

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano VII – Nº 28 – Outubro / Dezembro 1999 – Preço 850\$00 (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
«Pai Nosso»

GONÇALVES, Carlos Manuel
*A experiência humana da paternidade
como metáfora de compreensão
da paternidade divina*

TEIXEIRA, Joaquim
*Rezar o «Pai Nosso»
com Santa Teresa de Jesus*

VAZ, Armindo dos Santos
*Meditação da Palavra de Deus
na «Lectio Divina»*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL <i>«Pai Nosso»</i>	243
CARLOS MANUEL GONÇALVES <i>A experiência humana da paternidade como metáfora de compreensão da paternidade divina</i>	245
JOAQUIM TEIXEIRA <i>Rezar o «Pai Nosso» com Santa Teresa de Jesus</i>	269
ARMINDO DOS SANTOS VAZ <i>Meditação da Palavra de Deus na «Lectio Divina»</i>	293

NÚMERO 28

Outubro – Dezembro 1999

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas
4634-909 MARCO DE CANAVESES
☎ 255.534207 – Fax 255.534289
E-Mail: ocdavessadas@mail.telepac.pt

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Joaquim da Silva Teixeira

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
2780-564 PAÇO DE ARCOS
☎ – Fax 21.4433706

Assinatura Anual (2000)	3.250\$00
Espanha	Ptas 3.000
Estrangeiro	USA \$ 37
Número avulso	900\$00

«PAI NOSSO»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Sucedeu que, estando Ele algures a orar, disse-Lhe, quando acabou, um dos Seus discípulos: “Senhor, ensina-nos a orar como João também ensinou os seus discípulos”. Disse-lhes Ele: “Quando orardes, dizei: Pai, santificado seja o Vosso nome, venha a nós o Vosso reino; dai-nos em cada dia o pão da nossa subsistência; perdoai-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a todo aquele que nos ofende. E não nos sujeiteis à tentação”» (*Lc 11,1-4*).

São de sobra conhecidas estas palavras. E pronunciamos-las muitas vezes ao longo de todo este ano de 1999. Mais, pronunciamos-las todos os dias: são as palavras que Jesus nos ensinou; é a oração que Jesus nos mandou dizer ao dirigir-nos a Deus; mostram a natureza da nossa relação com Deus e a própria natureza de Deus em relação a nós: Ele é Pai, nós somos seus filhos, e nesta condição e com esta confiança podemos dirigir-nos a Ele, e com esta certeza sabemos que não estamos a falar para algo apenas imaginário, mas a Deus mesmo, em pessoa, nosso Pai e que é Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Jesus chamava a Deus seu Pai, e não quis que nós ficássemos na ignorância, ou que nos sentíssemos ou fôssemos órfãos. Ele ensina-nos e inspira-nos confiança nas palavras que nos dirige ao ouvido. Temos um Pai que está nos Céus, que vela por todos e cada um de nós, que não se esquece de nós nem nos abandona, mas que nos ama. Como é grande, e bom «saber estas estas coisas»!

Ele chama-nos a todos, e conhece-nos pelo nosso nome, e espera que também nós Lhe demos um nome. Porque nomear alguém é conhecê-lo e querer-lhe bem, amá-lo (como é agradável escutarmos pronunciar o nosso nome, e que seja bem pronunciado, com todas as letras!). E Deus espera, também Ele, e com verdadeira emoção, que O chamemos, que chamemos por Ele, que clamemos, gritemos..., que pronunciemos o Seu verdadeiro nome.

Desde tempos muito antigos os homens iam chamando por Deus, dando-Lhe vários nomes (cf. o Sl 27,1 (Luz); Sl 125 (Refúgio); Sl 73, 23-28 (Presença); Is 45,15; Act 17,23 (Desconhecido, Escondido)... Com Jesus, que conhecia, sem dúvida muitos desses nomes e com os quais também Ele rezava na sinagoga e nas festas do povo, foi nascendo um nome novo, mas bem no fundo do seu coração. Foi o nome: Abbá (Papá)! Era uma palavra que Ele escutava da boca dos mais pequeninos, que não se usava, de maneira nenhuma, no culto na sinagoga, para se chamar a Deus. Diziam-na as criancinhas aos seus pais, a primeira palavra que aprendiam a pronunciar, a balbuciar mesmo antes de nascerem os primeiros dentes, pois quase bastava soprar para se entender. Jesus escolheu esta palavra, Abbá, para se dirigir a Deus, falar com Deus, tal como Deus escolhera a palavra, meu Filho, para falar com Ele.

E os discípulos ficavam surpreendidos diante da actuação de Jesus, e da maneira como o viam ir rezar ao seu Abbá, no meio da noite, no alto de um monte, no centro da vida... E interrogavam-se sobre Ele. E finalmente pediram-Lhe que os ensinasse. E Jesus deixou-lhes transparecer essa intimidade, revelou-lhes o seu segredo, ensinou-lhes as palavras e mostrou-lho com a vida: «Quando orardes, dizei: Abbá (Pai)!».

Neste ano do Pai, como foi definido o terceiro ano de preparação para o Grande Jubileu do ano 2000 já prestes a começar, foram muitas as reflexões que fizemos acerca do Pai. Por exemplo, nas Semanas de Espiritualidade organizadas pelos Padres Carmelitas Descalços. Aqui vão algumas das conferências fruto dessa reflexão. Que sirvam para continuar a aprofundar no conhecimento de tão bondoso e amoroso Pai.

A todos os leitores de Revista de Espiritualidade desejamos também umas Festas Felizes neste Natal de 1999, e um Ano Jubilar de 2000 cheio de graças e bênçãos de Deus nosso Pai querido.

A EXPERIÊNCIA HUMANA DA PATERNIDADE COMO METÁFORA DE COMPREENSÃO DA PATERNIDADE DIVINA

CARLOS MANUEL GONÇALVES

Durante muito tempo, quer o senso comum quer mesmo os investigadores, deixaram transparecer a importância quase exclusiva do papel maternal no desenvolvimento da criança, passando para segundo plano o papel do pai, como se fosse apenas uma figura acessória no sistema familiar, desempenhando um papel meramente instrumental, o garante da sobrevivência material.

Nesta representação polarizada dos papéis maternos/paternos estão subjacentes os estereótipos relativos à masculinidade/feminidade nas sociedades ocidentais, ditas desenvolvidas. No entanto, nas duas últimas décadas, algo está a mudar no que se refere ao ser homem e/ou ser pai, onde a imagem poderosa e forte da masculinidade se está a desmoronar; sem as defesas milenares, o homem expõe as suas potencialidades e fragilidades, como simplesmente humano, reflectindo, planeando, agindo, mas também sentindo, emocionando-se, amando, chorando, sendo razão mas também emoção (Badinter, 1992).

Neste trabalho, vamos tentar aprofundar a importância do papel parental no desenvolvimento: num primeiro momento vamos explorar

os contributos da teoria da vinculação na compreensão da figura paterna no desenvolvimento; os diferentes modos de ser pai; as mudanças na conceptualização do papel parental; o pai nas diferentes etapas do desenvolvimento; a influência do pai nas diferentes áreas da vida; por fim, tiraremos algumas implicações da experiência humana da paternidade na compreensão e organização da experiência da fé de Deus como Pai.

1. Contributos da teoria da vinculação

Para abordar esta questão, vou-me servir dos trabalhos empíricos realizados por John Bowlby (1969; 1973), um autor psicodinâmico, que, partindo das teorias etológicas que explicavam a comunicação emocional entre bebés não humanos e seus progenitores, salientou a capacidade inata da criança para emitir sinais aos quais os adultos – os pais – estão predispostos a responder. Na criança, esta capacidade para manter a proximidade com figuras adultas que garantam protecção, é fundamental para a sua sobrevivência. Manter a proximidade promove a segurança e propicia estabilidade emocional da criança. Os trabalhos empíricos de Bowlby centram-se na compreensão e explicação dos efeitos da separação da figura materna.

Assim, ao dizermos que uma criança/adolescente ou adulto tem uma figura de vinculação, significa que existe uma predisposição forte para procurar a proximidade e contacto com essa figura, particularmente nas situações mais ameaçadoras, de medo, cansaço e de maior fragilidade. O comportamento de vinculação acciona sistemas de comportamentos e estratégias para manter o contacto com a figura de vinculação. Daí que as experiências relacionais mais precoces do ser humano com a família (figuras de vinculação) sejam organizadoras da qualidade das experiências relacionais que vamos estabelecer ao longo do nosso desenvolvimento. É no contexto das relações com a mãe e, posteriormente com as outras figuras familiares, que a criança vai construindo expectativas e modelos do mundo, das relações, das pessoas e de si própria. As relações de vinculação precoces formam a base para a construção de modelos internos dinâmicos ou representações mentais do self e do mundo, construídas nas transacções e relações que vamos estabelecendo com o mundo ao longo do desenvolvimento.

Assim, a presença de figuras parentais disponíveis, apoiantes, responsivas, não intrusivas transformam-se numa base segura a partir da qual a criança pode explorar o mundo e desenvolver um sentido de competência pessoal. Os modelos do self e dos outros, desenvolvidos no contexto de vinculações seguras, incluem sentimentos de auto-estima positivos e percepções dos outros como pessoas de confiança e responsivas.

Por outro lado, padrões de funcionamento parental caracterizados por aspectos como não responsividade, rejeições e depreciações por parte das figuras parentais, descontinuidades mais ou menos frequentes na relação parental, ameaças de deixar de gostar da criança, ameaças de abandono, fuga, indução de culpa à criança... podem conduzir a uma vinculação ansiosa, que se caracteriza por uma forte insegurança em não perder a figura de vinculação. A qualidade da vinculação é uma dimensão crucial para o desenvolvimento de um sentido seguro e estável do self ao longo do itinerário de vida.

Uma das críticas que se têm formulado aos estudos da vinculação é que não diferenciam a influência do pai e da mãe na construção da vinculação, referindo-se globalmente às figuras parentais ou de forma unilateral à figura materna. Aliás, Bowlby salienta a vantagem, em termos evolutivos (como valor de sobrevivência), de uma relação segura entre a mãe e a criança, levando-a a lutar pela manutenção da proximidade com a figura materna.

2. A vinculação à figura do Pai

Bowlby (1969) considerava que os papéis do pai e da mãe eram conceptualmente diferentes, pois a criança procurava uma figura primária de vinculação (mãe) em situação de ameaça e desconforto e um companheiro de jogo (pai) quando se encontrava de humor positivo, figura subsidiária ou secundária de vinculação. No entanto, o autor reconhece que o pai é uma figura de vinculação e pode mesmo ser de vinculação primária, em determinadas situações, embora sublinhe que existe uma hierarquia de figuras de vinculação, não assumindo um significado igual para a criança, pois esta tem uma tendência a vincular-se especialmente com uma figura – a mãe.

Muitos autores partem do princípio que a figura materna tem um papel único na vida da criança, porque é com ela que a criança passa a maior parte do seu tempo e é com ela que interage mais. Há quem conteste esta perspectiva (Lamb, 1976) contrapondo que a quantidade de tempo não é preditor da qualidade da relação, seja com o pai ou com a mãe. O decisivo é a qualidade da interacção e a sensibilidade do adulto para responder aos sinais da criança; ou seja, uma interacção curta mas estimulante com o pai, pode conduzir à formação de vinculações mais fortes e seguras, do que uma longa interacção com uma mãe não apoiante e não estimulante (Guidano e Liotti, 1983). Lamb sublinha a importância do papel do pai no desenvolvimento da criança para questionar as investigações que salientam de forma quase exclusiva o papel materno no processo de socialização da criança com o conseqüente silenciar do papel do pai.

Partindo do pressuposto que o pai e a mãe são figuras importantes na vida da criança será que eles têm funções e papéis diferentes?

3. Ser Pai

Nas duas últimas décadas têm surgido uma série de estudos que vêm enfatizando o papel multifacetado, complexo e em mutação relativamente ao papel parental. Lamb (1997) refere que paulatinamente se vai reconhecendo a multiplicidade dos papéis desempenhados pelo pai no desenvolvimento da criança: o pai como companheiro, como aquele que exprime carinho e presta cuidados, como modelo de referência, como fonte de recursos económicos, como transmissor de referências morais e éticas e de aprendizagens múltiplas, alternando-se estes papéis em função das épocas históricas e da diversidade cultural.

As principais mudanças que se verificaram na sociedade ocidental na conceptualização do papel paternal foram:

(a) o pai como formador moral: o responsável pela supervisão e ensinamento moral e ético, assegurando que os filhos crescessem com o sentido adequado dos valores – o super-ego, que garante a interiorização das normas morais e da socialização (Freud);

(b) o pai como garante do sustento económico: embora continuando a responsabilidade da educação moral, no período da industrialização o

papel do pai centrou-se na responsabilização do sustento económico da família – papel instrumental (Parker, 1981);

(c) modelo de identificação sexual: após a Segunda Guerra Mundial emerge uma nova conceptualização da paternidade. Embora as funções de sustento económico e de formação moral permaneçam como importantes, assume com relevância uma nova função relacionada com o modelo de identificação sexual, especialmente para a figura do filho mais velho – resolução das tarefas edipianas –, na perspectiva freudiana;

(d) uma nova visão do papel tradicional do pai: nos finais dos anos 70, o pai é identificado como um progenitor activo, envolvido na prestação de cuidados à criança, em que os papéis mais instrumentais são equilibrados com os emocionais.

De acordo com as últimas investigações (Badinter, 1992; Lamb, 1997; Russel & Radojevic, 1992), aponta-se para a emergência de um “novo” papel de pai, mais envolvido na prestação de cuidados e com papéis mais expressivos. Cada vez é mais frequente os pais frequentarem sessões pré-parto, acompanharem todo o processo da gravidez até ao parto. Existem cada vez mais famílias onde pai e mãe estão empregados, partilhando entre si as tarefas de prestação de cuidados às crianças, ou em que o pai, estando desempregado, é responsável pelos cuidados da criança a tempo inteiro, esbatendo-se cada vez mais os estereótipos tradicionais sociais do papel do ser pai e mãe. Badinter utiliza a expressão “revolução paternal” para se referir ao novo modo de ser pai, que parece cada vez mais frequente na sociedade ocidental: “o fim do patriarcado marca o princípio de uma paternidade absolutamente nova” (p.221).

Lamb (1997) sublinha os seguintes determinantes do comportamento paterno para a compreensão das mudanças ocorridas e simultaneamente para a explicação das resistências, relativamente ao grau de envolvimento do pai no processo educativo da criança:

(a) Grau de motivação: embora os estudos não sejam unânimes relativamente ao grau de motivação do envolvimento paterno nas tarefas de educação, parece ter-se registado, nas duas últimas décadas, uma evolução nos níveis de motivação do pai, que podem ser atribuídas ao esbatimento das diferenças dos papéis masculinos e femininos tradicionais, ao acesso, por parte da mulher, ao mundo do trabalho, bem como o impacto dos media na construção duma nova imagem de pai. No entanto, a manutenção da crença de que a paternidade activa e a

masculinidade são incompatíveis ajuda a perceber a resistência à mudança motivacional relativa ao envolvimento paterno;

(b) Ausência de competências e de auto-confiança: é frequente que homens motivados se queixem que a falta de competência (ignorância ou ser desastrado) impede um maior envolvimento na prestação de cuidados às suas crianças. A forma de contornarem estes receios e adquirirem competência é envolverem-se em actividades com as crianças, porque as mães primíparas são tão incompetentes e têm tantos medos como eles, a diferença é que das mães espera-se que saibam cuidar as crianças. Por isso, elas terão de aprender competências necessárias o mais rapidamente possível para que socialmente não sejam desqualificadas como mães;

(c) A partilha das tarefas da prestação de cuidados: Badinter (1992, p. 239) fala-nos da resistência das mães à partilha da maternidade; ou seja, algumas mulheres não desejam que os seus maridos estejam mais envolvidos nos cuidados às suas crianças, inclusive desejando que circunscrevam o seu papel de pai ao sustento económico. Segundo Lamb (1997), estas hesitações por parte das mães têm a ver com a crença de que o seu marido é incompetente e que a sua participação acarreta mais trabalho do que ajuda. Contudo, subjacente a esta crença, existe o medo de questionar a dinâmica da distribuição de poderes na família: os papéis de gestora de casa e de mãe são inquestionáveis em termos da representação feminina, e um maior envolvimento paterno poderá produzir alguma ameaça desse poder;

(d) As práticas institucionais: entre as razões mais evocadas para explicar um menor envolvimento dos pais estão as barreiras impostas pelos locais de trabalho, não se tornando flexíveis à disponibilização dos homens para realizar tarefas de educação (é a centração instrumental do papel tradicional do pai). As instituições educativas também não têm promovido práticas para transformar esta representação social do ser pai. As medidas legais recentes de protecção à maternidade e à paternidade (Julho, 1995) que confere aos homens um direito que era exclusivo das mulheres (de ficarem em casa durante os primeiros meses de vida dos seus filhos) é um incentivo para este envolvimento paterno bem como a flexibilização dos horários de trabalho.

Em relação a esta nova identidade paterna que tem emergido, Badinter (1992) escreve o seguinte: “hoje, os pais jovens não se reco-

nhecem nem na virilidade caricatural do passado, nem na rejeição de toda a masculinidade. São os herdeiros de uma nova geração de pais”.

4. A importância da figura parental ao longo do desenvolvimento

O desenvolvimento de relações de vinculação entre a criança e as figuras parentais é uma das dimensões mais importantes no desenvolvimento sócio-emocional da criança. Não só as figuras parentais influenciam a criança através das práticas de educação, da sua personalidade e da forma como se relacionam, mas também a criança influencia os seus progenitores, constituindo-se num agente activo desta teia de relações (Brazelton, 1989).

As investigações realizadas nos últimos anos sublinham que pai e mãe estabelecem vínculos diferenciados mas importantes, significativos e complementares com as suas crianças, contudo estas diferenças esbatem-se na medida em que as práticas e atitudes educativas são consistentes entre os dois cônjuges e quando existe uma articulação na interacção que estabelecem com a criança.

Uma questão que nos parece pertinente é de tentar perceber até que ponto as diferenças dos papéis maternos e paternos se devem à socialização de papéis sexuais e às expectativas e normas sociais, ou se têm uma determinação biológica; as investigações são inconclusivas a este respeito, embora intuitivamente se pense que é o resultado de uma confluência de variáveis complexas biopsicossociais.

4.1. O pai nos primeiros anos de vida

Nos primeiros anos de vida são já evidentes as diferenças na relação que pai e mãe estabelece com a criança. Brazelton & Cramer (1993) refere que nos primeiros meses do recém-nascido o pai tende a entrar em jogos estimulantes com a criança, sendo a reacção da criança intensa, de entusiasmo com risos e gritos à voz e ao rosto do pai, enquanto que a reacção à presença da mãe é caracterizada por uma resposta não tão intensa, mas mais difusa e mais prolongada. Daí que

se deva concluir que mesmo nos primeiros meses a figura parental tem um papel importante no desenvolvimento sócio-emocional da criança (Bailey, 1994).

Na área do desenvolvimento da linguagem e da comunicação encontram-se estudos que revelam a importância do pai no desenvolvimento. Embora pai e mãe utilizem um discurso simplificado quando comunicam com a criança, o pai parece ter mais dificuldade em adequar o seu discurso, revelando a mãe maiores competências (Lewis, Kier, Hyder, Prenderville, Pullen & Stephens, 1996; Russel & Radojevic, 1992). Quando comunica com a criança, o pai tem que reformular e adequar a sua linguagem, porque não a ouve tão frequentemente como a mãe, por isso é mais exigente. Assim, o pai representa um interlocutor mais desafiante do que a mãe, funcionando como uma ponte que prepara a criança em termos de linguagem com o mundo exterior (Tomasello, Conti-Tamsden & Ewert, 1990). Enquanto que a comunicação da mãe com a criança se centra mais na partilha de experiências (comunicação expressiva e emocional) a comunicação com o pai orienta-se para a acção (Marcos, 1995).

A idade pré-escolar é uma etapa marcada por mudanças desenvolvimentais muito profundas, começando a criança a desenvolver um sentido de maior autonomia e controlo, embora com o apoio dos pais. A entrada na escola promove o sentido de competências de relacionamento interpessoal e a diferenciação com os outros, proporcionando à criança a exploração do mundo para além da realidade familiar. Vários estudos (Lamb, 1992) apontam para uma relação positiva da interacção com a figura paterna para facilitar à criança esta competência social na interacção com o grupo de iguais (pares). A relação de segurança com a figura paterna permite à criança o desenvolvimento de competência e flexibilidade interactivas, proporcionando a exploração do sistema social de pares, servindo de protótipo para futuras relações significativas. A vinculação segura com o pai mediante o jogo físico prediz o sucesso do comportamento da criança com os seus pares durante a situação do jogo físico, facilitando a emergência de um estilo de interacção mais cooperante com os pares (Kerns & Barth, 1995).

Na idade escolar os resultados da investigação sugerem que o pai contribui de modo significativo para a socialização da criança, muito embora seja a mãe que assume o papel principal nos seus cuidados e na

resposta às novas necessidades. O pai tem uma forte influência no desenvolvimento cognitivo (Hofman,1989) e na competência social (Forehand & Nousiainen, 1993), que se vai fazer reflectir em termos da realização escolar. Quanto mais rica for a interacção dos pais com as suas crianças, mais sucesso nos resultados escolares, nomeadamente a nível do raciocínio matemático (Williams et al., 1996).

4.2. A vinculação ao pai na adolescência

A adolescência é uma fase entre a vinculação da infância, estabelecida com as figuras significativas (pais) e as vinculações afectivas adultas que extravasam as relações familiares, nomeadamente a vinculação aos pares, havendo uma reformulação e reconstrução dos vínculos com os imago parentais, rumo à construção da autonomia e identidade do adolescente. Quanto mais segura for a vinculação com os pais, mais seguras serão as novas relações de vinculação na idade adulta com os pares; porque a vinculação aos pais não impede a autonomia e a separação dos jovens, como postulavam as perspectivas clássicas que faziam depender a construção de novos laços da ruptura com os vínculos construídos nas etapas anteriores.

