

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
Grandes desafios

MARGERIE, Bertrand de
*António Vieira,
missionário, pregador e «profeta»*

LEAL, Agostinho dos Reis
*O desafio da Espiritualidade
no ano dedicado ao Espírito Santo*

MACCISE, Camilo
*Introdução à Exortação Apostólica
Vida Consagrada III*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Grandes desafios..... 83

BERTRAND DE MARGERIE

António Vieira.

Missionário, pregador e «profeta» 85

AGOSTINHO DOS REIS LEAL

O desafio da espiritualidade

no ano dedicado ao Espírito Santo 125

CAMILO MACCISE

Introdução

à Exortação Apostólica Vida Consagrada III..... 145

NÚMERO 22

Abril - Junho 1998

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

Inscr. S.R.I.P.D.G.C.S. N° 121035

Assinatura Anual (1998)	2.900\$00
Espanha	Ptas 2.800
Estrangeiro	USA \$ 35
Número avulso	850\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

GRANDES DESAFIOS

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Hoje fala-se muito de «desafios». Tornou-se num tema corrente e quase generalizado.

E aparece-nos com um significado muito amplo. “Desafios” são todas aquelas situações ou circunstâncias em que a Igreja ou a vida religiosa, a sociedade ou os grupos, são chamados a dar uma resposta muito concreta. Encontramo-nos quase no virar de um novo milénio, está aí mesmo às portas, e são muitas as questões que se levantam à volta de todos os grandes temas que respeitam ao homem, ao seu futuro, ao seu presente, ao seu agir, ao seu ser mais profundo, às suas atitudes e comportamentos...

Durante o Sínodo sobre a Vida Consagrada (Outubro de 1994), um dos grupos de trabalho concluiu que os “desafios” não são simples dados de facto, mas tarefas e apelos que implicam a liberdade da pessoa e da comunidade, são provocações que exigem uma “pedagogia dos sinais dos tempos”, ou seja, a leitura da história como lugar e veículo da *voz de Deus que interpela a Igreja aqui e agora*. O primeiro a responder aos desafios é Deus mesmo, o Espírito que suscita sempre na Igreja forças novas e adequadas para as diversas situações. Daqui a atitude de confiança que se tem de cultivar: não se deve ter medo dos desafios! Porque «é sempre Deus que primeiramente dá a resposta às provocações: o Espírito Santo, com efeito, suscita sem interrupção na Igreja, homens e mulheres novos e idóneos (Prop. 35).

Os “desafios” são então, de certo modo, a voz de Deus que chama «aqui e agora». Que chamou sempre e continua a chamar. São um apelo para um discernimento religioso por se pôr em sintonia com o plano de Deus através da mudança pessoal (conversão) e preparar-se para agir na linha das indicações sugeridas. Exigem uma resposta e a sua posta em prática de modo idóneo, isto é, segundo algumas condições como: consciência da natureza dos desafios, definição de prioridades, necessária preparação, comunhão eclesial, abertura e diálogo com todos os homens de boa vontade.¹

Ao longo da história foram muitos os “desafios” que se foram colocando aos homens e mulheres que iam construindo essa mesma história, como aos homens e mulheres de hoje.

O ano de 1997 foi um ano fecundo em comemorações centenárias, e que reavivou em nós outros tantos desafios. Recordamos o primeiro centenário da morte de Santa Teresa de Lisieux, com o seu doutoramento em Outubro desse ano; a ela dedicámos vários números desta Revista. Não quisemos esquecer outra celebração centenária, a do Pe. António Vieira (1608-1697). Por falta de espaço não pudemos fazer-lhe referência aqui, mas chegou a hora de recordamos este homem que viveu há 300 anos, e que soube responder tão bem aos “desafios” do seu tempo, defendendo os simples, e desafiando os senhores poderosos. Este artigo de Bertrand de Margerie, embora um pouco longo, deixa bem clara a actuação de Vieira, as suas convicções, a sua fé, a sua missão.

No seu estilo característico e “desafiador”, o Pe. Agostinho dos Reis Leal mostra-nos as características de uma espiritualidade para o 3º Milénio; e o Pe. Camilo Maccise conclui a reflexão à volta da Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, que continua a ser o grande apelo para quem quer viver, hoje, este estado de vida.

Que este número da nossa *Revista de Espiritualidade* seja matéria de leitura, estudo e reflexão aprofundada para este Verão que se aproxima, e que é sempre propício para este exercício.

¹ Cf. Arnaldo Pigna, OCD, «La Vita Consacrata e le grandi sfide del momento presente», em *Rivista di Vita Spirituale* 1, 1998, pp. 79-98.

ANTÓNIO VIEIRA

MISSIONÁRIO, PREGADOR E «PROFETA»*

BERTRAND DE MARGERIE

O padre António Vieira, da Companhia de Jesus, que nasceu em Lisboa e morreu em S. Salvador da Baía (Brasil), domina a sua época (1608-1697) pela originalidade dos seus pontos de vista, dos seus talentos e dos seus escritos, intimamente ligados à sua vida agitada,¹ à sua acção e às suas provações.

Alternadamente professor, pregador, diplomata, epistolário, anunciador «profético» do futuro imperial e universal de Portugal, prisioneiro da Inquisição, missionário depois de muitas provas, defensor de *certos* direitos dos Índios e dos escravos negros, sempre e em toda a parte artista do verbo e escritor, Vieira nunca deixou de manifestar o seu génio multiforme ao serviço desejado duma dupla universalidade:² a sua pátria e a Igreja.³

* Este artigo foi oferecido pelo Autor com o pedido de tradução e publicação na *Revista de Espiritualidade*, depois de ter sido publicado na língua original em *Didaskalia* 2, 1991, vol. XXI.

¹ Não trazemos aqui o pormenor demasiado complicado e muito conhecido da vida de Vieira; encontramos-lo exposto brevemente em artigos de dicionários. Apontamos especialmente uma introdução um pouco mais alargada à compreensão da vida e das obras do grande pregador: José van der Besselaar, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*, Biblioteca Breve, Série Literatura, nº 58, Lisboa 1981, 111 pp. (abrev. *JVDB*). Geralmente citamos os *Sermões* de Vieira, da edição Lello, Porto 1959, salvo indicação explícita em contrário, e mencionando a secção além das páginas. Abrev. S.

² Entende-se que, para Vieira, as duas universalidades são distintas e diferentes embora unidas: cf. P. A. Esteves Borges, *A Planificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, dissertação de mestrado em filosofia, Univ. Clássica de Lisboa, 1988 (Abrev. Borges, *PH*), p. 373: Vieira «propõe-nos uma nação que se identifique no descentramento de si... Portugal passa a ser, não propriamente um determinado país, mas sim uma ideia a defender pelo mundo».

³ O laço entre as duas universalidades está patente neste pensamento de Vieira: «*Nas conquistas do Portugal, todos [são] ministros do Evangelho*» (*Primeiro Sermão do Espírito*, citado por Borges, *PH*, p. 318).

Dentro dos limites forçosamente muito restritos deste artigo, mais não poderemos que introduzir brevemente na leitura de alguns dos seus escritos, apresentando sucessivamente as riquezas literárias, filosóficas, bíblicas, patrísticas, teológicas da sua obra de pregador, posta algumas vezes ao serviço de pensamentos contestados (e contestáveis) sobre o futuro de Portugal; daí a necessidade de insistir particularmente sobre as críticas de que ele foi e continua a ser objecto, sem todavia se privar (ou privar os leitores) de uma atitude dominante e benéfica de simpatia relativamente a um coração tão grande e generoso.

Se Vieira fracassou como diplomata (e seria necessário introduzir muitas variantes neste julgamento) – porque nada, na sua formação, o preparou para esta tarefa – e como «profeta», sobressaiu, no entanto, como jesuíta, missionário e pregador. Antes de apresentar em pormenor as riquezas dos seus escritos, convém entretanto expor brevemente o seu ideal de missionário e de pregador, ideal ligado à formação que recebeu.

O programa do missionário e do pregador

Vieira descendia, parece, por parte da mãe, de um escravo negro de África, seu antepassado avô. O seu físico deixava transparecer alguns traços. Este dado influenciou o seu primeiro projecto existencial, elaborado em 1623 durante o seu noviciado na Companhia de Jesus, neste Brasil que ela evangelizou e onde ele tinha chegado com a idade de seis anos? É provável que tenha sido possível.

De qualquer maneira, é no noviciado que concebe o desejo de consagrar a sua vida à conversão das tribos indígenas e vive parte desse tempo numa das suas aldeias.

Cerca de trinta anos mais tarde, Vieira, já célebre como pregador da corte de Lisboa e como conselheiro político do rei, transforma os ecos diplomáticos pelas cortes europeias num sucesso espiritual; volta ao seu projecto missionário na força da juventude e, obedecendo aos seus superiores, contra a vontade do rei D. João IV, deixou Lisboa pelos fins de 1652 para ir orientar as missões da Companhia no Maranhão e no Pará.

Vieira desdobra aí uma extraordinária actividade, ao longo de vinte e duas viagens fluviais e percorrendo onze mil quilómetros a pé; conquista para o cristianismo tribos ferozes e hostis; aprende as línguas de várias

tribos indígenas a ponto de poder escrever um catecismo breve em seis idiomas diferentes; admira a generosidade dos antropófagos de ontem, batizados e feitos tão fervorosos, que a maioria deles, vestidos com indumentárias penitenciais, flagelando-se por amor a Cristo, derramam o seu próprio sangue em vez de beberem o dos outros!

O missionário defende-os dos abusos dos colonizadores portugueses; decide deixar momentaneamente o Brasil para defender, em Lisboa, junto do seu amigo, o rei, a causa dos Índios e obter uma atenuação da legislação que lhes dizia respeito.

É então que ele, em 1655, na capela do Palácio Real, no domingo da Sexagésima, prega o seu sermão-programa sobre a Palavra de Deus, definindo o seu ideal de pregador; um sermão de tal modo importante aos seus olhos que, cerca de quarenta anos mais tarde, ao preparar a edição completa das suas pregações, o coloca em primeiro lugar.

Não nos vamos deter nas críticas – bem sugestivas – que, neste sermão, faz aos pregadores que traem, de diferentes maneiras, a sua missão. Vamos aplicar-nos antes à teologia da pregação e do seu papel na economia da salvação (disciplina tão importante e tão renovada no pensamento católico do nosso tempo), que Vieira manifesta já com tanta profundidade:

«Para uma alma se converter por meio de um sermão há-de haver três concursos: há-de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há-de concorrer Deus com a graça, alumiando.

Para um homem se ver a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz... Que coisa é conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo?... O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento.

...a palavra de Deus é tão fecunda que nos bons faz muito fruto, e é tão eficaz que nos maus, ainda que não faça fruto, faz efeito... É tanta a força da divina palavra, que sem cortar nem despontar espinhos, nasce entre espinhos. É tanta a força da divina palavra, que sem arrancar nem abrandar pedras, nasce nas pedras.

Corações embaraçados como espinhos, corações secos e duros e como pedras, ouvi a palavra de Deus e tende confiança: tomai exemplo nessas mesmas pedras, e nesses espinhos.

Esses espinhos e essas pedras agora resistem ao Semeador do Céu; mas virá tempo em que essas mesmas pedras O aclamem e esses mesmos espinhos O coroem».⁴

⁴ Vieira, *Sermão da Sexagésima* (Abrev. SSI, S. III, t. I, p. 10 (no vol. I)).

Aqui, graças a uma comparação inesperada com os sofrimentos suportados por Cristo durante a sua Paixão e com o tremor de terra simbolizando a vitória da sua Ressurreição, o pregador deixa entender o poder do Salvador sobre os corações endurecidos e apegados aos bens deste mundo. É este poder que Cristo exerce hoje através da pregação. Ele converte, quer dizer, faz entrar em si mesma a pessoa humana, alienada pela exterioridade; faz-lhe redescobrir, através da pessoa exterior do pregador, o mistério da sua própria interioridade, o mistério da sua alma imortal destinada a uma vida eterna: «*Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo?*». Naturalmente, não se trata aqui dum conhecimento intelectual puro, mas dum conhecimento de si alimentado pela abnegação e mortificação das tendências inferiores da pessoa.

Mas, como seria possível uma tal conversão se o pregador se limita a falar sem dar o exemplo e não reflecte, assim, a estrutura do Verbo Incarnado, enquanto que Ele é Palavra divina e agir humano?

«O sementeiro e o pregador é nome; o que semeia e o que prega é acção; e as acções são as que dão o ser ao pregador... as acções, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo... O Filho de Deus enquanto Deus, é palavra de Deus, não é obra de Deus... O Filho de Deus enquanto Deus e Homem, é Palavra de Deus e obra de Deus juntamente... até de sua palavra desacompanhada de obras, não fiou Deus a conversão dos homens. Na união da palavra de Deus com a maior obra de Deus ⁵ consistiu a eficácia da salvação do mundo».⁶

Para Vieira, a estrutura do agir salvador de Cristo, aplicando pela pregação os méritos da sua Paixão à conversão dos homens, corresponde, pois, à estrutura do seu ser teândrico: o seu agir, como o seu ser, é inseparavelmente divino e humano.

Enviado por Cristo, o pregador não levará para Ele voltando as costas ao grande meio do sacrifício pelo qual o seu Mestre salvou o mundo; os dois primeiros anos ⁷ de Vieira nas missões do Maranhão foram extraordinariamente suficientes para aprender esta lição das coisas:

«Trigo mirrado... trigo afogado... trigo comido... trigo pisado ⁸... Tudo isto padeceram os semeadores evangélicos da missão do Maranhão de doze anos a esta parte. Houve missionários afogados, porque uns se afogaram na boca do grande rio das Amazonas; houve missionários comidos, porque a outros comeram os bárbaros na ilha das Amãs; houve missionários mirrados, porque tais tomaram os da jornada dos Tocantins, mirrados da fome e da doença, onde tal houve que, andando vinte e dois dias perdidos nas brenhas,

⁵ Quer dizer, a Incarnação Redentora do Verbo de Deus.

⁶ SS, sect. IV; vol I, pp. 14-15.

⁷ De 1652 a 1654.

⁸ Cf. Lc 8, 5-8; 8,

matou somente a sede com o orvalho que lambia das folhas... E que sobre mirrados, sobre afogados, sobre comidos, ainda se vejam pisados e perseguidos dos homens?... isto são glórias: mirrados sim, mas por amor de Vós mirrados; afogados sim, mas por amor de Vós afogados; comidos sim, mas por amor de Vós comidos; pisados e perseguidos sim, mas por amor de Vós perseguidos e pisados».⁹

É um texto extraordinário que deixa ver os perigos graves e quotidianos a que estava exposto o padre Vieira para anunciar o Evangelho às tribos indígenas.

Este tema é retomado pelo nosso missionário cerca de sete anos depois, no dia 6 de Janeiro de 1662, num sermão, não menos célebre, feito também em Lisboa, diante da corte, onde defende os Índios depois de ter sido expulso, não por eles, mas pelos colonizadores portugueses cujas injustiças denunciou. Eis como, desde a sua própria experiência, apresenta ao Palácio as dificuldades dos missionários quando aprendem as línguas dos Índios:

«Nós que os imos buscar somos os que lhes havemos de estudar e saber a língua. E quanta dificuldade e trabalho seja haver de aprender um europeu, não com mestres e com livros como os Magos, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documentos alguns, não uma senão muitas línguas bárbaras, incultas e hórridas;¹⁰ só quem o padece e Deus por quem se padece o sabe.

...Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos e surdos. Vêde agora quanto estudo e quanto trabalho será necessário para que estes mudos falem, e estes surdos oiçam.

Nas terras dos Tírios e Sidónios, que também eram gentios, trouxeram a Cristo um mudo e surdo para que o curasse; e diz S. Marcos (7, 33-34) que o Senhor se retirou com ele a um lugar apartado, que lhe meteu os dedos nos ouvidos, que lhe tocou a língua com saliva tirada da sua, que levantou os olhos ao Céu e deu grandes gemidos, e então falou o mudo e ouviu o surdo.

...Pois se Cristo fazia os outros milagres tão facilmente, este de dar fala ao mudo, e ouvidos ao surdo, como lhe custa tanto trabalho e tantas diligências?

Porque todas estas são necessárias a quem há-de dar língua a estes mudos, e ouvidos a estes surdos. É necessário tomar o bárbaro à parte, e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias; é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o

12-14.

⁹ SS, sect. I; vol. I, p. 6.

¹⁰ Notemos: esta alusão às dificuldades que Vieira tinha experimentado ao aprender as línguas das tribos indígenas não foi completada (como o seria hoje) por uma menção das suas riquezas. Parece ignorá-las como expressão de culturas reais.

que se não pode alcançar das palavras; é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a, e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos; é necessário levantar os olhos ao Céu, uma e muitas vezes com a oração, e outras quase com desesperação; é necessário, finalmente, gemer e gemer com toda a alma; gemer com o entendimento, porque em tanta escuridade não vê saída; gemer com a memória, porque em tanta variedade não acha firmeza; e gemer até com a vontade, por constante que seja, porque no aperto de tantas dificuldades desfalece e quase desmaia. Enfim, com a pertinácia da indústria, ajudados da graça divina falam os mudos, e ouvem os surdos.»¹¹

Numa descrição que poderia atingir, em parte,¹² as intenções de S. Marcos quando descrevia a cura do surdo-mudo, e as de Jesus quando operava, Vieira soube fazer-nos compreender as múltiplas dificuldades enfrentadas pelos missionários, a sua perseverança corajosa e o seu sucesso.

Mas ainda há mais: o pregador, de quem não conhecemos todos os sermões que oferecia às tribos índias nas suas próprias línguas, o homileta, de quem não saberíamos nada se se tivesse esquivado a ser missionário, não nos esconde o sentimento de empobrecimento cultural que conheceu no contacto com homens e mulheres que lhe pareciam «bárbaros» e «incultos». Não ignorando certamente as grandes civilizações pagãs, encontradas no século precedente pelos missionários cristãos na Índia, no Japão, entre os Aztecas e os Incas, ele geme tanto mais diante da situação das tribos do Brasil que as considera menos em si mesmas do que comparativamente o são:

«As nossas estrelas,¹³ depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres universidades da Europa... acomodando-se à gente mais sem entendimento e sem discurso de quantos criou, ou abortou a natureza, e a homens de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais e não brutos.

...A estrela dos Magos fez a sua missão... entre pérolas e diamantes... entre os tesouros e delícias do Oriente; as nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobreza e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo... uma árvore lhe dá o vestido e o sustento, e as armas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com

¹¹ *Sermão da Epifania* 1662 (abrev. *SE*), sect. IV; vol I, t. II, pp. 24-25.

¹² Vieira sublinha, no texto citado (cf. nota precedente), que os habitantes de Tiro e de Sídon eram pagãos; aos seus olhos, o surdo-mudo beneficiário do milagre também o era, o que podemos pôr em dúvida (cf. M.-J.- Lagrange, O.P., *Evangile selon saint Marc*, Paris 1920³, p. 187: a Decápole, menciona em Mc 7, 31, tinha Judeus em grande número); o milagre não é então, directamente, o símbolo evangelizador dos pagãos que Vieira queria. Sublinhemos, entretanto, que no momento em que S. Marcos escrevia o seu Evangelho, os leitores e ouvintes de origem pagã podiam ver neste milagre o mesmo símbolo que Vieira, por causa do contexto que mencionava explicitamente a região de Tiro e de Sídon.

¹³ Para Vieira, a estrela prefigurava o missionário.

o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam. Estas são todas as alfaias daquela pobríssima gente; e quem busca as almas destes corpos, busca só almas».¹⁴

Densidade descritiva e poder de evocação espiritual rivalizam nestas linhas.

Vieira mostra-nos até que ponto a missão junto das tribos índias do Brasil é – se ousamos dizê-lo – a missão em estado puro, que realiza até à perfeição o programa evangelizador: anunciar a Boa Nova aos pobres (Mt 11, 5):

«Esta foi a última prova com que o Redentor do mundo qualificou a verdade de ser Ele o Messias; porque pregar o Evangelho aos pobres, aos miseráveis, aos que não têm nada do mundo, é acção tão própria do espírito de Cristo, que depois do testemunho de seus milagres a pôs o Filho de Deus por selo de todos eles. O fazer milagres, pode-o atribuir a malícia a outro espírito; e o evangelizar aos pobres nenhuma malícia pode negar que é espírito de Cristo».¹⁵

Vê-se bem: a evangelização da Índia e do Japão ou dos impérios pagãos da América empalideceu, como sinal da messianidade de Jesus, diante da dos pobres do Brasil. Manifesta maravilhosamente a acção do Espírito de Jesus, do Espírito do Pentecostes, em favor do Salvador único e universal.

É preciso notar ainda a forte unidade do pensamento e do programa do padre António Vieira: é pela pregação, que leva sobre Si mesmo, que Cristo converte e exerce a missão de se anunciar a Si mesmo – Boa Nova por excelência – aos pobres.

Ainda falta observar que Vieira prega Cristo aos Índios, não só como padre da Companhia de Jesus, Ordem missionária, mas também como português, participando assim na razão de ser inicial e na missão pontifícia e confirmada de Portugal:

«... o reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade mas de justiça, a procurar efectivamente a conversão e salvação dos gentios, à qual muitos deles por sua incapacidade e ignorância invencível¹⁶ não estão obrigados.

Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma instituição.¹⁷

¹⁴ SE, s. IV, vol. I, t. II, pp. 27-28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ Cf. *JVDB*, 76: «*Os ameríndios vivem, segundo o autor da Clavis, numa ignorância invencível tanto de Deus como do direito natural, circunstância que os livra do eterno castigo no inferno*» (se estes Índios recusam o Evangelho). Este ponto de vista era já o de Vieira em 1662, quando pregava o sermão da Epifania sobre as missões. No século XX, o cardeal Billot retomará uma ideia análoga, que a teologia católica não reteve: cf. *DTC* VII - 2 (1927) 1898-1907.

¹⁷ Alusão aos acontecimentos da independência de Portugal, no século XII, e do papel que

E tem esta obrigação enquanto monarquia porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas bulas apostólicas.¹⁸

E como o fundamento e base do reino de Portugal, por ambos os títulos, é a propagação da Fé, e conversão das almas dos gentios, não só perderão infalivelmente as suas todos aqueles sobre quem carrega esta obrigação, se se descuidarem ou não cuidarem muito dela; mas o mesmo reino e monarquia, tirada e perdida a base sobre que foi fundado, fará naquela conquista a ruína que em tantas outras partes tem experimentado; e no-lo tirará o mesmo Senhor, que no-lo deu, como a maus colonos (Mt 21, 43).¹⁹

Este extrato do sermão da Epifania de 1662 coloca-nos já – e duma maneira além disso fortemente aceitável – na presença duma missão confiada pela Igreja, e em favor da sua própria expansão, a Portugal.

No texto citado, não se encontra qualquer alusão às revelações privadas ou às profecias, nem a Bandarra, nem a uma missão evangelizadora dada a Portugal mais do que a outra nação: o tema do «quinto império» é passado sobre o silêncio, nada deixa supor as ideias expostas em 1659 ao bispo jesuíta André Fernandes, confessor da rainha mãe. E além disso, desde 1649 Vieira tinha começado a redacção da sua milenarista *História do Futuro*, à qual havemos de voltar.

Os dois sermões aqui citados (Sexagésima 1655 sobre a Palavra de Deus e Epifania 1662 sobre a vocação missionária) deixam-nos compreender a extraordinária unidade do pensamento e da vida de António Vieira, no meio da multiplicidade das suas obras, das suas viagens e dos seus centros de interesse. Para ele, existia uma magnífica fusão entre a sua vocação de pregador dum Salvador universal, a sua vocação de jesuíta missionário e a sua vocação de português chamado como tal a anunciar o Evangelho aos pagãos, especialmente aos mais pobres. Vieira é, se nos é permitido dizê-lo, identicamente português, jesuíta e missionário. Se ele troca a corte pela missão do Maranhão, em 1652, é por ser fiel à sua dupla e única vocação de jesuíta e de português,²⁰ de jesuíta português. E se ele regressa à corte em

a Santa Sé desempenhou. O primeiro rei de Portugal, perante as pretensões do rei de Leão, obtém a protecção de Roma e reconhece a soberania do Papa, em 1128.

¹⁸ Vieira distingue justamente a monarquia do reino: este é o conjunto da nação; aquela diz respeito à soberania, beneficiária duma bula apostólica, sendo tudo indirectamente relativo ao conjunto da nação. Sobre estas bulas, ver Manuel Cadafaz de Matos, «Humanismo e Evangelização no Oriente no século XVI», *Revista do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*, Março-Junho 1987, pp. 42-46.

¹⁹ *SE*, s. VII, vol. I, t. II, p. 58.

²⁰ Cf. *JVDB*, p. 37: «O fim transcendente do seu período mundano fora sempre preparar as grandes façanhas do Encoberto [alusão às «profecias» de Bandarra]... Do outro lado do Oceano poderia prosseguir a sua grande tarefa histórica... cumpria que os Índios fossem integrados no Quinto Império».

