

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
Evangelização e Oração

CASTELLANO, Jesús
A Oração Cristã

VECHINA, Jeremias Carlos
Espiritualidade da Nova Evangelização

VAZ, Mário da Glória
A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização

LEAL, Agostinho dos Reis
Místicos e Mestres.

Ciência de Deus para o homem de hoje

Na escola dos Orantes

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

PORTUGAL, Alpoim Alves <i>Evangelização e Oração</i>	83
CASTELLANO, Jesús <i>A Oração Cristã</i>	85
VECHINA, Jeremias Carlos <i>Espiritualidade da Nova Evangelização</i>	100
VAZ, Mário da Glória <i>A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização</i>	122
LEAL, Agostinho dos Reis <i>Místicos e Mestres.</i> <i>Ciência de Deus para o homem de hoje</i>	144
<i>Na escola dos Orantes</i>	155

NÚMERO 2

Abril - Junho 1993

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade
Avessadas % 055. 534207
4630 MARCODECANAVESES

Conselho da Direcção

P. Agostinho dos Reis Leal
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Mário da Glória Vaz
P. Pedro Lourenço Ferreira

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
Paço de Arcos % 01. 4433706
2780 OEIRAS

Assinatura Anual	2.000\$00
Espanha	Ptas 2.000
Estrangeiro	USA \$ 25
Número avulso	600\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

EVANGELIZAÇÃO E ORAÇÃO

P. ALPOIM ALVES PORTUGAL

Vivemos em constantes mudanças e já nos vamos habituando à novidade como se fizesse parte constitutiva do nosso ser. As nossas leituras, quer de livros, quer de revistas, ou de jornais, hão-de trazer sempre novidade, os seus conteúdos hão-de ser sempre notícia, as suas ideias têm que ser sempre novas, doutra maneira arriscam-se a ficar retidas nas bancas ou nas prateleiras das bibliotecas ou livrarias.

Porém há temas que, dá impressão, já passaram de moda mas, e sempre que são tratados hoje, e desde que o sejam a partir de novas perspectivas, trazem sempre a sua dose de novidade, recobram o seu interesse de antanho, muitos os buscam e lêem-nos, desde que os descubrem, com redobrado interesse. Um desses temas que hoje volta a ser tema de actualidade, procurado e aceite por tantos, é o tema da oração. Sobretudo e, coincidência, depois de em 15.10.1989, festa de Santa Teresa de Jesus, e tornado público em 14.12.1989, festa de S. João da Cruz, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ter publicado um documento, a «Orationis formas», sobre alguns dos aspectos da meditação cristã.

Na hora da Nova Evangelização, que é a que todos já estamos a viver, o Novo Catecismo da Igreja Católica, cuja aparição da edição portuguesa esperamos com grande expectativa, também não podia deixar de dedicar um espaço ao tema tão actual da oração cristã com o qual nós damos início a este nº. 2 da Revista de Espiritualidade. O

contributo de apresentação e reflexão do prestigiado mestre Jesús Castellano, colaborador de numerosas revistas de muitos países, com o tema visto desde a perspectiva nova do Magistério actual da Igreja, é uma porta aberta para introduzirmos também este belo e interessante tema da oração na nossa revista.

Este número apresenta ainda, em continuação, o tema tratado na IX Semana de Espiritualidade «Nova Evangelização - Nova Espiritualidade» com os sub-temas estudados e apresentados pelos Padres Jeremias Carlos Vechina e Mário Vaz, «Espiritualidade da Nova Evangelização» e «A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização», respectivamente. Foram temas muito aplaudidos e desejados pelos participantes. Por este motivo aqui os apresentamos para que agora ajude à reflexão pessoal e ao crescimento espiritual de todos em bem da Igreja em Portugal chamada a dar sempre testemunho da verdade e a pôr em prática o convite que o seu Senhor lhe lançou no dia da Sua Ascensão ao céu: «Ide por todo o mundo e anunciai a Boa Nova».

Finalmente, o tema tratado pelo recém-eleito Provincial dos Padres Carmelitas Descalços, Padre Agostinho dos Reis Leal, «Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje», apresenta-nos os grandes mestres e modelos, sempre actuais, do seguimento de Jesus Cristo, S. João da Cruz e Santa Teresa de Jesus, pelo caminho da oração, da verdade e da vida de cada dia no convívio dos irmãos e dos homens do seu tempo. Nunca será por demais pôr os olhos neles porque a sua doutrina e o seu testemunho nunca serão demasiadamente conhecidos e não deixarão, por certo, de ser sempre novidade para os homens de cada hoje em que vivemos: eles são mestres de alma grande; o que começam, levam-no até ao fim, principalmente quando se entra no capítulo do amor, para assim entrarem mais plenamente na intimidade do seu Amado Senhor.

A ORAÇÃO CRISTÃ

A PERSPECTIVA LITÚRGICA NA QUARTA PARTE DO CATECISMO

P. JESUS CASTELLANO *

Uma das partes do *Catecismo da Igreja Católica* que mais chama a atenção de quem está à espera de novidades é, sem dúvida, a quarta parte, dedicada à oração cristã. Pouco se falou ainda dela nas apressuradas apresentações deste catecismo nos últimos meses. Nesta parte não existem temas polémicos, nem da perspectiva da ortodoxia nem do lado da ortopraxis.

Contudo é, sem dúvida, um dos sectores com maior novidade neste compêndio da fé, da celebração, da vida e da oração do Povo de Deus. Não porque o tema da oração fosse totalmente alheio ao conteúdo dos catecismos: o catecismo anterior, do concílio de Trento, tem uma ampla quarta parte dedicada à oração cristã. Mas, na realidade, o tema da oração tinha ido desaparecendo progressivamente das exposições catequéticas, pelo menos quanto à importância que o tema requeria e que agora retoma plenamente, e com todo o direito, na

* Este artigo foi traduzido com as devidas licenças do autor, P. JESÚS CASTELLANO CERVERA, OCD, professor do Instituto de Espiritualidade «Teresianum» de Roma, do texto base publicado pela revista PHASE 194 (1993) pp.137-151.

exposição da doutrina católica. Na catequese ensinou-se mais a aprender e repetir as fórmulas da oração que a orar. Ensinar-se mais orações do que oração. E ainda hoje só em algumas experiências recentes da vida eclesial é que se reserva um espaço para ensinar a orar. A pastoral ordinária está ainda à espera de uma adequada inserção da oração nos seus programas.

Na realidade, o novo *Catecismo*, seguindo as pegadas da divisão em quatro partes do Catecismo de Trento, devolveu à oração cristã toda a importância teológica e pastoral que requer, ainda que o tom e o conteúdo, que um confronto entre os dois catecismos revela, sejam muito diferentes. O de Trento, orientado mais pela síntese tomista; o do Vaticano II, com uma acentuação bíblica, patrística e litúrgica, e com uma maior perspectiva pastoral e espiritual.

A inclusão de uma quarta parte dedicada à oração é também uma novidade da última hora na redacção do catecismo. De facto, aquando da realização da consulta a todo o episcopado católico nos anos 1989-1990, aparecia apenas um *Epílogo*, com o comentário do Pai Nosso. Mas, graças ao pedido de muitos Bispos, decidiu-se redactar toda uma quarta parte dedicada à oração, com duas secções: uma delas, a segunda, dedicada à oração do Senhor, segundo a tradição da Igreja e a mesma orientação do texto tridentino; a outra, a primeira, com uma ampla exposição da teologia da oração.

A novidade do catecismo neste campo tem também outros matizes. Podemos afirmar que se trata de um dos textos magisteriais mais importantes dos últimos séculos sobre a oração cristã. Um texto que não encontra precedentes nos últimos decénios e até mesmo nos últimos séculos. Na realidade, o Concílio Vaticano II não se ocupou de maneira explícita da oração, e na grande produção de documentos post-conciliares falta um que trate explicitamente do tema. Temos de apontar duas honrosas excepções: temos a *Instituição ou Instrução Geral da Liturgia das Horas* de 1970 e o Documento *Orationis formas* da Congregação para a Doutrina da Fé, de 1989. Os dois documentos, com uma orientação precisa, pois o primeiro apresenta as bases da renovação da liturgia das horas e o segundo trata somente alguns

¹ Ainda que pareça estranho, podem-se contar as citações da IGLH que contém uma boa teologia da oração litúrgica, e ignora-se totalmente o documento *Orationis formas*..

aspectos relativos à meditação cristã, embora não faltem algumas orientações acerca da oração em geral.¹

Por isso, esta quarta parte dedicada à oração tem uma característica especial relativamente a outras partes do catecismo; entre elas, a discreção extrema de notas de apoio do magistério da Igreja, sobretudo do Vaticano II, tão abundantes noutras partes. Não lhe falta, porém, o sólido apoio da Escritura e da tradição dos escritores e santos das igrejas do oriente e do ocidente. E na verdade é a parte em que podemos encontrar uma maior originalidade de exposição e de conceitos, de orientações e de sugestões, com um estilo profundo, sapiencial, narrativo, «atestativo» ou «testemunhal» – como se quis que fosse o estilo do catecismo – espiritual e mistagógico, como claramente prevalece nesta parte. No seu conjunto, a redacção é mesmo bastante atípica comparada com outras partes do catecismo. E, além disso, trata-se de umas páginas que estão destinadas a ter um influxo decisivo na formação espiritual dos cristãos. Respondem ao desejo manifestado por muitos, de possuir umas orientações fundamentais sobre a oração cristã.

A apresentação de urgência que se nos pede desta parte sugere-nos, sobretudo, uma análise do ponto de vista da liturgia. E será esta a perspectiva que vai orientar a nossa exposição.

Três formas fundamentais de leitura

Para compreender o sentido fundamental do tema da oração nesta quarta parte é necessário ter pelo menos estas três formas de leitura que se impõem no projecto unitário do catecismo.

1. Uma justificação estrutural

Por várias vezes, segundo uma metodologia unitária, sublinha-se a importância da oração cristã na própria estrutura da doutrina cristã oferecida pelo catecismo.

Já o Papa João Paulo II, na Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, expressa a unidade estrutural do conjunto, na qual a oração ocupa o

seu devido lugar juntamente com a exposição do credo, dos sacramentos e dos mandamentos, segundo o catecismo de Trento (n. 3). Uma justificação que tem o seu núcleo no mistério cristão que é «o objecto da fé (primeira parte), celebrado e comunicado nas acções litúrgicas (segunda parte); está presente para iluminar e alimentar os filhos de Deus no seu agir (terceira parte); é o fundamento da nossa oração, cuja expressão privilegiada é o Pai Nosso, que expressa o objecto da nossa prece, o nosso louvor e a nossa intercessão (quarta parte). Na realidade, afirma o Papa, a própria liturgia é, por si mesma, oração e, no fundo, é preciso reconhecer no catecismo uma referência a Cristo presente nos sacramentos, ‘fonte da fé, modelo do agir cristão e Mestre da oração’».

Sempre que o catecismo procura justificar a divisão em quatro partes ou põe em relevo a ligação interior do esquema, naturalmente faz uma alusão à oração cristã como elemento estrutural do crer e do viver cristão. As citações seriam muitas. Bastam algumas para ver o teor desta justificação global: «A última parte do catecismo trata do sentido e da importância da oração na vida dos crentes (primeira secção). Encerra com um breve comentário às sete petições da oração do Senhor (segunda secção). Nelas, com efeito, encontramos a soma dos bens que devemos esperar e que o nosso Pai celestial nos quer conceder» (n. 17).²

No início da quarta parte recorda-se novamente a íntima unidade do catecismo, apresentando desta vez uma razão mais fundamental. O mistério da fé exige «que os fiéis acreditem nele, o celebrem e vivam numa relação vital e pessoal com o Deus vivo e verdadeiro. *Esta relação é a oração*» (n. 2558). Na realidade, já desde o início da exposição sobre o tema da fé, na primeira secção da primeira parte, o sentido dialogal da revelação põe de manifesto a indissolúvel unidade entre fé e oração, que é típica da revelação bíblica (cf. nn. 27; 30). O tema da oração está, pois, estruturalmente unido a cada uma das partes do catecismo: à fé como adesão pessoal, à liturgia que é sempre uma celebração orante, à vida moral cristã que, na sua expressão mais nobre, é «vida em Cristo» e vida no Espírito, enraizada nos sacramentos e aberta ao diálogo com Deus: «pelos sacramentos e pela oração recebem a graça de Cristo e os dons do seu Espírito» (n. 1692).

² Para facilitar, citamos sempre, no texto, os números do catecismo, evitando assim citar novamente o que se disse nos resumos abreviados de um mesmo tema.

2. Uma leitura transversal

É evidente que na complexidade e riqueza da vivência cristã, a oração atravessa transversalmente todo o catecismo, pelas suas implicações em todos os mistérios da fé: acreditados, celebrados e vividos. Acontece neste aspecto o mesmo que noutros, como, por exemplo, o tema mariano, que se torna presente em quase todas as secções do catecismo, incluída a quarta parte, como a seu tempo se verá.

Para não simplificar excessivamente, é pois, conveniente, ter em conta a riqueza e a variedade de assuntos que nos ocorrem acerca da oração, especialmente na sua dimensão litúrgica, que é a que mais nos interessa neste momento, para não incorrer em erro de perspectiva e de juízo. É evidente que a oração ocupa um lugar privilegiado em toda a segunda parte que trata da celebração do mistério cristão. A liturgia é oração, como afirma já um dos números que introduzem o tema litúrgico (n. 1073) e com maior amplitude os números dedicados à liturgia das horas (nn. 1174-1178).

Na secção dedicada aos sacramentos é importante recordar tudo quanto se diz a propósito da anáfora com as suas expressões orantes, especialmente a acção de graças e a epiclese, a oferenda e a intercessão (nn. 1352-1355 e ss.).

Seguindo um tema já consolidado na moral cristã, fala-se da oração como exercício da virtude da religião, com uma referência específica aos deveres que nascem da adoração a Deus no primeiro mandamento (nn. 2095-2098 e ss.).

Assim, antes de tratar da oração de um modo específico, o catecismo já lhe concedeu uma grande atenção nas três primeiras partes.

3. Uma exposição unitária da oração cristã

O catecismo trata da oração, na sua quarta parte, de uma forma unitária, em duas secções. Além da justificação, já mencionada ao início, não se oferece, como noutros lugares, uma ulterior explicação do porquê das duas secções. Pelo facto de dedicar a segunda secção à exposição catequética do Pai Nosso não precisa de uma particular

justificação. Assim o fez sempre a tradição. E mais ainda, os antigos tratados da oração enquadram todo o tema na explicação do Pai Nosso, que é como seu compêndio e seu termo.

A opção feita na primeira secção que tem por título «A oração na vida cristã», talvez precise duma explicação.

Certamente não influenciou nele o que alguns terão querido, com uma clara distinção entre oração litúrgica e não litúrgica. Não se fez a opção por uma exposição da oração a partir de uma escola ou duma perspectiva particular. A opção metodológica responde antes à lógica interna do catecismo: uma visão conjunta do mistério da oração, *à luz da história da salvação*.

Duas anotações de Jean Corbon, secretário adjunto da comissão redactora do catecismo, orientam-nos na compreensão do sentido e do emaranhado desta parte. A propósito do título da secção, afirma: «Notar-se-á o pormenor do título: *A oração na vida cristã*. Sublinha-se deste modo o sentido da oração cristã, não como uma ocupação ao lado de outra, mas como uma relação vivente e pessoal com o Deus vivo e verdadeiro... no centro da nossa vida em Cristo».

E acerca da primeira secção explica: «Como pode a igreja ensinar os filhos de Deus a invocar o Pai, por Cristo, no Espírito Santo? Desde os primeiros séculos, alguns Padres da Igreja, santos e directores espirituais escreveram tratados sobre a oração, cada um segundo a sua lógica e as necessidades dos seus leitores. O presente catecismo, deixando aos bispos e aos seus catequistas a tarefa desta inculturação, seguiu simplesmente a lógica da história da salvação, o longo caminho de Deus com o homem, de modo que o homem responda ao seu Deus, acolha a sua aliança e viva finalmente em comunhão com Ele. Daí a razão desta secção em três capítulos: a revelação da oração, a tradição da oração, a vida de oração».³

De facto, a primeira secção abre com uma definição simples da oração, tirada das obras de Santa Teresa de Lisieux, continua com duas definições clássicas de oração («elevação da alma a Deus ou a petição a

³ *La preghiera nella vita cristiana*, Osservatore Romano, 30.1.1993, pag. 4. Cf. a nossa explicação desta parte do catecismo no artigo *La preghiera del Signore: «Padre nostro»*, Osservatore Romano, 3.2.1993, p. 4.

Deus de bens convenientes»), recolhidas por S. João Damasceno, e completa-se com uma citação de Sto. Agostinho que apresenta o homem como «mendigo de Deus» (nn. 2558-2560). Mas a oração no seu sentido mais pleno ilustra-se com três conceitos fundamentais da teologia bíblica: a oração como dom de Deus, como expressão da aliança, como experiência de comunhão (nn. 2559-2565). Deste modo, a sua exposição fica marcada por um profundo sentido bíblico e teológico.

A oração cristã tem o seu significado mais profundo na sua inspiração bíblica, na sua experiência secular na Igreja, na sua vivência hoje. O catecismo vai dar a esta exposição uma estrutura dinâmica, conjugando a inspiração bíblica com uma certa exposição teológica, o sentido pastoral com a dimensão de pedagogia espiritual.

Dimensão histórico-salvífica da oração cristã

Perante as diversas possibilidades de exposição, o catecismo opta pela melhor solução, a de introduzir a oração a partir da perspectiva histórico-salvífica nos três momentos característicos do seu desenvolvimento: o Antigo Testamento, a experiência orante de Jesus, a oração da Igreja depois do acontecimento do Pentecostes.

Sem querer esgotar o tema, oferece as formas de uma leitura concreta e realista na qual se capta o dinamismo dessa misteriosa relação do homem com Deus, que é a oração e que tem como ponto de partida a procura do homem, que faz da oração um fenómeno universal, e a revelação, que lhe dá a dimensão da gratuidade e da iniciativa de Deus que sai ao encontro do homem. A oração está, pois, unida à história humana e a relação com Deus impregna-se em todos os acontecimentos da nossa história (cf. nn. 2566-2567).

A primeira fonte da revelação e da oração é, sem dúvida, a criação que lança a humanidade inteira à procura de Deus nas pegadas das suas criaturas, como testemunha a história religiosa de todos os povos e a busca incansável de todos os orantes, com uma breve e talvez excessivamente rápida alusão ao fenómeno da oração nas religiões não cristãs (cf. n. 2569).

Mais desenvolvida é a síntese das etapas da história dos grandes orantes e a sua tipologia: Abraão e a promessa, Moisés e a oração do mediador, David e a oração do Rei, Elias e os profetas e a conversão do coração, para finalizar com os Salmos, oração da assembleia de Israel. Assim, nas etapas desta revelação acentua-se o progresso, a riqueza, as características da oração que acompanha o progresso da história com a sua orientação final para Cristo, como se vai salientando em cada momento (nn. 2568-2589).

A revelação da oração na plenitude dos tempos tem como protagonista Jesus, o Filho de Deus, plenamente inserido na dimensão orante de Israel. Três grandes blocos caracterizam a dimensão da oração neste momento: Jesus ora e é o modelo da oração, ensina a orar e é o mestre, escuta a nossa oração e é o mediador (nn. 2598. 2599-2616). Junto a Cristo, e numa breve síntese, é ilustrada a figura orante da Virgem Maria (nn. 2617-2619).

A terceira etapa da revelação, que brota da efusão do Espírito no dia de Pentecostes, tem outro método de exposição. O catecismo não continua a sua linha dinâmica e narrativa dos momentos orantes da igreja apostólica; melhor ainda, muda o estilo e abre uma perspectiva sintética do que são na realidade as várias modulações da oração cristã, testemunhada por Jesus e pelos escritos apostólicos. Trata-se dum recurso pedagógico de máxima importância para detectar, para além dos diversos formulários de oração, as vibrações e atitudes mais profundas do orar cristão, enraizadas na nossa humanidade, presentes já no Antigo Testamento e no coração de Cristo e agora expressas pelos apóstolos e compostas pela Igreja. Assim se fala da adoração e bênção, da petição, da intercessão, da acção de graças, do louvor (nn. 2626-2642). Trata-se das expressões mais nobres do orar cristão, expressadas amplamente pela liturgia das horas e sintetizadas na Eucaristia, como nos é recordado no fim desta exposição (n. 2643).

Teologia e pedagogia da oração cristã

O segundo capítulo, dedicado à tradição da oração, tem outro carácter: prevalece a orientação teológica e pedagógica dentro daquilo que podemos chamar uma catequese tradicional da oração cristã nas suas expressões pessoais e comunitárias, nas quais podem entrar também algumas formas de oração litúrgica.

Primeiro fala-se das fontes da oração com uma enumeração progressiva da sua importância: a palavra de Deus, a liturgia da Igreja, as virtudes teologais, o hoje da existência, carregado da presença de um Deus que nos interpela através dos acontecimentos (nn. 2650-2660).

A seguir indicam-se, numa progressiva hierarquia de carácter trinitário, as formas de oração (ao Pai, a Cristo, ao Espírito), indicando na realidade que a oração cristã abre os seus sentimentos humanos à acção do Espírito Santo e se orienta para o Pai, por Cristo, que é o único e neces-sário mediador da oração. Mas acentuam-se as formas típicas de invocação de Cristo e do seu nome, como a oração de Jesus, ou a petição directa do Espírito Santo com as invocações que a Ele se dirigem, como o de-monstram as duas invocações mais conhecidas no Ocidente e no Oriente: «Vem, Espírito Santo» e «Rei celeste, Espírito consolador» (nn. 2663-2672).