Collins e Russell (1991) verificam que, na adolescência as relações são mais próximas com a mãe, estando mais envolvida na prestação de cuidados e em tarefas rotineiras, falando mais frequentemente com os filhos sobre temáticas do seu desenvolvimento, em especial com as filhas. A interacção com o pai nesta etapa de desenvolvimento parece circunscrever-se a dimensões mais instrumentais e sociais, abordando-se temas de realização escolar, e projectos de formação e profissão. Os adolescentes percebem as interacções com os pais como propiciando menos reciprocidade oportunidades de intimidade, carinho e apoio emocional do que com a figura materna (Collins & Russell, 1991; Lamb et al., 1992; Neves, 1995; Paterson et al., 1994). Embora os adolescentes continuem a sentir o pai como uma figura importante nas suas vidas, a mãe percebe mais facilmente as mudanças na adolescência e revela mais sensibilidade para apoiar os adolescentes na resolução das tarefas desta fase da vida, enquanto que o pai está mais orientado para o encorajamento da mestria e instrumentalidade. O pai parece exercer uma forte influência sobre o funcionamento do adolescente na escola,

porque o pai tende a aprovar e incentivar o bom desempenho fora de casa e a desaprovar o insucesso, estando mais centrado nas performances. A vinculação segura ao pai é importante para prever a competência social do adolescente, os problemas de comportamento fora de casa, a competência cognitiva e a capacidade para lidar com a ansiedade.

Outra dimensão importante na relação de vinculação com o pai na adolescência prende-se com a socialização de papéis sexuais. Consta-se que na adolescência, os rapazes e as raparigas evidenciam uma divergência de comportamento em vários domínios psicossociais, como resultado da pressão da socialização para o conformismo com os papéis sexuais tradicionalmente masculinos e femininos. Os adolescentes são tratados diferencialmente pelas figuras parentais, os rapazes são encorajados para a independência e as raparigas para o conformismo. Nomeadamente, a figura paterna tende a orientar o rapaz para uma maior autonomia e independência necessárias ao comportamento instrumental e nas raparigas enfatiza o papel expressivo e a empatia que envolve afecto, sensibilidade interpessoal e apoio (Crouter, Manke & McHale, 1995; Siegal, 1987).

Beatty (1995) estuda os efeitos da ausência do pai na construção da identidade dos adolescentes, na sua auto-imagem e na sua relação com os pares. Os resultados parecem revelar que a ausência do pai na adolescência pode afectar seriamente o desenvolvimento do papel sexual dos rapazes, bem como a sua construção da sua identidade, nomeadamente na exploração e investimentos de projectos de vida. Os estudos também parecem concluir que a ausência da figura do pai na adolescência tende a penalizar mais os rapazes que as raparigas tendo incidências na construção da sua identidade de género, no relacionamento com os pares e na motivação para investirem num projecto de vida.

4.3. A vinculação ao pai na idade adulta

Os teóricos da vinculação sugerem unanimemente que esta é uma dimensão presente ao longo de todo o ciclo vital, exprimindo-se pelo sentimento de segurança que a figura de vinculação proporciona, pela procura de proximidade com essa figura em situações de ameaça e stress, e ainda pela perturbação que gera a separação e pela alegria que produz com a proximidade.

A vinculação na idade adulta orienta-se por critérios específicos relativamente à vinculação na infância: (a) a vinculação dos adultos emana das relações com os pares, enquanto que na infância são os adultos (pais) que prestam cuidados à criança e lhe garantem a segurança básica; (b) a vinculação adulta envolve reciprocidade ou alternância no desempenho de cuidados; (c) existe uma maior tolerância à separação da figura de vinculação na idade adulta, porque o adulto, à partida, tem mais recursos para procurar segurança junto de outros adultos; (d) a vinculação adulta orienta-se, muitas vezes, para uma figura com quem existe uma relação de intimidade; (e) o estilo de vinculação na idade adulta pode não ser generalizável às várias dimensões da relação com o mundo, enquanto que na infância, em especial nas fases mais precoces, a vinculação é um sentimento estrutural de segurança/insegurança que está presente em todas as dimensões da relação.

Saliente-se, no entanto, que as relações de vinculação precoces formam a base para a construção de modelos internos dinâmicos ou representações mentais do self e do mundo que será a matriz nuclear das relações que ao longo do desenvolvimento iremos construir connosco próprios e com o mundo.

Em seguida, iremos analisar como a vinculação ao pai pode influenciar várias dimensões da vida do adolescente, do jovem e do adulto.

4.3.1. Nas relações com os pares

No capítulo sobre a vinculação com o pai na infância tive ocasião de referir a importância da relação de vinculação à figura do pai e o seu impacto no contexto de pares. Muitos autores vêem a relação pai-filho como um importante precursor do desenvolvimento social posterior dos filhos (Parke & Ladd, 1992); ou seja, uma vinculação segura com o pai promove a autonomia e a confiança necessárias à exploração e desenvolvimento das relações com o grupo de iguais na adolescência e na idade adulta; em contrapartida, relações de vinculação inseguras com figuras parentais menos sensíveis e responsivas parecem privar os filhos dos recursos emocionais e sociais necessários ao estabelecimento e manutenção de relações com os outros, nomeadamente com os pares. Como já sublinhei, a relação de vinculação serve de protótipo para as

relações posteriores das crianças, visto que estas inferem modelos internos dinâmicos, ou expectativas de si e dos outros através das suas experiências com as figuras parentais. Estes modelos internalizados podem afectar o comportamento social e o sucesso de futuras relações ao longo do ciclo vital.

A competência adquirida na interacção lúdica com o pai (mediante o jogo) é transferível para as interacções com o grupo de pares, promovendo a competência interpessoal da criança/adolescente e jovem (Black & Long, 1995; Youngblade & Belsky, 1992; Youngblade, Park & Belsky, 1993). Os resultados das investigações vão no sentido de que uma interacção positiva com a figura paterna está relacionada com padrões de comunicação que não só contribuem para futuras relações positivas com as figuras parentais como lhes permitem participar na interacção com o grupo de pares; ou seja, as representações construídas nas relações familiares servem como guiões para as relações consequentes que se estabelecem com os pares, com os outros inclusive para uma relação de intimidade.

4.3.2. Nas relações de intimidade

A relação de intimidade está relacionada com as experiências precoces de laços emocionais construídos com as figuras parentais. Estas experiências de vinculação são um dos mais poderosos factores que afectam a capacidade para formar vínculos de intimidade com os outros, porque os modelos internos de vinculação funcionam como princípios organizadores do comportamento adulto em relações posteriores. Assim se compreende que a relação de intimidade possa ser influenciada pelas interacções com as figuras prestadoras de cuidados (Mallinckrodt, Coble & Gantt, 1995). Os autores concluem que as memórias de um pai caloroso e emocionalmente expressivo estão associadas com a capacidade do adulto em investir numa relação de intimidade. Por outro lado, a memória de um pai intrusivo e controlador, estão negativamente associadas com a proximidade emocional nas vinculações adultas fortes.

4.3.3. Na exploração vocacional

De acordo com as teorias de vinculação, a experiência de um self seguro promove a exploração, conduzindo a níveis elevados de conhecimento do mundo e de competência social. No que diz respeito à construção de projectos de vida por parte de adolescentes e jovens, ou seja, investirem num projecto de formação que os prepare para a entrada no mundo do trabalho, os resultados da investigação apontam no sentido de que relações de vinculação seguras com a figura do pai promove nos sujeitos, sobretudo rapazes, comportamentos de exploração e um maior investimento num projecto de vida e de formação (Blustein, Prezioso & Scultheiss, 1995; Gonçalves & Coimbra, 1994/95; Young et al., 1994). Relações positivas e apoiantes entre os adolescentes e a família facilitam o desenvolvimento vocacional, mas é sobretudo a qualidade da interacção com a figura paterna que assume maior preponderância porque são interacções mais marcadas pela instrumentalidade e orientadas para a realização e desempenhos académicos e profissionais, enquanto que as interacções maternas envolvem temas mais variados ligados a dimensões mais expressivas e emocionais. Há uma relação negativa entre a disfunção familiar e a exploração vocacional. Famílias onde a figura do pai é ausente ou conflitual inibe comportamentos de exploração vocacional, nomeadamente nos rapazes.

5. A influência do pai em situações específicas

Neste capítulo, faz-se uma breve referência à vinculação ao pai em determinadas situações da vida: situações de abuso de drogas e transições familiares (monoparentalidade por divórcio, viuvez e recasamento).

5.1. Situações de abuso de drogas por parte do pai:

Crescer num contexto familiar cujo pai seja habitual consumidor de drogas aumenta a probabilidade de os filhos experienciarem problemas

relacionados com as drogas, problemas interpessoais, de comportamento de risco, perturbações no funcionamento emocional, social e académico (Das Eiden & Leonard, 1996). Crianças em idade escolar, filhos de pais alcoólicos demonstram maior conhecimento das bebidas alcoólicas, temperamento mais difícil, mais problemas de comportamento, níveis mais baixos de desenvolvimento pessoal e social (Noll, Zucker & Greenberg, 1990). O alcoolismo paterno tem um impacto negativo na construção de vinculações seguras.

Estudos realizados com adolescentes revelam uma relação positiva entre o alcoolismo paterno e problemas de comportamento de risco, falta de atenção, impulsividade e dificuldades de aprendizagem e abandonos escolares precoces (Cavell et al., 1993). O alcoolismo do pai parece ter um efeito único e específico para que o adolescente se inicie no consumo de álcool e outras drogas. Os adolescentes de pais alcoólicos avaliam a sua relação de vinculação com o pai como negativa. O alcoolismo paterno perturba a capacidade do pai para participar de forma envolvente e responsiva numa relação com os filhos.

5.2. A vinculação ao pai na situação de monoparentalidade

A maioria dos estudos realizados sobre a vinculação ao pai foram realizados com as famílias intactas, quando este tipo de família não é o único modelo. Aliás, nos Estados Unidos, mais de 50% das crianças vivem em famílias monoparentais, sendo cada vez mais esta a realidade nos países ocidentais. Daí ser importante referirmo-nos a esta realidade, porque tem reflexos inevitáveis não só a nível da relação conjugal como na relação parental.

Muitos estudos analisam os efeitos, a longo prazo, que o divórcio tem nas crianças. Os resultados a que chegam são inconclusivos: enquanto que uns evidenciam que a adaptação posterior da criança proveniente de famílias de divórcio é menos adequada, outros demonstram que o impacto negativo do divórcio não se faz sentir a longo prazo e que, quando construtivamente resolvido, o divórcio pode constituir-se como uma oportunidade de crescimento individual e familiar (Costa, 1994; Lopez, 1991).

O divórcio envolve a mudança e reestruturação de papéis e de relações familiares, implicando níveis elevados de conflito familiar,

bem como a diminuição, ou mesmo a perda, de contacto com uma das figuras parentais, normalmente o pai (Hetherington, Stanley-Hagan & Anderson, 1989), porque é, normalmente, a figura materna que fica com a custódia dos filhos. Este facto explica-se porque, social e juridicamente, subsistem ainda os papéis da figura prestadora de cuidados e de sustento económico, tradicionalmente atribuídos à mãe e ao pai respectivamente, havendo, neste domínio, uma supremacia do papel materno e uma discriminação da papel paterno. Ou seja, social e juridicamente espera-se, após o divórcio, que a mãe obtenha a custódia das crianças, enquanto que ao pai cabe a responsabilidade pelo apoio financeiro.

Apesar de se reconhecer a importância do pai sem custódia no desenvolvimento da criança, a maioria das investigações tem negligenciado ou até ignorado a relevância da figura paterna (Arditti, 1995; Esposito, 1995; Fox & Blanton, 1995; Hoffman, 1995). Lopez (1991) refere que o divórcio enfraquece substancialmente a vinculação emocional positiva entre a criança e a figura parental que não tem a custódia, que normalmente é o pai. Parece evidente que o contacto contínuo com o pai sem custódia é importante para o bem estar e desenvolvimento da criança, ainda que as crianças de famílias de divórcio tendem a avaliar menos favoravelmente a figura paterna que os filhos das famílias intactas.

No entanto, a realidade parece indicar que o contacto entre o pai sem custódia e a criança diminui após o divórcio, aumentando esta ausência nas situações de recasamento, distância física ou divórcio litigioso. Por outro lado, a falta de estruturas sociais de apoio que ajudem o pai a redefinir o seu papel parental, de modo a promover a sua relação com as crianças, favorecem o distanciamento do pai em relação à criança após o divórcio.

De seguida, faz-se uma breve referência à situação menos frequente da paternidade singular, ou seja, quando o pai fica com a custódia dos filhos. A sociedade contemporânea continua a encarar a paternidade singular como algo fora do normal, não proporcionando apoios sociais que promovam o envolvimento do pai com as crianças após o divórcio; em contrapartida, a maternidade singular é vista como algo normativa pondo à disposição da mãe mecanismos de apoio social que a ajude a lidar com a situação (Cohen, 1995).

De facto, os pais com custódia experienciam uma série de problemas de adaptação, sentindo-se estigmatizados socialmente, não dispondo de estruturas de apoio à sua paternidade singular, obrigando-os a uma redefinição do significado de ser pai e ser homem, ser profissional. Apesar das dificuldades iniciais de adaptação ao novo papel de pai, educador, realização das tarefas domésticas e articulação com o seu papel profissional, os pais com custódia exibem menos ansiedade e sintomas depressivos do que os pais sem custódia; inclusive, os estudos parecem apontar que dois anos após o divórcio, os pais com custódia revelam uma melhor adaptação à família, sendo menos conflituosos com os filhos do que as mães que detêm a custódia dos filhos (Greif, 1995).

Concluindo, não só nos parece intuitivamente óbvio que o papel do pai no desenvolvimento é fundamental, como também esta relevância é suportada de forma sistematizada e coerente pelos resultados da investigação realizada neste domínio. Sublinho uma série de conclusões que sintetizam os principais resultados da investigação sobre a importância da vinculação ao pai no desenvolvimento (Lamb, 1997):

(a) Quando o pai assume papéis menos estereotipados sexualmente na sua missão de educador e pai, as próprias crianças têm atitudes menos estereotipadas em relação aos papéis masculinos e femininos;

(b) Quando há um envolvimento paterno, as crianças são mais desenvolvidas particularmente em termos da competência cognitiva e social, uma vez que lhes são asseguradas uma diversidade de experiências estimulantes que decorrem da interacção com pessoas de estilos comportamentais diferentes;

(c) Um elevado envolvimento paterno permite aos dois progenitores realizarem aquilo que subjectivamente é importante para eles; ou seja, permite ao pai ter uma relação mais próxima com os filhos, e à mãe possibilita a conciliação com os objectivos de carreira, sem correr os riscos de pôr em causa uma relação próxima com as suas crianças. Os cônjuges sentem-se mais realizados na articulação dos vários papéis da sua existência, sobretudo na qualidade da relação que estabelecem com os seus filhos;

(d) Mas não são apenas os filhos que retiram vantagens de um maior envolvimento paterno na educação. O pai que está mais envolvido parece exprimir uma maior satisfação conjugal e prazer em ser pai e

marido, o que tem um impacto positivo em todo o sistema familiar (Samuels et al., 1992).

6. Implicações da experiência humana da paternidade na compreensão e organização da experiência da fé em Deus como Pai

Toda a experiência que poderemos transmitir sobre Deus é sempre aproximativa, pois a linguagem humana não esgota o mistério que pretendemos captar, transmitir e anunciar. Neste sentido, a metáfora da experiência humana da paternidade/maternidade é uma das gramáticas possíveis e concerteza a mais adequada que mais nos poderá ajudar a verbalizar a nossa experiência da filiação divina, sempre conscientes de que é sempre um falar/dizer/experienciar metafórico.

A experiência da paternidade/maternidade está profundamente enraizada na condição humana. De facto, desde as etapas mais precoces, o ser humano vai construindo a sua personalidade e identidade na relação com os outros, nomeadamente com os seus significativos. Se a relação é marcada pelo amor, ternura, apoio e segurança, a criança tenderá a desenvolver uma atitude de confiança nos outros e em si própria; se, pelo contrário, a violência, a anestesia afectiva e a ausência impera, tenderão a emergir personalidades fragilizadas, inseguras, incapazes de estabelecerem relações de confiança consigo próprias e com o mundo.

A experiência que fomos construindo com as figuras parentais ao longo do desenvolvimento não só poderá ter incidências na relação que estabelecemos com os outros como também poderá funcionar como a matriz que orientará e organizará a nossa experiência de relação de fé com Deus-Pai. Aliás, a evolução das representações sociais e culturais em relação ao papel do pai no processo de desenvolvimento dos filhos teve incidências óbvias na forma como nos relacionamos com Deus-Pai, produzindo mais impacto essas representações culturais do que a revelação que Cristo nos fez do Pai.

Numa cultura patriarcal de predomínio do masculino, os papéis da figura do pai circunscreve-se a ser responsável pela supervisão e

ensino moral e ético, garante da ordem pela interiorização das normas morais e do processo de socialização. A relação está em função do pai como formador moral e como garante das dimensões mais instrumentais e materiais da existência, reservando-se as dimensões mais afectivas de prestação de cuidados e apoio à figura materna.

Esta representação cultural do pai foi incontornavelmente transportada como matriz organizadora da relação que estabelecemos com Deus-Pai. O Deus do judaísmo de Moisés, o Deus Islâmico, é um Deus distante, legislador, que se relaciona com o homem mediante leis; é o garante da ordem estabelecida por uma cultura patriarcal. É um Deus que está atento às minhas transgressões, às normas definidas para me julgar e castigar. Este Deus, que não o revelado por Jesus no Evangelho, foi aquele que prevaleceu na representação de uma cultura judaico-cristã ocidental eivada de estereótipos sexuais de predomínio de uma masculinidade redutora, onde não havia espaço para as dimensões emocionais e afectivas. Este modelo de relação com Deus-Pai é uma relação construída predominantemente na base da desconfiança, do medo, do castigo. Um Deus com estas marcas identitárias, pode levar à ruptura da relação por parte do filho.

As mudanças que progressivamente se vão verificando nas últimas décadas na cultura ocidental, no que se refere ao ser pai, onde se vão esbatendo progressivamente os estereótipos relativos à identidade de género (ser masculino e feminino), e se vai reconhecendo uma multiplicidade de papéis ao pai – como companheiro, como o que exprime carinho e presta cuidados, como modelo de identificação, como fonte de recursos económicos, como transmissor de referências morais e éticas e fonte de múltiplas aprendizagens –, também forçosamente introduz uma nova matriz na forma como se constrói a relação com Deus Pai. Desta nova concepção da figura humana do pai brotará uma nova representação da relação com Deus que é Abba, que me ama profundamente apesar de me fazer responsável pelo meu agir; assim, esta relação será experienciada como significativa e estruturadora da minha identidade que, por sua vez, será organizadora da relação que estabeleço com os outros.

A nova visão do papel do pai, identificado como o progenitor activo, envolvido na prestação de serviços à criança – mudar fraldas, dar banho, interagindo frequentemente com ela, partilhando tarefas

domésticas e de educação –, em que as dimensões instrumentais são equilibradas com as emocionais e afectivas, fazem-nos perceber que Deus-Pai não se poderá mais reduzir àquela figura distante e longínqua que nos foi transmitida ao longo de gerações, mas é um Pai que estabelece preferencialmente uma relação marcada pela ternura, pelo amor, pelo respeito e pela confiança, que se identifica mais com o Pai que nos revelou Jesus Cristo. Aliás, quando Cristo chama a Deus de Abba remeteu os seus contemporâneos para a experiência vital da relação humana pai/filho, experiência que indiciava contornos de uma proximidade e intimidade que os escribas e fariseus consideraram escandalosos, funcionando como um dos argumentos mais decisivos para O condenarem à morte.

Penso que esta visão complementária e cooperante a que se vai chegando na cultura actual sobre o ser pai e o ser mãe e o reconhecimento da sua importância no desenvolvimento das futuras gerações ajuda-nos a perceber, através desta matriz humana, que o Deus dos cristãos, Aquele que Jesus nos revelou no Evangelho é um Deus com um rosto de Pai e de Mãe, a quem podemos chamar de papá (Abba), sendo a grande referência ética e simultaneamente de ternura e Amor.

Bibliografia

Arditti, J. A. (1995). «Noncustodial parents: Emergent issues of diversity and process». *Marriage & Family Review*, Vol. 20, 1/2, 283-304.

Badinter, E. (1996). *A identidade masculina*. Porto: Edições Asa.

Bailey, W. T. (1994). «Comparison of infants reunion with fathers and mothers». *Psychological Reports*, 75, 1227-1234.

Beaty, L. A. (1995). «Effects of paternal absence on male adolescents peer relations and self-image». *Adolescence*, Vol.30, 120, 873-880.

Black, B. & Logan, A. (1995). «Links between communication patterns in mother-child and father-child, and child-peer interaction and children's social status». *Child Development*, 66, 255-271.

Blustein, D. L., Prezioso, M. S. & Scultheiss, D. P.. (1995). «Attachment theory and career development: Current status and future directions». *The Counseling Psychologist*, Vol. 23, 3, 416-432.

Bowlby, J. (1969). «Attachment and loss». *Vol.1: Attachment*. New York: Penguin Books.

Bowlby, J. (1973). «Attachment and loss». *Vol.2: Separation*. New York: Penguin Books.

Brazelton, T. B. & Cramer, B. G. (1993). *A relação mais precoce. Os pais, os bebés e a interação precoce*. Lisboa: Terramar.

Cavell, T. A., Jones, D. C.; Runyan, R. D.; Constantin-Page, L. B. & Vasquez, J. M. (1993). «Perceptions of attachment and the adjustment of adolescents with alcoholic fathers». *Journal of Family Psychology*, Vol. 7, 2, 204-212.

Cohen, O. (1995). «Divorced fathers raise their children by themselves». *Journal of Divorce & Remarriage*, Vol. 23, 1/2 , 55-74.

Collins, W. A. & Russel, G. (1991). «Mother-child and father-child relationships in middle childhood and adolescence: A developmental analysis». *Development Review*, 11, 99-136.

Costa, M. E. (1994). *Divórcio, monoparentalidade e recasamento. Intervenção psicológica em transições familiares*. Porto: Ed. Asa.

Crouter, A. C., Manke, B. A., & McHale, S. M. (1995). «The family context of gender intensification in early adolescence». *Child Development*, 66, 371- 329.

Das Eiden, R. & Leonard, K. E. (1996). «Paternal alcohol use and mother-infant relationship». *Development and Psychopathology*, 8, 307-323.

Esposito, S.A. (1995). «Cohesion and adaptability in the non-custodial father-child relationships: The effects of interaction quality». *Journal of Divorce & Remarriage*, Vol. 23, 1/2 , 21-37.

Forehand, R. & Nousiainen, S. (1993). «Maternal and paternal parenting: Critical dimensions in adolescent functioning». *Journal of Family Psychology*, Vol.7, 2, 213-221.