1662, expulso pelos compatriotas infiéis à sua vocação de conquista missionária, é sempre como jesuíta, sempre a favor da evangelização dos pagãos. É a mesma razão que – depois do interregno de cerca de vinte anos em Portugal e em Roma, entre 1661 e 1681, no contexto do seu milenarismo lusocêntrico e missionário – explica o seu último e definitivo regresso para missionário, em 1681, ao Brasil da sua infância, da sua adolescência e juventude religiosa, até à sua morte em 1697. No seu melhor sentido, a «história das variantes» da vida de António Vieira constitui um discurso único cujo exórdio e peroração se parecem ao que, aos seus olhos, era a vocação de todo o português: nascer pequeno em Portugal, morrer grande no mundo: «*Nascer pequeno, morrer grande... Para nascer, Portugal; para morrer, o Mundo*».²¹

Riquezas da obra de Vieira que cumprem o seu programa

Pregador e patriota, Vieira não deixou de o ser ao desenvolver sucessiva ou simultaneamente os seus talentos e carismas de homem de letras, filósofo, exegeta e teólogo.

Vieira, homem de letras

Quando escreve sermões, tratados de exegese «profética» ou as numerosas cartas da sua vasta correspondência,²² Vieira não deixa de ser um autor literário.

Reconhecemos a verdade deste paradoxo: os sermões que imortalizaram António Vieira são muito menos importantes, aos seus olhos, do que os seus grandes frescos de história profetizada, onde reconhecemos (hoje) sobretudo duvidosas especulações milenaristas. Ele via nelas, um ano antes da sua morte, «*palácios altíssimos*» em comparação com os quais os sermões não passavam de pobres «*choupanas*», cabanas...²³ Por isso – outro paradoxo – este novo José tão apaixonadamente desejoso de interpretar os seus próprios sonhos, este visionário e lutador agitado, parecendo por momentos um fanático desequilibrado, não pôde, ou não quis,²⁴ terminar muitos dos seus tratados messiânicos, embora nos tenha preparado a edição integral dos seus

²¹ *Sermão de S. António* (citado por Borges, *PH*, p. 314).

²² Cf. *JVDB*, 77 ss.

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Ibid.*, pp. 60-61: encontraremos aí uma convincente explicação filosófica das razões pelas quais Vieira deixou os seus tratados «proféticos» por acabar.

sermões, consagrando os seus últimos dias ao descanso, no Brasil, como se anteviesse o seu maior valor permanente e definitivo.

Diremos agora umas palavras sobre os seus temas, a sua estrutura, o seu estilo e ritmo.

O que existe de comum entre os vários temas abordados por Vieira, é a tendência para procurar aquilo que lhe permite experimentar a sua admiração diante dos acontecimentos maravilhosos, as mudanças, o espanto diante das catástrofes, em presença de uma história que a Providência dirige para nos desenganar das nossas ilusões com as suas finezas: «*maravilhas*», «*mudanças*», «*catástrofes*», «*desenganos*», «*finezas*»!

Verifiquemos estas noções escutando (parcialmente) o exórdio do sermão romântico da quarta-feira de Cinzas, a 15 de Fevereiro de 1673, sobre a morte:

«... o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer. Este é o meu pensamento; e envergonho-me, sendo pensamento tão cristão, que o dissesse primeiro um gentio: Considera *quam pulchra res sit consummare vitam ante mortem; deinde expectare securum reliquam temporis sui partem* (Séneca, Epist. 27 a Lucílio). Lucílio meu... Se queres morrer seguro, e viver o que te resta sem temor, acaba a vida antes da morte... Ser pó por eleição, antes de ser pó por necessidade.²⁵

Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor (Ap 14, 13). Mortos que morrem? Que mortos são estes? São aqueles mortos que acabam a vida antes de morrer. Os que acabam a vida com a morte, são vivos que morrem, porque os tomou a morte vivos; os que acabam a vida antes de morrer, são mortos que morrem, porque os achou a morte já mortos... morreram ao mundo antes que a morte os tire do mundo.

... Senhores meus: o dia é de desenganos. Morrer em o Senhor ou não morrer em o Senhor... é o ponto único a que se reduz toda esta vida e todo este mundo... porque é salvar ou não salvar. Este é o negócio de todos os negócios, este é o interesse de todos os interesses, esta é a importância de todas as importâncias... a pretensão de todas as pretensões, porque este é o meio de todos os meios, e o fim de todos os fins: morrer em graça e segurar a bem-aventurança... os que morrem antes de morrer... na primeira morte desarmaram e venceram a segunda.»²⁶

²⁵ Parece que Vieira não se deu conta da ambiguidade desta frase, que se pode interpretar vendo nela uma afirmação da legitimidade do suicídio. Séneca, mestre de Vieira, reconhecia um direito condicional ao suicídio (cf. M. Spanneut, art. «Sénèque», *DSAM* XIV [1990] 582). A fórmula de Vieira teria sido perfeitamente aceite por ele: «*Ser por eleição antes de ser por necessidade*». Mas Vieira, no mesmo sermão (citado na nota seguinte, sect. IV, pp. 204-205) rejeita o suicídio estóico: «*Parece valor e prudência, mas é temeridade e fraqueza*».

²⁶ *Sermão da Quarta-feira de Cinzas*, sect. II, vol. I, t. II, pp. 193-196.

O que este exórdio mostra bem é que a morte é ao mesmo tempo «*desengano*» por excelência, a perda de todas as ilusões em relação à vida terrena da qual desesperamos ao vê-la prolongar-se, e ao mesmo tempo a maravilha da esperança suprema quando ela é seguida imediatamente à entrada na bem-aventurança.

Encontra-se aqui uma série de temas contrastantes que – como já o pudemos constatar citando as duas grandes homilias de 1655 e 1662 – cruzam mais ou menos todos os sermões: pagão-cristão, morte-vida, escolha-necessidade,²⁷ medo-esperança, meio-fim, salvação-perda. Encontramos também Séneca que, muito mais do que Aristóteles, joga em Vieira o papel de «preparador evangélico», em matéria ética, em relação às generosidades especificamente cristãs. Para o nosso jesuíta, Séneca representa a natureza humana situada num estado, numa condição tal, que a queda não se opõe a um secreto restabelecimento já operado nela pelo Deus criador e redentor, em função do mistério de Cristo.²⁸

O texto da quarta-feira de Cinzas mostra-nos também outro aspecto da estrutura do sermão de Vieira: a abertura analógica à transcendência, mais sob a forma de exemplos que de deduções (à maneira de Bossuet), abertura inerente a uma conclusão prática.

O estilo é activo: predominam os verbos, com acumulações de infinitivos pessoais, como símbolos e meios da infatigável actividade do autor. O ritmo é, sobretudo, binário, em harmonia com a oposição fundamental que espreita todos os auditores a quem se dirige o autor: perda ou salvação para a eternidade.

O carácter activo do estilo é, contudo, limitado pelo seu aspecto periodicamente artificial, precioso «gongorista». Cada palavra pode dar lugar a múltiplas associações, o que, forçosamente, enfraquece a tendência e o convite à acção. De igual modo a extensão de algumas frases.²⁹

Vieira manifesta nos seus sermões uma imaginação multiforme, com contínuos ressaltos. As suas imagens, muitas vezes bíblicas, sobretudo visuais, são frequentemente associadas a ideias, mais do que a outras imagens.

²⁷ *Sermão da Glória de Maria*, sect. VI, vol. III, t. IX, pp. 444-445: «O que pertence à natureza divina recebeu o Verbo do eterno Padre, não por eleição, senão necessariamente... Recebeu o Filho do Padre, por verdadeira e própria eleição, o ofício de Redentor do género humano.»

²⁸ Cf. P. Durão, S.J., *Revista Portuguesa de Filosofia* 21 (1965) 322-327: o autor junta aí um dossier relativo à influência de Séneca sobre Vieira a quem chama «grande filósofo» e «o nosso Séneca».

²⁹ Sobre o estilo de Vieira consultar: J. Mendes, S.J., *Literatura Portuguesa*, t. II, *Vieira*, Lisboa 1978, pp. 47-109; R. Cantel, *Les sermons d'A.V.: Etude du style*, Paris 1959; A.J. Saraiva, *O discurso engenhoso*, São Paulo 1980.

Se Vieira nos fatiga muitas vezes com o seu preciosismo, encanta-nos muito mais ainda pelo inesperado das suas considerações, pela profundidade das suas visões de conjunto. Mais: a três séculos de distância, o pregador luso-brasileiro continua a mover-nos quase até às lágrimas (é o caso de Fernando Pessoa durante a sua primeira leitura dum dos seus sermões), diante dos sofrimentos e das injustiças que descreve.

Mesmo quando ele não as viu com os seus olhos. Por exemplo, as experiências dos mineiros de Potósi (Bolívia):

«Eu nunca fui ao Potósi, nem vi minas; porém nos livros que descrevem o que nelas passa, não só causa espanto, mas horror, ler a fábrica e as máquinas, os artificios e a força, o trabalho e os perigos com que as montanhas se cavam, as betas se seguem, e, perdidas, se tornam a buscar... e tudo isto naquelas profundíssimas concavidades, ou infernos, onde nunca entrou o raio do Sol, alumiaados malignamente aqueles infelizes Ciclopes só com a luz escassa e contrafeita de alguns fogos artificiais, cujo hálito, fumo e vapor ardente lhes toma a respiração e muitas vezes os afoga... aqui os homens, desfigurados como toupeiras, vivem debaixo da terra, sem ter olhos para ver a luz, e como morcegos fogem do sol e do dia, e se vão mais sepultar que viver naquela escura e perpétua noite».³⁰

Vieira não manifesta uma menor capacidade de compaixão pelos escravos negros vindos de África. E se é verdade que é em vão que fazemos dele o herói duma campanha radicalmente anti-escravatura, porque ele nunca deixa de afirmar a licitude de muitas formas de escravatura,³¹ não é menos verdade que testemunhou eloquentemente a sua simpatia por aqueles que suportaram o seu peso, abrindo-lhes os horizontes consoladores dos mistérios dolorosos do Rosário:

«Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado... porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua Paixão... A Paixão de Cristo, parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência também será merecimento de martírio».³²

³⁰ *Sermão da primeira oitava da Páscoa*, sect.V, vol. II, t. V, pp. 230-231; este sermão foi pregado, em 1656, em Belém (Pará), depois de se perderem as esperanças de descobrir minas na região.

³¹ *SE*, sect. VI, p. 45.

³² *Sermão 14 do Rosário*, pregado na Baía em 1633, sect. VII, vol. IV, pp. 305-306. Trata-se dum dos primeiros sermões de Vieira.

Este extracto de um dos primeiros sermões do nosso pregador está longe de esgotar o seu pensamento sobre a situação concreta dos escravos. É preciso compará-lo, como o fez António José Saraiva,³³ com textos posteriores.³⁴ Ao apresentá-lo aqui, quisemos manifestar a sensibilidade inter-racial de Vieira. Por outro lado, para ele, como para o seu mestre Séneca, só o corpo pode ser reduzido à escravatura, a alma é sempre livre.

Riquezas bíblicas em Vieira

Os esplendores literários dos seus sermões estão muitas vezes enraizados no seu extraordinário conhecimento das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento. Ele lê-os à luz dos Padres e do exegeta jesuíta Cornélio de la Pierre. O seu desconhecimento do grego³⁵ não o impede, como a muitos Padres Latinos, de alcançar muitas vezes uma especial percepção do sentido global e profundo duma passagem bíblica. Vieira, seguindo a tradição católica, reconhece nas Escrituras, para além do sentido literal que o autor humano e inspirado tinha em vista, um triplo sentido espiritual. Precisemos: o texto pode, para lá da letra, remeter-nos ao mistério de Cristo e da sua Igreja (alegoria), à lei moral que nos obriga ao exercício das virtudes praticadas por Cristo ou mandadas por Ele (sentido ético ou tropológico) e, enfim, prefigurar para nós o acesso à vida eterna (sentido anagógico).³⁶

O fraco êxito de numerosos pregadores é devido, pensa Vieira, ao facto de que eles não pregam a Palavra no sentido querido pelo seu Autor divino. Retomemos aqui o célebre sermão-programa da Sexagésima:

«Sabeis a causa porque se faz, hoje, tão pouco fruto com tantas pregações? É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus. Falo do que ordinariamente³⁷ se ouve. A palavra de Deus é tão poderosa e eficaz, que não só na boa terra faz fruto, mas até nas pedras e nos espinhos nasce.

³³ A.J. Saraiva, «António Vieira e a escravatura dos Negros», *Annales* 22 (1967) n° 6, especialmente pp. 1294-1296; o autor chama a nossa atenção para a grande diferença, na atitude para com os Negros, entre o sermão de 1633 (cf. nota anterior) e o sermão pronunciado cerca de cinquenta anos mais tarde (ver nota seguinte).

³⁴ *Sermão 27 do Rosário, com o SS. exposto*, ed. de 1687, § 435, sect. I, p. 392.

³⁵ *JVDB*, 88ss.

³⁶ Sobre os diferentes aspectos do sentido espiritual, ver B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. I, Paris 1981, pp. 18-22; S. Tomás de Aquino, *Quod libet* 7, 15, 3: «O que se diz literalmente de Cristo nosso Chefe, pode ser interpretado alegoricamente referindo-o ao seu corpo místico, moralmente aos nossos actos que devem ser reformados segundo o seu exemplo, analogicamente enquanto que na pessoa de Cristo nos é mostrado o caminho da glória». Os três aspectos do sentido espiritual correspondem respectivamente à inteligência (alegoria), à vontade (tropologia, aspecto ético) e à memória (anagogia).

³⁷ Vieira faz alusão aos defeitos da pregação do seu tempo e não pretende falar para todos os tempos.

Mas se as palavras dos pregadores não são palavras de Deus, que muito que não tenham a eficácia e os efeitos da palavra de Deus?... Mas, dir-me-eis: Padre, os pregadores de hoje não pregam do Evangelho, não pregam das Sagradas Escrituras? Pois como não pregam a palavra de Deus? Esse é o mal. Pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus... As palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavra de Deus; mas pregadas no sentido que nós queremos, não são palavra de Deus, antes podem ser palavra do Demónio.

... Vendo o Demónio que o Senhor se defendia da tentação com a Escritura, leva-o ao Templo e, alegando o lugar do Salmo noventa, diz-lhe desta maneira: Deita-te daí abaixo, porque prometido está nas Sagradas Escrituras que os anjos te tomarão nos braços para que te não faças mal».³⁸

Por outras palavras, seguindo alguns pregadores, se pomos a Palavra de Deus ao serviço das nossas paixões desordenadas, pômo-la, com efeito, ao serviço do Mentiroso e do pai da mentira,³⁹ transformamo-la em palavra do Demónio. Ela permanece materialmente a mesma, mas formalmente é outra. Escutemos ainda Vieira que insiste:

«Todas as Escrituras são palavra de Deus; pois se Cristo toma a Escritura para se defender do Diabo, como toma o Diabo a Escritura para tentar a Cristo? A razão é porque Cristo tomava as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido, e o Diabo tomava as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido; e as mesmas palavras, que tomadas em verdadeiro sentido são palavras de Deus, tomadas em sentido alheio são armas do Diabo. As mesmas palavras que tomadas no sentido em que Deus as disse são defesa, tomadas no sentido em que Deus as não disse, são tentação».⁴⁰

Vemos aqui a grande importância que Vieira atribui, para além da letra das Escrituras, ao seu sentido. Trata-se de saber, de conhecer não somente o que Deus nos diz por elas, mas ainda e sobretudo o que Ele quer significar com elas. As palavras são símbolos que transmitem um pensamento. Vieira pensa e crê que pelas Escrituras descobrimos, conhecemos e alcançamos os pensamentos misteriosos do nosso Criador, aquilo que, para além das possibilidades da nossa razão, Ele nos quis revelar.

Daí a conclusão de Vieira sobre as tentações bíblicas, pelas quais o Demónio tenta Cristo e os seus pregadores e, através deles, o povo cristão:

«Eis aqui a tentação com que então quis o Diabo derrubar a Cristo, e com que hoje Lhe faz a mesma guerra do pináculo do Templo. O pináculo do Templo é o púlpito, porque é o lugar mais alto dele. O Diabo tentou a Cristo no deserto, tentou-O no monte, tentou-O no Templo: no deserto

³⁸ SS, sect. IX, vol. I, t. I, p. 30.

³⁹ Jo 8, 44

⁴⁰ SS, sect. IX, vol. I, t. I, pp. 29-30.

tentou-O com a gula, no monte tentou-O com a ambição, no Templo tentou-O com as Escrituras mal interpretadas, e essa é a tentação de que mais padece hoje a Igreja, e que muitas partes tem derrubado dela, senão a Cristo, a sua fé.»⁴¹

Observamos a evidente e sugestiva alusão ao protestantismo cujas muitas interpretações bíblicas destruíram, em muitos países («*em muitas partes*»), a fé católica em Cristo. Vieira coloca também os pregadores fantasistas do mundo católico no mesmo plano que certos exegetas protestantes. Uns e outros vão destruindo a fé autêntica em Cristo Redentor. Uma magnífica imagem acaba de gravar na nossa memória o pensamento do pregador-exegeta luso-brasileiro: a cátedra do pregador é o pináculo do Templo.

Para Vieira, uns e outros são falsas testemunhas (cf. Mt 26, 60):

«Referir as palavras de Deus em diferente sentido do que foram ditas é levantar falso testemunho a Deus, é levantar falso testemunho às Escrituras».

Mas o nosso Vieira apressa-se, com uma grande humildade, a acrescentar:

«Ah, Senhor, quantos falsos testemunhos vos levantam! Quantas vezes ouço dizer que dizeis o que nunca dissestes! Quantas vezes ouço dizer que são palavras vossas, o que são imaginações minhas, que me não quero excluir deste número! Que muito logo que as nossas imaginações e as nossas vaidades e as nossas fábulas não tenham a eficácia de palavra de Deus.»⁴²

É verdade! Vieira, em 1655, não pensava sequer que dez anos mais tarde a Inquisição portuguesa, e também o Santo Ofício romano, aprovado pelo Papa em pessoa, condenariam conjuntamente as suas «imaginações exegéticas» em relação ao futuro e esperanças de Portugal... Ele, porém, tinha a humildade necessária para reconhecer adiantadamente uma tal possibilidade. Além disso – como veremos –, não se pode dizer de modo algum que o conjunto da sua exegese tivesse sido condenada. Em todo o caso, a sua declaração de princípios exegéticos, exposta no sermão sobre a Sexagésima, continua muito aceitável.

Em particular, a procura da descoberta do sentido espiritual das Escrituras, capaz de alimentar no seu leitor a perseguição e o desejo da vida eterna, está em perfeita harmonia com os ensinamentos e as exegeses de Jesus e de Paulo. A este respeito, a leitura dos sermões de Vieira, como

⁴¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁴² *Ibid.*, pp. 32-33.

a dos Padres da Igreja onde ele se inspira frequentemente, continua a alimentar-nos e a interrogar-nos, colocando-nos problemas sugestivos, mesmo quando não partilhamos as suas interpretações.⁴³

O justo interesse de Vieira pelo sentido espiritual das Escrituras prolonga-se na sua busca do sentido consequente, cuja existência é afirmada (segundo outras categorias) nas seguintes linhas:

«Sigamos um só livro e um só autor;⁴⁴ o livro é a Escritura, o autor Deus; mas sobre estes fundamentos... entre o discurso, como arquitecto, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que, por consequência e razão natural se segue e infere dos mesmos princípios.»⁴⁵

Por outras palavras, alcançamos não somente o que a Escritura diz explicitamente, mas também o seu sentido implícito e real, colocando a razão ao serviço da compreensão da sua linguagem que, sendo humana, é racional. Os homens têm o hábito de não dizer claramente tudo o que pensam pelo que as consequências devem ser tiradas pela razão. Esforço delicado, que, mais de uma vez, expõe a erros de interpretação. Um pregador é particularmente propenso a tal, especialmente quando desenvolve o sentido acomodatório da Escritura.

Com efeito, se é legítimo querer acomodar as Escrituras às necessidades actuais dos ouvintes, o desenvolvimento dum sentido metafórico significa uma extensão do sentido espiritual para além das intenções incontestáveis do autor humano e do supremo Autor divino. Os Padres da Igreja, a quem Vieira, neste ponto, segue metodologicamente, usaram esta técnica, que prolonga o sentido consequente. A Igreja reconhece a sua licitude, sublinhando a diferença entre este género de acomodação e uma exegese científica.⁴⁶

⁴³ Notemos, com este texto, como seria desejável a publicação duma edição crítica *completa* dos sermões de Vieira, incluindo notas teológicas e exegéticas, sublinhando os pontos em que ele se distancia da doutrina ordinária da Igreja.

⁴⁴ Esta declaração manifesta uma simplificação inconsciente: muitos livros ajudam-nos a compreender bem o livro único que é a Bíblia; se ela só tem um Autor divino e supremo, os seus autores humanos são múltiplos.

⁴⁵ Vieira, *História do Futuro*, p. 91.

⁴⁶ Pio XII, Encicl. *Divino Afflante Spiritu*, AAS 35 (1943) 311-312: «Se, sobretudo no ministério da pregação, um uso mais lato e metafórico do texto sagrado pode ser útil para esclarecer e dar valor a alguns pontos da fé e dos costumes, com a condição de o fazer com moderação e discrição, não se deve, contudo, ignorar que este uso das palavras da Sagrada Escritura lhe é extrínseco e adventício. Este uso, sobretudo hoje, chega mesmo a ser perigoso, porque os fiéis procuram o que Deus nos quer dizer pelas Palavras sagradas, de preferência ao que um escritor ou um orador eloquente expõe jogando habilmente com palavras da Bíblia». Desde este ponto de vista, a leitura não crítica (cf. nota 43) de Vieira poderia apresentar hoje inconvenientes para uma correcta compreensão da fé.

Em suma, o mérito de Vieira, exegeta no seio da sua pregação, consiste sobretudo em tentar desvelar-nos, inseparavelmente, a unidade da Palavra total de Deus nas Escrituras múltiplas e a sua actualidade permanente.

O reconhecimento dos méritos de Vieira exegeta não nos impede em nada de perceber os seus limites, especialmente nos dois domínios relativos à escatologia individual e colectiva, no seio da história.

Num sermão, pregado na Baía em 1640, Vieira crê poder dizer, em relação à salvação eterna da pessoa humana, que Deus fixou, na sua sabedoria, um limite aos pecados que ela poderia cometer sem se perder eternamente. Ultrapassando este limite, Deus recusaria as graças do arrependimento:

«... assim como Deus tem assinalado certa medida aos pecados de cada cidade ou reino, assim a tem assinalado também aos pecados de cada homem. Quanto seja mais para temer esta segunda medida, ninguém o pode duvidar, porque as cidades e os reinos não vão ao Inferno, os homens sim; e que Deus o tenha determinado e taxado a cada um de nós, é coisa não só manifesta, senão manifestíssima, diz Santo Agostinho... Manifestissimamente nos ensina e declara Deus, diz Agostinho, que a cada homem tem assinalado certa medida, ou número de pecados, o qual enquanto não está cheio e consumado, nos espera para que nos convertamos; mas tanto que a dita medida se encheu, e o número ou cúmulo dos pecados chegou ao último, então não espera Deus mais, e se segue sem remédio a condenação».⁴⁷

Texto surpreendente. O leitor pergunta-se, espontaneamente, se Vieira não se deixou arrastar por algum Pseudo-Agostinho... Ele não anda mal: a passagem atribuída por Vieira ao bispo de Hipona, num tratado *De Vita Christiana*, é, antes, de um autor contemporâneo de Agostinho, a saber, de Pelágio! Os pontos de vista que Pelágio (ou um seu discípulo) defende neste tratado – que a crítica moderna lhe restituiu, não sem hesitação⁴⁸ – estão em perfeita harmonia com o rigorismo moral, de sabor estóico, que corresponde ao conjunto do seu pensamento.⁴⁹

Por isso, Pelágio influenciou Vieira e arrastou-o para uma visão, à primeira vista, rigorista e muito oposta à do grande teólogo jesuíta anterior,

⁴⁷ *Sermão do quarto Sábado da Quaresma*, § VIII, vol. I, t. III, p. 382-383. Notemos o preâmbulo acrescentado por Vieira para a publicação do sermão: «*Pede o autor a todos os que tomarem este livro nas mãos que, por amor de Deus e de si, leiam este primeiro sermão do pecador resoluto a nunca mais pecar com a atenção e paciência que a matéria requer*» (p. 353). Abrev. *S II SQ*.

⁴⁸ Já no século XVII o historiador Tillemont (cf. *DTC* I-2 [1923] 2309) tinha reconhecido no *De Vita Christiana* um escrito de inspiração pelagiana; hoje as críticas são partilhadas entre dois autores possíveis: o próprio Pelágio (Plinval) ou Fastidius (cf. R.F. Evans, «Pelagius, Fastidius and the Pseudo Augustinian *De Vita Christiana*», *JTS* 13 [1962] 72-98). A passagem citada por Vieira está no c. IV, (*PL* 40, 1036).

⁴⁹ Ver A. Solignac e F.G. Nuvolone, art. «Pélage et pélagianisme», *DSAM* XII-2 (1986) 2889-2942; notemos especialmente, no *De Vita Christiana*, que a passagem citada por Vieira vai acompanhada

F. Suárez,⁵⁰ aos olhos do qual Deus dá graças extraordinárias à hora da morte com vistas a facilitar o acesso à salvação eterna. Eis-nos bem longe de toda a teoria do pecado humano capaz (de qualquer maneira) de «controlar» a infinita misericórdia de Deus.

A hipótese de Vieira é solidária com uma transposição não explicada. É verdade que o Antigo e o Novo Testamentos nos falam duma medida do pecado humano cujo excesso provoca a cólera *temporal* de Deus; releiamos os textos reunidos por Cornélio de La Pierre (Gn 15, 16; Zac 5, 8; Mt 23, 32, etc).⁵¹ Vieira transferiu estes textos para a condenação eterna dos pecadores, sem mostrar que, para os autores do Novo Testamento, os castigos terrenos de Deus estão orientados para a salvação eterna dos homens que são punidos assim nesta terra (cf. Rom 8, 22-28; 2Cor 4, 16-17; Heb 12, 7-11).

