

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
«Senhor, ensina-nos a orar»

VAZ, Armindo dos Santos
A contemplação no Antigo Israel

VECHINA, Jeremias Carlos
Educar para a contemplação
Oração e psicologia

REIS, Manuel Fernandes
O Carmelo:
Escola de oração e contemplação

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL	
<i>«Senhor, ensina-nos a orar»</i>	3
ARMINDO DOS SANTOS VAZ	
<i>A contemplação no Antigo Israel</i>	5
JEREMIAS CARLOS VECHINA	
<i>Educar para a contemplação</i> <i>Oração e psicologia</i>	27
MANUEL FERNANDES DOS REIS	
<i>O Carmelo</i> <i>Escola de oração e contemplação</i>	53

NÚMERO 13

Janeiro - Março 1996

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade
4630 AVESSADAS
☎ 055.534207 – Fax 534289

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
2780 PAÇO DE ARCOS
☎ – Fax 01.4433706

Assinatura Anual (1996).....	2.750\$00
Espanha	Ptas 2.600
Estrangeiro	USA \$ 35
Número avulso	750\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

«SENHOR, ENSINA-NOS A ORAR»

P. ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Sucedeu que, estando Ele algures a orar, disse-Lhe, quando acabou, um dos Seus discípulos: “Senhor, ensina-nos a orar como João também ensinou os seus discípulos”. Disse-lhes Ele: “Quando orardes, dizei: Pai, santificado seja o Vosso nome...”».¹

Estamos a viver mais um ano, e a *Revista de Espiritualidade* continua a tentar desempenhar a missão para a qual foi criada: chegar a tantas almas sedentas de Deus e desejosas de percorrer os Seus caminhos. Queremos, por isso, continuar a ajudar a perseverar neste caminho que nos faz repetir: «Senhor, ensina-nos a orar», deixando-nos logo conduzir e guiar pelo Espírito «que nos faz gritar: Abbá, Pai!».² O nosso sonho é despertar em cada leitor essa atitude de escuta que nos faz compreender «os gemidos inefáveis do Espírito».³

Este número vai todo dedicado exclusivamente à oração-contemplação e aparece como uma resposta aos desejos expressos no *Catecismo da Igreja Católica* que, ao falar dos *Guias para a oração*, recorda a grande importância que os «grupos de oração e até “escolas de oração”» desempenham hoje na nossa caminhada para Deus e como são «um dos

¹ Lc 11, 1-2.

² Rom 8, 15.

³ Rom 8, 26.

sinais e um dos pontos de apoio da renovação da oração na Igreja, desde que vão beber às fontes autênticas da oração cristã».⁴

Seguindo este ensinamento, também a *Revista de Espiritualidade* quer continuar a fazer, desde as suas páginas, «“escola de oração”» e ajudar nesta tarefa de «renovação da oração na Igreja», graças às «fontes maravilhosas, abundantes e sempre a jorrar» aonde pode ir beber, isto é: toda a escola orante e mística carmelitana e outras escolas de espiritualidade com quem também quer colaborar.

A oração desempenha uma «missão semelhante à da lâmpada do azeite». Cada orante congrega e gera à sua volta um “lar de oração”, uma “escola de oração”, um “lugar da Presença”. Quase sem se dar conta torna-se apóstolo da oração. A oração é uma maneira excelente de evangelização, porque prepara os corações para acolherem a Palavra. Foi assim que, ao longo da história se formaram as Escolas de espiritualidade, à volta de grandes figuras que marcaram o seu tempo, primeiro, pelo seu caminho de união com Deus, e depois pela sua radiação e a sua doutrina.⁵ Foi assim que «novos orantes» deram lugar a uma «nova evangelização», como a que nos é pedida nestes tempos, já no raiar de um novo virar de página da história: o terceiro milénio.

É verdade que não chegará a haver nunca uma evangelização se não houver uma forte experiência do Espírito; se não explodir desde uma nova experiência pascal, desde uma maneira nova e vigorosa de escutar o convite a evangelizar, tentando tornar presente o Evangelho no meio duma sociedade que se vai afastando de Deus, mas que precisa de descobrir o seu rosto. Só uma nova evangelização que sair daqueles que vivem hoje uma nova experiência de Deus, Amigo e Salvador do homem é que será capaz de dar alguns frutos.⁶

Que estas páginas de *Revista de Espiritualidade* ajudem, como vêm fazendo já, nesta caminhada quaresmal de 1996 até chegar à Páscoa gloriosa da Vida.

⁴ O *Catecismo da Igreja Católica*, trata o tema da Oração Cristã na quarta parte, pp. 535-603, nn^o 2558-2865, em 2 secções (“A Oração na vida cristã” e “A Oração do Senhor: «Pai Nosso»”); refere-se expressamente aos *Grupos de oração* e «*escolas de oração*» no n^o 2689.

⁴ Cf. 1996, em *Kerit* 126 (Bélgica 1996), p. 34.

⁵ Cf. José Antonio Pagola, *Hacia una «nueva oración» para una «nueva evangelización»*, em *Orar* 90-91 (Burgos 1995), pp. 8-9.

A CONTEMPLAÇÃO NO ANTIGO ISRAEL

P. ARMINDO DOS SANTOS VAZ

O termo “contemplação” propriamente dito não se usa no Antigo Testamento. Mas surge muito frequentemente o conceito nos verbos *ver* e *ouvir* Deus que a fé capta na vida humana de Israel. Aí “contemplação” é o olhar da fé em profundidade para Deus e para as coisas, pessoas e os factos na perspectiva de Deus; é um olhar de fé para Deus como *Aquele que é para mim* e dá verdade substantiva e espessura à vida humana; é ver Deus em tudo e tudo em Deus. Se “contemplar” é sobretudo fixar o olhar em Deus e se Deus é o alvo da contemplação, do nosso estudo deveria resultar a imagem que o antigo Israel tinha de Deus. E veremos que em realidade ao longo da sua história o povo foi captando na noite da fé e às apalpadelas várias imagens de Deus até pintar o rosto perfeito e acabado do verdadeiro Deus na pessoa de Jesus, ícone visível e rosto humano do Deus necessariamente invisível. Como plataforma para melhor entender esta temática e secundando o princípio hermenêutico básico de ler o texto no seu contexto, começamos por enquadrá-la no âmbito mais alargado e ilustrativo do antigo Próximo Oriente, o ambiente cultural e religioso em que nasceu a Bíblia.

O quadro religioso de fundo do antigo Próximo Oriente

Os povos que circundavam Israel eram essencial e simplesmente religiosos, vendo o mundo sob a influência do divino, como a melhor e mais elevada forma de entender e dignificar o humano. Dos mitos de origem sumérios e acádicos infere-se a concepção e ideia de fundo de que os deuses

exerciam o seu poderoso domínio sobre o mundo e o governavam efectivamente. Por ex., o deus Enlil era visto como deus teofânico, o deus que se manifestava e exercia o controlo concreto sobre a história e a guaiava. Da mesma maneira é contemplado o deus Marduk. Entre os *Sumérios*, a realza era vista como “descida do céu” e um presente dos deuses.¹

No ambiente acádico, é a divindade que se diz conceder a vitória ao rei Sargon;² os reis são vistos como elevados ao trono,³ protegidos, beneficiados⁴ e adoptados por uma divindade⁵ ou castigados por ela.⁶ A destruição ou as desventuras de cidades, como já antes para os Sumérios, são reconduzidas a uma razão teológica ou à vontade dos deuses, com que se queriam explicar todos os acontecimentos positivos ou negativos em tal cidade;⁷ as peripécias, os êxitos e insucessos dos reis são contemplados como obediência a ordens divinas.⁸ Os destinos duma cidade ou dum rei são justificados e motivados com o comportamento humano e a reacção dos

¹ Cf. *Lista dos reis sumérios*, em J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [ANET]* (Princeton - New Jersey 1969³ with Supplement) 265ss.

² Cf. *ANET*, pp. 267-268.

³ É o que se diz, por ex., de Nabonide, último rei de Babilónia (556-539 a.C.): texto em *ANET*, pp. 311s + 560-563. Toda a política babilónica é subordinada ao deus Sin e depende da teologia: a mudança de divindade protectora por parte dum rei provocava juízos diferentes segundo os pontos de vista teológicos. O disco de Iahdun-Lim, rei de Mari, informa sobre este: “[...] [o deus] Dagan proclamou a minha realza; a arma poderosa que abate os meus inimigos ele é que ma deu...” (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental). Um hino real sumério, canto de Ur-Nammu, rei de Ur (por volta do 2100 a.C.), louva: “Utú [sumério deus Sol] colocou a justa palavra na minha boca...; do céu a realza desceu até mim”.

⁴ Cf., e.g., orações de Nebukadnezar I e II: texto em *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* 2/5 (Hrsg. O. KAISER) (Güterslohe Verlagshaus G. Mohr: Gütersloh 1985) 781-783.

⁵ Por ex., a lenda de Sargon de Akkad diz que ele foi o predilecto da deusa Ištar: texto em *ANET*, p. 119. A tabuinha de fundação dum canal por Hammurabi (início do s. XVIII a.C.) relata: “...Quando [os deuses] Anu e Enlil me deram o país de Sumer e de Akkad para governar (e) me puseram as rédeas (o governo) nas mãos, eu cavei o canal...” (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental). Parecido é o texto da tabuinha de fundação dum templo por Hammurabi: “A Marduk... Hammurabi, rei do país de Sumer e Akkad, o rei das quatro regiões... a Marduk, o deus que o criou, em Borsippa, sua cidade amada, ele construiu o Ezida, o seu santuário sagrado” (*ibidem*).

⁶ Na crónica de Sargon, este diz-se castigado pelo deus Marduk: texto em *ANET*, pp. 266s. Também Naram-Sin se diz punido por Marduk na *crónica de Weidner*.

⁷ Cf. maldição da cidade de Akkad: texto e tradução em J.S. COOPER, *The Curse of Agade* (Baltimore - London 1983) ou em *ANET*, pp. 646-651; lamentação pela destruição de Ur (por volta de 1800 a.C.): a tabuinha original está no Louvre, o texto em *ANET*, pp. 455-463; lamentação pela destruição de Sumer e de Ur: texto em P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake 1989).

⁸ Também é o que se verifica em Moab, na célebre estela do rei Meša achada já em 1868: texto em H.-P. MÜLLER, “Historisch-chronologische Texte III”, *TUAT* 1/6, pp. 646-650. A célebre “estela dos abutres” (erigida por volta do 2450 a.C. pelo rei de Lagaš, Eanatum, para comemorar a sua vitória sobre a vizinha cidade Umma e um dos primeiros documentos históricos chegados até nós) informa sobre como os Sumérios consideravam as suas relações com os deuses (encontra-se no Louvre, Salas de antiguidade oriental).

deuses, legitimando assim teologicamente situações que se queriam tornar normativas. A presença activa da divindade aparece sempre como necessária para garantir o evoluir ordenado das coisas e para restabelecer a justiça. No fenómeno profético de *Assíria-Babilónia-Pérsia* os acontecimentos históricos são vistos como dependentes do querer da divindade.⁹ Nos textos sapienciais a cura de doentes e a reintegração de sofrendores na alegria é atribuída à intervenção da divindade¹⁰ ou então diz-se que os desígnios da providência divina são imperscrutáveis e que os deuses determinaram os destinos de cada um, que não podem ser mudados por fazerem parte da ordem das coisas na fundação do universo.¹¹

Para os *Hititas*, na base de qualquer obra histórica encontra-se a guia da divindade, que se tornava telescópio hermenêutico dos acontecimentos humanos. A história humana era enquadrada nas multiformes manifestações dos diversos deuses, que se viam a actuar nela coisas maravilhosas de forma portentosa. Nos anais hititas o elemento religioso forma sempre uma base de interpretação dos factos e acções, de modo que seria errado considerá-los puramente laicos. A historiografia hitita pressupõe a história enquanto lugar de manifestação divina. Recorria a interpretações teológicas sobretudo nos momentos cruciais da história, como no caso da legitimação da sucessão ao trono, atribuída a uma divindade.

Enfim, os *textos histórico-cronológicos do antigo Próximo Oriente* em geral deixam transparecer uma interpretação religiosa da história humana, que se via guiada pela divindade. Como consequência dessa visão contemplativa das coisas, a história era teofânica e os próprios

⁹ Cf. L. CAGNI (a cura di), *Le profezie di Mari* (Testi del Vicino Oriente antico: Letterature mesopotamiche 2/2; Paideia Ed.; Brescia 1995) 59-106. No Ritual do Ano Novo em Babilónia, uma tabuinha neo-babilónica (por volta do ano 600 a.C.), o sumo-sacerdote Urigallu faz uma longa oração à deusa Beltia, esposa de Marduk, deus de Babilónia: “Ela é a que acusa e intercede, a que abate o rico e levanta o humilde, a que subverte o inimigo que não teme a divindade, a que salva o cativo, pega na mão do caído...” (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental). O texto da pedra de fundação do templo de Šamaš por Iahdun-Lim, rei de Mari (1825-1810 a.C.) começa por um hino “a Šamaš, o rei do céu e da terra, o juiz dos deuses e dos homens..., a quem a verdade foi dada como presente..., o deus resplendente, o juiz dos vivos, que aceita a súplica, que escuta as orações, que acolhe a lamentação, que dá uma vida feliz para sempre a quem o venera, ele que é o senhor de Mari...” (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental).

¹⁰ Cf. o hino do justo sofredor *Ludlul bel nemeqi* (texto em *ANET*, pp. 434-437 + 596-600, e agora em W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, *TUAT* 3/1 [Gütersloh 1990] 110-135), a semelhante lamentação dum sofredor (texto em W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, pp. 140-143) e o texto sumério “Um homem e o seu deus” (*ANET*, pp. 589-591, e W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, pp. 135-140). Para textos sapienciais babilónicos em geral cf. W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).

¹¹ Cf. Teodicéia babilónica (*ANET*, pp. 601-604, e W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, pp. 143-157) e Diálogo pessimista (*ANET*, pp. 438-440, e W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, pp. 158-163).

seres terrestres uma grande teofania. Esta visão interpretativa aplicava-se mais frequentemente aos momentos negativos da história, colectiva ou individual. Mas inseria-se numa concepção mais vasta que englobava também os momentos positivos. Este princípio religioso contemplativo explicava o bem e o mal, fazendo-o remontar a um comportamento divino que reagia por sua vez ao comportamento humano. Isto supõe que a religiosidade via os deuses a intervir em qualquer circunstância no plano da história humana: num contexto negativo considerava-se que puniam uma transgressão humana, e num contexto positivo que premiavam boas acções agradáveis aos deuses.¹² Este plano divino não fazia mais do que apresentar a divindade como garante da justiça, pois se via a dispensar a bênção e a maldição. Como princípio de fundo, via-se a divindade a manifestar-se na história. O modo concreto como se percebia tal manifestação era uma construção teológica a partir dum certo grau de contemplação (por isso, põe-se a divindade a falar sempre em termos simbólicos dentro duma linguagem imagética ou figurativa).

A contemplação em Israel

Ora, a viver neste ambiente cultural herdado do passado, o antigo Israel não podia ficar alheio a esta visão religiosa e concepção teofânica da história. Já à partida poderíamos contar com ela. E, de facto, Israel adoptou e adaptou essa concepção comum no antigo Próximo Oriente para a sua fé monoteísta. Mas é necessário fazer agora emergir dos textos do Antigo Testamento o modo específico de Israel contemplar a divindade e a sua intervenção na história.

A contemplação está na base de toda a visão da natureza, da vida humana e da história de Israel, sempre olhadas à luz do Deus do povo. Podemos dizer com verdade que toda a Bíblia é o resultado e a cristalização literária de um olhar contemplativo para as coisas e os factos à luz da fé em Deus; é o resultado da visão da acção de Deus na história. O homem bíblico encontrava-se a si próprio em Deus: 1º, vendo-se a si próprio como *criado por Deus* e, 2º, vendo *Deus no interior da sua vida e história*, por Ele embebida e orientada.

¹² Cf. as advertências para o bom e mau agir (W. von SODEN, “Weisheitstexte I”, pp. 163-169) e a história do pobre homem de Nippur, linhas 37-38.106 (*ibidem*, pp. 174-180).

1. A contemplação de Deus como Criador

Uma das formas de penetrar e interpretar em profundidade as realidades à volta do ser humano foi contemplá-las como criaturas de Deus e *contemplar Deus como criador*. O objecto dessa contemplação exprimiou-se em Israel como nos povos circunvizinhos: através de mitos de origem e de criação. Enquanto a corrente ideia de “criar” no mundo ocidental é a de fabricar ou produzir facticamente do nada, para os narradores bíblicos (especialmente em Gen 1-11) dizer “Deus criou o mundo” era uma pura afirmação de fé; era o resultado duma atitude religiosa e dum olhar contemplativo face à natureza, vista como criatura de Deus. Dizer “Deus criou o ser humano” era perceber misticamente, na maior profundidade e com a máxima elevação e dignidade, a essência dos humanos. Fazer depender o homem duma acção criadora de Deus legitimava divinamente a sua existência actual, dava-lhe um suporte divino e definia da maneira mais exaltante o seu estar no mundo.

A ideia bíblica de criação, expressa especialmente por meio do verbo hebraico *bara'* (“criar”), consistia em entender “o novo” absoluto das coisas; designava a acção divina enquanto produz o novo ou uma nova relação da realidade existente com Deus.¹³ “Criar” entendia-se como fazer surgir “o novo” do ser existente. Enquanto o próprio da “fabricação” é produzir uma coisa de outra, o índice específico da criação bíblica é a aparição do “novo” nas realidades conhecidas: a sua relação com Deus, uma relação nova e diferente da sua existência física e material, não observável pelos sentidos, *invisível aos olhos da carne e só visível à fé*.

Não se pode fazer uma aproximação da essência da criação bíblica senão de modo apofático e contemplativo, despojando a mente daquilo que ela não é e negando dela o que é próprio do agir humano, a produção. O que caracteriza a acção criadora é esta intuição e significação do radicalmente novo no ser existente.¹⁴ Para o narrador bíblico, ser criado por Deus significava passar a ser de uma forma radicalmente nova, que seria a mais autêntica forma de ser, pois para ele o que não é em Deus não é simplesmente. E, nesse sentido, a criação por Deus é o “princípio” absoluto mais radical de tudo. Precisamente porque concebe assim as coisas, o contemplativo bíblico pôde dizer que Deus criou “no princípio”. Enquanto uma

¹³ LAMBERT, citado por C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque* (Ed. Cerf; Paris 1956) 26.

¹⁴ Cf. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, p. 27.

reflexão filosófica sente enormes dificuldades em conceber o início das coisas e naufraga contra essa concepção,¹⁵ a Bíblia pôde dizer que *a criação aconteceu “no princípio”, significando especialmente a radical relação de dependência de tudo de Deus*. O início do mundo e do homem é inatingível por via sensível, pela compreensão racional porque transcende o próprio início da história e é indizível, inexprimível à visão e razão humanas. A experiência que dele temos chega-nos através da ideia da concepção procriadora e do nascimento; não podemos concebê-lo de outro modo. Ora, a teologia de Israel, sem perder-se em especulações racionais ou cosmológicas e pondo-se por cima da experiência fenoménica, pela contemplação na fé chamou esse início “criação de Deus”, ousando falar da formação do homem que ninguém pôde testemunhar¹⁶ e tocando a margem do dizível. Aqui a fé move-se no reino favorito da sua competência, o invisível e improvável: com um salto de pura mística sai fora da história e do tempo, vendo tudo em Deus e Deus na origem de tudo. Por isso, não o faz em termos conceptuais ou em linguagem essencialista, como “creio num só Deus Todo-Poderoso, criador do céu e da terra”, mas antes mediante a linguagem metafórica incorporada no mito de origem e mito de criação, situando essa acção de Deus necessariamente em tempo mítico. Precisamente porque a metáfora descreve o seu conteúdo e objecto duma maneira que é falsa quando tomada à letra (porque a relação construída entre o significado e o seu veículo expressivo não se baseia em correspondência exacta, factual e fenoménica),¹⁷ percebe-se como a “criação” por Deus foi entendida na tradição ocidental como uma feitura ou produção divina. Mas a afirmação da “criação” de tudo por Deus só é verdadeira e só faz sentido quando entendida metaforicamente, como uma metáfora religiosa ao serviço da fé. A sua travacção com as coisas reais através do “mito de origem” (que as quer interpretar religiosamente) diferencia esta afirmação teológica da livre especulação.¹⁸ A partir da experiência interior dum íntimo relacionamento com Deus, o homem bíblico olhou com olhos de fé para si próprio e concluiu que Deus tem de ser onipotente e que todos os seres existentes só podem depender d’Ele; então afirmou: “Deus criou” tudo o que existe. Procedeu como o autor contemplativo de Sab 13,1-9: “pelas

¹⁵ Cf. D. BONHÖFFER, *Schöpfung und Fall* (ed. ital.: *Creazione e caduta...*, Ed Queriniana, Brescia 1977) 15-16.

¹⁶ Cf. P. BEAUCHAMP, “La prophétie d’hier”, *Lumière et Vie* 115 (1973) 19.

¹⁷ Cf. L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt*. Metaphorical Theology in the Book of Job (The Almond Press; Sheffield 1991) 22-28.

¹⁸ Cf. a interpretação diferente, desconhecadora dos “mitos de origem”, de G. von RAD, “La teología del código sacerdotal”, *Estudios sobre el AT* (Ed Sígueme; Salamanca 1982) 423.

coisas boas visíveis foi capaz de conhecer Aquele que é; ...atendendo às obras, reconheceu o Artífice...: foi o próprio Autor da beleza que criou” tudo; “pois da grandeza e formosura das criaturas se chega, por analogia, a contemplar o seu Autor”.

Mas isto dizia-o a fé e só a fé o pode dizer, ela que não implica a ideia de que as coisas foram produzidas facticamente por Deus (os narradores bíblicos nem sabiam como surgiram materialmente as coisas nem especulavam sobre isso). Nesta ordem de ideias é tão impressionante como pouco tomada em consideração a asserção de Hebr 11,3: “Pela fé sabemos que os mundos foram formados pela palavra de Deus...”. Realmente, a afirmação da criação divina do homem dissocia-se de qualquer explicação cientificamente fundada e racionalmente alcançada ou da imaginação de como tenham sido feitas as coisas; a “criação” divina não se explica adequadamente nem se pode imaginar ou constatar, porque a ciência nunca poderá afirmar que o homem foi *criado* por Deus: nessa altura aconteceria um facto teológico de fé, de ordem diferente de uma afirmação científica. Dizer “Deus criou o homem” não era pensar que o arrancou do nada ou duma matéria preexistente, por evolução ou duma assentada; nem era pensar no momento ou no acto da sua feitura; era antes perceber e afirmar no homem uma abertura e uma relação diferente da que tem com as coisas e com os seus semelhantes e compreendê-lo como “criatura” em relação a Deus.¹⁹ O próprio autor bíblico não sabia mais e melhor do que nós *como* surgiu o homem. Ele não contemplava um espectáculo cosmogónico desde uma plataforma neutra: estava inserido no tempo e sobretudo na fé em Deus.²⁰ Criador e criatura não eram interpretados com categorias causais filosóficas na relação de causa e efeito ou na base da lei de produção real,²¹ mas na relação de dependência. Os mitos bíblicos de criação contemplam o Criador e as criaturas com a reverência do seu *mistério*, inacessível à tentativa humana de defini-lo nocionalmente e ensaiavam antes uma explicação religiosa das realidades à vista.

¹⁹ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary* (SPCK - Augsburg Publishing House; London - Minneapolis 1984) 174-175.

²⁰ Cf. G. von RAD, *El Libro del Génesis* (Biblioteca de estudios bíblicos 18; Ed. Sígueme; Salamanca 1982²) 77.

²¹ Cf. D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall* (ed ital.: *Creazione e caduta...* [Ed Queriniana; Brescia 1977] p. 20).

2. A contemplação de Deus como condutor da história humana

O Israel histórico pensou a própria identidade à luz do seu Deus e, como outros povos, viu *Deus a manifestar-se teofanicamente na sua história*. É o que se infere das lendas patriarcais, em que se descreve Deus a aparecer e a falar aos antepassados do povo, Abraão, Isaac e Jacob.

A contemplação é a visão do invisível. Por isso, exprimir em palavras essa visão torna-se muito difícil, como atestam os místicos. O meio que ainda consegue comunicar algo da visão contemplativa é o símbolo. Foi o que usaram os místicos para falar das suas visões. Foi também o que já tinha usado a Bíblia, especialmente nas *teofanias*, que estão ao serviço da interpretação das experiências históricas de Israel.

Uma teofania significativa é a *visão da sarça ardente* por Moisés: é uma captação de Deus pelo homem, expressa em forma de manifestação de Deus ao homem, que se revelava na medida em que o homem o apreendia com a fé; é pura contemplação da fé expressa por meio dum símbolo: o fogo que ardia sem se consumir e do qual o homem não se deveria abeirar; simbolizava Deus captado como potência e vida inextinguível, não-manipulável, transcendente, intocável na sua majestade infinita; Deus é aí visto como chama ardente purificadora e como luz atraente, iluminadora, transfiguradora e transformadora da vida humana: “eu estarei contigo...” para libertar os israelitas da opressão; “Eu sou Aquele que sou” (Ex 3,12-15); “Eu estarei na tua boca” (Ex 4, 12.15-16).

Toda esta teofania, com a revelação do nome de Deus *Yahweh*, exprime literariamente que Deus foi contemplado como uma presença que conta e liberta o ser humano das suas escravidões: “Eu sou Aquele que sou” simplesmente, totalmente, verdadeiramente, em contraposição com os deuses que não são; é uma fórmula hebraica que explica em termos de *ser* e de *existir* (*'ehyeh*) este novo nome de Deus (*Yahweh*), com uma evidente assonância literária; não é uma especulação sobre o verbo *ser*, mas a percepção duma assistência superior à pessoa e ao povo. Este nome contemplava um traço particular da imagem de Deus: “Eu sou aquele que sou” quer dizer “Eu sou o Existente”, o Deus que Israel deve reconhecer como realmente existente, como um poder divino que sobrevém ao ser humano para o libertar, mantendo intacto o mistério de Deus para o homem mas tornando-o próximo, impressionante e transformante.²²

²² Cf. R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Études bibliques; J. Gabalda; Paris 1971) 329-337; H. KÜNG, *¿Existe Dios?* (Ed. Cristiandad; Madrid 1979) 846-847.

Nessa teofania contempla-se o Deus de Israel a comprometer-se a favor do povo, instaurando uma relação estreita de amor salvífico, manifestado na libertação: o Deus de Israel é um Deus que liberta. Estando o Sinai entre o Egito e a Palestina, o Deus que se revelou no Sinai com o nome de *Yahweh* é o Deus que Israel captou ao sair da escravidão do Egito para a terra da liberdade. Também os contemplativos profetas Oseias (12,10; 13,4) e Ezequiel (20,5-6) entenderam assim a ligação do nome de Deus *Yahweh* à libertação de Israel do Egito. A contemplação de Deus pelo uso do seu Nome tinha como efeito tornar sensível e constante a comunhão de Deus com “o seu povo” (Ex 3,10: “o meu povo”; Ex 4,22-23: “o meu filho primogénito é Israel... deixa partir o meu filho”). Temos aqui uma captação fundamental de Deus, que, com matizes diversos, percorrerá toda a Bíblia: um “Deus com e para” o ser humano. Estavam lançadas as bases para contemplar a Deus em aliança com o povo. É por isso que *Yahweh* aparece como o nome do Deus da Aliança com o seu povo.²³

Assim, captou-se o nome de Deus num contexto histórico de opressão e ânsia de libertação. Este traço da imagem de Deus libertador do homem surge dos escombros de um grupo de gente esmagada por um sistema sócio-político opressivo. O estado miserável a que ficara reduzido constituiu o terreno propício para se começar a sentir eleito e querido por Deus e para contemplar a Deus como seu libertador. Sobrenaturalmente tudo começa onde naturalmente tudo parece acabar (cf. 1Cor 1,27). Na situação análoga do Exílio o povo pôde ouvir a voz do Espírito de Deus que lhe segredava através do profeta Isaías: “chamei-te pelo teu nome; tu és meu; tu contas muito aos meus olhos; tu tens valor e eu amo-te”. A escravidão serviu ao Espírito de Deus em acção como um dos processos da maiêutica²⁴ divina para os hebreus perceberem que tudo, especialmente o mais lindo, grandioso e difícil de obter ao homem, se pode ver como graça de Deus. Foi assim que eles se capacitaram para contemplar a sua quase impossível libertação como uma milagrosa intervenção do próprio Deus, especialmente na epopeia das pragas do Egito e da passagem do mar (Ex 13,17 - 15,21). Dado que a espessura da liberdade deixou de aparecer como um bem qualquer mas como um bem sem alternativas humanas reais, a sua realização foi contemplada como um dom divino. O próprio canto triunfal de acção de graças em

²³ E para os fiéis “o socorro está no Nome de Jahvé, que fez o céu e a terra” (Sl 124,8 = 121,2).