Fox, N. A. & Blanton, P. W. (1995). «Noncustodial fathers following divorce». *Marriage & Family Review*, Vol. 20, 1/2, 257-282.

Gonçalves, C. M. & Coimbra, J. L. (1994/95). «A influência do clima psicossocial da família no desenvolvimento vocacional». *CADERNOS DE CONSULTA PSICOLÓGICA* 10/11, 43-52.

Greif, G. L. (1995). «Single Fathers with custody following separation and divorce». *MARRIAGE & FAMILY REVIEW*, Vol. 20, 1/2, 213-231.

Guidano, V. F. & Liotti, G. (1983). *Cognitive processes and emotional disorders. A structural approach to psychotherapy*. New York: The Guilford Press.

Hetherington, E. M., Stanley-Hagan, M. & Anderson, E. R. (1989). «Marital transitions: A child's perspective». *AMERICAN PSYCHOLOGIST*, Vol. 44, 2, 303-312.

Hoffman, L.W.. (1989). «Effects of maternal employment in two-parent family». *AMERICAN PSYCHOLOGIST*, Vol. 44,(2), 303-312.

Hoffman, C. D. (1995). «Pre and pos divorce father-child relationship and child adjustment: Noncustodial father's perspective». *JOURNAL OF DIVORCE & REMARRIAGE*, Vol. 23, 1/2 , 3-20.

Kerns, K. A. & Barth, J. M. (1995). «Attachment and play: Convergence across components of parent-child relationships and their relations to peer competence». *JOURNAL OF SOCIAL AND PERSONAL RELATIONSHIPS*, Vol. 12(2), 243-260.

Lamb, M. E. (1976). *The role of the father in child development*. New York: Wiley.

Lamb, M. E. (1992). «O papel do pai em mudança». *ANÁLISE PSICOLÓGICA*, 1 (X), 19-34.

Lamb, M. E. (1997). «Fathers and child development: An introductory overview and guide». In M. Lamb (Ed.), *The role of the father in child development*. (3rd Edition). New York: Wiley.

Lewis, C., Kier, C., Hyder, C., Prenderville, N., Pullen, J. & Stephens, A. (1996). «Observer influences on fathers and mothers: An experimental manipulation of structure and function of parent-infant conversation». *EARLY DEVELOPMENT AND PARENTING*, Vol.5(1), 57-68.

Lopez, F. G. (1991). «The impact of parental divorce on college students». *NEW DIRECTIONS FOR STUDENT SERVICES*, 54, 19-33.

Mallinckrodt, B., Coble, H. M. & Gantt, D. L. (1995). «Working alliance, attachment memories and social competencies of women in brief therapy». *Journal of Counseling Psychology*, Vol.42, 1, 79-84.

Marcos, H. (1995). «Mother-child and father-child communication in the second year: A functional approach». *Early Development and Caring*, Vol. 4 (2), 49-61.

Neves, L. (1995). *Suporte emocional na adolescência. A relação com os pais e com os amigos em momentos de transição escolar. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica do Desenvolvimento*. Coimbra: Faculdade de psicologia e de Ciências da Educação.

Noll, R. B., Zucker, R. A. & Greenberg, G. S. (1990). «Identification of alcohol by smell among preschoolers: Evidence for socialization about drugs occurring in the home». *Child Development*, 61, 1520-1527.

Parke, R. D. & Ladd, G. W. (1992). *Family-Peer relationship: Modes of linkage*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Paterson, J. E., Field, J. & Pryor, J. (1994). «Adolescent's perceptions of their attachment relationships with others as a function of sociometric status». *Child Development*, 61, 1335-1349.

Russell, G. & Radojevic, M. (1992). «The changing role of fathers? Current understandings and future directions for research and practice». *Infant Mental Health Journal*, Vol.13, nr.4, 296-311.

Samuels, C. A., Scholz, K. & Edmundson, S. (1992). «The effects of baby bath and massage by fathers on the family system: The Sunraysia Australia intervention project». *Early Development and Parenting*, Vol. 1(1), 39-49.

Siegel, M. (1987). «Are sons and daughters treated more differently by fathers than by mothers?» *Development Review*, 7, 183-209.

Tomasello, M., Conti-Ramsden, G. & Ewert, B. (1990). «Young children's conversations with their mothers and fathers: Differences in breakdown and repair». *Journal of Child Language*, 17, 115-130.

Williams, L. M., Radin, N. & Coggins, K. (1996). «Paternal involvement in childrearing and the school performance of Ojibwa children: An exploratory study». *Merrill-Palmer Quarterly*, Vol. 42, 4, 578-595.

Young, R., Friesen, J., Turner, H., & Johanna, T. (1994). *Facilitive and no facilitive family environment and their effects on career choice*. Report of research funded by Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Youngblade, L. M. & Belsky, J. (1992). «Parent-child antecedents of 5-year-olds close friendships: An longitudinal analysis». *Development Psychology*, Vol. 28, 4, 700-713.

Youngblade, L. M., Park, K. A. & Belsky, J. (1993). «Measurement of young children's close friendships: A comparison of two independent assessment system and their associations with attachment and achievement in young adulthood». *Journal of Family Psychology*, Vol. 7,14, 91-103.

ACTIVIDADES DO CENTRO DE ESPIRITUALIDADE

ANO 2000

Temática geral:

«Deus é Amor. A glorificação da SS.ma Trindade»

Encontro de Amigos de Orar

10 a 13 de Agosto | Experiência de oração

Encontro-Retiro do Carmelo Secular

22 a 25 de Junho - Pe. Jeremias C. Vechina

Jornadas de Oração

31 de Julho a 05 de Agosto | Escola de oração

Retiro de Leigos

22 a 24 de Dezembro - Pe. Alpoim Portugal

Retiro OCD e OCARM

12 a 17 de Março - Pe. António Viguri

Retiros para Religiosas

16 a 22 de Abril - Pe. Alpoim Portugal

21 a 27 de Maio - Pe. Manuel Brito

10 a 16 de Setembro - Pe. Alpoim Portugal

29 de Out. a 04 de Novembro - Pe. Manuel Reis

Semana de Espiritualidade

21 a 26 de Agosto | Estudo, oração, convívio

REZAR O «PAI NOSSO» COM SANTA TERESA DE JESUS

JOAQUIM TEIXEIRA

Introdução

Numa Semana de Espiritualidade dedicada ao Pai, não poderia faltar a apresentação do contributo único que os mestres carmelitas dão a respeito da concepção e relação íntima com o Pai, na sua expressão mais sublime: na oração, onde Deus é invocado de Pai. Os místicos sempre se deixaram seduzir pelo enorme potencial da oração dominical. Iremos abordar o caso de Santa Teresa de Jesus.

A oração do Pai Nosso ensinada pelo Filho de Deus Pai aos seus discípulos é uma verdadeira síntese da sua mensagem e uma expressão da riqueza interior na relação íntima e próxima de Cristo com o Pai. Tertuliano chamou-lhe a síntese de todo o Evangelho e S. Tomás de Aquino a mais perfeita das orações. S. Cipriano exclamava: «quantos e quão grandes são os mistérios que se encerram na oração do Senhor. Estão reunidos em poucas palavras, mas a sua eficácia espiritual é de uma grande riqueza. Não falta nela absolutamente nada do que deve constituir a nossa oração e a nossa súplica; nada há que não esteja compreendido neste verdadeiro compêndio de doutrina celestial».¹

¹ CIPRIANO (Santo) – *Sobre la oración dominical*, 8-11.

Muitos outros padres da Igreja tomaram a oração do Pai Nosso como ponto de partida para grandes tratados de vida espiritual. Por exemplo numa perspectiva catequética Tertuliano, Cirilo, Ambrósio, Teodoro Mopsuéstia e o Catecismo Romano; numa perspectiva homilética, Gregório de Nisa, João Crisóstomo, Agostinho e Guardini; numa vertente mais exegética, Orígenes, João Crisóstomo, Agostinho, J. Jeremias; teológica como a de Cipriano, Bonhoeffer, Guardini. Teresa, por sua vez, apresenta uma leitura espiritual e mística desta oração.²

Jesus ensinou e catequisou os seus discípulos acerca da oração, mas esta é a única oração que Ele ensinou. Por isso, ela é um contributo único enquanto conteúdo e forma orante, e da qual os místicos foram excelentes intérpretes. Santa Teresa de Jesus, a doutora mística de Ávila e mestra da oração, descobriu o enorme potencial desta oração e dedica-lhe 15 capítulos do seu tratado espiritual sobre a oração, *Caminho de Perfeição*.

A pedagogia teresiana da oração consiste não tanto em falar de oração, mas fazê-la, vivê-la. Não comenta o Pai Nosso, mas reza com e a partir de cada umas das suas petições. Medita no Pai Nosso em clave orante, onde nos vai presenteando «os segredos» que esta oração evangélica encerra, segundo a sua inteligência mística. Fala a Deus mais do que fala sobre Deus, aliás esta é também a perspectiva de Jesus: pôr-nos a dialogar com o Pai, e não a falar sobre Ele. E desconfiemos de quem fala sobre Deus mas não fala a Deus. A importância do comentário teresiano ao Pai Nosso reside precisamente nesta abertura para o diálogo, a comunhão, a experiência profunda com Deus Pai.

Descobre no Pai Nosso a densidade de toda a oração cristã. Sendo o seu um magistério orante, não poderia passar à margem da «oração que o Senhor nos ensinou». Na oração dominical encontra todos os segredos da contemplação e perfeição cristãs: «Espanta-me ver... em tão poucas palavras... toda a contemplação e perfeição».³

² SABUGAL, Santos – *El padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*. Salamanca: Sigueme. 1997 (4), p. 37.

³ TERESA DE JESUS (Santa) – *Caminho de Perfeição* 37,1. (Neste estudo citamos a seguinte edição: TERESA DE JESUS - *Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1984, 4ª ed).

Vamos proceder ao levantamento dos principais vectores da meditação à oração do Pai Nosso em Santa Teresa. De seguida, faremos o percurso pelas várias petições do Pai Nosso ao ritmo da pena de Teresa de Jesus. Com ela aprenderemos a rezar o Pai Nosso, a descobrir riquezas porventura escondidas nesta oração síntese de toda a oração cristã.

Pressupomos e não vamos entrar em pormenores de exegese bíblica do Pai Nosso, mas vamos apresentá-lo desde uma perspectiva espiritual e mística que é a da santa de Ávila.

Perspectiva do comentário do Pai Nosso de Santa Teresa de Jesus

Comecemos por nos perguntar: que imagem nos transmite Teresa do Deus a quem reza chamando de Pai? E qual a imagem predominante de Pai no contexto religioso e espiritual do séc. XVI espanhol?

No contexto religioso da Espanha do Séc. XVI, predominava a imagem de Deus-Juiz, que durante a vida e sobretudo no fim dos tempos exerceria implacavelmente a ira, castigando, condenando, e absolveria uns poucos, mas sem grande lugar para o perdão e misericórdia.

A religiosidade dos castelhanos estava centrada na pessoa de Jesus Cristo e na sua humanidade que fornecia motivos para as decorações das catedrais e para as procissões... Deus Pai era o grande ausente. Tomava-se apenas como o Criador de todas as coisas e o juiz da história, mas sem contornos definidos, era um ser abstracto... O teólogos falavam Dele em categorias filosóficas, como «ser», «ente necessário», ou seja em termos mais essencialistas do que bíblicos.

Ao lermos o comentário teresiano à oração do Pai Nosso, sem necessidade de recorrermos aos demais escritos, uma outra ideia e imagem de Deus nos é transmitida. Não uma imagem mais, mas Teresa capta as imagens de um Deus bíblico: que ama o seu Filho, que nos faz estremecer com o amor que nutre pela humanidade, é o Deus Pai que perdoa e restitui à vida, «o Deus que sabemos que nos ama», é sobretudo

o Deus a Quem Jesus reza, e cuja oração impressionou os discípulos, ao ponto de eles (ainda que já rezassem) Lhe pedissem que os ensinasse a orar.

Teresa meditou profundamente o Evangelho de S. João, as parábolas da misericórdia, e, não pela dedução lógica, mas pela intuição mística captou as profundidade do plano amoroso de Deus.⁴ Podemos escutar da sua boca testemunhos como este: «Vi a Humanidade Sacratíssima de Jesus Cristo com a mais excessiva glória que jamais tinha visto. Representou-se-me por uma notícia admirável e clara estar metida nos peitos do Pai: isto não saberei eu dizer como é, porque, sem ver, pareceu-me que me vi presente naquela divindade». Daqui se depreende que Teresa experiencia um Deus misericordioso, acolhedor, Pai de Cristo, a Quem comunica todo o seu amor gerador de Vida, do qual participa toda a paternidade e todo o amor. Teresa sente-se participante privilegiada deste amor divino, terno e paternal – «parece-me que me vi presente naquela divindade». Perpassa na sua meditação sobre o Pai Nosso o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, um Pai com Quem se trava uma «história de amizade», um Pai «ganoso» (com ganas, com vontade intensa, febril) de seduzir os seus filhos para Si. E Teresa mostra-se ganosa em ganhar a muitos para a oração, para o trato com este Deus que a todo nos quer ganhar, «que concorre em tudo para o nosso bem» (Rom 8,23), «que se compraz em estar com os filhos dos homens».⁵

Teresa na meditação que faz da oração dominical toma uma perspectiva espiritual e mística, pedagógica e mistagógica. Teresa não é uma teóloga nem uma exegeta. Mas antes uma mulher agraciada com uma fecunda experiência de Deus. Centrada no mistério de Deus, as suas palavras jorram como de uma fonte inesgotável, e apenas tentam seduzir os leitores para a descoberta da sua condição filial.

O que para o teólogo pode ser simples enunciado teológico: Deus é Pai; para o místico a mesma expressão fá-lo estremecer de comoção ao chamar a Deus de Pai. E saber que as suas delícias é estar com Cristo e com os filhos dos homens. E tal como as três Pessoas da Santíssima

⁴ Cf. TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 27,2.

⁵ Podemos ainda invocar a experiência familiar de Teresa relativamente ao seu pai, cuja separação ao entrar para o Convento, Lhe desconjuntava os ossos, é uma rica vivência para que compreenda e viva a paternidade divina.

Trindade se deleitam umas com as outras, assim se deleitam em estar conosco.⁶ Teresa vibra com esta complacência paterna de Deus.

Teresa ao comentar a oração do Pai Nosso, faz pedagogia, aproveita para deixar ensinamentos muito concretos sobre a forma de rezar esta oração. Diz: há duas formas de rezar o Pai Nosso: uma como a rezam os contemplativos e as pessoas «já muito dadas a Deus», «que já não querem coisas da terra»; a outra é a dos que repetem as petições do Pai Nosso desde as situações concretas e urgentes da vida. Para ambos, contemplativo e principiante, a oração do Pai nosso implica uma acção transformadora. «Olhai que perdeis um grande tesouro, e que fazeis muito mais com uma palavra de quando em quando do Paternoster, do que dizê-lo muitas vezes à pressa».⁷ E continua: «É conveniente que não vos distancieis do Mestre que vos ensinou, quando rezardes o Paternoster».⁸ Não tenhamos medo de pedir: «É muito amigo que tratemos com Ele em verdade; com lisura e claridade – que não digamos uma coisa e façamos outra – sempre dá mais do que aquilo que pedimos».⁹

Teresa fornece muitas outras pistas e formas de rezar o Pai Nosso: não apenas pela riqueza do conteúdo desta oração, dada por Jesus aos discípulos, mas também e sobretudo pela sua função pedagógica, pois ensina a orar, coloca-nos no caminho seguro de comunhão, fornece coordenadas, diz-nos qual é o nosso lugar quando falamos com Deus, ensina-nos a viver na dependência do Pai de todos os bens: dos que se pedem nesta oração e de todos os demais.

Contexto do comentário à oração do Pai Nosso

Vamos acompanhar, passo a passo, o comentário, meditação e oração que Teresa nos apresenta a respeito do Pai Nosso.

Teresa pôs-se a escrever o *Caminho de Perfeição* a pensar nas suas irmãs religiosas, mas particularmente na comunidade das 12 freiras do Convento de S.José, em Ávila. Teresa é priora e mestra espiritual, vive os anos «mais doces da sua vida».

⁶ TERESA DE JESUS – *Exclamações*, 7.

⁷ Id. – *Caminho de Perfeição*, 32,13.

⁸ *Ibid.*, 24,5.

⁹ *Ibid.*, 37,4.

A autora do *Caminho de Perfeição* faz deste livro um livro de formação orante. Quis ensinar a orar. Ensinar a orar foi também o objectivo de Jesus ao ensinar aos seus discípulos esta oração. Então, nada melhor do que tomar em mãos a oração do Mestre. Teresa elege a oração dominical para continuar a ensinar a rezar como Jesus ensinou aos seus discípulos e assim aprofunda, alarga, desperta para a riqueza de sentidos presentes nesta prece, apresentando-a acima de tudo como um meio de comunicação com Deus, de comunhão amorosa, do despertar para o dom da filiação em Jesus, para a ternura de um Deus que se deixa nomear de Pai, porque a paternidade é o elemento distintivo que melhor se lhe adequa.

Teresa introduz o comentário ao Pai Nosso quando vem glosando o tema da «oração do recolhimento», iniciado no capítulo 26 do *Caminho de Perfeição*, prossegue-o no cap. 27, onde inicia o comentário à oração dominical, e prossegue (o recolhimento) no cap. 28 e 29. Assim, desde o capítulo 27 até ao final, Teresa de Jesus glosa a oração do Pai Nosso, procedendo a incursões em temas que lhe são queridos: apreço pela eucaristia (33-35); superação da preocupação pelas honras (36); dignidade da oração do Pai Nosso (37); as tentações em que pode cair o homem: não reconhecer os dons de Deus, desconfiar de Deus por causa dos pecados (38-39); o amor-temor de Deus, lei e liberdade; e a libertação do mal, que é o apego à vida e aos seus bens temporais (42).

Não vamos projectar sobre o comentário da autora os nossos esquemas teológicos, o que seria uma tentação, forçando-a a dizer aquilo que não quis dizer ou que não é predominante. Vamos antes fazer o levantamento dos vectores, das linhas-força fundamentais da oração dominical.

Vectores fundamentais da oração do Pai Nosso em Teresa de Jesus

Dimensão antropológica do orante do Pai Nosso

Santa Teresa de Jesus entende o orante do Pai Nosso como uma criatura habitada por Deus, como num Palácio: «Imaginemos que dentro de nós está um palácio de grandíssima riqueza, todo construído de ouro

e pedras preciosas, enfim, próprio para tal Senhor; e que vós sois parte deste edifício para que ele seja tal, como na verdade é assim – que não há edifício de tanta formosura como uma alma limpa e cheia de virtudes, e quanto maiores, mais resplandecem as pedras – e que neste palácio está este grande Rei que achou por bem ser vosso Pai, e que está num trono de grandíssimo preço, que é o vosso coração».¹⁰

Somos portanto, segundo esta concepção, habitantes de um palácio onde o rei é pai e o seu trono é o nosso coração. Por isso, diz a seguir: «não nos imaginemos ocas por dentro», «neste palácio está um grande Rei».¹¹

O homem é morada onde Deus Pai se digna habitar, como num palácio, Ele condescende connosco, «faz-se à nossa medida»,¹² entra em comunhão connosco. Desta presença advém toda a dignidade da pessoa humana, do orante chamado a travar diálogo com o Deus Pai que habita o mais íntimo de si mesmo.

Dimensão comunitária e eclesial

A oração do Pai Nosso é uma oração eminentemente comunitária, mesmo quando rezada individualmente. Dizemos Pai Nosso e não meu Pai, pedimos o Pão nosso quotidiano, e não apenas o meu pão... A oração que Jesus nos ensinou é uma oração que passa do orante Jesus para a comunidade orante. E Jesus ensina não apenas a proclamar estas palavras do Pai Nosso mas transmite também o clima de confiança, proximidade e intimidade com que Ele rezava ao Pai. E a comunidade passa a ser discípula, herdeira e depositária desta nova forma de relação com Deus.

E Teresa de Jesus comenta estas petições a partir de uma experiência forte de comunidade religiosa, fraterna e orante, no convento de S. José de Ávila. E é neste contexto comunitário que ela reza e interpreta em clave o orante o Pai Nosso.

¹⁰ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 28,9. Alusão ao tema do Palácio, desenvolvido longamente em *Moradas ou Castelo Interior* (1M 1,1)

¹¹ *Ibid.*, 28, 9-10.

¹² *Ibid.*, 28,11.

Dimensão cristológica

A oração do Pai Nosso é sempre de Cristo e nossa, é sempre dirigida ao Pai em nome de Cristo. Cristo, connosco, pede ao Pai que se faça a sua vontade, que venha o seu Reino, que nos dê o pão, perdoe as faltas, nos livre do mal... onde passado, presente e futuro constitui o tempo pleno de Deus.

Teresa descobre em Cristo o sentido da filiação e por Ele também ela e todos acedemos ao Pai: «Que filho pode haver no mundo que não procure saber quem é o seu pai, quando o tem por bom e de tanta majestade e senhorio?». ¹³ Teresa ora ao Pai «por Cristo», movida pela contemplação do mistério do Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado.

Os capítulos 32 e 35 são os que melhor evidenciam o carácter cristão e cristológico da oração ao Pai: «Ó Pai eterno, olhai que não são de esquecer tantas vergastadas e injúrias e tormentos.... como as podem sofrer umas entranhas tão amorosas como as vossas?»; ¹⁴ ao glosar a petição: «o pão nosso de cada dia» novamente se dirige ao Pai por Cristo que continua humilhado na presença eucarística.

Teresa descobriu realmente em Cristo e por Cristo a pessoa do Pai, a sua ternura e entranhável misericórdia. «Filipe, quem me vê, vê o Pai» e Teresa em Cristo Caminho chegou ao Pai. Reconheceu a paternidade de um Deus que é Pai de Cristo, e que os dois são um só, e que Deus é Pai de todos os homens.

Dimensão trinitária

A liturgia diz-nos que toda a oração cristã é dirigida ao Pai, pelo Filho no Espírito Santo. Mas projectar imediatamente este esquema na oração teresiana será forçar demasiado, pois mais do que nunca Teresa usa de espontaneidade e naturalidade no tema da oração. Mas, diz-nos ela: «Tratai com Ele como com pai e como com irmão e como com

¹³ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 27,5.