Mas esta transposição precoce é o sinal (não único no nosso autor) de uma ausência de autocrítica e duma credulidade excessiva diante dos pensamentos que o seu zelo de pregador lhe sugeria (não segundo a ciência!). É precisamente a propósito da teoria do pecado-limitado, o qual desencadeia a condenação divina, que Vieira manifesta a sua tendência para o iluminismo:

«Mas porque este ponto de não haver de pecar mais é tão árduo, a natureza tão corrupta, e o hábito de cair e tornar a cair tão comum na cegueira humana, desejando eu algum meio que vos propor mais poderoso que tudo isto, foi Deus servido por sua bondade de me descobrir e inspirar um tão forte, tão eficaz, e ainda tão terrível, que depois de ouvido e sabido, como é em si mesmo, nenhum homem haverá que se atreva a cometer um pecado mortal, se não for tão obstinado e tão precito, que se queira condenar sem remédio. Este é o remédio que porventura nunca ouvistes, como ao princípio prometi...»⁵²

É verdade que no fim do seu sermão 1640 Vieira concilia a sua teoria do pecado «que excede as medidas» com a vontade salvífica de Deus,⁵³ preservando-a assim dum erro teológico propriamente dito; mas a convicção de ter recebido uma iluminação especial de Deus (aparentemente recusada

desta declaração tão contrária a Lc 15 e às parábolas da misericórdia: «*Malos non amat Deus, peccatores non amat!*»

⁵⁰ Suárez, *De Gratia*, IV. 10. 2-9; é provável que este texto tenha sido de fácil acesso a Vieira durante os seus estudos teológicos.

⁵¹ Cornélio a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, Paris 1860, t. XIV, pp. 416-418: a exegese de Zac 5 é notável e compreende-se que tenha fascinado Vieira; mas ele extrapolou.

⁵² *S IV SQ*, sect. VII, p. 378. Recordemos o sentido do adjectivo «*precito*»: aquele cuja perda Deus conhece – na sua pré-ciência eterna – mesmo que o quizesse salvar.

⁵³ Com efeito (*S IV SQ*, sect. IX, pp. 391-392) Vieira recorda a definição do concílio de Trento, que se inspirou em Agostinho: «*Nunquam Deus deserit hominem nisi prius ab homine deseratur*», «*nunca Deus deixa o homem se o homem não deixa primeiro a Deus*»; depois o pregador acrescenta: «*A sentença mais pia, mais recebida e aprovada comunmente por certa é que Deus*

até aqui a qualquer outro pregador desejoso de convencer os pecadores de não voltarem a pecar) expunha-o a outros erros exegéticos.

Foi o caso da sua interpretação luso-cêntrica de muitas profecias do Antigo Testamento, que culmina num milenarismo espiritualizado. Resumamos brevemente estas exegeses que jogaram um papel tão importante na vida de Vieira e lhe causaram tantos sofrimentos psíquicos e morais.

Atingido, no contexto da restauração nacional de Portugal em 1640, pela propaganda «sebastianista»⁵⁴ que ele inicialmente tinha rejeitado,⁵⁵ e já convencido da missão histórica, única e privilegiada, do povo português, admirador crédulo das profecias atribuídas a Bandarra (1500-1560),⁵⁶ Vieira estava maduro para resistir, em favor das suas discussões de 1646 na sinagoga de Amesterdão, à influência da exegese judaica dos livros proféticos.

Parece bem, com efeito, que o seu sábio interlocutor de Amesterdão, Manassés Ben Israel, tenha induzido Vieira a pensar que o Messias Jesus, nosso Salvador espiritual, apareceria uma segunda vez para realizar a nossa salvação temporal e, especialmente, reunir na Palestina as dez tribos da Dispersão, localizadas na América pelo exegeta judeu.

Vieira reinterpreta o conjunto à luz do «quinto império» de Daniel (2, 44ss), do Apocalipse de S. João e do seu «sebastianismo» luso-cêntrico.

em nenhum estado desta vida falta ao homem com os auxílios suficientes; que se segue daqui, depois de cheia a medida dos pecados, senão, como dizia, maior inferno? Ou o pecador encheu a medida dos pecados, ou não. Se a não encheu, salvou-se, se a encheu condenou-se. E que importa que se condenasse com auxílios, se não usou bem deles?». Por outras palavras, Vieira reconsidera o sujeito em função da distinção entre graça eficaz e graça suficiente: a primeira opera realmente, naquele que a recebe, o livre e voluntário consentimento da vontade de Deus; a segunda é uma ajuda em vista da salvação, uma ajuda de que todavia o pecador não se quer servir; ela não transforma interiormente a sua vontade. O predestinado recebe graças eficazes de salvação; o não-predestinado graças suficientes. A teoria de Pelágio, retomada por Vieira, significa, no contexto desta distinção, que a graça eficaz impede o predestinado de exceder a medida dos pecados que levaria à sua perda; o não-predestinado excedeu-a. Assim entendida, a teoria de Pelágio era aceite por Agostinho. Por outras palavras, um moribundo poderia receber as graças suficientes mas não eficazes de conversão e de salvação, como castigo da sua impetência anterior.

De facto, é sempre impossível negar (salvo sem dúvida a propósito de Judas) que toda a pessoa humana, tomada em particular, recebe as graças eficazes de salvação e de perseverança final, unindo o seu último acto livre ao estado de graça; não podemos afirmar que tal ou tal recebe as graças unicamente suficientes; presumimos sempre, a propósito de um agonizante, que ele não ultrapassou a medida dos pecados tolerados por Deus; urgimos junto dele, especialmente se ele recitou fielmente durante a sua vida a segunda parte da Saudação angélica, pedindo a intercessão de Maria à hora da sua morte, o acto de esperança teologal. Pensamos que Vieira não deve ter procedido de outro modo junto dos agonizantes que assistia, especialmente na Amazónia, e duvidamos que tenha sonhado ao expor-lhes a sua teoria do pecado-limitado, a não exceder sob pena de condenação, a teoria herdada do pelagianismo.

⁵⁴ Ver sobre esta palavra a Enciclopédia Verbo, art. «Sebastianismo».

⁵⁵ Porque um dos primeiros sermões de Vieira, na Baía, tomava partido pela monarquia espanhola! Ver Lúcio de Azevedo, *História de A. Vieira*, Lisboa 1931, t. I, pp. 54-56.

Elabora uma crença ao mesmo tempo infantil, ingénuo e obstinada, apesar de todos os desmentidos que os factos lhe opuseram, no advento de um «quinto império» combinando o Reinado espiritual de Cristo sobre o mundo com o reino temporal e universal do seu instrumento, o rei de Portugal (cf. Dn 2, 31-35 e 37-44).⁵⁷ Vieira sofreu a prisão da Inquisição portuguesa, em Coimbra, durante dois anos (1665-1667), por causa dos diversos aspectos da sua crença: a autenticidade das «profecias» de Bandarra, a ressurreição futura do rei D. João IV no seio da história, a sua versão do «quinto império».

Tudo isto, hoje, faz-nos sorrir mais do que chorar; mas não foi assim no Portugal do século XVI e XVII. No contexto da ocupação espanhola – que durou sessenta anos – e da restauração da independência em 1640, a crença na autenticidade das «profecias» de Bandarra era quase universal. As suas «trovas» – composições líricas de carácter popular – faziam parte dos livros proibidos pela Inquisição portuguesa em 1581, o que não impediu a continuação da sua difusão, favorável à independência.

O sistema exegético de Vieira sobre o «quinto império» unia juntamente o Antigo Testamento e as «trovas» de Bandarra, o literalismo judaico e a alegoria alexandrina. Aos seus olhos, Isaías (18, 2-7) tinha profetizado a descoberta da América; melhor ainda, pensava Vieira que o primeiro português fora Tubal, herdeiro de Jafet (Gen 9, 27) e fundador da cidade portuguesa de... Setúbal, não longe de Lisboa! E Vieira era, de longe, o único!⁵⁸

O milenarismo de Vieira admitia (cf. Ap. 20) um reino de um milhar de anos de Jesus Cristo sobre a história do mundo, reino espiritual, colocando ao seu serviço um reino temporal e universal do rei de Portugal. Este tipo de milenarismo diferia então de uma outra forma de milenarismo mitigado (condenado pela Santa Sé em 1944),⁵⁹ afirmando um reino visível de Cristo antes do juízo final. Vieira não estava tão longe.

Nove proposições de Vieira, pelos menos, foram condenadas duma só vez pela Inquisição portuguesa, o Santo Ofício romano e o Papa em 1667 (sem que a Santa Sé tenha jamais publicado o texto desta condenação). Dizem respeito essencialmente ao nó constituído pela sua retomada de Bandarra, a sua afirmação da ressurreição futura de João IV e as conotações judaizantes do «quinto império». Tanto quanto sei, o texto

⁵⁶ Cf. D.M. Gomes dos Santos, art. «Bandarra», Enciclopédia Verbo: «*O vago significado colectivo das Trovas as torna aplicáveis a qualquer grave cataclismo religioso ou político-social*».

⁵⁷ *JVDB*, p. 36.

⁵⁸ R. Cantel, *Prophétie et Messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, Paris 1960, pp. 67-68.

original desta condenação romana ainda não foi publicado.⁶⁰ Em todo o caso, quando o texto lhe foi lido, Vieira apressou-se, diante da menção do nome do Papa, a submeter-se, o que não lhe impedia de continuar a propor as suas interpretações. Porque ele não via em que consistiam exactamente os pontos censurados nestas proposições complexas, nem onde é que ele faltou à ortodoxia, e suplicava à Igreja para que corrigisse os seus erros possíveis; de resto, o seu confessor obrigara-o a defender-se.⁶¹

Alguns anos depois, Vieira apelou ao Papa Clemente X expondo-lhe, em algumas actas, os defeitos e injustiças de que ele pensava ter sido vítima no processo que a Inquisição portuguesa lhe tinha levantado e as razões que justificavam, a seus olhos, as nove proposições censuradas. Se ele não obteve a revisão do seu processo, como sonhara,⁶² recebe do Papa um breve pessoal, com a data de 17 de Abril de 1675, louvando no seu exórdio «o zelo [de Vieira] pela religião, o seu conhecimento das Santas Escrituras, a honestidade dos seus costumes e da sua vida», apresentadas como outras tantas razões para o livrar definitivamente da jurisdição da Inquisição portuguesa e para o submeter imediatamente à do Santo Ofício romano.⁶³

Sem excluir as conclusões que um estudo mais aprofundado dos documentos mencionados poderia aportar, o breve pessoal de Clemente X, um pouco posterior a outro breve análogo⁶⁴ lembrando aos cristãos de origem judaica que, precisamente, o mesmo Vieira tinha defendido diante da Inquisição portuguesa, parece indicar, pelo menos, que a Igreja universal não quis reter publicamente uma condenação do seu tipo de milenarismo mitigado, já em grande parte desmentido pelos factos: em 1675, nada poderia dizer do já ressuscitado João IV que, segundo o pregador jesuíta, teria estabelecido em 1666 o império universal de Cristo e de Portugal... O breve não significa uma aprovação deste sistema exegético próprio de Vieira, que transparecia, não só dos seus escritos «proféticos», mas também, embora em menor grau, de

⁵⁹ DS 3839; cf. A. Gelin, *DBS* 5 /1957) 1289-1294; J. Séguy, art. «Millénarisme», *Catholicisme* IX (1982) 159-165.

⁶⁰ Mas este texto é apresentado por H. Cidade na sua introdução a Vieira, *Defesa perante o Santo Ofício*, t. I, Salvador da Baía 1957, pp. XXIX-XXX. Qualificações diferentes são dadas a cada uma das nove proposições. Ver ainda sobre este tema F. Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus, na Assistência de Portugal*, t. III, vol. I, p. 468. Lúcio de Azevedo, *op. cit.* (cf. nota 55) t. II, pp. 328-330.

⁶¹ *JVDB*, p. 52; Vieira, *Defesa do livro intitulado Quinto Império*, em *Obras inéditas*, Lisboa 1856, t. I, pp. 37, 58-59.

⁶² Rodrigues, *op. cit.* (cf. nota 60), p. 476.

⁶³ *Bullarium Romanum*, t. 18 (Clemente X), doc. 1182, pp. 572-575: assim se encontra o texto latino original e integral deste breve.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 496-499, doc. 163, assinado por Clemente X em 5 de Outubro de 1674. Sobre o

alguns dos seus sermões. Veremos mais tarde que este sistema erróneo ia ligado a uma visão teológica mais profunda e separada.

Os erros de Vieira, sobre alguns pontos particulares, relativas à ortodoxia exegética não deviam tirar a nossa estima pela sua vontade geral e generosa de plena fidelidade intelectual à Igreja, pelo seu realismo e pelo seu bom senso habitual, pelos horizontes sobrenaturais do seu pensamento. Uma futura edição crítica das suas obras completas permitiria fazer mais justiça à sua exegese e encontrar nos seus próprios escritos os correctivos exigidos a certos exageros. Certos pontos isolados poderão ser matizados à luz do conjunto. Já são preciosos, nesta perspectiva, os *Índices* bíblicos dados na primeira edição (preparada pelo próprio autor) e não reproduzidos nas seguintes.

Assim se encontrará facilitado o uso homilético e pastoral, sempre possível e desejável, dos sermões de Vieira, na Igreja e na «lusofonia» de hoje.

Seguindo na obra de Vieira os temas escriturísticos, aparecerão insuspeitáveis riquezas bíblicas. Não se pode desejar a este respeito senão o aparecimento de teses de exegetas consagrados a aprofundar em Vieira tal ou tal tema bíblico, tanto mais que as referências do nosso pregador ao Antigo Testamento são consideráveis.

Estes estudos permitiriam sem dúvida verificar a impressão constante do leitor: é sobretudo no seio da sua visão de conjunto teológico (dogmático e moral) que Vieira explora e cita as Escrituras que desvelam a vida eterna e a ela conduz. Pode dizer-se o mesmo da maneira como ele aborda a filosofia, os filósofos e os Padres da Igreja.

Riquezas teológicas das pregações de António Vieira

O génio multiforme do nosso autor encontrou maneira de tratar os mais variados temas sob a forma literária do sermão. Vieira aparece aí alternadamente como psicólogo, teórico da linguagem, moralista, dogmático. Ele exerce todas estas disciplinas, debruça-se sobre todas estas matérias, sob a forma constante duma reflexão teológica, quer dizer, dum exercício da razão dentro da fé e em vista da salvação eterna dos seus interlocutores.

Retomemos em pormenor estes vários campos onde aparece, à luz da fé e da razão, nas chamas da caridade, o pensamento, sempre em movimento, de Vieira.

a) *Os sonhos sobrenaturais e divinos orientam-nos para a síntese*

última do nosso destino

Vieira interessou-se muito pelo papel dos sonhos na vida espiritual de S. Francisco Xavier ⁶⁵ e dos grandes personagens bíblicos.⁶⁶ Teria aí lugar para retomar e sintetizar a sua teologia dos sonhos.⁶⁷ Limitar-nos-emos a assinalar aqui algumas pistas visando um maior aprofundamento.

Inspirando-se em Aristóteles, Vieira considera em primeiro lugar os sonhos como reveladores das orientações da vida humana no plano da natureza comum a todos os homens:

«... os sonhos são imagem da vida. Cada um sonha como vive... Os sonhos são uma pintura muda, em que a imaginação, a portas fechadas e às escuras, retrata a vida e a alma de cada um, com as cores das suas acções, dos seus propósitos, e dos seus desejos...

Faraó, como providente príncipe, sonhava com a fome e com a fartura do povo... Nabucodonosor sonhava com impérios e monarquias, cada um enfim sonhava de noite com o que exercitava de dia... O melancólico sonha coisas tristes e trágicas, o sanguíneo sonha felicidades e festas, o colérico sonha guerras e batalhas, o fleumático creio que não sonha, porque não vive... o dormir é consequência do viver, e o sonhar, do modo como se vive. O vicioso sonha como vicioso, o santo como santo... A razão desta filosofia é, porque os sonhos são filhos dos cuidados, como muitos cuidados filhos dos sonhos».⁶⁸

Por outras palavras, os sonhos são o reflexo do temperamento, do agir e dos querer conscientes dos homens: temos os sonhos que nos preparámos e merecemos. Os nossos cuidados transformam-se em sonhos. As preocupações da pessoa estão na origem dos seus sonhos; todo o material imaginativo se torna assim em «preparação evangélica»⁶⁹ para o sonho sobrenatural, quando está acordado: «*ainda para os sonhos divinos são disposição natural os cuidados*», diz Vieira.

Para ele, os sonhos de S. Francisco Xavier são dons de Deus

papel desempenhado por Vieira na preparação deste breve, ver *JVDB*, p. 57; e sobre o seu dossier em Roma, L. de Azevedo, (citado na nota 55), t. II, pp. 18, 73, 78, 107, 179 e 186.

⁶⁵ Ver L. Varela Aldemira, *A Arte e a Psicanálise*, Lisboa 1935, pp. 98-99; e Vieira, *Sermões*, vol. 13 (Porto 1908); doravante citaremos esta edição e utilizaremos a abrev. *SVFX*.

⁶⁶ Assim Vieira trata abundantemente, em diferentes sermões, sonhos sobrenaturais dos dois José, o do Antigo e do Novo Testamento.

⁶⁷ Encontraremos uma aproximação a este tema em D. Martins, S.J., (sob o pseudónimo de I.L.): «Vieira psicanalista», *Rev. Port. de Filosofia* 2 (1946) 296-301; para esclarecer as análises de Vieira, referir-nos-emos aos artigos de S. Légasse, O.F.M. Cap., e M. Dulaey: art. «Songes-Rêves», *DSAM* XIV (1990) 1054-1066, com bibl.: as pistas indicadas e os trabalhos citados permitiriam ver com precisão de que herança Vieira beneficiou.

⁶⁸ *SVFX*, 40.

(«*sonhos divinos, sonhos e revelações juntamente*»)⁷⁰ porque revelam a sua personalidade sobrenatural: «*E quando um homem dormindo está como fora e apartado de si mesmo... e tão unido a Deus que assim dormindo o ame, assim dormindo o sirva*»,⁷¹ compreende-se que o sonho revela ao homem a sua natureza sobrenaturalizada, divinizada.

É aqui que Vieira faz uma preciosa distinção estrutural entre sonho natural e sonho sobrenatural; o primeiro é uma desordem, o segundo uma ordem significativa:

«As imagens escondidas das coisas que entraram pelos sentidos... se vão descobrindo e aparecendo à fantasia, ou sem nenhuma ordem, se os sonhos são naturais, ou, se são sobrenaturais e divinos, com aquela ordem e disposição que é necessária para mostrarem e darem a entender o que significam».⁷²

Se Vieira – que viveu antes de Freud – ignora tudo desde um sentido das desordens dos desejos inconscientes, ou das censuras inconscientes, ou das suas análises, se ele se inclina apenas, a propósito dos sonhos, sobre as recordações de infância, vemos pelo contrário que os sonhos, quando são sobrenaturais, evocam aos seus olhos uma ordem sem a qual não haveria significação possível, uma ordem relativa ao futuro querido por Deus e para o qual o sonho dispõe. Poderíamos dizer, numa palavra, que o sonho religioso orienta, segundo Vieira, não para uma psicanálise do passado, mas antes para uma psico-síntese do futuro.

Podemos agora compreender como Vieira interpretava um dos sonhos de S. Francisco Xavier:

«Dormindo o Santo em um hospital de Roma... foi ouvido uma noite exclamar subitamente e repetir a altas vozes: mais, mais, mais... Xavier à vista dos trabalhos, estando dormindo, esteve tanto em si, que começou a bradar: mais, mais, mais... a dor e o desejo fazem muito diferentes ecos no coração humano e têm muitos diversos gemidos: os gemidos da dor são ais, os ais do desejo são mais. E como os desejos em que Xavier ardia de padecer por Cristo eram excessivamente muito maiores que os trabalhos que lhe representava, apertavam-lhe o coração os desejos e não os tormentos, e por isso os gemidos que se lhe ouviam não eram os ais da dor, senão os ais do desejo: mais, mais, mais».⁷³

Trata-se aqui, evidentemente, da relação entre os desejos conscientes de sofrer por Cristo, provados no estado de vigília por Xavier, antes do seu sono, e a representação das provas que ele estava destinado a sofrer por Ele, no futuro. Durante o sono, os desejos excedem a dor, mesmo a

⁶⁹ Eusébio de Cesareia, *Préparation évangélique*, I, 1; PG 21, 28 A, B; Vaticano II, *Lumen*

mais forte,⁷⁴ provocando nele, dormindo, a insatisfação diante das provas de que experimentava a insuficiência em relação às suas aspirações. Vieira apresenta as suas razões:

«... os perigos, os temores e quaisquer trabalhos e tormentos mais se padecem na apreensão que nos sentidos: e a apreensão no homem é muito mais viva, muito mais intensa e muito mais penetrante quando dorme que quando vigia. Quando o corpo vigia, está a alma divertida e como espalhada pelos sentidos e potências exteriores: quando dorme, está toda unida e recolhida dentro em si; e por isso padece toda e totalmente, e quanto mais atenta à sua dor, tanto a mesma dor é mais intensa».⁷⁵

Vieira desenvolve ainda mais a sua extraordinária análise do sonho romântico do apóstolo das Índias e da Ásia: ainda que as provas verdadeiras sejam sofridas sucessivamente,

«... no sono, pelo que tem de morte, posto que a alma esteja unida ao corpo, fica por aquele breve espaço com propriedades de alma separada; e assim conhece e apreende mais vivamente, e ou goza ou padece com maior eficácia... mas naquele sonho, representaram-se-lhe todos [os trabalhos] juntos... e assim foi muito maior excesso de valor, e constância de ânimo, atrever-se então contra todos, e parecerem-lhe poucos, que quando depois os venceu e padeceu um por um».⁷⁶

O sonho do apóstolo mostra-no-lo (se continuamos) transformando os seus medos de futuro em desejos, sob a influência da contemplação passada da Paixão de Cristo. Nos santos, o sonho – sem deixar, diremos nós hoje, depois de Freud, de nos revelar o interdito, objecto da psicanálise – põe, por graça divina, o passado ao serviço da construção do futuro: verdadeira psico-síntese onde o santo, já santificado, manifesta que sonha, em santo desejo, santificar-se ainda: «*o santo sonha como santo*».⁷⁷

Para o nosso pregador-teólogo que (depois de S. Tomás) coloca Aristóteles ao serviço da Revelação, o sonho torna-se, assim, em instrumento duma síntese do destino pessoal; ora, este sonho supõe a linguagem humana; poderíamos ver no «quinto império», tal como o entende Vieira, uma restauração escatológica dos privilégios colectivos da linguagem humana?

b) *Uma filosofia da linguagem inerente à teoria do «quinto império»*

Gentium, n.º 16, etc.

⁷⁰ VSF, 41-42.

⁷¹ *Ibid.*, 43.

⁷² *Ibid.*, 74.

⁷³ *Ibid.*, 87.

⁷⁴ *Ibid.*, 91: «*Os trabalhos em sonhos causam muito maior horror*».

⁷⁵ VSF, 92.

⁷⁶ *Ibid.*, 92-93: Vieira parece desconhecer um facto: no estado de vigília, a alma tem o poder de antecipar sinteticamente o conjunto das suas provas possíveis no futuro, numa «psico-síntese de

Tal é a explicação proposta por P. A. Esteves Borges.⁷⁸ Resumimo-la: no estado de justiça original, o homem participava do poder divino do Criador pela faculdade de nomear as criaturas; nomeou-as exactamente, porque ele tinha um conhecimento infuso; tendo este sido perdido depois do pecado das origens, o homem ficou reduzido a ter um discurso sobre as aparências no meio das variedades e da instabilidade que caracterizam a história humana; a sucessão dos impérios manifesta a transcendência da liberdade divina e da justiça da Providência. A Redenção implica a restauração da vocação de Adão à nomeação das essências criadas por Deus. O tempo dos quatro impérios simbolizaria o mundo da queda; significaria o exílio longe de Deus; e o «quinto império» prefiguraria, no interior da história, o triunfo escatológico de Cristo Redentor.

A hipótese, sedutora, apoia-se sobre um conjunto de escritos de Vieira, especialmente sobre o sermão em honra do Santo Nome de Maria onde o pregador retoma um ponto de vista notável de Basílio de Seleucia;⁷⁹ o orador cita Gn 2, 19 («Deus fez da terra todos os animais do campo e todas as aves do céu, e apresentou-os ao homem para ver como lhes chamava: o nome que o homem desse a todo o ser vivo seria o seu nome»), e continua:

«Ouçamos quão sábia e elegantemente discorre sobre esta acção S. Basílio de Seleucia e como também dá a Deus e ao homem nela o que toca um... Sê tu, Adão, artífice dos nomes já que não o podes ser das coisas. Foram formadas por mim, sejam nomeadas por ti. Partamos entre ambos a glória desta grande obra: a mim reconheçam-me por seu Autor pelo direito da natureza, e a ti por seu senhor pela imposição dos nomes: dá tu o nome aos que eu dei a essência. Não podia o homem subir à maior dignidade que a de partir Deus com ele a glória da criação do mundo...