Neste contexto, fala-se do carácter eminentemente eclesial da oração cristã (n. 2672). A seguir, fala-se da oração dirigida à Virgem Maria sob o sinal da comunhão com ela por Cristo, no Espírito Santo e na vivência do mistério eclesial. Com muito acerto, o catecismo, inspirando--se na dimensão litúrgica do culto mariano, esboça uma teologia da oração dirigida à Virgem Maria a partir do conceito mais belo e mais exacto que é o da comunhão no Espírito Santo. Deste modo, a oração a Maria, nas suas várias formas conhecidas pela piedade genuína da Igreja, situa-se no autêntico quadro trinitário que lhe corresponde (nn. 2673-2674). Uma breve e substancial explicação da Avé Maria, introduzida numa das últimas redacções do catecismo,

acentua a riqueza desta oração do povo cristão nas suas duas partes que têm uma analogia com a oração do Pai Nosso, a invocação laudativa e a petição confiada. Este bloco mariano termina com a indicação da rica tradição ocidental e oriental da oração à Virgem na variedade dos seus diferentes ritos e a imagem da Mãe de Deus como «orante perfeita». Uma exposição sintética de grande riqueza teológico-pastoral e de evidente perspectiva ecuménica (nn. 2675-2679).

O capítulo termina com uma alusão aos mestres e lugares de oração no que poderíamos chamar a perspectiva eclesial da tradição da oração. Evocam-se as testemunhas e os mestres da história da Igreja, os actuais servidores da oração, da família cristã aos ministros ordenados, dos religiosos e catequistas aos grupos de oração e à direcção espiritual, com uma alusão aos lugares propícios para orar: a solidão, um lugar com a palavra de Deus e as imagens, os mosteiros, os santuários (nn. 2683-2691).

A vida de oração: dimensão de espiritualidade

O capítulo terceiro é um compêndio de espiritualidade da oração cristã na sua dimensão vital e nas suas várias formas, expressões e dinamismos, com as suas tentações e os seus recursos. Trata-se de breves e substanciosas páginas de catequese da vida espiritual centrada no elemento unificador da oração cristã.

Depois de indicar o carácter vital da oração que abrange toda a existência, os ritmos fixados pela Igreja na sua liturgia e o carácter pessoal e irrepetível da experiência orante de cada cristão, são-nos dadas orientações sobre a oração vocal, a meditação e a contemplação. A este último momento são-lhe dedicados vários e importantes números de grande finura espiritual para abrir ao cristão os caminhos da comunhão com Cristo no silêncio contemplativo, sem que falte uma alusão às provas e noites escuras da fé, prelúdio das alvoradas pascais da ressurreição (nn. 2697-2719).

Consagra-se um amplo espaço ao combate da oração, a essa ascese necessária para a qual o cristão e o homem moderno tem que estar equipado. O tema do combate espiritual, lugar clássico da

literatura espiritual de todos os tempos, apresenta-se com clareza e realismo, desde as subtis objecções à oração que povoam o nosso subconsciente até às dificuldades efectivas de orar e perseverar na oração, segundo os ensinamentos evangélicos para que realmente se viva a indissolúvel unidade entre oração e vida cristã (nn. 2725-2745).

A secção conclui com uma alusão à oração de Cristo na sua hora suprema, a oração sacerdotal do capítulo 17 de S. João, expressão culminante de Jesus na sua oração ao Pai no seu mistério pascal e por isso filial, sacerdotal, recapituladora de todos os seus sentimentos. Uma oração que irradia a sua luz em cada uma das petições do Pai Nosso (nn. 2746-2751).

A catequese do Pai Nosso

A segunda secção está integralmente dedicada à explicação do Pai Nosso. O catecismo inspira-se na grande tradição litúrgica e mistagógica da Igreja primitiva com os primeiros tratados acerca da oração de Tertuliano, Orígenes e Cipriano e as explicações dos Padres, algumas delas inseridas nas catequese mistagógicas dedicadas a expôr os sacramentos da iniciação cristã.

O Pai Nosso foi sempre considerado como a síntese da oração e a escola para aprender a orar. O rito da «traditio» e a «redditio» da oração dominical expressava este duplo significado. A Igreja explica o conteúdo do Pai Nosso e ensina a orar. O cristão, habilitado pelo baptismo para dizer a oração do Senhor com a força do Espírito Santo derramado no seu coração, ora segundo o ensino da Igreja. O Pai Nosso conserva, pois, todo o seu profundo significado baptismal e eucarístico, o seu cunho litúrgico essencial, como o demonstra a história da oração cristã, desde os seus começos, quando já a *Didaché* nos recorda que os cristãos o recitavam três vezes ao dia, em substituição do «Shemá Israel», como afirmam alguns, ou da oração das «dezoito bênçãos» (n. 2767).⁴

⁴Cf. a nossa explicação desta parte do catecismo no artigo *La preghiera del Signore: «Padre nostro»*, Osservatore Romano, 3.2/1993, p. 4.

A exposição da oração do Senhor nos seus três artigos é linear.

O primeiro oferece, em breves traços, o significado global como resumo de todo o Evangelho e coração de todas as Escrituras, como oração que a Igreja recebeu do seu Senhor, que é como o seu memorial e que reza no hoje da história, confiada na sua mediação celestial. O seu carácter eminentemente eclesial é acentuado pela íntima união que esta oração tem com a iniciação cristã, como no-lo recorda a recuperação actual da «tradio» e «reddio» da oração dominical no *Rito da Iniciação Cristã dos Adultos*, pela sua inserção na liturgia das horas e pelo lugar de honra que ocupa na liturgia eucarística, entre a anáfora e a comunhão eucarística (nn. 2759-2772).

O segundo artigo está reservado à catequese acerca da invocação inicial que dá sentido a toda a oração «Pai Nosso que estais nos céus». Depois da explicação de algumas fórmulas de convite à oração, próprias das diversas liturgias, são ilustradas as três expressões fundamentais: «Pai», Pai «nosso», «que estais nos céus» (nn. 2777-2796).

O terceiro artigo, o mais longo, continua a tradicional exposição das chamadas «sete petições». A luz da catequese bíblica e das explicações dos Padres da Igreja ilumina profundamente cada uma das expressões da oração dominical com aplicações à vida cristã (nn. 2803-2854). Nesta exposição não existe uma metodologia rígida. Tornava-se difícil fazer uma opção pelos comentários que se podiam citar, já que o Pai Nosso é, sem dúvida, o texto evangélico que mais comentários sistemáticos e até mesmo poéticos mereceu na história da exegese e da catequese, da oração e da espiritualidade. Finalmente, optou-se pelos comentários patrísticos clássicos e breves, entre os quais prevalecem as conhecidas glosas de S. Cirilo de Jerusalém na sua última catequese mistagógica, acompanhadas das explicações de Tertuliano, Cipriano, Ambrósio, Agostinho, João Crisóstomo e Pedro Crisólogo.

O comentário encerra com uma breve explicação do embolismo que na liturgia eucarística romana desenvolve o tema da última petição, e da doxologia, própria da tradição oriental, hoje comum no âmbito ecuménico e recuperada como resposta ao embolismo na liturgia romana. Um breve comentário ao Amen final é o selo de ouro de todo o catecismo com a sua aproximação sugestiva entre o Amen do Pai Nosso e o «fiat» da Virgem Maria que, mais uma vez, é recordada como modelo da Igreja em oração (nn. 2855-2856).

Uma perspectiva litúrgica

A exposição da oração no catecismo, como indicámos, decorre por caminhos de liberdade e, de certo modo, afasta-se dos rígidos cânones expositivos das outras partes, porque o tema está menos vinculado a comunicações precedentes do magistério da Igreja.

O rigor da exposição é mais bíblica, patrística e espiritual do que estritamente teológica, a nível sistemático. Com efeito não há nenhum capítulo ou secção própria que queira constituir explicitamente *uma teologia da oração cristã*. Não é por faltarem elementos válidos para o fazerem, nem documentos da Igreja que oferecessem orientações para tal, mas os autores preferiram não dar um carácter sistemático a uma determinada teologia e manter-se nas coordenadas de uma catequese sobre a oração com uma extensa base bíblica e abertura à grande tradição eclesial de todos os tempos.

Por isso, o catecismo não se preocupa em traçar a linha divisória entre a oração litúrgica e as outras formas de oração. Em primeiro lugar, porque a segunda parte expõe o tema da liturgia em geral; e além do mais, porque prefere manter uma exposição unitária do tema da oração, na sua fonte de inspiração que é a Bíblia, onde a distinção precisa, exacta e, por vezes, polémica entre oração litúrgica e não litúrgica não aparece com clareza, como na realidade não aparece na grande tradição dos Padres da Igreja nem, em geral, na tradição oriental. Podemos, pois, afirmar que o catecismo, sem expôr uma doutrina típica sobre a oração na liturgia, contém elementos não sistemáticos duma teologia rica e essencial sobre a oração em geral, especialmente na sua fundamentação bíblica e patrística.

Certamente, ao não tratar com maior amplitude o tema da liturgia das horas na segunda parte, nota-se um desequilíbrio notável entre a exposição desta oração típica da Igreja – que tem, além disso, uma exposição digna na *Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas* – e a doutrina geral sobre a oração na quarta parte. Por isso sente-se a falta duma exposição mais ampla dalguns elementos típicos da oração litúrgica como, por exemplo, os seus formulários (cânticos, hinos,

preces, colecta...) e não se diz praticamente quase nada acerca dum dos temas mais importantes da teologia da oração eclesial nos primeiros séculos: a relação entre a oração e os diferentes momentos do dia (laudes, vésperas...).

Uma passagem rápida pelos elementos tipicamente litúrgicos da oração, que se encontram disseminados aqui e além, afasta este modesto balanço que, a seguir, indicamos.

Ao falar dos salmos faz-se alusão à sua vasta presença na oração da Igreja, remetendo à IGLH nn. 100-109 (n. 2568). Na oração da Virgem Maria alude-se à presença do cântico do Magnificat nas vésperas (n. 2619) enquanto que não há qualquer referência explícita ao canto e oração litúrgica dos outros dois cânticos evangélicos: o de Zacarias e o de Simeão.

Por várias vezes alude-se à oração litúrgica da Igreja como fonte e expressão da oração em geral (n. 2655), no seu dinamismo cristocêntrico (n. 2665) e nos ritmos marcados pelas suas celebrações, incluído o ritmo diário da liturgia das horas (n. 2698).

Ao falar da oração mariana acentua-se o carácter litúrgico de algumas composições e da tradição secular dos diversos ritos orientais e ocidentais (nn. 2675. 2678).

Na explicação do Pai Nosso encontramos uma sensibilidade maior no que se refere à sua vinculação com a oração litúrgica, começando pela conexão que existe entre a fórmula bíblica de S. Mateus e a doxologia que muito cedo a tradição litúrgica da *Didaché* e das *Constituições Apostólicas* lhe acrescenta (n. 2760). De igual modo, se acentua a inserção da oração do Senhor no dinamismo da oração comunitária eclesial das horas, na iniciação cristã, na liturgia eucarística (nn. 2768-2770).

Faz-se alusão às palavras que introduzem a oração do Senhor nas diversas liturgias do oriente e do ocidente com uma exortação à «parrhesía» ou confiança filial (nn. 2777-2778). O catecismo acentua a interpretação eucarística do pão quotidiano e glosa a expressão «O pão nosso de cada dia nos dai hoje» com estas palavras: «convém, por isso, que a liturgia eucarística romana se celebre todos os dias» (n. 2837). Finalmente, alude ao embolismo do Pai Nosso e à doxologia final, inserida na liturgia eucarística romana (nn. 2854-2855).

Conclusão

A leitura rápida da quarta parte do *Catecismo da Igreja Católica* dedicada à oração dá-nos um balanço muito positivo se se têm em conta as linhas mestras numa leitura global, a intenção de falar da oração em geral e de oferecer uma boa catequese bíblica com abundantes orientações pastorais e espirituais.

Confrontando o seu conteúdo com as preocupações da teologia e da práxis da liturgia notam-se algumas desconexões e lacunas, como já tivemos ocasião de indicar, sobretudo por não encontrar uma linha mais rigorosa e unitária entre o que se diz na segunda parte acerca da oração litúrgica e o que não se chega a expressar com maior precisão a este respeito na quarta.

No catecismo resulta beneficiada a teologia bíblica da oração em geral, com sábias orientações que podem servir de base para a iniciação à oração, tão necessária para todos os cristãos. Na realidade, perante a pobreza de documentos, que há muito se notava, sobre um tema tão crucial, enquanto a oração litúrgica tem sempre a feliz síntese da *Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas*, o catecismo preenche uma lacuna por demais evidente do magistério da Igreja dos últimos séculos e, por isso, é uma novidade que se recebe com alegria e agradecimento filial. Encontramo-nos perante umas páginas que são já da Igreja, mãe e mestra, que recebeu do Senhor o dom da oração e a missão de ensinar a orar.

ESPIRITUALIDADE

DA NOVA EVANGELIZAÇÃO

P. JEREMIAS CARLOS VECHINA

Deus, quem és Tu?

O facto teve lugar numa cidade do Ocidente no teatro *Hair*.

Na sala, nos corredores e em todas as paredes colagens de toda a espécie, recortes, ilustrações, fotografias surrealistas, frases revolucionárias, motivos eróticos, elogios ao homossexualismo e a toda a classe de entorpecentes. Numa foto-montagem aparece Paulo VI comendo como todos os demais homens e noutra, Mao-Tsé-Tung rezando o terço. Num grande cartaz aparecia: «Comei, bebei, fazei amor, porque amanhã não sabeis o que vos espera. Deus está morto». E um outro: «Eu odeio todo o mundo e desejo uma catástrofe cósmica e a morte de todos e de tudo». A palavra amor encontrava-se escrita em todas as línguas. No meio de tudo isto, entre milhares de colagens, as mais contraditórias, aparecia um pequeno cartaz com a seguinte pergunta: «*Deus, quem és Tu?*». E um pouco mais adiante a fotografia duma criança esquelética e esquelética com a frase: «*Deus, onde falas Tu hoje?*».¹

¹ Vemos que não existe no vocabulário humano outra palavra que tenha sido tão mal usada e tão profanada como esta, Deus. Diz M. Buber: «Nenhuma palavra tem sido tão sujada, tão desgarrada... O género humano descarregou sobre esta palavra, todo o peso da sua vida angustiada e a machucou contra o chão; jaz no pó, suportando a carga de todos. Os homens com os seus partidarismos religiosos fizeram a palavra em pedaços; por ela mataram e por ela morreram; ela leva sobre si as

Esta é uma descrição aproximativa da situação do mundo de hoje no que diz respeito à sua fé em Deus. Apesar de se falar tanto da morte de Deus² como fenómeno social, contudo Deus ainda não está totalmente morto. Ainda há gente que espera e pergunta por Ele; gente que O quer ouvir e deseja fazer umas quantas perguntas, que O quer experimentar e descobrir a sua novidade e juventude.³

Também, para muitos homens que dizem acreditar em Deus, esta palavra é um vocábulo vazio de conteúdo «que não encontra lugar nem na realidade que vivem nem no contexto da sua experiência... Ao faltar-nos a experiência de Deus, a palavra de Deus corre o perigo de converter-se numa nova abstracção ou numa simples estrutura ideológica».⁴

E porque o perigo se converteu em realidade, M. Legaut descreve admiravelmente a situação de muitos baptizados. «Para muitos homens que se dizem crentes, Deus está morto, ou pelo menos é o grande ausente. Muitos deles não vivem da fé em Deus, não têm d'Ele outra coisa que uma crença precária, apesar do vigor das suas afirmações e da frequente repetição da sua profissão de fé. Deus não

marcas de todas as suas mãos e o sangue de todos eles». E interroga-se admirado: «Onde poderia eu encontrar outra palavra semelhante a esta para designar o Altíssimo?!» Mostra-se respeitoso com aqueles que proíbem o uso desta palavra porque se revelam contra a injustiça e o abuso daqueles que apelam à autoridade de «Deus»; compreende aqueles que fazem a proposta de guardar silêncio durante algum tempo sobre estas realidades para que as palavras se possam redimir, contudo discorda deste modo. Conclui: «Não podemos purificar a palavra *Deus*; tão pouco a podemos recompor; mas podemos, sim, manchada e desgarrada como está, recolhê-la do chão e levá-la por cima desta hora de enorme inquietação» (cit. por H. KUNG, *Existe Dios?* Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 692).

² Conta-se que um louco, em pleno dia, com uma lâmpada acesa, corria pelo mercado gritando sem parar: «Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!» Este grito despertava grande hilaridade porque muita gente já não acreditava em Deus. Um dizia: «Deus não existe mais»; outro: «Se existe estará perdido como uma criança, ou talvez, se tivesse escondido»; outro mais além: «Talvez está a fazer uma viagem pelo mar ou então emigrou». E assim brincavam e riam. Mas o louco trespassando com o seu olhar cada um dos transeuntes gritava ainda mais forte: «Onde está Deus?» E porque não encontrava eco, ele mesmo responde: «Pois eu direi! Nós o assassinámos! Vós e eu! Nós, todos nós somos os seus assassinos! Deus está morto» (Nietzsche, na sua obra *Ecce Homo*).

³ Mas o louco calou-se auscultando o auditório: todos guardavam silêncio fixando-o maravilhados. Despedaçando no chão a sua lâmpada, disse: «Cheguei muito cedo. Não chegou ainda o momento».

⁴ W. KASPER, *Posibilidades de la experiencia de Dios hoy*, in *Selecciones de Teologia*, 34 (1970) pp. 203-4. Como diz o autor o que se torna preocupante, hoje, não é que a fé em Deus se veja atacada pelo ateísmo, a filosofia moderna ou as ciências. «Trata-se de alguma coisa mais íntima a nós mesmos e à própria Igreja: é o ateísmo do nosso próprio coração» (*ib.*). Ao faltar a experiência de Deus «os próprios cristãos começam a tartamudear se são interrogados acerca das suas experiências de Deus». H. ZAHRT, *Dios no puede morir*, DDB, Bilbao, 1971, p. 19.

está no centro da sua vida diária, e aqui está a causa da sua mediocridade pessoal, mas muito geralmente também, porque já não são capazes de reconhecer a sua acção exterior e visível... Deus não é outra coisa que uma noção abstrata que somente toma corpo nos momentos excepcionais, perigosos ou trágicos, graças, principalmente a uma superstição atávica».⁵

Chegamos a esta situação devido à separação que se foi criando entre fé e experiência.

Problema sócio-cultural

A visão e ideia que o homem tenha acerca de si mesmo e do mundo que o rodeia vai determinar sem qualquer sombra de dúvida a ideia que se possa formar de Deus. Por consequência, falar de Deus ao homem é em grande parte um problema sociológico. «Todas as palavras, incluindo a palavra Deus, emergem duma circunstância sócio-cultural particular. Nenhuma linguagem, jamais foi enviada directamente dos céus».⁶

A revelação não é uma simples comunicação, nem muito menos, dum certo número de verdades que se faz ao homem desde o exterior, mas pressupõe a compreensão e o conhecimento que o homem tem de si mesmo num momento histórico determinado.

Não há dúvida nenhuma que Israel a partir das suas experiências históricas foi enriquecendo progressivamente a imagem que tinha de Deus. A uma nova experiência existencial corresponde sempre uma imagem de Deus. Podemos comparar a realidade divina a um poliedro de infinitas faces e perspectivas diversas. Então, «o homem, desde cada situação existencial, descobrirá cada uma dessas faces ou representações que o ajudam a interpretar o seu momento».⁷

Por conseguinte não haverá dificuldade em aceitar que estas representações de Deus são mutáveis, como o é o homem, a cultura e a imagem que o homem forma das coisas.

⁵ M. LÉGAUT, *El hombre en busca de su humanidad*, Estella, 1973, p. 256.

⁶ H. COX, *La ciudad secular*, Barcelona, 1968, p. 265.

⁷ JOSÉ-RAMON GUERRERO, *Experiencia de Dios y Catequesis*, Madrid, 1979, p. 100.

Estamos perante uma nova cultura, surgiu uma nova imagem do homem e do mundo. Nesta situação uma de duas: ou o cristão mergulha e da profundidade surge a manifestação duma nova imagem da realidade divina enraizada na realidade cultural em que o homem se submergiu ou então fica de fora, na superfície dos acontecimentos. Caso esta segunda posição venha a suceder então a mensagem que comunica nada dirá, terá a sensação que está a pregar no deserto e acabará ele próprio por duvidar da realidade que quer comunicar.

O cristianismo porque inserido em determinada cultura, estava voltado para o passado e cooperava na conservação desse passado; a sua missão consistia em transmitir fielmente um depósito de verdades reveladas que a Igreja conservava fielmente em depósito. Então a imagem de Deus nascida neste contexto socio-cultural chegou até nós desprovida de experiência religiosa e reduzida a um conceito frio sem capacidade de interpelação.⁸ Com isto não queremos dizer que o homem dessa época não tivesse uma profunda e viva experiência do Deus de Jesus, o que afirmamos, é que aquilo que chegou até nós não foi a experiência mas os conceitos e doutrinas em que essa experiência foi convertida.