²⁴ Na filosofia socrática era a arte pedagógica de provocar os espíritos a darem à luz ideias, isto é, a descobrirem e exprimirem conscientemente as verdades que já existiam implicitamente no interlocutor.

Ex 15,1-21 (“cantarei a Jahvé, sublime é a sua vitória, / cavalos e carros arrojou ao mar”) é a reacção contemplativa à percepção religiosa da acção libertadora de Deus em favor de Israel. Enquanto uma certa direcção espiritual aconselha o dirigido a libertar-se da pressão dos acontecimentos provindos de fora e que o condicionam e bamboeiam, o homem bíblico impunha-se aos acontecimentos, sondando-os e interpretando-os à luz da fé, procurando descobrir a possibilidade que eles tinham de apontar os caminhos de Deus e de pôr o homem em comunhão com Deus.

Esta totalidade simultaneamente de proximidade e de mistério do Deus inconfundível com o homem preparava a *teofania do Sinai*, fundadora de outras afirmações de fé em Israel. Descreve-se em Ex 19-24. Pode-se observar uma continuidade tipológica na teofania de Ex 19 relativamente a outros textos teofânicos: a teofania do Sinai faz-se ponto de referência de outras teofanias. Em Ex 19 sobressai o aspecto teofânico de Jahvé mediante a imagem da tempestade com os *símbolos* característicos que ela usa: trovões e relâmpagos, a nuvem, o ressoar da trombeta, o fogo e o fumo. Todos estes elementos literários simbolizavam “a *kabôd* ou glória de Jahvé”, ou seja, a manifestação da presença divina e a pessoa de Deus, a sua majestade inacessível e temível:²⁵ “A nuvem cobriu o monte. A glória de Jahvé descansou sobre o monte Sinai e a nuvem cobriu-o durante seis dias. Ao sétimo dia Jahvé chamou Moisés do meio da nuvem. A glória de Jahvé aparecia à vista dos israelitas como fogo devorador sobre o cimo do monte. Moisés entrou dentro da nuvem e subiu ao monte” (Ex 24,15-18). Porque a “glória de Jahvé” simboliza o próprio ser e essência de Deus, é que se diz que a “glória” encheu a Tenda levantada no deserto (Ex 40,34-35) e que mais tarde ela tomou posse do Templo de Salomão (1Re 8,10-11), e que Ezequiel a descreve como uma luminosa aparência humana (1,26-28) a abandonar Jerusalém nas vésperas da sua destruição (imagem do abandono do povo por parte de Deus: 9, 3; 10,4.18-19; 11,22-23) e a voltar de novo ao santuário (imagem da presença de Deus entre o povo restaurado depois do Exílio: 43,1).

O evangelho de João proclama: “a Deus nunca ninguém o viu (verbo *o (ra/w)*” (1,18). Mas Ex 24,9 diz ousadamente que “Moisés... Aarão, Nadab e Abihu e setenta dos anciãos de Israel viram (verbo *ra’ah*) o Deus de Israel”, ou seja, contemplaram interiormente o esplendor da sua glória, para eles privilegiadamente não encoberta pela

²⁵ Cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Pontificium Institutum Biblicum; Roma 1968).

nuvem. João diria assim que à presença invisível de Deus na Tenda ou no Templo da antiga aliança (Ex 25, 8ss) sucedeu a presença pessoal e tangível de Deus entre os homens pela sua Incarnação na pessoa de Jesus: “a Palavra fez-se carne e armou a sua tenda entre nós e contemplámos (verbo *qea/omai*) a sua glória”, isto é, vimos a pessoa e obra do ungido de Deus e percebemos nelas a glória, isto é, o verdadeiro ser de Deus.

Este pendor contemplativo de Israel, à guisa dos povos circunvizinhos, tornava-se princípio interpretativo da história humana, que impunha uma visão religiosa das coisas e dos factos. Em toda a epopeia do Êxodo se contempla Deus como protagonista a dispensar maravilhas e prodígios em prol do povo favorito (Ex 7,8-18,27). Sem dúvida porque se meditava muito na história do povo, as tradições oficiais do Sinai (Ex 19ss) foram elaboradas para fundar e fundamentar as origens da história de Israel, que dão sentido teológico a tudo o que segue. A própria lei fundadora da religião de Israel foi contemplada como um dom de Deus ao seu povo no deserto logo após a sua libertação e como possibilidade de resposta amorosa à eleição gratuita do povo por Deus (Ex 19-24). Os mandamentos da lei de Deus fizeram-se remontar à teofania do Sinai, recebendo assim uma interpretação religiosa; eles exprimem por palavras a captação da vontade de Deus pela fé. Puseram-se na boca de Deus leis julgadas justas e favoráveis à dignidade e ao bem do ser humano.

Naturalmente, a máxima forma de contemplação exprime-se em oração com Deus num diálogo vivencial. Encontramo-la de maneira mais concentrada nos Salmos. Mas todo o Antigo Testamento está perpassado pela oração. Segundo Ex 33,13-23, Moisés reza assim a Jahvé: “«Se realmente achei graça aos teus olhos, dá-me a conhecer a tua maneira de ser,²⁶ para que eu te conheça e ache graça diante dos teus olhos; e olha que esta gente é o teu povo». Respondeu Jahvé: «Eu próprio irei contigo e te darei descanso». Retorquiu Moisés: «Se não vens tu próprio, não nos faças partir daqui; pois em que poderá reconhecer-se que achei graça aos teus olhos eu e o teu povo se não no facto de tu caminhares connosco?...». Jahvé respondeu a Moisés: «Também farei o que me acabas de pedir, pois achaste graça aos meus olhos e eu conheço-te pelo teu nome». Então Moisés disse: «Por favor, deixa-me ver a tua glória». Ele respondeu-lhe: «Farei passar diante da tua vista toda a minha bondade e pronunciarei diante de ti o nome de Jahvé, pois eu favoreço a quem quero e uso de misericórdia para com quem quero; mas o meu rosto

²⁶ Em hebraico *derek*, que significa “caminho” e “modo de ser”, como o inglês *way*.

não o poderás ver, pois ninguém pode vê-lo e continuar a viver...; ao passar a minha glória, por-te-ei numa fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da minha mão até eu acabar de passar; e quando retirar a mão poderás ver as minhas costas, mas o meu rosto não se pode ver»”.

A expressão literária desta teofania, especialmente a afirmação da impossibilidade de “ver o rosto de Deus”, capta o Deus próximo como transcendente. Outras passagens do Antigo Testamento o apresentam de forma análoga. Na visão de Jacob em *Penuel* (= “rosto de Deus”) (Gen 32,23-33) o patriarca luta com Deus, tem a certeza do abraço divino (“vi Deus cara a cara e continuei vivo”), mas fica sem saber o seu nome. Segundo Jz 13 Manoah e a sua mulher viram Deus (v. 22), mas não receberam resposta à pergunta sobre o seu nome (v. 18), que aparece indizível, de tal modo escapa à ordem do explicável e ultrapassa o entendimento humano. “Nome” de Deus está pelo seu ser, pela sua essência e Pessoa.²⁷ Não se poder dizer o “nome” de Deus significa que a sua Pessoa não se pode representar verbalmente; os nomes que se Lhe dão são uma forma de o ligar ao seu povo em termos de “ser para”, mas que não exprimem adequadamente o inexprimível: Deus não é o conceito transcendental de “ser”, está para além dele. Ben Sirá (43,27-31) dirá que nunca se chega a falar convenientemente de Deus: não só não se pode encerrar em palavras, mas também não há palavras que possam exprimir o seu mistério. Se Ele pudesse ser compreendido pela razão humana, deixaria nesse momento de ser o verdadeiro Deus, pois ficaria ao alcance e nível do homem, artefacto ou criação deste.

Aliás, a Bíblia tem outra maneira clássica de significar o mistério de Deus contemplado: diz que Ele ou o seu Nome é “santo”,²⁸ significando a diferença radical e dissemelhança da essência de Deus em relação ao ser humano. Ninguém proclamou esta “santidade” de Deus como Isaías na sua visão litúrgica de Deus no templo: “Santo, santo, santo, Jahvé dos exércitos; cheia está toda a terra da sua glória” (6,3). A incomparabilidade de Deus torna impossível uma linguagem que possa realmente exprimir o ser de Deus. Ideia análoga quer ser expressa pelo mandamento de não se poder fabricar nenhuma imagem de Deus (Ex 20,4), ou seja, não pode ser objecto de imaginação ou concepção humana;²⁹ representá-Lo em figuras materiais seria como que limitá-Lo,

²⁷ Cf. Is 30,27-28; e ainda Dt 12,5; 2Sam 7,13; 1Re 9,3; 11,36; Sl 74,7; 103,1; Is 56,6; Za 14,9.

²⁸ Cf. Am 2,7; Ez 20,39; 36,20-21; 39,7; Lev 22,2; 1Cro 16,10.35; Sl 33,21; 99,3; 103,1; 106,47; 111,9; 145,21; Lc 1,49; Mt 6,9.

²⁹ Cf. G. AUZOU, *De la servitude au service*. Étude du livre de l’Exode (Éd. de l’Orante; Paris 1961) 120-123.

reduzi-Lo. Mas aí escondia-se o drama da linguagem sobre Deus contemplado pela fé: enquanto veda materializá-Lo em imagens físicas, tinha a necessidade de recorrer a imagens da linguagem representativa para o exprimir de alguma maneira e poder falar d'Ele.

Portanto, segundo o Antigo Testamento Deus só pode ser contemplado na fé, mas não se definiu nem é definível. Ao pôr-se literariamente Deus a revelar o seu nome a Moisés e para o seu Povo (Ex 3,10-15) queria dizer-se que o *nome* divino não é invenção ou descoberta dos homens, mas antes um dom, uma graça divina; e que aqueles a quem é feita esta revelação gratuita entram numa esfera de fé e de vida que os estranhos a ela não entendem. Dando o seu Nome, Deus dava-se a si próprio aos homens, na medida do possível. Neste Nome de Deus vemos um enorme progresso na história da descoberta do verdadeiro rosto de Deus pelo homem. Face ao politeísmo circundante, Israel reconheceu que Jahvé é para ele o único Deus existente e o único salvador. Isto não é uma definição dogmática dum monoteísmo abstracto, mas a assunção dum monoteísmo prático.

Depois de abordar alguns temas teológicos a propósito da teofania do Sinai no livro do Êxodo, acompanhemos a contemplação de Deus noutros representativos momentos históricos de Israel. O facto de se conceber e contemplar a Deus como libertador aplanava espontaneamente o caminho para ver Deus em acção defensiva ou libertadora nas próprias guerras em que Israel se envolvia com outros povos. A chamada “*guerra santa*” (em realidade, guerras em que se punha Jahvé em acção) era uma reinterpretação de acontecimentos históricos bélicos (negativos, de violência, e positivos, de vitória). As batalhas pela conquista da terra prometida também são sempre vistas com referência a Deus (Jz 5; Sl 68; Dt 20). São interpretações de fé das origens históricas de Israel. Os vários momentos da chamada ‘conquista da Terra’ foram coordenados no âmbito do único Deus condutor do povo. O Sl 78 é em síntese e de forma teofânica uma visão teológica da história do passado (donde se procuram tirar lições para o presente).

Os juízos dos profetas sobre a história e os comportamentos do povo também são fruto de contemplação dos factos na perspectiva de Deus. Quando Isaías censura acremente o culto falso de Israel pondo na boca de Deus as palavras mais duras, está a exprimir a sua contemplação da vontade de Deus em relação ao povo: “Que me importa o número dos vossos sacrifícios? – diz Jahvé. Estou farto de holocaustos de carneiros, de cebo de cebados; e o sangue de novilhos, cordeiros e bodes expiatórios não

me agrada... Detesto as vossas solenidades e festas... Quando estendeis as mãos para mim, fecho os olhos... As vossas mãos estão cheias de sangue... Afastai da minha vista as vossas más acções. Cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem... – Palavra de Jahvé” (1,11-18). Idêntica reflexão já tinha feito Amós (5,21-27). Também as chamadas visões dos profetas (cf., por ex., Am 7,1-9,4; Ez 1ss) são descrições plásticas da contemplação da intervenção divina na vida humana e do plano de Deus na história.³⁰

O tempo do *pós-Exílio* foi determinante para a reinterpretação do passado e do futuro. A catástrofe e a decadência do Exílio puseram em crise as instituições. Então foi sobretudo a história nacional a tornar-se objecto temático de reflexão teológica mediante a fé. Face a desventuras pessoais ou catástrofes nacionais o antigo Israel procurou para elas uma explicação que é substancialmente de natureza ética: a causa das desgraças era vista numa transgressão pessoal ou numa infidelidade colectiva a leis divinas. Esta concepção torna-se evidente sobretudo na chamada “*história Deuteronomista*” (desde o livro do Dt até 2Re), a qual, meditando sobre o passado histórico de Israel desde o observatório espiritual do Exílio, acusa o povo de infidelidade a uma lei divina, vista pela própria fé deuteronomista e tornada ponto de referência do próprio juízo acusador: que o Exílio de Israel para Babilónia em 587 a.C. não teria acontecido por acaso mas teria sido a consequência duma cadeia de desobediências de Israel à aliança com o seu Deus, o que teria levado Deus a aplicar o castigo previsto pela violação da mesma.³¹ Uma série de acontecimentos aparentemente obscuros ou moralmente reprováveis foram olhados desde o ângulo de visão da relação dos homens com Deus e vistos como quebrantadores dessa relação. A bitola da “fidelidade à vontade divina” tornou-se garantia para compreender adequadamente a ordem ética formulada pela meditação e tornou-se pressuposto indispensável para o povo se sentir em sintonia com o próprio credo religioso. Dentro desse esquema teológico, Gedeão formula uma interrogação dramática, que já questiona tal teologia: “se Jahvé está connosco, porquê nos acontece tudo isto?... Jahvé abandonou-nos, entregou-nos às mãos dos Madianitas” (Jz 6,13).

³⁰ Alguns textos proféticos perscrutam pela fé e apresentam o projecto de Deus relativamente à história humana e querem fazer aparecer a destruição ou bênção de cidades e impérios como determinadas pelo Deus de Israel: Is 5; 14-35; 40-41; 44,24-28; 45-48; 63-65; Jer 32,16-33,26; 46-51; Am 1,3-2,16; Mi 4,11-5,14.

³¹ Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKGG.GK 18; Halle 1943); C. WESTERMANN, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments*. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (Theologische Bücherei: AT 87; Chr. Kaiser - Gütersloher Verlaghaus; Gütersloh 1994) 97-124.

Esta visão da história humana como execução dum plano divino absolutamente justo, em que as desgraças e males em geral eram vistos como castigo divino por causa dum pecado, é o esquema com que funciona ainda hoje a religiosidade da maioria dos cristãos. Mas ele é primitivo, limitado e imperfeito. Ainda contempla Deus a actuar muito à maneira do homem, mediante uma espécie de justiça retributiva. Só foi uma fase da reflexão na história da captação de Deus pelos homens e foi superado já por alguns contemplativos de Israel e definitivamente por Jesus (cf. Jo 9,1-3; Lc 13,1-2). A promessa de fidelidade é uma constante da contemplação da imagem de Deus no Antigo Testamento; e originariamente fez-se remontar ao “Deus do pai”, onde tal promessa aparece incondicionada: “naquele dia Jahvé selou uma aliança com Abraão, dizendo: ‘à tua descendência dei esta terra’”. (Gen 15,18). O “Deus dos pais” torna-se Jahvé à saída do Egipto, e aí, no deserto e no livro do Êxodo, a fidelidade à sua aliança ainda se vê como incondicionada e gratuita: funda-se na libertação gratuita por parte de Deus e não nos mandamentos do Decálogo; os mandamentos não são contemplados como fundamento mas sim consequência da aliança e ocasião para Israel se manter dentro da aliança. O Exílio é que proporcionou ou despoletou a teoria da “retribuição terrena”, segundo a qual Deus outorgava ao justo o bem como castigava o pecador com o mal nesta vida. Consequentemente, todo o mal (neste caso, o Exílio) era visto como castigo pelo pecado. A própria *apocalíptica* – que é uma contemplação teológica da história humana, uma teofania no fim dos tempos – ainda funcionava com esta equação “mal físico = castigo dum pecado”. Como se considerava haver sempre situações de injustiças humanas na vida terrena, uma intervenção divina final e depois de tudo desejava e exigia a sanção da justiça de forma evidente e absoluta na base do princípio da retribuição divina para as acções humanas e garantia como seguro (embora não verificável) o domínio absoluto da história por Deus.

É precisamente com este esquema teológico que se apresentam os amigos de *Job*. Mas é também aí, quando a contemplação mais profunda pela experiência contradizia tal visão teórica, que se dá o passo gigantesco para superar o esquema “dou para que dê” e “dou porque dá”. Na situação de sofrimento, paradoxo e injustiça ficticiamente criada para Job, em vez de constatar que não há intervenção divina, a contemplação (e o desenvolvimento do livro) invoca, exige e espera a manifestação dum pronunciamento divino, que efectivamente se faz acontecer no contexto literário numa teofania (Job 38-42,6). A resposta de Deus a Job contempla da pela fé e expressa mediante o símbolo da tempestade teofânica diz que o

amor de Deus por Job ultrapassa sem medida a lógica humana, é gratuito: não ama pelo que Job vale ou dá mas pelo que ele é para Deus: uma sua criatura querida. Assim, situa-se o bom e o mau da vida humana na linha da graça e dos imperscrutáveis desígnios da providência e criação divina.

Esta contemplação da perfeita relação de Deus com o homem no livro de Job – o seu autor levanta-se como um dos mais altos contemplativos do Antigo Testamento! – vinha culminar a interiorização profética dum novo género de aliança entre ambos: uma *nova e perpétua aliança*, absoluta, gratuita e incondicional. Os Profetas tinham intuído que, sendo o povo volúvel com infidelidades em série, Deus teria de continuar a não mudar e a permanecer constante no amor que lhe era próprio, invencível e sempre fiel; teria de passar de um amor punitivo a um amor compreensivo, não vingativo do infiel, mas com o perdão incondicional e o regresso ao primeiro amor. E precisamente neste contexto a contemplação profética valeu-se de variadíssimos símbolos, mais frequentemente do fecundo símbolo matrimonial, vendo Deus como esposo fiel e Israel como esposa infiel, prostituída ou adúltera:

“Processai a vossa mãe, processai,
pois ela não é minha esposa
e eu não sou seu marido.
Ela que retire da cara as suas prostituições
e os seus adultérios de entre os seios.
Senão pô-la-ei nua...
e dos seus filhos não me compadecerei,
porque esses são filhos da prostituição.
Pois a sua mãe prostituiu-se” (Os 2,4-7).

Mas após esta legítima acusação em processo judicial à esposa infiel mediante linguagem imagética, a fé de Oseias via que Deus não tinha outra solução senão perdoar e amar com amor não correspondido e com ‘amor apesar de tudo’, amor sofrido mas apaixonado; e logo contemplava o namoro, o noivado e as bodas de aliança:

“Eu próprio seduzi-la-ei:
conduzi-la-ei ao deserto
e falar-lhe-ei ao coração...
Aí ela me responderá, como nos dias da sua juventude,
como no tempo em que saiu da terra do Egipto...
Nesse dia farei para eles uma aliança...
Desposar-te-ei para sempre:
desposar-te-ei a preço de justiça e de direito,

de ternura e de amor.
Desposar-te-ei a preço de fidelidade;
e tu conhecerás Jahvé” (2,16-22).

É notável que esta página de Oseias (como também Os 11,1-9) não fala da conversão da esposa. O acento recai com toda a força no amor gratuito de Deus. Assim, a mensagem de Oseias, como a de Isaías, de Jeremias e de Ezequiel, que em termos análogos anunciam o regime duma nova aliança, é desconcertante e surpreendente. A religiosidade e o esquema teológico contemplado pelos Deuteronomistas concebia as relações do homem com Deus nos seguintes passos: pecado do povo - castigo de Deus - conversão do povo - perdão/gracia de Deus. A contemplação de Oseias rompeu esta lógica e inverteu mesmo a ordem dos tempos: o perdão antecede a conversão; e disse: Deus perdoa antes mesmo de o homem se converter. O mesmo anuncia Ezequiel ao descrever o comportamento adúlterino de Israel e antecipando na contemplação a nova aliança:

“Assim fala o Senhor Jahvé: «Não o faço por consideração para convosco, casa de Israel, mas sim pelo meu santo nome, por vós profanado entre as nações onde estivestes... Hei-de aspergir-vos com água pura e ficareis purificados; de todas as vossas imundícies e idolatrias vos purificarei. Dar-vos-ei um coração novo e infundirei em vós um espírito novo; arrancarei da vossa carne o coração de pedra e dar-vos-ei um coração de carne. Infundirei em vós o meu espírito e farei que caminheis segundo os meus preceitos e pratiqueis os meus mandamentos... Sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus. Salvar-vos-ei das vossas impurezas... Então vos lembrareis do vosso mau comportamento... e sentireis nojo de vós próprios pelas vossas culpas e abominações. Sabei-o bem: não o faço por consideração para convosco” (Ez 36,22-32).

Esta novidade situa estes profetas num plano contemplativo diferente do dos Deuteronomistas e converte-os em precursores da mensagem central do NT,³² em que se percebe que já não é só o homem que quer Deus mas é mais Deus que quer o homem.

³² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Profetas*. Comentario II (Nueva Biblia Española; Ed. Cristiandad; Madrid 1980) 863; e ainda H. SIMIAN-YOFRE, *Studi sul profeta Osea*, I (pro manuscripto; Roma PIB 1987) 75-82.

Conclusão

Resta-nos uma reflexão conclusiva sobre estes dados, que nesta sede são inevitavelmente fragmentários. Israel contemplava Deus a agir na história. O olhar contemplativo e interiorizante da fé transformava o significado das coisas e dos factos nus da vida, que adquiriam um novo valor religioso. Esta visão religiosa dos factos era totalmente legítima. Porque os factos nus e desconexos sem serem interpretados e associados à vida humana não têm sentido. Um acontecimento histórico é um facto mais o seu significado para o homem. É a interpretação do facto que faz com que ele fale e desvele o seu sentido profundo e invisível, não isoladamente mas em cadeia com uma série de acontecimentos.³³ Ora a fé interpretava-o religiosamente. Por ex., as catástrofes, enfermidades, doenças, desgraças, acidentes, derrotas, fracassos..., de fenómenos indiferentes ou que amedrontam os sentimentos humanos transformavam-se para Israel em sinais que faziam subir o espírito para Deus e que se atribuíam a uma intervenção de Deus em benefício de alguns e castigo de outros (é o caso das “pragas do Egipto”). Tais “sinais” não eram evidentes aos olhos da razão; foi preciso aprender a descobrir pouco a pouco o seu sentido e relação com Deus mediante uma lenta peregrinação contemplativa para o fundo do espírito.³⁴ A contemplação era uma prática da interioridade no sentido mais nobre, pois reportava tudo a Deus; não intelectualizava nem racionalizava ou ‘projectava’; supunha a convicção de viver mergulhado num ambiente em que o Espírito de Deus actuava; era um facto de consciencialização da abertura do ser humano para o divino. Nós tendemos a opor o “fora” ao “dentro”. Para o homem bíblico contemplativo, mesmo o “fora” podia ser visto como “dentro”, envolvente da própria vida. Por ex., a saída dos Hebreus do Egipto não era um acontecimento exterior ao israelita: fazia parte integrante da sua vida e do seu ser de libertado, por Deus. A contemplação era como o sal da vida: dava o suplemento de sentido ao vivido, um sentido que permanecia e, portanto, projectava o ser humano para o transcendente divino.

³³ Cf. R.P. MERENDINO, “«Conoscerai che io sono il Signore» (Is 45,3). Rivelazione e conoscenza nel Deuterocanone”, *E mi conosceranno* (dir. S.A. PANIMOLLE) (PSV 18; EDB; Bologna 1988) 67-68.

³⁴ Integrado nesta perspectivização das coisas, o conceito de “sinais dos tempos” – como o de fé – só é aceitável se se aceita uma concepção teofânica da história (reveladora de Deus). O plano divino na história é em realidade uma hermenêutica geral da história; o que não quer dizer que não seja real; quer dizer que só pode ser contemplado pela fé.

Assim, a contemplação aparece como um poderoso agente e íntimo aliado da revelação de Deus em Israel: o divino foi-se revelando no humano interpretado teologicamente pela fé. Destruir a linguagem simbólica ou imagética da Bíblia qual expressão da comunicação de Deus e entendê-la como revelação directa e imediata de Deus no sentido de palavras pronunciadas pelo próprio Deus em teofanias quase palpáveis seria uma ingenuidade religiosa infantil. Em realidade, Deus revelou-se – foi captado – em palavras humanas e através de factos históricos.³⁵ Nem poderia ser diferente, tratando-se de revelar-se a seres humanos, que não têm nem podem ter acesso directo e imediato a Deus, por Deus ser puro Espírito e transcender absolutamente todo o humano. O homem só tem acesso a Deus através da fé e das expressões fundamentais da sua fé (como a oração, o amor...).³⁶ O israelita via os factos carregados de significado religioso como ponto de encontro do homem com Deus. A fé contemplativa interceptava um factor novo, só a ela visível, irreduzível ao natural, invisível ao órgão anatómico da vista corporal.³⁷

A convicção inabalável dessa experiência do divino cristalizou literariamente nas reiteradas fórmulas “vi o Senhor”, “o Senhor disse-me”, “o Senhor falou ao profeta Ezequiel nestes termos”. Estas expressões, como a metáfora profética “palavra/oráculo de Jahvé” sugerem que foi Deus a tomar gratuitamente a iniciativa de procurar o homem de forma a exigir a sua atenção amorosa e a suscitar uma resposta livre. A contemplação divina dos profetas foi essencialmente a penetração na situação histórica presente como portadora de significado, que era mensagem de Deus para o Povo. Tal contemplação não era puramente imanente ou intra-mundana. Nela estava em acção o Espírito de Deus, o mesmo que se via a suscitar os acontecimentos salvíficos.³⁸ Essa consciência transparece, por ex., da fórmula “o Espírito de Jahvé veio sobre mim”. E

³⁵ *Dei Verbum*, 12 e 2: “Esta economia da revelação faz-se por meio de acções e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras declaram as obras e o mistério nelas contido”. Cf. C. GEFFRÉ, “La révélation hier et aujourd’hui”, *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Ed. Cerf; Paris 1972) 100.

³⁶ Cf. TEÓFILO DE LA V. DEL CARMEN, “Experiencia de Dios y vida mística. El pensamiento de S. Juan de la Cruz”, *De contemplatione in schola Teresiana* (Ephemerides Carmeliticæ 13; Teresianum; Roma 1962) 136-223.

³⁷ Cf. C.H. DODD, *La Biblia y el hombre de hoy* (Epifanía 3; Ed. Cristiandad; Madrid) 119.

³⁸ Cf. Discurso de Mons. N. EDELBY sobre o cap. III do esquema “de divina revelatione” no Concílio Vaticano II, em *Comentarios a la constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación* (ed. L. ALONSO SCHÖKEL) (BAC 284; La Editorial Católica; Madrid 1969) pp. 481-484.

a prova de que essas visões interiores não eram mera ilusão psicológica ou extravios pirotécnicos mentais está no facto de se inserirem dentro duma experiência global e coerente da vida, com uma unidade lógica em si mesma e que supunha um contacto com Deus, embora mediado.

Precisamente porque eram vistos nesta perspectiva, os factos “revelavam” o querer divino, tornavam-se teofânicos para o contemplativo, pois o conceito bíblico de revelação de Deus ao homem, mais do que a uma máquina montada de cima para baixo, parece-se a uma explosão de luz que irradia de dentro para fora numa consciência humana situada no contexto da fé que fez a experiência do Deus vivo. Houve revelação de Deus ao homem na medida em que houve procura interior de Deus numa consciência crente. Uma pedra, como um animal, não pode ser sujeito de revelação. Esta supõe uma certa reciprocidade (que um seja para o outro) ou conformidade entre Deus e o homem. A linguagem bíblica exprime esta correlação dizendo que Deus se comunica através do seu “Espírito” (*ruah*) ao espírito do homem. Deus só pode abrir-se àqueles que se assemelham a Ele e têm consciência de trazer em si o cunho da sua imagem: “o Senhor conversava com Moisés face a face como quem conversa com o seu amigo” (Ex 33,11). A revelação é a união do transcendente com o imanente, malgrado a sua diferença intransponível. Esta teantropia, através do Espírito de Deus que se une à natureza humana, torna o homem apto a contemplar Deus que se revela.³⁹ Esta óptica da fé bíblica permitia contemplar os acontecimentos na linha da gratuidade e da transcendência totais e, logo, como de origem divina: tudo aparecia como – e era realmente – graça de Deus.