A ciência com que Adão no Paraíso conheceu as essências dos animais e lhes pode dar os nomes proporcionados e próprios não era, como a que hoje têm os homens, natural e imperfeita senão outra muito mais alta, sobrenatural e infusa, de que ele e todos seus descendentes ficaram privados pela culpa. E este é o defeito porque os nomes que hoje põem os homens ou são contrários ou impróprios e muito alheios do que querem significar».⁸⁰

Logo, para Vieira, não é a linguagem humana como tal que está associada por Deus à sua obra criadora, mas a do homem elevado ao estado de justiça original, acompanhada pelo dom preternatural de ciência infusa.

Na condição actual da humanidade, de onde a Redenção, plena no

angústia», que pode ela mesma vir a ser a ocasião duma (inverso) «psico-síntese de abandono».

⁷⁷ Retomamos aqui o aforismo impressionante citado na nota 68.

⁷⁸ P.A. Esteves Borges, «História e Escatologia em Padre António Vieira», *Rev. Port. de Filosofia* 45 (1989) 97-124. O artigo foi extraído duma dissertação sobre *A planificação da História em Vieira*, ainda não publicada.

acto de Cristo, não acabada ainda nos seus membros, a linguagem humana não significa mais o conhecimento infuso, ver intuitivo, das essências das espécies; ele está viciado pela dissimulação e pela mentira; estas tornam a escrita e mesmo a Sagrada Escritura necessárias; o discurso bíblico de Deus retomado e interpretado pelo exegeta e pelo pregador, tomam, para Vieira, um aspecto terrestre do «quinto império» de Cristo,⁸¹ começando aqui por se consumir na visão da sua glória, merecida pela leitura e pela escuta crenças da sua palavra.

A tese do professor Borges sobre Vieira como filósofo e teólogo da linguagem humana exigiria aprofundamento no meio duma procura renovada da obra do grande pregador, à luz, mais do que outros modernos, dos Padres da Igreja.⁸² É significativo que Vieira se tenha apoiado não em S. João Crisóstomo, expondo a missão de nomear os animais sob o ângulo de os poder dominar,⁸³ mas em Basílio de Seleucia, vendo aí uma participação na obra criadora de Deus. Vieira alcança assim outro tema muito caro aos Padres: pelo trabalho, o homem completa a criação. Linguagem e trabalho compenetraram-se:⁸⁴ a autoridade da linguagem supõe um trabalho; quem melhor que o missionário Vieira se podia dar conta disso? Fizemos alusão, antes, ao trabalho considerável que o evangelizador das tribos índias realizou para lhes comunicar os tesouros da Revelação e da salvação, compondo catecismos em seis línguas diferentes. Trabalho difícil, resultante, como tal, do pecado original. Depois do pecado, nomear, torna-se um trabalho difícil.

Mas, por outro lado, o próprio trabalho implica já o uso da linguagem humana: Vieira não podia aprender outras línguas senão sob o quadro de fundo do seu domínio do português. A extraordinária possessão da sua língua materna já supunha um trabalho considerável.

Esperamos que estas breves reflexões sobre o trabalho, linguagem, pecado e redenção em Vieira encorajem outros leitores do grande jesuíta a retomar um estudo que poderia ser frutuoso. A análise das conexões entre o pensamento de Vieira sobre a linguagem e a sua visão do «quinto império», submetida a uma análise crítica e rigorosa, poderia mostrar que

⁷⁹ S. Basílio de Seleucia, *Discours deuxième, sur Adam*: PG 85, 42. A. Vieira cita o texto exactamente.

⁸⁰ Vieira, *Sermão sobre o Santíssimo Nome de Maria*, § 12-13.

⁸¹ Vieira, *Defesa do livro intitulado Quinto Império*, em *Obras inéditas*, Lisboa 1856, t. I, p. 19: «O império de Cristo é temporal e espiritual.»

⁸² L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris 1959.

⁸³ S. João Crisóstomo, *Hom. XIV, 5 sur Gn 2*: PG 53, 114-118; é preciso notar que o poder de dominar os animais prepara aquele de colocar o seu trabalho ao serviço do trabalho humano.

a hipótese do professor Borges resistiria às objecções.

c) *A contemplação dogmática da teologia e da economia em Vieira*

À primeira vista, poderia parecer que se situaria aqui o lado fraco do grande pregador. Moralista, diz-nos com grande convicção o que devemos fazer para chegar à bem-aventurança eterna; mas não seria demasiado medfocre como dogmático na sua descrição das realidades não realizadas, mas contempladas por nós?

Se tal sermão para uma festa da Trindade pode dar esta impressão, ela desaparece num bom número de outros casos. Citemos aqui, embora longamente, a extraordinária homilia pronunciada em Lisboa pela Assunção em 1644. O orador desenvolve, especialmente a partir de Séneca, seu filósofo favorito, uma originalíssima visão da Trindade incarnada no Filho único e redentor do género humano.

Vieira considera a relação entre a glorificação de Maria e a glória de seu Filho no contexto inicial duma questão discutida por Séneca:⁸⁵ um filho, que não pode dar o ser a seu pai de quem ele o recebeu, pode ao menos vencê-lo em generosidade salvando a sua vida? A resposta não deixa dúvidas: Eneas salva a vida de seu pai Anquises, levando-o sobre os ombros.

Daqui Vieira lança-se para Maria:

«Virgem gloriosíssima... estais vendo e contemplando, como em um espelho claríssimo, o infinito ser, os infinitos atributos, a infinita e imensa majestade de vosso Unigénito Filho, conheceis e confessais que as suas grandezas excedem e são também infinitamente maiores que as vossas... mas a mesma evidência de que vosso Filho Vos vence, e excede na glória, é a melhor parte da mesma glória vossa, e a de que mais vos gozais e gozareis eternamente com Ele».⁸⁶

Por outras palavras, a relação da Maternidade divina une de maneira única a glorificação da Mãe à glória intrínseca e eterna de seu Filho. Amando o seu Filho mais do que a si mesma, Maria goza da glória de seu Filho, e esta alegria é o aspecto mais profundo da sua própria glorificação.

⁸⁴ Cf. B. de Margerie, «L'object, l'ordre et les cheminements de la Révélation, Commentaire de S. Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, III. 154», *Divus Thomas* 87 (1984) 32-32: a Eucaristia reconcilia trabalho e linguagem.

⁸⁵ Séneca, *De Beneficiis*, III; cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II. II. 106. 6. 1: já S. Tomás de Aquino manifestava, sobre este ponto, a sua preferência, não por Aristóteles, mas por Séneca: «Se olharmos o que a criança recebe de seus pais, o ser e a vida, certamente nada de si saberia igualar um tal benefício (*Ethiques d'Ar.*, VIII, 14); mas se se olha a vontade inspiradora do benefício e da recompensa, a criança pode restituir mais do que recebeu, como anota Séneca (*De Benef.*, III, 29); se ela não o pudesse, a vontade de exprimir o seu reconhecimento bastaria».

Para Vieira, o «altero-centrismo» da glória de Maria é a aplicação duma lei geral, acessível à razão natural, no seio da ordem sobrenatural:

«... a maior glória de um pai é ser vencido de seu filho... A razão e a filosofia natural deste afecto é, porque ao maior desejo, quando se consegue, segue-se naturalmente o maior gosto: e o maior desejo que têm e devem ter os pais, é serem seus filhos que não só os igualem, mas os vençam e excedam a eles».⁸⁷

No primeiro passo descrito até aqui, Vieira, rodeando de perto a generosidade dos pais na ordem natural, ajuda-nos a melhor perscrutar o mistério da glorificação «altero-cêntrica» da Mãe de Jesus.

Na base deste primeiro passo, Vieira convida-nos a considerar um segundo: a livre escolha, pelo Pai e o Filho, da Cruz redentora dada ao Filho e abraçada por Ele, torna-se no princípio e modelo da livre escolha que Maria fez da glória do seu Filho como Redentor.

Admirando a audácia com que Vieira apresenta aos aristocratas de Lisboa as distinções mais elevadas da metafísica trinitária, não sem lhas tornar inteligíveis, evoquemos os pontos principais da sua contemplação:

«... tudo quanto tem e goza o Filho de Deus, recebeu-o de seu Padre, mas por diferente modo.

O que pertence à natureza e atributos divinos recebeu o Verbo Eterno do Eterno Padre, não por eleição e vontade livre do mesmo Padre, senão natural e necessariamente. E a razão é, porque a geração divina do Verbo procede por acto do entendimento, antecedente a todo acto da vontade, sem o qual não há eleição.

... Recebeu o Filho do Padre, por verdadeira e própria eleição, o ofício e dignidade de Redentor do género humano, fazendo-Se juntamente homem (Fil 2, 6).

... o Eterno Padre, para encarecer o amor que tinha aos homens, não Se nos deu a Si, senão a seu Filho (Jo 3, 16), assim para manifestar o amor que tinha ao mesmo Filho, não tomou para Si estas novas glórias, senão que todas as quis para Ele e lhas deu a Ele, entendendo que quando fossem de seu Filho, então eram mais suas, e que mais e melhor as gozava n'Ele que em Si mesmo.

E se o amor do Pai, por ser amor de Pai, e Pai sem Mãe, escolheu para seu Filho, e não para Si, as glórias que cabiam na sua eleição, não há dúvida que o amor da Mãe, e Mãe sem Pai, escolheria para o mesmo Filho também, e não para Si, toda a glória infinita que Ele goza».⁸⁸

Séneca reconhecia a primazia do agir imanente sobre a acção exterior, em matéria de gratidão.

⁸⁶ Vieira, *Sermão da Glória de Maria* (abrev. SGM), sect. III, p. 431 (ed. Lello, Porto

É impressionante ver como, apesar de alguns erros,⁸⁹ Vieira une aqui a metafísica trinitária às suas raízes bíblicas, Paulo e João; o que lhe permite desembocar neste admirável comentário dos silêncios que acompanham as promessas do Anjo à Virgem na Anunciação:

«O Filho de que sereis Mãe terá por nome Jesus, que quer dizer, o Redentor do mundo... Não sei se advertis no que diz o Anjo, e no que não diz; no que promete, e no que não promete. Tudo o que promete, são grandezas, altezas e glórias do Filho; e da Mãe, com quem fala, nenhuma coisa diz; e à mesma a quem pretende persuadir, nada lhe promete.

Não pudera Gabriel dizer à Senhora... que seria rainha sua e de todas as hierarquias dos anjos; senhora dos homens, imperatriz de todo o criado... sem fim?... Pois porque diz e promete só o que há-de ser o Filho, e não diz nem promete o que há-de ser a Mãe?

...Nas matérias onde Maria tem a eleição livre, o que mais pesa no seu juízo e o que mais move e enche o seu afecto, são as grandezas e glórias de seu Filho, e não as suas. As de seu Filho e não as suas, porque as tem mais por suas, sendo de seu Filho; as de seu Filho, e não as suas, porque as estima mais n'Ele e as goza mais n'Ele que em Si mesma. Isto é o que, segundo o conhecimento de Deus, e o do Anjo, e o seu, elegeu Maria na Terra».⁹⁰

Assim Vieira ajuda-nos a ver em Maria uma perfeita imitadora do eterno «altero-centrismo» do Pai totalmente voltado para o seu Filho único e bem-amado. Pela sua Maternidade divina, Maria está totalmente em seu Filho, mais no seu Filho que nela mesma. Tal como a sua maternidade é toda relativa ao seu Filho, toda a relação que termine no seu Filho, como a paternidade do Pai, também a sua escolha que diz respeito à glória de seu Filho e Redentor, participa da única e eterna escolha do Pai e do Filho. Mãe de Deus, ela encontra-se mais no Filho do que em si mesma. Toda centrada na glorificação de seu Filho, a sua glória pessoal é muito maior.

Com uma grande profundidade Vieira vê a glória de Maria no mistério da sua Assunção como derivada da sua escolha perfeitamente desinteressada em resposta ao chamamento divino na Anunciação, chamamento eminentemente cristocêntrico. Na nossa época «ecuménica» e desejosa duma apresentação mais cristocêntrica do mistério de Maria, em

1959, vol. III, t. IX).

⁸⁷ *SGM*, sect. III, 432.

⁸⁸ *SGM*, sect. VI, 444-447.

⁸⁹ Na realidade, contra o pensar de Vieira, o Pai dá-se dando o seu Filho: cf. Jo 14, 23; o Pai escolheu a sua própria glória na do seu Filho; de igual modo, Maria, escolhendo com o seu Filho a glória deste como Redentor, escolheu também a sua glória de corredentora. Nos dois

vista numa maior fidelidade ao texto bíblico e para facilitar o reconhecimento perfeito da Revelação integral pelos cristãos não-católicos, a apresentação de Vieira assume hoje um relevo e um interesse maior ainda do que em 1644.

À luz de João, Paulo e Lucas, Vieira eleva-nos para uma contemplação unificada da Trindade eterna, na sua necessidade da Encarnação Redentora, livre escolha do Pai, do Verbo e de Maria; a reflexão doutrinal sobre a economia (dispensação da salvação) enraíza-se, perfeita e harmoniosamente, na reflexão sobre a teologia (mistério íntimo da divindade), para retomar aqui as categorias clássicas dos Padres Gregos. O sermão de 1644 mostra-nos Vieira a elaborar a sua reflexão teológica, certamente nova, a partir de Gregório de Nazianzo⁹¹ e de Séneca. Quando a lemos atentamente é difícil negar o carisma propriamente teológico do pregador.

Nele, além disso, o sentido ético e «tropológico», tal como o compreende S. Tomás de Aquino resumindo a tradição patrística, é inseparável do sentido «alegórico» da Escritura, ao qual nos vimos referindo. Donde uma singularmente rica elaboração, em Vieira, dos temas da escravatura, da liberdade e da libertação, mais evocadora ainda para nós no contexto das «teologias da libertação» que se multiplicaram recentemente.

d) *Vieira, libertador espiritual dos escravos*

Já vimos que Vieira, lutando sempre contra diversos abusos do colonialismo, não era um inimigo da escravatura como tal. Ao longo dos anos, ele acentua a sua preocupação relativa ao bem-estar dos escravos negros do Brasil e aprofunda a sua reflexão antropológica e bíblica sobre a escravatura corporal e espiritual e sobre a dupla libertação dos homens submetidos a uma ou a outra, ou às duas ao mesmo tempo.

Donde o sermão 27 sobre o Rosário, pronunciado na Baía cerca de cinquenta anos depois da pregação de 1633 (sermão 14). O seu ponto de partida é, uma vez mais e muito claramente, a antropologia de Séneca. Vieira dá-nos este resumo dos seus pensamentos:

«Quem cuida de que se chama escravo, é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio e não pode ser cativa. O corpo e somente o corpo, sim... Só o corpo do escravo (diz o grande filósofo) é o que deu a fortuna⁹² ao

casos, a escolha não é exclusiva. Vieira maneja aqui de maneira defeituosa o raciocínio por analogia, abstraindo de outros textos bíblicos a conciliar com aqueles que cita.

⁹⁰ SGM, sect. VI, 448.

⁹¹ SGM, sect. IV, 434-435.

⁹² No seu riquíssimo e extraordinário ensaio sobre «A Sociedade, o Estado e a História na obra do Padre António Vieira», publicada no seu volume intitulado *Estudos sobre a Crise*

senhor; este comprou e este é o que pode vender. E [Sêneca] nota sapientíssimamente que o domínio que tem sobre o corpo não lho deu a natureza senão a fortuna, porque a natureza, como mãe, desde o Rei ao escravo, a todos fez iguais, a todos livres».⁹³

Vieira dizia assim àqueles cujos mestres e talvez eles próprios consideravam como escravos: tomai consciência disto que, por e no melhor de vós mesmos, sois livres; mesmo a vossa escravatura corporal não é natural, mas resulta do vosso destino; a natureza não foi para vós madrastra mas uma verdadeira mãe, ela fez-vos iguais aos vossos senhores e mesmo ao rei (de Portugal).

Pensando provavelmente, não sem alguma semelhança,⁹⁴ que S. Paulo conhecia esta visão estoica da liberdade própria do escravo, Vieira interpreta neste contexto o pensamento do Apóstolo: «Obedecei aos vossos senhores temporais (carnais)» (Ef 6, 5) da seguinte maneira:

E que senhores carnais são estes? Todos os intérpretes declaram que os senhores temporais, como os vossos, aos quais servis por todo o tempo da vida; e chama-lhes o Apóstolo senhores carnais porque o escravo como qualquer outro homem é composto de carne e espírito e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma».⁹⁵

Certos exegetas do nosso tempo ficariam sem dúvida, pelo menos num primeiro momento, cépticos diante desta leitura do «*kurioi kata sarka*» paulino; para eles, a carne não é tanto o corpo, na linguagem de Paulo, como o ser humano fraco e débil diante de Deus; todavia os exegetas são unânimes ao constatar hoje que, no Apóstolo, muitas vezes a palavra «carne», apresentada em oposição a outros elementos (aqui, em Ef 6, 5, o amo segundo a carne está em oposição quer com o Senhor quer com o amo sem mais: 6, 7-9), designado o elemento material que constitui a natureza humana e se opõe à alma, à consciência, à razão, ao intelecto, ao *noûs*, ao homem interior, mesmo se ele não é puramente e

nacional (Lisboa 1980, pp. 95-240), Vasco Pulido Valente (*ibid.*, pp. 114-116) não compreendeu bem a maneira como o cristianismo integrou na sua fé na Providência as noções estoicas de *fortuna* e de *destino (fatum)*: para S. Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, I. 116.1.2) o destino é ordenação, pela Providência divina, das causas segundas; ele segue Boécio. É exactamente neste sentido, e sem retomas o que, no estoicismo, seria inconciliável com o cristianismo, que Vieira fala de fortuna.

⁹³ *Sermão 27 do Rosário*(Abrev. SR 27), Lisboa 1688 (Rosa Mística, IIª parte), sect. II, § 441, pp. 396-397.

⁹⁴ Hoje, mesmo se não admitimos a autenticidade duma pretensa correspondência entre S. Paulo e Sêneca (cf. M. Spanneut, art. «Sénèque», *DSAM* XIV [1900] 585-586), os exegetas sublinham a influência do estoicismo popular e da sua acção sobre Paulo e, duma maneira geral, a do mundo grego sobre o Apóstolo do vocabulário da liberdade: «Paulo terá uma

simplesmente idêntico ao corpo.⁹⁶ A leitura que Vieira faz de S. Paulo, em harmonia com o pensamento dos Estóicos, parece então legítima e até profunda. Permite-nos, com efeito, compreender que, já para Paulo, não menos que para Sêneca, o escravo era interior e funcionalmente livre.

Vieira disse então às almas imortais e livres dos escravos segundo o corpo:

«O cativo que padeceis, por mais duro e áspero que seja, ou vos pareça, não é cativo total ou de tudo o que sois, senão meio cativo».

E vai mostrar-lhes agora como poderia chegar a deixar-se reduzir a uma escravatura total, quer corporal quer espiritual.

«[A alma] pode também por algum modo ser cativa... e quem a pode cativar... não são vossos senhores, nem o mesmo Rei, nem outro algum poder humano, senão vós mesmos e por vossa livre vontade. Ditosos de vós, aqueles que de tal modo se compuseram com a sorte do seu meio cativo, que se sirvam da sua própria servidão e se saibam aproveitar do que nela, e por ela podem merecer! Mas o mal e a miséria que totalmente vos fará miseráveis, é que, fazendo-vos a vossa fortuna cativos só no corpo, vós muito por vossa vontade cativéis também a alma... Assim como o homem se compõe de duas partes, corpo e alma, assim o cativo se divide em dois cativos: um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos, e escravos dos homens; outro cativo da alma, em que as almas por própria vontade se vendem e se fazem cativas e escravas do Demónio.

... A alma é melhor que o corpo, o Demónio é pior senhor que o homem por mais tirano que seja; o cativo dos homens é temporal, o do Demónio eterno; logo nenhum entendimento pode haver tão rude e tão cego que não conheça que o maior e pior cativo é o da alma».⁹⁷

Admiremos a força e a precisão com que Vieira minimiza a escravatura corporal em relação à escravatura espiritual: o escravo do pecado pessoal e voluntário é, na realidade, o escravo do Demónio, não só no tempo, mas também, se não aceita a oferta divina de libertação, para a eternidade.

Entre estes escravos do pecado pessoal, Vieira vê em primeiro lugar os senhores que se comportam injustamente em relação aos seus escravos negros e corpóreos. Inspirando-se na história recente de Portugal e do seu império, faz-lhes compreender como eles próprios estão ameaçados de ser reduzidos à escravatura corporal se não mudam o seu comportamento:

experiência muito pessoal de liberdade interior, paralela à dos estóicos... mas tal como neles, também o seu vocabulário se refere constantemente à experiência grega» (L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, p. 416).

«Senhores, que hoje vos chamais assim, considerai que para passar da liberdade ao cativo, não é necessária a transmigração de Babilónia, e que na vossa mesma terra pode suceder esta mudança, e que nenhuma há no mundo que mais a mereça e esteja clamando por ela à divina Justiça.

...Quem tem ouvidos e não é surdo aos avisos de Deus, ouça. E que há de ouvir? Poucas palavras, mas tremendas: «a todo aquele que cativar será cativo» (Ap 13, 30)... Vede se houve jamais Babilónia nem Egipto no mundo em que tantos milhares de cativos se fizessem, cativando-se os que fez livres a natureza, sem mais direito que a violência, nem mais causa que a cobiça, e vendo-se por escravos. Um só homem livre cativaram os irmãos de José quando o venderam aos Ismaelitas para o Egipto; e em pena deste só cativo, cativou Deus no mesmo Egipto a toda a geração e descendentes dos que o cativaram em número de seiscentos mil e por espaço de quatrocentos anos.

Mas para que ir buscar os exemplos de fora de casa e tão longe, se os temos em todas as nossas conquistas. Pelos cativos da África, cativou Deus a Mina, São Tomé, Angola e Benguela; pelos cativos da Ásia, cativou Deus Malaca, Ceilão, Ormuz, Mascate e Cochim; pelos cativos da América, cativou a Baía, o Maranhão e... Pernambuco... E porque os nossos cativos começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda d'El Rei Dom Sebastião a quem se seguiu o cativo de sessenta anos no mesmo Reino».⁹⁸

Extraordinária lição de história sagrada contemporânea! O castigo infligido pelo Deus do *Magnificat*, que derruba os tronos aos opressores injustos dos afligidos Negros de África, não foi nada menos que a morte do rei Sebastião e o cativo de Portugal durante sessenta anos! Certamente, no momento em que este castigo estava em plena execução, em 1633, durante o primeiro sermão de Vieira aos escravos negros do Brasil, o orador não tinha dito nada de parecido, nem negado esta verdade; e se a proclama agora – quando Portugal já não é cativo, mas suportou entretanto o cativo dum boa parte do seu império colonial na América, em África e na Ásia –, é sobretudo para ajudar os «patronos» destes escravos negros, diante dos quais fala, a tomar consciência da sorte que poderia ser a sua.

Donde a sua dramática insistência:

«Mas que teologia há ou pode haver que justifique a desumanidade e servícia dos exorbitantes castigos com que os mesmos escravos são maltratados?... Tiranizados, devera dizer, ou martirizados... Pois estai certos que vos não deveis temer menos da injustiça destas opressões que dos mesmos cativos quando são injustos; antes vos digo, que muito mais vos deveis temer delas, porque é muito mais o que Deus as sente.

⁹⁸ SR 27, sect. II, § 441, p. 347.

Enquanto os Egípcios somente cativavam os filhos de Israel, dissimulou Deus com o cativo; mas finalmente não pôde a divina Justiça sofrer a sua mesma dissimulação; e depois das dez pragas com que foram açoitados os mesmos Egípcios, acabou de uma vez com eles e os destruiu e assolou totalmente. E porquê? O mesmo Deus o disse (Ex 3, 7): «Vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores pela dureza das opressões com que os carregam e rigores com que os castigam os que presidem às obras, em que trabalham»... Não dá por motivo da sua justiça o cativo, senão as opressões e rigores com que sobre cativos o afligiam. Ouvi os seus clamores... Estão açoitando cruelmente o miserável escravo e ele gritando a cada açoite: Jesus, Maria, Jesus, Maria; sem bastar a reverência destes dois nomes para moverem a piedade um homem que se chama cristão. E como queres que te ouçam na hora da morte estes dois nomes, quando chamares por eles?»⁹⁹

O Antigo Testamento ajuda Vieira a constatar as manifestações temporais da Justiça divina diante das injustiças humanas. Percebe-se aqui, uma vez mais, como seria sugestivo e útil um estudo detalhado do lugar do Antigo Testamento no pensamento e na pregação de Vieira; serve-lhe de «preparação evangélica» permanente; ficaria entretanto para ver em que medida os ensinamentos posteriores dos sapienciais e especialmente de Job, sublinhando o triunfo terrestre temporário das injustiças humanas, são objecto, para o grande pregador, da mesma atenção.