Nova cultura - Nova evangelização

Surgiu uma nova cultura e por conseguinte uma nova imagem do homem que olha para o futuro, que não está tanto interessado num Deus que apareceu no passado, santificando os lugares e tempos da sua manifestação, quanto num Deus que se manifeste hoje e o convoque para a realização desse futuro.⁹

⁸ E é assim que funciona ainda em grande parte a teologia e a catequese: proporcionam uns conteúdos doutrinários sem facilitar uma experiência de fé dessas realidades. Certamente que o homem iniciado na fé tem uns conceitos e imagens de Deus mas daí afirmar que seja crente, que tenha uma consciência viva de Deus vai um abismo. O conceito e imagem de Deus dizem respeito à discussão puramente intelectual enquanto que a fé, a consciência viva de Deus está em relação profunda com a experiência do homem todo. «A consciência de Deus não pode ser inculcada a ninguém desde fora, assim como tão pouco qualquer outra consciência. A única maneira de a receber é a própria experiência. Esta produz uma impressão mais profunda que uma ideia ou representação gráfica de Deus... A consciência é algo que abarca todo o homem, e que afecta o núcleo mais interno do próprio eu. Por conseguinte, uma autêntica consciência de Deus forma parte da capa mais profunda do homem». B. VAN IERSEL, *El Dios de los Padres*, Estella, 1970, pp. 9-10.

⁹ Cf. E. SCHILLEBECKX, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, 1970, p. 184-218.

Perante esta situação de indiferença, de frieza, de ateísmo dos cristãos para com Deus e as realidades da fé começou a ganhar corpo uma nova evangelização. Se num princípio esta expressão suscitava suspeitas, com o tempo, o projecto da Nova Evangelização foi ganhando características mais definidas e universais. João Paulo II apela a todas as Igrejas do mundo e consciencializa-as para a urgência de uma Nova Evangelização.¹⁰

Uma vez que o que está em causa é o homem, todas as ciências que o têm como objecto devem estar comprometidas neste projecto e num diálogo permanente¹¹. A interdisciplinaridade, hoje, mais do que nunca, é um postulado de todas as ciências antropológicas.

A mim foi-me dado tratar o tema da espiritualidade da Nova Evangelização. Penso que não será necessário dar argumentos para provar a grande importância que este tema tem na Nova Evangelização. Sem querer afirmar a prevalência duma ciência sobre outra, temos que aceitar que estamos perante um assunto crucial e confessar com o P. Rahner, para «sermos sinceros... no terreno do espiritual somos, até um extremo tremendo, uma Igreja sem vida. A espiritualidade viva...

Como diz o autor, o homem em vez de confessar a primazia do passado (e portanto da tradição) confessa, agora, resolutamente a primazia do futuro e considera-se o expoente de todo o processo de transformação. A influência das ciências naturais, da tecnologia e das ciências de comportamento, sobre a vida actual é cada vez maior e estão a impelir o homem para o futuro. Enquanto que as «ciências do espírito» interpretam o passado e pretendem dar-lhe uma nova actualidade, as ciências da natureza e do comportamento estão orientadas essencialmente para o futuro. São estas as disciplinas que acompanham científica e tecnologicamente a sociedade e a orientam para um futuro novo. Se a religião não acompanha o homem nesta caminhada e a fé não se enraiza nesta nova cultura pode criar-se um estado de espírito insuportável e surgirem sentimentos de insegurança perante este mundo que nós próprios criámos. Este malestar pode levar ao aparecimento de movimentos «anti-sistema» e de comunidades marginais, e agrupações religiosas «subterrâneas». Estes acontecimentos estão a exigir uma espiritualidade cristã para o futuro. Vemos que aquele ponto central da tradição cristã que se designa como a «mística da noite escura», adquire um novo campo de experiência. Tem que aparecer um Deus diferente, Aquele que vem, no «completamente novo» e nos dá a possibilidade de converter, desde já, o acontecer humano em história de salvação. Cf. J. B. METZ, *Teologia del mundo*, Salamanca, 1970, p. 110.

¹⁰ Foi em 1983, que João Paulo II, ao enfrentar o futuro da América Latina propõe no Haiti o compromisso duma Nova Evangelização; e o Papa especificava: «nova no seu ardor, nos seus métodos, na sua expressão». E em Dezembro de 1988 na sua Exortação Apostólica *Christifideles Laici*, dirigindo-se a todas as Igrejas do mundo consciencializa-as para a «actual urgência duma Nova Evangelização» (34-35).

¹¹ A «omnipotência» científica de que falam alguns coloca o homem numa situação de crise de identidade. «A pergunta já não é: Que sucedeu ao homem?, mas: Que vai suceder ao homem? Esta situação congrega até mesmo os científicos para celebrarem consultas entre os especialistas de distintas ciências». E. SCHILLEBEECKX, *ib.*, p. 190.

retirou-se da vida pública da Igreja de um modo estranho... Na vida pública da Igreja seguem predominando, hoje em dia (com toda a boa vontade, que não se pretende negar) o ritualismo, o legalismo, a burocracia e um ir tirando com uma resignação e um tédio cada vez maiores pelos carris habituais de uma mediocridade espiritual». Perante esta situação escreve o P. Rahner: «A Igreja há-de ser uma Igreja ‘espiritual’, se quer permanecer fiel à sua própria essência... A Igreja deve redescobrir e actualizar, hoje, as suas próprias forças espirituais».¹²

É precisamente isto que vou procurar fazer. Mas dizia o P. Rahner há uns anos atrás: «tão pouco sabemos muito bem que aspecto concreto terá uma espiritualidade mais rica do futuro».¹³ Para nós, hoje, talvez se nos torne mais fácil ler os «sinais dos tempos» e discernir os apelos do Espírito na história dos homens e possamos afirmar que a característica da espiritualidade do futuro e aquela da Nova Evangelização é a da experiência.¹⁴

Fome de experiência de Deus

Podemos dizer que o tema da experiência de Deus aparece como apaixonante para o homem de hoje. Este tem fome de experiência. Constata-se facilmente, torna-se evidente. W. Kasper dizia há uns anos atrás: «assistimos a um crescente interesse pela experiência».¹⁵ E não se trata de algo superficial, moda passageira mas algo sério e que tem história. Está para durar.

Os bispos franceses ao verem que pululavam por toda a França certos grupos que se diziam carismáticos, estudaram o fenómeno, em algumas das suas assembleias plenárias, estudo que veio a cristalizar num livro: *A Igreja que celebra e ora*. Dizem os bispos: «Assistimos ao despertar de uma certa corrente mística em determinados grupos de

¹² K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, p. 102.

¹³ *Ib.* p. 106.

¹⁴ Cf. A. M. BESNARD, *Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporanea*, in *Concilium*, 9 (1965) pp. 26 ss. FEDERICO RUIZ, *Caminos del Espíritu*, EDE, Madrid, 1975, p. 509.

¹⁵ W. KASPER, *Espíritu, Cristo, Iglesia*, in *Concilium*, 10 (1974) p. 30; A. GUERRA, *Experiencia cristiana, hoy: contrastes y motivaciones*, in *Rev. de Espiritualidad*, 36 (1977) pp. 31-38.

jovens». ¹⁶ E Enomiya Lassalle, a quem se reconhece toda a autoridade, afirma sem rodeios: «O homem do nosso tempo não pede provas de que Deus existe. Pede uma experiência de Deus». ¹⁷

Torna-se, por conseguinte, urgente abrir caminhos à experiência de Deus, para que ela ocupe novamente o lugar que lhe compete e do qual nunca devia ter sido afastada. Estas são, aliás, as preocupações da «teologia narrativa» e da espiritualidade. Tanto uma como outra denunciam a inversão que se produziu no cristianismo: de «comunidade de narração», passamos a «comunidade de argumentação». Esta inversão é preocupante e devemos chamar a atenção sobre ela; temos uma fé cristã que pressupõe e se apoia num corpo de livros que nos contam e narram a «história da salvação». E o que é que fez a teologia? Considerar «como tarefa urgente o transformar, o mais plena e rapidamente possível, em não-histórias as histórias transmitidas por tradição». ¹⁸

É este alerta que estão a dar os movimentos espirituais modernos. Deles escreve Metz: «Não nos estarão eles recordando de certo modo, pela sua forma de ser, a dimensão narrativa própria do cristianismo e, sobretudo, que o cristianismo não é antes de mais uma comunidade de argumentação e interpelação, mas uma comunidade de narração? E que o intercâmbio da experiência da fé, assim como toda a nova experiência original, não adopta a figura de um argumento mas de uma narração?» ¹⁹

Uma das razões que justifica este recurso à experiência é que o homem moderno é muito sensível ao vital e existencial e muito reacci-

¹⁶ *Iglesia que celebra y ora*, Sal Terrae, Santander, 1976, p. 100; E. SCHILLEBEECKX é do mesmo parecer: «Assistimos hoje ao nascimento duma nova sensibilidade para as dimensões místicas da vida humana... advertimos que ao princípio, este interesse se orientou, principalmente, para formas de espiritualidade asiática, mas nos últimos anos, sobretudo, nos Estados Unidos da América e na Europa, dirigiu-se em certa medida para uma tomada de contacto com os místicos da tradição cristã. São João da Cruz, sobretudo, volta a estar de moda», in *Concilium*, 123 (1977) p. 277. É um dado adquirido que a mística não é privilégio de uns quantos mas todos a ela estamos chamados.

¹⁷ Cit. por P. MIQUEL, *L'expérience de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 9.

¹⁸ H. WEINRICH, *Teología narrativa*, in *Concilium*, 9 (1973) p. 213.

¹⁹ J. B. METZ, *Breve apología de la narración*, in *Concilium*, 9 (1973) p. 228.

E é precisamente isto que fazem os místicos. Quando escrevem ou falam de Deus não comunicam conceitos ou doutrina, mas uma experiência. Narram as maravilhas que Deus neles realiza. Assim Santa Teresa de Jesus intitula o livro da sua vida: *O livro das misericórdias de Deus*. E Santa Teresa do Menino Jesus escreve à sua irmã Paulina dizendo: «No dia em que me pediste para o fazer (escrever a História de uma Alma), parecia-me que isso ia dissipar-me o coração, ocupando-se de si mesmo, mas depois Jesus fez-me sentir que eu lhe agradaria obedecendo com simplicidade, de resto mais não vou fazer do que começar a contar o que hei-de repetir por toda a eternidade: «As misericórdias do Senhor» (M. A. f. 2r).

onário às concepções abstratas e ideológicas, a tudo aquilo que não tem nenhuma ou tem pouca incidência na vida de cada dia; ao mesmo tempo ele sente-se ameaçado pelo anonimato e a massificação que desperso-nalizam e pelo peso tão dolorosamente sentido das instituições e das estruturas. Nesta situação o recurso à experiência é uma questão de vida ou de morte. Esta é a lição que devemos aprender da história da Igreja: «É um facto demonstrável que ao longo da história o recurso à experiência produz-se, frequentemente, nos momentos em que os homens se sentem prisioneiros por outros, especialmente, pelas instituições».²⁰

Os místicos estão de volta

E fome de experiência é fome de homens e mulheres de experiência. Aqui aparecem com força os místicos. Mais do que em qualquer época eles são agora procurados por pessoas vindas dos mais diversos quadrantes do globo, da cultura e da religiosidade. O Oriente e o Ocidente abriram o diálogo tomando-os como intermediários. E não se procura o místico como expoente qualificado dum credo religioso mas porque é testemunha e mistagogo qualificado e credível da experiência de Deus pela qual se clama; procura-se o místico como mestre do encontro pessoal com Deus, com o transcendente e do caminho para aí chegar. O místico reúne à sua volta uma enorme multidão de gente, vinda das mais diversas procedências, mas com um único desejo: satisfazer a necessidade de experiência do Absoluto, de Deus.

O místico congrega com facilidade, é um interlocutor privilegiado. É dialogante até às entranhas.²¹

É de chamar a atenção a proximidade e compreensão existentes entre o místico e o ateu, facto que o coloca numa situação privilegiada para

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Presentación. Revelación y nuevas experiencias*, in *Concilium*, 14 (1978) p. 318.

²¹ Assim é apresentado S. João da Cruz pelo Papa João Paulo II na sua Carta Apostólica *Mestre Na Fé*, escrita por ocasião do IV Centenário da morte do Santo de Fontiveros (14/12/1990). Cf. nn. 4,14. «É motivo de alegria notar... a multidão de pessoas que, a partir das mais diversas perspectivas, se aproximam dos seus escritos: místicos e poetas, filósofos e psicólogos, representantes de outros credos religiosos, homens de cultura e gente simples» (n. 17).

um diálogo com essa zona problemática do ateísmo. A este propósito escreve B. J. Duque: «O místico e o incrédulo (o incrédulo que procura sinceramente a verdade) são homens que se podem encontrar e dialogar na mesma noite escura, que por motivos distintos ambos padecem. Coincidem na experiência de uma ausência, mas que no místico é por abundância de presença e no incrédulo por exigências dum vazio insofrível».²²

Perante esta situação a teologia moderna começou a percorrer o longo caminho da separação, ruptura e divórcios entre espiritualidade e teologia de graves consequências tanto para a teologia como para a experiência e mística. Hoje podemos afirmar que «a teologia moderna não será tomada a sério se não manifestar este rasgo de experiência».²³ Mais ainda: a teologia não será outra coisa que a experiência acumulada ao longo dos séculos. Escreve a este respeito o P. Chenu: «É a contemplação aquela que suscita uma teologia não a teologia a que conduz à contemplação... Os sistemas teológicos não são outra coisa que a expressão das espiritualidades... A teologia não é outra coisa que uma espiritualidade ou experiência religiosa que encontrou a sua expressão intelectual... Uma teologia digna deste nome é uma espiritualidade que encontrou os instrumentos racionais adequados da sua experiência religiosa».²⁴

Contudo a teologia também tem uma função discernidora para com a experiência. Esta deve-se expôr ao julgamento e à luz da teologia. «Uma espiritualidade tornar-se-ia suspeitosa quando já não admite ser discutida mediante encontros directos».²⁵ De não ser assim «a mística afundar-se-ia num cristianismo apócrifo ou num fanatismo irracional».²⁶

Nós ao falarmos de experiência entendemos o caminho para a vivência da fé. Devemos dizer desde já que estamos diante duma realidade difícil de definir.²⁷ Têm-se dado muitos sentidos a esta palavra. Sem mais preâmbulos podemos dizer que o homem é algo mais que uma faculdade

²² B. J. DUQUE, *Actualidad de Santa Teresa*, in *Rev. de Espiritualidad*, 29 (1970) p. 167.

²³ JAN PETERS, *Función del místico en la teología y en la Iglesia hoy*, in *Rev. de Espiritualidad*, 29 (1970) p. 309.

²⁴ M. D. CHENU, *Une école de théologie, Le Saulchoir*, 1937, 54, p. 75.

²⁵ M. DE CERTEAU, *Culturas y Espiritualidades*, in *Concilium*, 2 (1966) p. 205.

²⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Función del místico en la teología y en la Iglesia hoy*, in *Rev. de Espiritualidad*, 29 (1970) p. 320.

²⁷ «A experiência é um dos conceitos mais enigmáticos da filosofia» K. LEHMANN, *Experiencia*, in *Sacramentum Mundi*, III, p. 72.

intelectiva e que a razão só por si não pode legitimar a religiosidade humana. Na estrutura básica, no fundo vital da pessoa humana encontramos emoções, tendências e estados de ânimo. Além da razão discursiva existe o conhecimento intuitivo, o imediato sentir e o instinto. Todas estas parcelas do ser humano têm sido revalorizadas pelas modernas ciências do homem, superando deste modo a época em que unicamente o racional era digno de reconhecimento. A experiência converteu-se, então, numa nova fonte de conhecimento de tal modo que vem dar aos conceitos já conhecidos uma densidade existencial nova.

Este conhecimento experimental não se consegue por meio de uma lógica discursiva, nem pela autoridade dum princípio ou dogma, nem pela aceitação de uma tradição histórica mas pela própria representação, ou seja, aceitando aquilo que nos impressionou e integrando-o no próprio ser. Aqui podíamos citar um pensamento de Pascal: «O coração tem as suas razões que a razão não conhece».²⁸ H. Kung, ao ocupar-se deste pensamento de Pascal, é capaz de afirmar: «O coração é o espírito humano, mas não enquanto pensa e raciocina de maneira puramente teórica, mas enquanto espírito que está presente de forma espontânea, que percebe intuitivamente, que conhece existencialmente, valoriza integralmente e ama (ou odeia) de mil maneiras».²⁹

A experiência e o conhecimento intelectual são duas realidades que têm muitos pontos comuns, por isso não podemos aceitar que a experiência seja algo irracional, uma vez que a experiência sensível tem o seu núcleo racional e um conhecimento cognoscitivo, e até mesmo um conhecimento lógico.

²⁸ *Pensamentos*, 277. Para Pascal o coração tem a sua lógica e a lógica do coração consiste, precisamente, em reconhecer que o coração tem a sua razão. Por isso afirma: «Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração» (*Pensam.*282). Daqui se deduz a relatividade da certeza puramente racional e matemática. É pelo coração, em intuições directas, que conhecemos os primeiros princípios. E nem sempre a razão é capaz de provar estes princípios; e se não é capaz de os provar também é inútil que os trate de combater ou negar. A razão tem que aceitar alguma coisa como dado adquirido. «É mister que a razão se apoie sobre estes conhecimentos do coração e do instinto e que fundamente neles todo o seu discurso. O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra depois que não há dois números quadrados tais que um seja o dobro do outro» (*Pensam.* 282). É curioso saber que quem assim raciocina é um matemático.

²⁹ *Dios existe?* Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 85. Não devemos pensar que o termo *coração* é igual a sentimento. Coração também não significa o irracional ou emocional em contraposição ao racional ou lógico. «O coração é o centro espiritual da pessoa humana», «o seu mais íntimo centro de actividade», «o órgão adequado pelo qual o homem tem sentido da totalidade» (*ib.* pp. 84s).

A experiência é um modo de conhecer que abarca e compromete o homem todo superando os departamentos em que a cultura o foi dividindo.

Santa Teresa de Jesus ao comentar o Pai-Nosso e concretamente essas palavras «que estais nos céus», diz: «importa muito, não só crer nisto, mas procurar entendê-lo por experiência».³⁰ E ao falar do conhecimento próprio escreve: «Seria grande bruteza... quando não procuramos saber que coisa somos... e assim só a vulto sabemos que temos alma, porque o ouvimos e porque no-lo diz a fé».³¹

Por conseguinte, como ela diz, uma coisa é saber, porque nos dizem, outra coisa é saber porque experimentamos, que é um saber «impresso nas entranhas».³²

Job ao fechar o seu livro faz referência a este duplo conhecimento de Deus. Estas são as suas últimas palavras. «Quem é que obscurece, assim, a Providência com palavras ininteligíveis?... Falei indiscretamente de maravilhas que superam o meu saber... Os meus ouvidos tinham ouvido falar de Ti, mas agora, viram-Te os meus próprios olhos. Por isso retrato-me e faço penitência no pó e na cinza» (42, 3-6).

Condições para a experiência de Deus

a. Mínimo de conceitos

Perante a crise dos conceitos religiosos tradicionais e tendo presente a tradição viva da Igreja, podemos afirmar que a linguagem religiosa básica é a linguagem existencial, ou seja, aquela que surge da própria experiência, embora levando em si, logicamente, um mínimo de conceitos, de linguagem ontológica. Porque, de não ser assim as ânsias e aspirações do homem, o sentido da sua vida, a sua experiência de Deus, não teriam possibilidade alguma de serem transmitidos.

³⁰ CP 28,1 «Isto conhecido por experiência que é coisa bem diferente de somente o pensar e crer» *ib.* 6,3.

³¹ 1M 1,2; 6M 7,6; V 22.

³² CP 4 .

Portanto do que se trata aqui é de despojar a linguagem conceitual do carácter prevalente e exclusivo que gozou nas diversas formas de transmissões da fé. Pois esta prevalência motivou uma série de deformações da imagem de Deus que obrigou o homem da nossa época a rejeitar um Deus que não era possível conciliar com valores autênticos existentes no homem.

Quem se coloca à procura de alguma coisa tem que ter uma ideia prévia dessa coisa, caso contrário nunca a encontrará.³³ Por conseguinte, ao perguntar-nos pelos requisitos mínimos que deve ter o conceito «Deus» para que a vivência religiosa do homem actual veja nele o termo para o qual se orienta, sintetizamo-lo em dois: o substantivo «Absoluto» e o adjectivo «Pessoal». Não há dúvida que toda a experiência religiosa leva consigo movimentos de adoração, humildade e invocação diante do Absoluto. Ao mesmo tempo o homem estabelece relações com a divindade pressupondo nela umas características pessoais.

Ao dizermos que Deus é Pessoal, afirmamos que o homem pode entrar em diálogo com Ele, assim como Ele fala ao homem de cuja relação pode surgir uma profunda comunicação e um amor recíproco. Falar e amar são as notas mais características da pessoa e, à vista da actuação de Deus com os homens, aplicamo-las ao próprio Deus.

Contudo devemos contar com a fragilidade dos conceitos que usamos ao falar de Deus.³⁴ Os nossos conceitos, por serem nossos são

³³ «Quem queira ver veados tem que conhecer, de algum modo, a sua figura e o seu comportamento. Se os imaginar como insectos engana-se. E ao contrário: quem, procurando formigas, as imaginar como lebres, não encontrará nenhuma formiga. De igual modo, o homem que procura Deus deve saber alguma coisa sobre como é a realidade que pode encontrar e onde e quando pode acontecer o encontro». KLEMENS TILMANN, *Asombro y experiencia como caminos hacia Dios*, Marova, Madrid, 1970, p. 83.