Saliente-se finalmente que, descobrindo Deus na vida humana, a contemplação não esgotava o seu mistério, que permanecia para além do conhecimento humano e inacessível ao saber adequado. O mistério de Deus, objecto da contemplação, é um ser em si transcendente, que se desvela e tem de se desvelar na existência humana; o transcendente fechado em si e que não se revelasse não existiria, pois “ser” significa ser para o outro e o transcendente é sempre correlativo ao imanente. Mas, por outro lado, Deus deixaria de o ser se se desvelasse totalmente e se esgotasse na sua revelação. Por isso, o mistério de Deus desvelou-se ao mesmo tempo que foi permanecendo oculto ao contemplativo: foi sempre mistério em via de revelação progressiva até à suprema epifania de Deus na pessoa de Jesus: nos patriarcas, o primeiro traço da sua

³⁹ Cf. P.S. BOULGAKOV, “De la révélation”, *La pensée orthodoxe* (Ed. L’age de l’homme; Lausanne 1983) 29-34.37-39.

imagem é o de um “Deus da pessoa e com a pessoa”; no deserto do Sinai é, além disso, o “Deus para a pessoa” e o povo; nos Profetas, é o “Deus conosco” (= “Emanuel”: Is 7,14); finalmente, a sua imagem acabada é a do “Deus na pessoa” de Jesus de Nazaré. Assim, a perfeita imagem de Deus é fruto da contemplação, que O vela e revela.⁴⁰ A revelação do mistério de Deus representa em si o mistério da relação entre Deus e o homem, que se dá particularmente na contemplação.

Segundo isto, contemplativos são “os que têm o coração puro”. Para estes, Jesus proclamou uma bem-aventurança: “felizes os de coração puro, porque verão a Deus”; ou seja, porque não urdem pensamentos e planos de perversidade, mas vêm tudo pelo prisma do bem e de Deus. A atitude contemplativa de Israel face à história e à vida constituiu o processo da revelação de Deus aos homens e criou um paradigma teológico ou modelo de leitura da vida, assumido em pleno pelo próprio Jesus; está subjacente ou patente a toda a história bíblica. Quando se tornar “paradigma perdido”,⁴¹ indicará que o próprio cristianismo estará perdido.

⁴⁰ Cf. J. GUILLET, *Un Dieu qui parle*. Comment Dieu parle – La parole de Dieu en l’homme – Une parole qui est un germe – Jésus Christ, parole de Dieu (Croire aujourd’hui; Desclée de Brouwer - Bellarmin; Paris 1977).

⁴¹ Cf. E. MORIN, *O paradigma perdido*. A natureza humana (Biblioteca universitária; Publ. Europa-América; Mem Martins 1988)

LIVROS

Difícilmente se encontra na literatura mundial uma narração tão conhecida, tão mal compreendida e que, depois de S. Agostinho, tanto tenha marcado a fantasia, a iconografia, o pensamento, a cultura e a moral do Ocidente como a chamada “história do paraíso terrestre”. Ela criou mentalidade e linguagem (alheia ao texto, mas que por equívoco resvalou para ele: “Adão e Eva”, “Eden”, “paraíso”, “costela”, “pecado original”, “castigo” moral...). Suscitou dogmas e concepções teológicas inconsistentes.

A nós, porém, interessa, não o que se pensou que ela diz mas o que realmente quer dizer. E isso é finalmente possível graças à inovadora interpretação que dela fez **Armindo dos Santos Vaz, professor de Teologia bíblica na Universidade Católica Portuguesa em Lisboa, no seu livro *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24* (Edições Didaskalia - Edições Carmelo; Lisboa 1996) 605 páginas**. É o resultado da investigação feita para a tese de doutoramento, defendida e aprovada na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma. Livro destinado a marcar um ponto de referência obrigatório na interpretação desse texto bíblico, tradicionalmente tão maltratado e que agora deixa emergir a sua frescura teológica original. Questiona concepções como a do “paraíso terrestre” e do “pecado original”, mas revela a sua teologia e espiritualidade positiva.

Uma panorâmica da sua interpretação na história cristã revela que o falseamento do seu significado se deve ao facto de se ter lido em circuito fechado, sem o iluminar com o ambiente cultural em que nasceu a narração. Este possibilita hoje uma nova interpretação, segundo a metodologia recomendada pelo magistério eclesial (de Pio XII e do Concílio Vaticano II). Outra causa da má interpretação da narração foi a sua leitura historicista. Ela, porém, aparece agora como “mito de origem”, ou seja, um autêntico acto de fé, resultado da atitude contemplativa de quem olhava para as coisas com olhos de fé e as via em Deus. Enquanto a sua interpretação moralizante tradicional no Ocidente imprimiu ao cristianismo que a leu um sentido de culpa e fatalismo, agora, como “mito de origem”, vê-se que explica positiva e religiosamente as realidades da vida humana, levando a aceitar serena e realisticamente as coisas “boas e más” e até a morte como fazendo parte da condição humana, necessariamente sofredora e mortal.

Uma ideia do alcance e das consequências deste livro para a renovação da teologia e espiritualidade cristã deu-a o comentário que sobre ele fez o professor de Filosofia da Universidade Católica, Dr. Carlos Silva: “Se F. Nietzsche tivesse lido esta interpretação da chamada ‘história do paraíso terreal’, não teria invectivado tão agressivamente o cristianismo”. Peça-o a:

Edições Carmelo - Rua de Angola, 6 - 2780 PAÇO DE ARCOS.

EDUCAR PARA A CONTEMPLAÇÃO

ORAÇÃO E PSICOLOGIA

P. JEREMIAS CARLOS VECHINA

A oração - assunto perigoso

Parece que o rezar sempre foi um assunto perigoso. Muito antes que aparecessem os “mestres da suspeita” já os grandes mestres da vida espiritual tinham dedicado grande parte do seu magistério a chamar a atenção sobre os numerosos enganamentos em que podia cair a pessoa que ora.¹ Discernir entre uma oração que conduz à união com Deus, de outra que não é outra coisa que o fruto dos maus espíritos, constituiu sempre um capítulo importante nos grandes tratados de espiritualidade.² Sempre se teve consciência que no campo da oração, os auto-enganos são muito numerosos. Por isso mesmo sempre se insistiu na necessidade de fazer uma aprendizagem que compreendesse, entre muitas coisas a ter em conta, uma análise permanente dos resultados e um progressivo desprendimento dos modos e formas de oração com excessivos apoios para passar a outros em que o

¹ Por “mestres da suspeita” consideramos Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e os teólogos da “morte de Deus”.

² Podemos dizer a respeito do discernimento que “não há tema mais central na espiritualidade cristã, nem mais urgente no momento actual” (JOSÉ M. GUERREIRO, *El discernimiento comunitario. Desafio y respuesta a nuestra búsqueda esperanzada*, em *Vida Religiosa*, 38, 1975, p. 272). “Nestes últimos anos o discernimento veio a converter-se em algo cêntrico... Veio a converter-se... num dos grandes problemas da Igreja” (J. PIKAZA, *El discernimiento de espíritus en el N. Testamento*, em *Vida Religiosa*, 38, 1975, p. 259).

sujeito se vai descentrando de si mesmo. Ou seja: “O caminho da oração nunca foi fácil de andar, e na história da espiritualidade sempre se contou com a possibilidade de muitos extravios”.³

Com o aparecimento dos “mestres da suspeita” parece que o assunto se complicou ainda mais e o desalento foi maior. O receio e a suspeita, à hora de rezar, leva muitas pessoas de boa vontade a interrogarem-se sinceramente pelo significado último que pode ter a sua oração. Porque se sempre existiu a dúvida a este respeito, com o nascimento e desenvolvimento da nova psicologia, generalizou-se ainda mais. Por isso, hoje, a dúvida e o receio estendem-se a um campo ainda mais amplo. Já não são somente os fenómenos estranhos ou os misticismos exacerbados que suscitam interrogações. A oração mais simples pode levar em si muitas atitudes infantis e enganosas. E, portanto, surge a pergunta acerca do que fazemos realmente quando rezamos. Facilmente se levanta o temor de que rezar pode supor o mergulhar num mundo de fantasia e ilusão de carácter mais ou menos delirante. E o mais normal é que se faça a pergunta: com quem estamos realmente a falar quando pretendemos falar com Deus na oração?

Todas estas interrogações que se levantam, no âmbito da oração parecem concentrar e manifestar as grandes suspeitas que, principalmente, depois de Freud e Marx se estendem à religião.⁴ Ao homem moderno a religião aparece-lhe carregada de escuros motivos, alheios muitas vezes às suas decisões conscientes e como um fenómeno que pode facilmente degenerar numa grande alienação do humano. A oração que constitui como o núcleo da experiência religiosa, centraria em si, como dum modo concentrado, todas estas suspeitas.⁵ Não há dúvida nenhuma que a religião pode aparecer como um terreno sumamente fértil para o aparecimento e desenvolvimento de todo o tipo de fantasia infantil e para o mantimento de certas estruturas neuróticas da pessoa. E a oração que é como a quinta essência da experiência religiosa pode apresentar-se, por isso, como o grande inverno onde podem florir as maiores representações fantasmagóricas. “Todo o tipo de fantasia é possível para aquele que ora”.⁶

³ CARLOS DOMINGUEZ MORANO, *Creer después de Freud*, ED, Madrid, 1992, p. 99.

⁴ Não devemos pensar que Freud já esteja superado, pelo contrário, está de volta. “Vende-se com facilidade. Muitos continuam a afirmar que é o “autor mais influente na psicologia contemporânea” (C. D. MORANO, *o.c.*, p. 9).

⁵ Embora estes autores dirigissem os tiros à religião em si, a oração acaba por ser atingida uma vez “que a oração constitui um fenómeno central no conjunto do acontecimento religioso” (JUAN MARTIN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 110).

⁶ C. D. MORANO, *o.c.*, p. 100.

Oração - realidade complexa

Não devemos ter pejo algum em confessar que o mundo da oração é complexo e difícil. Reconhecem-no os grandes orantes que experimentaram na própria vida essa complexidade e dificuldade. “Estas coisas de oração todas são dificultosas” (V 13, 12). E “não me espanto que lhe pareça muito obscuro” (CP 31, 10). E perante esta complexidade pode haver auto-enganos. Por isso escreve São João da Cruz: “Há também muitas almas que pensam que não têm oração e têm mui muita; e outras que pensam que têm muita e é pouco mais que nada” (S Pról. 6).

Podemos-nos perguntar: de onde lhe vem esta complexidade? De entre várias causas podemos enumerar as mais importantes:

1. Tanto no cristianismo como nas outras religiões a oração constitui o núcleo central do fenómeno religioso. Nela convergem “todos os componentes do acontecimento religioso”⁷ e não só; toda a vida do homem se reflecte na oração e vice-versa. Por isso mesmo, quem queira estudar a história das religiões não tem melhor caminho que o estudo da oração nessas mesmas religiões. Além disto a oração é um bom documento da história humana. “Nela se reflecte como em muito poucos acontecimentos da condição humana a forma concreta em que essa condição humana foi vivida nas distintas épocas e culturas. Basta saber como rezou uma época para saber como era o homem que nela vivia. O estudo histórico seria assim um excelente caminho para a compreensão do homem e da sua história”.⁸ Isto só demonstra a complexidade da oração.

2. Uma outra razão que mostra a complexidade da oração está em que a oração autêntica, como forma de atitude religiosa, se mantém entre as duas fronteiras da magia e da filosofia.

Não devemos pensar, como muitas vezes aconteceu, que a magia seja “uma atitude própria do homem inculto ou primitivo de épocas remotas e que o homem moderno civilizado tenha superado de forma definitiva. Já vão longe as teorias segundo as quais a magia constitui um estádio da história da humanidade anterior à religião e à ciência e da que estas teriam surgido sucessivamente”.⁹ Enquanto que na oração autêntica há entrega e confiança em Deus por parte de quem ora, na oração mágica dá-se o contrário. O homem reconhece a existência de poderes superiores, entra em

⁷ J. M. VELASCO, *o.c.*, p. 110.

⁸ *Ib.*, p. 111.

⁹ *Ib.*, p. 115.

comunicação com eles para tirar partido, procurando o seu próprio interesse. A oração imbuída de magia tenta seduzir Deus, levando-o a fazer a vontade de quem reza.

Uma outra fronteira da oração, bastante subtil, mas que constitui um limite é o que se poderá chamar “meditação ou contemplação filosófica”. Com isto referimo-nos ao modo do pensamento humano reagir perante a presença do mistério da vida.

Perante o mistério da vida e as interrogações radicais que a realidade coloca ao homem, este pode tomar duas posições ou atitudes. Pode abrir-se à presença do Absoluto e nortear a sua vida por Ele ou pode integrar essa presença absoluta no seu sistema filosófico, fruto da sua razão e com ela dar explicação à totalidade da vida. O mistério passaria a ser, deste modo, “um absoluto, objecto da razão com que esta encontra a peça chave para dar segurança ao seu sistema explicativo”.¹⁰ Pode também o homem chegar à conclusão que o sistema não explica tudo e abri-lo à transcendência, mas seria uma transcendência sem transcendente ou um transcendente sem nome que é o mesmo que dizer um transcendente impessoal. A partir daqui a relação do homem com essa transcendência pode reduzir-se a uma simples abertura transcendental. “Desde estes supostos surgirá nos temperamentos mais dotados para a reflexão a tentação de não reconhecerem como autêntica outra piedade que uma espécie de piedade transcendental que nunca poderá passar ao exercício e ao acto sem pôr em perigo a transcendência do Absoluto. A piedade da oração com a disponibilidade, a confiança e o diálogo que comporta ficaria, deste modo, desqualificada como forma popular, e em definitiva, inautêntica, de comunicação com um Absoluto excessivamente antropomorfizado”.¹¹

Se a magia é o escolho que deve evitar a oração espontânea, principalmente do homem simples, a contemplação filosófica é a tentação que ameaça os homens religiosos dados à reflexão e ao exercício do pensamento.

Teologia e oração

Apesar da complexidade e ambiguidade da oração temos que nos abeirar dela e o primeiro passo a dar é procurar a verdade da oração ou a verdadeira oração. Para isso a Teologia tem que iluminar e discernir a oração. Mas para que a Teologia possa influenciar a oração e a vida de

¹⁰ *Ib.*, p. 117.

¹¹ *Ib.*, p. 117s.

fé dos orantes também ela, teoria e praxis, deve ser afectada pela oração. Oração e Teologia animam-se mutuamente. Desprezar ou até mesmo esquecer o carácter teológico da oração é empurrá-la para uma devoção às “tontas”, como diria Santa Teresa. E destas “devoções às tontas livre-nos Deus” (V 13, 16). “Espírito que não vá começando em verdade, eu mais o queria sem oração”.¹²

Teresa não esconde a complexidade e ambiguidade da oração e recebe uma oração fundada no equívoco e na confusão. Em suma, temos que aprender a orar e a andar no caminho da oração.

Quero apresentar agora certos pressupostos teológicos que fundamentam e esclarecem a oração ou modo de oração de que vamos falar.

Espiritualidade e virtudes teológicas

Deus pensou em cada um de nós desde toda a eternidade e sobre cada um tem um plano, um projecto, um desígnio de amor, que nós não conhecemos mas devemos descobrir. E será o próprio Deus que, através do seu Espírito e em colaboração com o próprio homem, vai realizar esse projecto, esse desígnio de salvação.

¹² *Ib.* Santa Teresa viveu tempos difíceis, “*tiempos recios*” em expressão dela. Desde princípios do século XV existia certa rutura e divórcio entre a mística, como experiência de fé e a teologia como ciência da mesma. O pensar teológico deixou-se influenciar exageradamente pela aplicação da dialéctica e foi abrindo um fosso entre a teologia e a vivência religiosa, entre a teologia e a mística (cf. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, em *Nouvelle Revue Théologique*, 72, 1950, pp. 372-389). Como prova disto temos os acentos anti-científicos e anti-escolásticos que encontramos nos autores espirituais do século XV. Esta rutura entre a ciência teológica e a vida de piedade cristã foi considerada como o grande cisma do século. O que chegou a ser rutura e divórcio desenvolve-se no século XVI, no tempo de Santa Teresa, em antagonismo. A Inquisição desconfia da vida mística dos “espirituais” e denuncia as suas práticas e escritos. “A acusação de iluminado tinha-se convertido em lugar comum” (MARCELINO MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, L. V, c. 1: *Sectas Místicas*, BAC, T. II, Madrid 1956, p. 187). Teresa de Jesus vive na sua própria carne esta situação. Conhece muito bem certos casos de falso misticismo. Ela própria teme cair em ilusões e enganar. (Cf. *Vida*, 23, 2; *Contas de consciência*, 53, 6; *Caminho de Perfeição* (Escorial), 35, 2). Santa Teresa nesta situação desencadeia um movimento que teve momentos altos mas que ainda não foi suficientemente explorado por certos sectores da Igreja e neste caso pela teologia. Ela, estando no campo dos espirituais, deita uma ponte aos “letrados” que no seu vocabulário são os teólogos. Confessa-se “amiga de letras” (*Vida*, 5, 3). Nutria um gosto especial pela leitura e pela conversa com homens inteligentes e doutos, os “letrados” (cf. *Vida*, 28, 6). E dirigindo-se aos espirituais dizia: “E os que vão por este caminho de oração têm disto maior necessidade, e tanto maior, quanto mais espirituais” (*Vida*, 13, 18). Mas Teresa procura os teólogos não somente para ser discernida mas para que eles também fossem espirituais. A sua experiência pode ajudá-los. “Isto é bom para os letrados que mo mandaram escrever” (*Vida*, 15, 8). Teresa não descansa enquanto os teólogos com quem trata não comecem a fazer oração mental, coisa que eles não faziam e até contestavam. Assim aconteceu com Garcia de Toledo (*Vida*, 34, 10ss). Para ela não há teologia sem oração e vice-versa. A boa teologia é aquela feita de joelhos. Como diz um autor: “A oração do teólogo está para a teologia, como o espírito para a letra” (GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, ST, Santander 1974, T. II, p. 607).

Antes a espiritualidade era considerada como um exercício, como uma actividade do sujeito crente, hoje atende-se mais à presença do Espírito e à graça que actua sobre e em cada um de nós. O espiritual tradicional era aquele que punha todo o seu empenho no exercício da oração, das virtudes morais, no cumprimento fiel dum programa pré-fabricado, esquecendo um pouco ou muito as virtudes teologais e os dons infusos. Tudo se centrava na ascese e no esforço do sujeito. Era uma orientação ascendente, quase exclusiva, descuidando a presença do Espírito e a irrupção da graça que passando pelas relações humanas chegava a invadir o campo do histórico e mundano.¹³

Hoje, pela presença dos clássicos da espiritualidade e concretamente de Santa Teresa e São João da Cruz o planteamento é mais teologal. O acento coloca-se nas virtudes teologais, que são dons que Deus dá ao homem, que este acolhe e responde. Por isso mesmo, as virtudes morais, ou seja, tudo aquilo que o homem realiza só tem sentido como resposta às virtudes teologais. Doutro modo o homem sujeita-se a dar a Deus algo que Ele não lhe pede.

Deus principal agente

Deus é o principal agente. O principal e o primeiro. São João da Cruz é claro nesta matéria. “Advertindo, pois, a alma, que neste negócio é Deus o principal agente e moço de cego que a há-de guiar pela mão aonde ela não saberia ir, que é às coisas sobrenaturais” (C 3, 28). Tendo presente este princípio qual deve ser a atitude do homem? “Todo o seu principal cuidado há-de consistir em ver que não ponha obstáculo ao que a guia segundo o caminho que Deus lhe tenha ordenado na perfeição da lei de Deus e da fé” (*ib.*). E dirigindo-se aos directores espirituais faz-lhes as mesmas advertências e mais ainda: eles não são agentes. “Advirtam estes tais que dirigem almas e considerem, que o principal agente e guia e movedor delas, neste negócio, não são eles, mas o Espírito Santo, que nunca perde o cuidado delas, e que eles só são instrumentos para as dirigir na perfeição pela fé e lei de Deus, segundo o espírito que Deus vai dando a cada uma” (C 3, 46). A partir daqui dá este conselho: “dêem-lhes liberdade de espírito e largueza ... e não se aflijam nem preocupem pensando que não se faz nada; porque embora a alma então nada faça, Deus faz tudo nela”.¹⁴

¹³ EUTIMIO S. SÁNCHEZ, *La espiritualidad sacerdotal*, em *Seminarios* 107-108, 1988, p. 43s.

¹⁴ C 3, 46. Devemos ter presente que o Santo se refere aqui ao estado de oração contemplativa o que não acontece com a oração discursiva ou meditação.

Deus, além de principal, é também o primeiro agente. Por fidelidade a Ele próprio, Deus toma sempre a dianteira. “Se a alma procura Deus, muito mais a procura a ela o seu amado”.¹⁵ “A primeira preocupação do Deus vivo é a de conduzir o homem para que saia de si mesmo e entre na comunhão de amor com Ele... Deus interessa-se tanto de nós que não nos resta outro remédio que interessar-nos também nós por Ele. Ele jamais nos abandona. Para nos conquistar, luta conosco e às vezes contra nós... E para conseguir o seu propósito, remove os céus e a terra”.¹⁶ Tenhamos ou não consciência experiencial disso, o que acontece é que quando “caímos na conta” já há uma longa história divina de aproximação a cada um de nós. Aproximação sempre de graça, amor de benevolência.

A comunicação de Deus, a sua obra de graça vai dispondo o homem para ulteriores graças até chegar à união substancial. Deus procura sempre “dispor (a alma) para outros unguentos mais subidos e delicados, mais conformes à têmpera de Deus, até que chegue a uma tão delicada e pura disposição que mereça a união com Deus e a transformação substancial em todas as suas potências” (C 3, 28).

Oração e vida teologal

O que São João da Cruz diz a respeito da vida espiritual em geral, dito também da oração em particular. Ele repete até à exaustão que o único meio próximo e proporcionado para que o homem realize a sua vocação, que é a união com Deus, é a fé, esperança e caridade.¹⁷ Entramos e

¹⁵ C. 3, 28; 1, 9; 3, 29. “O crente sabe que toda a procura de Deus supõe um encontro prévio. Aquilo que é radicalmente ignorado não pode ser objecto de procura. O procurar é subsequente e nasce dum prévio ter 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... Deus é sempre primeiro, Deus tem sempre a iniciativa, Deus é o que abre os caminhos que depois o homem anda. Também os do conhecimento” (O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Meditación teológica desde España*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 93s). Esta, podemos dizer, que é a dinâmica de fé do homem sãojoanista. Procura Deus porque foi por Ele tocado. “Habiendome herido, sali trás ti clamando y eras hido”. (*Cântico espiritual*, canção 1). É Deus a tomar a iniciativa e a marcar o lugar e tempo de encontro. “É Deus que espera o homem nos tempos e lugares determinados. Senhor dos tempos é Ele, e de qualquer tempo Ele pode fazer um momento de revelação” (O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *o.c.*, p. 62). O lugar e o tempo de encontro pode ser um patamar de escada ou uma cozinha, entre as painelas com uma sertã nas mãos. (Cf. SANTA TERESA DE JESUS, *Fundações*, 5, 8).

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1969.

¹⁷ Como diz FEDERICO RUIZ, “o santo utiliza raramente a denominação colectiva ‘virtudes teologais’ (2S.6). Ordinariamente refere-se a elas pelos seus próprios nomes: fé, amor ou caridade, esperança. Usa somente o adjectivo ‘teologal’ aplicado a estas três virtudes; pelo contrário, ‘virtudes’, por separado, aparece frequentemente noutros contextos. É alheia ao santo a expressão ‘tríade teologal’. Contudo, recolhe fielmente a sua intenção de acentuar a unidade estrutural e funcional de fé, amor, esperança:

crescemos na relação com Ele somente pela vivência teologal.¹⁸ E a oração não é uma exceção, pelo contrário, é a expressão e frutificação das virtudes teologais. Nelas deita as suas raízes e delas se alimenta.

Para São João da Cruz a oração é um capítulo da vida teologal, embora seja um capítulo muito especial. A contemplação para ele é a realidade mais empapada de substância teologal. Este é o melhor serviço que ele prestou à oração: uní-la à vida teologal como uma manifestação da mesma. “Assim a fundamenta mas também a relativiza. A oração não é o meio de união com Deus. O meio é a vida teologal: a oração, sobre a que recai a atenção do santo aplicando a sua doutrina sobre as virtudes teologais, não capitaliza toda a vida teologal. No magistério sãojoanista o absoluto é a vida teologal”.¹⁹

Santa Teresa tem o mesmo pensar. “E creiam-me: o que aproveita à alma não é o largo tempo de oração, pois, quando o emprega tão bem em obras, grande ajuda lhe dá para que, em muito pouco tempo, alcance melhor disposição para acender o amor do que em muitas horas de consideração. Tudo vem das mãos de Deus” (*Fundações* 5, 17).

E as virtudes teologais têm duas dimensões que as definem: “estas virtudes têm por ofício apartar a alma de tudo o que é menos que Deus... e de a juntar com Deus” (2NE 21, 11). Caminhar com o traje destas três virtudes é “chegar à perfeição da união com Deus por amor” (*ib.*, 12). É culminar o caminho da fé, é realizar plenamente os requisitos que a constituem: purificação e união.

Ao falar da oração, São João da Cruz procura o “vivo”, o substancial, o centro mais íntimo em redor do qual deve gravitar o orante. E o “vivo” da oração está na sua radicação e apoio nas virtudes teologais. Ao referir-se a cada um dos protagonistas da oração, dirá claramente que “Deus só olha à fé e à pureza de coração daquele que ora” (3S 36, 1); e dirá também que o

‘pois que estas três virtudes teologais andam juntas’ (2S 24, 8)” (*Síntesis doctrinal*, em VARIOS, *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León 1991, p. 229).

¹⁸ “A vida teologal é o eixo da exposição sãojoanista. Sobre ela giram mística e ascese, relações com Deus e com os homens, caminho e encontro. Confere unidade de visão e de estrutura a toda a sua apresentação da vida espiritual cristã” (*ib.*, p. 224). Neste ponto S. João da Cruz “rompeu os moldes da espiritualidade contemporânea. Antecipou-se demais à sensibilidade espiritual e às estruturas doutrinárias do seu tempo, e por isso faltaram as bases necessárias entre os seus contemporâneos para compreender a importância e a novidade da mudança” (*ib.*, p. 227).

¹⁹ MAXIMILIANO HERRAIZ, *La oración palabra de un maestro: San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1991, p. 11s. “O absoluto é a fé. As suas expressões, ainda mesmo as mais intrínsecas e essenciais a ela, como a oração, são válidas enquanto são confissões de fé, em que unicamente se estabelece essa comunhão interpessoal” (*Id.*, *La oración, experiencia teologal*, em VARIOS, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, p. 200).

orante não deve levar “outro arrimo à oração senão a fé, esperança e caridade” (D 118).

A conexão entre a vida teológica e a oração esclarece certos aspectos fundamentais da oração:

1º- Manifesta claramente que a oração é um dom próprio do ser cristão. Um dom concedido a todos, dom essencial em conexão com a vida de Deus participada na fé, esperança e amor, à qual o homem por meio destas mesmas virtudes, dá o seu assentimento e com ela se compromete.

2º- Podemos-nos relacionar com Deus em qualquer situação pessoal ou vocacional em que nos encontremos.

3º- A oração é relação inter-pessoal, vinculação real e progressiva de um **Tu** e um **Eu** que avançam juntos numa história comum.

4º- Deus “é o principal agente” (C 3, 46). O peso desta relação recai sobre Deus, tanto nos primeiros passos como nas etapas mais avançadas da história do orante. Ele infunde em cada momento do processo, a graça que nos faz realmente seus interlocutores. Nós, simplesmente, secundamos, actuamos o que previamente recebemos.