No caso particular das injustiças experimentadas pelos escravos, este é, pelo menos implicitamente, o caso, pois Vieira lhes mostra o Cristo sofredor como o modelo pelo qual eles devem livremente e amorosamente sofrer, segundo o Apóstolo Pedro (1Ped 2, 18. 20-21), a ponto de constituir assim, graças à sua escravatura sofrida, uma «Ordem religiosa» mais austera que qualquer outra:

«Assim como na Igreja há duas religiões da redenção de cativos, assim a vossa é de cativos sem redenção, para que também lhe não faltasse a perpetuidade, que é a perfeição do estado... As vossas abstinências mais merecem nome de fome que de jejum, e as vossas vigílias não são de uma hora à meia noite, mas de todas a noite sem meio... A vocação é de imitação da paciência de Cristo, o fim é a herança eterna por prémio... favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado... para que por meio do cativo temporal consigais... a liberdade, ou alforria eterna».¹⁰⁰

Não pudemos dar senão uma ideia incompleta e imperfeita das riquezas desta teologia da dupla escravatura (corporal e espiritual) e duma

⁹⁶ J. Bonsirven, art. «Chair», *DSAM* II (1953) 440-441; J. Cambier, art. «Paul», *DSB* 7 (1966) 347: «Carne em S. Paulo designa o corpo humano: Gal 6, 13».

dupla libertação (espiritual já no tempo, mas total e eterna). Solidamente baseada no Antigo e Novo Testamentos, ela consegue transpor largamente o vício que constitui a sua origem parcial: a admissão duma pretendida licitude da escravatura em certos casos particulares. Vieira foi um advogado da liberdade espiritual dos escravos e do tratamento humano que lhes era devido. Sob a influência de Séneca e do estoicismo («a seita pagã mais racional e cristã»),¹⁰¹ o escravo era para ele, desde logo e antes de tudo, um homem.¹⁰² Abraçando voluntariamente os seguintes ensinamentos dos Apóstolos Pedro e Paulo, a sua condição temporal – e temporária –, o escravo merecia ver o seu Senhor, Cristo, servi-lo eternamente.¹⁰³

A reflexão de Vieira não parece ter feito entrever aos escravos que podiam contribuir, como co-libertadores espirituais, para a salvação, no tempo e na eternidade, dos seus senhores, para a humanização destes homens inumanos (pelo menos nos textos que pude ler). Mas está totalmente orientada para «a queda dos escravos», entre o tempo e a eternidade.

Já justificámos abundantemente a nossa afirmação: apesar de alguns erros exegéticos que indicam uma tendência para o iluminismo, os sermões de Vieira e os seus escritos contêm grandes riquezas doutrinárias e espirituais, sempre extremamente benéficas para a evangelização da lusofonia moderna, especialmente graças ao seu extraordinário conhecimento dos Padres da Igreja. Em larga medida, Vieira, que não desconhece os limites da exegese dos Padres,¹⁰⁴ poderia ajudar-nos, graças ao seu recurso positivo na compreensão das Escrituras, a recomençar a nossa leitura. Frequentando-o mais, veremos como não é somente um grande pregador e mestre da língua portuguesa, mas um teólogo profundo, que põe a sua razão ao serviço da compreensão da Palavra de Deus, na fé. Os seus sermões constituem a maior parte das vezes (senão sempre) verdadeiros tratados em miniatura de teologia. Assim o sermão-programa sobre a Palavra de Deus (Sexagésima) definiu-a, não duma maneira abstracta, mas concretamente, identificando-a com o Evangelho, expõe-na à luz das Escrituras e remete por diversas vezes, para sua boa

⁹⁷ SR 27, sect. III § 443, p. 398 e sect. IV, § 448, p. 404.

⁹⁸ SR 27, sect. VIII, § 472, pp. 426-427.

⁹⁹ SR 27, sect. VIII, § 473-474; pp. 427-428.

¹⁰⁰ SR 27, sect. VI, § 464, p. 418-419.

¹⁰¹ SR 27, sect. VII, § 468, p. 422.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 422-423; segundo os Estóicos, sublinha Vieira, «os Senhores deviam admitir os escravos à sua mesa»; e Vieira cita com insistência a Epístola 47 de Séneca a Lucílio: depois de ter dito ao seu correspondente: «Estou feliz de saber dos que vêm de junto a ti, que tu vives em família com os teus escravos, conduta digna do personagem esclarecido, cultivado, que és tu», Séneca acrescenta as palavras citadas por Vieira: «Estes são escravos» Não, estes são

compreensão, aos comentários dos Padres na sua própria linha: é o que daria lugar a estudar metodicamente na sua maneira de se referir a S. Agostinho e a S. João Crisóstomo, especialmente.

Eis o que convinha dizer sobre as riquezas teológicas e doutrinárias contidas nos sermões de Vieira. São tais que, não menos que os autores já estudados anteriormente, mereceria (em parte) o título de Pai das Igrejas lusófonas e de ser, por conseguinte, o objecto de teses não somente literárias, mas também e sobretudo teológicas.

Conclusão: o êxito de Vieira, missionário e pregador da Companhia de Jesus

Através dos périplos duma vida tão longa quanto agitada, Vieira mantém-se extremamente fiel aos seus múltiplos carismas no seio da sua única vocação de padre português da Companhia de Jesus: pensador e patriota, homem de letras e missionário, português amigo dos judeus, das tribos índias, dos escravos negros. Jesuíta contestado ao ponto de os seus superiores terem decidido a sua expulsão da Ordem,¹⁰⁵ missionário rejeitado no Maranhão pelos outros missionários, cristão cuja fé foi severamente posta à prova e examinada pelo tribunal da Inquisição, Vieira expôs magnificamente aos seus juízes o sentido da unidade da sua via pluriforme, unificada pela fé e pelo amor a Cristo, serviu corporal e espiritualmente na pobreza espiritual e corporal dos seus pobres. Em acentos inolvidáveis que fazem pensar em Paulo a defender-se diante dos acusadores judeo-cristãos, eis o que o grande missionário e pregador jesuíta continua a dizer-nos hoje dirigindo-se outrora aos seus juízes:

«... depois de dar infinitas graças a Deus por me chegar a estado em que era necessário dar razão de mim... peço aos Snrs. Inquisidores sejam servidos, primeiro em tudo, de se informarem dos procedimentos deste indigno religioso... para que julguem ao menos se o teor da sua vida e o seu zelo da disciplina religiosa e do culto divino, da propagação da fé e da salvação das almas, da reforma dos costumes, da frequência dos sacramentos, da promoção da piedade e devoção, assim entre os Portugueses como entre os Índios e outros, eram ou podiam ser de homem que não amasse a Cristo nem cresse na sua Fé.

homens. Estes são escravos? Não, companheiros de pousada. Estes são escravos? Não, humildes amigos. Estes são escravos? Escravos como nós (*conservi*), se sonhamos que a fortuna se exerce sobre eles como sobre nós».

E se outrossim eram ou podiam ser de homem que não amasse a Cristo os assuntos de seus sermões e matéria e eficácia deles, e as doutrinas de todos os domingos, uma que fazia na Matriz aos Índios na sua língua, e outra aos estudantes em português no seu colégio... e as confissões gerais e mudanças de vida que resultavam das ditas doutrinas e pregações... e se era de homem que não amasse a Cristo nem cresse na sua Fé o contínuo socorro de todos os pobres, que são neste mundo os substitutos do mesmo Cristo, aos quais chegou a dar-lhes a sua própria cama, dormindo daí por diante em uma esteira de tábua...

Ou se era de homem que não cresse nem amasse a Cristo, o cuidado e a vigilância, e as viagens e indústria que tinha, para que nenhum gentio ou catecúmeno morresse sem baptismo nem algum baptizado sem confissão, indo muitas vezes quatro e seis léguas a pé, e muitas vezes quinze e vinte, atravessando bosques e rios, sem ponte nem caminho, caminhando de dia e de noite para confessar a um enfermo.

...E porque as distâncias e as necessidades eram muitas e os sacerdotes poucos, compus um formulário breve, com todos os actos com que, em falta do sacramento da penitência, se pode uma alma pôr em graça de Deus, escrito pelas palavras mais substanciais e breves e de maior eficácia, assim na língua portuguesa, como na geral dos Índios, para que qualquer pessoa, nos casos de necessidade, pudesse suprir a ausência dos sacerdotes».¹⁰⁶

Compreende-se melhor, à luz desta defesa, o breve pessoal do Papa Clemente X, louvando o ministério de Vieira; recorrendo, pelo exercício do direito de representação, ao seu primeiro superior, o Soberano Pontífice, Vieira tinha, além disso, exercido a obediência própria à Companhia de Jesus.¹⁰⁷ Tinha sido igualmente fiel ao seu ideal¹⁰⁸ recusando o episcopado que o rei João IV lhe propusera quando, em 1649, foi ameaçado de ser expulso da sua Ordem:

«Que não tinha Sua Majestade tantas mitras em toda a sua monarquia pelas quais ele houvesse de trocar a pobre roupeta da Companhia de Jesus; e que, se chegasse a ser tão grande a sua desgraça que a Companhia o despedisse, da parte de fora de suas portas se não apartaria jamais, perseverando em pedir ser outra vez admitido nela, senão para religioso, ao menos para servo dos que o eram».¹⁰⁹

¹⁰³ SR 27, sect. VII, § 469, pp. 423-424.

¹⁰⁴ Cf. Vieira, *História do Futuro*, c. 11 e 12.

¹⁰⁵ JVDB, 22; cf. F. Rodrigues, *op. cit.* (cf. nota 60), t. III, vol. 2, pp. 57ss: reprova-se em Vieira a sua ingerência repetida nas questões políticas, interdita pelas Constituições da Ordem. A expulsão foi decidida em 1649, mas não executada por causa da intervenção do rei.

¹⁰⁶ Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, em *Obras escolhidas* (Sá da Costa, Lisboa 1951-1954) vol. VI, *Obras várias* (IV), pp. 159-161. Nota-se a dupla preocupação de Vieira missionário entre as tribos índias: a salvação temporal e sobretudo eterna de cada um dos seus membros.

¹⁰⁷ Cf. S. Inácio de Loyola, carta aos estudantes jesuítas de Coimbra, em 26 de Março de 1553: é a célebre carta sobre a obediência, § 6; o Santo afirma a licitude duma apresentação ao Superior diante das dificuldades experimentadas em presença duma ordem recebida, provendo a que se esteja resolvido a obedecer à decisão final dos Superiores.

Recusa em perfeita harmonia com o ponto culminante da sua defesa (uma quinzena de anos depois) diante dos juízes da Inquisição portuguesa:

«Mas vindo ao particular da Fé: de idade de dezassete anos fiz voto de gastar a vida na conversão dos Gentios e doutrinar aos novamente convertidos, e para isso me apliquei às duas línguas do Brasil e Angola, de que usam os gentios e cristãos boçais daquela província. E porque para este ministério me não era necessário mais ciência que a doutrina cristã, pedi aos Superiores me tirassem dos estudos, porque não queria curso nem Teologia, e cedia aos graus da Religião que a ele e ela se seguem. E posto que os Superiores mo não quiseram conceder, antes me tiraram a obrigação do voto, e o Padre Geral fez o mesmo, eu contudo o tornei a renovar e insistir nele, até que ultimamente o consegui, indo-me para o Maranhão tanto contra a vontade de El-Rei e do Príncipe, como é notório».¹¹⁰

Esta interessante página autobiográfica faz-nos compreender claramente até que ponto, em três momentos-chave da sua longa vida – juventude, idade adulta e velhice –, respectivamente à idade de dezassete, quarenta e quatro e setenta e dois anos, Vieira sacrifica todo o seu projecto principal: ser, ainda que indirectamente, missionário junto das tribos índias. Neste sentido, a sua teologia do «*Quinto Império*» exprimia a sua vontade inata: ordenar e subordinar as forças vivas de Portugal à evangelização do mundo, especialmente dos mais pobres: os escravos negros de África e as tribos índias da América. Era aos seus olhos um aspecto e um modo de realização do seu projecto fundamental pessoal: o projecto missionário.

Hoje, através dos *Sermões*, a missão de Vieira continua a exercer-se no seio e no quadro da missão do povo católico de Portugal, em favor da lusofonia universal. Esta missão não é a de todos os portugueses – e Vieira tinha-o compreendido, reconhecendo certos direitos aos Israelitas portugueses não-cristãos,¹¹¹ trabalhando para a sua conversão e a sua integração na missão cristã da Lusitânia. Ela não é mais a de Portugal sozinho, porque é partilhada por todos os católicos, de onde quer que sejam, todos chamados a rezar, agir e sofrer pela evangelização do mundo inteiro – o que Vieira, nos excessos «sebastianistas» do seu iluminismo luso-cêntrico, nunca sonhou em negar. E esta missão, confiada aos portugueses mais do

¹⁰⁸ Vieira tinha pronunciado, em 1644, os seus votos solenes na Companhia de Jesus, obrigando-se a recusar (salvo uma ordem que obrigava em consciência) as dignidades eclesiásticas, como o queriam as Constituições da Ordem.

¹⁰⁹ *JVDB*, 22, citando André de Barros, primeiro biógrafo de Vieira: *Vida apostólica do P. A. Vieira*, Lisboa 1746, p. 25

¹¹⁰ Vieira, *Defesa...* (*op. cit.*, nota 106), p. 165; cf. pp. 161 e 166; e os textos citados na nota 10. Notamos, no extracto aqui descrito, que Vieira noviço tinha aprendido a língua dos Negros de Angola; dirigia-se a eles na sua língua nos sermões ditos especialmente para eles,

que a muitos outros, a alma imortal de Vieira continua a exercer, numa constante intercessão pelos seus leitores; a sua alma – o melhor de si mesmo ¹¹² – vela sem cessar por eles, desejoso de obter-lhes a graça de ler os seus sermões literariamente imortais interpretando-os correctamente, à luz das Escrituras hoje melhor conhecidas, duma Tradição patrística melhor distinguida de escritos inautênticos, e dum Magistério eclesial mais activo que o do seu tempo; e esta oração incessante de Vieira relança sempre mais a lusofonia na compreensão e anúncio do Evangelho de Cristo e da sua Igreja.

Porque, fixo na visão face a face da Verdade absoluta e total, António Vieira está em melhores condições de reconhecer as imperfeições e as perfeições dos seus sermões, dons de Cristo à sua Igreja, no seu exílio, e de obter para nós, com a graça de participar deste duplo conhecimento, o de nos servir para a maior glória de Deus.

como se dirigia aos Índios na língua geral dos Índios da costa? Talvez. De qualquer modo, não parece ter sido seu apóstolo da mesma maneira que o dos Índios ou que o seu contemporâneo S. Pedro de Claraval, morto em 1654 em Cartagena, Colombia.

¹¹¹ Cf. *JVDB*, pp. 24-28 e 56 ss.

¹¹² Cf. Vieira, *Primeiro discurso moral*, pregado em italiano diante da rainha Cristina da Suécia, em Roma, e depois traduzido para português pelo próprio Vieira: «*As cinco pedras da funda de David*»; ver a sect. V deste primeiro sermão moral; o autor sublinha o conhecimento imperfeito que a alma tem de si mesma nesta vida mortal; agora, em Deus, Vieira conhece perfeitamente a sua própria alma «imortal, celeste e divina», quer dizer, perfeitamente divinizada pela visão beatífica. Escutemos Vieira: «*Quando [a alma] se conhece naturalmente [nesta vida] é também como Deus pelos efeitos: conhecer a Deus e a alma em seu próprio ser e substância é felicidade e ciência reservada para a outra vida; a razão é porque, como a alma é uma imagem perfeitíssima de Deus, só à vista do original se pode conhecer perfeitamente a cópia. Oh! grande perfeição da alma, que não se haja de ver em outro espelho que no da face de Deus!*» (*Sermões*, ed. 1710, t. XIV, p. 95, § 102).

O DESAFIO DA ESPIRITUALIDADE NO ANO DEDICADO AO ESPÍRITO SANTO

AGOSTINHO DOS REIS LEAL

1 - A Vida Consagrada

a) Exortação Apostólica Vita Consecrata e Espiritualidade

- O apelo a um compromisso decidido de vida espiritual: *«Uma das preocupações mais vezes manifestadas no Sínodo foi a de uma vida consagrada que se alimente nas fontes de uma espiritualidade sólida e profunda. Trata-se de uma exigência prioritária...*

Podemos dizer que a vida espiritual, considerada como vida em Cristo, vida segundo o Espírito, se apresenta como um itinerário de crescente fidelidade, onde a pessoa consagrada é guiada pelo Espírito e por Ele configurada com Cristo, em plena comunhão de amor e de serviço na Igreja...

Portanto, a vida espiritual deve ocupar o primeiro lugar no programa das Famílias de vida consagrada, de tal modo que cada Instituto e cada comunidade se apresentem como escolas de verdadeira vida evangélica. Desta opção prioritária... depende a fecundidade apostólica, a generosidade no amor pelos pobres, a própria atracção vocacional sobre as novas gerações. É precisamente a qualidade espiritual da vida consagrada que

pode interpelar as pessoas do nosso tempo, também elas sequiosas de valores infinitos, transformando-se assim num testemunho fascinante» (Nº 93).

- Uma resposta de espiritualidade à busca do sagrado e à nostalgia de Deus: *«Aqueles que abraçam a vida consagrada... colocam-se, pela natureza mesma da sua opção, como interlocutores privilegiados daquela procura de Deus que desde sempre inquieta o coração do homem e o conduz a múltiplas formas de ascese e de espiritualidade...*

Praticando uma ascese pessoal e comunitária que purifica e transfigura toda a sua existência, as pessoas consagradas testemunham, contra a tentação do egocentrismo e da sensualidade, as características da busca autêntica de Deus, e chamam a atenção para não a confundir com uma subtil busca de si próprios ou com a fuga para a gnose. Cada pessoa consagrada assume a obrigação de cultivar o homem interior, que não se alheia da história nem se fecha sobre si mesmo (Nº 103)

- Para um renovado dinamismo espiritual e apostólico: *Em qualquer actividade ou ministério que estejam empenhadas, as pessoas consagradas lembrem-se de que hão-de ser primariamente guias especializados de vida espiritual, e, nesta perspectiva, cultivem 'o talento mais precioso: o espírito'» (Nº 55).*

b) O seguimento de Jesus e o discernimento no Espírito

Precisamos de pôr em prática, como atitude fundamental e básica, o conselho de S. Paulo: *Irmãos, pela misericórdia de Deus, peço que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus. Este é o vosso culto autêntico. Não vos amoldeis às estruturas deste mundo, mas transformai-vos pela renovação da mente, a fim de distinguir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que Lhe é agradável, o que é perfeito (Rom 12, 1-2).*

O Papa na Exortação Apostólica *Vida Consagrada* reafirma: *«Como toda a existência cristã, também a vocação à vida consagrada está intimamente relacionada com a obra do Espírito Santo. É Ele que, pelos milénios fora, sempre induz novas pessoas a sentirem a atracção por uma opção comprometedora... O Espírito, longe de afastar da história dos homens as pessoas que o Pai chamou, coloca-as ao serviço dos irmãos, segundo as modalidades próprias do seu estado de vida» (Nº 19).*

A fidelidade ao essencial e o discernimento evangélico conduz a uma conversão em todos os aspectos da vida: no *intelectual*, abrindo-nos à

verdade; no *moral*, ajudando-nos a discernir os valores fundamentais; no *psicológico*, libertando-nos de condicionalismos pessoais; no *cultural*, acolhendo as várias situações existenciais; e, sobretudo, no *espiritual*, pondo-o como fundamento da própria renovação.

É-nos pedido, hoje, possuir uma *visão teológico-existencial* de futuro. O Espírito Santo, através das circunstâncias actuais, orienta-nos para novos caminhos. Deus é uma novidade permanente, e «só não é novo para si mesmo».¹

Esta visão parte do facto de que a vida consagrada está chamada a viver e transmitir o Evangelho no crescimento da fé, da esperança e da caridade. Nestas três atitudes cristãs por excelência encontramos os trilhos para viver uma espiritualidade nova. Experimentemos o momento presente como uma passagem do Senhor na nossa história, como uma oportunidade para tomar consciência da nossa missão e como um empurrão para procurar caminhos de renovação como resposta aos apelos do Espírito.

c) *Caminhar com realismo espiritual*

A história da salvação não é estática nem matemática. É um caminhar contínuo pelas pegadas de Jesus, quantas vezes inseguros, mas só apoiados na bondade e fidelidade de Deus. É preciso pôr-se sempre a caminho, *aceitar viver uma situação de êxodo*, de saída: «Onde é que Tu, Amado, Te escondeste, deixando-me em gemido? Saí atrás de Ti, clamando...». Esta é uma condição *sine qua non* para responder aos caminhos do Senhor, sempre tão diferentes dos nossos (cf. *Is* 55, 8-9). «Crescer é mudar, e ser perfeito significa ter mudado frequentemente» (Newman).

Há períodos na história em que surgem perguntas, que vão questionando as pessoas, sem haver soluções momentâneas. É um tempo de incerteza, de crise, de mal estar, mas também de criatividade. Actualmente a vida consagrada encontra-se perante desafios que exigem respostas evangélicas e generosas. O realismo espiritual sujeita-se à evolução e à mudança. A revitalização inicia uma nova curva vital, que não é mera repetição do passado, mas está caracterizada por uma visão renovada das coisas, um novo estilo de vida, uma nova espiritualidade. A evolução e a mudança não se podem realizar sem tensões. O avançar supõe rupturas, lutas, contradições. Talvez seja por isso mesmo que temos a tentação do imobilismo: entre o risco da procura e da criatividade e a segurança que nos oferecem

¹ João da Cruz, *Obras Completas*, Ed. Carmelo, 4ª ed., Aveiro, C 14-15, 8.

algumas estruturas codificadas, prefere-se esta última. Por outro lado, a vida consagrada não se pode deixar arrastar e acomodar ao ambiente secular e aos contra-valores presentes no mundo.

d) Venha o Espírito para tempos de inverno

É este o título do último capítulo do livro *Refundar a vida religiosa*.² Nele se afirma que a espiritualidade não é «uma sobremesa existencial afectiva» do banquete teológico (E. Schillebeeckx). Ela não é um acrescento final da teologia. A espiritualidade da vida religiosa é tudo aquilo que é vivido ao nível carismático, animado pela acção do Espírito e praticado com Espírito, convertido numa experiência radical de Deus. Invocar o Espírito nestes «tempos de inverno», ou de primavera, significa invocar o movimento, a mudança e a conversão; e até mesmo, invocar o conflito e a morte, no sentido de que a fidelidade ao Espírito exige esta morte carismática: deixar que Deus actue e padecer a sua acção.

É necessária a tensão entre o institucional e a liberdade do Espírito e do Evangelho, tensão que é congénita à condição da própria Igreja e que aparece com mais força nos tempos de mudança. O Deus que apresentamos muitas vezes parece um Deus congelado. Damos a impressão de não possuímos «nada mais que um sistema ideológico improvisado e pouco convincente» (Besnard).

Sem uma nova espiritualidade a Igreja, e a vida consagrada, «converter-se-ia em relíquia de tempos passados» (K. Rahner). Em 1974, o P. Rahner dirigindo-se aos bispos alemães escreve: «entre nós, os que somos Igreja... deveria haver realmente algo assim como uma 'espiritualidade'... Pois sendo sinceros, no terreno do espiritual somos, em grande parte, uma Igreja sem vida. A espiritualidade viva, que naturalmente continua a existir, retirou-se da vida pública da Igreja... Na vida pública da Igreja continua a predominar hoje o ritualismo, o legalismo, a burocracia e um seguir andando com uma resignação e um tédio cada vez maiores pelos carris habituais de uma mediocridade espiritual».³ Invocar o Espírito Santo é invocar o fogo do amor para estes tempos a temperaturas negativas, teologalmente falando. Parece-me ser este o momento para recordar dois textos que, pela sua evidência, escusam mais palavras:

² Martínez Diez, Felicísimo, *Refundar la Vida Religiosa*, 2ª edição, San Pablo, Madrid, 1994, 297

³ Rahner, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974, 102.

Com efeito «*sem o Espírito Santo, Deus fica longe; Cristo permanece no passado; o Evangelho é letra morta; a Igreja é uma simples organização; a autoridade é um poder; a missão é propaganda; o culto, uma velharia; e o agir moral, um agir de escravos. Mas, no Espírito, o cosmos é enobrecido pela geração do Reino; Cristo ressuscitado torna-se presente; o Evangelho faz-se poder e vida; a Igreja realiza a comunhão trinitária; a autoridade transforma-se em serviço; a missão é um Pentecostes; a liturgia é memorial e antecipação; o agir humano é deificado*».⁴

«*A caridade deu-me a chave da minha vocação. Compreendi que se a Igreja tinha um corpo composto de diversos membros, o mais necessário, o mais nobre de todos não lhe faltava: compreendi que a Igreja tinha um coração, e que esse coração estava ardendo de amor. Compreendi que só o Amor fazia agir os membros da Igreja; que se o Amor se apagasse, os apóstolos já não anunciariam o Evangelho, os mártires recusar-se-iam a derramar o seu sangue... Compreendi que o Amor encerra todas as Vocações, que o Amor é tudo, que abarca todos os tempos e todos os lugares..., numa palavra, que é Eterno!*».⁵

2 - Às portas do Terceiro Milénio

Numa sociedade caracterizada pelas mudanças mais radicais, universais e profundas, que não acabaram mas apenas começaram, como incarnar historicamente, *como fazer presente de forma significativa o dom do Espírito*, a presença de Deus com que fomos agraciados? Esta não é mais uma pergunta, não se refere a um ou mais problemas das instituições, das tradições e das pessoas religiosas; é a pergunta fundamental, é o problema do nosso tempo. É o problema que a si mesmo se perguntou o Concílio Vaticano II e que, a partir dele, a Igreja continua a colocar e a tentar responder.

Quando se fala do problema do nosso tempo diz-se noutros terrenos: o homem sempre esteve ameaçado de perigos; isso foi um dos motores da história. Mas hoje costuma ajuntar-se: o que está em perigo é a própria humanidade. Como consequência da possibilidade de manipulação genética; como consequência dos problemas da população; como consequência das terríveis desigualdades e injustiças; como consequência

⁴ Ignatios de Lattaquié, *Texto ao Conselho Mundial das Igrejas*, Upsala, 1968

⁵ Teresa do Menino Jesus, *Obras Completas*, Ed. Carmelo, Paço de Arcos, 1997, Ms B 3v.

dos perigos ecológicos; como consequência da – felizmente – mais afastada ameaça nuclear.