³⁴ S. João da Cruz à hora de falar de Deus, não tem palavras; a sua linguagem é um simples balbucio que é o modo de comunicar das crianças «que é não acertar a dizer e dar a entender o que têm para dizer» (CE, 7, 10). E não só manifesta a fragilidade da linguagem mas também dos próprios conceitos; a realidade misteriosa de Deus rebenta com todos os conceitos, embora não possamos renunciar a eles. Assim escreve: «a essência divina... é estranha a todo o olhar mortal e escondida a todo o humano entendimento... E assim, é de notar que por grandes que sejam as comunicações e presenças e altas e subidas as notícias de Deus que uma alma tenha nesta vida isso não é essencialmente Deus, nem nada tem a ver com Ele» (CE 1, 3). Deus é o totalmente outro, o sempre diferente, o sempre novo, o sempre estranho (compara-O às «ínsulas estranhas») (CE 14, 8). À vista desta novidade e estranheza de Deus o Santo aconselha àquele que O queira encontrar uma procura constante e permanente. «*Adonde te escondiste, Amado?... Salí tras Ti clamando y eras ido*» (CE 1). Deus é o totalmente outro, o transcendente, mas o transcendente presente e presente no mais profundo centro do homem. Cf. CE, 1, 6, 7, 8; C 1, 9ss. S. João da Cruz faz uma síntese admirável do

contingentes, finitos e limitados, enquanto o Absoluto é infinito e transcendente.

Para que o homem faça uma autêntica experiência de Deus a primeira coisa que temos que intentar é desbloquear certos condicionais e obstáculos que a ela se opõem.

Já vimos como muitos homens se viram obrigados a fazer uma opção ateia, rejeitando a imagem de um Deus que se opunha a certos valores fundamentais que eles tinham descoberto em si mesmos. Hoje dizemos: rejeitaram um ídolo que se tinha sobreposto ao Deus vivo.

Deus não se demonstra, Deus encontra-se;³⁵ e para que tal encontro possa ter lugar é preciso romper com muitos livros de teologia, muitos catecismos, muitos devocionários, certos livros de espiritualidade que formaram certas crostas no coração do homem e o tornam fechado ao encontro; é preciso desmontar certos esquemas mentais e revitalizar parcelas mortas do próprio ser do homem.

Absoluto e do Pessoal em Deus. Ele afirma a transcendência de Deus na sua imanência e vice-versa. O homem sãojoanista vive a transcendência de Deus na experiência da sua imanência.

³⁵ Todos os teólogos estão de acordo que Deus, bem como o cristianismo, são indemonstráveis. O cristianismo nasce duma revelação e mensagem que vem ao mundo e é recebido por uma gratuidade e benevolência divina. A linguagem das provas da existência ou não existência de Deus é inadequada e fora de lugar. Pretender provar Deus é empequenecê-lo, pois faz com que desapareça o seu mistério e a sua inefabilidade. Querer prová-lo é fechar à partida o caminho ao Deus verdadeiro que habita uma luz inacessível (1Tim. 6, 16). Cf. M. GELABERT BALLESTER, *Experiencia humana y comunicación de la fé*, EP, Madrid, 1983, pp. 85s. Razão tinha Miguel Unamuno quando escrevia: «Ninguém conseguiu convencer-me racionalmente da existência de Deus, como tão pouco da sua não existência; os argumentos dos ateus parecem-me muito mais superficiais e fúteis que os dos seus contrários». *Obras Completas*, III, Estelicer, Madrid, 1966-1969, p. 261.

Deus não se demonstra, Deus encontra-se. E o homem não o pode encontrar se em primeiro lugar não se deixa encontrar por Ele. «A procura de Deus supõe um encontro prévio. O procurar é subsequente e nasce dum prévio ser encontrado, ou ter sido encontrado. O conhecer é posterior a um ter sido conhecido e o amor é fruto agradecido de um ter sido amado anteriormente», GONZALEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*. Ed. Sigueme, Salamanca, 1972, p. 93. Cf. também H. ZHRNT, *Dios no puede morir*, DDB, Bilbao, 1971, pp. 102ss.

Deus encontra-se não em lugares determinados pelo homem; Deus é que espera o homem nos tempos e lugares determinados. Ele, de qualquer tempo, pode fazer um momento de revelação. «Todos os tempos e todos os lugares podem ser escadas por onde Deus baixe até nós. Todos os lugares e todos os tempos podem ser caminhos pelos quais vamos ao encontro de Deus que vem» GONZALEZ DE CARDEDAL, *ib.* p. 62.

b. Experiência antropológica

É impossível ter uma experiência de Deus, sem que o homem tenha uma experiência de si mesmo.³⁶

«O desejo de Deus e o desejo de compreensão de si mesmo coincidem. Não porque Deus e eu sejamos uma mesma coisa, mas porque compreender-se a si mesmo é descobrir-se numa relação dialéctica com o Absoluto que qualifica e configura toda a nossa experiência pessoal».³⁷

O homem alcança a Deus através de si mesmo e só partindo do seu fundo próprio poderá intuí-lo e experimentá-lo.³⁸ A procura e o encontro com Deus somente se pode realizar a partir da procura e do encontro consigo mesmo.

Estas duas perspectivas, consciência de si mesmo e consciência de Deus, não se podem separar, porque a «presença de Deus no homem está unida à presença do homem a si mesmo».³⁹

Somente quando o homem descobriu a sua própria identidade e tomou consciência daquilo que é, bem como daquilo que está chamado a ser; somente quando experimentou as suas próprias forças e carências então pode despertar nele a experiência da fé em Deus.

³⁶ Vemos que toda a experiência de Deus está precedida duma experiência do homem. O homem não se prepara para o cristianismo pela leitura de muitos livros mas pela penetração na própria existência. Esta é a conclusão a que chegaram muitos místicos. Por isso mesmo, tanto aconselham o conhecimento próprio. Unamuno, um homem atormentado pelo problema de Deus, faz a seguinte oração: «Tu, que não existes, tem piedade de mim, porque sinto que se desgarra todo o meu ser. Tu que não existes, desde o teu nada lembra-te de mim e tem piedade». Cit. por BASÍLIO RUEDA, *La oración de los religiosos*, I.T.V.R., Madrid, 1974, p. 32. A sua inteligência dizia não, mas do fundo do seu ser vinha o *sim*, nascia a oração: *tem piedade*.

³⁷ SEBASTIAN AGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, 1973, p. 64.

³⁸ O único ser do mundo em que Deus se revela é o homem. «O horizonte revelante de Deus é o homem e não as coisas que não são o homem. Não nego que as coisas ofereçam possibilidades ou abram caminhos para uma revelação de Deus mas a revelação de Deus só palpita no homem. O que Deus seja não se aprecia na transcendência das coisas, mas sim na entranhável intimidade ontológica daquilo que o homem é e pode ser. Se Deus é, será alguém que transcende o homem; mas Deus não será algo que transcenda os seres. Esse que os transcende ainda não será Deus, será, em todo o caso, um ídolo. O que *sim* possa acontecer é que Deus se revele ao mundo mas sempre no homem. Quando um poeta, um místico ou um filósofo descobre ou redescobre Deus nas coisas ou entre elas, não é Deus o descoberto; em todo o caso é Deus o projectado». A. MUÑOZ ALONSO, *Dios, ateísmo y fé*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, p. 16.

³⁹ M. LÉGAUD, *El hombre en busca de su humanidad*, Estella, 1973, p. 232.

O homem que experimenta a sua limitação e impotência mas tenta viver com sentido e procura razões para seguir vivendo, acabará por encontrar no mais profundo do seu ser algo para seguir vivendo, chame-se a isso valor ou alento, coragem ou esperança, sentido ou ilusão. Sem isto não seríamos capazes de sobreviver humanamente. Nestes encontros o homem experimenta que na sua limitação está transcendido por uma força e um poder que lhe proporciona uma nova dimensão e que o projecta mais além daquilo que pode ser captado pelos sentidos. Então o homem realiza-se plenamente como tal, quando descobrindo o sentido da sua vida, se abre à experiência dessa realidade que o mantém e transcende e corre o risco seguro da fé. É em si mesmo que o homem experimenta uma nova dimensão que é para ele abismo profundo e luz penetrante. A partir daqui o homem começa a ter uma nova linguagem sobre Deus já que nesta experiência detectou os seus passos. Todos os acontecimentos com os quais o homem se encontra nesta vida, se os sabe enfrentar e assumir, abrem-no cada vez mais à realidade do seu próprio ser aprofundando a sua interioridade.⁴⁰ Este é também o caminho que lhe permite chegar a uma experiência de fé.⁴¹

c. Experiência da amizade

Quando duas ou mais pessoas se amam descobrem na vida umas dimensões novas e um futuro cheio de possibilidades.⁴² O amor abre

⁴⁰ A espiritualidade da Nova Evangelização deve levar o homem a descobrir a dimensão da *profundidade*, a mais existencial, aquela sem a qual um homem deixa de ser homem. A profundidade é o campo da religião e por conseguinte o homem não pode viver religiosamente sem se encontrar. Não lhe pode conceder simplesmente uma parte, ou encará-la num terreno reservado à margem da vida. A profundidade está em todas as partes, no coração de toda a realidade e é ela que a torna inteligível e espiritualizável. Cf. JEAN ONIMUS, *Condiciones psicológicas de una fé adulta*, in *Experiencia humana y pedagogía de la fé*, Marova, Madrid, 1970, p. 22.

⁴¹ Os homens não se dividem em crentes e não crentes mas em superficiais e profundos. O homem que entre na profundidade do seu ser e tome contacto com a sua finitude e contingência não tem outra alternativa: ou cai no desespero, na angústia, na náusea do viver, no suicídio, ou na «escuridão da noite» clama e grita. E quem grita na «escuridão da noite» é porque acredita que existe alguém para além dele que é a razão do seu existir. Então aparece o crente, o homem banhado em Deus. O homem é dom, é de Deus, é para Deus. Este é o seu sentido metafísico e moral. Então a relação com Deus não é algo acrescentado ao ser do homem, mas algo constitutivo do seu ser.

⁴² «A experiência de amor é como um poço sem fundo. Assomamo-nos a ele e sentimos uma profundidade que nos transcende; submergimo-nos nele e por muito que aprofundemos, sempre existe um mais abaixo cada vez mais misterioso. O homem pressente na sua experiência de amor, que para além dos seus limites, existe para o seu coração algo infinito». JOSÉ-RAMON GUERRERO, *ib.*, p. 158.

uma brecha na própria existência onde entra um mundo que aparece sempre maior. O *eu* do amante em relação com o *tu* do amado descobre um *nós* tão plural como profundo.

R. Garaudy, numa das suas belas páginas dedicadas ao amor escreve: «Sem amor um homem ou uma sociedade podem funcionar, mas não existir. Uma revolução social será o triunfo do amor, não da ciência... A poesia e o amor na verdade são formas da transcendência do ser que se captam imediatamente». E faz sua uma frase de L. Aragon: «A única prova da existência de Deus é o amor».⁴³ No amor dá-se uma experiência do Absoluto que, por uma parte, faz com que o homem tome consciência das suas limitações, e, por outra, do poder para as superar.

O homem, porque criado à imagem e semelhança dum Deus comunidade de Pessoas é um ser comunitário e só na comunhão, no amor correspondido, na amizade é que ele se pode realizar como pessoa, fazer uma experiência de si mesmo e por consequência, uma experiência de Deus.⁴⁴ O Concílio Vaticano II, porque tem presente esta teologia é capaz de afirmar que «a pessoa humana... de sua natureza, tem necessidade absoluta da vida social». E continua: «A vida social não é, pois, para o homem qualquer coisa de accidental; por isso nas suas relações com os outros, na reciprocidade de serviços, no diálogo com os irmãos o homem desenvolve todas as suas capacidades e pode corresponder à sua vocação» (GS. 25). O homem é um ser vocacionado para o amor e será através da experiência das suas relações humanas que ele vai descobrir Deus; será precisamente o amor humano o veículo da caridade sobrenatural.⁴⁵

⁴³ *Palavra de Homem*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1975, pp. 29-30.

⁴⁴ Deus será descoberto através das relações humanas. O homem descobrirá o sentido profundo de Deus no modo como tenha vivido uma experiência pessoal de amizade ou de amor. Como explicar a um cego a cor amarela? Impossível. Como explicar a uma criança, a um jovem, a uma pessoa que Deus o ama, que se quer encontrar com ele e com ele manter um diálogo amigo? Que significa para ele estas palavras? Nada compreenderá se antes não conhecer uma relação profunda de amizade com alguém. Começemos então por amar. Cf. JEAN LAFRANCE, *Lenguaje y experiencia humana en catequesis*, in *Experiencia humana e pedagogia de la fé*, Marova, Madrid, 1970, p. 41. O amor a Deus bem como o amor aos outros não se aprende nos livros mas nas relações humanas concretas.

⁴⁵ Podemos dizer que «o amigo» é um sacramento de Deus, revelação do Amigo por excelência, alfabeto de Deus. «Cada vez que um homem acolhe um dos seus irmãos na verdade do amor gratuito e universal, pode-se dizer que é o sinal do amor de Deus sobre a terra. Neste sentido torna possível, através do seu diálogo, uma autêntica revelação de Deus até mesmo que nesse momento não lhe seja possível anunciar a Mensagem», JEAN LAFRANCE, *ib.*, p. 42.

Santa Teresa de Jesus muito sensível ao convívio, ao relacionamento e à amizade sabe, por experiência, a importância que esta tem para a experiência de Deus e experiência orante em sumo grau.⁴⁶

No *Caminho de Perfeição* escreve: «Antes de falar do interior que é a oração, direi algumas coisas que são necessárias às que pretendem ir por este caminho, e tão necessárias que, tendo-as, ainda mesmo que não sejam muito contemplativas, poderão ir muito adiante no serviço do Senhor. É porém impossível, se não as tiverem, ser muito contemplativas; e quando pensarem que o são, estão muito enganadas... Uma é o amor de umas para com as outras; outra, o desapego das coisas criadas (a liberdade) e a terceira a verdadeira humildade... Quanto à primeira, que é amar-vos muito umas às outras, vai nisto muito, muito. Pois não há coisa enfadonha que não se passe com facilidade entre os que se amam».⁴⁷ E dirá ela muitas vezes: «aqui todas se hão-de amar, todas se hão-de querer, todas hão-de ser amigas. Pois em somente doze quis Sua Majestade que fosseis uma».⁴⁸ E foi este o último pedido que Jesus fez ao Pai: «Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que, pela sua palavra, hão-de crer em Mim para que sejam um só... dei-lhes a glória que Tu Me deste, para que sejam um como Nós somos Um» (Jo. 17, 20 ss).

Os primeiros cristãos realizam plenamente este pedido de Jesus, pois deles diz o livro dos *Actos dos Apostolos*: «Como se tivessem uma só alma, frequentavam diariamente o templo. Partiam o pão em suas casas e tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração louvando a Deus e tendo a simpatia de todo o povo. E o Senhor aumentava, todos os dias o número dos que tinham entrado no caminho da Salvação» (2, 46ss)... «A multidão dos que haviam abraçado a fé tinha um só coração e uma só alma» (4, 32). Quando os cristãos souberem, mas por experiência, o que é ter um só coração e uma só alma, então, estão predispostos e preparados para fazer a experiência

⁴⁶ Esta foi a razão principal que levou Teresa de Jesus a deixar a Encarnação de Ávila, uma comunidade de 180 religiosas e fundar S. José de Ávila, uma comunidade de 13 religiosas. Numa comunidade de 180 era impossível um relacionamento amigo. O mais normal é que apareçam os «grupinhos» que como ela dizia era «o maior mal dos conventos». Sendo poucas, o relacionamento era mais humano. Rasgo profético de Teresa de Jesus. Só há uns anos começamos a ser sensíveis aos pequenos grupos e pequenas comunidades.

⁴⁷ CP 4, 3 ss.

⁴⁸ CP 8, 2.

de Deus e de facto já estão fazendo. Isto é tocar no Mistério de Deus pois experimenta-se o mistério do homem. Assim escreve Simone Weil: «Nada há tão forte nas coisas humanas, para manter o olhar intensamente aberto a Deus, como a amizade dos amigos de Deus».⁴⁹

Seria bom examinar as nossas relações, como andamos neste capítulo da amizade porque talvez esteja aqui o problema fundamental que a espiritualidade da Nova Evangelização tem para enfrentar.

Alguém diz que a amizade é um «melro branco». E dizemos nós muitas vezes: queridos amigos. Mentira sociológica, porque não são amigos e muito menos queridos. É impressionante a firmeza com que Gabriel Marcel escreve: «Não há senão um sofrimento, o de estar só. Nada está jamais perdido para o que vive um grande amor ou uma verdadeira amizade, mas tudo está perdido para quem está só. Talvez as angústias e dores do nosso mundo se reduzam a um só sofrimento: o de estar só. Obscureceu-se também a presença do Tu Absoluto e na noite do mundo só vemos fantasmas que nos atemorizam».⁵⁰

Obscureceu-se a presença do Tu Absoluto porque não há amizade, porque os homens não têm amigos. Queremos melhor diagnóstico e remédio para a experiência de ausência de Deus, para o obscurecimento de Deus, para o ateísmo do coração de muitos cristãos?

O P. Ladislau Boros diz duramente: «Para nenhum dos nossos amigos somos – até ao mais profundo do nosso coração – verdadeiramente amigos».⁵¹ E Laín Entralgo afirma sem hesitações: «Para boa parte da sociologia, a amizade seria um conceito inexistente; mais ainda, uma realidade inexistente. Porque na ordem dos factos os modos da relação individual carecem, hoje, de carácter intimista e emocional que inevitavelmente leva consigo aquele termo; a tantas vezes mencionada contraposição de Nietzsche entre a camaradagem e a amizade parece ter-se resolvido a favor daquela».⁵² Por consequência, há camaradas mas não há amigos.

E passando ao sector da Vida Consagrada vê-se que o modo de relacionamento existente entre os religiosos, infelizmente, não é o mais

⁴⁹ *Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 81.

⁵⁰ Citado por ATILANO ALAIZ, *A amizade é uma festa*, EP, Apelação, 1978, p. 7.

⁵¹ *Ib*, p. 10.

⁵² *Sobre la amistad*, in *Rev. de Occidente*, Madrid (1972) p. 153.

famoso. Escreve um autor: «A afirmação poderia resultar desconcertante, mas o certo é que os meus inquiridos levaram-me à convicção de que uns 98% dos religiosos desconhecem a vivência da amizade».⁵³

Chegou-se a esta situação pelo seguinte: havia uma verdadeira «psicose» e uma certa obsessão à volta deste tema, a amizade. Falou-se muito, escreveu-se demais sobre as amizades, mas escreveu-se e falou-se muito pouco da amizade. Até há pouco tempo, ainda, para falar da amizade, em toda a sua amplitude e objectivos à comunidade religiosa era necessário serenar o ambiente. E encontramos, aqui, na falta de amizade uma forma mais ou menos escondida de ateísmo obstinado, uma desumanização.

Apelos do Espírito

Há uns anos atrás teve lugar um dos fenómenos mais surpreendentes: a aparição de pequenos grupos ou comunidades no meio da sociedade urbana e industrial do Ocidente.⁵⁴ Estes grupos ou comunidades definem-se ou entendem-se como em tempos passados mas com uma nova dimensão: a intimidade pessoal.⁵⁵ Não procuram somente uma associação com «gente do mesmo estilo»; é necessário que essa associação seja fundamentada numa forte e sistemática confiança que faça cair as máscaras e desaparecer todos os mecanismos de autodefesa para que a relação seja com plenitude da nossa personalidade.

Este novo movimento comunitário representa um intento de criar algo novo: uma cultura fundamentada na abertura, na confiança e no

⁵³ ATILANO ALAIZ, *ib.* p. 27.

⁵⁴ A sociedade de massas, a multidão solitária que se formou nos anos 1950-1960, o peso da industrialização e a urbanização fizeram com que as antigas comunidades decaíssem. Alguns sociólogos já falavam da morte da comunidade. Os homens sentiam profundamente a solidão e o isolamento. A sociedade de massas impessoal tornou-se insuportável. Começam então a aparecer movimentos políticos radicais, grupos psicológicos de encontro, novas formas de religiosidade, etc, para recuperar a intimidade e individualização perdidas.

⁵⁵ Estas comunidades estão caracterizadas «por um alto grau de intimidade pessoal, profundidade de sentimentos, compromisso moral, coesão social e continuidade no tempo. A comunidade fundamenta-se no homem concebido na sua totalidade... A comunidade é uma fusão de pensamento e sentimento, de tradição e compromisso, de vontade e filiação... O seu arquétipo, no plano histórico e no simbólico é a família e em quase todos os tipos de comunidade tem um lugar destacado a terminologia familiar». R. NISBET, *The Sociological Tradition*, Nova York, 1966, pp. 47-48.

afecto explícito, que terá de ser valorizada como algo novo na humana condição.⁵⁶ Na medida em que tiver características religiosas estaremos perante o desenvolvimento de uma nova espiritualidade.⁵⁷ Neste movimento comunitário de matiz religioso aparece como uma espécie de juízo contra as Igrejas. Procuram o que as Igrejas deveriam dar mas que estas não possuem.