Para isso o homem tem que estar em sintonia, na mesma longitude de onda, atento a este ponto para que a sua aportação à relação oracional corresponda às próprias moções de Deus, às mudanças de ritmo e até conteúdos que Ele realiza em nós. Atentos em viver dependentes de Deus, tendo os olhos em Deus e não no nosso eu, nos nossos sentimentos em mudança nem nas vibrações psicológicas. Como aconselha São João da Cruz: “Traga advertência amorosa a Deus, sem apetite de querer sentir nem entender coisa particular acerca d'Ele” (D 87).

Tudo o que vou dizendo acerca da oração diz respeito a todo e qualquer modo de orar, mas principalmente da oração contemplativa.

Oração - processo truncado

“E tu, como oras?”. É uma pergunta que nos é feita muitas vezes à queima roupa e à qual, muitos e bons sacerdotes, religiosos e leigos conscientes da sua condição de cristãos temos dificuldade em responder. Não estamos habituados a reflectir acerca dos modos, meios e objectivos da oração e sobre as suas exigências na vida do orante. A maioria dos cristãos aprenderam a prática da oração reduzindo-a:

a) à recitação de certas orações já prescritas, como por exemplo, a Liturgia das Horas, as orações da Missa, a recitação do terço, etc.

b) ou fazendo um quarto de hora ou meia hora de meditação.

E não se passava daqui. E mais: pensava-se que com a fidelidade a esta oração de rotina cumpria-se o dever.

De facto, o ensino da oração nos Seminários e Noviciados reduzia-se a iniciar as pessoas no programa da oração e inculcar-lhes um sentido de fidelidade no cumprimento de dito programa. E o programa incluía uma simples forma de meditação ou oração mental que se praticava como uma parte mais do horário diário. Essa prática tinha por finalidade criar o hábito que ajudaria o interessado a perseverar no caminho da oração.

Oração para além da meditação, ou da piedosa reflexão, ou seja, oração contemplativa nem falar. Era rara a vez que se falava da oração contemplativa como desenvolvimento normal da própria vida de oração. A impressão com que se fica desta pedagogia é que a dita oração excedia as possibilidades e normais ambições do bom sacerdote, religioso ou leigo.

Os três estádios clássicos da oração são os seguintes:

- oração vocal
- oração meditativa
- oração contemplativa.

Nós vamo-nos fixar, principalmente, na oração contemplativa. Mas desde já quero advertir: todo o normal processo orante de qualquer cristão desemboca neste estádio de oração contemplativa. Estes três estádios, segundo um autor, poderiam comparar-se aos graus de uma escola.²⁰ Começa-se na Escola Primária, aprendendo a ler e a escrever (oração vocal); a Escola Secundária da oração é a meditação, em que a reflexão sobre a vida e a revelação constitui a principal assinatura, embora não se descuide a oração vocal. A Escola Superior da oração está constituída pela iniciação à oração contemplativa que é a recomendada. Não se esquece nem descuida o aprendido nas Escolas Primária e Secundária mas, a fase de crescimento da vida de oração começa na abertura à presença de Deus e concretamente ao dom do Seu Espírito que ora em nós, que é a oração contemplativa.

Existiu um tempo em que por razões históricas apenas se falava de oração contemplativa. E mais: a oração contemplativa converteu-se num assunto que havia que evitar. O que ficou foi um medo irracional ao

²⁰ JAMES BORST, *Método de oración contemplativa*, ST, Santander 1984, p. 53s.

quietismo. Chegou-se a um momento em que ninguém se atrevia sequer a sussurrar a palavra contemplação.

Oração - crise ou contraste

No fim da década de 60 e toda a década de 70 fala-se muito em crise de oração. Os governos centrais das Ordens e Congregações religiosas ao adaptarem a legislação ao espírito conciliar pelos inquéritos feitos às bases, detectaram uma forte crise de oração.²¹ A classe sacerdotal também foi fortemente atingida. Autores de peso o reconhecem.²² E isto acontece não só no campo católico.²³ Nestes anos aparece literatura abundante sobre a oração e para todos os gostos. Há autores que negam toda a possibilidade da oração.²⁴ Outros deixam-na num mero horizontalismo.²⁵

²¹ A oração pessoal “está a retroceder dumas metas já conseguidas para o que poderíamos chamar ciclo vegetativo” (BASILIO RUEDA, *La oración de los religiosos*, ITVR, Madrid 1974, p. 80). Este é o testemunho do Superior Geral dos Irmãos Maristas. Do mesmo modo se manifesta o Superior Geral dos Salesianos: “Existe uma descida vertiginosa em matéria de oração” (L. RICCERI, *La oración problema vital*, Ed. D. Bosco, Madrid 1973, p. 15). “A oração entre nós está em crise”. Esta é a conclusão a que chegaram os Carmelitas Descalços depois duma sondagem feita por ocasião do Capítulo Geral da Ordem em 1967 (Cf. *Decretos del Capítulo especial*, Valencia 1969, p. 369). Sobre a situação da vida de oração na Vida Religiosa nestes anos pode consultar-se a obra de L. CABIELLES, *Oración en la legislación renovada*, em *Confer*, 20, 1981, pp. 74-99.

²² “É certo, e não temos outra hipótese que aceitá-lo honradamente, que há sacerdotes e seminaristas que não oram em absoluto” (H. U. VON BALTHASAR, *Riforma o aggiornamento? em Humanitas*, 1966, p. 702. Cf. I. COLOSIO, *Crisi nel giovane clero*, em *Rivista di ascetica e mistica* 11, 1966, 548-614).

²³ “A oração converte-se num campo morto para a imensa maioria dos nossos contemporâneos” (J.A.T.ROBINSON, *Exploración en el interior de Dios*, Ariel, Barcelona 1969, p. 176). “Alguns cristãos, apesar dos seus repetidos fracassos, tratam de perseverar na sua oração pessoal, já que a presença de Deus na oração se vai tornando cada vez menos real para eles. Muitíssimos sentem-se culpados pela falta de oração. Alguns já quase renunciaram ao esforço por orar” (Upsala 1968, Sígueme, Salamanca 1969, p. 176). Esta é a voz do Conselho mundial das Igrejas.

²⁴ Apareceu uma mentalidade hostil à oração que se dizia apoiada nos melhores teólogos da época. O P. Rahner bem como outros teólogos de valor reconhecido vieram à praça pública, porque o que estava em causa tocava o núcleo central do cristianismo. Para estes teólogos a comunicação com Deus em ambiente de silêncio tem pleno sentido. Confessava o P. RAHNER: “Encontrei-me com sacerdotes que me diziam que pretender conversar com Deus num diálogo é de antemão um disparate teológico passado de moda. Esta não é a minha opinião”. (Entrevista com Karl Rahner, em *Crítica*, 615, 1974, p. 25). Pergunta-se GONZALEZ RUIZ: “Num momento dramático da história, que sentido tem falar de oração?”. Ele próprio responde: “Para mim tem todo o sentido”. (*O homem como ponto de partida*, em VÁRIOS, *Um risco chamado “oração”*, Telos, Porto, 1973, p. 19). Escreve E. SCHILLEBEECKX: “Na religião revelada... o silêncio-com-Deus tem um valor em si mesmo, e não só em função dos nossos contactos com os outros, precisamente, porque Deus é Deus. Desconhecer a necessidade de estar, simplesmente, com Deus, o amado, ‘sem fazer nada’, é esvaziar o cristianismo da sua própria substância” (*Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1969, p. 236).

²⁵ O “despertar religioso” dos anos setenta leva muitos teólogos a falarem da oração reduzindo-a a mero horizontalismo. Formulam expressões como estas: “A relação com Deus não tem nenhum sentido, porque ninguém jamais o viu”; “Onde se encontra a relação com Deus é na relação com os outros”; “Somente se pode encontrar a Deus nos outros” (Cf. Y. RAGUIN, *Atención a Dios*, Narcea, Madrid

Perante esta situação o Papa Paulo VI começa a falar sistematicamente da oração. Numa audiência geral das Quartas-feiras ele faz certas interrogações que são indício claro de crise de oração. “Reza-se hoje? O homem moderno sabe rezar? Sente esta obrigação? Sente esta necessidade? Tem o cristão facilidade, gosto, empenho pela oração?” E continua o Papa: “É preciso voltar à oração. E voltar porquê? Porque temos a opinião que desejaríamos fosse desmentida pelos factos (como, felizmente, em muitos casos o é), que hoje até os bons, os fiéis, até aqueles que são consagrados ao Senhor, rezam menos que no passado”.²⁶

Mas curiosamente por estes mesmos anos há uma procura imensa da oração. Aparecem os grupos carismáticos, as casas de oração e outros grupos oracionais que configuram a vida moderna do cristão.²⁷ Há uma fascinação impressionante tanto pelo Oriente cristão como não cristão.²⁸ Esta presença contribuiu para uma forma de despertar interior: o desejo de silêncio e contemplação, o predomínio do coração, a profundidade, a intuição, etc. Os métodos de interiorização, como o yoga, o zen, a meditação transcendental, povoaram o mundo de meditadores, principalmente, o mundo dos jovens. Pululam por toda a parte grupos e movimentos de novos místicos e a maior parte deles nasce à margem das grandes Igrejas.²⁹ O movimento em França estava a adquirir tais dimensões que a Conferência episcopal dedicou o trabalho do ano de 1973 ao tema da oração, reflexão esta que terminou em livro intitulado: *Uma Igreja que celebra e que ora*.³⁰ Os bispos falam dum “despertar de uma certa corrente mística em determinados grupos de jovens”.³¹ Há uma procura de lugares e momentos fortes de oração. “Fala-se muito, nestes momentos, da oração. Vemos que se constituem

1979, p. 75). Por estes anos aparece um autor, mais jornalista que teólogo, L. EVELY (*A oração do homem moderno*, EPS, Porto, 1974). Era o tempo em que se dizia que os jornalistas eram os autênticos teólogos. Foi um autor dos mais lidos, esteve de moda, principalmente, entre um público de mediana cultura. Com estilo simples mas muito vivo ridicularizou a oração de muitos e bons cristãos. Grande parte deles, atarrados, abandonaram a oração. Não é este o lugar para criticar a obra, mas uma vez mencionada não resisto a citar o testemunho de um autor abalizado na matéria. “Uma pessoa tem o direito de ficar atarrado por tal análise da linguagem litúrgica que ele nos apresenta” (A. M. BESNARD, *Invitations à la prière*, em *La Vie Spirituelle* 122, 1970, p. 854).

²⁶ Audiência geral, 26/03/1969.

²⁷ Estamos perante um “fenómeno novo e importante na vida da Igreja, que os historiadores futuros não poderão ignorar” (A. CARTIER, *Chemin et lieux de la prière*, DDB, Paris 1982, p. 113).

²⁸ Cf. *Fascino dei metodi orientali*, em *Alla ricerca di Dio*, Teresianum, Roma 1978, p. 85.

²⁹ Não há dúvida nenhuma que estes movimentos estão cheios de ambiguidades. Por vezes o exoterismo e erotismo não deixam de estar presentes. (Cf. P. MICHEL, *Les équivoques de la spiritualité*, em *Collectanea cisterciensia* 41, 1979, p. 177; VÁRIOS, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona 1980).

³⁰ *Una Iglesia que celebra y que ora*, ST, Santander 1976.

³¹ *Ib.*, p. 100.

grupos de oração e que nascem movimentos que se qualificam como carismáticos. Se este movimento de ‘retorno à oração’ continua desenvolvendo-se, bem poderia ser um dos acontecimentos destacados da nossa época”.³²

Os Bispos franceses falam dum certo número de jovens cristãos que pensam dever passar “pela incrença”, para honrar as exigências críticas da cultura, da política ambiente, para encontrar a sua própria identidade em oposição ao mundo dos adultos (pais, Igreja...). Este tipo de jovem cristão pensa que deve passar com toda a naturalidade por um estágio de negação antes de encontrar, talvez, um novo equilíbrio como crente adulto. Mas “quando entram em contacto com homens em quem pressentem um compromisso verdadeiro com Deus e com o mundo, homens que oram profundamente, estes jovens abrem-se a uma experiência de oração... chegando às vezes até mesmo à contemplação”.³³

O Padre Häring, em palavras dirigidas expressamente aos sacerdotes, escreve: “Os jovens de hoje estão sedentos de oração e correm atrás dos seus mestres, prontos a encaminharem-se até mesmo para a Índia, para encontrar um gurú. É um facto reconfortável mas ao mesmo tempo melancólico. Estes jovens não deveriam ter necessidade de tal procura: todo o sacerdote deveria ser para eles um homem de uma profunda experiência da presença de Deus e do colóquio com Ele”.³⁴

Destes testemunhos, que poderíamos prolongar, tiramos uma conclusão: enquanto que uns abandonam a oração outros dela se aproximam. Portanto, mais do que falar de crise, podemos falar de contraste. Mas cuidado, porque com isto não queremos dizer que a oração que uns abandonam seja a oração que outros procuram. São modos de orar muito diferentes.

O Cardeal Alfrink diz-nos que modo de oração é este que muitos procuram, principalmente os jovens. Dirigindo-se ao Sínodo dos Bispos celebrado em Roma em Novembro de 1971, observava: “Os nocivos efeitos do processo de secularização ainda continuam a preocupar-nos, embora já em muitos países os nossos jovens estejam reencontrando o caminho que leva a Deus e a Cristo, comprometendo-se em construir um mundo melhor e redescobrimo a via da contemplação. Tudo isto sucede

³² *Ib.*, p. 13.

³³ *Ib.*, p. 117.

³⁴ Citado por ELIAS ROYON, *Oración y experiencia de Dios en la vida del sacerdote*, em *Espiritualidad sacerdotal* (Congreso), EDICE, Madrid 1989, p. 369. O testemunho de VON BALTHASAR é bastante duro a este respeito mas, vendo de quem se trata, teremos que aceitá-lo: “Os leigos recebem com bastante frequência, confusos, a impressão de que até mais que um sacerdote não sabe o que é a oração, ou, se o sabe, não sente a necessidade de o manifestar à comunidade” (*Riforma o aggiornamento?* em *Humanitas*, 1966, p. 702).

totalmente fora das estruturas oficiais das Igrejas. Não deveria obrigar-nos, pois, a um sério exame de consciência?”³⁵

Os místicos estão de volta

O P. Schillebeeckx ao reflectir sobre este movimento de aproximação e procura da oração contemplativa escreveu em 1977: “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 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 de moda”.³⁶

Daqui podemos concluir, que a dimensão mística, a dimensão contemplativa é algo constitutivo da pessoa humana e que começa a aparecer uma nova espiritualidade: a espiritualidade da experiência de Deus. Há já bastantes anos que o P. Rahner pronunciou umas palavras proféticas que o tempo está a confirmar: “O cristão do futuro ou será um místico, ou seja, uma pessoa que experimentou alguma coisa, ou não será cristão”.³⁷ E a oração que alimentará essa espiritualidade será a oração contemplativa.

Passagem da meditação à contemplação

Num processo normal de crescimento na fé a oração contemplativa sucede à meditação. A oração, porque está unida profundamente à vida do crente é uma história, um processo com etapas bem definidas segundo o maior ou menor protagonismo de cada um dos agentes, o homem e Deus.

Deus que é amigo e bom pedagogo acomoda-se, na sua comunicação, ao orante (cf. 2S 17). “Vai aperfeiçoando o homem ao modo do homem” (*ib.*, 4). Deste modo começará, ordinariamente, a sua relação com ele por “via natural” pela qual o homem conhece e ama: sentidos externos, sentidos internos, discurso racional e movimento da vontade. Por isso mesmo a meditação coloca o acento no discurso, no raciocínio, na reflexão e na representação.

³⁵ Citado por JAMES BORST, *o.c.*, p. 51.

³⁶ *Un Dios Personal?* em *Concilium* 123, 1977, p. 277.

³⁷ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, em ET. VII, Taurus, Madrid 1967, p. 25.

Santa Teresa define, em poucas palavras, este modo de oração. “Chamo eu meditação ao discorrer muito com o entendimento” (6M 7, 16). E explica concretamente: “desta maneira começamos a pensar na mercê que Deus nos fez em nos dar o Seu único Filho, e não paramos ali, mas vamos adiante aos mistérios de toda a Sua gloriosa vida” (*ib.*, 10). A respeito desta oração dirá: “É admirável e muito meritória” (*ib.*).

A finalidade da meditação não reside em aprender algo desconhecido, embora isso sempre aconteça. São João da Cruz di-lo claramente: “O fim da meditação e discurso nas coisas de Deus é auferir algum conhecimento e amor de Deus” (2S 14, 2). Por isso não se trata aqui de, à base de raciocínio, reflexão e discurso, afogues a vontade. A meditação não é um fim em si mesmo. O fim da meditação é a contemplação. Tendo isto presente não se pode absolutizar nem o *discurso* nem o *tempo*.

A respeito do primeiro dirá Santa Teresa: “O Senhor não é amigo que nos rompamos as cabeças” (CP 50, 2). Ou então: “A vontade, com serenidade e sensatez, entenda que não se negoceia bem com Deus à força de braços” (V 15, 6). E esta outra sentença: “O aproveitamento da alma não está em pensar muito mas em amar muito” (F 5, 2).

Quanto ao segundo, o *tempo*, Teresa tem boa doutrina. Escreve: “Pois voltando aos que discorrem (meditam), digo que não se lhes vá todo o tempo nisso; embora seja muito meritório, porque – como é coisa saborosa – parece-lhes que não há-de haver dia de domingo, nem momento que não seja de trabalho... Mas antes – como tenho dito – imaginem-se diante de Cristo e, sem cansaço do entendimento, estejam falando e regalando com Ele, sem se cansarem a compor razões, apresentando-Lhe necessidades e a razão que Ele tem para nos sofrer ali tão junto a Si. Uma coisa a um tempo e outra a outro, para que se não canse a alma de comer sempre o mesmo manjar” (V 13, 11).

Para São João da Cruz, a meditação “é acto discursivo por meio de imagens, formas e figuras, fabricadas e imaginadas pelos sentidos” (2S 12, 3). Para aqueles que começam o caminho de oração “são necessárias estas considerações e formas e modos de meditações para ir enamorando e nutrindo a alma pelo sentido” (2S 12, 5). Portanto nesta fase do processo orante o homem exercita-se “em chegar a Deus por imagens e formas e meditações” (2S 12, 6).

Embora a meditação tenha a sua importância e efeitos positivos, torna-se, contudo, incapaz de fazer “homens espirituais”. “Quem se quiser ir sempre arrimando à habilidade e discurso natural para ir a Deus, não será muito espiritual” (C 2, 14). Se não se transcende o discurso, a reflexão, ou seja, a meditação “a alma muito pouco pode lucrar” (C 3, 31).

Devido ao seu estatuto de transitoriedade São João da Cruz detém-se muito pouco a falar da meditação, contudo, afirma a sua necessidade. O seu horizonte é outro. O seu processo orante culmina na contemplação. Este é o caminho e tem pressa em conduzir o orante ao cimo da montanha. Mas “deixar o estado de meditação e do sentido e entrar no da contemplação e do espírito” (2S 13, 5) não depende do critério do orante. Não se faz porque o meditar se torna aborrecido ou pesado. Deus é o Senhor do tempo e, portanto, é Ele que decide o momento.

São João da Cruz dá-nos os critérios para discernir o momento preciso. Põe “os sinais que o espiritual há-de encontrar em si para que conheça a que tempo lhe convém deixar a meditação e o discurso e passar ao estado de contemplação” (2S 13):

1º- “O primeiro é ver em si que já não pode meditar nem discorrer com a imaginação, nem gostar disso como costumava; mas acha segura naquilo em que antes fixava o sentido e de que tirava suco”.³⁸

2º- “O segundo é quando vê que não tem vontade alguma de pôr a imaginação e o sentido em outras coisas particulares, exteriores ou interiores”.³⁹

3º- “O terceiro e o mais certo é se a alma gosta de estar a sós com atenção amorosa em Deus, com paz interior e quietude e descanso, sem particular consideração e sem actos e exercício das potências... mas só com atenção e notícia geral, amorosa, como dizemos, sem particular inteligência e sem entender sobre quê”.⁴⁰

A partir deste momento, Deus já não se comunica através dos sentidos, mas fá-lo directamente ao entendimento e à vontade. E nesta

³⁸ 2S 13, 2. Na *Noite escura*, São João da Cruz expõe “alguns sinais com que se conhecerá se a tal segura é da dita purificação” ou se nasce de “pecados e imperfeições ou da frouxidão e tibieza, ou de algum mau humor e indisposição corporal” (INE 9, 1). Aqui a dificuldade, a impotência das faculdades para meditar provém do seguinte: nesta fase Deus não se comunica ao orante através dos sentidos, mas directamente ao espírito e, por conseguinte, o sentido fica em jejum, às escuras e sem nada. Há um inversão psicológica.

³⁹ *Ib.*, 3. Como muito bem diz São João da Cruz este desgosto não supõe inactividade ou paralisação das faculdades: “Não digo que ela (imaginação) não vá e venha (pois até em muito recolhimento anda à solta) mas que a alma não goste de a pôr, de propósito, noutras coisas” (2S 13, 3). Por este segundo sinal vê-se que a dificuldade em meditar, a falta de gosto na oração, com a consequente segura não provém de imperfeições ou infidelidades porque se assim fosse encontraria gosto noutras coisas e não traria a “memória em Deus com solicitude e cuidado penoso, pensando que não serve a Deus” (INE 9, 3).

⁴⁰ *Ib.*, 4. Também esta falta de gosto e até fastio pelas coisas de Deus e pelas do mundo não provém de indisposição corporal ou humor melancólico porque como se vê por este terceiro sinal o orante “gosta de estar a sós com atenção amorosa em Deus...” Para São João da Cruz os três sinais têm que se dar simultaneamente. Os dois primeiros são negativos; o terceiro é positivo e o mais importante, o “mais certo” em opinião do Santo. Santa Teresa só aborda este sinal quando, nas quartas Moradas, faz o discernimento da contemplação sobrenatural.

comunicação capacita o orante para se comunicar com Ele do mesmo modo. E assim temos a oração contemplativa ou contemplação, que é diálogo, comunicação de Deus ao homem e deste a Deus, feita ao modo de Deus. O orante tem uma experiência de mudança. “A partir da contemplação inicial adverte-se que Deus salta para o primeiro plano: Ele é o agente, com a conseqüente simultânea experiência de passividade ou de *não fazer nada* do orante”.⁴¹

Contemplação - atenção amorosa

A actividade do orante na oração contemplativa reduz-se a uma simples “atenção amorosa”; é a de deixar-se contemplar, amar por Deus. Atitude de acolhimento e de escuta. Mas no amor, no mesmo acto de receber dá-se. No amor perfeito dá-se na medida em que se recebe.

“A contemplação, escreve São João da Cruz, é ciência de amor, a qual, como dissemos, é notícia amorosa infusa de Deus, e que juntamente ilustra e enamora a alma até a fazer subir degrau a degrau até Deus seu Criador. Porque só o amor é que une e junta a alma com Deus” (2NE 18, 5).

E como é que Deus comunica essa ciência de amor? Continua o Santo: “Porque, como aquela sabedoria interior é tão simples, tão geral e espiritual que não entrou no entendimento envolta nem paliada com qualquer espécie ou imagem sujeita ao sentido; daqui vem que o sentido e a imaginativa (como não entrou por eles nem lhe sentiram o traje nem a cor) não sabem dela dar razão nem imaginá-la a fim de dizer algo a seu respeito, embora claramente a alma veja que entende e gosta aquela saborosa e peregrina sabedoria” (2NE 17, 3).

Para São João da Cruz, a verdadeira contemplação implica um caminho de transcendência que nos leva mais além do cognoscível, ao plano da gratuidade. Não é pelo esforço humano que aí se chega mas pela graça do amor de Deus. É preciso superar todo o processo racional para podermos alcançar a realidade do divino. O homem pode chegar até à porta do mistério, incluso bater à porta; e nada mais pode fazer que esperar pacientemente, em silêncio, de joelhos, numa atitude de fé, esperança e amor. O Senhor vem e a sua presença operativa dilata a alma e a eleva até ao mistério do seu rosto. O que acontece para além do umbral não se sabe bem compreender e menos dizer. Em clave poética cantará o orante sãojoanista:

⁴¹ M. HERRAIZ, *La oración, experiencia teologal*, em VARIOS, *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 1990, p. 203.

“Entrei aonde não soube / e quedei-me não sabendo / toda ciência transcendendo /... é obra da sua clemência / fazer quedar não entendendo / toda ciência transcendendo” (Poesias, 8).

Uma vez chegado aqui qual deve ser o comportamento do orante? “De maneira alguma se lhe há-de impor, neste estado, que medite e se exercite em actos próprios da meditação, nem ela há-de procurar o sabor e fervor; por que seria pôr obstáculo ao principal agente, que, como digo, é Deus, o qual anda oculta e quietamente infundindo à alma sabedoria e notícia amorosa, sem especificação de actos... E então também a alma há-de andar só com advertência amorosa em Deus, sem da sua parte especificar acto algum, havendo-se, como dissemos, passivamente, sem se fazer diligências, com determinação e advertência amorosa, simples e singela, como quem abre os olhos em advertência de amor” (C 3, 33).

Enquanto não se tenha o hábito da contemplação, ou a oração contemplativa seja incipiente, “convém aos que começam a entrar nesta notícia geral da contemplação de se aproveitarem, às vezes, do discurso e obra das potências naturais” (2S 15), “mas posta nela, a alma nada opere com as potências... a não ser estar atenta em amar a Deus” (*ib.*, 2).

Contemplação - Noite escura

Na passagem da meditação à contemplação tem lugar uma experiência de fracasso e frustração. Embora o orante, no seu processo de ascensão a Deus tenha dado passos positivos, tenha melhorado a vivência da sua fé e chegado até mesmo a uma situação de bem estar e felicidade o seu estado é muito imperfeito. Aparecem não poucas carências e principalmente o seu modo de ser egoísta nas suas relações com Deus, a superficialidade das suas motivações, as falsas motivações e a soberba que vicia a vivência da fé.⁴² Este é um momento muito importante, crítico e decisivo na vida do orante. E esta crise não só afecta a oração mas toda a vida do crente. É uma crise teologal.

São João da Cruz chama a esta crise de *noite escura*.⁴³ Deus é grande demais para caber nas nossas pequenas cabeças e o possamos

⁴² Ver o que São João da Cruz escreve no primeiro livro da Noite escura, do capítulo 1 ao 7, a respeito das imperfeições dos principiantes.

⁴³ As “noites” para São João da Cruz são caminho de purificação em que o homem se vai libertando de si mesmo até ficar transparente diante do mistério. Temos uma noite activa do sentido. Nela o homem descobre que o encontro com Deus não se pode interpretar à luz de qualquer experiência sensível e por isso deve desprender-se de todos os prazeres e gostos deste mundo. A esta segue a noite activa do espírito.

compreender com os nossos raciocínios. Então o que Ele faz é apagar as nossas próprias luzes e acender as d'Ele, que para nós são *noite*, uma vez que não entendemos nem compreendemos nada. Por meio desta *noite* Deus vai dispondo o orante para a união com Ele, purgando-o e iluminando-o. O orante vai ser colocado numa situação de cura.

Esta noite é *dolorosa*. A presença operativa de Deus queima e requeima a alma por dentro. “A primeira purificação ou noite é amarga e terrível para o sentido... a segunda não tem comparação, porque é horrível e pavorosa para o espírito” (1NE 8, 2). É tal a experiência de sofrimento que o seu próprio ser parece que acaba e derrete.⁴⁴

A causa desta *noite* é a invasão divina no homem. “Esta escura noite é uma influência de Deus na alma que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, naturais e espirituais; os contemplativos chamam-lhe contemplação infusa ou mística teologia, em que secretamente Deus ensina e instrui a alma com perfeição de amor, sem ela nada fazer, nem entender como é esta contemplação infusa”. É uma influência de Deus directa. “A sabedoria desta contemplação é linguagem de Deus à alma, de puro espírito a espírito puro” (2NE 17, 4).

Quem esteja alheio a este processo, seja por falta de experiência pessoal, seja por falta de experiência adquirida pelo contacto com os outros, pode ter a impressão que Deus é um ser masoquista, que não pretende outra coisa que fazer sofrer o homem, destruí-lo ou impedir o seu desenvolvimento normal na sociedade. Mas é tudo o contrário. No fundo de todo este processo está latente o amor mais apaixonado por parte de Deus para com o homem e vice-versa e ao mesmo tempo amor apaixonado por parte do homem para com a vida e o mundo.