Mais ou menos é o que acontece no campo religioso. Hoje, nos países ocidentais é o ser ou não ser das instituições religiosas o que está em jogo. Pensemos na diminuição constante da prática religiosa; no envelhecimento e falta de relevo dos agentes; nas mudanças dos mapas religiosos que fazem com que alguns destes países estejam a passar de oficial e maioritariamente religiosos a ser maioritariamente agnósticos, indiferentes ou descrentes: «França está a passar de um país maioritariamente cristão a um país maioritariamente agnóstico» (E. Poulat). Mas há outro perigo mais insidioso, o formulado por Nietzsche: «Deus» é uma palavra fóssil de épocas remotas. Quer dizer, a perda de sentido das magnitudes religiosas. Nesta situação, como viver de forma significativa?

a) «*Eu estou à porta e bato*»

A palavra do Senhor: «Eu estou à porta e bato» (*Apoc*, 3, 20), é uma palavra tão permanente como o próprio Deus. Mas essa porta recebe tantas formas concretas quantas as situações pessoais e históricas acontecidas. Tudo começa por um chamamento do Senhor que acompanha as pessoas, guia a história e anima a Igreja. Mas este chamamento actua através de diferentes mediações e ressoa em diferentes lugares. Sempre se insistiu na estreita correlação entre esses dois lugares: a *Palavra de Deus*, lida no seio da Igreja, e a *consciência*, o interior das pessoas, onde Deus e o seu Espírito secretamente mora e actua. Não temos a menor dúvida de que estes dois momentos do chamamento estiveram presentes e actuaes nos fundadores. Contudo, hoje reconhecemos que o chamamento desta Palavra está mediada noutro lugar tão teofânico e tão teológico como os anteriores: a *própria história*. O momento actual em que vivemos está povoado de sinais dos tempos, de pegadas da passagem de Deus, que configuram, constantemente, a sua presença nas pessoas e permitem descobrir novas concordâncias da Palavra cristalizada na Sagrada Escritura.

O conhecimento da história, não a informação superficial ou anedótica, origina leituras renovadas da Sagrada Escritura, mostra novos contornos dessa palavra interior assiduamente escutada e descobre novos aspectos da insondável riqueza do Mistério de Cristo. Isto é o que explica o aparecimento na Igreja de novos carismas, novos movimentos espirituais, novas espiritualidades.

Às portas do terceiro milénio, em que é que a espiritualidade se pode ver afectada pelas mudanças que supõe o século XXI? Como poderá

ajudar a vida consagrada no meio da crise que essas mudanças estão a provocar?

b) Espiritualidade e crise do homem.

Diz-se que a crise do século XXI é radical: crise de civilização, crise de cultura, com aspectos económicos, sociais, políticos, que afectam também a maneira do homem se conhecer e representar a si mesmo. Verdaderamente «abanam-se os fundamentos» (P. Tillich). O que é o homem no mundo? (Pascal). Prova desta crise radical é o que se relaciona com a «morte do homem»: o pôr em questão o sujeito, a crise de identidade que supõe a confiança extrema na ciência e na técnica, a insatisfação que produz no homem esta insistência e a expressão dessa insatisfação no recurso ao ocultismo, o cultivo do maravilhoso, a sedução pelo paranormal, o parapsíquico, o desejo da experiência de dilatação da consciência para formas silvestres de mística e o ambíguo retorno do religioso.

«Estamos sem notícias/ sem notícias de esperança./ Estamos sem notícias/sem notícias de amor./ Estamos sem notícias/ sem notícias de Deus».⁶ «É interessante notar que numa época em que a informação... se converteu na feiticeira do mundo, não se encontra uma pessoa que dê aos homens notícias do seu Criador. Ele está ausente nas cidades, no campo... Está ausente nas leis, na ciência, na arte, na política, na educação, nos costumes. Está, inclusive, ausente na vida religiosa, no sentido em que os que ainda querem ser seus amigos mais íntimos parecem não ter qualquer necessidade da Sua presença».⁷ O eclipse de Deus parece que caracteriza a hora presente do mundo em que vivemos. É a sensação de não termos sido afectados por qualquer experiência religiosa que nos configure a Deus.

Às perguntas, necessidades e desejos que esta situação coloca responde a espiritualidade com a tomada de consciência da dignidade, do valor, da profundidade do homem. O homem lança as suas raízes para além de si mesmo; está habitado por uma desproporção interior inigualável desde si próprio; está habitado por uma verticalidade irreprimível. «*Fizeste-nos para Vós, Senhor*» (Santo Agostinho).

Na espiritualidade encontram-se imagens cheias de beleza e sumamente eloquentes como ferida, chaga, abertura, brecha, vazio anelante originado

⁶ J. Mogin, cit. em J. Delumeau, *Le cristianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, 19.

⁷ Leon Bloy, cit. em Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*. Paris, Cerf, 1968, 103.

por um mais além que o enche de nostalgia, imagens que revelam o homem como aspirado por uma Presença que o transcende, como habitado por uma atracção que permanentemente o arranca a si mesmo. Apesar de tudo, esta crise do homem é-lhe benéfica pois, sobretudo nestes tempos de fé escura, ele grita com o místico de Fontiveros: *Porquê, tendo chagado/ Meu pobre coração, o não saraste?/ Depois de o ter roubado,/ Porque assim o deixaste/ E não tomas o roubo que roubaste?*⁸

c) A espiritualidade e a situação de descrença

Não sabemos dizer o que aconteceu primeiro: se a morte de Deus se a morte do homem. O certo é que a história de Deus e a do homem são duas caras de um mesmo acontecimento. A descrença manifesta-se primariamente como crise da prática religiosa, perda de relevo das instituições, etc. Sem negar que tudo isto existe – porque isso seria negar o evidente – hoje vamos reconhecendo que o maior perigo do nosso tempo consiste em perder a sensibilidade para a «crise de Deus» que nos é anunciada.

Por trás da crise da Igreja e das instituições cristãs existe uma crise de fé que afecta o próprio reconhecimento da existência de Deus. Esta crise aparece de forma clara no eclipse e morte cultural de Deus, no aumento da indiferença, na rejeição prática da fé e nas tentativas por explicá-la e substituí-la pelas várias formas de idolatria moderna e de incredulidade. Não é preciso dizer que este fenómeno da descrença não é exclusivo do nosso tempo. No entanto, convém acrescentar que a descrença actual apresenta características peculiares que a convertem num desafio especialmente radical para a fé cristã. Entre essas características contam-se o seu crescimento numérico, a sua relevância cultural, que pode chegar a estabelecer uma cultura da ausência de Deus, e o seu radicalismo, que está a espalhar entre muitas pessoas uma insensibilidade inclusive para as perguntas religiosas e uma atitude de larvado ou expresso nihilismo.

Que significa o acontecimento transcendental da descrença que marcou o cristianismo do século XX e, sem dúvida, afectará de forma mais grave ainda o XXI, para a espiritualidade? Se olharmos para os acontecimentos históricos como lugares teofânicos, reveladores de Deus, e teológicos, isto é, lugares nos quais acontece a palavra de Deus, que é que o Espírito de Deus está a dizer aos cristãos através deste acontecimento inquietador que é a descrença?

⁸ João da Cruz, *op. cit.*, C, canção 9.

Teresa de Lisieux responde: «*Mas, Senhor, a vossa filha compreendeu a vossa divina luz. Pede-vos perdão para os seus e aceita comer, por quanto tempo quiserdes, o pão da dor, e de maneira nenhuma se quer levantar desta mesa cheia de amargura, onde comem os pobres pecadores, até que chegue o dia por vós marcado... Acaso não poderá dizer-Vos em nome dela e em nome dos seus irmãos: Tende piedade de nós, Senhor, porque somos uns pobres pecadores!*».⁹

A resposta a esta realidade inquietadora não pode ser a mera confrontação polêmica ou malévola apologética; nem a evangelização entendida como reconquista através de um proselitismo exagerado. Também não parece que seja uma resposta adequada tentar satisfazer a sede de experimentação, através de visões e aparições, o desejo do maravilhoso e essa espécie de hedonismo espiritual que caracteriza tantas experiências contemporâneas. Santa Teresa mostrou-nos outro caminho: o do aprofundamento na experiência da fé que conduz à descoberta do Mistério de Deus, à consciência da nossa distância em relação a Ele e, por conseguinte, à compreensão dos não crentes, à descoberta do nosso parentesco com eles, à consciência de partilhar com eles o mesmo destino e, a partir daí, a entrar em comunhão com eles para seu benefício.

d) Espiritualidade e situação de injustiça, pobreza e exclusão.

Hoje é racional e honradamente impossível pôr em dúvida que o fenómeno da pobreza-marginalidade-exclusão constitui um elemento da situação religiosa do nosso mundo. Não é só um problema ético. Ela tem a ver com a revelação de Deus e com a possibilidade duma resposta humana. Também a pobreza, como a descrença, é um lugar teofânico e teológico. A pobreza adquiriu uma dimensão teologal e, por isso, não podemos falar de espiritualidade sem nos referirmos a ela. A pobreza é a razão por excelência da ocultação de Deus que padecem os que sofrem a pobreza e, sobretudo, os que com a injustiça a estão a infligir. O reconhecimento de Deus nesta situação passa pela nossa resposta à realidade da pobreza. E como se trata de uma situação que ninguém nos permite prever que vá ser eliminada, antes pelo contrário, força-nos a pensar que ainda se vai agravar mais no próximo século, uma espiritualidade cristã que queira confrontar-se com os desafios do século XXI deverá necessariamente confrontar-se com a realidade da pobreza.

⁹ Teresa do Menino Jesus, *op. cit.*, Ms C 6r.

A santidade, outro nome para a prática da espiritualidade cristã, passa pela opção preferencial pelos pobres. Como aconteceu em tantas ocasiões da história, o que a tomada de consciência da dimensão teologal da pobreza nos revelou é algo que está bem presente nas fontes da revelação cristã. Já os profetas tinham denunciado a inutilidade de um culto que não reconhecesse o serviço ao pobre como lugar de realização da fidelidade a um Deus que se quis fazer defensor dos pobres e os tomou como sua causa. A experiência de Deus está intimamente ligada com o desatar os laços da opressão, o dar de comer ao faminto e o ser sensível ao clamor dos que fazem parte do mesmo sangue (cf. *Is* 58).

Qualquer experiência de Deus, no nosso tempo, que ignore a sua revelação cheia de compaixão pelas multidões de excluídos podemos estar certos de que de experiência só tem a aparência. Jesus reconheceu-se ungido pelo Espírito para evangelizar os pobres; a evangelização dos pobres é o sinal do Reino; os excluídos são os destinatários privilegiados da sua missão; e, por fim, identifica-se totalmente com eles: quem fizer isto aos mais pequenos deste mundo, é a Mim que o faz.

A vida religiosa, centrada na procura do *unum necessarium*, realizada sob a forma do seguimento de Jesus Cristo, tem no pobre o critério de verificação da sua autenticidade. A experiência de Deus do religioso não se realiza na consolação, na serenidade psicológica ou na fuga do mundo, mas na angústia, no sofrimento, no conflito e, inclusive, na ira, ao perceber como os pobres, amados por Deus, são humilhados, destroçados e massacrados. A experiência de Deus nos pobres apresenta-se como uma das fontes mais fecundas de renovação espiritual para a vida religiosa.¹⁰

e) A institucionalização da espiritualidade com vistas ao século XXI

Como encarnar institucionalmente a espiritualidade para ser significativa no seio da Igreja e na relação com o mundo?

Começemos por anotar que a institucionalização da vida religiosa, nestes dois ou três últimos decénios, está a sofrer grandes abalos: a crise da maior parte das instituições, a saída de muitos dos seus membros, o envelhecimento, a minguagem de novos candidatos, as permanentes perguntas pela identidade e missão. Fala-se de vida religiosa, de vida consagrada, mas nenhum dos nomes são satisfatórios para designar o específico deste estado de vida cristã. Para se referir ao seu elemento central fala-se do seguimento de

¹⁰ Cf. AA. VV., *Os pobres do nosso tempo*, Paulinas, Lisboa, 1996.

Cristo, do seguimento radical, mas todos percebemos que esse mesmo elemento, incluindo o radicalismo, caracteriza o ideal de vida cristã em qualquer estado. Desde que se reconheceu a vocação à perfeição como sendo dirigida a todos os cristãos, também não é necessário caracterizar a vida religiosa com a procura da perfeição por parte dos seus membros. Pôde-se dizer com razão, há uns anos, que esta é a hora das «ordens religiosas» (J. B. Metz). Mas há que reconhecer ao mesmo tempo que esta é a hora que pôs em crise radical as instituições que as encarnam. Tal crise afecta a todas as congregações.

Todos estes dados parecem exigir outras formas institucionais diferentes daquelas que as congregações receberam dos séculos passados. De facto a vida religiosa, que surge num determinado momento da história, foi transformando-se nas suas formas desde a vida eremítica, a vida monástica, as ordens mendicantes, até às formas de organização surgidas na Idade Moderna: multiplicação de institutos de vida apostólica, institutos seculares, determinadas associações de fiéis, etc. Até agora tem prevalecido o movimento de acumulação ao de substituição, mesmo que já tenham desaparecido algumas circunstâncias que originaram a aparição de um determinado carisma. Talvez por isso é que hoje se fala de um carismático *ars moriendi* aplicado às congregações.

Sobre esta questão, sumamente delicada, não me compete falar. Direi simplesmente que estou plenamente convencido que uma congregação, ou instituição, sem uma espiritualidade «sólida e profunda» é uma empresa em estado de falência. «A renovação institucional e funcional requer uma renovação da sua mística e espiritualidade, que não é uma ciência ou prática a mais dentro da Igreja, mas a seiva da pastoral, da teologia e da comunidade».¹¹ Os desafios do nosso tempo, vistos como sinais dos tempos, parecem impor às congregações uma espiritualidade cuja validade se fundamenta numa triple dimensão: a *primeira* e fundamental: a fidelidade ao Evangelho. A vida religiosa poderá comportar muitos votos, mas todos eles, na realidade, reduzem-se a um só, o «voto do Evangelho», que se concretiza no seguimento de Jesus Cristo (J. M.- R. Tillard). Este seguimento moldar-se-á – *segunda* – de acordo com o carisma próprio de cada tradição e este, por sua vez, resultará – *terceira* – da escuta do Espírito através das circunstâncias históricas em que viveu o Fundador ou Fundadora. Este terceiro elemento, sujeito por necessidade às mudanças da história, requererá das instituições uma releitura do Evangelho e da própria tradição de acordo

¹¹ Segundo Galileia, *O Caminho da Espiritualidade*, S. Paulo, 1984, 8.

com as necessidades de cada época, na qual o Espírito fala aos que se propõem seguir nela a Jesus Cristo.

3 - É desafiada pelo Espírito

a) Que espiritualidade?

A espiritualidade *significa uma reordenação dos grandes princípios da vida cristã em função de um presente*¹² segundo o estilo de vida, lugar e tempo, sob a orientação do Espírito. A espiritualidade apresenta-se primariamente não tanto como um sistema de normas ascéticas, mas como a narração da vivência espiritual do Cristo integral nas vicissitudes dos homens. A espiritualidade, mais do que na elaboração de um sistema teórico, está comprometida na narração de como a comunidade humana foi chamada a viver dentro da história salvífica, de como os crentes, sob a direcção do Espírito, vão formando progressivamente o Cristo integral ressuscitado, de como cada um dos cristãos pode tomar consciência dos sinais dos tempos, de como os fiéis podem e têm de adentrar-se na experiência mística.

A espiritualidade é algo misterioso e delicado, que só com muita dificuldade se pode traduzir em palavras e que inevitavelmente é muito diferente em cada cristão segundo o temperamento, a idade, as circunstâncias pessoais, o ambiente cultural e social.

A espiritualidade é a actividade primordial da Igreja: «O problema da espiritualidade pós-conciliar é o problema decisivo...para conseguir que o homem ame mais a Deus e aos homens, tenha mais fé, mais esperança, mais caridade, adore melhor a Deus em espírito e em verdade, aceite mais de coração as trevas da existência e da morte, seja mais consciente da sua liberdade e actue em consequência».¹³

b) Características

- **Preocupação pelo homem:** teologicamente fundamenta-se no mistério da Encarnação. A espiritualidade tem sempre um ponto de referência ao Deus vivo, que se revelou na história da humanidade e habita no mais profundo centro do homem e da humanidade. «Deus não só fala ao

¹² Gutierrez, G., *Teología de la Liberación*, Sigüeme, Salamanca, 1972, 267.

¹³ Rahner, K., *Espiritualidad Antigua y Actual*, em *E.T.*, VII, 14-15.

homem mas busca-o. A Encarnação do Filho de Deus testemunha que Deus busca o homem. Jesus fala desta busca como do encontro da ovelha perdida (cf. *Lc 15, 1-7*). É uma busca que nasce do íntimo de Deus e tem seu ponto culminante na Encarnação do Verbo. Se Deus vai em busca do homem, criado à sua imagem e semelhança, fá-lo porque no Verbo o ama eternamente e o quer elevar em Cristo à dignidade de filho adoptivo». ¹⁴

- ***Fome de experiência de Deus***: O homem moderno está a conseguir conquistas muito positivas, mas também tem consciência de que está a errar nos objectivos finais. Para muitos é cada vez mais claro que o ser humano não pode dar-se a si mesmo a salvação que anda procurando. Mas, onde encontrar a salvação? Consciente ou inconscientemente, os homens e mulheres de hoje reclamam algo que não é técnica, nem ciência, nem doutrina religiosa, mas experiência viva daquele que é a Fonte do ser e o Salvador da criatura humana. Mas, quem é que lhes pode indicar o caminho certo? Quem lhes pode dar notícia dessa experiência de salvação? Quem a conhece? Quem lhes pode ajudar a descobrir a verdade interior que liberta e faz viver?

A experiência de Deus é a razão de ser de toda e qualquer vida religiosa. Uma experiência de Deus com a qualidade e a manifestação daquela que teve Jesus Cristo: a experiência de um Deus Amigo e Salvador do homem. Hoje não tem sentido a experiência do «temor à ira de Deus» e ao juízo de Deus (João Baptista). Jesus centra-se na graça salvadora de Deus para todos os homens, inclusive para os pagãos e pecadores. Ele não nega a possibilidade de alguém ficar fora da «festa final», mas quem chega não é um Juiz com o «machado» ameaçador, mas um Pai próximo e de braços abertos.

Contraste entre a experiência de Deus do J. Baptista e de Cristo: «Jesus proclama a proximidade íntima de Deus, o Pai, que manifesta com o nome de ‘Abbá’, e não a chegada do juiz universal. Fala da proximidade do Reino de Deus, não com ameaças e com ascética, mas com sinais de graça em pessoas fracassadas e com milagres de cura na vida enferma». ¹⁵

- ***Compromisso no mundo***: Assume a problemática real da vida quotidiana. A queda das utopias históricas e a necessidade de se opor a toda e qualquer fuga da história, fazem da vida quotidiana o lugar da manifestação do Espírito no presente. Acolher o momento presente sem se revoltar nem se evadir é a primeira participação na kénosis do Filho de

¹⁴ João Paulo II, *T.M.A.*, nº 7.

¹⁵ Moltmann, J., *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993, 131-139

Deus e a condição fundamental para o transformar. Viver como homem espiritual hoje significa levar o Espírito dentro da crise da civilização para que alente ali uma resposta. cremos que a resposta mais pontual e criativa há-de ser o reconhecimento do homem com a terra, encontrar na força do Espírito as tarefas e a felicidade do quotidiano.

A vida é que responde à verdade do Evangelho e da história. Nós cremos que há que subir e baixar, e tanto mais subimos pela ladeira do monte do Reino quanto mais baixamos e nos submergimos na kénosis da encarnação, na paixão pela realidade e a história. Os deuses idolátricos deste mundo estão hoje na mó de cima. Para nos encontrarmos hoje com Deus, temos de olhar para baixo, e orientar para ali os nossos passos e o nosso compromisso.

- **Libertadora:** É a espiritualidade da paixão e da cruz. É a ciência da cruz, a ciência do amor: aceitar entregar por amor a vida pela causa do Reino. «O homem encontra uma verdadeira liberdade renovada na morte e ressurreição do Senhor, abandonando-se a Deus que o liberta» (AO, 47). Uma espiritualidade libertadora deve estar impregnada de uma vivência de gratuidade. É a espiritualidade da noite escura que sofre, mas vence, o *pragmatismo demolidor* (uma espécie de «máquina produtora» que vai arrasando ideais, valores culturais, poéticos e religiosos e toda e qualquer religião ao mistério), o *racionalismo redutor* (só existe o que o homem pode verificar cientificamente), o *vazio interior* (*neurose* fundamental do homem actual, que tem a sua origem na falta de comunicação com Deus, é a precipitação num abismo absurdo e de solidão), a *escravidão à sociedade* (indivíduo-massa, produtor, consumidor... um 'robot' programado e comandado desde fora), a *crise da esperança* (perda de confiança, desespero, o cansaço de viver, a amargura... São as pessoas que se riem e se divertem por fora, mas levam o morto dentro de si).

Amor, foi o preço que Jesus pagou pela nossa liberdade. Livre como era, amou-nos até dar a sua vida por todos. «Ninguém me tira a vida, sou Eu que a dou voluntariamente» (Jo 10, 18). A espiritualidade libertadora é a do amor que se dá voluntariamente. «Buscando o homem por meio de seu Filho, Deus quer levá-lo a abandonar os caminhos do mal, nos quais tende a embrenhar-se cada vez mais. Fazê-lo abandonar esses caminhos significa fazer-lhe compreender que se encontra num caminho errado; significa derrotar o mal espalhado pela história humana. Derrotar o mal: é a Redenção».¹⁶

¹⁶ João Paulo II, T.M.A., nº 7.

- **Comunitária e eclesial:** aquela que repudia o individualismo, promove a fraternidade evangélica, a comunhão, a salvação e a santidade colectivas (LG 9). O Espírito Santo inspira o serviço à Igreja, na escuta da Palavra de Deus, na oração comunitária e litúrgica, centrada na Eucaristia, na revisão de vida e correcção fraterna, na hospitalidade. Esta espiritualidade é a experiência do primeiro Pentecostes da Igreja, uma experiência colectiva do Espírito e não uma reunião casual de um conjunto de místicos individualistas.

Hoje a Igreja já não é o *signum elevatum in nationes*, exaltada pelo Vaticano II, mas a igreja onde todos fazemos uma experiência de pecadores, a tenda do deserto sacudida por vendavais da história, do povo de Deus peregrino. Temos a experiência de uma igreja de tensões e discórdias internas e estamos dentro dela sob o peso de uns saudosismos reaccionários da instituição como dos fáceis modernismos que delapidam o sagrado património da fé e a memória da sua experiência histórica. A eclesialidade da espiritualidade há-de ser menos triunfalista que a de outros tempos. Trata-se de uma espiritualidade mais humilde e mais paciente que nos faz amar a igreja concreta que existe agora e que existirá, apesar de todas as reformas feitas e por fazer. É a espiritualidade que combate o orgulho elitista que não carrega sobre si os pecados do mundo e da própria Igreja.

A espiritualidade comunitária e eclesial é a que vivifica a Igreja, recebe dela, entrega-se a ela, colabora com ela. É uma espiritualidade que se concretiza histórica e socialmente nos sacramentos da Igreja. Uma espiritualidade do sermão da montanha, dos conselhos evangélicos, da esperança e do futuro, mas também a da piedade do passado e da memória histórica eclesial que nos faz chegar pela Tradição uma vivência e uma sabedoria sempre necessárias para a permanente renovação da «fidelidade criativa».

- **Orante:** Pela oração recebemos o dom de ser centrados pelo Espírito que é derramado nesse Centro de nós mesmos. O Espírito é essa interioridade de Deus, esse Centro em Deus que é fonte de toda a doação. Quando oramos, abrimo-nos a essa reciprocidade que gera a Vida. Pela oração vamo-nos esvaziando de nós mesmos e enchendo-nos de Deus. Dilata-se a capacidade de amar. Esse amor de Deus derramado nos nossos corações faz-nos homens de encontro, de relação amorosa, de comunhão. A espiritualidade orante converte-se em recepção e doação: acolhemos e doamos um Deus amor. «A oração e o sacrifício constituem toda a minha força; são as armas invencíveis que Jesus me deu. Podem tocar as almas muito mais do que as palavras».¹⁷ «Para mim, a oração é um impulso do coração, é um simples

¹⁷ Teresa do Menino Jesus, *op. cit.*, Ms C, 24v.

olhar lançado para o céu, é um grito de gratidão e de amor, tanto no meio da tribulação como no meio da alegria; enfim, é algo de grande, de sobrenatural, que me dilata a alma e me une a Jesus».¹⁸

- **Evangelizadora:** Fundamentalmente a espiritualidade é uma experiência de filiação divina (*Tu és meu Filho, muito amado, Mc 1, 11*) que se manifesta, pela unção do Espírito (*O Espírito do Senhor ungiu-me...*) na missão e acção evangelizadora (*... e enviou-me a anunciar...*, *Lc 4, 18-19*). A nova evangelização há-de tomar atenção em não separar nem ignorar a dupla experiência de Cristo. Se se esquece do envio aos pobres, o cristianismo fica reduzido à união interior com a divindade e deixa de estar ungido pelo Espírito, que enviava o primeiro evangelizador a curar e libertar. Se se ignora a experiência de Deus, «Abbá», o cristianismo fica reduzido a uma simples acção sócio-política, sem abertura à esperança que vem de Deus, origem e destino último da criatura humana.