¹⁴ *Ibid.*, 3,8.

senhor e como com esposo; às vezes de uma maneira, outras de outra, e ele ensinar-vos-á o que haveis de fazer para O contentar».¹⁵

E ao longo das suas páginas está presente, sem dúvida, a dimensão trinitária da oração teresiana. A experiência de Deus em Teresa começa pela descoberta de uma presença difusa, pela experiência da humanidade de Cristo e finalmente pelas experiências trinitárias, onde disfruta da relação íntima com a Trindade na sua diversidade e unidade. Por exemplo no capítulo 27 começa por exclamar: «Ó Senhor meu, como pareceis Pai de tal Filho»;¹⁶ logo a seguir passa para o diálogo com o Filho: «Ó Filho de Deus e Senhor meu...»;¹⁷ e conclui que nesta oração está presente o Espírito Santo: «entre tal Filho e tal Pai concerteza que está o Espírito Santo que enamora a vossa vontade e vos apegue tão grandíssimo amor».¹⁸

E numa outra passagem Teresa revela-nos encontrar a ternura de Deus Pai. É Cristo que lha revela, dizendo-lhe: «faz o que depende de ti e deixa-me tu a Mim, e não te inquietes por nada; goza do bem que te foi dado, que é muito grande; meu Pai deleita-se contigo e o Espírito Santo te ama».¹⁹

Teresa reconhece e vive em profundidade e extensão a doação que Deus Pai operou ao dar-nos seu Filho Jesus, o Espírito Santo, a Virgem Maria. Em Janeiro de 1572, quando era priora da Encarnação, confessa-nos: «depois disto, fiquei eu na oração que agora trago, de estar a alma com a Santíssima Trindade, e pareceu-me que a pessoa do Pai me chegava a Si e dizia palavras muito agradáveis. Entre elas disse-me, mostrando-me o que queria: “Eu dei-te o meu Filho e o Espírito Santo e esta Virgem; que me podes tu dar a Mim?”».

Vamos percorrer agora, petição após petição do Pai Nosso, tal como Teresa o rezou e meditou.

¹⁵ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 28,3.

¹⁶ *Ibid.*, 27,1.

¹⁷ *Ibid.*, 27,2.

¹⁸ *Ibid.*, 27,7.

¹⁹ *Ibid.*, 27,7.

Petição após petição

*«Pai nosso,
que estais nos céus,
santificado seja o vosso Nome»*

Para Teresa, orar é dizer «Pai Nosso». Poder dizer Pai em Jesus e em nome de Jesus, partilhando os seus sentimentos é o maior dom a usufruir. A palavra **Pai** provoca em Teresa um enternecimento e contemplação pela doação do próprio Deus, estilisticamente reflectido nas exclamações: Oh, Pai Eterno... «Oh Filho de Deus e Senhor meu!».²⁰ Estas exclamações apelam para o inefável, para o inenarrável, dando lugar ao silêncio contemplativo que é a atitude e linguagem dos místicos. E continua extasiada, dizendo: «Como dais tanto junto na primeira palavra!» Teresa ficava muitas vezes absorta ao proferir apenas a primeira palavra da oração dominical. Dizer apenas «pai» permitia-lhe ficar largo tempo na meditação e contemplação desta certeza, deste dom da filiação que traça um novo caminho de acesso a Deus.

Ao dizer «Pai», o orante desperta e faz comover os fundamentos da pessoa pelo dom da filiação. Desperta-o para o dom da fraternidade, pois chamar a Deus de Pai implica este profundo sentido de fraternidade: por isso recorda Teresa ao «colégio de Cristo: a que for mais, use menos a palavra de “pai” na sua boca; todas têm de ser iguais»²¹.

Dizer Pai supõe sair de nós mesmos e colocarmo-nos diante de um Tu transcendente; dizer Pai supõe reconhecer que Deus, não é somente o Criador de tudo o que existe, mas que tudo criou por amor e com amor tudo guarda; supõe reconhecer que Deus nos faz filhos no Filho.

Teresa assombra-se com a proclamação da paternidade divina. E salta do louvor do Pai para o do Filho, de Jesus para os leitores e humanidade, da oração rezada à oração contemplativa. Rezar começando por dizer Pai adentra-nos no mistério do Pai, no mistério do Filho e no mistério do próprio homem.

²⁰ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 27,2.

²¹ *Ibid.*, 27,6.

A contemplação do mistério do Pai adentra-a no conhecimento da sua vontade, dos seus desígnios, e no seu grande amor em nos dar o seu Filho Jesus. E é n'Ele e por Ele que somos introduzidos nas profundezas dos mistérios de Deus.

«Oh Filho de Deus e Senhor meu! Como dais tanto junto na primeira palavra».²² O orante do Pai, partilha com Jesus o mesmo sentir filial. A oração ao Pai, configura-nos cada vez mais com o mistério do Filho, com Cristo Amigo, Homem que caminhou connosco na terra, Deus connosco, revelação suprema do Pai...

Dizer Pai, juntamente com Jesus, é o primeiro grande dom feito ao orante. Poder dizer Pai com Jesus, primogénito e predilecto do Pai, comungando dos seus sentimentos de Filho, da sua relação pessoal, da sua ternura e intimidade, permite-nos viver o dom da filiação com a mesma ousadia e nobreza.

Mas dizer Pai adentra-nos ainda no conhecimento do mistério do homem, onde, no dizer da santa mística, o orante se «ganhe a si para si, que é aproveitar-se dos seus sentidos para o interior».²³ O dizer «Pai» leva-nos a viver o dom da paternidade divina e da fraternidade com Cristo. O homem descobre-se como habitação e céu de Deus. A descoberta do nosso interior «não é coisa pouca». Daí que Teresa dedique todo o capítulo 28 à arte de recolher-se, de «entrar dentro de si», de dialogar em silêncio com Deus presente e habitante do coração humano, «no pequeno céu da alma». Esta viagem, esta peregrinação ao interior é um processo de auto-conhecimento, de ascese, de libertação contínua para que a novidade do próprio homem advenha constantemente.

Após a descoberta desta presença, aprende, aconselha Teresa, a «falar-Lhe como a Pai, a pedir-Lhe como Pai». Tratar com Ele «como com Pai e como com irmão e como com Senhor e como com Esposo; às vezes de uma maneira, outras de outra, que Ele nos ensinará o que havemos de fazer para O contentar».²⁴ O importante é ser consciente de uma presença, de um Tu relacional: pai, irmão, senhor, esposo... e o diálogo já surgirá, basta a escuta e a disponibilidade interior, e a comunhão acontecerá.

²² TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 27,2.

²³ *Ibid.*, 29,7.

²⁴ *Ibid.*, 28,3.

Para que se vocalize a oração do Pai Nosso exige-se, segundo Teresa, a oração mental e contemplativa. A oração vocal há-de ir acompanhada, e por si mesma desperta para a contemplação mais profunda: «digo-vos que é muito possível que estando a rezar o Paternoster vos coloque o Senhor em contemplação perfeita».²⁵

Contemplação perfeita, recolhimento e aprofundamento da oração do Pai Nosso são realidades que caminham paralelas e se aprofundam mutuamente. Santa Teresa, segundo o Pe. Tomás Alvarez, evidencia a relação próxima entre rezar e contemplar, ou melhor ainda, apresenta o rezar para contemplar, daí o constante convite da santa a pensar, a deter-se no que se pede nestas «altas petições», pois a oração é sempre questão de criar comunhão e amizade com a Outra Pessoa, e não tanto o pensar muito ou dizer muitas palavras. O importante é saber com Quem estamos, porque estamos, que escutamos e que Lhe dizemos... apresentando-se assim o Pai Nosso como oração privilegiada de passagem da oração vocal para a oração contemplativa e mística.

Teresa convida a rezar numa atitude contemplativa: apela para a atenção a cada palavra, atenção que abre para a comunhão de pessoas, experienciando os sentimentos filiais que emanam da oração do Pai Nosso.

«Que estais nos céus»

Esta segunda expressão dá a Teresa o mote para falar sobre a **oração de recolhimento**, na qual o importante é «colocar-se em solidão e contemplá-Lo dentro de si e não se distanciar de tão bom hóspede; mas com grande humildade falar-Lhe como a um Pai, pedir-Lhe como a um Pai, contar-Lhe os seus trabalhos, pedir-Lhe remédio para eles, entendendo que não é digna de ser sua filha».²⁶

O Pai que estás nos céus da nossa alma, no pequeno céu da nossa alma, é o grande motor da oração de recolhimento. Recorda, aludindo a Santo Agostinho, que a Deus o devemos procurar dentro, pois somos «Templos do Espírito», Ele habita-nos... Onde está Deus, é o céu. O céu é o mais íntimo de cada homem.

²⁵ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 25,1.

²⁶ *Ibid.*, 28,2.

Rezar Pai Nosso *que estais nos céus* é um convite, segundo Teresa, a que «saíamos da terra», ou seja saíamos de tudo aquilo que não nos permite descobrir o Céu e o pequeno céu da nossa alma, onde habita Deus. Esta exortação a sair é o verdadeiro sentido do êxtase, do sair de si, que não é um alienar-se mas um recolher-se e encontrar-se com o mais profundo de si mesmo e com Deus que nos inabita.

Teresa de Jesus, ao longo desta meditação do Pai Nosso, de forma recorrente, retoma o tema da importância da oração vocal, ora relevando a sua excelência, ora apresentando-a como antecâmara da oração contemplativa. O dom da oração contemplativa nunca é, segundo Teresa, o resultado de técnicas repetitivas, por exemplo das petições do Pai Nosso, a exemplo dos exercícios do yoga mas sempre uma obra Daquele que é o objecto da atenção amorosa do orante.

Teresa não é amiga de dicotomias entre oração vocal e oração contemplativa. Em várias passagens do *Caminho*, apresenta o exemplo vivo de uma pobre velhinha que, rezando os seus Pai Nossos possuía pura contemplação: a palavra «Pai» é geradora de contemplação: «muitas pessoas, rezando vocalmente (o Pai Nosso), eleva-as Deus, sem elas entender como, a elevada contemplação (...) centrada no Paternoster tinha pura contemplação e a levantava o Senhor para a juntar consigo em união (...) e tive inveja da sua oração vocal».²⁷

A oração vocal não tem que ceder necessariamente lugar à oração contemplativa, pois a oração vocal, como conclui o Pe Tomás Alvarez, bem entendida e vivida, tende a ser contemplativa:

. desde que se dê mais atenção ao Pai a Quem se pede do que aos conteúdos da petição;

. desde que se faça «na companhia do Mestre» que a ensinou, entrando por osmose nos sentimentos e palavras de Cristo que rezou o Pai Nosso;

. desde que de ambas as interioridades (a do orante e a de Cristo) brote esse conjunto intenso de sentimentos e verdades comunicadas entre o orante/Cristo e o Pai.

A «contemplação perfeita» pode ser atingida apenas com a meditação nesta identificação entre o Pai e seu Filho Jesus: «Oh

²⁷ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 30,7.

Senhor meu, como pareceis Pai de tal Filho e como o Vosso Filho parece Filho de tal Pai!».

«*Venha a nós, o vosso Reino*»

Teresa continua a referenciar as petições do Pai Nosso à vida de oração. Fala-nos da oração de quietude como uma expressão de presença do reino como dom síntese de todos os dons. E elenca alguns dos efeitos que se fazem sentir nos orantes do reino: «o grande bem que me parece a mim há no reino do céu, como muitos outros, é já não ter em conta com coisas da terra mas um sossego e glória em si mesmos, um alegrar-se com que se alegrem todos: uma paz perpétua, uma satisfação grande em si mesmos, que lhe vem de ver que todos se santificam e louvam ao Senhor, e bendizem o seu nome e não ofendem a ninguém».²⁸

A Santa junta os pedidos da santificação do nome de Deus e o do reino, dando a seguinte justificação: «Como viu sua majestade que não podíamos santificar nem louvar, nem engrandecer, nem glorificar este nome santo do Pai eterno, dado o muito pouco que nos é possível, de maneira que se se fizesse como é devido, se não fosse sua majestade a dar-nos cá o seu reino, e assim o colocou Jesus um atrás do outro (pedido)».²⁹ É, portanto, a descoberta de que tudo é dom, cujo reino de Deus é a síntese e a grandeza maior destes dons, que Teresa elege como condição para que o orante possa santificar o nome de Deus.

«Colocada a alma nesta oração (de quietude), já parece que o Pai Eterno lhe concedeu a petição de lhe dar o seu *reino* cá. Ó ditoso pedido, que tanto bem nele pedimos sem nada o entender! Ditosa maneira de pedir! Por isso quero eu, irmãs, que reparemos como rezamos esta oração do Paternoster e todas as demais vocais».³⁰

Há pessoas a quem Deus está a conceder este Reino que pedimos no Pai Nosso e nem se apercebem: «Mas há pessoas que está o Senhor a enternecê-las e a dar-lhes inspirações santas e luz do que é tudo, e, enfim, dando-lhes este reino e colocando-as nesta oração de quietude, e elas fazendo-se de surdas», pois gostam tanto de multiplicar palavras

²⁸ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 30,5.

²⁹ *Ibid.*, 31,10.

³⁰ *Ibid.*, 31,11.

na oração e de cumprir fiel e formalmente com elas, que ainda que «o Senhor lhe coloque o seu Reino nas mãos, não o admitem».³¹

O reino de Deus já está entre nós e uma das suas manifestações é a oração de quietude, pela qual vêm à alma muitos bens. E Teresa parece dizer-nos que quanto mais possuímos o reino mais o havemos de pedir e desejar, e, sobretudo, trabalhar pela sua edificação na esperança da sua plenificação no mais além. Desta forma se compreende todo o afã da santa reformadora pelo aprofundamento do magistério da oração, pela fundação de comunidades orantes, num serviço fecundo e eficaz em favor de toda a Igreja.

*«Seja feita a vossa vontade
Assim na terra como no céu»*

Com este pedido se encerra a primeira parte do Pai Nosso, na qual se pediu a santificação do nome de Deus, a vinda do Reino e o cumprimento da vontade, do plano salvador de Deus. Teresa quer fazer deste pedido uma necessidade e da necessidade, virtude.³²

Perante esta petição, a santa de Ávila sabe que o homem não é capaz de cumprir a vontade de Deus se o próprio Deus não lhe der os meios para tal. Tudo é graça. «Nada temos que dar se não o recebemos».³³ Aqui se joga todo o segredo de uma vida ou vocação: entrega da vontade própria à vontade divina. Todas as decepções advêm «de não cumprir o que dizemos ao Senhor (nesta petição) do Paternoster».³⁴

Teresa sabe que nesta prece se joga uma peça fundamental da vida cristã, daí que afirme: «dizer que deixaremos a nossa vontade em outra parece muito fácil, até que, provando-se, se entende que é a coisa mais difícil que se pode fazer, se se cumpre como se deve cumprir».³⁵ Aqui nos confrontamos mais uma vez com o realismo teresiano aplicado a todo o processo da vida espiritual: não é fácil abdicarmos das nossas coisas, das nossas certezas, ideias, desejos, vontades... e quem pensar que

³¹ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 31,12.

³² Cf. *Ibid.*, 32,4.

³³ *Ibid.*, 32,13.

³⁴ *Ibid.*, 32,4.

³⁵ *Ibid.*, 32,5.

é, está muito enganado. Daí que Teresa centre frequentemente a questão na maturidade, no auto-conhecimento, na liberdade e desprendimento para poder discernir e dizer sim ao plano de Deus. Ao fim do comentário a esta petição, conclui: «De tudo o que vos adverti neste livro vai dirigido a este ponto de nos darmos de todo ao Criador e colocar a nossa vontade na Sua e desprendermo-nos das criaturas».³⁶

A descoberta e cumprimento da vontade do Pai é um processo gradual como em toda a vida espiritual. Um pai nada dá a seu filho se ele o não puder ou quiser receber. Deus Pai vai revelando a sua vontade àqueles que mais O amam, pois mais capazes estão de a cumprir. Deus dá e exige consoante o amor que nos tem. Resume Teresa: «tenho eu para mim, que a medida de poder levar grande cruz ou pequena, é a do amor».³⁷ Aqui está a dimensão da cruz, da negação de si mesmo, mas que a vontade de Deus se possa cumprir. Foi este o trajecto que Cristo assumiu: «todavia que se faça a tua vontade, não a minha», e a cruz impôs-se-lhe.

Teresa mostra a sua configuração com a cruz do Senhor ao afirmar: «o dizer “fiat voluntas tua”: cumpra-se, Senhor, em mim a vossa vontade de todos os modos e maneiras que Vós, Senhor meu, quiserdes; se quereis com trabalhos, dai-me força e venham; se com perseguições e doenças e desonras e necessidades, aqui estou, não desviarei o rosto, meu Pai, nem há razão para voltar as costas. Pois o vosso Filho deu em nome de todos esta minha vontade...».³⁸

Aqui se evidencia a configuração com Cristo que se entrega totalmente na morte ao Pai e ao cumprimento da Sua vontade. E remete para a oração de Jesus no Horto: «todavia não se faça a minha vontade mas a Tua» e disse-o com tal determinação que a cumpriu com «trabalhos, dores, injúrias e perseguições, até se Lhe acabar a vida com a morte de cruz».³⁹ É a virtude da «determinada determinação» que mais marcou a doutrina da ascese teresiana. É o «faça-se em mim a tua vontade», ao jeito de Maria. É a forma pessoal e aplicada de Teresa dizer o seu «faça-se» em comunhão com os sentimentos de Cristo. Para Teresa,

³⁶ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 32,9.

³⁷ *Ibid.*, 32,7.

³⁸ *Ibid.*, 32,10.

³⁹ *Ibid.*, 32,6.

dizer «faça-se a Vossa vontade» é a palavra chave de toda a oração cristã. É o colocar toda a vontade própria nas mãos de Deus para que Ele a conduza e realize no orante os seus projectos. Rezar o «faça-se a Vossa vontade» implica oferecer-Lhe a nossa.

Teresa mostra aqui de forma suprema o radicalismo da sua vida: dar-se de todo ao Todo. Tal é possível porque descobre a grandeza do amor do Filho que de todo se entregou ao Pai para nossa salvação. «Porque sem dar a nossa vontade de todo ao Senhor para que faça em tudo... conforme a ela, nunca (Ele) deixa beber da água viva da fonte».⁴⁰ Dificilmente poderia a santa sublinhar com maior vigor o seu radicalismo: dar a nossa vontade de todo; para que Ele faça a sua em tudo; sem o qual nunca beberia a água viva da fonte.

A entrega da vontade leva à união com Deus, à santificação. Dizer “faça-se” com «toda a determinação, não pode menos do que trazer o Todopoderoso a ser um com a nossa baixeza e a transformarmo-nos em Si, e fazer uma união do Criador com a criatura».⁴¹ Assim, Teresa apresenta o fim último da entrega da vontade própria à vontade de Deus Pai, a união com Deus, a santificação, ou se quisermos, o matrimónio espiritual.

«O pão nosso de cada dia nos dai hoje»

Com esta petição, abrimos a segunda parte do Pai Nosso, orientada sobretudo para as necessidades da comunidade: o pão para a vida, o perdão para a convivência fraterna e força para resistir à tentação e ao mal.

O Pão que se pede ao Pai é o Pão / alimento corporal, é o pão da palavra e é o pão da eucaristia. É sobretudo o significado de pão eucarístico que cativa a atenção de Teresa.

Esta petição proporciona-lhe, um pequeno mas intenso tratado sobre a eucaristia, dando à luz algumas das suas mais belas páginas, onde exalta este precioso sacramento. Dedicamos os capítulos 33, 34 e 35 a glosar esta petição. O capítulo 33 introduz os seus leitores no mistério

⁴⁰ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 32,9.

⁴¹ *Ibid.*, 32,11.

da eucaristia, o 34 e 35 desenvolvem o sentido eclesial da oração eucarística e termina estes três capítulos com uma prece eucarística.

No primeiro capítulo, Teresa vê uma estreita relação entre a prece anterior e esta: o pão nosso de cada dia é o alimento necessário para que se cumpra a vontade do Pai. Sem a eucaristia não poderíamos fazer a vontade do Pai. É fácil dizer «faça-se a vossa vontade» mas o quanto é difícil entregar a nossa vontade sem o alimento da eucaristia.

A seguir identifica a fonte deste alimento de vida: o Pai. É o próprio Pai que nos dá o Pão eucarístico, e nele dá-nos o Seu Filho Jesus que estará connosco até ao fim do mundo, a preparar a nossa alma para que ela se una ao Pai pelo cumprimento da sua vontade. Recalca esta ideia na referência joanina ao discurso do Pão da Vida.

Por último, refere a íntima união entre Cristo e o orante, pressuposta nesta petição. Jesus associa-se a nós para pedir ao Pai o Pão eucarístico.

Para Teresa este «pão nosso» é o símbolo do pão quotidiano partilhado em cada dia, do alimento corporal, mas é também, e sobretudo, o pão eucarístico que mata a fome espiritual.⁴² A respeito do trabalhar pelo alimento corporal, Teresa com o seu forte sentido de realismo e humor alerta as suas irmãs: «doutro pão não vos preocupeis as que já vos colocastes na vontade de Deus (...) mas com o cuidado, não gasteis nisso o vosso pensamento; antes trabalhe sempre o corpo, pois é bom que procureis o vosso sustento».⁴³ O pão nosso de cada dia, como todos os demais dons que pedimos nesta oração dominical, é dom mas também é compromisso.

O capítulo 34 é o capítulo mais denso sobre a eucaristia. A propósito desta prece Teresa realça a importância da oração de recolhimento no pós-comunhão, como momento privilegiado de meditação e oração, dada a entrada de tão grande hóspede em nossa casa. Desde um comentário doutrinal místico passa para o plano da pedagogia espiritual, ajudando o orante a descobrir a centralidade da eucaristia recebida e vivida por cada homem.

⁴² Cf. TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 33,2-5.

⁴³ *Ibid.*, 34,4.