Esta *noite* é *noite de amor*. Deus vai enchendo a alma da sua força e do seu amor. Vai-a instruindo e purificando para a união com Ele. “E porquanto é sabedoria de amor, amorosa, faz Deus na alma principais

Aqui a purificação diz respeito às potências espirituais do homem: memória, entendimento e vontade. Metido no mundo do mistério o homem descobre que há muito que andar, há um caminho a percorrer mas que não é puramente activo, não é só dele, nem muito menos. Têm lugar as noites passivas. Na noite passiva do sentido Deus vai purificando a parte sensitiva abrindo-a a um mundo cheio de beleza e vida, o mundo divino. Pela noite passiva do espírito Deus realiza a sua obra definitiva pois todas as imperfeições e desordens do sentido têm as suas raízes no espírito: Deus torna-se presente e o homem conhece-o na fé e contempla-o ao ver-se transformado e limpo.

⁴⁴ Cf. 2NE 6, 1ss. Alguns autores chamam a esta noite do espírito “noite metafísica” ou “noite ontológica”. O homem experimenta a sua finitude e contingência, a sua miséria ontológica. “Experiências definitivas, situações limites em que a alma, antes de se ver elevada até à divindade na união de amor, chega às fronteiras do vazio, do não ser e da morte. Nesta intuição sãojoanista esconde-se uma verdade importante: não se pode chegar até Deus se não através da morte” (FERNANDO URBINA, *La persona humana en San Juan de la Cruz*, Inst. Social León XIII, Madrid 1956, p. 176).

efeitos, pois a dispõe, purificando-a e iluminando-a para a união de amor com Deus. Assim a mesma sabedoria amorosa que purifica os espíritos bem-aventurados, ilustrando-os, é a que purifica a alma e a ilumina” (2NE 5, 1). A acção de Deus na alma, esta “sabedoria de amor” não pretende outra coisa que o bem do próprio homem. “A causa do sofrimento não está da parte da contemplação e infusão divina onde não há coisa que de si possa dar pena, mas antes muita suavidade e deleite” (2NE 9, 11).

A verdadeira razão e causa desta situação dolorosa e sofredora está no homem. “Por dois motivos é esta divina Sabedoria não só noite e treva para a alma, mas também pena e tormento: o primeiro é pela alteza e Sabedoria divina, que excede o talento da alma e assim lhe é treva; o segundo pela baixeza e impureza da alma e desta maneira é para ela penosa e aflitiva e também obscura” (2NE 5, 2). E noutro lado insiste: “A causa é a fraqueza e imperfeição que a alma então tem e as disposições contrárias em que se encontra. E investindo nelas a dita luz divina a alma há-de padecer da maneira já dita” (2NE 9, 11).

Noite escura e psicologia

Deus com quem nos relacionamos na oração tem também uma história, uma história que é a nossa, na medida em que se foi conformando ao longo do nosso processo vital, intimamente, unido às nossas relações com os outros e com o mundo. “Deus foi-nos chegando através e a partir das nossas necessidades biopsíquicas mais determinantes, e foi tomando a forma e o colorido das nossas experiências vitais mais profundas”.⁴⁵ O homem não nasce religioso, faz-se, do mesmo modo que se faz ético, social e político. Contudo a dimensão religiosa conta com mais oportunidades que nenhuma outra, para deitar raízes nos estratos mais profundos da personalidade. O seu mundo afectivo aparece como “um terreno especialmente fecundo para o nascimento dos deuses, dos demónios e dos espíritos. A experiência religiosa conta, neste sentido, com mais possibilidades que nenhuma outra, no conjunto das formações culturais”.⁴⁶

Nenhuma dimensão da vida humana tem tanta necessidade do outro e da experiência de totalidade para se impor como a dimensão religiosa. E aqui as figuras da mãe e do pai são primordiais e fundamentais.⁴⁷ Deus vai-se fraguando na criança a partir das grandes experiênci-

⁴⁵ C. D. MORANO, *o.c.*, p. 115.

⁴⁶ *Ib.*, p. 116.

⁴⁷ Como acertadamente escreveu Pierre Bovet, o primeiro “objecto de adoração” da criança são os seus

as do desenvolvimento humano. Isto supõe, evidentemente, uma grande possibilidade mas também um grande risco. “Possibilidade, enquanto que a experiência religiosa, somente desse modo, pode prender no mais profundo da nossa afectividade e tornar-se autenticamente carne da nossa carne, colorido vital profundo”.⁴⁸

Mas também pode supor um alto risco. Risco no sentido em que a imagem de Deus pode sofrer as distorções, os desenfoques, os traumatismos e as perturbações que surgem muitas vezes nas complexas relações com o materno e o paterno. Risco também de chegar a reduzir a experiência religiosa a umas necessidades puramente psíquicas, sem que essa experiência religiosa chegue nunca a situar-se realmente na escuta de um Deus que venha dizer umas palavras diferentes das que se têm escutado e se desejam escutar.⁴⁹

A partir daqui temos que concluir: está proibido confundir Deus com a sua representação.

O deus da criança tem que ser catequizado pelo Deus de Jesus. Se o materno e o paterno ofereceram uma grande possibilidade de escuta afectiva profunda de Deus na nossa vida também necessitam de abrir-se à palavra que nos vem de Jesus, para que não confundamos o Deus com a mãe ou com o pai. O Deus de Jesus é um “Deus diferente”. Um Deus que põe radicalmente em questão as ideias que “espontânea e naturalmente” tendemos a construir sobre Ele. A psicologia em geral e a psicanálise mais em particular vieram situar-nos na pista por onde se vai elaborando “natural e espontaneamente” essa ideia comum de Deus: o Deus da criança, que é o Deus do enclausuramento narcisista ou o Deus do tudo saber e do tudo poder. Um Deus, podíamos dizer, construído à medida dos desejos e dos temores da nossa infância. Mas não é esse o Deus de Jesus. Para chegar a esse Deus do Evangelho é necessário uma radical e profunda “reconversão”. E se essa “reconversão” não se chega a dar estaríamos perante uma situação que poderíamos classificar de “religião” mas não, de maneira alguma, cristã.

É preciso distinguir o Deus que nasce das necessidades mais profundas e primitivas do nosso mundo afectivo, do Deus que nos é apresentado através das palavras e, sobretudo, das acções de Jesus de Nazaré. Esta “reconversão” tem o seu corolário na *noite escura*.

pais. Eles são de algum modo objecto de uma certa divinização por parte da criança. Isto explica que o sentimento religioso seja um sentimento de carácter primordialmente filial. Mas a criança, se não muda de religião, ver-se-á obrigada, pelo menos, afirma o mesmo Bovet, a mudar de deuses. (Cf. P. BOVET, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Paris 1925, pp. 37-49). Esta mudança vai-se fazendo ao longo da vida e o que não se fez, ou não se fez como devia ser, vai ter lugar agora na noite escura. Deus aqui “ensina e instrui secretamente” (2NE 5, 1).

⁴⁸ C. D. MORANO, *o.c.*, p. 117.

⁴⁹ Cf. *ib.*, p. 117.

Uma outra experiência que tem lugar na *noite escura* e que vai unida a esta que acabámos de descrever e que justifica a experiência de fracasso e frustração por parte do orante é a seguinte: Deus não só rompe os ídolos, as falsas imagens de Deus que o homem foi construindo ao longo da sua existência, mas quebra também todas as máscaras com que o homem se foi protegendo.

Já dissemos que Deus pensou em cada um de nós desde toda a eternidade. Obra maravilhosa! Mas essa criatura bela, bonita, a partir de determinada altura começa a representar, a ser como aquele, a imitar o outro, mascara-se, numa palavra. E essa criatura pensada e querida por Deus não tem expressão, nem nas relações com Deus nem nas relações com os outros. O que aparece é a máscara, o duplo, se quereis.

Deus com a luz da divina contemplação vai iluminar os estratos mais profundos do psiquismo do orante e colocar-lhe à superfície, trazer-lhe ao consciente as falsas imagens de Deus que ele foi formando ao longo de toda a sua vida, desde o seio materno e que, inconscientemente, vão condicionando a sua oração e toda a sua vida de relação com Deus. Esta luz divina atinge as profundidades mais recônditas da alma, alcança a raiz das próprias faculdades para cauterizar todas as feridas do pecado e sarar todas as cicatrizes e desvios do seu psiquismo.

São João da Cruz compara a acção de Deus na *noite* ao fogo material investindo no madeiro. “A primeira coisa que faz é começar a secá-lo, tirando-lhe para fora a humidade, fazendo-o chorar a água que em si contém. Logo o vai pondo negro, obscuro e feio, e até com mau cheiro; e indo-o assim secando pouco a pouco lhe vai tirando a luz e deitando fora todos os acidentes feios e escuros contrários ao fogo. Finalmente, começa a inflamá-lo por fora e a aquecê-lo, acaba por o transformar em si e pô-lo tão belo como o mesmo fogo” (2NE 10, 1). A partir daqui o Santo diz-nos que Deus, antes de unir e transformar a alma em si, purifica-a de tudo o que lhe é contrário. “Faz-lhe sair para fora as suas fealdades e põe-na negra e escura, e assim ela parece pior, mais feia e abominável que antes costumava. Porque, como esta divina purgação anda movendo todos os maus e viciosos humores, que, por estarem muito arraigados e assentes na alma, não os chegava ela a ver e assim não compreendia que tinha em si tanto mal; e agora, para os deitar fora e aniquilá-los põem-lhos à vista”.⁵⁰

Sem chegarmos a afirmar, como o fazem certos psicanalistas, que todos levamos no interior alguma tendência patológica, podemos aceitar

⁵⁰ 2NE 10, 2. Os “humores” para São João da Cruz são as tendências patológicas.

que tais tendências estão extensamente difundidas na nossa natureza humana. Estas tendências têm diversos graus e subsistem a maior parte do tempo em estado calmo, mais ou menos dissimuladas, por baixo dos costumes da nossa vida ordinária. O obsessivo, o melancólico, o ciclo-tímico vai adaptando a sua vida às exigências das suas tendências e dominando-as mais ou menos pacificamente. A vida social e a vida comum estão tecidas destas acomodações recíprocas, habitualmente inconscientes. Existe uma enganosa harmonia.⁵¹

A *noite escura* não só descobre estas tendências patológicas como as cura. Ao falar da influência das melancolias nas tentações da carne escreve o santo: “Quando estas coisas torpes acontecem por causa da melancolia, de ordinário esses tais não se livram delas até saírem daquela qualidade de humor, a não ser que lhes entre na alma a noite escura, que sucessivamente a priva de tudo” (INE 4, 3).

Daqui concluímos que a *noite escura* não só promove a purificação moral do homem mas a sua liberdade e um perfeito equilíbrio psicológico. A perfeita saúde do homem encontra-se na sua orientação para Deus.

Contemplação e compromisso

Por meio da oração contemplativa o orante vai-se transformando em Deus, entrando no mistério de Deus, e ao mesmo tempo vai-se convertendo num ser para os outros. O amor que Deus vai comunicando ao homem na oração converte-se num princípio exigente de entrega aos outros. Diz Santa Teresa de Jesus: “tenho por impossível que o amor, onde o há, se contente de ficar em um ser” (7M 4, 10). Por isso “ali onde o orante subiu até Deus, encontrando-o na montanha, como Moisés, ou no terceiro céu, como Paulo, é necessário que comece um processo de descenso activo até aos homens: Moisés e Paulo baixaram da altura para oferecer o seu amor e a sua palavra aos irmãos”.⁵²

Para além do êxtase há muito caminho a andar.⁵³ Acima do êxtase está a entrega ao serviço dos outros. Uma vez que por meio da contempla-

⁵¹ São João da Cruz na noite do sentido chama a atenção para a influência da melancolia na *secura* contemplativa (INE 9, 3); mas onde a sua acção é manifesta é nas tentações de luxúria (INE 4, 3). Na noite do espírito a exacerbação destas tendências chegam ao máximo. Santa Teresa consagrou todo o capítulo VII das Fundações às melancólicas. Aí aconselha trato enérgico com elas mas ao mesmo tempo maternal.

⁵² Cf. Ex. 32, 30ss; 2Cor. 12, 2s. X. PIKAZA, *25 Temas de oración*, ITVR, Madrid 1982, p. 205.

⁵³ Alguns autores espirituais do século XVI, como por exemplo Francisco de Osuna, consideravam o

ção o orante se vai configurando com Cristo redentor este não esquece que é Igreja e vive aberto ao amor dos outros. Para Santa Teresa só é verdadeira contemplação aquela que ao configurar-nos com Cristo nos converte em servidores dos outros. “Será bom dizer-vos, irmãs, qual o fim para que o Senhor fez tantas mercês... Não pense alguma que é só para regalar suas almas, o que seria grande erro... mas para fortalecer a nossa fraqueza... para podê-Lo imitar no muito padecer” (7M 4, 4). E Teresa pergunta: “Sabeis o que é ser espiritual de veras?”. Ela própria responde: “É fazer-se escravos de Deus, para que marcados com o Seu ferrete... os possa vender por escravos de todo o mundo, como Ele o foi” (*ib.* 9). Teresa termina o seu livro das *Moradas*, e este que estamos citando é o último capítulo, dizendo: “Desejemos e ocupemo-nos na oração... não para gozar, mas sim para ter estas forças para servir” (*ib.* 14).

São os místicos, os marcados por uma forte experiência de Deus os verdadeiros revolucionários da humanidade.⁵⁴ Devemos aceitar, contudo, que nem sempre assim aconteceu. Muitos místicos desfiguraram o cristianismo como muitos orantes deram um testemunho falso da contemplação.

Temos a triste experiência, uns mais outros menos, de ter encontrado na vida “homens de muita oração” mas totalmente bloqueados na sua experiência religiosa; muito preocupados com a perfeição pessoal mas alheios aos problemas dos outros, secos, duros nas suas relações com os demais e insensíveis ao sofrimento humano. “Homens de oração” dispostos a dar a vida pela humanidade e capazes, ao mesmo tempo, de aborrecerem o melhor homem do mundo. Encarnações do “sacerdote” e “levita” do Evangelho, homens do templo. Amor platônico.

A tentação da “fuga do mundo” é real mesmo em determinados momentos do processo oracional. A própria Santa Teresa num momento da sua vida, em etapa bem avançada, sentiu veementes ímpetus de morrer, para se unir totalmente com Deus. Mas por debaixo deste querer podem existir

êxtase como o ponto culminante da vida cristã. O próprio Santo Inácio não faz menção dos estádios superiores que lhe seguem. Não acontece assim com os autores do Carmelo, Santa Teresa e São João da Cruz. Para Santa Teresa o êxtase, bem como outros fenômenos místicos são graças mas não necessárias para a perfeição cristã. Estes fenômenos ou epifenômenos não constituem a santidade, embora se possam considerar meios divinos de perfeição cristã. São João da Cruz, como bom teólogo e arguto psicólogo, tem uma atitude de reserva e mesmo negativa acerca destes fenômenos. Como as comunicações de Deus à alma têm normalmente reflexo sobre os sentidos e o corpo, uma vez que “esta parte sensitiva da alma é fraca e incapaz para as coisas fortes do espírito” (2NE 1, 2), dá-se o fenômeno. Por isso à medida que a purificação do sentido se vai realizando estes fenômenos desaparecem.

⁵⁴ “Podemos dizer que o que agrada à política dos opressores é contra-revolucionário, e o que lhe desagrade é revolucionário. Ora bem, a coisa que mais desagrade a esta política é um cristão revolucionário que continua a orar seriamente; e a coisa que mais lhe dá alegria é que o cristão revolucionário deixe de acreditar ou pelo menos de orar” (GONZALEZ RUIZ, *O homem como ponto de partida*, em VÁRIOS, *Um risco chamado “oração”*, Telos, Porto 1973, p.21).

sentimentos e desejos inconfessados: fuga ao sofrimento, fuga à cruz. Assim pensamos, porque o processo purificativo e iluminativo de Deus continua e os efeitos notam-se. “De alguns dias a esta parte, parecia-me não ter tão grandes ímpetos como costumava” (CC 13, 2). Até que desaparecem. “O desejo e os tão grandes ímpetos de morrer desaparecem”. E fica o desejo de viver para servir. “Em especial, desde o dia da Madalena, em que me determinei a viver de boa vontade para servir muito a Deus” (*ib.* 18).

Conclusão

Tratámos, ainda que sucintamente, da importância da relação da criança com os pais na formação da experiência religiosa. A primitiva relação de fusão com a mãe é como uma base, até certo modo necessária, para que possa enraizar em nós o desejo de Deus, ou seja, a vertente mística da experiência religiosa e concretamente da experiência orante; vertente que, em maior ou menor grau, resulta absolutamente necessária para que uma atitude religiosa possa arraigar e manter-se com vida.

Os nove meses passados no seio materno e a fusão com a mãe jogam um papel muito importante na formação e desenvolvimento da dimensão mística da experiência religiosa. Contudo esta dimensão mística só por si não fundamenta nem justifica, sem mais, uma vida de fé, ou pelo menos uma fé cristã. A oração contemplativa que nasce da fé cristã não se pode entender como um convite a submergir-nos numa interioridade mística, ou uma mera procura da paz e da harmonia com todo o universal. A nostalgia de uma Jerusalém celeste sobre a terra, a saudade do “paraíso perdido”, pode levar-nos a uma evasão da realidade e a negar a dimensão conflitiva da vida. O querer satisfazer um forte desejo de Deus que nasce da dimensão mística pode levar ao esquecimento de algo fundamental da fé cristã: a inspiração profética de um Deus que chama à construção de um mundo diferente e ao confronto com a realidade da vida. O orante não pode contemplar, como se a criação do mundo já estivesse concluída.

Os grandes místicos da Igreja são as melhores testemunhas do que queremos dizer. São João da Cruz e Santa Teresa de Jesus testemunham melhor que ninguém o que o desejo de Deus pode chegar a supor de paixão arrebatadora. Contudo esse arrebatamento nunca supôs um enclaustramento regressivo e narcisista que chegasse a ignorar as condições da realidade. Pelo contrário, o desejo de Deus constituiu sempre nestes grandes místicos um fundamental elemento propulsor no seu obstinado empenho pela transformação da realidade histórica que a cada um deles tocou viver.

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Números já publicados

- 1992:** 0 As Espiritualidades
- 1993:** 1 Evangelização
2 Oração
3 Carisma e Missão
4 A Vida Interior
- 1994:** 5 Unidade de Vida
6 Maria, a Orante
7 Direcção Espiritual
8 Espiritualidade Familiar
- 1995:** 9 A Origem da Família
10 Santidade e Felicidade
11 Amor e Mística
12 Contemplação
- 1996:** 13 «Ensina-nos a Orar»

Próximos números

- 14 «Ao Serviço dos Pobres»
15 Esperança Cristã
16 Um Centenário: Santa Teresinha
- 1997:** 18 «Sede Santos»
19 «Doutora do Amor»
20 «Infância Espiritual»
21 «Chuva de Rosas»

Pedidos

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
2780 PAÇO DE ARCOS
Tel. e Fax 01. 4433706

O CARMELO

ESCOLA DE ORAÇÃO E CONTEMPLAÇÃO

P. MANUEL FERNANDES REIS

Introdução

A *Regra* “primitiva” da Ordem da Bem-aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, dada por Santo Alberto de Jerusalém, e confirmada por Inocêncio IV, reza assim: «Permaneça cada um na sua cela, ou nas proximidades, *meditando* dia e noite a lei do Senhor e *velando em oração*, a não ser que se encontre justificadamente ocupado noutros trabalhos».¹

Retrata, a nosso parecer, quer a índole bíblica-eliana da contemplação do Deus vivo e do abrasamento do zelo pela sua glória,² quer a mariana do seguimento de Cristo, pela escuta e guarda da sua Palavra-Acontecimento no seu coração,³ que são a encarnação real da dimensão

¹ *Regra*, nº 8. «Diz a nossa primeira Regra que oremos sem cessar, logo que se faça isto com todo o cuidado que pudermos, que é o mais importante, não se deixarão de cumprir os jejuns e disciplinas e o silêncio que manda a Ordem, porque “já sabeis que a oração, para ser verdadeira, se há-de cumprir com isto”, pois regalo e oração não se harmonizam» (CV 4, 2).

² 1Re 18, 36-37; 19, 12-14.

³ Lc 2, 19. 51.

contemplativa da vida carmelitana, vivida, precisamente, como fidelidade ao Senhor – «obséquio de Cristo» –, na meditação da Sua Palavra e na vigília do Seu Acontecimento.⁴

Na mente de Teresa de Jesus esteve bem presente, por um lado, a fidelidade ao espírito das antigas tradições da Ordem e, por outro, a preocupação pela continuidade da Reforma obrigou-a a iniciar o movimento de renovação dos seus irmãos carmelitas.⁵

«A nossa maneira de viver resplandece perfeitamente na pessoa dos nossos Santos e expressa-se e configura-se nos seus escritos, de modo que os seus carismas e o estilo de vida espiritual que nos propõem, sobretudo no que se refere à comunhão mais íntima com Deus e à experiência das realidades divinas, não devem considerar-se como estritamente pessoais, mas antes como pertencentes ao património e à plenitude da vocação da nossa Ordem».⁶

Neste sentido, numa Igreja-orante,⁷ necessitada mais que nunca de contemplativos,⁸ onde parece que o Carmelo recebeu carismas de missão eclesial,⁹ falar ou escrever de “oração ou contemplação” na tradição carmelitana, implica necessariamente conhecer a nossa “escola mística carmelitana”,¹⁰ que, sem dúvida, se fundamenta no

⁴ Teresa de Jesus “rezou a Palavra” (CV 21, 4). S. João da Cruz “escutou a única Palavra” (2S 22, 3) no “silêncio da sua alma” (D 104). S. Teresa do Menino Jesus e da Santa Face “guardou a palavra de Jesus, como fonte da sua felicidade e prova do seu amor por Ele” (C 165). A beata Isabel da Trindade, que “quis responder à chamada da Santíssima Trindade, passando pela terra como a Virgem... conservando todas as coisas no seu coração” (C 185), “passou a sua vida a escutar o Verbo Eterno” (NI 15).

⁵ F 29, 32.33.

⁶ *Const.* n.º 13.

⁷ «A Igreja é a comunidade de homens que oram. O seu fim principal é o de ensinar a orar. Se queremos saber o que faz a Igreja, devemos observar que ela é uma *escola de oração*» (Paulo VI, *Alocução*, 20/8/1966). «É próprio da Igreja ser simultaneamente... empenhada na *acção* e ocupada na *contemplação*... de forma que... o âmbito da acção está ordenado e subordinado à contemplação» (cf. SC 2, citado pelo *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 771).

⁸ «Se algo necessita a Igreja no momento actual são *contemplativos*, pessoas que habitem a proximidade do mistério e que o mostrem, com suas vozes balbuciantes, aos homens deste mundo, tão perdidos na busca do puro prazer, do poder ou do esquecimento. *O nosso mundo necessita de uma cura de contemplação*. Para isso é necessário que os crentes aprendamos a orar» (X. Pikaza, *25 Temas de Oración*, Madr 1982, pp. 211-212). Parece que não acabamos de começar esta aprendizagem: «escreve-se muito sobre a oração, desde a perspectiva bíblica, história das religiões, fenomenologia, psicologia e teologia. É, no entanto, está por descobrir o segredo que induz a orar e a fazê-lo verdadeiramente... nada, só o Espírito o pode fazer, com o nosso consentimento» (F. Ruiz, *Caminos del Espíritu*, Madrid 1974, p. 254). Neste contexto de magistério orante, Teresa de Jesus, encaminha para Jesus: CV 26, 11. Por seu lado, João da Cruz, fala do “Espírito Santo ensinador... ilumina o entendimento recolhido em fé” (2S 29, 1.6).

⁹ H.U. von Balthasar, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris 1959, pp. 20-21.

¹⁰ «Ao falar das *escolas místicas*, referimo-nos a um corpo de doutrina, tirada da vida no Espírito e

“misticismo completo”¹¹ dos nossos Fundadores e Mestres, S. Teresa de Jesus e S. João da Cruz.

Numa época como a nossa, de reflorescimento do “movimento meditacional”,¹² como “guia para a descoberta de si próprio”,¹³ e procura do equilíbrio, ameaçado pelo “stress” post-moderno, e da potencialidade e criatividade na intervenção social, na consciência ecológica e na promoção da paz universal, busca-se um “caminho” ou “caminhos” que, para nós cristãos, é Cristo (Jo 14, 9), uma “sabedoria” ou “sabedorias” que, para nós é Jesus (1Cor 1, 24), como evangelho que o nosso misticismo ocidental, aqui e agora, representado por Teresa de Jesus e João da Cruz, deve oferecer ao novo homem místico que actualmente está a surgir na *noosfera*.¹⁴

A “forma” da vida e via orante-contemplativa carmelitana, caracteriza-se pela sua “maneira” de conduzir os seus orantes e contemplativos à oração e contemplação.¹⁵ Teresa de Jesus, a partir do seu caminho de oração e contemplação, obriga-nos a «pôr os olhos em Cristo»,¹⁶ a nunca

desses fenómenos internos da ordem extraordinária da graça santificante; doutrina fundada no testamento dos que experimentaram essa vida, e completada e esclarecida por princípios doutrinais determinados. Qualquer desses dois elementos que faltem – ciência ou experiência – a escola mística é impossível» (P. Crisógono de J.S, *La escuela mística carmelitana*, Ávila 1930, p. 19).

¹¹ H. Bergson, *Oeuvres*, édition du Centenaire, PUF, Paris 1963, p. 1173.

¹² Usa o termo meditação no sentido mais amplo possível, incluindo nela o pensamento discursivo e a reflexão sobre os problemas últimos, e o que os cristãos chamam de *contemplação*, os hindus *samadhi* e os budistas *zen*. Nela incluo também a mística que, na minha opinião, é uma forma profunda de meditação (W. Johnston, *La Música Callada. La Ciencia de la Meditación*, Madrid 1980, p. 8). «Certamente nunca existiu no ocidente uma ânsia tão grande de meditação como na actualidade, por motivos psicológicos e até religiosos» (cf. Hugo-M. Enoiya-Lassalle, *La meditación, camino para la experiencia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1981, p. 7).

¹³ S. Guerra, *La meditación y la nueva era*, em *RE* 45 (1986), pp. 334-343; D. Goleman, *La meditación y los estados superiores de conciencia*, Málaga 1987, pp. 11-20).

¹⁴ W. Johnston, *o.c.*, p. 25.

¹⁵ «São chamados *contemplativos*, não (precisamente) os que contemplam (actualmente), mas os que consagram toda a sua vida à contemplação» (S. Tomás, *Sum. Teol.*, II-II, 81, 1,5 um). Neste sentido, fala o Concílio Vaticano II dos “institutos puramente contemplativos” (PC 7). Na acepção da “vida contemplativa” como o projecto humano que, sob a inspiração do Espírito Santo, contém os meios para alcançar a contemplação, e da “contemplação” como relação viva do crente com as três Pessoas divinas, em Cristo e por Cristo (cf. J-H Nicolas, *Contemplation et Vie Contemplative en Christianisme*, Fribourg-Paris 1980, p. 408). Contudo, devemos permanecer abertos ao Espírito que sopra onde quer (Jo 3, 8) o dom da contemplação: «“esta melhor parte”, que parece ser o meu privilégio na minha bem-amada solidão do Carmelo, é oferecida por Deus a toda a alma de baptizado. Ele oferece-lha, querida Senhora, entre os seus cuidados e solitudes de mãe» (Isabel da Trindade, C 129). «O Senhor convida a todas a beber da água da fonte...» (S. Teresa de Jesus, CV 19, 15). Estamos entre o realismo carnal da integração de Maria e Marta, isto é, de oração interior e compromisso e serviço (7M 4, 10.11.14). Estamos no “amor passivo” do “deixar-se amar” e no “amor activo” do “amar em tudo o que se faz ou sofre”, que unifica a vida (CB 27, 7: “tudo é amor”), como a essência da meditação mais profunda (W. Johnston, *o.c.*, p. 106).

¹⁶ V 22, 8. Cf. T. Alvarez, *Poned los ojos en el crucificado*, em *MC* 100 (Burgos 1992/1) pp.

deixar a Sagrada Humanidade do Senhor, mesmo na maior altura da contemplação,¹⁷ entendida, não como o Jesus histórico, o Cristo “físico” já ido, mas como o paulino Cristo cósmico, o Ressuscitado que aparece no centro da alma.¹⁸ João da Cruz,¹⁹ exige de nós que «ponhamos os olhos totalmente em Cristo»²⁰ – «Olha-o tu bem, que aí encontrarás já feito e dado tudo isso e muito mais» – e que «escutemos a única Palavra do Pai no silêncio da nossa alma»,²¹ pois, «há muito que aprofundar em Cristo»,²² «muito pouco conhecido até pelos que se têm por seus amigos».²³

Esta perspectiva cristológica da contemplação carmelitana, tere-siana e sãojoanista, é recolhida pelo recente *Catecismo da Igreja Católica* que, no quadro da oração mental, como “trato de amizade”, situa e define a contemplação.