Muitos deles acabam por rejeitar a Igreja porque ela não vive à altura dos princípios comunitários que professa. Se queremos que estes grupos e comunidades não se reduzam a seitas a Igreja deve assumir este movimento, não olhá-lo com receio, mas purificá-lo e promovê-lo.⁵⁸

O P. Rahner escreve: «A Igreja do futuro será uma Igreja que se constituirá desde baixo por meio de comunidades de base de livre iniciativa e associação. Temos de fazer todo o possível para não impedir este desenvolvimento, mas sim promovê-lo e dirigi-lo correctamente... A Igreja só se tornará presente na medida em que se fôr fazendo de modo contínuo mediante a decisão livre da fé e a livre formação de comunidades

⁵⁶ Não queremos dizer que nas antigas comunidades religiosas não se desse a procura da intimidade. Certamente que aqueles homens que se reuniam à volta de S. Francisco de Assis, de S. Inácio de Loyola, de S. Bento, de S. Domingos, de Santa Teresa procuravam a intimidade e a confiança como acontece com as novas comunidades ou grupos. Simplesmente quero alertar para o seguinte: tão depressa como interveio o Direito Canónico e estas comunidades se começaram a estruturar, foram perdendo as formas primitivas, como a espontaneidade e a simplicidade.

⁵⁷ Diga-se o que se disser destes grupos, sejam eles de tipo religioso ou não o que eles procuram é a intimidade; uma procura dos movimentos comunitários talvez seja simplesmente a ponta visível do iceberg. «É virtualmente impossível partilhar a classe de confiança e intimidade que, conforme diz o personalismo contemporâneo, constitui o mais alto objectivo da vida humana, se não se partilhar os valores fundamentais e a visão do mundo com aquelas pessoas que se trata de chegar à intimidade. A procura de intimidade, atrever-me-ia a dizer, é sempre religiosa e provavelmente, a longo prazo, sempre reveste carácter sagrado». A. GREELY, *La persistencia de la comunidad*, in *Concilium*, 81 (1973) pp. 27-28.

⁵⁸ Este movimento comunitário é terreno fértil para a formação de seitas. Com muito que de negativo tem representam um desejo consciente de se amarem entre si até mesmo como Jesus nos amou. Penso que não podemos ver nestes grupos, sectários muitos deles, um ressurgir da religião, mas a sua persistência, numa forma nova, sugestiva e potencialmente fecunda. «Farão bem os teólogos em reflectir sobre o significado desta procura de comunidade... Os homens de Igreja, partindo da riqueza teológica e comunitária da herança cristã, não deveriam ter medo de se colocarem à frente nesta procura comunitária. Certamente, o cristianismo não se pode colocar à margem dum movimento que nas suas melhores manifestações trata de unir os homens na fé e no amor». A. GREELY, *ib.*, p. 33.

A experiência neste campo é um tanto negativa. A Instituição eclesial não soube compreender, suficientemente, a força e vitalidade evangelizadora para a própria Igreja e sociedade destes movimentos espirituais. Alguns deles acabam por ser excomungados. A título de exemplo recordo os movimentos espirituais do século XII, como os «pobres de Sião» ou os Valdenses. Cf. C. GÉREST, *Movimientos espirituales*, in *Concilium*, 89 (1973) pp. 340-360.

por parte de indivíduos, inseridos numa sociedade profana que como é óbvio já não está marcada cristãmente».⁵⁹

Estas comunidades não têm porque ser contra as paróquias, aliás, já vão aparecendo algumas paróquias que, pela sua organização e vitalidade, se aproximam das comunidades de base. Continua o P. Rahner: «Mas as paróquias, no sentido de distritos administrativos da Igreja oficial (parecidas aos postos da polícia) que atendem as pessoas desde cima, não são comunidades de base que desde baixo hão-de edificar a Igreja do futuro. Por razões teológicas e também pelo testemunho da história resulta que as paróquias concebidas a partir de um determinado território não podem constituir por si só os elementos básicos da Igreja. Se a partir dos próprios cristãos se constituem comunidades vivas que têm e alcançam uma certa estrutura, uma certa firmeza e estabilidade, têm tanto direito como uma paróquia territorial de ser reconhecidas como elementos básicos da Igreja. Têm todo o direito de serem reconhecidas como Igreja pela Igreja do bispo e pela Igreja universal a quem devem permanecer unidas».⁶⁰

Conclusão

A Nova Evangelização com que a Igreja está comprometida supõe a evangelização da própria Igreja e esta não se fará senão for por meio destes pequenos grupos e comunidades de base. Na sociedade, diz o P. Rahner, «somos uma pequena grei e seremos uma grei ainda mais pequena... O que fará a Igreja perante esta situação?»⁶¹ A resposta está dada. A espiritualidade da Nova Evangelização é a da experiência de Deus, da experiência da fé; e esta passa pelos pequenos grupos e comunidades, comunidades de oração e amizade, que serão fermento da grande comuni-

⁵⁹ *Cambio estructural de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, p. 132.

⁶⁰ *Ib.* p. 133. Convém que os responsáveis, os bispos, assumam estas comunidades, lhes proporcionem certa estrutura, nada rígida, respeitando os seus rasgos característicos. «As comunidades de base não devem ser vistas com desconfiança pela Igreja do bispo, como se fossem um estorvo» (*ib.* p. 140). Estas comunidades devem estar abertas à Igreja do bispo embora essa abertura leve consigo muitas vezes renúncias e sacrifícios; abertas à Igreja universal em verdade e amor. Que apareça muitas vezes tensão, isso é benéfico.

⁶¹ *Ib.* p. 40.

dade, um forte meio evangelizador na Igreja de Deus. Para levar a cabo o projecto da Nova Evangelização a Igreja tem que, em primeiro lugar, ser evangelizada. Há comunidades cristãs com uma vida comum descuidada e lânguida. Encomendar-lhes a evangelização é o mesmo que deixar a um moribundo a tarefa de anunciar uma nova vida. Muitos cristãos estão a deixar Jerusalém como os dois discípulos de Emaús. É necessário que alguém, como Jesus, faça comunhão, amizade com eles no caminho, em casa, para que vejam o Senhor, façam uma experiência do Ressuscitado e voltem para Jerusalém.

As Ordens Religiosas que têm a experiência do verdadeiro seguimento de Jesus na Igreja devem ser a «terapia de choque do Espírito Santo para a grande Igreja».⁶² A comunidade religiosa, comunidade de oração e amizade tem um papel imprescindível na espiritualidade da Nova Evangelização; não só deve apoiar e animar esses pequenos grupos e pequenas comunidades de leigos que vão seguindo espontaneamente, mas criar esses mesmos grupos em que a experiência de Deus seja possível por um relacionamento amigo e fraterno. Os discípulos de Emaús não ficaram ali para onde se tinham encaminhado, mas voltaram para Jerusalém onde estavam os seus irmãos. Era este o seu lar.

⁶² J. B. METZ, cit. por D. MIETH, *Hacia una definición de la experiencia*, in *Concilium*, 133 (1978) p. 370.

A BÍBLIA

AO SERVIÇO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO

P. MÁRIO VAZ

Seguindo uma tradição que lança as suas raízes na própria história do povo de Deus, catequizado pelos seus Livros Sagrados (Cfr. Nm 8; Lc 4,16 ss), sempre a Igreja proclamou a Bíblia aos fiéis. As formas como o fez foram muito diversas: pela liturgia, pela catequese, nas aulas de religião e moral, mesmo até nas aulas de história ou de literatura, em grupos bíblicos de reflexão, na pregação... Só que os resultados práticos ficaram sempre bastante aquém dos objectivos perseguidos. Porquê?

Com o seu estilo vigoroso e directo, Hubertus Halbfas aponta um esboço de resposta quando escreve: «A maior parte dos pressupostos psicológicos e didáticos que no passado (e, em alguns sectores católicos, ainda hoje) se consideravam bons, perderam o seu valor objectivo, pois hoje o problema didático apresenta-se de uma maneira radicalmente nova... A moderna ciência bíblica com os seus resultados reclama da metodologia catequística um confronto com o texto bíblico, confronto até agora desconhecido e nunca posto em prática, que parece dar um rude golpe nos sistemas tradicionais do ensino e impele para a busca de novas formas de didática bíblica».¹

Com efeito, até há poucos anos, a grande preocupação do exegeta, e do estudioso da Bíblia em geral, consistia em desbravar e desentranhar o texto bíblico, procurando descer até à linguagem, à mentalidade e à época

¹ H. HALBFAS, *Psicologia e didattica nella nuova catechesi*, LDC, Torino-Leumann 1969, 59.

dos escritores, sem se preocupar com o movimento de volta, de transposição da mensagem para o ambiente e cultura actuais.

Actualmente, vamo-nos dando conta de que que não podemos ficar-nos ao nível da simples consideração crítica histórico-literária das grandes obras da História da Salvação: precisamos de apresentar, de maneira entendível, a sua mensagem para o homem de hoje. As «obras» salvíficas de Deus não podem continuar a ser consideradas e apresentadas só como «*érga*», como algo feito e acabado; devemos vê-las e ensiná-las também como «*enérgia*», como acto criativo. Como alguém fez notar, na Igreja católica, herdeira de uma tradição duas vezes milenária, graças ao rico depósito da fé, temos sido guardiães zelosos e fiéis do «que» (conteúdo da evangelização e da catequese), mas, desgraçadamente, não desenvolvemos na mesma medida o «como» transmitir o que possuímos (a metodologia).²

Na linha da «nova hermenêutica», hoje aplicada em muitos ramos do saber, é preciso fazer uma interpretação existencial do texto bíblico; é urgente recriar a linguagem e a mensagem da Bíblia, para que as suas palavras adquiram nas mãos do evangelizador uma ressonância nova. O «servidor da Palavra» tem a grave tarefa de retraduzir a mensagem de maneira a que ela se ajuste à situação do homem dentro da estrutura social e cultural do nosso mundo. O que pretenderam dizer as testemunhas e os transmissores da fé do homem bíblico tem que encontrar cabimento na forma linguística e no âmbito conceptual próprios do homem a ser interpelado.

E então, para se ser um bom evangelizador, ou um bom catequista, ou um bom pregador, não basta saber de Bíblia: é preciso saber Psicologia, Pedagogia, Sociologia, Filosofia, Antropologia. Ou seja, é necessário que aquele que evangeliza tenha presentes os dados das ciências humanas e a perspectiva teológico-antropológica da mensagem bíblica para que o seu trabalho não se torne desarraigado, fastidioso, piedoso ou moralizante e, por isso, infrutífero. A nova situação do mundo, a nova sensibilidade dos homens do nosso tempo e as novas exigências dos povos são como que apelos do Espírito à Igreja para que «recrie» a sua opção evangélica, descubra novas virtualidades na Palavra e ofereça o seu serviço profético na nova situação em que se encontra a humanidade.

² J. PRADO FLORES, *Comment évangéliser les baptisés*, Éd. Anne Sigier, Québec 1989, 17.

Neste breve trabalho move-nos essencialmente a preocupação de mostrar que a Bíblia pode e deve ser modelo e fonte da evangelização, apresentando-a mais próxima do homem de hoje, desse homem a quem queremos evangelizar.

Partimos de uma breve análise das mutações que se estão a operar no mundo e na sociedade em que vivemos e que nos descobrem uma nova concepção do homem, aliada a uma crescente dissociação entre a fé e a vida, para verificarmos que, numa nova evangelização, é necessário ter sempre em conta o destinatário da mensagem para que os seus conteúdos possam ser devidamente assimilados. Deste modo, parece-nos que a via ou o método antropológico no estudo da Bíblia é o mais apropriado para estabelecer o confronto entre a mensagem bíblica e a existência humana, ou entre o «humano» bíblico e o presente do homem, de modo que a Bíblia ilumine as dimensões profundas da existência humana com a luz e a força das várias experiências de Deus nela descritas.

1. As grandes mutações no mundo e na sociedade contemporânea

Através de várias investigações e inquéritos sócio-pastorais, e até pela simples observação do que vai ao nosso redor, constata-se hoje uma discrepância quase alarmante entre o que se ensina oficialmente como fé da Igreja e o que de facto se crê na Igreja. Nota-se grande dificuldade em integrar a doutrina oficial ministrada pela pastoral eclesial na realidade humana quotidiana. Existe uma clara dissociação entre fé e vida.

A experiência confirma-nos que, no pensamento e na acção de muitos cristãos, a fé que professam não está integrada no conjunto da sua existência, não aparece como interpretação decisiva da vida nem como motivação fundamental de comportamento. Tudo se apresenta como se fé e vida seguissem dois caminhos paralelos e independentes: por uma parte, a fé com as suas crenças, os seus ritos e as suas práticas; e, por outra parte, a vida, o trabalho, o amor, as relações, os compromissos sociais, que são avaliados e regulados com critérios diferentes dos da fé. Esta dissociação entre a fé e a vida explica que em muitos cristãos a religião seja marginali-

zada e se perca mesmo a fé por considerar-se como coisa embaraçosa e inútil. Os filósofos da suspeita como Marx e Nietzsche atacavam uma divindade que percebiam na prática religiosa de muitos cristãos, mas que não era a boa nova de Deus revelada por Jesus Cristo. A denúncia destes filósofos e de outros ateus, deve questionar as imagens pagãs de Deus e respectivos comportamentos que muitos cristãos possuem: é escandaloso e grotesco que os crentes num Deus, Pai de todos e que para todos deseja vida em abundância, sejam fiéis idólatras do ter e do poder que matam e desumanizam.

Este fenómeno de dissociação entre a fé e a vida é um problema real, não apenas no cristianismo, mas também em toda a nossa sociedade, que se encontra submetida a uma mudança radical: não só mudam normas morais concretas, estruturas institucionais individuais, dogmas particulares, mas está-se em presença de uma nova época com uma mentalidade nova, com uma nova forma de pensar, com uma nova concepção do ser. E a maioria dos problemas concretos que actualmente agitam a vida eclesial (por ex., a crítica histórico-literária nas ciências bíblicas, uma nova formulação dos dogmas, os novos problemas postos à evangelização, a nova perspectivação de alguns problemas morais...) são apenas sintomas duma mudança mais profunda que, por sua vez, remete para um contexto mais amplo e mais profundo.

A mudança radical a que estamos a assistir remonta, em última análise, ao *iluminismo*, «a saída do homem da sua menoridade culpável», como o definiu Kant. O iluminismo foi um processo de emancipação vital que conduziu ao que hoje comumente se chama *secularização*. Sob o seu influxo, o homem sente-se adulto; quer observar, pensar e julgar por si próprio; sobretudo sente-se insubstituivelmente responsável de si próprio. E o que, formulado mais negativamente, se pode descrever como emancipação, expresso de maneira positiva é a consciencialização e a tomada de posse da sua liberdade por parte do homem. Daí que o anelo profundo do iluminismo seja bem diferente de um gesto superficial. O iluminismo pretende, na sua raiz mais profunda, um conhecimento e uma realização mais autêntica da liberdade e dignidade do homem, afirmando, por isso, que o homem nunca pode ser objecto nem meio para um fim; o homem deve significar para o homem o supremo neste mundo.

Efectivamente, respira-se hoje, em todos os campos do saber e do agir humano, uma nova concepção do homem, da sociedade e da

história. O homem é visto no centro, como centro de todas as realidades humanas. O homem é a grande questão de tudo o que se faz e de tudo o que acontece na história. O homem, como indivíduo ou como sociedade, é o grande objectivo, o grande obstáculo, a vítima mais sensível dos seus projectos e das suas grandes realizações. E tudo é visto e analisado na sua relação com o homem. O homem é o ponto de partida para todo o discurso sobre as realidades terrestres e mesmo celestes. Mais: ele torna-se o conteúdo central, o eixo, o ponto referencial em todo o discurso sobre as realidades visíveis e invisíveis, naturais e sobrenaturais, normais e paranormais.

As ciências humanas, com todo o rigor que chegaram a alcançar nas suas investigações, têm-se dedicado com afinco a explorar este enigma que é o homem. Nomeadamente, a antropologia filosófica moderna aprofundou existencialmente a realidade do homem no seu ser e agir de tal modo que o homem deixa de ser definido abstractamente como «animal racional», para ser visto como uma consciência livre que se realiza num corpo, na relação com os outros, no mundo e na história. É o antropocentrismo no seu melhor aspecto.

Outra consequência da influência do iluminismo foi o que Hegel chamou a dissociação da consciência moderna. Desde o iluminismo, Deus e o mundo, o aquém e o além, a Igreja e a sociedade, consideraram-se como dois campos distintos. Isto faz com que a Palavra de Deus se tenha tornado em muitos casos um vocábulo que não diz nada, que não toca já a realidade em que vivemos e que não encontra lugar no nosso contexto vivencial.

Ora, o facto de a fé cristã ter ‘perdido o pé’, ter perdido a sua realidade, fez com que a fé fosse ficando cada vez mais deslocada do âmbito da experiência humana; foi-se tornando cada vez mais desprovida de realidade, mais longínqua, mais espiritual, mais subtil, mais ideologia, só apropriada para consolar da dureza da realidade, para tornar mais suportável a existência. E a esta crescente perda de realidade da fé correspondeu uma crescente perda de fé por parte da realidade. Claro que Deus não é simplesmente um dado a mais da experiência humana; mas como a fé, ao comprometer o homem todo, é totalizante, a dissociação actual entre a experiência de fé e experiência moderna do homem representa um fenómeno extraordinariamente inquietante para a evangelização.

2. Incidências no campo da evangelização

Todas estas mudanças no pensar, na sociedade e na consciência modernas não foram, felizmente, infrutíferas para a evangelização, que se tornou esse mar aonde vieram desaguar os rios caudalosos das ciências humanas e sobretudo da antropologia na sua nova perspectiva. Para a evangelização converge agora a ebulição da história do homem. As novas e fecundas perspectivas das ciências sobre o homem obrigam a evangelização a operar uma mudança de sensibilidade, devido à carga humanista da história moderna, das ciências e das 'revoluções' religiosas, feitas pelo homem em efervescência. Devido a todos esses factores, hoje a pedagogia pastoral e catequética está a deslocar cada vez mais o seu acento dos conteúdos da mensagem para o sujeito da mensagem. Está a passar da transmissão dum depósito religioso a uma iluminação da existência humana concreta. Está a dar primazia ao destinatário da mensagem, partindo do homem real, centrando-se na experiência do homem fenoménico, no que pensa, no que quer, no que projecta, no que sente.

Ora tudo isto implica uma reformulação do problema hermenêutico, ou da compreensão de um texto, tendo em conta o papel activo do sujeito humano no processo interpretativo.

Correntemente julga-se que se interpretou perfeita e totalmente um texto quando se precisou de modo cientificamente exacto a verdade objectiva, o conteúdo desse texto (o que significava nas circunstâncias em que foi escrito, as afirmações históricas e religiosas segundo a intenção do autor...). Isto é, pensa-se que se compreendeu quando se explicitou e se pôs à luz que o texto quis dizer, como se se tratasse de um objecto de investigação. Mas em realidade, e segundo as intuições da hermenêutica existencial, um texto só se entende quando o leitor fez a assimilação pessoal e responsável do mesmo, seja um texto profano, seja um texto bíblico. Eu compreendo um texto bíblico quando capto o seu alcance «para mim hoje», quando sinto a minha vida agarrada pela mensagem com que ele a ilumina, quando vejo a minha vida susceptível de ser transformada por essa mensagem, quando percebo que a minha vida hoje é questionada pelo texto, que me provoca. Enfim, o sentido real do texto, particularmente do texto bíblico, não é penetrado plenamente enquanto não se compreenderem todas as implica-

ções que ele tem para a vida real do homem leitor, enquanto não se desentranhar o seu valor subjectivo. Portanto, para levar a cabo este projecto hermenêutico não bastará lançar mão de todas as técnicas de investigação científica e dos métodos próprios da exegese bíblica (filologia, crítica histórico-literária, análise semiótica, leitura materialista e psicanalítica...) mas também é preciso fazer uma leitura em chave «existencial» dos resultados exgéticos; é preciso fazer uma exegese ‘antropológica’.

Então, se interpretar um texto bíblico significa fazer com que o texto me fale a mim, numa experiência de linguagem transformante, isso implica três coisas:

– Em primeiro lugar, que exista uma plataforma intrínseca comum entre o mundo do texto e o mundo do leitor, o *fundo* «humano» de ambos; e isso tanto mais intensamente quanto mais se trata de realidades existenciais que dizem respeito aos eternos e decisivos problemas do homem: do «ser para a vida», do «ser para os outros», do «ser para o mundo», do «ser para Deus», etc. Assim, é evidente que há textos que têm mais capacidade de contacto com o homem do que outros.

– Em segundo lugar que eu perceba que compreendo o texto, não quando me ponho em ilusória neutralidade em relação a ele, alheio à minha situação existencial, mas quando, numa certa perspectiva ou «*pré-compreensão*», me aproximo do texto iluminando-o para iluminar-me, para descobrir algo do texto em mim e para mim, e para descobrir algo de mim no texto. Trata-se, portanto, de compreender o texto para me compreender a mim próprio; compreender-me a mim próprio para compreender o texto: eis os dois braços do círculo hermenêutico. Na nova hermenêutica, entender um texto é menos conhecer a verdade do texto (hermenêutica clássica) que refazer, recriar, re-presentar a verdade numa situação existencial diferente da do texto. No compreender há uma grande vontade de compreender-se; e, tratando-se de experiências humanas provocantes, por vezes prevalentemente sociais (como é o caso dos textos bíblicos), há no texto uma carga energética que tende a desencadear-se, de modo que a verdade do texto clama irresistivelmente pela sua realização na prática. Sendo o texto bíblico um texto humano e escrito para provocar o comportamento do homem, e havendo na historicidade da existência humana uma estreita relação entre compreensão e decisão de actuar, é claro que estará mais apto a entender um texto bíblico quem estiver disposto a pô-lo em prática.