O pós-comunhão é um dos momentos propícios para Teresa recordar a grandiosidade desta presença, sob as espécies do pão, pois o sente tão perto de si, e diz: «se quando andava no mundo, de apenas tocar nas suas roupas curava os enfermos, porquê duvidar que fará milagres estando tão dentro de mim – se temos fé – e nos dará o que Lhe pedirmos, pois está em nossa casa? E não pode Sua Majestade pagar mal a pousada se lhe concedem boa hospedagem».⁴⁴

Esta experiência de Deus que oferece o pão eucarístico por seu Filho Jesus faz Teresa estremecer até à medula, anfitriã se descobre de tão grande Majestade, a «majestade grandíssima», como lhe chama, presente e encoberta no Sacramento. O Pai Eterno fica connosco no seu Filho Jesus: «é tão amigo de amigos e tão senhor dos seus servos, que, como vê a vontade de seu tão bom Filho, não lhe quer estorvar obra tão excelente e onde, tão em plenitude, mostra o amor que tem ao seu Pai».⁴⁵

Teresa tudo verte para o campo da oração e para a explanação da sua pedagogia oracional. A presença eucarística é certeza de que com Deus se pode comunicar, entrar em comunhão, tratar de amizade em longos colóquios com Jesus: «acabando de receber o Senhor, tendes pois a mesma pessoa diante, procurai fechar os olhos do corpo e abrir os da alma e olhai para o vosso coração; que eu vos digo, e volto a dizer e muitas vezes o queria dizer, que, se tomais este costume todas as vezes que comungardes... não vem tão disfarçado... que se não dê a conhecer».⁴⁶

E esta presença é fonte de descanso físico e psíquico, de saúde e fortaleza espiritual para grandes combates. Ora, um dos temas que Teresa aborda é o dos constantes atropelos que «esses luteranos» fazem ao Santíssimo Sacramento. Para minimizar tal desventura, convida as suas irmãs para grandes combates, exorta-as a rezar para que «não avance tão grandíssimo mal e desacatos como se fazem nos lugares onde estava o Santíssimo Sacramento entre estes luteranos, desfeitas as igrejas, perdidos tantos sacerdotes, suprimidos os sacramentos».⁴⁷

⁴⁴ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 34,8.

⁴⁵ *Ibid.*, 35,2.

⁴⁶ *Ibid.*, 34,12.

⁴⁷ *Ibid.*, 35,3.

Aqui explana a Doutora da Igreja a dimensão do compromisso cristão para o qual a celebração da eucaristia constantemente nos remete.

Teresa acaba por elevar uma autêntica prece eucarística **ao Pai, por Cristo, em favor da Igreja**, tal como a apresentava o cânon romano no seu tempo.⁴⁸ Mas que Teresa amplia e estabelece uma relação intensa desta prece eucarística à vida, concretamente à vida com as suas irmãs no convento de S. José.

Teresa convoca o seu grupo para o louvor ao Pai; para a prece pela Igreja; pelos sacerdotes; e para que «os desacatos desses luteranos» se resolvam; e tudo dirige ao Pai, o destinatário da sua oração: «A vós, Pai Santo, Pai eterno, Majestade, meu Senhor e meu Deus, Senhor meu, Criador meu». E continua: «Pai Santo... apresentando-Lhe outras preces; e termina com a oferta ao Pai do Pão sacratíssimo: «Vós no-Lo destes e vo-Lo tornamos a dar. Não por nós, fazei-o por Vosso Filho».⁴⁹

Teresa evidencia assim a sua condição sacerdotal conferida pelo baptismo. Faz corpo e comunhão com a sua comunidade para que a oração dirigida a Pai seja sólida, fecunda e eficaz

*«Perdoai-nos as nossas ofensas
Assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido»*

Teresa faz ressaltar nesta petição o compromisso que Jesus colocou na nossa boca: *assim como nós perdoamos*, alertando: «reparemos, irmãs, que não diz: “como perdoaremos”; para que entendamos que quem pede um dom tão grande, como o anterior, e quem já colocou a sua vontade na de Deus, já isto tem de ter feito (...) pelo menos com a determinação».⁵⁰ Perdoar é questão de vontade, de obediência a uma mandato.

O perdão é acima de tudo um dom do Pai. «De graça me haveis de perdoar, Senhor».⁵¹ Se esperássemos o perdão de Deus na proporção do nosso pobre perdão, não seríamos perdoados. A meditação que Teresa

⁴⁸ Cf. TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 35,3-5.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 35.

⁵⁰ *Ibid.*, 36,2.

⁵¹ *Ibid.*, 36,2.

fez das parábolas da misericórdia, particularmente a do Filho Pródigo, permitiram-lhe compreender que o perdão é Dom inteiramente gratuito do Pai. Perante o Pai só nos podemos apresentar de mãos vazias, confessando o nosso nada: «Dai-nos, meu Deus, a entender que não nos entendemos e que vimos com as mãos vazias, e perdoai-nos Vós, por vossa misericórdia».⁵²

Teresa relaciona intimamente oração e capacidade de perdão. A capacidade e a facilidade de perdoar garante a autenticidade da oração e o crescimento da contemplação. Quem não vai dilatando a sua capacidade de perdão, não se fie da sua oração. Realça a estreita relação que Jesus colocou nesta petição: o perdão de Deus e o nosso perdão. E estremece perante o abismo que existe entre o perdão de Deus e o nosso, o quanto lhe perdoou a ela e o quanto lhe custa perdoar.

Perdoar é um processo. Cada um entrega a sua vontade e perdoa segundo a sua própria medida: «Verdade é que há o mais e o menos nisto: os perfeitos darão a vontade como perfeitos e perdoarão com a perfeição que fica dita; nós, irmãs, faremos o que pudermos, que tudo recebe o Senhor».⁵³ Por exemplo, o perdão do orante em caminho e do orante contemplativo é distinto, este último está muito mais determinado a sofrer injúrias.

Perdoar é sobretudo graça de Deus. Mesmo o nosso compromisso de perdão, *como nós perdoamos a quem nos tem ofendido* não é condição ou garantia de que Deus nos perdoe ou não. Deus perdoa-nos para além dos nossos méritos, mas é certo que o seu perdão em nós, extravasa perdão para os demais.

*«E não nos deixeis cair em tentação
Mas livrai-nos do mal»*

Teresa associa num único apartado estas duas preces. São as preces que estão relacionadas com o futuro do homem frágil, sujeito à tentação e ao mal. A propósito desta petição dedica uma longa reflexão a uma das virtudes, por ela mais estimada: a da humildade. Esta virtude é a que mais resiste à tentação. São as virtudes que nos podem dar a

⁵² TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 36,6.

⁵³ *Ibid.*, 37,2.

segurança da resistência à tentação, são elas que não nos enganam e nos fortalecem.

Mediante a fina análise do psiquismo humano, a santa das virtudes humanas, alerta para os perigos de falsas humildades, ou então para a pouca humildade em pensar que já se é humilde. Por isso, nos alerta: nunca pensar que a possuímos com segurança: «o verdadeiro humilde sempre duvida das virtudes próprias, e com muita frequência lhe parecem mais certas e de mais valor as que vê nos seus próximos».⁵⁴

Teresa sempre dá muita importância ao auto-conhecimento, ao «concertar das peças», ao «ganhar-se a si para si», «para se poder jogar este jogo da oração». E aqui revela o seu grande realismo, sabendo que o homem é um ser em constante tentação, e quem não aceitar este dado, cai na mentira de si mesmo, no auto-engano. Daí que o Mestre tenha associado vigilância e oração, «vigiai e orai para não cairdes em tentação». Perante estes auto-enganos é que o nosso verdadeiro Mestre colocou na oração do Pai Nosso esta prece: que não nos deixe cair na tentação.

Há uma outra ideia/força sobre a qual Teresa se detém, a respeito desta petição: é a questão equilíbrio entre amor e temor. O amor permite-nos descobrir o Deus Pai, rico em misericórdia, próximo e conosco em Jesus Cristo; o temor sem anular os atributos anteriores leva-nos a reconhecer a transcendência de Deus, que infunde o respeito de quem é pai, que é o Pai *que está nos céus*, que está para além de qualquer figura paterna que queiramos invocar, por mais perfeita que seja, que nos leva a concebê-Lo como o totalmente Outro, o que se revela mas também se esconde.

Teresa escreve a este respeito: «Sua Majestade deu-nos amor e temor; o amor nos fará apressar os passos; o temor nos ajudará a reparar onde colocamos os pés para não cair por caminho onde há tanto em que tropeçar».⁵⁵ E prossegue mais adiante: «Amor e temor de Deus! São dois castelos fortes dos quais se dá guerra ao mundo e aos demónios».⁵⁶ «Com estas duas coisas: amor e temor de Deus podemos ir por este caminho

⁵⁴ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 38,9.

⁵⁵ *Ibid.*, 40,1.

⁵⁶ *Ibid.*, 40,2.

sossegados e quietos».⁵⁷ Teresa sabe que enquanto peregrinamos pela vida, estamos sujeitos à tentação, só no mais além, junto do Pai, nos livraremos deste assédio constante.

Amor e temor são para Teresa como que travão e acelerador em qualquer itinerário espiritual. Não pensemos que tudo está conquistado. A vida espiritual, a vida orante é dom e compromisso. Convida a viver de uma confiança ilimitada na misericórdia divina, mas não esquece que enquanto peregrinamos estamos sujeitos à tentação, mas Deus Pai deu-nos em Jesus as armas adequadas para lutarmos contra esta realidade: oração, vigília, cultivo das virtudes... Daí que Teresa nunca se canse de aconselhar as suas irmãs: «façam orações e peçam ao Senhor que não as traga em tentação»;⁵⁸ «o que a mim me parece melhor é o que nos ensina o nosso Mestre: orar e suplicar ao Pai Eterno que não permita que andemos em tentação»;⁵⁹ afastem-se dos «pecados e das ocasiões e das más companhias» para que nem os pecados veniais se cometam; tal acontece quanto mais se viver o «santo temor de Deus».⁶⁰ «Não vos descuideis até que vos vejais com a grande determinação de não ofender o Senhor».⁶¹ O cultivo do temor de Deus, a firme determinação de em nada ofender o Senhor, mesmo nas pequenas faltas, é fruto deste grande dom do temor de Deus, «intenção recta, vontade determinada em não ofender a Deus».⁶² A grande tentação do orante é a presumida imagem de quem já está avançado nas virtudes, e por isso lhe chama de a «maior pestilência».

Humildade e verdade, recta intenção, vontade determinada e sobretudo a confiança na fidelidade do Senhor: «Fiel é o Senhor... não tenhais medo, filhas, que Ele não vos deixe gozar muito de ninguém a não ser de Si»⁶³ são os pilares que Teresa aponta a respeito desta petição. São eles que nos permitem avançar para altos combates, que nos constituem como «soldados de Cristo» robustecidos pela «oração e contemplação».

Teresa toma este pedido como uma prece do próprio Cristo ao Pai, pois «grande razão tinha para suplicar ao Pai que O livrasse de

⁵⁷ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 40,9.

⁵⁸ *Ibid.*, 40,4.

⁵⁹ *Ibid.*, 38,5.

⁶⁰ *Ibid.*, 41,1.

⁶¹ *Ibid.*, 41,3.

⁶² *Ibid.*, 41,8.

⁶³ *Ibid.*, 38,4.

tantos males e trabalhos e O colocasse em descanso para sempre no seu Reino, pois era verdadeiro herdeiro dele».⁶⁴

Conclusão

E em jeito de conclusão, retomemos as palavras da autora do *Caminho de Perfeição*: «É coisa para muito louvar ao Senhor por quão subida em perfeição é esta oração evangélica, assim como ordenada por tão bom Mestre; (...) Espanta-me ver que em tão poucas palavras está toda a contemplação e perfeição encerrada, que parece que não precisamos doutro livro se não apenas estudar neste. Porque até aqui nos ensinou o Senhor todo o modo de oração e de alta contemplação, desde os principiantes à oração mental e de quietude e de união».⁶⁵

Parece que não precisamos doutro livro para atingir a perfeição e contemplação. Mesmo que nos tirassem todos os outros livros, este não o tirarão e é de grande consolação pois «é dito pela boca da verdade, que não pode errar».⁶⁶

Teresa louva o Senhor pelo muito que lhe deu a entender do que encerra esta oração evangélica: «jamais tinha pensado havia tão grandes segredos nesta oração que, como vistes, encerra em si todo o caminho espiritual, desde o princípio até engolfar Deus a alma e dar-lhe a beber abundantemente da fonte de água viva que disse que estava ao fim do caminho (...) se entenderem esta oração podem tirar muita doutrina e deliciar-se nela».⁶⁷

E exorta à sua comunidade de Carmelitas Descalças: «Bom Pai vos dá o bom Jesus; não se conheça aqui outro Pai...; e procurai, filhas minhas, ser tais que mereçais deliciar-vos com Ele e lançar-vos em seus braços». Lançar-se nos braços do Pai com toda a confiança é a ousadia que todos os dias tomamos ao rezarmos o Pai Nosso. Não a percamos porque ela é oração segura e caminho de comunhão com Deus Pai e com os homens irmãos.

⁶⁴ TERESA DE JESUS – *Caminho de Perfeição*, 42,1.

⁶⁵ *Ibid.*, 37,1.

⁶⁶ *Ibid.*, (Códice do Escorial) 73,4.

⁶⁷ *Ibid.*, 42,5.

MEDITAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS NA «LECTIO DIVINA» *

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Na *Carta aos Bispos da Igreja católica acerca de alguns aspectos da meditação cristã*, a ‘Congregação para a doutrina da fé’ afirma em 1989: “O interesse que algumas formas de meditação conexas com certas religiões orientais e com os seus modos peculiares de oração têm suscitado nestes anos, também entre os cristãos, constitui um sinal notável desta necessidade de recolhimento espiritual e de um profundo contacto com o mistério divino. Perante este fenómeno, adverte-se, todavia..., a necessidade de dispor de critérios seguros, de carácter doutrinal e pastoral, que permitam educar para a oração nas suas variadas manifestações, permanecendo sempre na luz da verdade revelada em Jesus, segundo a genuína tradição da Igreja”.¹ Ora, itinerário de uma experiência orante comprovada por séculos e pessoas é o proposto pela conhecida *lectio divina*, “leitura divina”.²

* Esta reflexão resulta da comunicação feita pelo autor no dia 5.12.1998, no âmbito do ciclo de conferências de espiritualidade e oração, organizado pela “Ajuda à Igreja que sofre” no ano pastoral de 1998-99 em Lisboa. Ela publicará as conferências. Agradecemos a gentileza da licença para a publicarmos desde já.

¹ No nº 1 (Secretariado Geral do Episcopado; Rei dos livros; Lisboa 1990) 5.

² O vocabulário que a caracteriza nas várias fases é referido em latim, porque os que originariamente a praticaram e dela falaram escreviam em latim.

1. O itinerário da *lectio divina*

1.1. *Definição e contornos*

A *lectio divina*, praticada pela teologia monástica da alta Idade Média, em continuação com a tradição patrística, é um método de leitura acurada, individual ou comunitária, dum passagem da Sagrada Escritura acolhida como Palavra de Deus, à escuta e sob a moção do Espírito em várias fases entrecruzadas e sobrepostas. As mais conhecidas, nem sempre as mesmas em todos os escritores medievais, eram: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, *discretio*, *collatio*, *operatio*. A *lectio divina* consistia em escutar com o coração recolhido e saborear com a consciência de ser amado a mensagem de Deus cristalizada na Bíblia; unindo vida e doutrina, concentrava-se sobretudo no ‘mistério’ salvífico de Jesus Cristo. É sentar-se, como Maria de Betânia, aos pés de Jesus, à escuta das suas palavras. É uma leitura desinteressada, gratuita, da Palavra de Deus: como costumamos dizer que lemos um autor, a *lectio divina* consiste em ler a Deus por estar com Ele e trazê-lo para a vida.

Lectio divina, experiência da fascinante peregrinação ao encontro com Deus por meio da sua Palavra na Bíblia e outrossim experiência da gozosa verdade de Deus no seu Espírito, não se deveria entender simplesmente como “leitura espiritual” (a que quer alimentar o espírito por meio dum leitura religiosa qualquer). É mais do que isso: o adjetivo *divina* sugere que se trata dum leitura dialógica da Palavra de Deus, mediante o Espírito *divino*. Quando a *leitura divina* não é mera leitura espiritual nem está sujeita a preocupações intelectuais mas atenta ao Deus-mistério que se revela, brota irresistivelmente a oração; quando a Palavra de Deus bíblica invade o espaço interior do leitor, a meditação alarga-o dando-lhe maior ressonância e Deus torna-se presente na sua Palavra. Então o espírito meditativo toma outra Palavra de Deus para responder-lhe em forma de oração. Ou seja, a *lectio*, tornada *meditatio*, desagua na *oratio*³ e

³ A *oratio*, embora implicando obviamente a oração, em latim continha em primeira acepção a conotação da declamação de um “discurso, sermão”; de facto, no processo da *lectio divina*, o da *oratio* era o momento de exprimir o ‘concebido’ (o ‘conceito’), que tinha vindo a crescer até ao ponto de não poder permanecer mais tempo escondido no silêncio, traduzindo-se com a pronúncia de um discurso diante de Deus e dirigido a Ele. As formas que assumia a *oratio* eram variadas, desde a proclamação da verdade descoberta no texto lido, graças à purificação do olhar e como fruto da *lectio*, até à oração em complementares expressões: petição, explosão do louvor e da acção de graças, etc.

na *contemplatio*, sem que às vezes o meditativo tenha disso acto reflexo.⁴ O mastigar e saborear da Palavra de Deus na *meditatio* tendia espontaneamente para a resposta cordial a essa Palavra salvífica na *oratio*. A *lectio* que procura Deus na sua Palavra ouve-o e encontra-o na *meditatio*, responde-lhe na *oratio*, saboreia-o na *contemplatio* e ama-o na *actio*, conforme a sentença da 1Jo 3,18 e 4,21: “não amemos de palavra nem de boca mas com obras e segundo a verdade”.

Já estamos a referir as várias etapas da *lectio*; elas estão imbricadas e fundidas umas nas outras, distinguindo-se só para aprofundamento do conjunto. *Lectio*, *meditatio* e *oratio* estavam tão intimamente relacionadas entre si que amiúde eram convertíveis e sinónimas.⁵ Guigo II, prior da Grande Cartuxa, em 1145 acrescenta a esta tríade a *contemplatio* como quarto escalão da sua “escada da vida claustral”; ao comentar a imagem da escada em quatro degraus e ao atribuir-lhe as respectivas funções, diz: “procurai *lendo* e encontrareis *meditando*...; a *lectio* traz o sólido manjar à boca, a *meditatio* mastiga e ruma, a *oratio* toma-lhe o gosto, a *contemplatio* é o próprio sabor que alegra e restaura”.⁶ Um cisterciense anónimo do séc. XII testemunhou o seu itinerário da *lectio divina*: “lendo oro, orando contemplo”.⁷ Hugo de S. Victor († 1141), o mais ilustre dos representantes da abadia de Saint-Victor e o que, pela sua obra e influência exercida, melhor incarna o espírito desta, diz que a vida dos justos se eleva como por meio de cinco degraus até à perfeição futura: “a leitura ou o estudo, a meditação, a oração, a acção; o quinto que daí emana é a contemplação, na qual, como se fosse fruto dos quatro primeiros, se tem o antegoço, já

⁴ A contemplação, tal como era significada na língua grega utilizada pelos Padres com o termo *theoria* (“visão em profundidade” do texto lido), evoluiu semanticamente para o sentido que veio a assumir no vocábulo latino *contemplatio*, enquanto virtude pela qual o coração e a vontade se elevam para Deus. Tal evolução já se encontra, por exemplo, em Gregório Magno no séc. VI/VII: *In librum primum Regum*: PL 79, coluna 216C. O cisterciense ARNOLFO de BOHÉRIES concede que o monge “...não precisa de ir sempre para o oratório mas poderá contemplar e orar na própria leitura”: *Speculum monachorum*: PL 184, col. 1175A-C. Cf. I. GARGANO, “La metodologia esagetica dei Padri”, *Metodologia dell’Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici; EDB; Bologna 1994) 197-222. “Con-templar” etimologicamente já significa posicionar-se e olhar do ponto do *templo* que pode ser visto de qualquer sítio e donde se pode ver todo ele conjuntamente.

⁵ Para além do monacato antigo e medieval, também os protestantes praticaram a *meditatio* das Escrituras. O próprio Lutero a aconselhava. Para Pierre Jurien, pastor em Paris no séc. XVII, a devoção também implicava três exercícios principais: *lectio*, *meditatio*, *oratio*.

⁶ GUIGO II, *Scala claustralium, sive tractatus de modo orandi*: PL 184, col. 476C; cf. 476B.

⁷ “Legendo oro, orando contempler”: citado por G.M. COLOMBÁS, m.b., *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina* (Monte Casino; Zamora 19863) 56.

desde esta vida, daquilo que será o salário da boa acção... A leitura dá a inteligência, a meditação fornece o juízo, a oração pede, a acção procura, a contemplação encontra... O que percorre este caminho procura a vida... A contemplação encontra o que a oração procura... Os que sobem estes degraus encontram a perfeição”.⁸

O hábito desta metodologia de nutrimento espiritual resultou na celebrada e gostosa espiritualidade monástica, que, portanto, nasceu do encontro com a Palavra de Deus.

1.2. *Seu lugar e papel na história da Igreja*

A designação *lectio divina* encontra-se na patrística e especialmente na literatura monástica medieval. Mas é preciso afinar as atribuições. A Idade Média monástica em geral tem de ser entendida a partir dos precedentes, isto é, da tradição patrística, cuja tarefa principal foi a dedicação a transmitir e explicar a Bíblia. Esta explicação sofreu evolução e compaginou vários métodos de leitura. No séc. XII coexistiam dois, em parte coincidentes, mas substancialmente distintos: a *lectio scholastica* e a *lectio divina*. O pressuposto comum a todos os monásticos que praticavam a exegese bíblica era que – visto a Bíblia ser um livro – tem de se aprender e saber lê-lo, com uma boa introdução. Mas o procedimento na leitura monástica da Bíblia era diferente do praticado nos meios não monásticos, isto é, na *schola*, nas “escolas” episcopais (donde o nome de *Escolástica*). Originariamente, para os Padres da Igreja, *lectio divina* e *sacra pagina* eram expressões equivalentes. Para S. Jerónimo como para S. Bento, a *lectio divina* era o próprio texto lido, era uma passagem, uma ‘lição’ tirada da Sagrada Escritura. No decorrer da Idade Média tal expressão será reservada cada vez mais para designar a acção de ler, ‘a leitura da Escritura santa’. Na *Escola* falava-se preferentemente de *pagina* em si, do texto tomado objectivamente, enquanto matéria de estudo: estudava-se a Escritura por si própria, *lectio scholastica*. No claustro monacal a atenção era concentrada no leitor e no bem que ele retirava da Sagrada Escritura. Em ambos os casos tratava-se de uma actividade fortemente religiosa (*sacra, divina*). Mas o acento era posto em aspectos diferentes de cada uma. A *lectio scholastica* era a leitura técnica da Escritura, implicada pela

⁸ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire. Didascalion* (Sagesses chrétiennes; Cerf; Paris 1991) 204-205.

preocupação de compreender o texto enquanto formado por palavras e frases segundo regras de gramática; e tendia para a *quaestio* e para a *disputatio*, levantando *questões* ao texto e travando um *debate* sobre elas entre docentes e alunos. A *lectio* monástica tendia para a *meditatio* e para a *oratio*. A Escolástica estava orientada para a ciência ou para o *saber* teológico. A leitura monástica estava direccionada para a *sapiência*, a sabedoria, o gosto (de *sapere* = gostar, saborear): visava a união do ser humano com Deus.⁹ Ambas integravam um entusiasmo místico, em que uma não tirava nada ao esforço por incarnar na vida a lição espiritual do texto e a outra não tirava ao ideal de compreensão das coisas um toque de racionalidade e de distinção ordenadora. E a prática medieval não as separava nitidamente uma da outra: cada uma penetrava na esfera da outra; o monje no seu mosteiro passava da cela e da igreja à biblioteca e ao *scriptorium* e inversamente. Desta relação estreita resultava uma espécie de reacção química entre o leitor e o texto sagrado: o texto ficava esclarecido com a luz da exegese e o leitor ficava iluminado com a luz que o texto reflectia nele.