A vida consagrada tem hoje uma ocasião privilegiada para ajudar a despertar para a esperança no futuro. O Deus das promessas não exclui ninguém de trabalhar e adiantar algo do reino definitivo: «Depois disso, derramarei o Meu espírito sobre todos os viventes, e os vossos filhos e filhas tornar-se-ão profetas; entre vós, os velhos terão sonhos e os jovens terão visões! Nesses dias, até sobre os escravos e escravas derramarei o Meu Espírito» (*Joel 3, 1-2*).

Antes de se cumprirem «os dias» anunciados por Joel, teremos que atravessar situações difíceis. Não faltarão os desânimos e as tensões, nem talvez a hostilidade pelo meio. Será preciso cuidar em nós daquela *paciência escatológica* dos lavradores que esperam pela colheita final (cf *Mt 13, 24-30*).

- **Missionária:** A missão é a razão de ser da Igreja. O seguimento de Jesus e a missão andam sempre juntos: «Pedro, amas-me?... Então segue-me e apascenta as minhas ovelhas» (*Jo 21, 15ss*). «A espiritualidade da missão é sempre a espiritualidade cristã, e portanto, não há espiritualidade da missão sem a identidade cristã, sem conversão, sem experiência de Deus, sem amor fraterno, sem amor aos pobres e abandonados, sem pobreza e sem aceitação da perseguição e da cruz»¹⁹. Contudo, porque a missão é uma forma particular de morrer e seguir Jesus, a espiritualidade missionária tem também condições particulares:

¹⁸ *Ibid.*, Ms C 25r-v.

¹⁹ Segundo Galileia, *op. cit.*, 244-245

a) *o missionário deve ser um contemplativo*: para não se perder em «terra estranha», para anunciar uma Vida (Jesus Cristo e Cristo crucificado) e não ideias, discursos ou análises, para ir sempre «mais além da fronteira» e para não «sucumbir no deserto».

b) *a missão exige a pobreza*, particularmente a que é exigida pelo êxodo eclesial e cultural. É o abandono de uma Igreja «estabelecida» para ir implantar outra ainda onde não existe. É o abandonar a cultura própria para se inserir noutra. É a incerteza e o ter que «nascer de novo» noutras paragens, com outras gentes, com outras formas e meios.

c) *o missionário é o homem da confiança e da coragem*. Crê e confia no Espírito Santo que anima a Igreja; crê na eficácia libertadora da cruz de cada dia; tem coragem para viver entre as minorias, ser o «pequeno resto». Crê na santidade e tem coragem para ser perseguido, preso e morto. Crê nos outros como irmãos e por isso tem coragem para respeitar cada pessoa, não impor a verdade e ser paciente e persistente.

d) *a espiritualidade missionária é a do provisório, do êxodo*. É a espiritualidade do «estar sempre a caminho», promovendo os ministérios e lideranças locais. É o sair permanente da própria terra, isto é, de si mesmo, das suas ideias, da sua cultura. É a espiritualidade abraâmica que se deixa conduzir por uma promessa e uma aliança e assenta na fidelidade de Deus. É a espiritualidade do grão de trigo lançado à terra.

- Ecuménica. É a espiritualidade do diálogo. Se o Espírito não está encarcerado e actua quando, como e onde quer, temos de abrir-nos aos seus dons mesmo fora dos limites visíveis da Igreja e da profissão explícita da fé. Temos de nos abrir à multiplicidade das experiências religiosas e de espiritualidade, aos movimentos que pululam na área católica e cristã, cuja diversidade se tem de ver como riqueza e não como confusão, e cujo florescimento está em função da mesma estrutura institucional da Igreja; mas também temos de nos abrir a tudo aquilo que aprouve ao Espírito derramar fora do cristianismo.

Por isso a experiência do Espírito é essencialmente ecuménica, tende a ultrapassar todas as divisões, cria solidariedade e união, não só entre uma pessoa e outra pessoa, mas entre comunidade e comunidade, entre religião e religião, entre povo e povo.

- Ecológica. Quase não se fala dela, mas a espiritualidade ecológica é tão actual e importante como a «consciência ecológica» e os seus movimentos e manifestações diversas. Esta é a espiritualidade que canta a natureza como teofania (Salmos); é a mística da contemplação e da beleza

das criaturas como pegada, imagem e ícone do Criador, nos versos de Francisco de Assis e de João da Cruz (*Ó bosques e espessuras/ plantados pela mão do meu Amado/, Ó prado de verduras,/ de flores esmaltado/, Dizei-me se por vós terá passado*);²⁰ é a recuperação da simbólica sacramental (*Humanidade de Cristo*) e da linguagem simbólica para exprimir o inefável e a insuficiência do discurso *racional* (*Bem eu sei a fonte que mana e corre, embora seja noite*). A faceta ecológica da espiritualidade lembra-nos toda uma ascética e mística dos *Padres do deserto*, dos *anacoretas sírios*, dos *monjes da Mesopotâmia*, dos *estilistas*...

Alguns aspectos através dos quais a espiritualidade ecológica pode favorecer a vida consagrada:

a) Uma sensibilização para a paz. O Evangelho é uma mensagem de paz. Cristo é o Príncipe da paz. Esta espiritualidade ajuda a conseguir a *apatheia* (domínio dos sentidos), a *hesichía* (tranquilidade) e a *theoría* (contemplação). O homem moderno (os frades e as freiras modernas?) precisa da natureza para se livrar dos «labirintos diabólicos da morte» (Moltmann). O aparecimento do «homem espiritual» cristão faz com que a sua natureza seja redimida, «libertada da escravidão» a que foi submetida pelo homem pecador (*Gen 3, 17*). A espiritualidade consiste em devolver ao homem a identidade perdida. A comunhão com a natureza é encontro com o Transcendente, como o foi para os nossos antepassados. Por isso, na base de uma ecologia espiritualista, o cristão deve defender a vida (contra o aborto, a eutanásia, as manipulações genéticas, a destruição selvagem da natureza...).

b) Um novo estilo de solidariedade com o futuro. A natureza é um tesouro que devemos transmitir aos nossos herdeiros. Somente uma civilização do amor, que pensa no homem como irmão, poderá salvar a terra e a vida. O protesto da espiritualidade contra a exploração injusta da natureza só em benefício de uns *quantos* (*os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres*) pode trazer mais credibilidade ao cristianismo. Se a espiritualidade não for solidária com o homem todo e com todos os homens não deixará de ser mera interioridade e individualismo.

c) Amar positivamente a terra. Amar a terra, trabalhar e contemplar tudo o que Deus criou com um sentido de encanto e de louvor. Esse pasmo amoroso é o que experimenta Teresa de Jesus ao contemplar o ininteligível da criação: «Porque em todas as coisas que criou tão grande Deus, tão sábio, deve haver *muitos segredos* dos quais não podemos tirar proveito; isso fazem

²⁰ João da Cruz, *op. cit.*, Canção 4.

aqueles que o entendem, embora creio *que em cada coisa que Deus criou há mais do que aquilo que se entende*, mesmo que seja uma simples formiguinha». ²¹ E lamenta-se de não saber «filosofia» para as desentranhar. ²² Então compreendemos como as tentativas dos místicos para falar de Deus se valem da luz, ar, sol, frio, água, ventos, flores, árvores, animais...

d) Educação para a austeridade ou processo de desintoxicação. Na cultura ocidental impôs-se um consumismo irracional. A espiritualidade, partindo do princípio de solidariedade e duma mentalidade libertadora, educa para a austeridade, isto é, para um *uso pobre e moderado* dos bens. Por isso, a espiritualidade cuida de um processo de desintoxicação lenta, porque se trata de necessidades artificiais e inventadas (propaganda que incita ao descontrolo, dependências da vida social, stress, barulho, massificação, aparência exterior...). Contudo, a espiritualidade não pode apoiar certas experiências naturistas e selvagens, com opções amorais, carcomidas de evasão, desencanto, anarquia... A liberdade do homem desintoxicado é o que propõe a espiritualidade ecológica.

4 - A responder aos apelos do Espírito Santo

a) Ser o «beijo» do Pai e do Filho.

Esta expressão de Guilherme de Saint-Thierry significa a comunhão de amor entre o Pai e o Filho: «O Espírito Santo é o amor que existe entre o Pai e o Filho; é a sua unidade e suavidade, o seu bem e o seu beijo, o seu abraço».

b) Nascer no Espírito.

«O vento sopra onde quer; ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai. Assim é todo aquele que nasceu do Espírito» (Jo 3, 8). Devemos pedi-Lo na oração: Ele é dom de Deus aos que o pedem com um coração sincero. A própria oração é dom do Espírito (Rom 8, 27). «Entrega a vida e receberás o Espírito», diz um velho aforismo do monacato primitivo.

c) Mergulhar no interior

«Onde está o Espírito do Senhor, está a liberdade» (2Cor 3, 17). Nas nossas vidas, cheias de pressas e de barulhos, precisamos de «entrar

²¹ Teresa de Jesus, *Obras Completas*, Ed. Carmelo, 2ª ed., Aveiro, 1978, 4M2, 2.

²² Cf. *Ibid.*, CV 19, 3.

mais adentro na espessura», conhecer os benefícios da solidão, da oração, da verdade e pureza de coração: «Ditosos os limpos de coração» (Mt 5, 8). O Espírito Santo é o Mestre interior.

d) Olhar com amor

«O amor de Deus derramou-se em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado» (Rom 5, 5). O Espírito Santo, amor derramado em todos, convida-nos a olhar os outros com o mesmo carinho com que somos olhados pelo Pai «que faz nascer o sol sobre maus e bons e chover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45).

Olhar com amor significa combater o individualismo, o orgulho, o medo. Abre-nos ao diálogo e impede de tratarmos os irmãos como um objecto para «usar e deitar fora».

e) Permanecer «à escuta»

Como Maria Santíssima que aprendeu a escutar o Espírito, entre luzes e sombras. «Guardava as coisas no seu coração» para discernir e ajudar os necessitados (Isabel), os perseguidos (Jesus), os tristes e desanimados. Foi persistente: «Persistiam unânimes na oração... e ficaram cheios do Espírito Santo» (Act 1, 14; 2, 4).

Saber escutar consiste em permanecer na confiança plena em Deus e na fidelidade ao seu serviço, «porque para fazer Deus grandes mercês a quem deveras O serve, é sempre tempo» (Teresa de Ávila).

Conclusão

Espero não ter sido em vão a palavra que vos dirigi. Mas, depois de tudo, o que mais desejo a todos é que se cumpra em cada um de nós o pedido orante da Irmã Isabel da Trindade: «*Ó Fogo consumidor, Espírito de amor, vinde sobre mim, a fim de que se faça na minha alma como que uma encarnação do Verbo; que eu seja uma humanidade de acréscimo na qual Ele renove todo o seu mistério*» (NI 15).

INTRODUÇÃO À EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *VIDA CONSAGRADA - III**

P. CAMILO MACCISE

5. A terceira parte: *Servitium caritatis*.

A vida consagrada, epifania do amor de Deus no mundo.

Depois de ter falado da consagração e da comunhão, o documento centra-se na missão da vida consagrada como manifestação do amor de Deus no mundo. O estilo muda tornando-se mais vital e profético.

Como Jesus, *os consagrados são enviados ao mundo com a missão de proclamar o Reino de Deus*. Isto vale tanto para a vida activa como para a contemplativa. *A missão da vida consagrada realiza-se primordialmente com o testemunho da transformação da vida realizada por Cristo e mediante a vida fraterna e a entrega à missão específica própria* (n. 72). «A vida consagrada tem a função profética de recordar e servir o desígnio de Deus sobre os homens, tal como esse desígnio é anunciado pela Escritura e resulta também da leitura atenta dos sinais da acção providente de Deus na história» (n. 73).

Com um olhar contemplativo da realidade, os consagrados são chamados a descobrir a presença de Deus em todas as circunstâncias e a escutar nos acontecimentos da história a voz de Deus que *interpela nos desafios de hoje*. Para enfrentar os desafios de hoje precisa-se, em primeiro lugar, da fidelidade dinâmica ao carisma do fundador, isto é, a fidelidade às origens e, ao mesmo tempo, a actualização do mesmo carisma no

* Continuação do número 15 de *Revista de Espiritualidade*, pp. 218-240.

aqui e agora, elaborando com audácia novas respostas aos novos problemas do mundo de hoje (n. 73). Há que realizar isto em «comunhão e diálogo com as outras componentes eclesiais» (n. 74).

Há que viver, por outro lado, uma *espiritualidade apostólica*, que ajude a encontrar o Senhor na vida quotidiana, vendo a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus, de modo a encontrar a unidade entre contemplação e acção (n. 74).

Depois destas considerações introdutórias, a terceira parte da Exortação orienta os consagrados para o serviço profético da missão desde quatro perspectivas:

- o amor até ao fim (nn. 75-83)
- o testemunho profético perante os grandes desafios (nn. 84-95)
- alguns areópagos da missão (nn. 96-99)
- o compromisso do diálogo com todos (nn. 100-112).

a) *O amor até ao fim*

Outra imagem, a do *lavar os pés*, abre a perspectiva do amor que deve acompanhar a missão. O exemplo de um Deus que se põe ao serviço das pessoas humanas, especialmente dos mais pobres e necessitados, é um convite para o serviço daqueles em que a imagem de Deus se encontra deformada (n. 75).

A *contribuição específica da vida consagrada para a evangelização* consiste no testemunho de uma vida totalmente entregue a Deus e aos irmãos. Quanto mais uma pessoa se assemelha a Cristo mais disponível está para ocupar os lugares da vanguarda evangelizadora assumindo grandes riscos. Na fidelidade ao próprio carisma a vida consagrada está chamada a manifestar a força do amor por meio da contemplação, da solidariedade e do amor desinteressado (n. 76).

São vários os campos da evangelização. O primeiro é *anunciar Cristo aos povos*, isto é, a missão «ad gentes». Os consagrados estão chamados a oferecer uma colaboração especial à actividade missionária da Igreja (n. 77). A história missionária dá testemunho da contribuição que a vida consagrada prestou à evangelização dos povos. Hoje, essa contribuição, deve continuar também por parte dos Institutos que surgem nas Igrejas jovens. A missão renova e fortalece a vida consagrada e oferece às mulheres consagradas a oportunidade de uma presença e um serviço tipicamente femininos, e aos religiosos irmãos uma inserção que responde melhor à sua vocação peculiar. O empenhamento missionário exige uma justa distribuição da vida consagrada, chamada a optar preferencialmente pelas dioceses mais pobres (n. 78).

O anúncio de Cristo aos povos implica o *desafio da inculturação*, como exigência de graça e de conversão. É indispensável incarnar o carisma

do próprio Instituto, aceitando as exigências que o próprio acarreta (n. 79). A vida consagrada tem em si mesma uma série de valores evangélicos e pode converter-se em fermento do Evangelho que interpela os aspectos negativos de qualquer cultura através do testemunho de uma autoridade como serviço, uma fraternidade na diversidade, a partilha de bens, a abertura ao sentido da internacionalidade e multiculturalidade (n. 80).

Uma condição para poder enfrentar adequadamente os desafios da *nova evangelização* é a necessidade de *ser evangelizados* pela «Palavra revelada e pelos sinais dos tempos». É preciso ter capacidade para os ler. A inserção dos Institutos no urgente chamamento à nova evangelização, realiza-se segundo o carisma do fundador e da fundadora numa fidelidade madura, dinâmica e criativa (n. 81).

A *opção preferencial pelos pobres e a promoção da justiça* faz parte da evangelização. Toda a vida consagrada na história é um testemunho da opção pelos pobres. Optar por eles é manter vivo e operante o Evangelho da caridade. Esta opção preferencial pelos pobres e a promoção da justiça influencia a vida cristã e torna possível o diálogo e a colaboração (n. 82).

Dentro desta opção pelos que sofrem há que incluir o *cuidado dos doentes*, como ministério da misericórdia de Cristo. As pessoas consagradas devem privilegiar hoje os doentes mais pobres e abandonados, as vítimas da droga e das novas doenças contagiosas. Há que evangelizar os ambientes de saúde em que trabalham. Guiados por um sentido de pertença à Igreja, são convidados a cooperar fraternalmente com os organismos eclesiais dedicados à pastoral da saúde (n. 83).

b) Um testemunho profético perante os grandes desafios

Outro aspecto central no compromisso evangelizador dos consagrados é o do *testemunho profético perante os grandes desafios*. É o segundo ponto desta terceira parte do documento.

Todo o cristão participa da missão profética de Cristo. «O profetismo é inerente à vida consagrada enquanto tal, devido ao radicalismo do seguimento de Cristo e da conseqüente dedicação à missão que o caracteriza». A primeira forma de praticar este testemunho profético é a de recordar a primazia de Deus e os valores do Evangelho. Como Elias, há que viver na presença de Deus e proclamar as exigências do Reino. Isto deve ser realizado em comunhão com a Igreja. A actuação da dimensão profética põe em questão os valores predominantes na sociedade (nn. 84-85).

No nosso tempo não faltam pessoas consagradas que entregaram a sua vida para testemunhar Cristo e o seu Evangelho. Não se podem esquecer os *testemunhos martiriais do nosso século*. Para isso, «os Institutos de vida consagrada e as Sociedades de vida apostólica contribuam para esta obra,

recolhendo os nomes e os testemunhos de todas as pessoas consagradas que possam ser escritas no *Martirologio do século XX*» (n. 86).

A *dimensão profético-apostólica* da vida consagrada manifesta-se igualmente através dos votos. Estes vêm a ser um anúncio e uma denúncia. Os conselhos evangélicos têm também um significado antropológico, pois reorientam e transfiguram os valores autenticamente humanos: o desejo de amar e de procriar, de possuir e de autodeterminar-se. Estes três valores são fundamentalmente bons, mas encontram-se afectados pelo pecado (n. 87).

A *castidade consagrada* enfrenta profeticamente o desafio da liberdade sexual porque apresenta o autêntico sentido do amor como oblação aos demais e superação do egoísmo de uma possessão. O amor autêntico e desinteressado, exigência da castidade consagrada, oferece «preciosos estímulos para a educação da castidade própria dos outros estados de vida» (n. 88).

A *pobreza consagrada* responde ao desafio do lucro e da possessão: a idolatria do dinheiro. Ela orienta, além disso, para um amor feito de solidariedade e de promoção, de compromisso com a justiça através do anúncio da dignidade da pessoa e da denúncia daquilo que a oprime e marginaliza. Pela vivência do conselho evangélico de pobreza, apresenta-se o ideal de uma vida feita de um uso moderado dos bens que promove o desapego e testemunha a abnegação e a sobriedade. Finalmente, existe uma outra forma de viver a pobreza consagrada: partilhar a vida dos mais pobres entre os pobres, não só abraçando a pobreza mas participando dos sofrimentos dos pobres, os seus problemas e perigos, defendendo os seus direitos (nn. 89-90).

O terceiro desafio é o da liberdade que se autodetermina e pretende ser lei para si mesma. O *voto de obediência* é uma resposta a este desafio. Convida a viver a liberdade em comunhão com Aquele que é a fonte da existência humana, Deus, em atitude de disponibilidade para cumprir a Sua vontade. A vida consagrada apresenta a proposta de uma vida de comunhão realizada como irmãos que procuram e cumprem juntos a vontade do mesmo Pai. Na comunidade, quem preside é uma mediação para o discernimento da vontade de Deus e para a comunhão. A obediência é a garantia de viver no seguimento de Jesus (nn. 91-92).

O profetismo da vida consagrada precisa de ser alimentado por *uma espiritualidade autêntica e vital*, que se configura como um caminho, um êxodo de crescente fidelidade na vida «em Cristo» e «no Espírito», como resposta à aliança com Deus. Desta espiritualidade, «desenvolvida no compromisso pessoal e comunitário, depende a fecundidade apostólica, a generosidade no amor pelos pobres, a própria atracção vocacional sobre as novas gerações» (n. 93).

A escuta da Palavra de Deus é a fonte da espiritualidade cristã. Por isso, a *lectio divina* ocupou um lugar de destaque na vida consagrada, porque permite descobrir a voz de Deus presente na história (n. 94).

A *liturgia*, particularmente a celebração da Eucaristia e a Liturgia das Horas, nutre a vida espiritual, bem como o encontro frequente com o Deus misericordioso no Sacramento da Reconciliação. A direcção espiritual, especialmente em alguns momentos da vida, é de grande ajuda para progredir no caminho da comunhão com o Senhor. É conveniente também, «segundo as próprias tradições, renovar diariamente a sua união espiritual com a *Virgem Maria*, repassando com ela os mistérios do Filho, particularmente pela oração do *Terço*» (n. 95).

c) *Alguns areópagos da missão*

São três os *areópagos da missão* examinados no terceiro ponto desta terceira parte: o mundo da educação, a cultura e os meios de comunicação.

A Igreja sempre percebeu que a *educação* é parte essencial da sua missão. Dentro da Igreja as pessoas consagradas têm o dom profético e a tarefa de educar através do testemunho e da proposta mais radical dos valores do Reino. Existe, além disso, em muitos Institutos de vida consagrada o carisma da educação. A eles se convida a retomar, onde for possível, com novo empenhamento, a missão da educação «com escolas de todo o tipo e grau, Universidades e Institutos Superiores». Neste campo, a opção preferencial pelos pobres tem uma singular aplicação. O trabalho educativo em instituições de estudos superiores conservará a fidelidade ao Magistério da Igreja e, ao mesmo tempo, a abertura à cultura actual. É de desejar também uma presença nas estruturas educativas estatais e uma ampliação da acção educativa através de novas formas (nn. 96-97).

Na linha da tradição da vida consagrada, criadora e transmissora de cultura, pede-se hoje às pessoas consagradas, que contribuam para a *promoção da cultura e o diálogo entre cultura e fé*. No seio da vida consagrada é necessário um «renovado amor pelo empenho cultural, de dedicação ao estudo como meio para a formação integral e como percurso ascético». A capacidade crítica é necessária para uma correcta interpretação da realidade. Dificilmente se pode realizar uma evangelização dos novos âmbitos em que se elabora e se transmite a cultura sem uma colaboração activa com os leigos presentes neles (n. 98).

Entre os novos *areópagos*, o documento coloca a *presença nos meios de comunicação social*. Há que educar para o seu uso a fim de conhecer e utilizar a nova linguagem da comunicação. A formação orientar-se-á para criar receptores sábios e críticos e comunicadores expertos e decididos. A existência de projectos comuns tornará possível uma presença mais incisiva do Evangelho na sociedade (n. 99).

d) *Comprometidos no diálogo com todos*

A terceira parte encerra com um convite ao *diálogo com todos*. Em primeiro lugar, *com os irmãos de outras confissões cristãs*. Existe um vínculo entre a vida consagrada e o seu testemunho evangélico com o ecumenismo. Tempos de oração ecuménica, o partilhar a *lectio divina*, o diálogo da amizade e da caridade, a colaboração em iniciativas comuns de serviço e de testemunho são formas de diálogo ecuménico, bem como o estudo e conhecimento de outras confissões cristãs. Os mosteiros de vida contemplativa estão chamados a viver «o ecumenismo espiritual da oração, da conversão do coração e da caridade». Daí a importância de se fazer presentes onde vivem comunidades cristãs de várias confissões (n. 101).

As pessoas consagradas são também chamadas, segundo o seu próprio carisma e as orientações da Igreja universal e particular, a participar no *diálogo inter-religioso*. A vida monástica e contemplativa promoverá contactos e intercâmbios com os ambientes monásticos de outras religiões. Outro nível de encontro e colaboração é o cuidado e serviço dos pobres, dos que sofrem, o compromisso pela justiça, a paz, a salvaguarda da criação, a procura e promoção dos direitos humanos e da dignidade da mulher. Tudo isto exige uma preparação adequada, maturidade e serenidade (n. 102).

Numa cultura que tende a marginalizar a dimensão religiosa da existência e na qual as pessoas procuram o sagrado e têm a nostalgia de Deus, a vida consagrada tem a missão de *responder a estes anseios espirituais* das pessoas atraídas, por vezes, pelas seitas que vêm ao encontro dos seus desejos. As pessoas consagradas «têm o dever de oferecer generosamente acolhimento e acompanhamento espiritual a quantos, movidos pela sede de Deus e desejosos de viverem as exigências profundas da sua fé, se lhes dirigem» (n. 103).

6. Conclusão

A *imagem da unção de Betânia* abre a reflexão conclusiva da Exortação Apostólica. Por meio dessa imagem pretende-se responder à objeção da aparente inutilidade da vida consagrada. A vida consagrada tem um valor: o de ser uma resposta de amor e de entrega incondicionada a Deus que chama e que nos amou primeiro e sem limites (n. 104).

O sinal da vida consagrada é necessário à Igreja. Ela não pode renunciar à vida consagrada, «porque esta exprime de modo eloquente a sua íntima essência “esponsal”. Nela encontra novo impulso e vigor o anúncio do Evangelho a todo o mundo». Hoje, mais do que ontem, a Igreja precisa de pessoas consagradas. Há que favorecer e acompanhar os gérmenes de vocação com a pregação, o discernimento e a orientação espiritual. Toda a

comunidade cristã é responsável pela qualidade da vida consagrada e das novas vocações (n. 105).