— Em terceiro lugar, este projecto hermenêutico não pode realizar-se sem a mediação da *linguagem*. A linguagem é, com efeito, o acesso à realidade, a fonte da experiência, o lugar da compreensão. Através de conceitos e de todos os sinais estabelece-se uma comunhão entre dois seres, uma verdadeira «compreensão», um diálogo revelador. Portanto, compreender um texto é fazer um encontro linguístico, em que a experiência de vida que se tornou palavra no texto volta a falar para mim, enriquecendo-me pelo diálogo mútuo. Compreender o texto é, pois, problema de sintonia, de linguagem.

3. Que mensagem bíblica para o homem a evangelizar?

Hoje não tem cabimento a ideia de uma evangelização pensada como um conjunto de conteúdos de uma mensagem, mesmo bíblica, que deveriam ser aceites para depois ‘aplicar’ ou colar à vida. Actualmente, à luz da moderna e mais sã antropologia, somos capazes de ver que o mais autêntico da *fé* consiste na verificação do sentido da *vida*. Não há linha de demarcação entre a realidade da fé e a realidade da vida. O lugar da fé é a vida. É na vida e em relação à vida que a fé mostra o seu vigor. E isso, não no sentido de que a vida humana seja o campo de experimentação onde é mandada a mensagem da fé, mas sim no sentido de que a mensagem da fé sem a realidade da vida perderia o seu objecto.

Bem sabemos que a teologia dogmática diz que o objecto da fé é Deus e a sua revelação. Mas a verdade é que Deus só se revela nos próprios acontecimentos humanos. Por isso é que o Povo de Israel os chamava «debarím», «palavras», considerando-os como «palavra» de Deus, como se Deus falasse nos e através dos acontecimentos humanos. A interpelação de Deus ao homem não se realiza de maneira desincarnada e descarnada. O homem só conhece a Deus ‘existencialmente’, isto é, captando a existência humana na sua profundidade, no seu sentido último.

Assim, não pode haver fé sem vida. Isto quer dizer que da Palavra/revelação de Deus ao homem e da vida do homem nunca se pode falar separadamente, sem que a sua apresentação fique incompleta; porque a revelação de Deus ao homem, precisamente por ser tal, é uma revelação da

vida do homem; ou, dito de outro modo, o homem na sua existência vital e enquanto «ser para a vida» é, precisamente por isso, o homem interpelado por Deus. A Palavra de Deus nunca deixa atrás de si a realidade: entra dentro dela. A fé assume a realidade tal como é, e demonstra-se precisamente em aceitá-la e permanecer firme nela, da mesma maneira que em plasmá-la e transformá-la. O lugar da fé é o mundo, o tempo, e a história. A fé qualifica-a, dá-lhe sentido e esperança, dá-lhe energia e valor.

Verificada esta estreita interdependência entre fé e realidade humana global, caem por terra todas as divisões dicotomistas e oposições que a própria evangelização fazia em vários campos e aspectos das mesmas, tendo ficado caracterizada por essas contraposições imaginadas. Porque o que até há pouco se concebia como irredutivelmente distinto ou justa-posto e colocado em sucessão prioritária, eram só dois aspectos complementares duma única realidade; eram só expressão da sua totalidade; e, portanto, não devem ser vistos como contrapostos ou justapostos, mas como intimamente compenetrados.

Assim:

– Não há antítese entre *profano* e *sagrado*. Embora a delimitação dos âmbitos do sagrado e do profano seja já criticada no AT, em que o Deus da fé de Israel é concebido como tendo poder extensivo a todo e qualquer lugar, sem estar ligado a nenhum lugar sagrado, é sobretudo no NT que se suprimirá a fronteira entre o sacro e o profano. Dentro da mensagem libertadora de Jesus já não há lugar para distinções entre puro e impuro (Act 15); já não há templo (Act 7, 48-50; Heb 9, 11.14; Act 17, 24): o ‘lugar’ em que se adorará a Deus é a pessoa de Jesus (Jo 2, 20-21; 4, 20-24); e a casa de Deus é a comunidade; o próprio culto é relativizado (Mt 9, 13; 12, 6-7).

– Do mesmo modo, também não se pode fazer uma demarcação nítida e reducionista entre *vida terrena* e *vida eterna*, que se viam divididas pela linha da morte. Essa cisão estava recheada de consequências negativas: desprezo do mundo e do tempo, desvalorização do terreno e passageiro, desdém pelo presente; cisão que foi a causa de muitas das críticas à religião cristã como alienante (desde o Iluminismo, Feuerbach e Marx até Nietzsche e E. Bloch). O atirar com «o mais além» para fora da realidade deste mundo e deste tempo relativiza o «instante» presente, quando precisamente o «instante» deveria entender-se escatologicamente, isto é, não como um «nada»

face à eternidade, mas como uma realidade sempre última. Porque, no seu devir histórico, o homem, através do enfrentamento com uma situação concreta, está a decidir conti-nuamente o que e quem quer ser; no presente, qualificado pelo passado, põe-se constantemente em jogo a si próprio para ganhar-se ou para perder-se; no instante do encontro do homem com a realidade decide-se sempre toda a sua existência; o momento presente tem, pois, significação suprema, pois nesse «instante» o homem integra todo o seu passado ficando disposto e aberto para o futuro. Ora, é nessa abertura ao presente e ao futuro que o homem pode ter comunhão com Deus. Portanto, não há um deslindamento entre «esta vida» e «o mais além», mas sim compenetração mútua da mesma realidade invisível com dois aspectos: o «agora» da existência humana como princípio de uma linha ininterrupta, de que «o mais além» só será a continuidade.

Aliás, também neste ponto a mensagem bíblica é esclarecedora. A escatologia dos Sinópticos mostra como já chegado o dia de Deus, o seu Reino e a sua salvação, ao mesmo tempo que abre a tensão na esperança, orientando-a para uma futura consumação. É verdade que na teologia paulina se fala de «século / mundo presente» e «século futuro», mas o «mundo presente», para os cristãos, já passou, pois é o mundo oposto a Deus, do qual já foram libertados por Jesus Cristo; e o «século futuro» é, sim, temporalmente futuro, mas também já presente, antecipado: o cristão já vive «nos séculos vindouros» (Ef 2,7) e goza antecipadamente da gloriosa manifestação que Deus fará do seu plano salvador. Não há, pois, uma distinção nítida entre esta vida e a eternidade: há uma vida que tende a eternizar-se, para o definitivo e infinito.

— Igualmente não é legítima a segregação entre «*serviço a Deus*» e «*serviço ao homem*»: culto divino e amor ao homem. O culto divino é habitualmente concebido como um acto que por uns momentos nos arrebatava ao quotidiano secular, como um reino em que entramos saindo das realidades mundanas para «estar a sós com Deus», mesmo que só se faça para nele receber forças a fim de voltar de novo para o mundo. Tal compreensão do culto encontra a sua crítica na própria Bíblia, onde se testemunha que o culto divino deve pôr toda a vida sob a influência de Deus. Um culto que dure só enquanto se está no templo foi objecto de duras críticas por parte dos Profetas, e o «fenómeno Jesus» acabaria definitivamente com as fronteiras entre acção cultural e acção profana.

Em Jesus apresentou-se ao homem o «reino de Deus» e realizou-se o culto perfeito – o serviço a Deus – com a doação total ao homem. O autêntico culto passou a consistir em «adorar o Pai em Espírito e em verdade / lealdade» (Jo 4, 23 s). O que significa que o culto a Deus não se prende a um lugar geográfico, mas está relacionado com o «Espírito» e a «lealdade». Este culto no Espírito e na lealdade é prestado a Deus enquanto «Pai», Pai de todos, que suprime todas as discriminações e cria a irmandade e igualdade entre todos. E assim o culto «no Espírito» tem o «poder» de congregar uma nova comunidade com um novo princípio de unidade: a comunhão com Deus-Pai, fundamento da comunhão dos homens-irmãos. A denominação «Pai» faz passar Deus da esfera do sagrado para a da família.

Portanto, não há duas esferas, a de Deus e a da vida. A própria vida, dedicada ao bem dos outros, é o culto ao Pai que vive com o homem. Daí que Jesus exclua o templo de pedras como lugar de culto a Deus. O modo de dar culto ao Pai é colaborar na sua obra criadora, agindo a favor do homem. Para Jesus, o culto antigo antes d'Ele não significa nada, como já o exprimia Oseias (6, 6), passagem a que alude S. João: «quero miseri-córdia e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos». O culto que o Pai quer é uma actividade como a d'Ele, que é a do amor ao homem. Em todo o caso, o culto no templo só se pode tolerar enquanto expressão, celebração festiva, concentração do culto a Deus na vida em que se serve o homem. Portanto, o «lugar sagrado» em que servimos a Deus já não está dentro das fronteiras espaciais de um recinto, mas nas situações da vida humana em que o cristão se situa por obediência a Deus e em solidariedade com os homens.

Em suma, não há cisão entre todas estas realidades. A fé cristã capta toda essa realidade na totalidade das suas exigências, e esta realidade, única e indivisa, como lugar da fé, deve-se impôr à evangelização, que deve ser abertura para as realidades da vida e interpretação do mundo. Por isso, a evangelização deve estar orientada para a realidade na sua totalidade.

4. O homem a evangelizar, chave de interpretação da mensagem

A partir de tudo o que ficou dito, torna-se evidente que, para conseguir que o homem seja agarrado pela mensagem bíblica e possa entrar em diálogo vital com ela, tem de se ter sempre presente a relação indestrutível entre mensagem bíblica e existência humana, ou entre a cultura e a fé cristã, não esquecendo que a própria mensagem bíblica nasceu sempre da vida, foi precedida pela vida. Assim:

– Em primeiro lugar é urgente a «inculturação»: que a vida e a mensagem cristãs penetrem profundamente no dinamismo cultural; caso contrário, a evangelização estará desprovida de força e de eficácia. O reino que o evangelho anuncia «é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos da cultura e das culturas humanas».³

– A fé cristã não se identifica com nenhuma cultura; é um dom gratuito; pode sobreviver a todas as culturas e é capaz de animar o dinamismo de todas elas. Como na encarnação do Verbo, não há lugar para a separação nem para a confusão entre cultura e fé cristã. A evangelização deve atingir a vida concreta dos povos; mas «corre o risco de perder a sua alma e de se esvanecer se for despojada ou for desnaturada quanto ao seu conteúdo, sob o pretexto de a traduzir melhor» numa determinada cultura.⁴

– A fé cristã tem que entrar no dinamismo cultural, ler os sinais do Espírito activo em cada cultura, e fazer-se princípio inspirador para levar à plenitude os valores já existentes nas diferentes culturas. Neste sentido, a fé promove e transforma a cultura «regenerada mediante o impacto da Boa Nova».⁵

Quando falamos de «dinamismo cultural» referimo-nos a valores que estão já semeados pelo Espírito nos caminhos do nosso mundo, mesmo antes da chegada da Igreja. Com os seus valores, as culturas

³ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi* (EN), 20.

⁴ E.N. 63.

⁵ E.N. 20.

permitted aos evangelizadores fazerem novas leituras e descobrirem novas virtualidades na Palavra inesgotável. Só assim poderá o evangelho preencher os vazios de cada cultura, promovendo os seus valores e aper-feiçoando os seus justos anseios.

A inculturação não se consegue traduzindo simplesmente o Evangelho à língua da cultura. Nem basta um verniz cultural para se aceitarem, sem mais, verdades, normas morais, instituições e ritos formulados e fabricados noutra cultura. É preciso deixar-se interpelar e transformar, passar em revista as formulações da verdade, os critérios de moralidade, as instituições próprias e as práticas rituais, segundo os sinais do Espírito em cada contexto cultural.

Nessa direcção apontava Paulo VI: «a transposição do Evangelho de uma cultura para outra há-de ser feita com o discernimento, a seriedade, o respeito e a competência que a matéria exige, no campo das expressões litúrgicas, como de igual modo no respeitante à catequese, à formulação teológica, às estruturas eclesiais secundárias e aos ministérios. E aqui a linguagem deve ser entendida menos sob o aspecto semântico ou literário do que sob aquele aspecto que se pode chamar antropológico e cultural».⁶

A palavra de Deus é eficaz quando vivemos uma experiência similar à de quem a escreveu; por isso, ela deve ser «re-criada» em cada nova situação. Para que a Palavra seja eloquente e a evangelização seja eficaz, precisamos de conhecer a situação cultural em que nos movemos; com que ideologia e com que valores funcionamos nós e funcionam os destinatários da evangelização.

A Exortação “Evangelii Nuntiandi” realçou bem esta necessidade: as Igrejas particulares devem estar «profundamente amalgamadas não apenas com as pessoas, mas também com as aspirações, as riquezas e as limitações, as maneiras de orar, de amar, de encarar a vida e o mundo, que caracterizam este ou aquele aglomerado humano»; a evangelização perde força e eficácia se não atinge a vida concreta, «se não tomar em consideração o povo concreto a que ela se dirige, se não utilizar a sua língua, os seus sinais e símbolos, se não responder aos problemas que esse povo apresenta».⁷

⁶E.N. 63.

Por conseguinte, importa ter presente que a vida do homem de hoje não pode ser vista só como repetição ou aplicação do depósito da fé bíblica. A própria vida hoje, exactamente como o «ontem» bíblico, também é mensagem e revelação. Assim como na Bíblia o humano e o religioso estavam estritamente inter-relacionados, e o religioso se fundava no humano, assim também hoje o religioso tem que incarnar no humano e, portanto, partir do suposto humano.

Por isso, para uma nova evangelização eficaz importa saber colher as experiências «humanas» ou situações existenciais da Bíblia e do homem de hoje (no momento concreto: idade, condição social, situação de grupo, problemas específicos, etc.), pondo-os em diálogo. É necessário saber ler o «humano» na Bíblia e no homem em toda a sua autenticidade e fazer com que o «humano» da Bíblia ilustre a problemática do homem a evangelizar.

Assim, a regra de ouro sobre a qual todos os evangelizadores devem pôr à prova o seu génio é: «saber ler a Bíblia no homem de hoje e o homem de hoje na Bíblia». Na prática, deve pôr-se em confronto a mensagem bíblica com o acontecimento actual; mas não por atalhos falsificantes.

Que o ponto de partida seja o destinatário ou a Bíblia, até seria aqui menos importante. O imprescindível é saber ler o substracto humano, na Bíblia e no homem de hoje, em toda a sua autenticidade, sem «adaptações» amplificantes ou reducionistas tanto com respeito ao homem como à Bíblia.

Há que evitar toda a espécie de concordismo, talvez sugestivo, mas não fundado, entre o «humano» bíblico e o presente do homem. E, em vez disso, descobrir uma plataforma de entendimento entre o texto bíblico e o acontecimento de hoje. Desse modo, a Bíblia é questionada pelas interrogações e abanões da experiência humana, e, por sua vez, a experiência humana recebe da Bíblia a luz do seu humanismo divino com os seus afãs, as suas esperanças, as suas falhas, os seus êxitos, as suas aspirações: uma iluminação que a experiência não poderia encontrar por si só. Foge-se, assim, à armadilha da mera justaposição entre Deus e o homem, entre fé e vida, e realiza-se a sua interacção, o processo necessário para que «a Palavra se faça carne».

⁷ E.N. 63.

Mas, incarnar como? Fazendo tomar ao auditório consciência da sua situação existencial. Se o homem não cai em si, se não sente nenhum problema humano e não aspira a um projecto de vida que dê significado à sua existência e um sentido novo ao seu «ser no mundo», não experimentará qualquer interesse pela Bíblia, que lhe aparecerá fatalmente como um velho livro com 2000 e 3000 anos. A Bíblia só fala a quem lhe souber fazer perguntas, e responde segundo e como as questões lhe forem postas. E é evidente que, para a Bíblia iluminar o meu horizonte, as perguntas lhe devem ser feitas desde a minha perspectiva, e não desde a dela.

5. A Bíblia e a nova evangelização

A Bíblia pode estar presente na nova evangelização de muitas maneiras;⁸ umas mais legítimas do que outras, algumas mesmo obsoletas e inaceitáveis. Podemos falar de diversas vias de interpretação da Bíblia ao serviço da evangelização:

- A *via escolástica*, típica da catequese tradicional, lê a Bíblia tematizando-a (em dogma, sacramentos e moral). Assim, a Bíblia apresenta-se, na pastoral, na catequese e na evangelização em geral, dentro dum esquema que lhe é estranho, que não é o seu, onde é fácil a instrumentalização dogmática dos dados bíblicos.

- A *via querigmática*, ou via do anúncio: este é fortemente centrado na Bíblia feito em jeito de actualização, ou seja, de interpretação da história passada e aplicada à vida de hoje, indo-se da Bíblia para a vida. O esquema seria: mensagem bíblica – anúncio actualizante – situação concreta. Este método valoriza a Bíblia em si mais do que em relação com o sujeito humano a quem ela se dirige.

- A *via antropológica*, que parte da vida concreta do homem a evangelizar, procurando iluminá-la com a revelação do amor de Deus defluente da mensagem bíblica inquietante e interpelante. Eis o esque-

⁸ Para um estudo mais completo dos modos de presença da Bíblia na evangelização e na catequese, leia-se C. BISSOLI, *La Bibbia nella Catechesi, problemi e orientamenti*, Torino 1973, 26-35.

ma: situação hoje (pre-texto) – iluminação com a Bíblia (texto) – acção na Igreja (con-texto). Esta via da iluminação da existência, sem ignorar o valor da mensagem bíblica, põe em primeiro plano o homem fenoménico, com os seus problemas e os seus recursos, insistindo mais acentuadamente na contemporaneidade entre mensagem e sujeito.

Esta via antropológica é, sem dúvida, a via mais actual, mais concreta e mais vital.

Mais actual, porque Jesus e a sua mensagem não são percebidos primariamente no passado, mas como base (origem, força, luz, forma) da nossa actual caminhada no Espírito. Tem também a vantagem de fugir ao perigo duma Bíblia materializada como «História de Salvação», segundo a qual Jesus teria vindo a este mundo, partiu com a Ascensão, deixou-nos um ‘conhecimento’ sobre as exigências morais de Deus e a promessa duma recompensa eterna, mas de resto diz bem pouco dos valores do tempo presente. Ao contrário, com o método antropológico, comunica-se a convicção típica no NT, de que vivemos já agora num mundo composto e rodeado pela acção amorosa de Deus, graças à obra salvífica de Jesus no seu Espírito.

Mais concreta, porque uma evangelização que parte da situação do homem aqui e agora, procurando-lhe o sentido cristão, lança afirmações e dados mais concretos do que quando se faz um anúncio actualizante, o qual muitas vezes não pode chegar senão a resultados abstractos ou universais.

Mais vital, porque este contacto ‘carismático’ (divino-humano), real, concreto, impede a redução dos textos bíblicos ao conhecimento de documentos, a verbalismo, e satisfaz uma exigência importante para o desenvolvimento da fé dos jovens que a psicologia da religião acentua, particularmente hoje: o contacto vital com a realidade quotidiana.⁹

Nunca se deve esquecer que a Bíblia só cumpre a sua função na nova evangelização quando, ao ser anunciada, e tendo em conta as conclusões imprescindíveis da exegese, ilumina realmente a vida concreta do homem real. Ou seja, a Bíblia só se «realizará» evangelicamente sendo usada sob um ângulo antropológico, ligando-se

⁹ Cfr. A. GODIN, *Pastorale et Psychologie*, in «Nouvelle Revue Théologique», 90 (1958) 2, 159-170.

estritamente ao homem por dentro. A verdadeira evangelização é a que anuncia uma mensagem (contida necessariamente na Bíblia) interpretando a existência humana.

E esta óptica antropológica não é um expediente tático por prurito de modernismo; é uma exigência resultante da própria interpretação exgética dos textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, que revelam claramente uma dimensão profundamente antropológica: com efeito, tais textos nascem do homem histórico para o homem concreto, estando todos muito ‘situados’: mesmo quando transmitem factos ou palavras antigas, não se preocupam de as transmitir como aconteceram no passado, mas como são vistas no momento presente para o homem vivo, segundo as circunstâncias históricas actuais.

Este processo tem uma consequência hermenêutica para a compreensão da Bíblia. A vida real, o homem, torna-se critério interpretativo. Ou seja, não basta fazer exegese científica da Bíblia, para que ela encontre o homem crente hoje. Evangelizar com a Bíblia é muito mais do que fazer exegese bíblica: é uma exegese que, fatalmente, não coincide com a dos exegetas, embora tenha em conta as suas conclusões. Enfim, a evangelização pela Bíblia não pode nunca reduzir-se a uma escola de arqueologia ou de cultura bíblica, mas tem que ser sempre o ‘kairós’ dum verdadeiro diálogo do homem de hoje com Deus por meio do riquíssimo sacramento da Palavra de Deus que se encontra com a vida do homem; deverá ser, em última análise, «anúncio da mensagem mediante a interpretação da existência».¹⁰

Para ser eficaz, toda a acção evangelizadora terá de incluir e congeminar sempre estes três elementos fundamentais:

– *a mensagem: Jesus*. Só pode comunicar fielmente Jesus quem o conhecer bem, tal como aparece nos escritos do Novo Testamento. Isso supõe familiaridade com o texto, mas também com a pessoa de Jesus, pela oração e pelo amor aos que Ele amou. E não se pode esquecer o conhecimento do Antigo Testamento: «ignorar a Escritura é ignorar a Cristo». Este conhecimento adquire-se melhor num contacto directo com a Bíblia do que pela via indirecta, quando lida num horizonte dogmático ou experiencial.