«A contemplação é o olhar de fé, fixado em Jesus. “Eu olho para Ele e Ele olha para mim” – dizia ao S. Cura d’Ars o camponês em oração diante do sacrário. Esta atenção a Ele é a renúncia ao eu. O seu olhar purifica o coração. A luz do olhar de Jesus ilumina os olhos do nosso coração; ensina-nos a ver tudo à luz da sua verdade e da sua compaixão para com todos os homens. *A contemplação põe também o seu olhar sobre os mistérios da vida de Cristo.* E assim aprende “o conhecimento íntimo do Senhor” para mais O amar e mais de perto O seguir» (S. Inácio, *EE*, 104).²⁴

138-148. Começa logo por orientar cristologicamente a vida dos que começam a ter oração para a contemplação-serviço de Cristo (2M 11)...

¹⁷ 7M 2, 3. 6M 7, 6. «A espera humana do Senhor nos Evangelhos não deve dissolver-se e, muito menos, na oração contemplativa; isto iria contra a seriedade da encarnação e desvirtuaria toda a influência histórica real do evangelho no nosso tempo. Também como homem quer o Senhor ser amado e tomado a sério, suscitar entusiasmo e, porque não, seguimentos radicais» (H.U. von Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid 1988, p. 121).

¹⁸ V 40, 5.

¹⁹ 7M 4, 9. «Teresa de Jesus mostra-nos como esses dois momentos – do *amor a Deus* e do *amor aos homens* – já não podem dissociar-se desde Cristo. A contemplação do mistério faz-se, segundo ela, pelo encontro pascal com Jesus Cristo que é, ao mesmo tempo, Deus e homem verdadeiro. Por isso, o amor a Deus em Cristo concretiza-se e explicita-se no amor aos homens» (X. Pikaza, *Principios de oración. Del Padrenuestro a la contemplación cristiana*, Valencia 1991, p. 209). Cf. 7M 3, 9). «A grande necessidade da nossa época, no que respeita à vida espiritual, é pôr a *contemplação nos caminhos*» (Jacques e Raïssa Maritain, *Liturgie et Contemplation*, DDB, Paris 1959, p. 76). «O desafio mais importante da vida contemplativa está em ser contemplativo no próprio centro do mundo» (X. Pikaza, em *VR* 15/11/1991, p. 395-401); é fazer com «que a acção flua da superabundância da contemplação» (J. e R. Maritain, *De la vie d’oraison, A l’Art Catholique*, Paris 1922, p. 28). Foi, aliás, o que fez o próprio Jesus: «o Filho não pode fazer (acção) nada por si mesmo se não o que vê fazer (contemplação) ao Pai» (Jo 5, 19).

²⁰ 2S 22, 5.

²¹ D 104.

²² CB 37, 4.

²³ 2S 7, 12.

²⁴ *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 2715.

Anos antes, a linguagem oficial da Igreja, já descrevia a *dimensão contemplativa da vida religiosa*,²⁵ como uma realidade de graça, uma resposta teologal, um acto unificante no meio de múltiplas manifestações, uma purificação progressiva do coração, por obra e graça do Espírito, para sermos seu eco e reflexo, recorrendo, como texto de apoio, ao magistério pontifício.

«O esforço para fixar n'Ele o olhar e o coração que nós chamamos *contemplação*, converte-se no *acto mais sublime e mais pleno do espírito*, o acto que ainda hoje pode e deve *coroar a imensa pirâmide da actividade humana*».²⁶

Para apascentar o espírito em Deus, para que todas as nossas obras comecem pelo mais alto do amor de Deus, convém pensar-amar Deus: «um só pensamento do homem vale mais que todo o mundo; portanto só Deus é digno dele».²⁷

Santa Teresa, mestra de oração

Falar de Santa Teresa de Jesus é falar de oração e falar de oração é falar de S. Teresa de Jesus. Sabemos que passou 18 anos sem poder “discorrer”,²⁸ e que esteve 14 anos sem poder meditar, a não ser ajudada pela leitura.²⁹ Ela própria testemunha que só começou a rezar com satisfação quando o Senhor lhe ensinou este modo de oração de recolhimento.³⁰ No seu magistério místico, afirma que para «conversar com Deus», é necessário entrar dentro de si, no castelo da própria alma, não pela reflexão filosófica, nem pela introspecção psicológica, mas pela oração.

«Porque tanto quanto eu posso entender, a porta para entrar neste castelo é a oração e consideração; não digo mais mental

²⁵ SCRIS, *Dimensão contemplativa da vida religiosa*, 12/8/1980.

²⁶ Paulo VI, *Discurso de clausura do Concílio Vaticano II*, 7/12/1965.

²⁷ D 39. «*Todo o homem* leva em si, mais ou menos conscientemente, uma *dimensão contemplativa* que não se poderia negar sem o condenar à infelicidade e, provavelmente, ao desespero. Os contemplativos são, na terra dos homens, as testemunhas privilegiadas dessa dimensão transcendente da humanidade» (R. Voillaume, *A contemplação hoje*, S Paulo 1972, p. 41).

²⁸ V 4, 9,8: «Deus não me deu talento para discorrer com o entendimento». Teresa comprova a dificuldade da oração *sem objecto* (cf. W. Stinissen, *Meditación cristiana profunda*, Sal Terrae, Santander 1982, pp. 165-183).

²⁹ A sua oração consistia numa leitura meditada (CV 17, 3).

³⁰ CV 29, 7.

que vocal; logo que seja oração, há-de ser com consideração. Porque naquela em que não se adverte com Quem se fala e o que se pede e quem é que pede e a Quem, não lhe chamo eu oração, embora muito meneie os lábios».³¹

Este testemunho e este magistério orantes foram recolhidos pelo Catecismo da Igreja Católica que, ao falar da oração *vocalica*, enquanto consciência d'Aquele com quem falamos, a apresenta como a primeira forma de oração contemplativa.³²

«O que é a oração mental? Responde S. Teresa: “A oração mental não é, em meu entender, senão uma relação íntima de amizade, em que muitas vezes nos entretemos a sós com Deus, que sabemos nos ama».³³

Esta perspectiva de oração como porta de entrada para o conhecimento do homem e, concomitantemente, de Deus, e como trato de amizade entre Cristo e a alma, constitui toda a estrutura do seu universo vital, bem como toda a estria do seu ensino.

a) «Mui excelente caminho»

Dêmos-lhe a palavra, ouvindo como define ela a meditação:

«Chamo eu *meditação* ao *discorrer muito com o entendimento* desta maneira: começamos a pensar na mercê que Deus nos fez em nos dar o seu único Filho, e não paramos ali, mas vamos adiante aos mistérios de toda a sua gloriosa vida; ou começamos na oração do Horto, e não pára o entendimento até estar pregado na Cruz; ou tomamos um passo da Paixão...; e *é admirável e muito meritória oração*».³⁴

³¹ 1M 1, 7.

³² Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, nº 2704, onde cita CV 26, 1.

³³ *Ibid.*, nº 2709, onde cita V 8, 5, segundo uma tradução livre. A oração é o incrível *dom de poder* falar nada menos que com Deus (1M 1, 6), que obriga a uma *grande e mui determinada determinação* (CV 21, 1-2). «A definição de Santa Teresa tem o mérito de converter o diálogo de amizade teológica com quem é tão diferente de nós, em vida inteira do orante» (F. Ruiz, *Caminos*, p. 266). «A oração é diálogo e não monólogo do homem ante Deus» (H.U. von Balthasar, *o.c.*, p. 10). A oração é um «diálogo com Deus» (K. Rahner, *Gebet als Zwiesprache*, em *Praxis des Glaubens*, Friburgo 1985, p. 154). «A oração é diálogo na sua essência», como consciência que busca a acolhedora consciência infinita» (C. Aróstegui, *Se puede dialogar con Dios?*, em *RE* 48 (1989) p. 195). «A meditação na tradição judeo-cristã não é outra coisa que um assunto de amor (Cânt 2, 6) entre duas pessoas livres» (W. Johnston, *La Música Callada*, p. 42).

³⁴ 6M 7, 10. CV 19, 6. Ela meditou e reviveu misticamente «os mistérios de toda a sua gloriosa vida» pelo seu mestre de cristologia Landolfo de Saxónia, “el cartujano”, nas suas *Meditaciones de la vida de Cristo*.

No seu entender, «é o modo de oração por que todos hão-de começar e continuar e acabar; e *mui excelente caminho*, até que o Senhor os leve a outras coisas sobrenaturais».³⁵

Entretanto, enquanto não se é levado a uma comunicação mística com Deus, o orante deve começar a integrar na sua oração a meditação com o recolhimento ou contemplação activa.

«Ao pensar em Cristo atado à coluna, é bom *discorrer* um pouco e pensar nas penas que ali teve e por que as teve e quem é Aquele que as teve e o amor com que as passou. Mas não se canse em andar sempre a buscar isto, antes se fique ali com Ele, *calado o entendimento*, se puder. Ocupá-lo em olhar que o Senhor a olha, e acompanhe-O, e fale, e peça, e humilhe-se, e regale-se com Ele, e lembre-se que não merecia estar ali. Quando puder fazer isto, embora seja logo ao princípio, ao começar a oração, achará grande proveito, pois *dá lucros* este modo de oração; pelo menos teve-os a minha alma».³⁶

Acabamos de verificar como a meditação não é um fim em si mesma, mas apenas um meio em ordem à contemplação adquirida no tempo de meditação. Daí compreende-se a relativização que ela dá à meditação,³⁷ e à sua concomitância temporal com a activa contemplação.³⁸

Num tempo em que a meditação cristã está em *decadência*, apesar de nada a poder substituir,³⁹ em que está em *crise* à espera de ser *revalorizada*,⁴⁰ em que se recomenda «aos membros dos institutos o *dever* de cultivar com assíduo empenho o espírito da oração e a própria oração,⁴¹ o que é facto é que falta a fidelidade pessoal ao acto

³⁵ V 13, 13.

³⁶ V 13, 12.

³⁷ «Ele não é amigo de que quebreiros as cabeças falando muito» (CV 29, 6). «Não se negoceia bem com Deus à força de braços» (V 15, 6). «O aproveitar da alma não está em pensar muito, mas em amar muito» (F 5, 2). «Na meditação cristã não há que deter-se numa oração preponderantemente reflexiva, feita quase só com o entendimento, mas passar à meditação afectiva ou de prolongado afecto» (Lassalle, *o.c.*, pp. 21-22).

³⁸ «Não se lhes vá todo o tempo nisso» (V 13, 11). «Nos clássicos, meditação e contemplação são dois momentos consecutivos, intrinsecamente unidos, e justificado o primeiro pelo segundo ao que está dirigido» (A. Guerra, *Proceso oracional*, RE 43 (1984) p. 505). «Para crescer, o homem terá que substituir a meditação objectiva pela transubjectiva, que acontece no fundo da alma» (Lassalle, *o.c.*, p. 26).

³⁹ F. Ruiz, *Caminos*, p. 286. «A meditação inicial é tão valiosa que todo o que deseja avançar sem ter meditado se extraviará e fracassará no seu intento» (*A Nuvem do não-saber*, cap. 7).

⁴⁰ «A meditação como reflexão sobre o mistério e suas manifestações, que sobrepõem a nossa compreensão, está *hoje em crise*, o que obriga a uma necessária *revalorização* da meditação» (X. Pikaza, *25 Temas*, p. 199).

⁴¹ PC 6.

de oração⁴² e, como diz alguém, sabemos quase tudo sobre a oração, menos orar.⁴³

b) «Beber a água da fonte»

Teresa, consciente da inhabitação de Deus na nossa alma,⁴⁴ em ordem à nossa divinização,⁴⁵ define a oração de recolhimento activo⁴⁶ e convida a «olhar dentro de si mesmo... para falar ao Pai dos Céus, como a um pai».⁴⁷ Diante «do Pai de tal Filho», exclama ela, a oportunidade da “contemplação perfeita”.⁴⁸

«As que desta maneira se puderem encerrar neste pequeno céu da nossa alma – onde está Aquele que o fez, e também a terra – e se acostumarem a não olhar nem estar onde se distraiam estes nossos sentidos exteriores, creiam que levam excelente caminho e que não deixarão de chegar a beber a água da fonte, porque caminham muito em pouco tempo».⁴⁹

Termina a exposição do seu pensamento orante dizendo às suas filhas, «tendes bom Pai, que vos dá o bom Jesus; não se conheça aqui outro para se falar dele; e procurai, minhas filhas, ser tais que mereçais consolar-vos com Ele e lançar-vos em seus braços. Já sabeis que não vos afastará de Si se fordes boas filhas; quem, pois, não procurará tal Pai?».⁵⁰

Este activo recolhimento em Deus que, na tradição da teologia espiritual se veio a chamar “contemplação adquirida”⁵¹ e hoje se lhe está a chamar de oração contemplativa,⁵² como no passado,⁵³ que não “contem-

⁴² F. Ruiz, *Caminos*, p. 290. «O trabalho diário é tão excessivo e cansativo que, mesmo para os que fizeram profissão de vida consagrada e mesmo sacerdotal, o tempo é sempre insuficiente e aumenta a tentação de empregar no trabalho os tempos reservados para a oração» (Lassalle, *o.c.*, p. 28).

⁴³ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁴ «Não nos imaginemos ocas interiormente...» (CV 28, 10). «Chegar à presença de imensidade» (V 18, 15).

⁴⁵ Cf. SJC, CB 39, 5: «O Filho de Deus alcançou-nos este alto estado e mereceu-nos este subido posto de *poder ser filhos de Deus*», como diz S. João (1, 12). Teresa concebe a união com Deus como «revestimento em Cristo» (7M 2, 6).

⁴⁶ «Chama-se de recolhimento activo, porque a alma recolhe todas as potências e entra dentro de si com o seu Deus e o seu Mestre vem, com mais brevidade, ensiná-la e dar-lhe oração de quietude...» (CV 28, 4). Nesta linha vai a “oração de simplicidade” (Bossuet) e, hoje, a “oração de fé” (R. Voillaume).

⁴⁷ CV 28, 2.

⁴⁸ CV 27, 1.

⁴⁹ CV 28, 5.

⁵⁰ CV 27, 6.

⁵¹ Crisógono de J.S., *Compendio de Ascética y Mística*, Ávila 1933, p. 134.

⁵² «Na oração contemplativa tomamos a iniciativa para dialogar amorosamente com quem nos ama» (L.J. Gonzalez, *Oración contemplativa en grupo*, México 1987, p. 19).

⁵³ «A tradição cristã chamou contemplação ao momento em que a leitura da Bíblia ou a reflexão sobre o mistério desemboca na quietude admirativa, o contacto, a experiência, como obra do Espírito, garante

plação mística”,⁵⁴ é a «disposição para ir pelo caminho da contemplação se Deus quiser levar por ele»: “isto não é coisa sobrenatural, senão que está no nosso querer e podemos fazê-lo, com o favor de Deus”.⁵⁵ Contudo, adverte Teresa, «nem porque nesta casa todas tratem de oração hão-de ser contemplativas; é impossível... que isto é coisa dada por Deus».⁵⁶

«Embora todas as que trazemos este hábito sagrado do Carmo somos chamados à oração e contemplação..., poucas nos dispomos para que o Senhor no-la faça encontrar».⁵⁷

Na sua pedagogia espiritual, ensinava a passividade como o modo melhor de alcançar a oração contemplativa: «deixemos o Senhor fazê-la quando é servido, por Sua Majestade o querer e não por mais nada. Ele sabe o porquê; não nos havemos de meter nisso. Depois de fazermos o mesmo que fazem os das moradas anteriores, humildade, humildade. Por ela se deixa render o Senhor a tudo quanto d’Ele queremos».⁵⁸ Para tal, é necessário “estar com” Deus,⁵⁹ “estar aos pés de Cristo”:⁶⁰ «procure não se tirar dali; esteja como quiser... Imite a Madalena que, quando estiver forte, Deus a levará ao deserto».⁶¹

Ela própria se dispunha para receber mais depressa o dom da contemplação, orando mais com o afecto do coração do que com o pensamento discursivo.

«Procurava o mais que podia trazer a Jesus Cristo, nosso Bem e Senhor, presente dentro de mim e este era o meu modo de oração: se

do crescimento normal da penetração da fé e do amor no mistério» (F. Ruiz, *Caminos*, p. 292).

⁵⁴ A contemplação mística, segundo Teresa, tem as seguintes formas: recolhimento infuso (V 14; 4M 3; CC 54, 3), quietude (V 14-15; CV 30-31; 4M 2-3; CC 54, 4), sono das potências (V 16-17; F 6, 1; 4M 3, 11), união plena (V 18; 5M 1, 9-10), união extática (V 20, 1) e união transformante (7M 2, 4).

⁵⁵ CV 29, 4.

⁵⁶ CV 17, 2. «A alma a quem Deus dá a contemplação é sinal que a quer para muito» (CV 31, 11).

⁵⁷ 5M 1, 3. A contemplação exige as *virtudes* (CV 10, 3-4) e o *dom de si* a Deus (CV 32, 9).

⁵⁸ 4M 2, 10; 3, 5. V 34, 11; cf 39, 9-10. 4M 1, 2. «Não existe nenhuma “técnica” que permita tornar-se mestre da experiência de Deus. O meio mais avançado cultiva o recolhimento silencioso, “hésychia”; o homem prostra-se e no cume da humildade orante, que é o estremecimento da alma diante da porta do Reino; esta porta só se abre sob o impulso do acto livre de Deus» (P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Mappus, Lyon 1967, p. 128).

⁵⁹ «Na oração não exercitamos o “ser para”, mas o “estar com”» (J.M. Castillo, *Fe y oración*, em *Razón y Fe* 186 (1972) p. 285).

⁶⁰ «Visto que lhe dão licença para estar aos pés de Cristo, procure não se tirar dali» (V 22, 12), como fez S. Teresa do Menino Jesus: «... resolvi permanecer em espírito ao pé da cruz para receber as divinas gotas que dela se desprendiam, compreendendo que devia em seguida espalhá-las sobre as almas» (Ms A, 45v^o). Ainda como escreve Isabel da Trindade a uma amiga: «Permaneçamos sempre unidas ao pé da Cruz, fiquemos silenciosas junto do divino Crucificado e escutêmo-Lo. Ele nos dirá todos os seus segredos, e nos conduzirá ao Pai» (C 58).

⁶¹ V 22, 12.

pensava em algum passo, representava-o no interior, embora gastasse mais tempo em ler bons livros, que era toda a minha recreação... Se falta o emprego da vontade e o amor ter coisa presente em que se ocupe, fica a alma como sem arrimo nem exercício; causa grande pena a soledade e aridez e dão grandíssimo combate os pensamentos».⁶²

Não admira que Teresa julgue de proveitoso para os que comecem a ter oração a “soledad sonora”:⁶³ «procurai logo, filhas, pois estais sós, ter companhia. E que melhor que a do Mestre que ensinou a oração que ides rezar? Representai-vos o mesmo Senhor junto de vós e vede com que amor e humildade Ele vos está ensinando; crede-me, enquanto puderdes não estejais sem tão bom Amigo. Se vos acostumardes a trazê-lo ao pé de vós e Ele vir que o fazeis com amor e andais procurando contentá-Lo, não podereis, como dizem, afastá-Lo de vós. Nunca vos faltará, ajudar-vos-á em todos os vossos trabalhos, achá-Lo-eis em toda a parte; e pensais que é pouco ter um tal Amigo a vosso lado?».⁶⁴

Ela que passou muitos anos pelo trabalho de não sossegar o pensamento numa coisa, diz às suas Irmãs que não podem discorrer muito com o entendimento, sem se distraírem, que se acostumem a este exercício orante: «Não nos doa o tempo em coisa em que tão bem se gasta; quem corre atrás de nós? Digo que a isto se podem acostumar e trabalhar por andar junto deste verdadeiro Mestre».⁶⁵ Eis como ensina o modo da oração de recolhimento, centrando o olhar na Pessoa do Senhor, que vive dentro de nós.

«Não vos peço agora para pensardes n’Ele, nem que formeis muitos conceitos, nem que façais grandes e deliberadas considerações com o vosso entendimento; *não vos peço senão que olheis para Ele*. Pois, quem vos impede de volver *os olhos da alma...* a este Senhor?... Como O quiserdes, O achareis; tem em tanta conta que O voltemos a olhar, que não faltará por menos diligência sua».⁶⁶

Ela que, durante muitos anos, quando comungava, reforçava a sua fé e entrava com Ele na sua pobre pousada, em presença real,

⁶² V 4, 8.

⁶³ SJC, CB 14-15,26.

⁶⁴ CV 26, 10. ⁶⁵ CV 26, 2.

⁶⁶ CV 26, 3. É a contemplação do *ressuscitado* (CV 26, 4) e do *crucificado* (CV 26, 5), mas dentro de si (CV 26, 8). Vê-lo-á sempre ressuscitado (V 29, 3), em carne espiritual (7M 2, 3), no centro da

como mistagoga do Mistério Eucarístico, actualiza-o na fé das suas Irmãs.

«Visto que sabemos que, enquanto o calor natural não consome os acidentes do pão, está connosco o bom Jesus, cheguemo-nos a Ele... Em acabando de receber o Senhor, pois tendes a própria pessoa diante de vós, procurai cerrar os olhos do corpo e *abrir os da alma*, e olhai-vos ao coração... Se tomais este costume todas as vezes que comungardes... não vem tão disfarçado que, de muitas maneiras, não se dê a conhecer conforme ao desejo que temos de O ver; e tanto O podeis desejar que de todo se vos descubra...»⁶⁷

Da sua experiência viva do Cristo vivo, na comunhão eucarística, melhor momento orante,⁶⁸ eis como Teresa nos apresenta a sua pedagogia da interioridade crística, pelo recolhimento do abrir os olhos da alma para ver e contemplar a Pessoa do Senhor dentro do coração, o hóspede que está em nossa casa e se dará a conhecer, conforme o desejo de O ver e amar, na misteriosidade do seu doce e terrível OLHAR.

«Ó Senhor e verdadeiro Deus meu! Quem vos não conhece, não vos ama. Oh! que grande verdade esta! Mas ai! que dor, que dor, Senhor, dos que não vos querem conhecer!... Agora é tempo de aceitar o que nos dá o Senhor piedoso e nosso Deus. *Quer amizade*, quem a negará a Quem não negou derramar todo o seu sangue e perder a vida por nós? Olhai que é nada, o que pede; para nosso proveito vai-nos bem o fazê-lo...»⁶⁹

Numa palavra, a contemplação, na mente da nossa autora, reduz-se à simples e profunda “troca de olhares” entre os contemplantes que, ao mesmo tempo, são os contemplados: «... Sem nós vermos como, *se olham fixamente* estes *dois amantes*... que se entendem só com o olhar» (V 9b). É o ver-se, o conhecer-se, o amar-se, o estar e viver, pelo amor recíproco, um no outro.

sua alma (V 40, 5).

⁶⁷ CV 34, 9. Teresa recebeu a graça eucarística de O ver também na hóstia (V 38, 19.21). Depois de muitos anos, quando comungava, procurava reforçar a fé, como se visse com os olhos corporais o Senhor entrar na sua pousada (CV 34, 7). Foi *olhando-O* que se *conheceu* a si própria (1M 2, 11) e aceitou a suavidade da cruz (7M 4, 9).

⁶⁸ CV 34, 11.13.14. ⁶⁹ Excl. 14; V 27, 10.

S. João da Cruz, mestre de contemplação

S. João da Cruz que «sempre andava em oração»,⁷⁰ sem deixar de ter os seus tempos de oração – «largas horas de oração mental»⁷¹ – , como «homem de altíssima oração e contemplação»,⁷² exerceu não só um magistério oral ímpar,⁷³ sobretudo, como mestre de seus irmãos e irmãs,⁷⁴ como também deixou um ensino escrito de «matéria boa em si e muito necessária»⁷⁵ para a posteridade.⁷⁶

Um dos discípulos que mais de perto intimou com ele, deu-nos este qualificado testemunho a seu respeito:

«Soube e sentiu altamente da oração e trato com Deus e a todas as dúvidas que lhe propunham sobre estes assuntos respondia com alteza de sabedoria, deixando aos que o consultavam muito satisfeitos e aproveitados».⁷⁷

Uma leitura temática dos seus livros, faz-nos encontrar referências indirectas à sua doutrina orante,⁷⁸ esparsas pelos seus textos, não propriamente dedicados ao tema da oração,⁷⁹ tema, aliás, “saturado”, na sua componente ascética, aos olhos dos e das carmelitas,⁸⁰ chamados à

⁷⁰ BMC, 14, 182. Orou em vigílias nocturnas (BMC 14, 93), recolhido no sítio mais secreto das casas (BMC 14, 107), no confessionário (BCM 14, 196), na prisão (BMC 14, 200), no meio da horta (BMC 14, 113), de viagem pelos caminhos (BMC 14, 88), etc...

⁷¹ BMC 14, 366.

⁷² BMC 14, 395.

⁷³ «O Senhor havia-lhe concedido o alto dom da oração» (BMC 14, 332). Daí que «às pessoas que tratava e falava punha no trato de oração» (BMC 14, 230).

⁷⁴ «Nisto de mortificação e oração, ensinava muito os seus religiosos» (BMC 14, 19). Para uma recolha do magistério oracional do Santo, cf. F. Ruiz, *San Juan de la Cruz, maestro de oración*, em *MC* (Burgos 1989). Como achegas críticas, cf. G. Castro, *Las oraciones de san Juan de la Cruz. Notas para una antología*, em *MC* (1987), pp. 249-282.

⁷⁵ S pról. 8.

⁷⁶ «Os livros do santo padre são muito estimados pela alta doutrina que têm e, quando se lêem, encendem e recolhem as almas» (BMC 14, 242). O santo tornou-se «uma espécie de lugar teológico de primeira respeitabilidade» para quem quisesse aprender a orar ou ensinar a contemplar (B.J. Duque, *San Juan de la Cruz y la nueva modernidad*, em *RE* 49 (1990) p. 324).

⁷⁷ *Dictames de espírito*, recolhidos por Eliseu dos Mártires.

⁷⁸ Por exemplo, educa a orar ante os ícones (3S 35, 6; 36, 1), ante as imagens dos santos (3S 36, 2), nos oratórios (3S 38, 5), nos lugares solitários que facilitam ir a Deus (3S 39, 2), no recolhimento interior (3S 39, 3), sobretudo, o *Pater noster*, ensinado por Cristo (3S 44, 4). Exige uma verdadeira ascese orante de desapego espiritual (2S 7, 5), que inclui o padecer por Cristo (2S 7, 8), que exclui a redução da oração a uma recreação sensitiva (3S 24, 4) e converte todo o gozo da vontade em glorificar a Deus (3S 40, 2).

⁷⁹ «Nenhum dos seus grandes tratados espirituais tem por objecto o estudo da oração em si no seu processo pedagógico» (A. Ruiz, *San Juan de la Cruz, Maestro de oración*, Burgos 1989, p. 149). O Santo nem sequer nos deixou uma precisa definição de oração embora, comumente, entre os estudiosos, se aceite que, para ele, a oração é fundamentalmente expressão de vida teológica, ou seja, «o exercício do entendimento em fé, da memória em esperança e da vontade em caridade» (2S 12, 13).

⁸⁰ Sobre a oração havia «abundante doutrina» e muitas «coisas escritas» (1N 8, 2).

união com Deus em Cristo, esta sim, doutrina omnipresente ⁸¹ a ilustrar, na sua vertente mística, como terreno virgem, por parte do autor.⁸²

«O caminho teologal é caminho de oração, em duas etapas, unidas intimamente, com as etapas da purificação, que são mudança e crise numa determinada maneira de relação entre Deus e o homem: a meditação e a contemplação».⁸³

Vejamos, em primeiro lugar, como para o Santo, a “ciência da meditação”, enquanto busca e fruição da Sabedoria,⁸⁴ é a «música calada» do Amado, a «notícia da luz divina» que, pouco a pouco, na «soledade sonora», faz «escutar a voz do ser» (M. Heidegger), a «voz da consciência» como «vontade de verdade real enigmáticamente apreendida» (Zubiri), a «ciência da voz do mundo» que na sua cristofania testemunha já «a ceia que recreia e enamora».⁸⁵

a) «Tirar alguma notícia e amor de Deus»

O nosso Mestre, que entende a oração como busca e encontro de Deus,⁸⁶ começa por definir e exemplificar a oração-meditação como acto de inteligência que pensa o objecto de sua fé.⁸⁷

«A meditação é *acto discursivo* por meio de imagens, formas e figuras, fabricadas e imaginadas pelos ditos sentidos (interiores) da imaginação e fantasia; assim como imaginar Cristo crucificado, ou na coluna, ou noutro passo... e, de modo seme-

⁸¹ Ele quer configurar principalmente a vida consagrada-contemplativa dos seus irmãos e irmãs carne-litas (S pról. 9). Cf. 2S 5; 7, 11; a «*perfeição* como *união* de amor com Deus» (1N Decl.); situa a «*escura contemplação* no *caminho da união* de amor de Deus» (2N 23, 1), porque é nesta «*ditosa noite de contemplação* que Deus leva a alma pelo *caminho da união de amor*» (2N 25, 2) até ao matrimónio espiritual em que há «*certa consumação* de união de amor» (CB 22, 3).