Concluem o documento *quatro mensagens breves e duas orações*. A primeira mensagem é dirigida aos *jovens*. É-lhes pedido para estarem disponíveis para acolher o chamamento de Deus e para viver o ideal do serviço aos demais dispensando todas as forças e energias que possuem (n. 106). Às *famílias* convida-se a estarem orgulhosas se o Senhor chamou algum dos seus filhos ou filhas para a vida consagrada. As famílias são o âmbito propício para o aparecimento e amadurecimento de uma vocação (n. 107). Os *homens e mulheres da nossa sociedade* são os destinatários da terceira mensagem. É-lhes recordado que se deve buscar «os caminhos que conduzem ao Deus vivo e verdadeiro, mesmo nos itinerários traçados pela vida consagrada» que produziram frutos de santidade e de humanidade. O mundo tem necessidade do testemunho destas pessoas que com a sua vida e com a sua acção são promotoras de paz e de fraternidade (n. 108). Às *pessoas consagradas* pede-se-lhes que vivam com fidelidade a sua vocação e testemunhem o absoluto de Deus através de uma entrega exclusiva ao seu amor e ao dos irmãos. A vida consagrada não tem apenas uma história gloriosa para contar mas também uma grande história para criar, escrever e viver (nn. 109-110).

A *primeira oração* dirige-se à *Trindade*. Nela pede-se que faça bem-aventurados os que chamou para confessar de forma esplêndida a grandeza do seu amor, da sua bondade misericordiosa e da sua beleza, para as fazer brilhar neste mundo. Ao *Pai*, implora-se que dê forças aos consagrados para que possam testemunhar que Ele é a única fonte do amor e da liberdade. Ao *Filho*, pede-se que a vida dos consagrados seja depositária de misericórdia e anúncio do futuro; que continue a chamar pessoas para o seu seguimento e que nada as separe do seu amor. Ao *Espírito Santo*, amor derramado nos corações, pede-se que encha dos seus dons os consagrados e lhes dê a certeza da sua vocação, os faça espelho transparente da beleza divina e lhes comunique a coragem de enfrentar os desafios do nosso tempo (n. 111).

A *segunda oração*, que fecha o documento, é feita a *Maria*. As petições que nela se apresentam são para sustentar as pessoas consagradas no desejo de chegar à plenitude; de lhes ensinar a ler e proclamar as maravilhas que Deus faz no mundo; de mantê-las nas suas obras «em favor dos pobres, dos famintos, dos desesperados, dos últimos e de todos aqueles que procuram» a Cristo de coração sincero (n. 112).

B) Fio condutor

A Exortação Apostólica tem um duplo fio condutor do princípio ao fim: *a Trindade e a fidelidade criativa*.

1. A Trindade

O primeiro fio condutor da Exortação é o da *Trindade*. A *primeira parte* tem como título *Confessio Trinitatis* e considera a vida consagrada à luz do mistério trinitário. As pessoas consagradas são chamadas a confessar a Trindade com a fé e com a vida. A sua vocação é um chamamento do Pai para seguir o Filho, consagrados ao Espírito Santo (nn. 17-19).

Os *conselhos evangélicos* são um dom da Trindade e, por isso, têm uma dimensão trinitária: a *castidade* no celibato e a virgindade relaciona com a Trindade, especialmente com o Pai; confessa que Deus é o único absoluto e que cria um coração filial, capaz de amar a Deus e aos demais. A *pobreza* confessa que Deus é a única riqueza do ser humano, uma riqueza que se revela na pobreza do Filho. A *obediência* confessa que Deus é a única e plena realização da existência quando se deixa guiar pela força e consolação do Espírito Santo (nn. 20-21).

Também a *vida fraterna* dos consagrados, reunidos em nome do Senhor, confessa que a Trindade é fonte e modelo da fraternidade entre os seres humanos (*ib.*). A *segunda parte* do documento realça a vida consagrada como um *Signum fraternitatis*, relacionado com a Trindade: «a vida fraterna intenta reflectir a profundidade e a riqueza desse mistério, apresentando-se como um espaço humano habitado pela Trindade» (n. 41).

A dimensão trinitária da vida consagrada aparece novamente quando se fala da missão, na *terceira parte* dedicada a aprofundar o *Servitium caritatis* como uma epifania do amor de Deus no mundo. No chamamento para a vida consagrada está também o chamamento para a missão: o Pai chama, pela força do Espírito Santo, para continuar a missão do Filho (n. 72).

A vida consagrada converte-se, pela vivência dos seus elementos fundamentais, numa confissão e, portanto, numa presença da Trindade (n. 19). A oração à Trindade, na conclusão do documento, é a última parte do fio trinitário condutor da Exortação Apostólica.

2. A fidelidade criativa

O outro fio condutor do documento é o da *fidelidade criativa*, que exige uma leitura e uma resposta adequada aos *desafios* do momento presente e aos *sinais dos tempos* e que se manifesta, de modo particular, na *inculturação*.

O documento dedica o número 37 à *fidelidade criativa*. O fundamento dela é o exemplo dos fundadores e fundadoras: convida-se as pessoas consagradas a repropor no hoje o valor, a imaginação e a santidade concreta e

criativa dos fundadores e fundadoras como resposta aos sinais dos tempos (n. 37) com fidelidade dinâmica à própria missão. O ponto de partida desta fidelidade criativa é a transformação interior, que ajuda a assumir as inevitáveis dificuldades da renovação. É o Espírito Santo quem impulsiona à fidelidade criativa dos Institutos para que possam continuar a prestar um serviço que responda aos desafios do momento actual (n. 62). A fidelidade criativa também se requer para uma maior colaboração entre os Institutos de vida consagrada, respeitando os carismas próprios (n. 53).

Em conexão com a fidelidade criativa estão os *sinais dos tempos e os desafios* que apresentam. Há neles um sentido teológico: são chamamentos de Deus para actuar segundo o seu plano, com uma inserção real e fecunda na sociedade do nosso tempo (n. 81). Já desde a introdução, pede-se aos Institutos de vida consagrada que promovam a sua vitalidade e a sua capacidade em ordem a afrontar «espiritual e apostolicamente os novos desafios» (n. 13). Para o conseguir, importa conhecer a nossa sociedade (n. 38). A vida fraterna renovada, a comunhão e a colaboração com os leigos são um caminho eficaz para acolher os desafios do nosso tempo e para lhes responder (nn. 54-56). Uma das principais tarefas da formação é a de capacitar as pessoas para responder aos desafios do nosso tempo (nn. 65-67). A resposta evangélica aos desafios requer um discernimento em comunhão e diálogo a nível eclesial quando se trata de compromissos pastorais (n. 81). De modo particular, no campo apostólico, há que enfrentar os novos desafios que os meios de comunicação social apresentam. Ao mesmo tempo, é preciso estar abertos para ser evangelizados por uma contínua escuta da Palavra de Deus e dos sinais dos tempos (n. 94). O Papa termina a sua Exortação pedindo à Trindade que outorgue às pessoas consagradas a coragem evangélica para enfrentar os desafios do nosso tempo (n. 111).

Os desafios manifestam-se nos *sinais dos tempos* em diversos lugares. A vida consagrada não se deve limitar somente a ler os sinais dos tempos; está chamada a contribuir para escrever outros: isto é, a elaborar e pôr em prática novos projetos evangélicos para as novas situações (n. 81). A oração, convertida em discernimento individual e comunitário, é uma procura humilde, tenaz e gozosa da vontade de Deus em atenta reflexão sobre os sinais dos tempos (n. 94).

Um dos sinais dos tempos que apresenta um especial desafio à Igreja e à vida consagrada é o da *inculturação*, que traz consigo a exigência da renovação e da criatividade. Com efeito, trata-se duma inculturação do carisma em diversos contextos, mas de tal modo que se conserve a unidade no essencial (n. 51). Esta inculturação, que significa viver segundo o génio dos diversos povos, cria tradições de estilo de vida e de métodos pastorais, que serão uma riqueza para o Instituto, se estiverem em harmonia com o carisma da fundação e com a acção unificadora do Espírito Santo (n. 80).

Este esforço de *renovação*, apoiado numa fidelidade criativa, foi característico da vida consagrada na história da Igreja (n. 35).

A renovação é tarefa de todos os Institutos, incluídos os de vida contemplativa, os quais podem encontrar nas Associações e Federações uma colaboração útil para «uma conveniente renovação» (n. 59). Sem uma adequada formação inicial e permanente não é possível empreender o caminho da renovação (nn. 65-71). O aprofundamento na vida espiritual é como a síntese da renovação (n. 93). Finalmente, numa prece à Virgem Maria, assinala-se que ela deseja a *renovação* espiritual e apostólica dos seus filhos e filhas numa resposta de amor e de entrega total a Cristo (n. 112).

IV. CHAVES DE LEITURA DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA

Ao falar do sentido e da finalidade da Exortação Apostólica indicámos uma *chave fundamental* para a leitura da mesma: ter em conta o que é uma Exortação Apostólica. Não é um tratado teológico nem apresenta de forma exaustiva os problemas e desafios da vida consagrada. Pretende ser *uma ajuda autorizada para conhecer melhor os elementos fundamentais da vida consagrada*, para estimular à *reflexão e aprofundamento* de alguns pontos importantes (cf. n. 13). Portanto, não se pode prescindir da investigação e discussão. Por outro lado, não se pode prescindir do *contexto sinodal: Lineamenta, Instrumentum laboris, Assembleia sinodal, Propostas*. Além disso, deve-se ter em conta as *catequeses papais* sobre a vida consagrada, anteriores e posteriores ao Sínodo, e outros documentos pós-conciliares sobre o mesmo tema.

A partir desta chave fundamental, o documento está também sujeito a diversas interpretações e a ser lido sob ângulos diferentes, isto é, desde outras *chaves de leitura*. Poderíamos compará-las a janelas abertas para a mesma paisagem, que permitem contemplá-la sob perspectivas parciais e complementárias. São miradouros que penetram numa realidade. Todos são úteis e complementares. Haverá sempre um privilegiado pela visão que oferece, mesmo que tenha de considerar pormenores que se lhe escapam e que outros permitem ver mais claramente.

As chaves de leitura não se dão em estado puro. Ordinariamente encontram-se misturadas, embora haja sempre uma que predomina nas pessoas e caracteriza a sua aproximação a um acontecimento histórico ou a um documento. Creio que as principais chaves de leitura da Exortação, que melhor podem ajudar a compreendê-la, são: a *jurídica*, a *histórica*, a *teológica*, a *eclesial*, a *apostólico-missionária*, a *de futuro*, a *teologal-existencial*. Dentre elas, considero que esta última é a mais englobante e a que, portanto, pode guiar melhor a nossa reflexão para a fazer vida.

A *chave jurídica* de leitura baseia-se na ideia do que é um documento oficial da Igreja. Trata de contemplar os resultados a partir da orientação que oferecem desde o ponto de vista disciplinar e de descobrir, por detrás do seu conteúdo, *normas e decisões eclesiais*. Apesar do próprio Papa ter indicado as características e os objectivos do documento pode-se cair nesse tipo de leitura. Isso empobreceria a leitura fechando-a no marco organizativo e administrativo. A janela *histórica* de aproximação ao documento é a que privilegia o exame do seu contexto passado (o Sínodo) e do imediato: as diversas redacções antes de chegar ao texto actual.

Um elemento a ter sempre em conta nesta leitura é o *Instrumentum laboris*, documento preparado à luz das respostas dadas aos *Lineamenta*. O *Instrumentum laboris* parte da realidade da vida consagrada no momento actual, com as suas luzes e sombras. Faz, a seguir, uma reflexão teológica sobre a missão dentro de uma Igreja de comunhão e termina com a apresentação dos desafios que os sinais dos tempos e as exigências da nova evangelização trazem consigo.

O clima de discernimento do Sínodo, a liberdade para expor a própria maneira de pensar, tanto nas Assembleias plenárias como nos grupos de trabalho, os grandes temas estudados, a *Mensagem* e as *Propostas* completam a visão geral do acontecimento sinodal e oferecem a *chave histórica* para a sua leitura. Partindo desta chave histórica, o documento situa-se no processo de renovação pós-conciliar e é visto como um momento de avaliação do caminho andado, como uma tomada de consciência do carisma da vida consagrada na Igreja, quer na perspectiva episcopal quer na dos Institutos, e como um ponto de partida para o futuro.

A chave histórica permite identificar as causas dos êxitos e fracassos da vida consagrada nos últimos trinta anos e manifesta também as tensões intra-eclesiais e os motivos que apresentam os que as indicam. É uma chave da qual não se pode prescindir porque permite contextualizar a Exortação Apostólica e explicá-la melhor.

Uma leitura do documento em *chave teológica da vida consagrada* procura as novidades que nele se deram desde o ponto de vista da reflexão doutrinal. Aqui há poucos avanços em relação ao exposto no Vaticano II. A intenção da Exortação não é a de ser um tratado sobre a vida consagrada.

Desde uma leitura teológica descobrimos os elementos da reflexão conciliar sobre a vida consagrada: consagração, votos, vida fraterna em comum, missão, sentido eclesial, dimensão carismática e escatológica.

A Exortação aponta também para a importância que tem o colocar a identidade da vida consagrada em relação com outras vocações presentes na Igreja, acentuando aqueles aspectos típicos que não podem faltar: o segui-

mento de Jesus, a consagração, a profissão dos conselhos evangélicos por meio dos votos, o carisma, o testemunho de comunhão.

A partir da *chave eclesial*, a leitura do documento centra-se naquilo que o Concílio pôs de relevo: que a vida consagrada, mesmo que não pertença à hierarquia, pertence à vida e à santidade da Igreja. A vida consagrada não se pode entender nem desenvolver à margem da Igreja.

Se se tem em conta esta verdade, a chave de leitura eclesial ganha particular importância, sobretudo numa eclesiologia de comunhão. A este propósito a Exortação foca questões práticas nas mútuas relações entre bispos e religiosos e convida ao crescimento no diálogo e na colaboração.

A segunda parte do documento dedica-se à vida fraterna em comunidade como «*signum fraternitatis*», espiritualidade de comunhão e as mútuas relações entre bispos e consagrados, entre eles e todos os membros do Povo de Deus.

A chave eclesial faz ver a importância de viver em comunhão com a Igreja local e de pôr ao seu serviço os carismas próprios promovendo a comunhão na missão. Bispos e consagrados devem abrir-se ao diálogo para ultrapassar os problemas e as tensões. Numa Igreja de comunhão é necessário crescer na relação com os leigos para conseguir novas formas de associação e voluntariado.

É a perspectiva eclesial quem descobre o papel da mulher consagrada dentro do Povo de Deus: a importância da visão feminina na teologia e na pastoral, a necessidade de uma promoção da mulher na Igreja confiando-lhe maiores responsabilidades e abrindo-lhe espaços nas suas estruturas.

Se considerarmos que a missão não é uma mera actividade da vida consagrada mas que é parte integrante do seu ser, como o é da Igreja, poder-se-á compreender a importância da *chave apostólico-missionária* na leitura e interpretação da Exortação Apostólica. Esta chave permite aproximarmos dela e do seu conteúdo tendo em conta a exigência universal de evangelização e redenção, para colaborar com elas desde um «*servitium caritatis*» e a partir do próprio carisma.

A missão é apresentada no documento desde vários ângulos: a «*missão ad gentes*», os novos areópagos, os desafios do mundo de hoje. Estes trazem consigo novos problemas que exigem respostas novas e criativas no anúncio do Reino, na fidelidade criativa ao carisma do próprio Instituto. Acentua-se a necessidade de evangelizar todos os âmbitos da sociedade: o social, o político, o religioso, o cultural e o económico e o conjunto das suas relações, para fazer circular aí a seiva do Evangelho. Convida-se ao diálogo ecuménico e inter-religioso e a uma melhor distribuição dos religiosos no mundo.

Fala-se, de muitas maneiras, da importância em utilizar os meios de comunicação na transmissão da Boa Nova. Destaca-se também a necessidade da inculturação da vida consagrada, tendo em conta a diversidade de ambientes, raças e culturas frente à missão da Igreja, em ordem à evangelização de todos os povos da terra.

Há que sublinhar, no tema da missão, a questão do profetismo da vida consagrada. Este encontra-se enraizado no profetismo de todo o cristão e deve ser actuante, mesmo que se produzam tensões saudáveis. O profetismo autêntico distingue-se pela presença de alguns elementos: a experiência de Deus como ponto de partida, o amor à Igreja, a aceitação de ser posto em questão e de sofrer a incompreensão, o discernimento espiritual, o amor irrenunciável à verdade, a audácia de anunciar o projecto de Deus e de denunciar tudo quanto é contrário à sua vontade, mesmo quando se tiver de ir contra a corrente, o valor de explorar novas vias para encarnar o Evangelho na história, em vistas do Reino de Deus (n. 84).

Nesta perspectiva central da missão aparece o testemunho de vida como um elemento fundamental da vida consagrada. O testemunho é já, em si mesmo, um modo de evangelizar e pode ser considerado como condição prévia para o anúncio da Boa Nova. A chave de leitura apostólico-missionária aparece como uma chave muito valiosa para se aproximar ao documento, pois a renovação da vida consagrada está também ligada ao seu compromisso nos campos da nova evangelização.

A *chave de futuro*, na leitura da Exortação, não é outra senão a que se aproxima dela a partir da fidelidade criativa ao carisma para o renovar e encarná-lo no mundo actual. Quem nos atira para ela é o Espírito Santo que a orienta na procura de novos caminhos. Para se conseguir essa fidelidade criativa e madura requere-se um voltar às origens e, ao mesmo tempo, uma abertura aos sinais dos tempos com um discernimento orante. O Papa, como vimos, confirmou o caminho da renovação e da fidelidade criativa (n. 37).

Como preparação para enfrentar o futuro e abrir-se às suas exigências está a necessidade da formação. Dela também se ocupa o documento. Mostra a necessidade de formar desde a perspectiva humana, teológica, espiritual e pastoral. Insiste numa formação inculturada. Fala dos centros de formação, da formação dos formadores, da formação permanente. De vários modos, sublinha a importância de partir sempre de uma experiência de Deus na realidade e de uma escuta vital e comprometida da Palavra de Deus através do exercício do discernimento orante comunitário. A formação inicial e permanente deve capacitar para a missão desde uma fidelidade criativa ao carisma do Instituto.

A chave de futuro permite ler o documento como um compromisso com um novo tipo de vida religiosa que vai abrindo caminho no mundo de hoje e em vésperas do terceiro milénio.

A *chave teologal-existencial* parte do facto de que a vida consagrada deve exprimir a santidade da Igreja através de um crescimento da fé, da esperança e da caridade. Por outro lado, tem em conta a experiência de graça e de comunhão que foi todo o processo sinodal desde a sua preparação até à promulgação da Exortação Apostólica. Esta insiste na importância de uma espiritualidade da vida consagrada. Além de assinalar os meios para alimentar essa espiritualidade, como sejam, a leitura e meditação da Palavra de Deus, a Eucaristia, o Sacramento da Reconciliação e a oração, indica também os elementos fundamentais para uma nova espiritualidade da vida consagrada hoje: a espiritualidade dos votos e da vida comunitária como expressões de fé, esperança e amor, o identificar-se com Jesus Cristo num estilo alternativo de vida, que supõe acabar com as seguranças do poder, do saber e do ter.

Há que viver numa atitude permanente de êxodo e conversão para se abrir aos sinais dos tempos e aos desafios que apresentam, com uma espiritualidade encarnada e sem dicotomias nem reduccionismos. Isto tem de se fazer com uma grande liberdade evangélica («parresia»), que o Espírito Santo comunica, para anunciar as exigências do Reino e denunciar o que a ele se opõe, num compromisso pela justiça e a paz, assumindo os aspectos conflituosos e martiriais, vistos desde a perspectiva do mistério pascal. O documento fala também de Maria como modelo de seguimento de Jesus pela escuta da Palavra de Deus e pela proximidade às necessidades dos outros.

O aspecto existencial desta chave de leitura não é outro senão o da experiência de graça e de comunhão que representou todo o processo sinodal para a vida consagrada e que se concretizou no documento. Este é uma oportunidade para tomar consciência do seu carisma e missão e impulsiona à procura de caminhos de renovação como resposta ao Senhor da história. Ao mesmo tempo que é um dom, todo o processo sinodal, que se encerra com a promulgação do documento, é uma *tarefa* que implica um empenho em responder aos desafios do Espírito. Esta chave de leitura é, sobretudo, uma chave de *esperança activa* nos esforços de renovação da vida consagrada.

As chaves de leitura que apresentamos são, cada uma e todas juntas, janelas e portas de entrada para a assimilação e vivência práticas da Exortação Apostólica. O importante é estar abertos e disponíveis à acção do Espírito Santo. Ele, como na primitiva Igreja, produz, como primeiro fruto, a comunhão entre os crentes. Uma comunhão imperfeita, que se vive no meio de tensões. Juntamente com esta comunhão está a liberdade. O Espírito cria, através do amor, um marco de liberdade no qual se desenvolve a vida cristã. A liberdade conduz à construção da comunhão e da participação. Saber conjugar essas duas dimensões do Espírito, comunhão e liberdade, é o grande desafio para todo o cristão e, portanto, para a vida consagrada à luz do Sínodo e do documento pós-sinodal.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Exortação Apostólica *Vita Consecrata* é, ao mesmo tempo, ponto de chegada e ponto de partida. Reafirma, por um lado, a reflexão e as propostas sinodais. Procura, por outro lado, inspirar e impulsionar os caminhos do Espírito para a vida consagrada hoje. Não é possível que tivesse posto de relevo todas as perspectivas culturais e de experiência de vida consagrada no mundo de hoje, a partir do Vaticano II. Nem é essa a sua intenção. Acreditamos, contudo, que se se tiver em conta a índole do documento e as chaves de leitura, as pessoas consagradas em todos os continentes, com as mais variadas experiências, poderão encontrar nele luz, inspiração e força para o futuro de uma vida consagrada, cada vez mais necessitada de unidade na pluriformidade.

A Exortação pretende somente, «recolhendo os frutos dos trabalhos sinodais» (n. 13) oferecer os resultados de um encontro que alenta para:

– *ajudar a descobrir os elementos fundamentais da vida consagrada*: o seguimento de Jesus a partir dos conselhos evangélicos assumidos mediante os votos, a vida fraterna em comunidade, a missão;

– *estimular a reflexão e aprofundamento de alguns pontos particularmente relevantes, na tríplice dimensão da consagração, da comunhão e da missão* (cf. n. 13): a necessidade de uma espiritualidade renovada, a fidelidade criativa ao carisma, o sentido teológico dos desafios de hoje, a relação dos consagrados com os demais membros numa Igreja de comunhão, as novas formas de vida consagrada, os leigos associados, os problemas da formação, a nova situação da mulher consagrada, o profetismo da vida consagrada, a inculturação, a nova evangelização, a opção preferencial pelos pobres e a promoção da justiça, os areópagos para a missão, em especial a educação, a cultura, os meios de comunicação social, o diálogo ecuménico e inter-religioso, a clausura das monjas e as federações, os religiosos Irmãos e os Institutos «mistos», as novas formas de presença e a eventual extinção;

– «*enfrentar espiritual e apostolicamente os novos desafios*» (n. 13), que estão presentes nos pontos propostos à reflexão e aprofundamento.

O Papa, como dissemos, deixa aberto o caminho para se continuar a desenvolver as diversas teologias da vida consagrada e para se continuar em frente no empenho da autêntica renovação, na fidelidade criativa e madura, para descobrir e viver, com o auxílio do Espírito Santo, o projecto de Deus para a vida consagrada no mundo de hoje. O momento presente da vida consagrada é a gestação do seu futuro. Um futuro que passa pela crise e pelas dificuldades. O Espírito Santo guia a vida religiosa com a exigência de uma fidelidade renovada e criativa a Deus e aos irmãos e

irmãs aos quais deve servir. O sofrimento da incerteza de hoje prepara uma vida consagrada mais inteligível e mais capaz de responder – com limitações e faltas – às interpelações de Deus na história.

O futuro da vida consagrada está principalmente nas mãos do Espírito Santo. É Ele quem conduz a história. A Exortação Apostólica, fruto e termo do Sínodo de 1994, aproxima-nos da realidade actual e ajuda-nos a discernir nela o que o Espírito parece dizer à Igreja e às pessoas consagradas que, com boa vontade e sinceridade, se interrogam sobre o seu futuro e procuram criar novos caminhos para a sua vida e para a diaconia do seu carisma. O documento papal reconhece que a vida consagrada atravessou, como toda a Igreja, um período delicado e árduo nos anos de renovação pós-conciliar. Define-o como um «período rico de esperanças, de tentativas e propostas inovadoras, visando revigorar a profissão dos conselhos evangélicos». Foi um tempo não carente de tensões e angústias «ao longo do qual experiências até generosas nem sempre foram coroadas de resultados positivos» (n. 13).

A Exortação Apostólica, sem fechar os olhos às limitações e falhas das pessoas consagradas, quer criar um horizonte de esperança; uma esperança que o Espírito Santo nos dá e que, portanto, «não é pura ilusão, pois o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado» (Rom 5,5). A vida consagrada «*não tem apenas uma história gloriosa para recordar e narrar, mas uma grande história a construir! Olhai o futuro, para o qual vos projecta o Espírito a fim de realizar convosco ainda grandes coisas*» (n. 110).

Os novos caminhos serão o resultado da iniciativa de Deus e da resposta das pessoas consagradas com fidelidade ao essencial de um passado, com abertura às exigências do presente e com uma projecção dinâmica para as perspectivas do amanhã.