¹⁰ A. EXELER, *La catéchèse annonce d'un message et l'interprétation d'expériences*, in «Lumen Vitae» 25 (1970) 3, 393.

– *a um sujeito: o homem histórico concreto.* A carga antropológica e o humanismo da Bíblia são mais do que evidentes. Basta conhecê-la bem por dentro: ela nasce da vida para iluminar a vida e impulsionar a viver bem. Ela não é uma teologia para esclarecer o homem sobre Deus; é uma antropologia para elevar o homem para Deus. Por isso mesmo, haverá que fazer uma catequese bíblica à medida do homem: na fidelidade ao Deus da Bíblia em diálogo de comunhão com o homem de hoje.

– *com uma finalidade: a mentalização na fé.* Ou seja, habilitar o homem a uma vivência em que a fé seja guia eficaz. E neste sentido, a Bíblia é modelo único de evangelização, pelo ambiente religioso incarnado, realístico que reflecte; nela não se vê a preocupação duma simples educação moral e, muito menos, moralista, mas sim a de uma educação religiosa pela caminhada de um povo na fé, com altos e baixos, e pela tensão fortemente transcendente de personagens que, mais do que modelos, são interpelação, atracção e inquietação para quem entra em contacto vivo com eles.

Adoptar na nova evangelização o método antropológico e antropocêntrico de aproximação à Bíblia, não significa tomar a experiência e os problemas do homem só como meio para «colar» uma verdade religiosa, como campo de aplicação de convicções de fé ou como apoio, ou como mordente, ou como trampolim, método e ponto de partida para fazer uma reflexão religiosa e para chegar a outra coisa, porventura com a ajuda da Bíblia. Significa centrar-se na própria realidade vital como tema de evangelização; significa que a experiência humana não só se deve tomar a sério como também se deve tornar centro e conteúdo da evangelização, porquanto já na Bíblia o humano é visto como revelador de Deus.

Se o homem é o alfabeto em que Deus se pronuncia, o aprofundamento da vida real do homem já tem um sentido em si mesmo: o sentido de ser já um anúncio implícito de Deus. A fé a «educar» na nova evangelização é uma experiência de imersão, de encarnação, de assunção, de culminação de tudo o verdadeiramente humano, na linha em que todos estes passos foram dados por Jesus, o primeiro homem totalmente realizado na sua experiência histórica como homem deste mundo.

Quer dizer que ser crente tem que coincidir com ser homem; e que ser crente é a melhor maneira de ser homem.

A evangelização através da Bíblia não pode, por isso mesmo, consistir só em repetir e explicar o texto bíblico; muito menos pode «divertir-se» com uma longa e aborrecedora maratona de textos bíblicos; deve ser também um descobrir a mensagem salvadora do homem no texto vivo do homem e das suas circunstâncias; deve fazer com que o evangelizando, ao descobrir o fundo «humano» da Bíblia, se sinta mais do que «informado» culturalmente: se sinta ele próprio descoberto como um «chamado» por dentro a entrar em aliança vital com o «Deus de rosto humano» para ele próprio se tornar «homem de rosto divino».

Ora, para mostrar «o rosto divino do homem», a evangelização bíblica tem que se concentrar no homem:

– Passar do «eu» fenoménico ao «eu» profundo (o lugar da significação e a «central» unitária do que é o homem e de tudo o que chega ao homem);

– Mostrar como o «eu» profundo do homem tem rosto divino: as tendências, as esperanças, as nostalgias, as buscas, as tensões, os gostos..., tudo aponta para um ser absoluto, para um «Pai».

Deste modo, o homem descobre-se a si próprio como mistério, como interrogante. E para descobrir «o rosto humano de Deus», terá que concentrar-se em Deus: Deus descobre-se como salvador, como aliado do homem. Neste ponto, a Bíblia aparece como procura, antes de aparecer como resposta; está cheia de interrogações. E é a esse nível existencial que ela se torna contemporânea do homem de hoje e tem uma palavra a dizer-lhe. Através da Bíblia, Deus intensifica o que é válido, corrige o errado, completa o incompleto.

Por vezes não se sublinha suficientemente a dimensão humana da contemporaneidade da Palavra bíblica, que costuma ser lida à distância do «hoje» da salvação que se exprime na liturgia e na vida eclesial, e que desagua na livre aceitação do sujeito. É evidente que a atenção que deve ser dada à Bíblia na evangelização não pode consistir em transferir o homem ao passado (a não ser naquilo que é metodologicamente indispensável para a compreensão da mensagem); deve ser, sim, uma luz que do passado se projecta sobre o hoje. A Bíblia não é uma indicação estradal para trás, mas para diante.

Note-se que esta característica da permanente contemporaneidade da Sagrada Escritura não é o fruto de um esforço de actualização a todo o custo; é um dado objectivo que já se encontra na própria Bíblia, a qual, precisamente com a preocupação de 'evangelizar', relia, actualizando, palavras e factos do passado. Os evangelhos, que são 'evangelização' por excelência, fazem do Jesus histórico uma interpretação pós-pascal, que é uma interpretação do que Ele dissera e fizera. Eliminar a relação da Palavra bíblica com a existência cristã é cortar a árvore da raiz. Como diz H. U. von Balthasar, «a revelação de Deus nunca cai do céu para comunicar-se aos homens. Deus fala ao homem desde dentro do mundo e a partir das suas próprias experiências humanas...». Em catequese deve imperar sempre a norma «*nada sem a Bíblia*» e nunca a Bíblia sem o resto; sempre a Bíblia orientada para o hoje eclesial e existencial.

A grande aventura humana começa quando, graças à evangelização, o homem é posto face a face com o próprio rosto divino, tão próprio que não pode fugir dele, tão divino que tem de tomar Deus a sério se quer tomar-se a sério a si próprio. Claro está que, assim, o livro a estudar não é a Bíblia, mas o homem.

É, portanto, indispensável entender a evangelização bíblica como a explicitação das dimensões profundas da existência humana com a luz e a força das várias experiências de Deus consignadas na Bíblia. Em Jesus, Deus propõe ao homem a sua libertação e realização plena, desvela o seu sentido de ser e de actuar e interpela o homem comprometendo-o e levando-o a dar sentido à sua existência. A Bíblia não refere alguns factos edificantes, mas sim um plano unitário de salvação. A enorme variedade de dados integra-se perfeitamente numa profunda unidade, que não se pode perder de vista, sob pena de a Bíblia aparecer como um labirinto desorientador ou um mosaico desfeito e desintegrado. Mais ainda, a Bíblia não apresenta este projecto de salvação num sistema de ideias ou num mundo estranho ao nosso. A canteira do plano de Deus, onde acontece o diálogo, são as vicissitudes dos homens. Isto significa que não poderemos procurar a verdade bíblica fora da história, mas só dentro dela: no quotidiano, na experiência, na densidade, por vezes brutal, dos factos humanos. Tudo isso é que é Palavra de Deus incarnada. Mas não podemos parar na casca exterior dos acontecimentos. Os olhos da fé têm que penetrá-los e ver neles o diálogo Deus - homem em realização, hoje. E neste sentido também a Bíblia nos facilita o trabalho, porque ela própria já é interpretação de si mesma: é anúncio e apelo.

A mensagem bíblica não pode, por isso, aparecer como um endoutramento acrescentado à vida desde fora, mas deve ser a revelação do sentido da existência humana, como interpretação da vida, à luz da Palavra de Deus. O evangelizador não pode esquecer que todo o ouvinte da Palavra bíblica é experto nas suas próprias experiências, e a partir delas é que ouve, compreende, assume e respeita tudo. E assim também rejeitará a mensagem bíblica se esta lhe é apresentada sem nexos e sem solidariedade com a sua experiência.

O homem de hoje espera que lhe seja anunciada uma espiritualidade bíblica que seja verdadeiramente «evangelho», isto é, «boa nova» para o homem de hoje, iluminadora das situações existenciais decorrentes de um mundo em mudança e transformação e capaz de eliminar a linha que separa a realidade da fé da realidade da vida, pois o lugar da fé é a vida e é na vida e em relação à vida que a fé mostra toda a sua pujança e vitalidade.

Os factos narrados na Bíblia, porque são profundamente humanos, estão em perfeita consonância com situações humanas da nossa existência. Por isso, ao serem lidos por nós, não caem como que em terreno estranho, mas sim como resposta profética, iluminadora e arquetípica, às interrogações do homem de sempre. Eis porque a Bíblia deverá ser usada de modo a que Deus encontre o homem e que o homem encontre a Deus. Ela tem de ser vista na nova evangelização menos como um bloco de verdades que como um lugar de interrogações; é o vestígio de um encontro a restabelecer sempre de novo, o esboço de um discurso que deve ser retomado com a mesma frescura por todo o homem.¹¹

Por tudo isso, pensamos que a estruturação e realização de uma evangelização bíblica em chave antropológica é condição indispensável para que a Palavra de Deus possa apresentar-se aos olhos do homem que queremos evangelizar como uma abertura para os seus problemas, um alargamento para os seus valores, uma resposta às suas perguntas, uma satisfação das suas aspirações.

¹¹ R. MARLÉ, *La préoccupation herméneutique en catéchèse. L'interprétation de l'expérience*, in «Lumen Vitae» 25 (1970) 3, 381.

A evangelização é sempre a mesma: o anúncio de Jesus Cristo como salvação para toda a humanidade. A Palavra de Deus, como conteúdo base e primeiro dessa evangelização, também é sempre a mesma. Mas a salvação deve ser incarnada em situações pessoais e sociais. Encontramo-nos hoje, sem dúvida, perante uma nova situação cultural: aparecem novas formas de interpretação dos seres humanos e do mundo. Não é fácil traçar um diagnóstico da nossa nova situação cultural, vivemos numa época incapaz de dar nome a si mesma, mas cada dia se torna mais palpável uma mudança de civilização. Tal novidade vai implicar de nós, não apenas uma revisão do nosso ardor ou zelo evangelizador, mas também dos métodos e expressões que utilizamos na comunicação da mensagem que desejamos transmitir.

MÍSTICOS E MESTRES

CIÊNCIA DE DEUS PARA O HOMEM DE HOJE

P. AGOSTINHO LEAL

«A nossa época está povoada de místicos abortados».¹

A nossa época, como todas as épocas, procura mestres. Durante algum tempo, a geração precedente pensou que poderia viver sem eles. Daí a famosa expressão «nem Deus, nem mestres». Em vez deles a anarquia e a utopia comunitarista. Mas, o que é verdade, é que, nunca como agora, se viu tanto «mestre» (de yoga, zen, psycho-grupos, etc.) a reformar compulsivamente ou dar folga aos sacerdotes, confessores, directores espirituais e, mesmo segundo parece, a psiquiatras. Estes mestres manobram os seus discípulos por caminhos e atalhos, quantas vezes, marginais ou heterodoxos em relação à Igreja e grandes religiões.

A sociedade de consumo criou também uma «espiritualidade» de consumo. Quem não é capaz de corresponder às exigências do caminho que o Mestre – Cristo – deixou à sua Igreja, pode facilmente encontrar, no sectarismo religioso e intelectual, doutrina ou regra de vida que, até à catástrofe, proporcione equilíbrio provisório. Existem «mestres», digo, «mestres espirituais» para todos os gostos e ideologias.

¹ J. F. Fix, *La prière et l'esperance*, Paris, 1968

Uma constatação é certa: o grande mal do nosso tempo é pedir tudo à sociedade sem nada pedirmos ou exigirmos a nós próprios.

A sociedade de consumo que acenava ao homem com o céu na terra, o que é que lhe apresentou? O fastio e a insatisfação. O desencanto, a desilusão, o vazio, a morte são abismos que se pressentem, e já se sentem, no homem que não quer ser espiritual mas, antes, prefere tornar--se sinalizado, ordenado, objectivizado, estetizado e estatizado. Segundo Edgar Morin «com a civilização, passa-se do problema do homem das cavernas ao problema das cavernas do homem».

Entretanto, algo de novo acontece. O homem tecnicizado não pode viver sem se perguntar continuamente por si, pelo divino, pelo mistério, por Deus. Nestes últimos anos constata-se «uma nova sensibilidade para as dimensões místicas da vida humana... advertimos que ao princípio, este interesse se orientou, principalmente para formas de espiritualidade asiática, mas que nos últimos anos, sobretudo nos Estados Unidos da América e na Europa, dirigiu-se em certa medida para uma tomada de contacto com os místicos da tradição cristã. São João da Cruz, sobretudo, volta a estar na moda. A pergunta pelo mistério mais profundo da vida inquieta hoje muita gente. Aqui reaparece, em forma dum novo descobrimento, a palavra Deus».²

Segundo o pensamento de W. Kasper «actualmente a palavra de Deus converteu-se para muitos num vocábulo vazio, que já não diz respeito à realidade em que vivem, nem tem lugar no campo do experimental. Todos sentimos actualmente essa experiência da ausência de Deus... Hoje, ateus e crentes coincidem e em grande parte comungam esta experiência, ainda que a interpretem de maneira diferente. Por conseguinte, não se trata de forma alguma do ateísmo dos outros ou de uma questão próxima ou relacionada com a filosofia ou ciências modernas; trata-se de uma questão que surgiu na mesma Igreja; trata-se do ateísmo do nosso próprio coração. Porque se perdeu a experiência de Deus, a palavra Deus corre o perigo de se converter numa pálida abstracção ou numa mera super-estrutura ideológica, expondo-se assim, também, a todo o abuso ideológico».³

² E. Schillebeeckx - B.van Yersel, *Un Dios personal?*, in *Concilium*, 123 (1977) p. 277

³ W. Kasper, *Posibilidades de la experiencia de Dios*, in *Fe e Historia*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 51

Experiência mais do que ideias

Estamos a viver uma fase religiosa de saturação doutrinal, de informação sobre os grandes temas: Deus, Cristo, Espírito Santo, Igreja, Caridade, Oração... Temas que constituem a essência objectiva do mistério; mas estamos a ficar sem profundidade experiencial pessoal.

Sabemos que o homem moderno acordou com fome de experiência. O homem ocidental determinou-se a desenvolver também a experiência no mundo religioso. O homem ocidental desenvolveu, de maneira explosiva, a dimensão da razão, do intelecto, do pensar e afogou o seu mundo de sentimento, do coração, o amor... e caiu em profunda crise existencial. Constantemente ouvimos a repetição de que o que interessa é a experiência, a vida; queremos menos palavras, menos teologias e mais experiência. Os homens do nosso tempo não procuram provas da existência de Deus mas homens da experiência de Deus; homens que realmente transpirem Deus por todos os poros do seu ser e façam sobrar as provas da existência de Deus, tantas e tantas explicações. Há uma autêntica fome da experiência de Deus que não conhece fronteiras. Poderá revestir-se de características diferentes de acordo com a cultura de cada região, de cada nação, etc, mas é um dado sociológico inegável; o ressurgir de movimentos de espiritualidade, movimentos carismáticos, comunidades de base, etc.

Actualmente ninguém se atreverá a contradizer as palavras de Rahner: «o cristão do futuro ou será um místico, isto é, uma pessoa que experimentou algo, ou não será cristão. Porque a espiritualidade do futuro não se apoiará numa convicção unânime, evidente e pública, nem num ambiente religioso generalizado, prévios à experiência e à decisão pessoais».⁴

Não tem nada de quimérico o ponto de vista daqueles que afirmam ser a falta de experiência na fé a prova mais evidente da falta da mesma fé verdadeira e autêntica. A fé que não termina em experiência religiosa será um sistema ideológico morto. Por isso «ideias sem experiência são, segundo a conhecida afirmação de Kant, fórmulas vazias; sem uma base experimental falta-lhes a força vital e de convicção».⁵

⁴ K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, in *Escritos de Teologia*, VII, Madrid, Taurus, 1969, p. 25

⁵ W. Kasper, *op. cit.*, p. 53

O cristão, como qualquer tipo de homem normal, precisa de se encontrar com gosto naquilo que faz. Quer sentir-se plenificado, e não vazio. Os sabores, derrotas e fracassos não se podem prolongar por muito tempo. Acabam com as instituições e com as pessoas. E costumam ser uma prova suficientemente clara duma atitude equivocada ou prova evidente de inaptidão. Qualquer uma destas realidades acaba por amargar a pessoa e colocar em estado de catástrofe a sua vida e trabalho. Por isso, e numa tentativa de evitar o suicídio espiritual, se percebe bem que «o renovado interesse espiritual da nossa época brota de profundas exigências de autenticidade, de dimensão religiosa, de interioridade e liberdade, que a sociedade consumista não satisfaz. A civilização industrial não cumpriu as suas promessas: em vez de oferecer um mundo à medida do homem, no qual se pudesse habitar e conviver procurando o bem comum, trouxe-nos, entre outras coisas, o critério da produtividade como parâmetro de valor, a massificação e manipulação das pessoas, uma angustiante incomunicabilidade, um futuro ameaçador, a atrofia dos sentimentos e a poluição ecológica. Mas o homem consegue quebrar a couraça que a sociedade lhe quer impôr e começa por satisfazer as aspirações mais vitais do seu ser; dá razão a Bergson e escuta o seu chamamento sobre a necessidade de oferecer ao mundo moderno um ‘suplemento de alma’ que permita ao homem evitar ser amassado pelas suas próprias produções e encontrar-se mais autenticamente a si mesmo».⁶

Necessidade de conhecer os místicos da tradição cristã

Necessidade, porquê? Única e simplesmente porque são homens de experiência. Uma experiência da fé e da caridade, ou seja, experiência de uma união com Deus, vivida e discernida a partir da gratuidade de Deus e da autoridade eclesial.

⁶ S. de Fiores, *Espiritualidad contemporanea*, in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1983, p. 455.

Sob a pressão das grandes religiões da humanidade e das solicitações dos nossos sedentos contemporâneos, é urgente que os homens e mulheres deste tempo, também os cristãos, em número cada vez mais elevado, se voltem algum tempo para estas personalidades significativas do passado e do Cristianismo para nelas encontrar quem infalivelmente responda a esta necessidade da espiritualidade ou, pelo menos, reler aquilo que, nos vestígios escritos da sua experiência, permite antever o caminho da Salvação. Concretamente os místicos do séc. XVI têm muito a dizer aos homens e cristãos de hoje. Assim como as colinas recebem a luz do sol depois da montanha, assim também estes gigantes da humanidade e da santidade reflectem a luz de Cristo até nós que vivemos nas sombras do vale.

Temos necessidade dos místicos da espiritualidade cristã porque, bem ao contrário do que muitos cantam (entre os quais teólogos e «espirituais»), eles não estão ultrapassados. Os verdadeiros místicos, como S. João da Cruz, Santa Teresa de Jesus, etc., na Igreja e para a Igreja, são sempre habitantes do «século que há-de vir» e sempre actuais.

Os místicos são ainda necessários à Igreja e à espiritualidade contemporânea a fim de denunciar falsos humanismos e subjectivismos espiritualistas. Denunciando um dos falhos do humanismo em voga, secularizante e dessacralizado, afirmava o professor Muñoz Alonso: «estamos a enforcar a Deus nas cordas dos nossos silogismos».

A experiência e doutrina dos místicos denuncia todos quantos cultivando o sofismo vão introduzindo no pensamento e na fé da Igreja a «droga» que atenta contra a razão, a moral e o verdadeiro humanismo. O sofista autosuficiente goza, através duma ânsia de vaidosa superioridade, popularidade ou liderança intelectual, com o engano das suas numerosas vítimas. É o caso de tantos escritores e autofalantes sincronizados, sem autonomia de ideias e crítica pessoal, forçados a repetir hoje até à sonolência frases e palavras cabalísticas dos novos profetas do humanismo naturalista, bem longe da unidade na verdade objectiva e na caridade, semeando tristezas, dúvidas e confusão.

Os escritos e obras dos místicos denunciam hoje toda a literatura pretensiosa que, por tática e fraqueza, bombardeia, pela repetição de «slogans» e peças pré-fabricadas, a história, o património intelectual e espiritual dos séculos, o magistério ordinário e extraordinário da Igreja, as instituições e pessoas.

S. João da Cruz escreve: «É sabedoria dos santos conhecer os mistérios e as verdades com a simplicidade e a verdade com que a Igreja os propõe».⁷ É de grande utilidade saber que os místicos e os verdadeiros mestres espirituais nem são progressistas nem conservadores, mas formas autênticas e autorizadas do carisma e do profetismo válidos para ontem, para hoje e para amanhã.

Os mestres espirituais são uma citação constante da espiritualidade fundamental do cristão e do caminho a seguir para uma experiência cristã da fé. A este respeito não resisto à vontade de citar as palavras do Papa Paulo VI aquando da declaração de Santa Teresa de Jesus como Doutora da Igreja:

«A mensagem da oração, chega-nos até nós, filhos da Igreja, numa hora caracterizada por um grande esforço de reforma e renovação da oração litúrgica. Esta mensagem faz-nos falta, pois vivemos tentados, pelo reclame e pelo empenho de um mundo exterior, aceder à moda da vida moderna e perder os verdadeiros tesouros da nossa alma pela conquista de sedutores tesouros da terra.

Esta mensagem chega até nós, filhos do nosso tempo, enquanto se vai perdendo não só o costume do diálogo com Deus, mas também o sentido da necessidade e do dever de O adorar e invocar.