⁸² 2S 14, 14; 2N 16, 8.

⁸³ M. Herráiz, *A união com Deus. Graça e Projecto*, Oeiras 1991, p. 106. *La oración, experiencia teologal*, em AA.VV., *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid 1990, pp. 195-223. Sobre a comunicação de Deus com o homem ao modo do homem e ao modo de Deus, cf. 2S 17).

⁸⁴ «Eu amei a sabedoria e busquei-a desde a minha juventude; procurei tomá-la como esposa e enamorei-me da sua beleza» (Sb 8, 2).

⁸⁵ CB 14-15, 25. 27. 28.

⁸⁶ A meditação é «um discurso natural em que a alma começa a buscar a Deus» (2S 17, 7), «sem se exceder nem sair da capacidade natural com que a alma pode fazer muito pouca fazenda» (CH 3, 31).

⁸⁷ Cf. Amatus de Sutter, *La meditation chez saint Jean de la Croix*, em *Ephem. Carm.* 9 (1960) pp. 176-196. A reflexão deve misturar a reflexão e a oração, uma vez que podem dar-se separadamente. A leitura meditada da Bíblia familiarizava-o com a Palavra de Deus e preparava-o para o recolhimento da oração silenciosa (F. Ruiz, *Introducción*, p. 513). A oração mental é o «amor silencioso», refere o *Catecismo da Igreja Católica* no nº 2716, citando a carta nº 8 de S. João da Cruz. Parece-nos que seria melhor defini-la, a partir de Santa Teresa de Jesus, como conhecimento da verdade de Deus e do Homem em Cristo (CV 22).

lhante, outras coisas quaisquer, sejam divinas, sejam humanas, que podem cair na imaginação».⁸⁸

Porém, além desta face noética, expõe o rosto afectivo desse «pensar em Deus amando-o»,⁸⁹ desse teresiano «não-pensar muito, mas amar muito».⁹⁰

«O *fim* da meditação e discurso nas coisas de Deus é tirar alguma notícia e amor de Deus. E, cada vez que, pela meditação, a alma a tira, é um acto; e assim como muitos actos em qualquer coisa geram hábito na alma, assim muitos actos destas notícias amorosas, que a alma às vezes tira particularmente, vêm, pelo uso, continuar-se tanto, que se faz hábito na alma».⁹¹

Embora Deus queira esses «actos de notícias amorosas», adquiridas lentamente pelo trabalho do homem, pode querer subverter esta regra e, apressado, pôr logo as almas em contemplação.

«Pondo-se em oração, tal como quem tem a água perto, bebe sem trabalho em suavidade, sem necessitar de a tirar pelos arcabuzes das pesadas considerações, formas e figuras. De maneira que pondo-se diante de Deus, logo se põe em acto de notícia confusa, amorosa, pacífica e sossegada, em que a alma está a beber sabedoria, amor e sabor».⁹²

O normal é a paciência de Deus que «para mover a alma... o faz ordenadamente e suavemente e ao modo da alma»,⁹³ e, conseqüentemente, deixa o principiante na sua condição de meditante.

«O estado e o *exercício próprio de principiantes é meditar e fazer actos e exercícios discursivos com a imaginação».*⁹⁴

Certamente que têm necessidade de alimento – “leite para as crianças”⁹⁵ – e, por isso, é necessário que se dê à alma matéria para que medite e discorra, sendo o mistério de Jesus e da sua vida o grande tema da meditação cristã.⁹⁶ Embora seja a via do sentido própria da

⁸⁸ 2S 12, 3.

⁸⁹ «Orar, já o vedes, é sobretudo pensar em mim amando-me... quanto mais se ama melhor se ora... A oração é fixar amorosamente em mim a atenção da alma; quanto mais amorosa seja a atenção, melhor será a oração» (C. de Foucauld, *Meditação de Lc 11, 13*)

⁹⁰ F 5, 2. ⁹¹ 2S 14, 2.

⁹² 2S 14, 2. Mais vale «deixar que a mente *descanse* na presença de Deus, em sua existência simples e desnuda, e o ame e louve pelo que é em si mesmo» (Cf. *A Nuvem*, cap. 5).

⁹³ 2S 17, 3. ⁹⁴ CH 3, 32. ⁹⁵ 1N 1, 2.

⁹⁶ 1S 13, 3. Do mesmo teor: D 161. «Deus é o fim último de toda a meditação e mística cristã» (Lassalle, *o.c.*, p. 66).

meditação, e a do espírito própria da contemplação,⁹⁷ os meditantes devem saber aproveitar do sabor sensitivo das coisas espirituais, até que Deus, pela prova da secura e aridez,⁹⁸ os ponha no estado de contemplação, que é de exercício espiritual.⁹⁹

É precisamente no ponto crítico da «passagem da meditação à contemplação» – o “destetar da criança”¹⁰⁰ – que o autor faz saber, pelo diagnóstico de três sintomas,¹⁰¹ a mudança que Deus está a operar no exercício da oração, à qual o homem se deve adequar. Este tempo de salvação, de mudança, deve ser respeitado.¹⁰² A própria pessoa pode auto-danificar-se, quando Deus porfia por a ter calada e quieta e ela porfia e quer actuar por si mesma,¹⁰³ opondo-se, assim, a Deus, que a quer recolher a bens mais espirituais de quietude e repouso¹⁰⁴ e ela pensando que todo o negócio está em ir percorrendo... turba-se a si própria, pensando que volta atrás e se perde.¹⁰⁵ É pior quando são os próprios mestres espirituais a danificá-la grave e grandemente, na altura em que Deus começa a recolhê-la em contemplação¹⁰⁶ e eles a impedir-lhe a paz da contemplação, sossegada e quieta, que Deus lhe está dando, fazendo-a ir pelo caminho da meditação e discurso imaginário,¹⁰⁷ sem sequer se darem conta de que a alma há-de mudar de estilo e modo de oração.¹⁰⁸ Eis o que, no discernimento do nosso mistagogo, o bom director espiritual deverá fazer.

«Neste tempo totalmente se há-de levar a alma por modo contrário ao primeiro... Que se antes lhe davam matéria para meditar e *meditava*, que agora antes a tirem e que *não medite*, porque não poderá, ainda que queira, e em vez de se recolher se distrairá... e

⁹⁷ 2S 14, 6.

⁹⁸ Pela noite da *aridez* prova Deus a *fidelidade* do orante (1N 8, 3), que deve ter *paciência* e *perseverar* na oração com *advertência amorosa* (1N 10, 4), chegando mesmo a não poder rezar (2N 8, 1), até que passe a *secura* (CB 17, 3). É deste modo como modera o excesso orante dos principiantes (1N 1, 3), os vícios da sua sensualidade (1N 4, 2.5), o apego ao próprio gosto espiritual (1N 5, 1), a caça ao gosto nas coisas de Deus (1N 6, 6) e o tédio (1N 7, 2)...

⁹⁹ CH 3, 32.

¹⁰⁰ 1N 12, 1. É uma vitória – a da passagem da meditação à contemplação – digna de ser celebrada como o foi o “destetar” de Isaac.

¹⁰¹ 1N 9.

¹⁰² 2S 17, 7. «Cada um deve averiguar por si mesmo o momento oportuno em que pode e deve passar à meditação profunda. O melhor, porém, é consultar um director espiritual experimentado pois é difícil acertar quando se trata de si próprio» (Lassalle, *o.c.*, p. 43).

¹⁰³ CH 3, 66. «Já não é tempo disso» (1N 10, 4).

¹⁰⁴ 2S 12, 6. ¹⁰⁵ 2S 14, 4.

¹⁰⁶ CH 3, 43. ¹⁰⁷ CH 3, 35. ¹⁰⁸ CH 3, 57.

tirárá segura... A alma há-de andar só com advertência amorosa em Deus, sem especificar actos, havendo-se passivamente...»¹⁰⁹

Esta dimensão contemplativa, esta atitude teologal passiva, explica-a melhor o nosso contemplativo: «convém que na alma haja profundo silêncio... para tão profunda e delicada audição... da paz que Deus fala na solidão... chegando mesmo a deixar o exercício da advertência amorosa, quando Deus a puser em escuta espiritual».¹¹⁰

O nosso teólogo aponta duas razões para provar a conveniência e a necessidade da passagem da meditação à contemplação. A primeira, é porque a via da meditação e discurso esgota-se, quando a alma já recebeu todo o bem espiritual nas coisas de Deus, por este meio. A segunda, é porque a alma já tem, neste tempo, o espírito da meditação em substância e hábito.¹¹¹ Todavia, nos princípios da contemplação, há necessidade de se aproveitar ainda da meditação.¹¹²

Verificamos assim, como o estado de meditação é uma etapa provisória, um ponto de passagem, um “meio remoto” para a união com Deus.¹¹³ O nosso místico não deixa de alertar contra o engano e a vaidade do excesso de discursividade pessoal,¹¹⁴ de recordar a obrigação da operatividade pessoal¹¹⁵ e advertir que o valor da oração está no amor de Deus,¹¹⁶ pois «a linguagem que Ele ouve é o calado amor».¹¹⁷

Uma vez preparada a alma para o repouso da contemplação, para o amoroso sossego, no vazio da sua alma, pode, na opinião do

¹⁰⁹ CH 3, 33. É a lição de Jesus a Pedro (Jo 21, 18) parafraseada assim: «quando somos *juvenes* nas coisas do espírito, normalmente, seguimos o caminho da *acção*, do esforço consciente, da meditação; quando formos mais *maduros*, caminhamos pela via da *não-acção*, paradoxalmente mais poderosa, do “deixar-se levar” pelo Espírito (1N 10, 4), do “deixar-se amar” pelo Amor (Jo 21, 15), do deixar-se fortalecer (2Cor 12, 10), do deixar-se fazer (Lc 1, 38)... «Crescemos na oração, na medida em que nos *deixamos amar* por Deus, na novidade da surpresa imprevisível de Deus. *Amadurecer* na oração é, pois, deixar que Deus tenha mais e mais iniciativa, abrindo-se à surpresa da sua palavra sempre nova, consciente de receber tudo d’Ele. Sem fazer nada, Deus vai convertendo o coração do homem, e amadurecendo no sentido da gratuidade com que Deus “imediatamente” nos comunica o seu amor» (S. Arzubialde, *Theologia Spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesus*, I, Madrid 1989, p. 218). «Uma pessoa que meditou longamente estas coisas há-de deixá-las atrás, sob a nuvem do olvido, se é que quer penetrar na nuvem do não-saber que está entre ele e o seu Deus» (cf. *A Nuvem*, cap. 7).

¹¹⁰ CH 3, 34-35.¹¹¹ 2S 14, 1-2. ¹¹² 2S 15, 1.

¹¹³ 2S 12, 5; 13, 1. ¹¹⁴ 2S 29, 8.

¹¹⁵ CB 3, 21. «Quem foge da oração, foge de tudo o que é bom» (D 185). «*Por nenhuma ocupação deixar a oração mental*, que é sustento da alma» (GP 5). «*Nunca falte na oração*, e quando tiver segura e dificuldade, pelo mesmo caso, perseverar nela, porque muitas vezes Deus quer ver o que tem a sua alma, que não se prova na facilidade e gosto» (GP 9). «*Procure ser contínuo na oração*, e no meio dos exercícios corporais não a deixe...» (Av 9). «*Tenha cuidado da alma... olhe pela saúde do corpo, e não falte à oração* quando se puder ter» (Av 28).

¹¹⁶ 3S 27, 5.

¹¹⁷ C 8; D 136.

nosso mestre, ser aprendiz do ofício da contemplação, isto é, «deixar-se ensinar».¹¹⁸

«Aprenda o espiritual a estar com advertência amorosa em Deus, com sossego de entendimento, quando não pode meditar, ainda que lhe pareça que não faz nada...»¹¹⁹

Eis, caro leitor, o verdadeiro contemplativo, na mente do nosso Doutor Místico, aquele que vivamente, num primeiro momento, aprende a amar, deixando-se amar por Deus, que nos ama para que O amemos mediante o amor que nos tem.¹²⁰

b) «Ciência de amor»

Diz-nos um bom sãojoanista que, para o Santo, a «contemplação é a fé qualificada, fundida em amor».¹²¹ Este “conhecimento em amor” é dito e redito “muitas vezes e de muitas maneiras” a todos.¹²² Uma rápida leitura pelos seus livros, dá-nos conta da riqueza qualitativa e quantitativa deste tema na sua mente e na sua pena.

– «*Contemplação* não é outra coisa que infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus, que se lhe dão lugar, inflama a alma em espírito de amor».¹²³

– «Esta *noite escura* é uma inflamação de Deus na alma, que a purga das suas ignorâncias e imperfeições *habituais, naturais e espirituais*, que os contemplativos chamam *contemplação infusa* ou MÍSTICA TEOLOGIA, em que, secretamente, Deus ensina a alma e a instrui em

¹¹⁸ D 116.

¹¹⁹ 2S 15, 5.

¹²⁰ C 33.

¹²¹ F. Ruiz, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, p. 172. «A contemplação, mais que um alto grau no exercício da oração, significa uma modalidade da vida teologal em todas as manifestações da existência. É uma nova modalidade de comunhão com Deus, que alcança a oração, o encontro com as mediações, o conhecimento próprio» (*Ibid.*, p. 242). «A *contemplação não é uma nova forma de oração*, mas, acima de tudo, uma qualidade nova da vida teologal que tonifica a oração e garante uma *nova qualidade de vida* a toda a existência humana» (M. Carreira das Neves, *Conceito de “contemplatio” no Cântico Espiritual de S. João da Cruz*, em *Didaskalia* XXII (1992) p. 16). Cf. Teófilo de la Virgen del Carmen, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, em *RE* 23 (1964) pp. 153-357.

¹²² «O Pai das luzes, cuja mão não é abreviada e com abundância se infunde sem aceção de pessoas onde encontra lugar...» (CH 1, 15). Neste sentido, é que «a natureza da contemplação, à qual convida os seus discípulos, fundamenta o carácter normal e não excepcional da mesma... Todo o baptizado está normalmente chamado à contemplação... O facto de chegar ao cimo da montanha corresponde ao pleno desenvolvimento da graça baptismal...» (Lucien-M. de St. J., *Saint Jean de la Croix*, em *Dict. Sp.*, 8 (1972) pp. 428-429).

¹²³ 1N 10, 6. Estamos ante um Deus-amor que enamora de amor o homem. Preste-se atenção aos elementos da definição: a *infusão* (a influência especial de Deus) e a sua necessária receptividade; *secreta* (a sua misteriosidade); *pacífica e amorosa* (a pacificação e amorização da pessoa); *se lhe dão lugar* (a passividade activa); *inflama a alma* (a fogueidade e espiritualidade do conhecimento-amor). Além disso, a contemplação leva à *humildade espiritual*, fonte do *amor ao próximo* (1N 12, 7-8), e à *mansidão* para com Deus, consigo próprio e os outros (1N 13, 7).

perfeição de amor, sem ela fazer nada nem entender como é esta contemplação infusa; porquanto é sabedoria de Deus amorosa, faz dois efeitos principais na alma, porque a dispõe, purgando-a e iluminando-a para a união de amor de Deus; daí, a mesma sabedoria amorosa que purga os espíritos bem-aventurados, ilustrando-os, é a que aqui purga a alma e a ilumina». ¹²⁴

– «A contemplação é ciência de amor, a qual, como dissemos, é notícia amorosa infusa de Deus, que juntamente vai ilustrando e enamorando a alma, até subi-la de grau em grau até Deus, seu Criador; porque só o amor é que une e junta a alma com Deus». ¹²⁵

– «A contemplação é um posto alto por onde Deus se começa a comunicar à alma e a mostrar-se-lhe nesta vida, mas não acaba... e que Deus não se comunica propriamente à alma pelo voo da alma, isto é, pelo conhecimento que tem de Deus, senão pelo amor do conhecimento...» ¹²⁶

– «A ciência saborosa que aqui diz lhe ensinou é a TEOLOGIA MÍSTICA, que é ciência secreta de Deus, que os espirituais chamam contemplação, a qual é muito saborosa, porque é ciência por amor, o qual é o mestre dela e o que tudo faz saboroso. E, porquanto Deus lhe comunica à alma, é-lhe

¹²⁴ 2N 5, 1. SJC identifica habitualmente, de acordo com a tradição, os termos contemplação e teologia mística (2S 23, 1; 2N 18, 5; CB 38, 4). Também para ele o conhecimento místico de Deus é efeito do dom da sabedoria (CH 2, 34) e a experiência trinitária é ilustração do entendimento em sabedoria do Filho... (CH 1, 25). «O misticismo é sabedoria ou conhecimento que se alcança pelo amor. É um conhecimento amoroso» (W. Johnston, *El ojo interior del amor*, Madrid 1987, p. 17). Ter em conta os três graus de contemplação mística: a purificação, a iluminação e a união.

¹²⁵ 2N 18, 5. A contemplação do místico é um enamoramento de Deus – “sente a alma que é viva esta sede de Deus” (1N 11, 1) – e a sua viagem ao vazio-nada-Deus é feita “só com o poder de Deus” (Dt 32, 12), só com a luz e guia do amor (2N 25, 4). Esta perspectiva dinâmica do processo da contemplação – “subida de grau em grau até Deus” – é retomada pelo místico, poeta e teólogo no comentário ao verso “pela secreta escada disfarçada”, a “Teologia Mística”, a “ciência do amor” (2N 17, 1.2.16). Na noite escura do espírito, aliás, como na do sentido (N decl. 2), é Deus, que é um fogo de amor, que transforma o homem em enamorado-bem-aventurado (2N 12, 1). Daí ser o amor o ponto onde começa (2N 12, 1) e acaba a contemplação (2N 20, 5), daí a coexistência do elemento cognoscitivo e afectivo da contemplação: “nunca dá Deus sabedoria mística sem amor pois, o mesmo amor a infunde... esta escura contemplação juntamente infunde na alma amor e sabedoria” (2N 12, 2.5). «A própria essência da contemplação consiste num acto do entendimento» (S. Tomás, *Sum. Teol.*, I, II, q. 3, a. 4 e 5). «Ainda que essencialmente a vida contemplativa consiste no entendimento, tem seu princípio, no entanto, na vontade, enquanto que o amor de Deus impulsiona à contemplação... O deleite que produz a visão de um objecto amado excita mais seu amor. E esta é a perfeição última da vida contemplativa: não só a visão da verdade divina, mas também seu amor» (*Id.*, II, II, q. 180, a. 7 ad 1). «É impossível vir a perfeito amor de Deus, sem perfeita visão de Deus» (CB 38, 5).

¹²⁶ CB 13, 10-11. «A contemplação infusa é a intuição afectuosa das coisas divinas, que resulta da influência especial de Deus na alma... Tem três propriedades: o ser gratuita, inefável, e santificadora, que nascem dos três princípios da contemplação: a influência especial de Deus, o conhecimento intuitivo e o amor passivo» (Crisógono de J.S., *Compendio*, pp. 180 e 185). «A mística é o influxo extraordinário de Deus no homem, que dá lugar a uma experiência imediata de Deus e das coisas divinas, por via de conhecimento e amor» (F. Ruiz, *Caminos*, p. 149). É o Espírito Santo quem infunde a contemplação na alma como fruto do amor (2N 17, 2). «Esta chama de amor é o Espírito Santo» (CH 1, 3), que «a faz amar o que deve amar» (3S 2, 9). Por seu lado, o amor faz descer o Espírito Santo (Jo 14, 15-16), como canta o poeta (R 2, 71-76).

saborosa para o entendimento, pois é ciência que lhe pertence, e também é saborosa para a vontade, pois é em amor, que pertence à vontade».¹²⁷

– «Esta *noite* (serena) é a *contemplação* em que a alma deseja ver estas coisas. Chama-lhe *noite*, porque a contemplação é escura, que por isso lhe chamam também MÍSTICA TEOLOGIA que quer dizer *sabedoria de Deus secreta ou escondida*, na qual, sem ruído de palavras e sem ajuda de algum sentido corporal nem espiritual, como em silêncio e quietude, às escuras de todo o sensitivo e natural, Deus ensina ocultissimamente e secretissimamente a alma sem ela saber como; o que alguns espirituais chamam *entender não entendendo*. Porque isto não se faz no entendimento que os filósofos chamam *activo*, cuja obra é nas formas e fantasias e apreensões das potências corporais; mas faz-se no entendimento, enquanto *possível e passivo*, o qual, sem receber tais formas, etc., só *passivamente* recebe inteligência substancial desnuda de imagem, a qual lhe é dada sem nenhuma obra, nem ofício *activo* seu».¹²⁸

Uma vez elencados os principais textos, que directamente se referem à contemplação, os quais falam por si, se vistos panoramicamente, importa prestar atenção, à atenção com que o autor quer encaminhar os “aproveitados” para a união de amor com Deus, «o mestre e guia do cego da alma», que «vai às escuras e não sabendo», «por caminhos novos nunca sabidos»,¹²⁹ aliás, como lhe aconteceu a ele mesmo.

«Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
.....
«Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir

¹²⁷ CB 27, 5. Realmente *o amor é o mestre* deste conhecimento contemplativo de Deus – “aquele que não ama, não conhece Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4, 8) – que é a “ciência dos santos”: «enraizados e fundados na caridade possais compreender... a profundidade do amor de Cristo e conhecer a sua caridade, que excede toda a ciência» (Ef 3, 17-19). «Ubi amor ubi oculus!» Ou, «onde está o teu tesouro, está o teu coração» (Mt 6, 21).

¹²⁸ CB 39, 12. «Entender não entendendo» (Dionísio, *Teologia Mística*, nº 3). «A mão esquerda não sabe o que faz a direita» (Mt 6, 3): uma zona psíquica (sensitiva e intelectual) não conhece o que sucede na outra (Mística) (W. Johnston, *OIA*, 35).

¹²⁹ 2N 16, 8.

de la divina esencia;
 es obra de su clemencia
 hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo».¹³⁰

Para isso, na sua pedagogia da oração contemplativa,¹³¹ pedagogia é já descrever as cinco atitudes contemplativas vistas no “bico” do «pássaro solitário»¹³² ou nos “olhos” da «blanca palomica»,¹³³ acentua o recolhimento teologal,¹³⁴ a contemplação inicial¹³⁵ da notícia

¹³⁰ P IX, 1.8. Esta narração poético-teológica da experiência mística, como máximo esforço de comunicação conceptual, não chega para acabar de dizê-la e, por isso, deixa-a *indefinida* no «um não sei quê...» (CB 7, 9). Patentiza a luta existente em toda a obra do santo em busca de expressão humana. A *contemplação* que se dá na fé levou-o até aos umbrais do mistério. *Entendeu* grandes coisas, mas *não poderá dizer* o que sentiu. Cada estrofe é uma nova tentativa do poeta para abrir algo do véu, para acabar sempre insatisfeito» (F. Ruiz, *Introd.*, p. 165). Esta didática da consciência-experiência mística é a intenção e a pretensão do poeta místico (S. Ros García, *La experiencia mística de san Juan de la Cruz: «Entre donde no supe»*, em *RE* 53 (1994) pp. 119-147). Há que dirigir-se a Deus transcendendo todo o conceito de Deus, uma vez que nenhum conceito humano é capaz de abarcar a Deus (Lassalle, *o.c.*, pp. 34.39).

¹³¹ O seu projecto é, de facto, chegar à “contemplação que se dá em fé... nesta havemos de pôr a alma, encaminhado-a a ela” (2S 10, 4), pois, é “o meio próximo e proporcionado para a união com Deus” (2S 9, 1.4). Ao educar para a atitude teologal-contemplativa, ele tem em conta, quer a energia activa da *continuidade* com o hábito da meditação (2S 14, 2), quer a energia passiva da *descontinuidade* com a afectividade discursiva (CH 3, 33). Reconhece não só as lacunas generalizadas da pedagogia contemplativa do seu tempo – “muitos mestres espirituais fazem muito dano a muitas almas” (CH 3, 31) –, como a oscilação da consciência orante por deficiente discernimento: “há muitas almas que pensam que não têm oração e têm muita, e outras, que pensam que têm muita e é pouco mais que nada” (S pról. 6). «O Santo foi um contemplativo de qualidade incomparável e um mestre de contemplação» (F. Ruiz, *SJC. Maestro de Oración*, p. 160). Consta que ensinava uma oração de tipo contemplativo em três tempos: começava pela *representação* imaginária dos mistérios a meditar; continuava com a *reflexão* intelectual dos mistérios representados; concluía com a *quietude atenta e amorosa* a Deus, em que se colhe o fruto das outras duas e se abre a porta do entendimento à iluminação divina... (José de Jesus Maria (Quiroga), *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*, citado por F. Ruiz, *Introd.*, p. 512). A “escola carmelitana” reconheceu a contemplação adquirida como património da herança sãojoanina e não falta que a apresente como alternativa aos métodos orientais de oração (Crisógono de J.S., *La escuela mística carmelitana*, Ávila 1930, p. 328; cf ainda E. Gurrutxaga, *La contemplazione “acquisita”*, em E. Ancilli-M. Pappozzi, *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2, Roma 1984, pp. 169-190; Id., *Un’alternativa alla meditazione trascendentale (MT): La contemplazione acquisita (CA)*, em E. Ancilli, *La Preghiera. Bibbia. Teologia. Esperienze Storiche*, 2 Roma 1988, pp. 345-361).

¹³² CB 15, 24. As condições do “pássaro solitário são cinco” (D 125).

¹³³ Neste contexto, contemplar é fixar o olhar amoroso em Deus: «para denotar a simplicidade e mansidão de condição e amorosa contemplação que tem... para denotar o Esposo nela esta propriedade de *contemplação amorosa* com que olha a Deus» (CB 34, 3). Num contexto anterior, oferece a “teologia da graça e do pecado” sob a imagem do “olhar de Deus” (CB 32-33).

¹³⁴ Para o Santo, “o vivo da oração” (3S 43, 2), “o vivo do recolhimento da alma” (3S 41, 1), é teologalidade de vida, no campo da oração – “não levando à oração outro arrimo senão a fé, a esperança e a caridade” (D 123) –; no campo da união com Deus – “a alma não se une com Deus, nesta vida, pelo entender, gozar, imaginar, sentir, mas só pela fé, esperança e amor” (2S 6, 1) –; e no da existência real diária: “só viver em fé escura e verdadeira, e esperança certa e caridade inteira...” (C 19). O recolhimento teologal, mais que concentração da atenção, é concentração da energia amorosa em Deus (CB 13, 11): “recolhe-se a força da vontade em Deus” (3S 28, 6). «Os sinais do recolhimento interior são três...» (D 123). Resume-se à *comunhão* pessoal com Deus: “tão adentro entrada no interior recolhimento contigo” (CB 40, 2). Abrange “sair das coisas para entrar em si e sair de si para entrar em Deus” (CB 1, 20). Contudo, é atracção divina: «a grande graça que Deus lhe fez em recolhê-la no íntimo do seu amor» (CB 26, 2), ou ainda, «começou Deus a recolher em contemplação...» (CH 3, 43), até chegar ao *último recolhimento* onde a alma se une com Deus (2S 12, 1).