Um dos pontos mais notórios desta evolução poderia fixar-se em *Gregório Magno*. Na sua época (foi papa de 590 a 604) havia passado a grande eflorescência doutrinal, não, porém, a eflorescência mística. Após haver sustentado e nutrido a primeira, a “ruminação” da Escritura continuava a auxiliar a segunda. Sendo Gregório monge, a sua exegese era monástica. Se quiséssemos definir o seu talante, poderíamos dizer que era um teólogo místico, comentarista da Bíblia num momento em que a *lectio divina* era a totalidade da teologia. Procurava na Escritura o sentido anagógico, deduzindo da sua leitura ideais de vida que projectavam para o transcendente: “não mereceremos a obtenção da graça divina se não procurarmos absolutamente deter-nos na claridade espiritual pela *meditação*, pela *leitura* quotidiana e pela *oração*”.¹⁰ Para ele, a Bíblia em geral deveria funcionar como espelho da actividade humana ou do homem interior.¹¹ Como pastor consciencioso que era, procurava a ‘alegoria

⁹ Cf. J. LECLERCQ (beneditino de Claraval), *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age (Cerf; Paris 1956) 70-86; IDEM, *La spiritualità del Medioevo*, vol. 4/A (Dehoniane; Bologna 1992); F. VANDENBRUCKS, *La spiritualità medievale*, vol. 4/B (Dehoniane; Bologna 1994).

¹⁰ *In librum primum Regum*: PL 79, col. 55C.

¹¹ Cf. *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, lib. 2, c. 1: PL 75, col. 553D. ARNOLFO de BOHÉRIES retoma a mesma ideia para o leitor da Sagrada Escritura: “na frequente leitura e assídua meditação da página sagrada contemple como num espelho a face do homem interior” (*Speculum monachorum*: PL 184, col. 1175A-C).

espiritual', que lhe permitiu estender "as asas da contemplação".¹² Não lhe bastava o "conhecimento" (*notitia*); queria o voo (*volatus*). Por outras palavras, procurava primeiro que a Escritura fundamentasse a sua fé nos mistérios do Verbo incarnado e em seguida lhe permitisse elevar-se acima de si próprio, onde a divindade do Verbo pode ser contemplada. O que a Escritura lhe comunicava não é redutível a conhecimentos distintos: depunha sementes no coração, alimentava a "vida contemplativa", na liberdade do espírito.¹³

Gregório Magno teve numerosos imitadores, que se foram abeberar nas fontes da Escritura a fim de encontrar o "gosto da contemplação interior". Das ideias centrais que o mestre total da fé deixara como herança à Igreja da Idade Média, sobressai o primado da Palavra de Deus compendiada na *lectio divina* e na dedicação à meditação da mesma.¹⁴ A leitura da Bíblia era para eles a "festa da contemplação pelo espírito". Era sempre uma leitura interiorizada e sapiencial de "unção", "gosto", "sabor", "delícias".¹⁵ A Bíblia emprestava a linguagem para elevações espirituais, brindava a moldura para a exposição de certos temas, sem a pretensão de explorar a significação literal do texto.¹⁶ Por exemplo, os comentadores ao *Cântico dos cânticos* não se propunham ensinar, mas expandir o seu fervor sobre o amor de Deus e ocupar os seus momentos de lazer em assuntos edificantes.¹⁷ A experiência que traduziam estava unida a uma autêntica meditação da Bíblia. Só se pode admirar tão grande familiaridade com o texto sagrado. O jogo espontâneo das

¹² Cf. *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo*, lib. 1, hom. 3, nº 4: PL 76, col. 807C (cf. nn. 1 e 2: col. 806A-C).

¹³ Cf. W.F. POLLARD, "Richard Rolle and the «Eye of the Heart»", *Mysticism and Spirituality in Medieval England* (eds. W.F. POLLARD – R. BOENIG) (D.S. Brewer; Rochester, NY 1997) 85-105.

¹⁴ Cf. D. de PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la alta Edad Media (siglos VI-XII)* (Editorial de Espiritualidad; Madrid 1998) 105-127.

¹⁵ Cf., e.g., GREGÓRIO MAGNO, *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo*, lib. 1, hom. 3, nº 19: PL 76, col. 814C; *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, lib. 16, c. 19: PL 75, col. 1132D. Essa linguagem percorreu toda a tradição monástica. Ainda se aprecia em S. TERESA DE ÁVILA: veja-se, por exemplo, *Meditações sobre os Cantares*: em *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1978) 577-635.

¹⁶ S. BERNARDO confessa com franqueza na *Excusatio* após as homilias *Super 'Missus est'*: "Não tive tanto a intenção de expor o evangelho como de aproveitar a ocasião para, a partir do evangelho, falar daquilo que me deleitava expor": PL 183, col. 86D.

¹⁷ Ao comentar as palavras dos *Cantares* 1,2 ("beije-me com os beijos da sua boca...") sem entender o significado do texto ("recomendo-vos muito quando lerdes este livro... que aquilo que boamente não puderdes entender, não... gasteis o pensamento em afiná-lo: não são para mulheres, nem mesmo para homens muitas coisas"), S. TERESA DE ÁVILA serve-se dele como de plataforma para descolar para altos voos do espírito na contemplação: em *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1978) 577-635.

associações mentais trazia constantemente ao espírito dos monges imagens e palavras bíblicas. A sua imaginação fervorosa e a sua memória comparativa eram inteiramente plasmadas e nutridas pela Bíblia. Se os métodos hermenêuticos seguidos pelos Padres estão hoje parcialmente ultrapassados, eles serviram para resguardar e mimar o tesouro da Escritura e, em compensação, a sua fé tinha com a Escritura uma conaturalidade e congenialidade raramente conseguida depois. Só isto já lhes reserva lugar de honra na arca do perdurável e apreciável.

E ao longo da Idade Média continuou a ser comum o fervor monástico pela leitura da Palavra de Deus. Basta lançar um relance pelas regras monacais, com base nas quais se formavam os candidatos a monges. Surpreende-nos que em grande medida sejam uma colecção de textos bíblicos do Antigo e mais ainda do Novo Testamento, *como se a Bíblia* (nas palavras, ideias, factos e figuras históricas) *fosse a verdadeira regra do monge*. Ainda no séc. XIII, a Regra primitiva dos Irmãos da Bem-aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo (Carmelitas) exorta encarecidamente a “meditar dia e noite na lei do Senhor”, a fazer “habitar abundantemente a Palavra de Deus na sua boca e nos seus corações e a que fizessem todas as suas acções à luz da Palavra do Senhor”.¹⁸ Esta exegese *Espiritual* praticada pela *lectio divina* contribuiu de forma nobre para a edificação da Igreja num largo arco da sua história e manteve viva a chama do Espírito que tinha inspirado tal Escritura.¹⁹

Para os místicos do séc. XII a Escritura ainda não era o ‘lugar teológico’ onde ia o douto buscar as suas premissas, mas o ‘jardim fechado’ onde a alma encontra o Esposo, a fim de ouvir o som da sua voz e respirar o odor dos seus perfumes. E os escolásticos S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino (1225-1274) e o seu contemporâneo S. Boaventura (1221-1279) ainda conseguiram a síntese harmónica e nobre da leitura monástica e da leitura escolástica da Bíblia. Sucesivamente, porém, a leitura monástica viria a ser oficialmente vencida pela teologia Escolástica, que, na recta intenção de aprofundar o conhecimento do mistério de Deus, separou ciência teológica e experiência cristã, derivou para um ‘tratado sobre Deus uno’ sem Jesus Cristo e para uma soma de

¹⁸ “Die ac nocte in lege Domini meditantes [cf. Ps 1,2; Ios 1,8] et in orationibus vigilantes”. “Gladius... spiritus, quod est verbum Dei [cf. Eph 6,17], abundanter habitet [cf. Col 3,10] in ore et in cordibus vestris [cf. Rom 10,8], et quaecumque vobis agenda sunt in verbo Domini fiant [cf. Col 3,17; 1Cor 10,31]”: *Regula ‘primitiva’ Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, em *Constitutiones Fratrum Discalceatorum Ordinis B. Mariae V. de Monte Carmelo* (Curia Generalis; Roma 1986) 18.20.

¹⁹ Cf. H. de LUBAC, *A Escritura na tradição* (Bíblica 8; Paulinas; S. Paulo 1970) 48-60.

verdades e escolheu o caminho do conceito racional para pensar e traduzir em linguagem humana a revelação de Deus, tendo adoptado como epistemologia e métodos teológicos os da filosofia aristotélica, baseada na ‘razão’ pura como faculdade isolada.²⁰ Mas a *lectio divina* não buscava verdades metafísicas; procurava as pegadas da Verdade viva, pessoal e incarnada. Ela inscreve a “lei nova” do evangelho no coração do seu leitor.

2. A *meditatio* dentro do processo da *lectio divina*

Momento essencial da *lectio divina* era a *meditatio*, tema específico em que nos concentraremos, conforme ao que nos foi solicitado na série de comunicações dos vários conferencistas. Logo desde os inícios do monacato, praticaram-na S. Antão e os eremitas, o anacoreta S. Pacómio de Tebaida no séc. IV e os seus discípulos. Ainda no séc. IV Gregório de Nissa comentou a *Vida de Moisés* quase exclusivamente do ponto de vista da alma.²¹ Os mestres dos monges insistiram incansavelmente no seu exercício. A *meditatio* era tão importante que amiúde identificava-se com a própria *lectio*, já que esta nos antigos e medievais não costumava ser silenciosa: ao ler pronunciavam em voz alta ou interiormente o que liam, e, ao repetir certos textos para retê-los na memória, praticavam de facto a *meditatio*.

Das várias fases da *lectio divina*, a meditação era o momento da reflexão teológica e espiritual, que evitava o subjectivismo, desvios deploráveis e conclusões fantasiosas na compreensão e nas lições a tirar da sagrada Página. Neste momento o leitor colocava-se sob o juízo do texto, cujo sentido ele pretendia até ali possuir; podia recorrer a algum comentário exegético do texto bíblico e a considerações dos Padres da Igreja, para captar a significação originária que ele queria comunicar: só essa significação é Palavra de Deus inspirada pelo seu

²⁰ Tensão análoga registou-se no séc. XII de Bernardo de Claraval e de Guilherme de Saint-Thierry entre o monge filósofo aplicado à ciência divina e as escolas de filosofia profana: aquele, perscrutando as Escrituras, procura iluminar a sua fé com a inteligência, viver a mensagem bíblica interiorizando-a, possuir uma experiência do divino no mistério; estas buscavam o saber pelo saber e o verdadeiro conhecimento das Escrituras fugia diante daquele que as quisesse compreender desde fora, sem comprometer a sua existência. Cf. M.-M. DAVY, *Initiation médiévale*. La philosophie au douzième siècle (Bibliothèque de l’Hermétisme; Albin Michel; Paris 1980) 135-158.209-216.224-248.

²¹ *La Vie de Moïse*: Sources chrétiennes 1 (Cerf; Paris 1968).

Espírito. Embora a *lectio divina* ultrapasse o estudo puramente científico, teológico ou pastoral da Bíblia e ambas sejam duas tarefas em si distintas, são complementares e sustentam-se mutuamente, como dois caminhos da mesma procura de Deus. Os mestres da *lectio divina* até advertem que o leitor da Sagrada Escritura não pode prescindir do seu estudo, mesmo sem chegar à exegese consumada; a descoberta do seu ‘sentido literal’ ou mensagem pretendida pelo texto é um bom ponto de partida para a sua meditação. Mas esta não pode contentar-se com a interpretação do texto feita por comentadores da Bíblia: restaria fria e impessoal. O meditativo empenha-se pessoal e afincadamente num trabalho de procura de sentido para si no texto.

A meditação cristã derrama uma unção ‘espiritual’ na mente para procurar sob a guia do Espírito a inteligência interior do texto, a mensagem oculta debaixo da materialidade das palavras lidas. Não é fim em si mesma: no dinamismo da exploração das riquezas teológicas da Sagrada Escritura, ela é mais um degrau na subida para Deus. Segundo Hugo de S. Victor “a meditação arranca da leitura... Ela compraz-se a percorrer um espaço aberto, no qual crava com toda a liberdade um olhar agudo para contemplar a verdade”. Para ele a realização do ensinamento “reside na meditação, porque, tendo aprendido a gostar dela familiarmente e tendo decidido consagrar-se-lhe com frequência, ela torna a vida agradável... Com efeito, é sobretudo a meditação que isola a alma da algazarra das actividades terrestres e que permite nesta vida o antegozo da doçura do repouso eterno”.²² Colocada imediatamente antes da oração, a meditação supõe a convicção de que é melhor para o encontro com Deus pôr-se à escuta da sua voz antes de falar-lhe. Isto permite-nos entender a meditação, não como uma fase preparatória, mas como parte integrante da vida de oração, um dos momentos do diálogo com Deus.²³

A meditação é assim o meio pelo qual o Espírito de Deus, a partir da Escritura que Ele inspirou, fornece ao orante o que dizer a Deus na oração, pois a melhor oração parte de Deus pelo seu Espírito para acabar em Deus: “o Espírito vem em auxílio da nossa fraqueza, pois nós não sabemos o que pedir para orar como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis e Aquele que perscruta

²² HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire. Didascalion* (Sagesses chrétiennes; Cerf; Paris 1991) 142; cf. pp. 140-143.

²³ S. AGOSTINHO di-lo de forma lapidar: “quando lêis é Deus que te fala; quando oras é a Deus que tu falas; quando legis, Deus tibi loquitur, quando oras, Deo loqueris” (*Enarrationes in Ps.* 85,7: PL 37, col. 1086). Obviamente, ele supõe uma leitura meditativa.

os corações conhece a intenção do Espírito, porque este intercede pelos consagrados como Deus quer” (Rm 8,26-27). A Palavra de Deus desce d’Ele até ao centro da pessoa meditativa e fá-la subir de novo até Deus pela oração e contemplação. A escala da ascensão em diversos graus até Deus exprime o movimento completo dos anelos do coração do orante; na escuta meditativa da Palavra e para que ela se faça vida, pão e luz, verdade e liberdade, ela desce dos olhos e da cabeça ao coração, lá onde a pessoa encontra a sua unidade; lá gera raízes para dar o seu fruto de vida e produzir efeito: efectiva a comunhão com Deus, deixando perceber a sua vontade salvífica em relação aos homens e conduzindo à prática só do bem.

A meditação é, pois, uma maneira superior de saborear a leitura da Bíblia, tirando partido dela para a vida e levando-a a enraizar-se nos hábitos quotidianos; saborear e gostar é um jeito de compreender; quando isso não acontece, a *meditatio* e toda a *lectio divina* estão mal equacionadas. Objecto especial de meditação eram os textos bíblicos em que se fundam as virtudes especiais da vida monástica: caridade, comunhão com Deus, pureza de coração, sobriedade, oração contínua...

Não foram os monges da Idade Média nem os cristãos que inventaram a *meditatio*. Era praticada nos mundos judaico e gentio. Nalgumas escolas filosóficas aprendiam-se de cor sentenças tocantes e praticava-se o exercício de repeti-las em voz alta. Os judeus praticavam a meditação da Bíblia hebraica. E a de toda a Bíblia tornou-se prática tradicional da Igreja desde as origens. O hábito monástico de meditar inspira-se já na própria Bíblia: “O Senhor disse a Josué: «não se afaste dos teus lábios o livro desta Lei; medita-o dia e noite; assim procurarás agir em tudo conforme o que nele está escrito e terás felicidade e êxito nas tuas empresas” (Js 1,8). E do livro do Dt são as palavras com que começa a oração chamada *Šemá*, que continua a ser favorita na piedade quotidiana judaica: “Escuta, Israel: o Senhor é o nosso Deus, só o Senhor. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. Permaneçam no teu coração estas palavras que eu te dito hoje. Repeti-las-ás aos teus filhos, falar-lhes-ás delas, quer estando em casa, quer indo de viagem, quer deitado, quer levantado; atá-las-ás ao teu pulso como um sinal e serão como uma insígnia entre os teus olhos; escrevê-las-ás nas ombreiras da tua casa e nas tuas portas” (6,4-9). O mesmo Dt indica que o rei “lerá [esta Lei] todos os dias da sua vida para aprender a temer o Senhor seu Deus, guardando todas as palavras desta Lei e estes preceitos, para os praticar. Assim o seu

coração não se afastará destes mandamentos nem à direita nem à esquerda” (17,19-20). O Sl 1,2 felicita o meditativo: “ditoso o homem que... se deleita na Lei do Senhor e sussurra a sua Lei dia e noite”. Esta recitação meditativa em voz baixa é tradição corrente nos Salmos.²⁴

A meditação da *lectio divina*, que bebe e se nutre da Sagrada Escritura, tem profunda congenialidade com esta, que é, ela própria, fruto maduro da meditação da Palavra de Deus por muitas pessoas colocadas perante as mais variadas circunstâncias ao longo dos dezanove séculos de história bíblica, consignada parcialmente por escrito; é o resultado duma atitude meditativa face às coisas, às pessoas e aos factos, vendo-os em Deus e vendo Deus neles. A Bíblia nunca pretendeu ser fonte de conhecimentos históricos ou científicos mas só privilegiado ponto de encontro com Deus, especialmente o Novo Testamento, que nos põe em contacto com a suprema epifania de Deus em Jesus Cristo. A revelação bíblica é uma interpretação religiosa da história humana, é teologia da história e não uma colectânea de pensamentos ou feixes de lindas ideias. O característico do texto sagrado é ser fundador de vida humana e ter capacidade de a iluminar. Enquanto tal e pela sua carga profundamente antropológica, a Bíblia está congenitamente vocacionada no seu dinamismo para ser meditada e habituar o meditativo a polarizar os dissabores e sucessos da vida à volta do mistério de Deus e do ponto de vista dele; quer arrebatá-lo ao ser humano às suas limitações, ambiguidades e contradições, para o encaminhar segundo as suas potencialidades numa vida segundo o Espírito. Neste aspecto a tradição monástica da *lectio divina* foi uma espécie de prolongamento da própria tradição bíblica.

A consequente atitude da comunidade que se quer deixar instruir é a da ‘obediência’ (= ‘ouvir atenta e respeitosamente, dar ouvidos, dar crédito’) à descoberta do amor de Deus, comprometido na sua Palavra para com o ser humano. Essencial função da meditação é, pois, captar a vontade de Deus a respeito do leitor e introduzi-lo na sua órbita. Como a Bíblia é expressão literária de pedaços estruturantes da vida humana no que ela tem de mais profundo, a meditação também faz da Bíblia o espelho que desvela ao homem o que este não ousaria confessar a si próprio e a mais valia do seu ser, especialmente a vocação ou atracção para a comunhão com o divino: assim reconduz o crente a uma ‘norma’ superna e autorizada, a Palavra do próprio Deus, para que ela ‘enforme’ a liberdade humana. Se

²⁴ Cf. Sl 63,7; 77,13; 143,5, um mussitar que se contrapõe à oração clamorosa em momentos de prova: cf. Sl 3,5; 5,3; etc.

autêntica e feita na pobreza, na pureza e abertura de coração ao sumamente Outro, convence-nos de que os nossos sentidos e sentimentos não constituem o todo do nosso ser nem o mais perfeito. A razão vital iluminada pela fé enriquece-os e enobrece-os mais.

A meditação da Sagrada Escritura não leva a sair de si numa espécie de êxtase, pela sensação duma ascensão espiritual, por um envolvimento da alma ou por um arrebatamento sentimental, mas leva a mergulhar na história humana, em que Deus se revela à fé, hoje como no tempo bíblico. Meditar com uma página da Bíblia é tentar compreender-se em Deus e à luz de Deus, compreendendo a relação com Deus em termos de amizade. O texto funciona como caixa de ressonância ao movimento de ímpeto para Deus: a ponderação da Palavra conduzida pelo Espírito vai ressoando por dentro fazendo que o meditativo se transcenda a si próprio.²⁵ O que pratica a meditação antecipa-se aos acontecimentos, ‘vê antes’ e não cai na cegueira daqueles que só ‘vêm depois’. Ela é um mergulho na profundidade do texto à procura de sentido transcendente para os acontecimentos humanos, a exemplo do povo bíblico, à procura do “Deus por nós” e para nós (Rm 8,31). É essencialmente um movimento da fé, que pela mediação do texto põe Deus nas pessoas, nos factos e nas coisas, gerando o amor à vida, aos outros e a Deus. É a tentativa de “permanecer na Palavra” de Jesus (Jo 8,31) e de fazer que ela resida em nós com toda a sua riqueza (Col 3,16); é uma forma nobre de “fortalecer em vós o homem interior” e para que “o Ungido habite nos vossos corações pela fé” (Ef 3,16-17). Pela penetração do Espírito, a meditação predispõe a guardar no coração e pôr na vida a palavra de Deus (Dt 11,18; Sl 118,11). Quem quiser penetrar no âmago da vida de Jesus terá de meditar a sua Palavra na Bíblia: ela é privilegiado ponto de encontro para o seu conhecimento, primeiro eco, irrepetível, da plenitude da revelação na pessoa de Jesus Cristo.