Chega até nós a mensagem da oração, canto e música do espírito penetrado pela graça e aberto ao diálogo da fé, da esperança e da caridade, enquanto a exploração psico-analítica desmonta o frágil e complicado instrumento que somos, não para escutar as vozes da humanidade dorida e redimida, mas para escutar o confuso murmúrio do subconsciente animal e o grito das paixões indomáveis e da angústia desesperada...».

⁷ Segundo Livro da *Subida do Monte Carmelo*, 29, 12

Dois pilares da mistagogia cristã: S. João da Cruz e Santa Teresa de Jesus

Estes mestres da espiritualidade cristã ajudam-nos, com a sua vida e doutrina, a combater os «donjuanismos» da espiritualidade. Cada um a seu jeito ajudam-nos a compreender o caminho do amor, isto é, «a amar o Amor» (Sta. Teresa). O ponto de partida é sempre o «conhecimento de si». «Não é pequena lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos, nem saibamos quem somos».⁸ «... É coisa tão importante este conhecermo-nos que, ... a meu ver, jamais acabamos de nos conhecer se não procurarmos conhecer a Deus».⁹ S. João da Cruz advertir-nos-ia, como Unamuno aos seus leitores: «Fica sabendo, leitor, que me alegro em crer que não me pedes notícias. Outros há que te informarão melhor do que eu do que se passa no mundo. E, contudo, talvez não te dêes conta do que se passa em ti mesmo. Pela minha parte, dou-me por satisfeito, se consegui alguma vez levar-te, ou ao menos aproximar-te mais de ti mesmo».¹⁰

S. João da Cruz é um autor formativo. Um autor que se lê, inumeráveis vezes, com gosto e utilidade, mesmo depois de o conhecermos de memória. O escritor de informação fala de tudo, oferece mais notícias e pormenores; procura determinar no concreto os passos da vida de cada leitor; assinala, em pormenor, as formas e graus de qualquer realidade espiritual. Estes livros enriquecem os conhecimentos mas não formam carácter.

S. João da Cruz é escritor formativo. Para levar a cabo a sua obra precisa da colaboração criativa do leitor. Apresenta o mistério de Deus, a sua infinita bondade e formosura; descreve a plenitude e a alegria da pessoa que responde aos seus dons e à sua chamada; com crueza, descreve a figura degradante do homem que não se deixa dispôr para andar o caminho da união. «É lástima ver muitas almas (pessoas) a quem Deus dá talento e favor para passar adiante ficarem num ínfimo modo de trato com Deus... Há almas que em vez de se abandonarem a Deus e ajudarem, antes

⁸ Primeiras *Moradas* 1, 2

⁹ Segundas *Moradas* 2, 9

¹⁰ *Andanzas y Visiones españolas*, Madrid, 1968, p. 21

estorvam a Deus pelo seu operar indiscreto ou resistência; são semelhantes às crianças que querendo as mães levá-las ao colo, batem com os pés no chão e choram, teimando em ir pelo seu pé, e assim nada se consegue andar ou se se anda, é ao passo de criança». ¹¹ S. João da Cruz apresenta aos seus leitores exigências que podemos resumir em três textos fundamentais:

– Recriar a experiência. ¹²

A experiência espiritual não se transmite. Cada um chega, por graça e liberdade pessoais, à união com Deus; adquire a bondade, sabedoria, humildade e fortaleza. A experiência verdadeira tem que ser feita ou criada por cada um, passo a passo, por um longo caminhar.

– Entrega incondicional. ¹³

Parte duma constatação negativa e penosa: há muitas pessoas a quem Deus dá talento e graças especiais para realizar grandes coisas em si mesmas e para os outros; porém, ficam-se pela mediocridade, por não querer, ou não saber, ou não encontrar ajuda ou não se animarem. Não sabem receber nem colaborar com Deus.

– Calar-se e agir. ¹⁴

Não se quer perder em explicações e análises intelectuais, em fabricar imagens e sentimentos sobre o aspecto da vida, do amor ou da santidade. Há que passar quanto antes à acção; especialmente a acção na sua forma suprema, que é a transformação de si mesmo e da história pela acção de Deus. S. João da Cruz fala muito do homem. À medida que o processo de cristificação se vai efectuando, João da Cruz vai chegando à substância mais profunda da pessoa: a alma. A abertura vital e cristológica é a nota mais característica do homem, segundo S. João da Cruz. A antropologia sanjoanista poderia definir-se como «amor dinâmico». Escreve ele: «O amor nunca está ocioso, mas em contínuo movimento». ¹⁵

Se Deus se manifestou como amor tem que se pensar a religião e a espiritualidade dentro da esfera do amor. Posso afirmar que a espiritualidade que Santa Teresa de Jesus e S. João da Cruz nos legaram é a «espiritualidade do Amor».

¹¹ *Subida do Monte Carmelo*, Prólogo, 3

¹² Cf. *Cântico Espiritual*, Prólogo.

¹³ Cf. *Subida do Monte Carmelo*, Prólogo.

¹⁴ *Cartas*, 8

¹⁵ *Chama de Amor Viva*, 1,8

Deus: um amor que se encontra, revela e transforma

João da Cruz descreve todo o desenvolvimento espiritual dentro da óptica do amor. A alma sai de si mesma, «em amores inflamada», à procura de Deus. Todo o processo se desenvolve como procura, diálogo e encontro amoroso entre o homem e Deus. O homem foi criado para amar a Deus; este fim para o qual o homem foi criado ficará incrustado em todos os pólos do seu ser e será a razão dessa procura insistente do homem em pós de algo que o ultrapassa. As criaturas, em expressão de João da Cruz, são «migalhas caídas da mesa de Deus».

A religião, para João da Cruz, é a arte de ensinar a amar. O amor, como elemento mais valioso do homem, fica enaltecido no conceito sãojoanista da religião não como algo à volta do qual se constrói uma teoria, mas como o mesmo núcleo da realidade religiosa. Tem aqui aplicação certa o *Dito de Luz e Amor*: «Ao entardecer desta vida examinar-te-ão no amor. Aprende a amar como Deus quer ser amado e deixa a tua condição».¹⁶

O homem amadurece, torna-se espiritual, enquanto progride no amor; e a religião não é outra coisa senão essa arte que nos introduz na experiência dessa realidade apaixonante e misteriosa que toca o homem nas suas fibras mais íntimas e o lança para um encontro sempre novo com Deus.

Em Santa Teresa de Jesus a espiritualidade é exigência da amizade e princípio dum homem novo, isto é, determinado e comprometido com as exigências do amor de Deus.

A amizade que se vive na oração não é com um Deus abstracto, a-histórico; mas antes com um Deus que se revelou na história e à história. Esta exigência de estar com o Amigo é uma exigência de Cristo que se fez homem e fez do homem o lugar do encontro com Deus. As preocupações do orante são as preocupações do homem, do mundo e da história. Mas Santa Teresa, a partir do doutoramento que a sua experiência lhe confere,

¹⁶ *Ditos de Luz e Amor*, 57

avisa-nos de que o encontro com Ele consiste em estar no mundo como Ele, isto é, amorosamente, em atitude de serviço, como dom. Encontrar-se com Deus significa fazer-se dom para os outros. A não ser assim, encontrar-nos-íamos com um Deus aristotélico.

Teresa de Jesus encontrou na oração o meio mais apropriado para conhecer a «condição de Deus» e comprometer-se em fazer da história do homem uma história de salvação.

A oração não insensibiliza o orante. Aliás, a oração faz-nos mais sensíveis para detectar as necessidades dos homens e dar-lhes remédio se estiver ao nosso alcance; e isto porque o homem orante sabe que «a condição de Deus é dar-se». «Ó caridade dos que verdadeiramente amam este Senhor e conhecem a sua condição! Não têm descanso quando vêem que podem contribuir um pouco para que uma só alma aproveite e ame mais a Deus, ou para lhe dar alguma consolação, ou para a tirar de algum perigo! Que mal descansariam se descansassem por sua conta!»¹⁷

A experiência ou a fé num Deus que se dá absolutamente ao homem para que este seja todo seu conduz necessariamente a optar por Ele, com «determinada determinação», como único Senhor e único Amor da nossa vida.

Deus não se revela ao homem como peça de conhecimento, mas como Amigo para a vida. Situado ontologicamente diante de Deus, o homem deve assumir esta relação divina num acto consciente e livre que apanhe duma ponta à outra a sua vida dando-lhe sentido e abrindo-o à transcendência. O homem deve caminhar em comunhão com Deus e não em linha paralela. Antes de dar voz de marcha ao homem é necessário voltar-lhe a recordar que esse Deus para o qual «vai» não é uma ideia, mas sim uma Pessoa que o tomou a sério, que está aí na corrente da sua vida em esperança activa e amor sincero.

Uma opção radical por Deus é necessária para curar de raízes falsas seguranças e vãs complacências. O homem projecta-se e prolonga-se nos seus programas. Não sai de si. Contudo, o homem para saber ser ele mesmo tem que se dar ao Outro e recebe-l'O.

¹⁷ *Fundações*, 5,5

Teresa de Jesus, depois de caracterizar o verdadeiro amor manifestado em Cristo (amor teologal, desinteressado e gratuito, doloroso), deixa bem patente a sua experiência nesta doutrina quando escreve: «Quem deveras ama a Deus, todo o bem ama, todo o bem quer, todo o bem favorece, todo o bem louva, com os bons se junta sempre e os favorece e defende; não ama senão verdades e coisa que seja digna de amar. Pensais que é possível, a quem mui deveras ama a Deus, amar as vaidades, ou riquezas, ou coisas de deleites do mundo, ou honras, ou tenha contendas ou invejas? Não, que nem pode; e tudo, porque não pretende outra coisa senão contentar o Amado».¹⁸

Conclusão

Em jeito de conclusão parece-me importante não esquecer duas verdades que este estudo nos deixa bem patentes:

1. A única espiritualidade cristã consiste fundamentalmente no desenvolvimento da vida «em Cristo» e «no Espírito», que se acolhe pela fé, se expressa na caridade, se vive na esperança e se incarna no homem concreto.

2. Os místicos e mestres espirituais têm uma palavra a dizer ao nosso mundo que sente grande dificuldade em fazer abraçar a fé e o amor com a vida, a experiência e a actividade.

¹⁸ Caminho de Perfeição 40, 3

NA ESCOLA DOS ORANTES

P. AGOSTINHO LEAL

Sobre oração tem-se falado e escrito muito. Continuam a multiplicar-se os movimentos e grupos de oração. Mas também chovem sempre as interrogações sobre a definição e os modos de orar, a necessidade e eficácia da oração. Isto significa que a oração é um tema que desperta e desafia, em cada tempo, o homem para essa vocação de relação e comunhão com Deus que é, ao mesmo tempo, um exercício de conhecimento próprio. É, como a fé, um tema sempre debatido mas nunca totalmente explicado. Sim, porque Deus é sempre novo e sempre procurado, nunca definido e explicado. E não é o homem igualmente um mistério à procura do Mistério que sobrenaturalmente o ilumina?

A minha pretensão não é absoluta em dizer tudo sobre a oração; antes, partilhar uma meditação-reflexão feita com simplicidade e apoiado nalguns textos bíblicos, aos quais dou uma interpretação particular donde se pode deduzir atitudes práticas da vida cristã. Sim, porque se a oração não se faz vida então para que serve?

Através duma pequena história – *o engano do galo* – advirto para um engano que devota e facilmente pode ser teu e meu. Ei-la:

Aquele galo pensava que era
a potência e a beleza do seu canto,
quem fazia acordar o Sol
cada manhã.
E que, se por desgraça,
um dia deixasse de cantar...
o Sol já não nasceria.

Mas a realidade era muito mais bonita
do que o galo supunha.
Na verdade era o Sol
que, com os primeiros raios de cada amanhecer,
acordava, cada dia, o tal galo.¹

Orar, mais do que uma acção ou actividade pessoal, é um acordar, cada dia, para o Sol, o Amor, a Presença de ALGUÉM que vem até nós sem depender de nós, isto é, do nosso canto, método, forma ou sentimentos rezados. Orar é um acordar para a Luz, para um Novo Dia, ou seja, um novo eu, uma pessoa nova, uma história nova, um «novo» Deus. Orar é tomar consciência da acção ou actividade amorosa de Deus em ti. Não te enganes pensando que Deus depende do teu canto; na verdade, a tua oração é apenas um cântico do amor de Deus que tu entoas pela fé.

Orar: uma consequência lógica do acreditar

« **Senhor**, se achei graça aos teus olhos,
não passes adiante, peço-Te,
sem **parar** em **casa** do teu servo». Gén 18, 3

Orar é dizer: Senhor! É reconhecer um Tu.

Orar é praticar a hospitalidade para com Deus e querer que Ele fique em tua casa. Tu és a casa de Deus. Abre-lhe a porta, o coração, para que, estando aberto, Ele não passe adiante e pare em ti.

« O Senhor **viu** que ele se tinha aproximado para **observar**;
e Deus **chamou-o** do meio da sarça: Moisés! Moisés!
Ele **respondeu**: ‘Aqui estou’». Ex 3, 4-5

¹ DE MELLO, ANTHONY, *El Canto del pájaro*.

Orar encerra dois movimentos de vida pessoal e activa que se encontram numa atitude que podemos denominar «sarça ardente». O primeiro e principal movimento nasce de Deus: «O Senhor viu» e «chamou». O segundo, sempre consequência do primeiro, inquieta e dinamiza o homem: «Ele respondeu». A sarça é a vida que arde em observação do fenómeno divino e se consome como resposta à graça reveladora do Espírito Santo através duma purificação interior e iluminativa. A voz de Deus que chama e o oferecimento do homem que responde constituem a lenha, isto é, o combustível que alimenta a viagem de quem vive em fé e sente a vocação de ser «chama de amor viva».

Acaso já te deste conta que, a partir do momento em que foste criado, Deus te viu? Já te apercebeste, por sinal, dos fenómenos mais extraordinários da tua vida e te aproximastes deles para os observar? Ainda não afinaste os ouvidos para o chamamento divino? Olha que Deus sempre te vê, tu sempre observas; e se Ele te chama, responde com a tua presença. A oração descalça-te diante do fogo de Deus, queima-te a roupagem velha do pecado e veste-te novo para uma missão nova.

«Jacob exclamou: **‘O Senhor está realmente neste lugar e eu não o sabia’**. Atemorizado, acrescentou: **‘Que terrível é este lugar! Aqui é a casa de Deus, aqui é a porta do céu’**». Gén 28, 16-17

Jacob seguia o seu caminho para Harran. Chegou a noite e teve de descansar em Betel. Tendo como leito o chão e por travesseiro uma pedra, deitou-se. Adormeceu, sonhou e acordou na manhã seguinte. Entretanto alguma coisa de sobrenatural tinha acontecido.

O caminho, a noite, o descanso, o chão, o adormecer, o sonho e o acordar são «este lugar» que, no fim de contas, és tu. No caminhar da tua vida há sempre um momento «tremendum et fascinandum» que atemoriza mas enche de alegria.

Tu és um «aqui» porque tu és «este lugar». Perguntando já afirmava Paulo: «Não sabeis, porventura, que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós» (1Cor 6, 19)? A oração é a porta para entrar neste lugar e descobrir-te segredos que não sabias: «a nossa alma é como um castelo todo de diamante e cristal claro, onde existem muitos lugares tal como no céu existem muitas moradas; e, se pensarmos bem, a alma do

justo não é outra coisa senão um paraíso aonde Ele diz que tem as suas delícias (Prov. 8, 31)... A porta para entrar neste castelo é a oração».²

«O Senhor **continuou a manifestar-se em Silo.**

Era ali que o Senhor aparecia a Samuel,

descobrimo-lhe a Sua presença». 1 Sam 3, 20

Deus não se manifestou apenas uma vez ou apenas num lugar. Ele continua a manifestar-se e a descobrir a Sua presença. Assim, a oração não se faz apenas uma vez ou sempre no mesmo sítio. A oração é o lugar onde Deus se manifesta e diz de Si. Silo pode ser tanto o teu coração, como a família, a comunidade, o rio, o vento, ou até mesmo os acontecimentos da história mais imprevistos.

Silo, Sinai, Betel, Horeb... são marcas da passagem e da revelação de Deus. Contudo há um lugar mais excelente do que todos os lugares: Cristo. A oração pode estar relacionada com lugares, igrejas ou santuários; mas, para ser verdadeiramente cristã, há-de estar sempre relacionada com a pessoa de Jesus: «Uma palavra falou o Pai, que foi seu Filho, e esta fala sempre em eterno silêncio, e em silêncio há-de ser escutada».³ Deus fala, manifesta-se, todos os dias. Todos os dias, onde quer que te encontres, deves orar, pois «convém orar sempre, sem desfalecer» (Lc 18, 1).

«**Feliz daquela que acreditou** que teriam cumprimento

as coisas que lhe foram ditas da parte do Senhor». Lc 1, 45

É feliz quem acredita. A Virgem Maria teve muitos momentos aparentemente infelizes. Se repassarmos os poucos acontecimentos que os Evangelhos nos relatam veremos, rapidamente, que a sua vida foi cheia de dor e contradições. Contudo ela foi sempre feliz porque nunca deixou de acreditar em Deus. Foi persistente e paciente. Confiou e esperou. E cumpriu-se nela o que tinha sido prometido.

Orar é permanecer sempre fiél à promessa de Deus. É confiar e abandonar-se para sempre Àquele «que olhou para a humilde condição

² S. TERESA DE JESUS, *I Moradas* 1, 1. 7.

³ S. JOÃO DA CRUZ, *Ditos de Luz e Amor*, 99.

da sua serva» (Lc 1, 48). Aconteça o que acontecer, venha o que vier, digam o que disserem, é feliz quem acredita, espera e ama sempre. A oração é a escola daqueles que sabem esperar até ao último exame.

Orar é viver em fé. Vive com a certeza de que Deus também olhou para ti. E fica a saber que «o olhar de Deus consiste em amar».⁴ Aprender a orar é aprender a ser, como Maria, servos do Amor.

«Senhor, para quem havemos de ir? Tu tens palavras de vida eterna; e **nós acreditamos e sabemos** que és o Santo de Deus». Lc 6, 68-69

Há muita gente que começa a ter oração, ou mais imperfeitamente dito, a fazer oração. Mas também há muita gente que abandona a oração, isto é, deixa de fazer oração. Creio que os motivos podem ser vários e alguns bastante falsos, mas o principal consiste na impossibilidade de se poder dizer: «nós acreditamos e sabemos». Conhecer o alfabeto não é o mesmo que saber ler.

Orar consiste em perder-se e perguntar: «para quem havemos de ir»? Quem sabe tudo e conhece tudo, quem nunca se perdeu ou desorientou, quem nunca pediu e nunca precisou de ninguém, não pode rezar, pois não sabe nem acredita. «Põe os olhos somente n'Ele, Cristo, porque n'Ele tenho tudo dito e revelado, e n'Ele encontrarás muito mais do que o que pedes e desejas».⁵

A oração fortalece a fé e esta transforma-se em fonte de sabedoria para quem reza. A oração é exercício da fé recebida como dom e oferecida em vida de comunhão: «Pai Justo ... dei-lhes a conhecer o Teu nome e dá-lo-ei a conhecer, para que o amor com que Me amaste esteja neles e Eu esteja neles também» (Jo 17, 25-26).

Orar é crescer na ciência e na experiência do «Santo de Deus». Por isso «há muito que aprofundar em Cristo, porque Ele é como uma mina abundante com muitas cavidades cheias de tesouros, que por mais que afundem nunca lhes encontram fim nem termo, antes em cada cavidade vão encontrando novas veias de novas riquezas».⁶ Orar é trabalhar em fé, viver em fé, procurando os tesouros que Cristo encerra.

⁴ Id., *Cântico Espiritual* 31, 8.

⁵ Id., 2 *Subida do Monte Carmelo* 22, 5.

⁶ Id., *Cântico Espiritual* 37, 4.

A oração é uma consequência lógica de acreditar. Se a fé é um dom de Deus, a oração é uma consequência lógica de quem recebeu esse dom. A oração é, então, o exercício de ficar activamente à espera do que Deus te dá. E, por acaso, sabes o que Deus te tem reservado? Então, se tens fé, espera n'Ele e reza.

Nesta questão de oração e fé também é importante e sábio não pôr o carro à frente dos bois: não se deve dizer «acreditamos e oramos», mas antes «oramos **porque** acreditamos».

Concluo com um personagem, muito parecido contigo e comigo, chamado Bartimeu:

«Quando ia a sair de Jericó com os Seus discípulos e uma grande multidão, o filho de Timeu, Bartimeu, um mendigo cego que estava à beira da estrada, ouvindo dizer que era Jesus de Nazaré, começou a gritar: «Jesus, Filho de David, tem piedade de mim!» Muitos repreendiam-no para o fazer calar, mas ele gritava cada vez mais: «Filho de David, tem piedade de mim!» Jesus parou e disse: «Chamai-o». Chamaram o cego, dizendo-lhe: «Coragem, levanta-te, que Ele chama-te». E ele, atirando fora a capa, deu um salto e veio ter com Jesus. Jesus perguntou-lhe: «Que queres que te faça?» «Rabboni, que eu veja!», respondeu-lhe o cego. Jesus disse-lhe: «Vai, a tua fé te salvou!» E logo recuperou a vista e seguiu a Jesus na viagem.» Mc 10, 46-52

A fé é que te salva. Grita quando Jesus passar. Tem coragem e levanta-te. Não te cales, mesmo que alguns façam tudo para que tal aconteça. E segue Jesus na viagem que Ele faz pela tua vida. A oração é uma viagem com Jesus através da vida.