¹³⁵ A “con-templatio” (lt.), a “theoria” (gr), a “holística” “visão divina” do Todo, «acontece

amorosa de Deus,¹³⁶ recebida em actividade passiva,¹³⁷ no conjunto da vida,¹³⁸ o que faz dele um mestre de experiência e doutrina espiritual, um verdadeiro mistagogo,¹³⁹ de orantes-contemplativos, numa época em que, apesar do «desejo de aprender novas formas e meios de concentração e oração,¹⁴⁰ faltam, quer a experiência de Deus,¹⁴¹ quer os mistagogos que a acompanhem,¹⁴² requeridos por Deus.¹⁴³

No seu entender, a contemplação purgativa da sensibilidade acontece a muitos e a do espírito a poucos.¹⁴⁴ Possivelmente, porque se não se é fiel no pouco, não se está preparado para o ser no muito.¹⁴⁵ Daí conclui que «nem todos os que, de propósito, se exercitam no caminho do espírito leva Deus à contemplação, nem ainda à metade e o porquê ele o sabe».¹⁴⁶ Contudo, o homem foi criado para “ver a Deus”, o que quer dizer que todo o homem é chamado à contemplação do “dom de Deus” (Jo 4, 10). A contemplação é “noite luminosa”, porque “a luz e claridade de Deus obscurece-nos da treva mais escura”,¹⁴⁷ com a penumbra do raio do sol,¹⁴⁸ purifica os nossos corações¹⁴⁹ e as nossas mãos.¹⁵⁰ Por isso, acontece na fé¹⁵¹ e só em contemplação é que a alma se une com

ao princípio no exercício da purgação interior em que padece e, depois, em suavidade de amor» (CH 3, 34). Refere-se aqui à passagem à contemplação *purgativa* (1N 9-10) e à entrada na contemplação *serena* (2S 12-15). Resta a contemplação *unitiva* da *transformação total no Amado* (CB 22, 3), em que a «alma bebe a água clara da mui alta contemplação e sabedoria de Deus» (CB 34, 6), em que o Amado lhe ensina ciência mui saborosa (CB 27, 5), e o «aspirar do ar» do Espírito Santo (CB 39, 5.12).

¹³⁶ «Deus no modo de dar, trata então com ela com notícia simples e amorosa, também a alma trate com ele, a modo de receber, com notícia ou advertência simples e amorosa, para que assim se junte notícia com notícia e amor com amor» (CH 3, 34).

¹³⁷ Cf. CH 3, 34; 2S 12, 8. O homem evangélico há-de tornar-se *criança* para *receber* o Reino de Deus.

¹³⁸ Cf. 3S 26, 5. A sua contemplação “litúrgica” transparecia no seu rosto (*Processos*, p. 45) e o “bom odor de Cristo” prolongava-se no seu santo ser e viver (CB 17, 7). Relembramos que «a contemplação não é primordialmente uma forma de oração, mas uma *qualidade nova* de vida teologal» (F. Ruiz, *Místico*, p. 219) e que, como *atitude vital contemplativa*, cruza-se com a própria oração-contemplação (A. Ruiz, *o.c.*, p. 161).

¹³⁹ «Não se fia da sua experiência, nem da sua ciência, embora se ajude delas, mas apoia-se na Palavra de Deus que nos guia sem erro» (S pról. 2).

¹⁴⁰ João Paulo II, *R.Mi.*, 38.

¹⁴¹ Cf. S pról. 4; 1N 13, 3.

¹⁴² «*Faltam guias* idóneos e despertos que as guiem até ao cimo» (S pról. 3). Cf. F. Ruiz, *Caminos*, p. 31.

¹⁴³ «Deus é tão amigo que o governo e trato do homem seja também por outro homem semelhante a ele...» (2S 22, 9).

¹⁴⁴ 1N 8, 3. ¹⁴⁵ CH 2, 27.

¹⁴⁶ 1N 9, 9. «Temos a impressão de que o homem chegou a uma etapa do seu crescimento espiritual em que a mística já não vai ser privilégio de uns poucos, mas caminho aberto a todos» (Lassalle, *o.c.*, p. 101).

¹⁴⁷ 2N 16, 11. «É uma contemplação na obscuridade, mas não é uma contemplação da obscuridade; é uma contemplação em que nada se vê, mas não é uma contemplação do nada...» (C. Albrecht, *El conocimiento místico*, p. 213).

¹⁴⁸ 2S 5, 6.

¹⁴⁹ Mt 5, 8.

¹⁵⁰ Sl 14, 23.

¹⁵¹ 2S 24, 4. «Porque caminhamos à luz da fé e não da visão» (2Cor 5, 7). «Hoje vemos como

Deus.¹⁵² É preciso viver em fé para ser guiado por ela à suma contemplação,¹⁵³ para, um dia, ser levado à clara contemplação da glória.¹⁵⁴

A grande oração contemplativa

O Evangelho contém a experiência e o ensino místico de Jesus. O Pai-nosso, enquanto «*breviarium totius evangelii*» (Tertuliano), é logicamente a oração mística por excelência, no sentido em que o «Abbá, Pai» de Jesus (Mc 14, 36) – “*ipsissima vox*” – se tornou, por participação baptismal¹⁵⁵ e eucarística,¹⁵⁶ na oração dos filhos de Deus e irmãos de Cristo, que gritam «Abbá, Pai» (Rom 8, 15), ou deixam o Espírito gritar em si «Abbá, Pai» (Gal 4, 6).

Podemos, assim, como filhos, comungar da relação única de Jesus com o Pai (Mt 11, 27) e com os homens, seus irmãos (Jo 20, 17). Rezar o Pai-nosso, invocar o “Pai de N.S.J.C.” (2Cor 1, 3) e “nosso Pai” (Jo 20, 17), implica reconhecer que «ninguém jamais viu a Deus, o Filho único é que o deu a conhecer» (Jo 1, 18). Jesus é o místico por excelência.¹⁵⁷ Ele é o «único Mediador e a plenitude de toda a revela-

por um espelho» (1Cor 13, 12).

¹⁵² 2S 16, 8.

¹⁵³ 2S 4, tit. «Todos com o rosto descoberto reflectimos (contemplamos) a glória do Senhor» (2Cor 3, 18).

¹⁵⁴ CB 39, 12. «A visão face a face... o conhecimento total...» (1Cor 13, 12).

¹⁵⁵ É a oração dos “recém-nascidos” pelo Espírito: «como é que havia de dizer “pai-nosso” o que ainda está por nascer?» (S. Agostinho, em 2S 59, 7). «O Baptismo é o princípio da vida espiritual e a porta dos sacramentos. A Eucaristia é verdadeiramente quase a consumação da vida espiritual e o fim de todos os sacramentos» (S. Tomás, *Sum. Teol.*, III, q. 73, a. 3).

¹⁵⁶ Recapitula todas as petições e intercessões da epíclise e bate à porta do banquete do Reino, que a comunhão antecipa, eis o Pai-Nosso como síntese da oração eucarística. «A vida mística cristã alimenta-se diariamente do pão sacramental: a Eucaristia é a porta da união com Deus» (E. Longpré, art. *Eucharistie* (Eucharistie et expérience mystique), em *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, col. 1586-1621). O carácter sacramental da vida mística cristã encontra-se também nos nossos místicos, em que a Eucaristia é fonte de união nupcial com Cristo (MC 3, 8) e de “comunhão trinitária” (cf. J. Castellano, *L'Eucaristia e la Trinità*, em *Rivista di Vita Spirituale* 22 (1968) pp. 596-609). Relembro o processo sãojoanino «que bem sei eu a fonte / que mana e corre / ainda que é de noite», fruto da «contemplação eucarística», por ironia do destino, sem celebração do sacramento da Eucaristia pois encontrava-se na prisão de Toledo. Recordo ainda o momento da post-comunhão, no dizer teresiano, o melhor momento orante (CV 34). «A Igreja e o mundo têm grande necessidade do culto eucarístico. Jesus espera-nos neste sacramento de amor. Não regateemos o tempo para estar com Ele na adoração, na *contemplação cheia de fé* e aberta a reparar as faltas graves e os pecados do mundo. Que a nossa adoração não cesse nunca» (João Paulo II, Instrução «*Dominicae Caenae*» 3, citada também pelo *Catecismo da Igreja Católica*, n° 1380).

¹⁵⁷ W. Johnston, *OIA*, 53. Cf. Mc 1, 10-11; Jo 17, 21; Mt 6, 22; 1Cor 2, 9, Ef 3, 8; Jo 1, 14; Mt 13, 16; Jo 1, 19; Fil 3, 10. É normal falar da contemplação de Cristo (J. Lebreton, art. *Contemplation* (Contemplation du Christ), em *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, 2, col. 1673-1686). Contudo, diz-se que, nos evangelhos, é apresentado como modelo de oração e não de contemplação (cf. A.

ção». ¹⁵⁸ Ao revelar-se como Deus – “eu sou” (Jo 14, 6) – e como homem – “a mim o fizestes” (Mt 25, 40) –, Jesus, não só nos revelou que, n’Ele, “todos somos irmãos» (Mt 23, 8). Ele é o ícone do Pai (Jo 1, 38) e o ícone do homem (Jo 19, 5). «Quem o vê, vê o Pai» (Jo 14, 9) e vê o homem. ¹⁵⁹ Ele é «a plenitude que enche tudo em todos» (Ef 1, 2-3) e da «sua plenitude todos recebemos graça sobre graça» (Jo 1, 16).

«Ao dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua única Palavra, e não tem outra, falou-nos tudo junto e de uma vez nesta única Palavra, e não tem mais que falar... porque o que antes falava parcialmente pelos profetas, falou-o totalmente, dando-nos o Todo, que é seu Filho». ¹⁶⁰

Se a *óptica* de Deus é uma *ética* (1Jo 3, 1) – “el mirar de Dios es amar y hacer mercedes” ¹⁶¹ – a *ética* (do contemplativo) é uma *óptica* ¹⁶² – “y en eso merecían / los míos adorar lo que en ti vían” ¹⁶³ – , quer dizer, é «um contemplar a sua glória de *Unigénito* do Pai (Jo 1, 14) e de *Primogénito* de muitos irmãos (Rom 8, 29), é o «não separar o que Deus uniu» (Mt 19, 6), é a única contemplação do único Cristo.

Bernard, *La prière chrétienne*, DDB, Paris 1967, p. 241). Jesus foi um Poeta do Reino, isto é, um enamorado da grande promessa de Deus, que o submergia na contemplação e na experiência do Abbá, tanto dentro de si, quanto no universo (S. Castro, *Y Dios creó el descanso*, em *VR* 1/7/1995, p. 285). «Cristo não é só o contemplativo perfeito, mas é o contemplado como “imagem de Deus invisível”» (T. Alvarez-E. Ancilli, art. *Contemplazione*, em *DES*, p. 451). «Viveu uma ininterrompida contemplação do Pai que, ainda que visão autêntica, não foi a mesma que possui como ressuscitado e ascendido ao céu» (H.U. von Balthasar, *o.c.*, p. 195).

¹⁵⁸ DV 2. «Depois de Cristo, não há para o homem relação imediata nem com Deus, nem com o mundo; Cristo quer ser o mediador... Ele separa, mas também une» (D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 98). «Ninguém vai ao Pai senão por mim...». A meditação deve ser a de um cristão crente que nunca pensará em deixar de parte a Cristo e abrir seu próprio caminho para Deus... sem o Mediador. Mesmo depois da ressurreição de Cristo, mediador entre Deus e os homens, e que, logicamente, a natureza do Filho, elevada pelo Pai a Cabeça do cosmos com seus sentidos e faculdades espirituais gloriosas e espiritualizadas, é o *medium* permanente e transmissor do contacto do Corpo místico com Deus e sê-lo-á por toda a eternidade» (H.U.von Balthasar, *o.c.*, pp. 189-190).

¹⁵⁹ GS 22. Ao ver a Cristo por dentro, os apóstolos viram Cristo em Deus (Jo 14, 9); ao ver a Igreja por dentro, viram Cristo em si (Jo 14, 19-20). «Contemplai-O e ficareis radiantes» (Sl 33, 6). No entanto, a visão na invisibilidade, própria da mística nocturna do Areopagita, é ainda “contemplação imperfeita” (1Cor 13, 12).

¹⁶⁰ O *Catecismo da Igreja Católica*, nº 65, cita extensivamente SJC, sobre a plenitude da revelação crística (2S 22, 3-4). Na verdade, a humanidade de Jesus, em seus mistérios, é o “lugar teológico” da contemplação da divindade (2S 22, 5). Cf. CB 37, 4-5). «O conhecimento interno de Cristo», interiorizado pelo Espírito, que ora em nós ao Pai (Rom 8, 26-27), é o centro da contemplação de Deus (S. Inácio de Loyola, *Ex* 15, 6). Mesmo na eternidade o homem tem que contemplar a *carne do Ressuscitado* para ver a Deus, pois, a *imediatez* da visão de Deus não nega a eterna *mediação* de Cristo-Homem (K. Rahner). «O objecto do conhecimento beatífico é duplo: a Divindade da Trindade e a humanidade de Cristo, caminho para a Divindade (S. Tomás, *Compendium Theologiae*, liv. I, c. 2). Ainda na sequência de S. Agostinho: «A visão da Trindade na Unidade, eis o fim e o corolário saboroso de toda a nossa vida» (S. Tomás, *I Sent.* D. 2, q. 1 e S. Agostinho, *De Trinitate*, I, VIII, 17-18).

¹⁶¹ CB 19, 6. «Y yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura» (CB 5). Cf. ainda as canções CB 32-33.

¹⁶² E. Levinas, *Difícile liberté*, Albin Michel, Paris 1963, p. 33.

«O contemplativo cristão, seguindo Jesus-contemplativo, está chamado a *contemplar Deus* na *oração*, crescendo em *amizade*, e no *serviço fraterno* aos *irmãos*, crescendo em *caridade*... Não há “duas experiências” de Deus na espiritualidade cristã: na *oração* e no *irmão*, experimentamos o Deus único de Jesus... o Cristo contemplado e encontrado no *irmão*».¹⁶⁴

Esta «instauração de tudo em Cristo» (Ef 1, 10) transparece no simbolismo central do N.T., o da inibição recíproca amorosa, tanto entre o Pai e o Filho (Jo 14, 10), quanto entre eles e nós (Jo 14, 20). Aliás, por esta unidade-múltipla, rezou Jesus ao Pai, «para que todos sejam um só... eles sejam um só em Nós» (Jo 17, 21).

Certo na fé, que em Cristo já recebeu o dom total do Pai, assim O ouvia no silêncio da sua alma,¹⁶⁵ assim O via em Cristo crucificado,¹⁶⁶ o enamorado, ora a sua filiação divina – “não te consideres menos, nem repares nas migalhas que caiem da mesa de teu pai” – e a sua fraternidade humana – “tu é tudo isto e tudo para ti” –, no amor de seu Cristo, todo para ele, sua esperança.

«Não me tirarás, Deus meu, o que uma vez me deste em teu único Filho Jesus Cristo, em que me deste tudo o que quero; por isso, folgarei que não tardarás se eu espero... Com que demoras esperas, pois já podes amar a Deus em teu coração?»¹⁶⁷

Dentro deste sóbrio espírito de fé de que de Deus não se alcança nada senão por amor,¹⁶⁸ é que nos exorta a não querer outros modos de orações senão as que Cristo nos ensinou (Lc 11, 1-2).

«Quando os seus discípulos lhe pediram que os ensinasse a orar, lhes diria tudo o que faz ao caso para que o Pai Eterno nos ouvisse, como quem tão bem conhecia a sua condição, e só lhes ensinou aquelas sete petições do *Pater noster*, em que se incluem todas as nossas necessidades espirituais e temporais, e não lhes disse muitas outras maneiras de palavras e cerimónias, antes, noutra parte, disse-lhes que quando orassem não quisessem falar muito, porque bem sabia nosso Pai celeste o que nos convinha (Mt 6, 7-8). Só recomendou, com muitos encarecimentos, que perseverássemos na oração, a saber, na do *Pater noster*, dizendo noutro lugar que *convém orar sempre e nunca faltar*

¹⁶³ CB 32, 8. «Y vámonos a ver en tu hermosura» (CB 36, 5).

¹⁶⁴ S. Galilea, *El camino de la espiritualidad*, Bogotá 1987, pp. 165-166.

¹⁶⁵ D 104 ¹⁶⁶ 2S 7, 11.

¹⁶⁷ D 29-30. Estamos ante o paulino «nada nos poderá separar do amor de Deus em Cristo» (Rom 8, 39).

¹⁶⁸ CB 1, 13.

(Lc 18, 1)... E assim, não se deve assinalar limitado tempo nem dias limitados, nem assinalar estes mais que aqueles para as nossas devoções, nem há que usar de outros modos nem jogos de palavras nem orações, senão só as que usa a Igreja e como as usa, porque todas se reduzem às que dissemos do *Pater noster*.¹⁶⁹

Eis toda a profundidade e simplicidade do seu saber e sentir contemplativos, como acabamos de ver, livremente submetidos ao critério bíblico-evangélico e eclesial da oração cristã.

Conclusão

Chegamos ao final deste corpo de experiência e doutrina carmelitanas, extraídas dos seus maiores representantes, Teresa de Jesus e João da Cruz, na esperança de que, uma visão de conjunto, nos desassossegue para que “vendo o caminho (de oração e de vida) que levamos, vejamos o que nos convém levar”, se pretendemos chegar ao cimo do *Monte Carmelo*.¹⁷⁰ O que fica escrito, sejam como “ditos de luz e amor”, que sirvam de “discrição para o caminhar, de luz para o caminho de amor e de amor no caminhar”, que é “seguir a Jesus e fazer-se semelhante a ele em vida, condições e virtudes e na forma de desnudez e pureza de seu espírito”.¹⁷¹

«Todos os fiéis deverão buscar e poderão encontrar o próprio caminho, o próprio modo de fazer oração, na variedade e riqueza da oração cristã, ensinada pela Igreja; mas todos estes caminhos pessoais confluem, no fim, naquele caminho para o Pai, que Jesus Cristo disse ser. Na busca do próprio caminho, cada um deixar-se-á, pois, conduzir não tanto pelos seus gostos pessoais quanto pelo Espírito Santo, que o guia, através de Cristo ao Pai».¹⁷²

¹⁶⁹ 3S 44, 4. Teresa de Jesus, em contexto oracional polémico, ao ouvir que «basta o *Pater noster* e a *Ave Maria*» humoriza assim: «Isto também eu digo, irmãs; e se basta! É sempre grande bem fundar a vossa oração sobre as orações ditas por uma tal boca como a do Senhor...» (CV 21, 2-3). Teresa do Menino Jesus testemunha que o «Notre Père», recitado *muito lentamente*, a arrebatava e alimentava a sua alma (Ms C 25v^o). Daí, poder contar: «Meu céu é... chamá-Lo meu Pai e ser seu filho» (P 32, 4). Orou, pois, na liberdade espontânea dos filhos de Deus: «*faço como as crianças que não sabem ler, digo muito simplesmente a Deus o que lhe quero dizer*, sem construir belas frases e Ele compreende-me sempre» (Ms C 25v^o). Diz-lhe: «Pai, movida pelo Espírito de Amor» (Ms C 19v^o). «Toda a sua doutrina é uma espiritualidade do Pai-nosso» (C. Meester, *Las Manos vacías. El mensaje de Teresa de Lisieux*, Burgos 1981, p. 183).

¹⁷⁰ S pról. 7. ¹⁷¹ D pról.

¹⁷² Congregação para a Doutrina da Fé, «*Orationes formas*», 15/19/1989, n^o 29. «Deus pode fazer-se conhecer de muitas maneiras, mas tem para cada um *um modo particular* de se fazer conhecer, o mais frequente, é o sentimento da presença de Deus, que trabalha a alma, sem pressas, purificando-a, iluminando-a, unindo-a consigo em amor desbordante» (Y. Raguin,

Precisamente, porque Teresa de Jesus e João da Cruz nos traçaram um caminho cristão de vida e oração – Cristo é o Caminho¹⁷³ – permanece ela como «um marco elevado da história da *oração mística* no Ocidente»¹⁷⁴ e ele como o «Doutor Místico».

«João da Cruz educou gerações de fiéis na *oração contemplativa*, como “amorosa atenção a Deus” e aos mistérios que Ele nos revelou... Ele convida a viver com olhar de fé e amor contemplativo a celebração litúrgica, a adoração da Eucaristia – eterna fonte escondida no pão vivo –, a contemplação da Trindade e dos mistérios de Cristo, a escuta amorosa da Palavra divina, a comunhão orante mediante as imagens sagradas, a admiração mediante a beleza da criação com “bosques e florestas de árvores plantadas pela mão do Amado”. Neste contexto educa a alma a uma forma simplificada de união interior com Cristo. “Pois que Deus, no modo como dá, trata então com a alma por meio de notícia simples e amorosa, também a alma deve tratar com Deus de forma a receber, com notícia ou advertência simples e amorosa, porque assim se junta notícia com notícia e amor com amor”».¹⁷⁵

Porque «ensinou o caminho das grandes virtudes para chegar à contemplação»,¹⁷⁶ Teresa fica como mestra da oração pessoal na Igreja para sempre.

«*O que podemos fazer da nossa parte* é procurar estar a sós... para entendermos com quem estamos e que o Senhor responde às nossas petições. Pensais que está calado embora não O ouçamos? Bem fala Ele ao coração quando do coração Lhe pedimos... Isto quero eu que entendais: para rezar bem o Pai Nosso convém-vos não vos apartar de junto do Mestre que vo-lo ensinou».¹⁷⁷

A contemplação, não como *fim* em si mesma, mas como *meio* para a *união* com Deus,¹⁷⁸ como um dos elementos essenciais da vida cristã,¹⁷⁹

Caminos de Contemplación, Madrid 1971, pp. 201-202).

¹⁷³ Cf. 6M 7, 6; 7M 4, 4; 2S 7, 8.

¹⁷⁴ «Na oração, o verdadeiro protagonista é Deus... O homem atinge a plenitude da oração, não quando se exprime sobretudo a si próprio, mas quando *deixa* que nela se faça mais plenamente presente o *próprio Deus*» (João Paulo II, *Atravessar o Limiar da Esperança*, Planeta, 1994, pp. 15-16).

¹⁷⁵ João Paulo II, *Carta Apostólica por ocasião do IV Centenário da morte de S. João da Cruz*, 14/12/1990, nº 13.

¹⁷⁶ CV 16, 1-2. Cf. ainda CV 4, 2-3.

¹⁷⁷ CV 24, 4.

¹⁷⁸ PC 5. Cf. Ch. A. Bernard, *Contemplación*, NDE, p. 252. Legítima-a, justifica-a e subordina-a à caridade (1Jo 4, 20).

¹⁷⁹ R. Voillaume, *A contemplação hoje*, S. Paulo 1972, p. 35. «A oração contemplativa é o exercício espiritual que contribui para a personalização da vida de fé, é a pedra de toque da vida espiritual» (Ch. A. Bernard, *o.c.*, p. 260). «O *fim* último da busca do contemplativo não é uma

como consciência da realidade da Fonte, do Ser infinito que está nas raízes do nosso ser,¹⁸⁰ quando é perfeita, converte o homem em amor.¹⁸¹

«Quando a alma chega a este estado, todo o exercício da parte espiritual e da parte sensitiva, seja em fazer, seja em padecer de qualquer modo que seja, sempre lhe causa mais amor e regalo em Deus. E até o próprio exercício de oração e trato com Deus, que antes costumava ter em outras considerações e modos, já tudo é exercício de amor. De maneira que, seja o seu trato temporal, seja o seu exercício espiritual, sempre esta alma pode dizer: “que já só em amar é meu exercício”».¹⁸²

Deste modo é como Teresa de Jesus, a “serva do amor”¹⁸³ e João da Cruz, o “mestre de amar”,¹⁸⁴ colocam a contemplação no centro da espiritualidade e do apostolado,¹⁸⁵ na dianteira da nova evangelização, que é realidade caseira, de caridade fraterna, nas comunidades religiosas,¹⁸⁶ e de caridade pastoral,¹⁸⁷ na acção apostólica, bebida na oração, «veia e raiz oculta de onde nasce a água e se faz todo o fruto».¹⁸⁸

situação, um estado, é a união, que é obra conjunta de Deus e do homem» (Y. Raguin, *o.c.*, p. 57).

¹⁸⁰ «A contemplação é a expressão mais alta da vida intelectual e espiritual do homem. É essa mesma vida, plenamente desperta, plenamente activa, plenamente consciente de que está viva... A compreensão vital de que a nossa vida e o nosso ser procedem de uma fonte invisível, transcendente e infinitamente abundante. A contemplação é, acima de tudo, a consciência da realidade dessa Fonte. Conhecer a Fonte, escura, inexplicavelmente, mas com uma certeza que vai mais além da razão e da simples fé; é uma espécie de visão espiritual... que vê *sem ver* e conhece *sem conhecer*. É uma profundidade de fé mais funda» (T. Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1963, pp. 15-16).

¹⁸¹ CB 26, 13-14.

¹⁸² CB 28, 9.

¹⁸³ V 11, 1. «Não chegaremos a ter com perfeição o amor do próximo, se não nascer de raiz do amor de Deus» (5M 3, 9).

¹⁸⁴ CA 37, 3.

¹⁸⁵ S. Galilea, *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*, Bogotá 1975, p. 11. «A vida contemplativa de hoje deu passos do escondimento à visibilidade da presença litúrgica, marcando um ritmo vivo e contemplativo à celebração» (Maria V. Triviño, *Déjame, por favor, ver tu rostro*, em RE 53 (1994) pp. 492-297). Parece-me que, a este respeito, já Teresa de Jesus tinha e fazia ter consciência do dever do magistério feminino da oração (CV 20, 6).

¹⁸⁶ 7M 4, 17. «Na vida consagrada actual impõe-se uma onda contemplativa que tudo transfigura... não só uma textura contemplativa na acção, mas puramente contemplativa» (S. Castro, *o.c.*, p. 285).

¹⁸⁷ «O zelo apostólico de SJC expressa-se com esta chamada insistente a responder a Deus amor (CB 39, 7). A todo o evangelizador de hoje e de sempre, por ser o “homem da caridade” (R.Mi., 89), a mensagem sãojoanista sobre a contemplação poderia resumir-se num *exame sobre a caridade pastoral*: «à tarde examinar-te-ão no amor» (D 64)... «onde não há amor, ponha amor e tirará amor» (C 26).

¹⁸⁸ CB 29, 4. «Quem não conhece o rosto de Deus por meio da contemplação, não o poderá conhecer na acção, ainda que se lhe ilumine no rosto dos humilhados e oprimidos» (H.U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, p. 101). «Só encontrará a Deus em todas as coisas do mundo e, sobretudo, no irmão que se faz próximo, aquele que tenha vontade de buscar e encontrar a Deus também em si mesmo, no sagrado da oração e da palavra eclesial e do sacramento» (Id., *El problema de Dios en el hombre actual*, 2ª ed., Madrid 1966, p. 306). Contudo, «a contemplação dá-se tanto na vida activa – união na sua incessante actividade – como na vida contemplativa ou repouso no ser divino» (Y. Raguin, *o.c.*, pp. 193.196). «A verdadeira e certa contemplação tem isto de próprio: por vezes, enche a alma, que ela inflamou

«Os evangelizadores renovados devem ser contemplativos enamorados de Deus (RM 91) – que entram no coração de Deus – e expertos em humanidade (Jo 2, 25) – que sabem compreender e comprometer-se nas situações humanas concretas –. Em linguagem de S. João da Cruz, serão pessoas de “puro amor”, que fazem grande bem à Igreja e à sociedade, pelo facto de “estar com Deus em oração”. Então, as suas actividades apostólicas têm a eficácia do evangelho, porque se fazem “em virtude de Deus”» (CB 29, 2.3).¹⁸⁹

Assim é como «a cultura é sumamente útil ao pastor de almas e ao sacerdote, tanto para a sua formação permanente como para o habilitar na busca dos métodos pastorais mais adequados em ordem à transmissão eficaz e credível do Evangelho ao homem contemporâneo... Com vosso carisma peculiar senti-vos, hoje mais do que nunca, ao serviço da Igreja inteira e do mundo que busca a Deus... Não posso senão desejar-vos que *a vossa contemplação criadora e promotora de cultura*, de uma cultura que não se esgota na especulação, mas *que penetra na vida e a fermenta*».¹⁹⁰

com fogo divino, de tanto zelo e de desejo de ganhar para Deus outras almas que, do mesmo modo, o amem, que interrompe de bom grado a contemplação pela pregação. Realizados os seus desejos, volta com mais fervor à contemplação, retorna valentemente à conquista com a sua alegria habitual» (B. de Claraval, *In. Cant. Canticorum*, 57, q. PL 183, 1054).

¹⁸⁹ J. Esquerda Bifet, *Dimensión misionera de SJC*, em *Dottore Místico. Simposio nel IV Centenario della sua morte*, Teresianum, Roma 1992, p. 393.

¹⁹⁰ João Paulo II, *Discurso ao Capítulo Geral dos Carmelitas Descalços*, Vaticano, 4/5/1985. «Quem contempla Deus espelha o contemplado» (H.U. von Balthasar, *La oración contemplativa*, Madrid 1965, pp. 73-74).