A meditação de textos bíblicos não é um fim absoluto: é uma mediação para a contemplação de Deus e a comunhão com Ele.²⁶ Para optimizá-la, convenhamos na conveniência de adquirir a habituação de ler a Bíblia recorrendo a todos os meios de interpretação disponíveis; para colher a mensagem do texto para a vida, não se transcure a própria cultura e os conhecimentos literários e históricos. Felizmente, porém,

²⁵ Cf. L. ROCHA E MELO, *Se tu soubesses o dom de Deus*. Ensaio sobre a oração (Oração e vida; Ajuda à Igreja que sofre – A. O.; Braga 1999) 63-71.115-131.

²⁶ Cf. Pe. MARIE-EUGÈNE, *Contemplation et apostolat* (Notre Dame de Vie 1962) 25-115.

não se requer ser um intelectual ou exegeta profissional para meditar a Bíblia. Até é possível que a leitura a vários níveis suscite ideias e formas de amar a Deus que ultrapassem o sentido originário dos textos, por vezes difíceis de interpretar para o comum dos crentes. O que é proibitivo é projectar as próprias ideias no texto bíblico e pretender que ele diga o que realmente não quis dizer, pois nesse caso a leitura correria o risco de tornar-se subjectivista e forçada, pietista e moralizante, perdida a dar voltas ao redor do leitor, com este a olhar para si próprio. Em rigor, antes de perguntar o que o texto me diz a mim aqui e agora, deveria perguntar o que ele quer dizer em si: o que medita a Sagrada Escritura, “para descobrir o que Deus quis comunicar-nos nela, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das palavras deles”.²⁷ Em vez de subrepticamente submeter o texto ao meu gosto e de o fazer entrar à força na minha perspectiva impondo-lhe as minhas ideias, devo pôr-me à escuta do que ele quis dizer, para descobrir a vontade de Deus para mim hoje.²⁸ Convém cercar a Palavra de Deus do clima, da atenção e de todos os elementos que lhe proporcionem o germinar com pujança no próprio terreno do meditativo, para produzir frutos para ele.

Suposto isto, as leituras plurais que extraem diferentes conteúdos do mesmo texto estão legitimadas pelo fenómeno hermenêutico da plurivocidade do texto bíblico. Porque este é linguagem figurativa e imagética e não linguagem essencialista e conceptual, especulativa e racional, ele tem uma abertura a diversas meditações na sua recepção por parte da comunidade, que, num autêntico círculo hermenêutico, se compreende e se interpreta a si própria reinterpretando o texto. Naturalmente essas ideias não são Palavra de Deus bíblica, inspirada, em sentido técnico e estrito. Mas podem considerar-se palavra de Deus ao leitor, germinada a propósito da *lectio divina* dum texto bíblico e a partir dele. Nessa altura, evitaremos dizer que a leitura operada pela meditação seja a ‘boa’ ou a ‘má’ leitura do texto bíblico: são ‘variações’ surgidas e sugeridas pela meditação da Palavra bíblica, que efectivamente produzem frutos de vida nova, que é, afinal, o fito do texto bíblico.

²⁷ CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 12, e COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, I, A, 2-4.

²⁸ É a reter a lição dada por um rabino a um judeu estudante do Talmud. Este disse-lhe: “Rabbi, já não sou tão ignorante: já entrei muitas vezes dentro do Talmud”. O rabino retorquiu: “Mas quantas vezes deixaste entrar o Talmud dentro de ti?”

O texto bíblico, cortado dos seus laços originais e tradicionais com uma comunidade viva, ficaria reduzido a um cadáver, entregue à autópsia realizada por leitores desencarnados. A comunidade, ao lê-lo, relê-o e reinventa-o, apropria-se dele para o reescrever em clave nova, para iluminar as suas situações e circunstâncias da vida actual, sempre novas. A leitura dum texto bíblico unicamente com o método da crítica literária e histórica, embora essencial para descobrir a Palavra de Deus, seria como pronunciar o elogio fúnebre de um vivo. A sua meditação tem em conta o seu dinamismo interior e a sua capacidade de suscitar reacções multifacetadas nas diversas comunidades de leitores, que fazem a recepção do texto na comunidade. Assim, a trajectória do texto pela meditação prolonga-se desde quem o pensou para o escrever até quem o pensa para dele viver melhor. O próprio carácter anónimo de muitos livros bíblicos poderia entender-se como se a obra estivesse incompleta até ser ‘recordada’ (= ‘recolocada *no coração*’, o mesmo que dizer ‘sabida *de cor*’), remodelada e ‘realizada’ (= tornada real) pela comunidade que a medita e a explora em seu favor, dando-lhe o próprio nome. Meditar a Palavra de Deus significa voltar a trazê-la à mente e fazê-la entrar no coração; aí, o Espírito, vivificando-a, fá-la ressoar de novo, actual e nova para mim, hoje. O texto bíblico existe graças a uma comunidade (a de Israel e a apostólica), para uso da comunidade e em vista de a ‘enformar’ ou lhe dar forma.²⁹ E dá-lha mediante a sua meditação. A meditação da Bíblia não só renova a nossa visão de Deus como também a compreensão do mundo, um mundo real e não de sonhos, um mundo em gestação, em marcha para um futuro mais humano.

3. A meditação da Palavra “no Espírito” que a inspirou

Como a Bíblia se condensou por escrito sob a influência do Espírito de Deus e foi Ele que fez com que fosse Palavra de Deus, os Padres e os monges leram-na “no Espírito”, na clave e no tom em que foi escrita, isto é, ‘Espiritualmente’. “Não podemos *compreender* as Escrituras sem a ajuda do Espírito Santo”, disse S. Jerónimo. E Orígenes: “Quem lê as Escrituras deve estar cheio do Espírito Santo, pois só assim as pode *compreender*”. “Precisamos da revelação do Espírito para descobrir o verdadeiro

²⁹ Cf. C.M. MARTINI, *La parola di Dio alle origini della Chiesa* (Università Gregoriana; Roma 1980) 3-65.

significado das Escrituras e tirar proveito delas”, escreveu S. João Crisóstomo. Com estas afirmações os Padres da Igreja não fazem mais do que aplicar à *lectio divina* e especialmente à *meditatio* das Escrituras (porque de ‘compreender’ se trata) as palavras com que Jesus prometeu aos discípulos o seu Espírito, que lhes “ensinaria todas as coisas e lhes recordaria tudo o que lhes tinha dito” (Jo 14,26).

Como, para a fé, a Palavra se fez carne pela acção do Espírito sobre Maria, que fez “santo” e “Filho de Deus” o nascido dela, assim os feitos da História da Salvação se transformaram em palavra literária consagrada pela acção do Espírito (é a realidade da inspiração bíblica). Sendo a Bíblia um livro inspirado pelo Espírito de Deus, a sua meditação faz-se à luz do mesmo Espírito que a inspirou, que a qualifica intrinsecamente e perfaz a sua essência. A Palavra nascida pela acção do Espírito volta a soar como acção do Espírito no leitor meditante. Só é perfeitamente lida quando também se vê a acção do Espírito nela e se descobre o mistério de Deus que ela reflecte, porque o Espírito de Deus não só está na sua origem como causa eficiente, mas também está no seu fim como objecto de comunicação ao leitor: não está só a comunicar; está a comunicar-se.

A captação dessa acção “Espiritual” e da revelação de Deus contida na Bíblia só pode acontecer no âmbito do mesmo Espírito com que foi escrita, pois uma palavra divina só faz sentido para o homem quando acolhida por um ouvido à escuta do divino. Uma palavra escrita no Espírito só no clima do Espírito pode ser plenamente entendida.³⁰ Como não se pode conceber o ser *cristão* que não seja animado pelo Espírito do “Cristo”, também a meditação cristã da Palavra inspirada não pode acontecer verdadeiramente senão no ponto de conjugação que se instaura entre o leitor cristão e o Espírito de Jesus ressuscitado. Se todo o texto se deve ler no seu contexto, do contexto do texto bíblico também faz parte o Espírito de Deus que o inspirou. Se “a letra mata e o Espírito vivifica” (2Cor 3,6; Jo 6,63), isso vale sobretudo para a letra bíblica. A letra suscitada pelo Espírito ao autor bíblico tem de ressurgir agora por acção do mesmo Espírito no espírito do crente a meditá-la. Se a Bíblia foi escrita para provocar a fé e aponta para a prática vital e para o coração (e não só para a inteligência), há que escutar o que o Espírito quer dizer através da letra bíblica.

³⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *Comentarios a la Constitución “Dei Verbum” sobre la divina revelación* (BAC 284; Madrid 1969) 485.

Pensando bem, a meditação da Palavra na docilidade ao Espírito coloca o meditativo na linha daquela “congenialidade” com o texto, que também a hermenêutica contemporânea propõe como premissa necessária para a compreensão autêntica da Palavra de Deus. O ideal da meditação bíblica é a congenialidade entre o Espírito que gerou o texto original e o Espírito que age na sua meditação. O asceta Cassiano sublinha energicamente que se não nos entregamos de alma e corpo à Palavra de Deus, esta nunca se entregará plenamente a nós; só o espiritual pode saborear o sentido espiritual.³¹ A corrente “pneumática”, que suscitou os livros sagrados, alcança e atravessa o meditativo num processo de sintonização e de compenetração crescente, em vista duma compreensão cada vez mais profunda do texto bíblico. A dimensão objectiva da inspiração bíblica conjuga-se com a dimensão subjectiva da sua meditação “no Espírito”.³² O Espírito que está envolvido na origem da Escritura também está envolvido na operação de relacionar o texto à vida humana presente. Assim como a Escritura nasceu da colaboração vital entre a actividade humana e o Espírito inspirador, assim na meditação ela volta a ‘falar’ por meio da colaboração da assistência do Espírito com a meditação do leitor com fé.³³ A meditação da Palavra de Deus é um meio pelo qual o Espírito de Jesus Cristo – o próprio Jesus enquanto glorioso – conforma o leitor a Si próprio.

4. Forma prática de *meditar*

O espiritual não visa propriamente uma *ética*; usa uma *técnica*, arte de bem viver e con-viver, com os outros e com Deus, que o põe acima da ética. Também a *meditatio* usava *técnicas*. Em primeiro lugar, acontecia instintivamente no *silêncio exterior e interior*, favorável a um exercício com a mente e o coração sossegados, com serenidade e paz de espírito.³⁴ Na abóbada do pórtico Norte da catedral de Chartres, séc. XIII, em que se representam as fases da *lectio divina*, a segunda estação é

³¹ Cf. G. CASSIANO, *Institutions Cénobitiques*, lib. 5, c. 34: Sources chrétiennes 109 (Cerf; Paris 1965) 244-245; *Conlatio* 14,10 e 11: Sources chrétiennes 54 (Cerf; Paris 1958) 195-198.

³² Cf. V. MANUCCI, *Bibbia come parola di Dio* (Strumenti 17; Queriniana; Brescia 1983) 326-327.

³³ Cf. R. GÖGLER, citado por L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione* (Paideia Ed.; Brescia 1970) 163.

³⁴ Sobre métodos psico-físicos e corpóreos, posições e atitudes do corpo para a meditação, particularmente valorizados no Oriente cristão, cf. a referida *Carta aos Bispos...*, nn. 26-28, pp. 29-33 da ed. citada.

ilustrada por uma mulher que delicada e respeitosa abre a Bíblia e só na terceira aparece propriamente a ler. Isso significa que a *meditatio* implicava uma atitude: abrir o livro de Deus, desejado e estimado, e mussitar, murmurar uma passagem.

Outra técnica da meditação era a *memorização de textos* ou expressões, que se podia desdobrar em escrever alguma expressão ou intuição resultante da meditação: era uma forma de a sublinhar e gravar mais profundamente ou de proporcionar ulterior reflexão.³⁵ Isso também se conseguia com a repetição da Palavra de Deus, para fazer dela o alimento da alma na ‘mesa da Palavra’. Se ‘meditação’ hoje é imediatamente conotada com uma reflexão sobre verdades da fé, a palavra só adquiriu este sentido ao cabo duma longa evolução semântica, conforme foi predominando o elemento racional em matéria de oração e contemplação. Na antiguidade cristã e sobretudo na Idade Média monástica, a palavra latina *meditatio* revestia especialmente dois sentidos: primeiro, aprender um texto de cor – frequentemente dos evangelhos e do Saltério – à base de repeti-lo em voz alta (era a única maneira de os analfabetos lerem a Bíblia, mas mesmo os que sabiam ler decoravam textos para ruminá-los quando não liam); segundo, recitar de cor ou lendo um texto. Lia-se pronunciando com os lábios, pelo menos em voz baixa. Mais do que uma memória visual de palavras escritas, resultava uma memória auditiva das palavras pronunciadas e ouvidas para dentro. Na organização da vida monástica por S. Pacómio, um dos primeiros trabalhos do candidato era aprender a ler, para que pudesse alimentar-se da Escritura, recitar os Salmos, dedicar-se à *lectio divina*; e onde não existia tal obrigação, exigia-se ao menos aprender textos bíblicos de cor. Mesmo durante o trabalho, ao deambular pelo mosteiro, o monge continuava obcecado pela Palavra lida, que o perseguia como uma recordação

³⁵ O monacato tornou-se o transmissor principal – e, desde o séc. VIII, único – da escritura e do livro. A arte da escritura era considerada como exercício do espírito, dos olhos e das mãos, favorecendo assim a concentração. Os monges copistas, escribas, passavam a maior parte da sua existência a escrever; escrever, compor ou copiar um livro era um trabalho nobre e uma forma de difundir a Palavra de Deus: cf. U. ECO, *Il nome della rosa* (Bompiani; Milano 1984) 289.442-446 e passim. Segundo Pedro o Venerável, o solitário substituíra a charrua com a pluma, tema antigo que será conhecido na Idade Média através de Isidoro de Sevilha (*Etymologia* VI, 14,71): nos sulcos traçados no pergaminho ele lança o grão da palavra divina. Dessa forma o monge, sem abrir a boca e permanecendo no remanso do claustro, percorria terras e mares graças à escritura (PL 189, c. 98); cf. E.R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina* (Lengua y estudios literarios 1; Fondo de cultura económica; México – Buenos Aires 1955) 437-448; e M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane* (Champs 19; Flammarion; Paris 1977) 30-32.

afectiva do Deus captado na fé.³⁶ A *meditatio* consistia em aplicar-se com atenção a este exercício de memória total. Assim o aconselhava Hugo de S. Victor: “como o talento procura e encontra distinguindo, a memória guarda ajuntando; convém, pois, que ajuntemos para confiar à memória o que distinguimos no momento em que o aprendemos...; não te alegres demasiado de ter lido muito, mas antes de ter compreendido muito e, ainda mais, de ter podido reter antes que de ter compreendido”.³⁷

Era, portanto, inseparável da *lectio* e era ela que inscrevia o texto sagrado no corpo e no espírito humano. Esta mastigação repetida da Palavra de Deus era às vezes evocada por meio do tema da nutrição espiritual, com vocabulário pedido de empréstimo ao comer, à digestão e à forma peculiar de digestão dos ruminantes.³⁸ Depois de exortar à memorização, o mesmo Hugo de S. Victor pede ao leitor, com a imagem da ruminação: “é igualmente necessário percorrer frequentemente [o que se leu] e devolvê-lo do ventre da memória ao palato, para não ser apagado por uma longa interrupção”.³⁹ Assim a leitura e a meditação eram por vezes designadas com a palavra *ruminatio*.⁴⁰ Por exemplo, tecendo o elogio dum monge que orava incessantemente, Pedro o Venerável, de Cluny, escreveu: “a sua boca ruminava sem descanso as palavras sagradas”.⁴¹ Meditar era aferrar-se à frase que se recitava,

³⁶ Cf. D. de PABLO MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana* (Editorial de Espiritualidad; Madrid 1990) 79-85.

³⁷ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire. Didascalion* (Sagesses chrétiennes; Cerf; Paris 1991) 143-144.

³⁸ Cf. M. TASINATO, *L'œil du silence. Éloge de la lecture* (Verdier; Lagrasse 1989) 75-78; e E. von SEVERUS – A. SAVIGNAC, *Méditation* (de l'Écriture aux auteurs médiévaux), DS, X (1980) col. 908. F. RUPPERT, “Meditatio-Ruminatio. Une méthode traditionnelle de méditation”, *CC* 39 (1977) 81-93. Um apotegma atribuído a S. Antão adverte que o monge não deve ser como o cavalo que come muito, mas como o camelo que vai ruminando a comida até que lhe penetra os ossos e a carne: *Les sentences des Pères du Désert*, troisième recueil (Solesmes 1976) 148-149. Também CASSIANO ensinava a “aprender de cor as divinas Escrituras e a ruminá-las incessantemente na nossa mente”: *Conlatio* 14,10: *Sources chrétiennes* 54 (Cerf; Paris 1958) 196. Cf. também G. de SAINT-THIERRY, *Ep. ad fratres de Monte Dei*, 122 (cf. 123-124): *Sources Chrétiennes* 223, p. 241. Síntese em G.M. COLOMBÁS, m.b., *La lectura de Dios*. Aproximación a la *lectio divina* (Monte Casino; Zamora 19863) 95-100.

³⁹ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁰ Em S. BERNARDO, ambos os termos, *meditatio* e *ruminatio*, convergiam e apontavam para uma prática de assimilação da Escritura que contém a revelação divina: *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*, em *Obras completas*, V: (ed. bilingue dos MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA) (BAC 491; Madrid 1987): cf. Sermo 43,2,3 e Sermo 16,2; Sermo 53,9 (pp. 234-235.582-585.684-687): “ruminemos como animais puros do Bom Pastor o que no sermão de hoje engolimos com grande avidez” (pp. 686-687). Cf. UNE MONIALE CISTERCIENNE, *La parole ruminée* (Cerf; Paris 1997).

⁴¹ “Os sine requie sacra verba ruminans”: *De miraculis*, lib. 1, c. 20: PL 189, col. 887A.

ponderando as palavras em vista de atingir a plenitude do seu sentido. Ora, toda esta actividade era oração: a *lectio divina* era uma leitura meditada e rezada, oração meditativa, como continuou a ser, por exemplo, na escola carmelitana de contemplação, que fala habitualmente de “oração mental”. Este género de meditação está grávido de consequências para a psicologia religiosa. Compromete a pessoa inteira, implantando na pessoa a Sagrada Escritura, que então pode produzir frutos.

Mais ainda, a meditação implica todo o ser da pessoa nesse acto, inclusivamente o corpo, que também nos exprime. Se podemos meditar em qualquer posição, a posição clássica é ‘sentados’, em descontração e respeito para com o objecto de meditação e sem fatigar. O outro gesto clássico da meditação é o peripatético, o andar tranquilo e regular, gratuito e restaurador, que até exprime a caminhada de fé que sempre é uma meditação e aproximação de Deus; o passeio relaxado permite a liberdade de parar no sentido duma palavra ou de um motivo, à guisa da melodia gregoriana, que, para acentuar uma ideia favorita, poisa numa palavra ornando-a de modulações.

Mas a assimilação do texto bíblico implica mais partes do corpo: o afecto, a emoção e a imaginação (contanto que não se confundam com as sugestões do Espírito Santo), o nosso sentido poético e de associação de ideias, a nossa sensibilidade literária..., tudo entra em jogo no processo de apropriação da mensagem espiritual e toma parte na profundidade do mistério.

O contacto com a Palavra de Deus não pode ser passageiro, esporádico, meteórico. Tendo-se-lhe tomado o gosto, torna-se assídua e necessária. Segundo Plínio, o Antigo, o pintor Apeles tinha feito o propósito de não passar um só dia sem traçar um risco: “nulla dies sine linea”. Presta-se a tornar-se divisa para o cristão impregnar a sua vida do Espírito da Escritura: *nem um só dia sem ler uma linha!* Os escritores espirituais são intransigentes nesse ponto: não deixar passar “nenhum dia sem meditação”, que é “tempo que a Deus pertence; por isso mesmo, representaria um autêntico furto não lha consagrar”.⁴² Teresa de Ávila, ao

⁴² TEODÓSIO DA SAGRADA FAMÍLIA, *Santa Teresa de Ávila, mestra de oração* (Carmelo; Aveiro 1970) 29; cf. pp. 33-39. Vejam-se em síntese as concepções dos autores da escola carmelitana sobre a meditação, em GABRIEL DE S. MARIA MADALENA, *Breve catecismo da vida de oração* (Porto 1966) 10-14.18.21-29; M. HERRÁIZ GARCÍA, *A união com Deus. Graça e projecto* (Espiritualidade 5; Carmelo; Oeiras 1991) 106-122; IDEM, *Oração, história de amizade* (Espiritualidade 1; Carmelo; Oeiras 1983) passim, especialmente 211-238; D. de PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*. Acercamiento del hombre moderno a S. Teresa de Jesús (Espiritualidad; Madrid 1973) 199-265.

recomendar veementemente a oração mental ou meditação atenta a Deus, propõe: “Que este bocadinho de tempo que nos determinamos a dar-lhe [ao esposo divino]..., lho dêmos com o pensamento livre e desocupado de outras coisas e com toda a determinação de nunca mais lho tornarmos a tirar, por mais trabalhos que daí nos advenham, nem por contradições, nem securas; que eu já tenha esse tempo por coisa não minha”.⁴³

A meditação não só terá de ser uma leitura em recolhimento, pausada e vagarosa, cheia de reticências, sem se degradar na languidez, lassidão e tibieza, mas deverá ter compassos de espera ou silêncio, porventura suscitados pela própria Palavra bíblica recebida, para permitir que ela faça eco no vazio do coração meditativo ao mistério de Deus, para repousar em Deus e tomar consciência da sua presença inefável.

Meditar é estabelecer relações, consiste em referenciar mediante a “analogia da fé”: é pôr um aspecto do mistério de Jesus Cristo em paralelo e harmonia com outro aspecto do mesmo mistério, é ligar a Palavra de Deus à vida das pessoas e ver a vida à luz de Deus; é guardar a Palavra na memória e no coração, onde se encontram, se cruzam e se unem a inteligência, os afectos, as aspirações, a vontade de realizar e traduzir em obra feita, para se fecundarem umas às outras na acção de iluminarem um evento com outro; é olhar para trás, para os acontecimentos da história salvífica paradigmática bíblica, em vista de, ao espelho deles, assumir o presente como revelador e salvífico. Enquanto recordação, a meditação assemelha-se à liturgia, memorial e actualização dos factos salvíficos fundadores:⁴⁴ o leitor, depois de a sua inteligência ter captado e compreendido a mensagem do texto, acolhe no íntimo as palavras que “são espírito e são vida”, deixando-as ser para si “palavras de vida definitiva” (Jo 6,63.68).

A meditação é o momento de apreciar e saborear o banquete espiritual e o assimilar ou “ruminar”, como se dizia na Idade Média;⁴⁵ a

⁴³ *Caminho de perfeição*, XXIII, 2: *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1978) 488.

⁴⁴ Não é por acaso que se qualificou a época carolíngia como a “civilização da liturgia”, pela importância que o culto tinha no seio do cristianismo ao longo da Alta Idade Média: cf. A. VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média ocidental: Séc. VIII-XIII* (Nova história 26; Estampa; Lisboa 1995) 16-23.

⁴⁵ Cf. Frère PIERRE-YVES, “La Méditation de l’Écriture”, Frère FRANÇOIS – Frère PIERRE-YVES, *Méditation de l’Écriture. Prière des Psaumes* (Vie monastique 5; Abbaye de Bellefontaine; Bégrolles-en-Mauges 1975) 36-54. Todo o artigo nos inspirou. Veja-se ainda A.-M. BESNARD, “Les grandes lois de la prière”, *La Vie spirituelle* (Oct. 1959) 242ss; IDEM, “Il faut répondre”, *La Vie spirituelle* 129 (1975) 359-360; Mgr PAULOT, “La pratique de l’oraison”, *La Vie spirituelle* (Oct 1959) 287ss.

“leitura de Deus” é uma leitura gostosa e gostada, saborosa e saboreada; é saborear a Deus no seu Espírito que vivifica a letra e suscita uma resposta consequente e a harmonia com o sentido da leitura. Ver tudo com a memória à luz da Palavra é como dar voltas a um tesouro precioso, manuseá-lo e acariciá-lo.

5. Os frutos da *meditatio*

Se os mais ou menos sete graus do itinerário humano da *lectio divina* até Deus parecem reclamar um certo método, o importante neles é o objectivo a alcançar; a escala de passos graduais não é uma receita imperiosa e imutável mas uma proposta à liberdade cristã de escolher o caminho mais eficaz e directo para chegar a Deus, que se torna presente à nossa fé. Teresa de Ávila distinguia as almas que podem discorrer das que não podem discorrer. Só às que podem recomenda o exercício da meditação ou oração discursiva, mas, mesmo assim, dando-lhes liberdade de meditar no mais proveitoso para progredir na comunhão com Deus: “Há muitas almas que noutras meditações acham mais proveito do que na sagrada paixão, pois há muitos caminhos, como há muitas moradas no céu”.⁴⁶

No itinerário gradual do contemplativo para Deus, o fruto imediato da *meditatio* é a *oratio* e a *contemplatio*. Mas produz muitos mais frutos. O que consideramos fundamental, porque manancial e explicação de ulteriores frutos vitais, é o de a frequentação da leitura meditada da Bíblia engendrar no leitor uma mentalidade bíblica, uma espécie de segunda natureza que vai crescendo com a constante meditação, impregnando-o de um instinto congénito que leva a agir de acordo com o estilo que emerge da Bíblia.⁴⁷ Uma pessoa é muito aquilo que lê. Esta forma de educação da fé pela Bíblia consiste em o leitor se deixar compenetrar das atitudes de fé e do espírito de personagens bíblicas, forjando assim uma personalidade própria a partir do que ressuma delas e que deve ser incarnada nas circunstâncias do ‘hoje’ do meditativo, conforme às exigências deste. Não se trata de imitar mimeticamente nem de praticar à letra o que disseram e fizeram os autores bíblicos e suas personagens

⁴⁶ *Livro da vida*, XIII, 13: *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1978) 95.

⁴⁷ Cf. CASSIANO, *Conlatio* 14,10: *Sources chrétiennes* 54 (Cerf; Paris 1958) 195-197.

na sua situação histórica, mas de deixar-se impregnar dos seus sentimentos de bondade que conduzirão ao exercício das virtudes que *hoje* se impõem. É o final que deixa entrever a exortação de Paulo a Timóteo: “Tu persevera no que aprendeste e no que acreditaste, tendo presente de quem o aprendeste⁴⁸ e que *desde criança conheces as Sagradas Letras*, que podem dar-te a sabedoria que conduz à salvação mediante a fé no Ungido Jesus; toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para ensinar, para arguir, para corrigir e para educar na rectidão; *assim o homem de Deus torna-se competente e perfeitamente equipado para toda a espécie de boas obras*” (2Tim 3,14-17). O que medita a Bíblia encontra nela a panóplia mais completa para vencer o mal que constantemente está à espreita do mau uso da liberdade.

À inteligência sublime das Escrituras, que visa tornar perfeito o leitor, acede-se por [de]graus. Nelas se encontra o repouso da luz interior e se experimenta o sabor da revelação plena de Deus ao homem e do homem a si próprio. “Regnum coelorum..., notitia Scripturarum [est], quae ducit ad vitam: o reino dos céus consiste no conhecimento das Escrituras, que conduz à vida” – dizia hiperbolicamente S. Jerónimo no seu ardor espiritual e exorbitando do sentido originário da expressão.⁴⁹ A inteligência espiritual das Escrituras retira-lhes o véu da letra, o véu que é a letra, para fazer voar o espírito; depende de uma iluminação que vem do alto, pedida e recebida mais do que conquistada. Ela tende a uma mais qualificada edificação espiritual da Igreja inteira, especialmente do leitor.

“Meditar” um texto bíblico é tirar dele conteúdos novos. Já a *nova* meditação dos textos do Antigo Testamento pela comunidade apostólica gerou uma comunidade *nova*, porque, ensinada por Jesus, de textos antigos tirava ideias *novas* e *novas* formas de existir, que originaram o *Novo* Testamento. Como a meditação de “toda a Escritura divinamente inspirada” (2Tim 3,16) deu vida e configurou a Igreja à imagem de Jesus Cristo, assim a sua meditação no ‘hoje’ de cada leitor deveria renovar permanentemente a Igreja. A reinterpretação das Escrituras sagradas numa meditação nova constitui mesmo um modelo hermenêutico e que se poderia chamar “hermenêutica existencial ou

⁴⁸ Da sua mãe Eunice e da sua avó Loida, judias (cf. 2Tim 1,5 e Act 16,1): este é o mais precioso testemunho do Novo Testamento sobre os benefícios da educação da fé no seio duma família crente por meio da leitura da Sagrada Escritura.

⁴⁹ *In evangelium Matthaei*, lib. 2, c. 13: PL, 26, col. 93A.

vital”: a meditação está em função e ao serviço da vida; fora disso reduzir-se-ia a um magiar estéril, a um mastigar em seco ou a um exercício intelectual. A *meditatio*, como toda a *lectio divina*, nunca é uma evasão da *minha* existência concreta para um futuro utópico ou para um passado diferente do *meu* presente, mas antes a iluminação do meu ‘hoje’ com o sentido da Palavra de Deus. Nesse sentido a Bíblia fornece à meditação pábulo abundante, já que ela é espessa como a vida, os seus textos são pedaços de vida, por vezes a sangrar, frequentemente a vibrar dramaticamente de dor, sofrimento, lamentação, mas também a explodir de alegria e júbilo em louvor e agradecimento a Deus, sempre expressão de sentimentos humanos diante de Deus. Mesmo que a *lectio divina* não se deva exercitar na *ânsia de resultados imediatos*, porque é um trabalho de longo prazo que só imperceptivelmente aumenta a intimidade com Deus, a meditação da Palavra de Deus deve terminar numa espiritualidade que se abra à vida. Não acudo à Bíblia só para ver o que posso tirar dela, mas para ver o que ela pode tirar de mim. A *lectio divina* das Escrituras bem vivida torna-se vivificante; torna-se uma chave para a compreensão do presente: resolve o eventual conflito entre a letra do que é tido por normativo e as exigências da nova situação vital; procura conciliar o uso antigo de um texto com uma razão nova que sugere superar o que ele propunha. Assim, problemas novos recebem nova solução, sem alteração de prescrições ou ensinamentos veneráveis.

Embora se sirva amplamente da inteligência e da razão, a meditação terá de interiorizar e descer à vida e comandar a *acção a bem dos outros*; é fundamentalmente um exercício do ‘homem interior’. Ela tem de atingir e pôr em jogo a vontade, que apela à mudança, questiona o meu passado e inquieta, desvela um hábito a reformar ou uma decisão a tomar e coloca em Deus as minhas preocupações pela subsequente oração. A “Palavra viva de Deus” sinceramente meditada possui a capacidade de julgar, torna-se o “bisturi de dois gumes” que realiza uma operação transformadora nos “sentimentos e pensamentos do coração”, pondo a nu o que exorbita do querer de Deus e da plenitude humana e obrigando o leitor a tomar posição e a evitar o ‘meio termo’ (cf. Hebr 4,12). A meditação, como aos Profetas de Israel, torna-nos críticos, atentos em delicadeza e em evitar ilusões ou desvios. Quando a Palavra bíblica nos atinge na realidade íntima do nosso ser, tem a capacidade de nos desmacarar, obrigando-nos a reconhecermo-nos tal como somos e a fazer opções fundamentais. O ódio dos fariseus a Jesus nasceu precisamente da sua

recusa a deixarem-se desmascarar: não podiam suportar que toda a sua vida, toda a sua segurança moral e a sua teologia fossem expostas ao debate.⁵⁰

A *meditatio* pode ser passiva, na medida em que deixa ressoar no leitor a voz de Deus e permite que a sua Palavra o transforme pela comunicação das energias nela contidas.⁵¹ Mas, ler activamente a Palavra bíblica vai ao encontro da exortação de Paulo: “tende em vós os mesmos sentimentos que o Ungido [de Deus]” (Fil 2,5); era o que sucedia a Paulo: “nós possuímos o modo de pensar [nou=n: mente, sentido] do Ungido” (1Cor 2,16). ‘Sentir com Cristo’ é literalmente tornar-se ‘cristão’, e da melhor qualidade; é adquirir uma “mentalidade”, mediante a qual, o cristão, posto pelo Espírito do Cristo em consonância com Deus, vê, pensa, julga e elege em conformidade com a própria “mente” de Jesus. A *lectio divina* fornece e brinda ao Espírito de Deus o meio para dar ao meditativo “o modo de pensar do Cristo”: ao comunicar-se-lhe através da Palavra, a graça do Espírito configura de tal modo o cristão com Cristo que reproduz nele a imagem deste.

Destarte, as sucessivas e complementares etapas da *lectio divina* são uma consistente garantia para a purificação e *renovação constante dos fiéis e da Igreja*. Assim o entendiam já os autores monásticos; e demonstra-o apodicticamente a história monástica. Um discípulo dos Padres do deserto, desejoso de corrigir os seus defeitos e tornar-se perfeito, abeirou-se do seu mestre e manifestou-lhe o seu propósito. “Muito louvável – respondeu o mestre; toma a Bíblia e lê-a; ao cabo de uma semana vem dizer-me o que aconteceu”. Passada a semana, o jovem voltou ao mestre: “não aconteceu nada; aliás, a leitura é fastidiosa”. “É natural – disse o mestre; agora, além de leres a Bíblia, enche um cesto de terra e cada dia deita-lhe água em abundância; depois vem comunicar-me o resultado”. No termo de mais uma semana, o noviço tornou ao mestre: “Não acontece nada digno de registo: ao deitar água, a terra vai-se escapando pelas fendas do cesto”. “Continua a fazer o mesmo por mais tempo” – serenou-o o mestre. Passado muito tempo, o noviço voltou desanimado ao seu mestre: “Não me apercebi de nada notável; o que posso dizer é que, com a repetição diária da mesma

⁵⁰ Cf. S. De DIETRICH, *Como ler a Bíblia hoje? A renovação bíblica hoje* (Emaús 2; Perpétuo Socorro; Porto 1972) 20-22.112: “do estudo à meditação”.

⁵¹ Cf. G.M. COLOMBÁS, m.b., *La lectura de Dios. Aproximación a la lectio divina* (Monte Casino; Zamora 19863) 47-77.

operação, a terra saiu toda com a água e o cesto ficou vazio”. “É isso! – exclamou o mestre; é o que conseguirá em ti a leitura constante da Palavra de Deus escrita: esta é a água límpida que purifica; o cesto cheio de terra és tu; a terra são as tuas impurezas e imperfeições; deixa-te penetrar pela água viva da Palavra de Deus, que ela irá expulsando de ti os maus hábitos e te configurará à imagem do Filho de Deus”.

S. Bento, insigne no assíduo exercício da *lectio divina*, hauriu das Escrituras força e luz para fazer transbordar a sua regra de palavras de sabedoria e unção. Sente-se que o ruminar da Palavra pela meditação transformou essa prática em substância do seu próprio ser.⁵² A imagem da mastigação, do ruminar, digerir e assimilar interiormente exprime bem o efeito da *meditatio*: fazer passar a Palavra de Deus, não à cabeça intelectualizante, mas ao *coração contemplativo e activo*. É o que ressuma da meditação dialogada dum intelectual com Jesus, ilustrada com as Escrituras: “Um jurista perguntou-lhe para o pôr à prova: «Mestre, que tenho de fazer para herdar a vida eterna?» [Jesus] disse-lhe: «Que está escrito na Lei? Como lêes?» O jurista respondeu: «amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com toda a tua mente, e ao teu próximo como a ti mesmo». [Jesus] retorquiu: «Respondeste bem. *Faz isso e viverás*»” (Lc 10,28). O meditativo crente, não estuda a Bíblia: “pensa a Bíblia”, na medida em que os seus conteúdos dão muito que pensar. Mas a sua leitura será menos um ‘amor da sabedoria’ do que a ‘sabedoria do amor’; a meditação não consiste só em pensar muito, mas em abrir-se a amar muito. A meditação da Palavra dá a ‘sabedoria do coração’, para saborear o melhor da vida e uma vida com Deus.⁵³

Hugo de S. Victor diz que “o fruto da leitura divina é duplo. Forma o espírito pela ciência e orna-o pelos bons costumes que gera. Ensina o que se gosta de saber e mais ainda de imitar”. Ou seja, dá luz, mas para agir: “que a leitura não possua [o leitor] ao ponto de o impedir de efectuar uma boa obra...; a leitura deve ser uma actividade encorajadora, não absorvente; deve nutrir os bons desejos, não matá-los”.⁵⁴ Não censura o zelo dos que lêem; estimula os que lêem a praticar o que a leitura sugere. A leitura pode ser um exercício, não um fim – remata ele.

⁵² Cf. A. de VOGÜÉ, “Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes”, *Revue d'histoire de la spiritualité* 51 (1975) 3-16.

⁵³ Cf. H. BACHT, “«Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen”, *Geist und Leben* 28 (1955) 360-373.

⁵⁴ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire. Didascalion* (Sagesses chrétiennes; Cerf; Paris 1991) 198.200 (cf. 198-207).

Os monges da Idade Média estudaram a Sagrada Escritura e esta entregou-lhes em bandeja um saboroso e escondido sentido dos seus textos, que fala a aposentos secretos da alma, os desperta do letargo que porventura os envolva e dilata os seus horizontes de forma surpreendedora. Com a leitura meditada da Bíblia, eles advertem sobre a contínua tentação de o cristão converter a fé em rígidos dogmas, em doentia moral ou em sociologia com complexos. Eles são guias peritos na condução das pessoas do Deus morto da razão ao Deus vivo da fé, irreconhecível pelos olhos da carne e só visível no escondido, como no escondido deve ser procurado, encontrado e saboreado. A meditação da Palavra bíblica confere à espiritualidade cristã fundamento consistente, afastando de imaginações extravagantes e de sentimentalismo patológico ou de piedade edulcorada.

Conclusão

Uma poderosa corrente de pensamento luta hoje obstinadamente por libertar o ser humano do lastro de tradições religiosas, políticas e sociais. A procura de identidade e felicidade do homem e da mulher está mais orientada no desafio individual da pessoa. Contestam-se muitos dos valores que há cinquenta anos constituíam a base em que assentava a sociedade política e religiosa: a família, o casamento, o respeito pela pessoa mais velha, a criança, o direito à diferença, o respeito pela vida humana. Esta brutal evolução de ideias deixa marcas, provoca consequências nas pessoas que assistem à mudança e sofrem “o choque do futuro”, levando-as a perder referências tradicionais de vida: ao não saberem gerir a mudança e articular o que muda com o que deve permanecer, sentem-se manipuladas, ficam num estado de imponderabilidade e agarram-se desesperadamente a qualquer coisa, a qualquer sistema ou ideologia, a diversas formas de religiosidade, a doutrinas e cultos esotéricos, que lhes dêem *segurança*: segurança social, económica ou religiosa. Neste estado generalizado de mudanças há muito de positivo. O mais positivo é porventura o continuar a procurar a Deus (o sucesso das seitas pode ser um sinal dessa procura), embora, em certos casos, por caminhos tortuosos e erróneos. Se o homem expulsasse Deus do seu mundo ficaria perdido: ao matar a Deus mais ninguém o poderia perdoar e salvar. Portanto, o homem está ‘condenado’ a aprender a conhecer e reconhecer a Deus e a conviver com Ele.

Como e onde encontrá-lo? De muitas formas e em toda a parte, mas certamente no centro de nós mesmos, no nosso “Castelo interior” ou “palácio” (como diria S. Teresa de Jesus),⁵⁵ Ele que é “mais interior do que o meu íntimo” (como diria S. Agostinho).⁵⁶ O santo bispo de Hipona aconselhou: “Deixa sempre uma pequena margem para a reflexão e para o silêncio. Entra dentro de ti próprio e deixa para trás a vida e a confusão. Mergulha na tua intimidade e trata de encontrar esse doce cantinho da alma onde se escuta a voz da verdade em silêncio para a poderes entender”. Nas sucessivas fases da *lectio divina*, é propriamente a *meditatio* que coloca a Palavra de Deus no cantinho da alma para aí lhe fazer eco. A meditação da revelação bíblica, será incontornável na procura do centro do homem e no conhecimento de Deus. Por ela o homem encontra-se a si mesmo encontrando a Deus. Isto, porém, não incita a fechar-se em si mesmo. O doutor da Igreja Agostinho recomenda concentrar-se e entrar em si mesmo, mas também ultrapassar o ‘eu’, que não é Deus: Deus é “superior ao mais alto de mim próprio”.⁵⁷ Deus está em nós e conosco, mas transcende-nos no seu mistério.

O vivo desejo de os monges restaurarem hoje a *lectio divina* nos mosteiros não impede a sua prática no clero e nos religiosos em geral e nos leigos.⁵⁸ Na dinâmica orante da *lectio divina* convergem as experiências cristãs da renovação bíblica, litúrgica e monástica, o retorno à oração com a Bíblia e uma interiorização da leitura bíblica acompanhada pela oração.⁵⁹ No dia 7 de Outubro de 1999, no Sínodo de Bispos sobre a

⁵⁵ “Ofereceu-se-me... considerar a nossa alma como um castelo todo de um diamante ou mui claro cristal, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas... Não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde Ele disse ter suas delícias... Consideremos que este castelo tem... muitas moradas; umas no alto, outras em baixo, outras aos lados; e, no centro e meio de todas estas, tem a mais principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma”: *Moradas ou Castelo interior*, I, 1.3: *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1978) 642.643. “Façamos... de conta que dentro de nós há um palácio de enorme riqueza, todo feito de ouro e pedras preciosas... e neste palácio está este grande Rei, que houve por bem ser vosso Pai, e está em trono de grandíssimo preço, que é o vosso coração”: *Caminho de perfeição*, XXVIII, 9; *ibidem*, p. 508. Faz estas afirmações ao declarar o que é a oração de recolhimento e o lucro que há em entendê-la e ser conscientes das mercês que por ela recebemos de Deus.

⁵⁶ “Tu eras interior intimo meo et superior summo meo”: *Confessiones*, 3,6,11: PL 32, col. 688 (cf. *De vera religione* 39,72: PL 34, col. 154).

⁵⁷ Ver acima. Sobre a leitura da Palavra de Deus feita por Agostinho, veja-se a reflexão de M.L. COLISH, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge* (Yale Historical Publications, Miscellany 88; Yale University Press; New Haven – London 1968) 8-81, sob o título “St. Augustine: the expression of the Word”. Cf. *Carta aos Bispos...* (acima referida), n° 19.

⁵⁸ O documento da Comissão Bíblica Pontifícia, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, recomenda-a vivamente em IV, A, 2.

⁵⁹ Como sugere o CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 25.

Europa, o cardeal C.M. Martini acordou os sinodais com vários sonhos. “O primeiro é que *a familiaridade cada vez maior* dos homens e das mulheres europeias *com a Sagrada Escritura* faça reviver aquela experiência de fogo a arder no coração que os dois discípulos de Jesus fizeram a caminho de Emaús. *A Bíblia lida e rezada*, especialmente pelos jovens *é o livro do futuro* do continente europeu”.⁶⁰ Este sonho, que muitos poderiam considerar uma evidência gasta, é em realidade um forte abanão à consciência adormecida dos cristãos. Se os textos bíblicos não iluminarem a inteligência e não aquecerem o coração, serão simplesmente monumentos literários, notáveis peças de um museu desconhecido. Se, ao invés, realizarem a própria vocação de serem luz, calor e força darão sentido ao quotidiano no mundo esquecido da sua alma. Uma ‘cultura bíblica’ em diálogo com o difícil ‘hoje’ ajudará a resolver o mais candente problema que se nos põe: pacificar o próprio espírito para não declarar ‘guerra’ ao próximo. Viver imerso numa atmosfera de oração e de escuta da Palavra de Deus é um equilíbrio exigente no compromisso quotidiano com uma sociedade complexa; mas é o equilíbrio da vida, segundo o evangelho. Não se trata de um bem de consumo para assegurar o conforto espiritual, mas de imbuir a acção social da dimensão íntima, de coração, de constante conversão.⁶¹

Assumimos em peso a súplica de Paulo a favor dos cristãos: “Dobro os joelhos diante do Pai, pedindo-lhe que, mostrando o seu riquíssimo esplendor, fortaleça o vosso interior pela acção do seu Espírito, para que o Ungido habite pela fé nos vossos corações e fiqueis arraigados e cimentados no amor; com isso sereis capazes de compreender juntamente com todos os consagrados o que é largura e comprimento, altura e profundidade, e de conhecer o que supera toda a espécie de conhecimento, o amor do Ungido, para vos irdes enchendo de Deus até à plenitude total” (Ef 3,14-19).

⁶⁰ Texto referido por *Vida nueva*, nº 2.205 (1999) 16.

⁶¹ Cf. J.B. METZ, *Teologia do mundo, da sociedade, da política, da paz* (Teologia nova; Moraes; Lisboa 1969) 9-48.

