

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano VIII – Nº 30 – Abril / Junho 2000 – Preço 900\$00 (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
Místicos de hoje

TEIXEIRA, Joaquim da Silva
*Dalila Lello Pereira da Costa.
Uma Mística Ecuménica*

REIS, Manuel Fernandes
*O «Imenso Pai»
de S. João da Cruz - II*

DOMINGUES, Frei Bernardo
*Função profética
da Vida Consagrada*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Místicos de hoje 83

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Dalila Lello Pereira da Costa.

Uma Mística Ecuménica 85

MANUEL FERNANDES DOS REIS

O «Imenso Pai»

de S. João da Cruz - II 113

FREI BERNARDO DOMINGUES

Função Profética da Vida Consagrada 145

NÚMERO 30

Abril – Junho 2000

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas
4634-909 MARCO DE CANAVESES
☎ 255 538150 – Fax 255 538151
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
☎ 21 4433706 – Fax 21 4438779

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

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

MÍSTICOS DE HOJE

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Cada nave que sulca o mar
vai deixando, ao passar,
uma esteira de efémera espuma...
Senhor, eu te peço deixar,
com a minha vida e a minha pluma,
uma esteira de amor que já ninguém possa apagar».*

Palavras como estas valeram à religiosa carmelita descalça, Montserrat Maristany, de Barcelona, escritas no seu livro de poesia *Música Callada*, que todo um júri se deslocasse até ao seu convento para lhe entregar pessoalmente o *Prémio Mundial Fernando Rielo de Poesia Mística*, criado com o objectivo de promover a poesia mística e dar a conhecer pessoas que unem uma alta espiritualidade com uma autêntica expressão literária.

Se calhar a muitos surpreende-nos que se continue a falar de mística hoje; na verdade, parece alguma coisa já do passado. E quase sempre esta palavra, e tudo o que ela traz consigo, nos faz recuar até ao séc. XVI, pois, sobretudo aí, viveram os grandes mestres desta “corrente” de vida e espiritualidade.

* Aparecido e traduzido de *Vida Nueva*, 10 de Junho de 2000, nº 2236, Folleto Con-Él, p. 1.

Por vezes é uma palavra que nos faz sorrir um pouco, pois nos parece ser uma via reservada a uns poucos privilegiados; pelo menos dá a impressão de que nós não temos acesso a ela.

Andamos, porém, um tanto enganados pois, cada vez mais, se vai desenvolvendo a ideia de que qualquer cristão pode chegar à tão desejada união com Deus, pois a leva inscrita no seu coração. Esta perspectiva abre ainda mais o horizonte pois nos faz descobrir e reconhecer que é esta a vocação de todo o homem, e nisto consiste a verdadeira meta da nossa condição humana e cristã. Por isso podemos afirmar com toda a verdade que todos estamos chamados à vida mística pois que o chamamento à santidade é, também ele, universal.

Já o teólogo alemão Karl Rahner afirmara que o cristão do futuro haveria de ser místico ou não seria cristão,¹ porque não estaria a viver realmente aquela relação que é própria e define o seu ser mais íntimo como cristão, isto é, aquela experiência da presença e da acção de Deus na sua vida e actividades, na sua palavra e na sua escrita, no seu testemunho e no seu silêncio.

Este número de Revista de Espiritualidade quer deixar aqui um testemunho de uma mística actual que fala a nossa língua, e que talvez seja o primeiro de uma série de artigos fruto de um estudo já elaborado e que serviu de tese de Mestrado do Pe. Joaquim da Silva Teixeira. Iremos conhecendo pouco a pouco esta mulher de Deus e a sua experiência pode servir-nos na nossa própria «caminhada até ao interior». Além disso encontramos também neste número a continuação de um outro estudo desde outro místico, S. João da Cruz, um dos mestres da espiritualidade cristã, do séc. XVI, mas que continua vivo e presente através dos seus escritos, poesia e prosa, cheios de verdadeira sabedoria e experiência de Deus. Finalmente, o Frei Bernardo Domingues oferece-nos um breve mas intenso estudo sobre a vida religiosa e a sua função profética na vida da Igreja e da sociedade de hoje.

Que estes trabalhos proporcionem bons momentos de leitura e reflexão a todos quantos os tiverem entre mãos.

¹ Cf. K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, em *Escritos de Teología*, VII, Taurus (Madrid 1969), p. 25.

DALILA LELLO PEREIRA DA COSTA, UMA MÍSTICA ECUMÉNICA*

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Introdução

O ecumenismo é uma das dimensões marcantes do Ano Santo Jubilar. A abertura a novos horizontes, o levantar pontes de união entre povos e culturas é um repto deste Ano Santo. A abertura a novas espiritualidades e experiências transcendentais, o acolhimento do diferente, o diálogo dialógico em oposição ao diálogo dialéctico, permite enriquecer e fecundar o nosso ponto de vista, a nossa própria espiritualidade, sem a desvirtuar.

Proponho-me apresentar um testemunho e um modelo de uma mística *sui generis*: Dalila Lello Pereira da Costa. Uma escritora e uma obra que os portugueses ainda não descobriram. É conhecida e reconhecido apenas num círculo ainda muito restrito. Além de muitas e variadas abordagens que faz ao pensamento e espiritualidade portugueses, apresenta uma obra que nos coloca em diálogo com diferentes espiritualidades, religiões e

* Este artigo é parte da tese de Mestrado que o autor apresentou na Faculdade de Teologia do Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, sob a orientação do Doutor Ângelo Alves.

culturas. Possui uma forte vertente ecuménica. É este contributo numa visão de um ecumenismo espiritual e místico que pretendo relevar neste trabalho.

Porque estamos perante uma autora e uma obra pouco conhecidos, começarei por apresentá-las sumariamente, para que depois possa apresentar a perspectiva ecuménica do seu pensamento e vida espiritual.

1. Traços de uma biografia

Dalila Lello Pereira da Costa nasceu, no Porto, no ocaso da I Guerra Mundial (1918).¹ Recebeu uma formação humana, intelectual e cristã de grande consistência. Revela uma fina sensibilidade intuitiva que a eleva para domínios superiores da realidade, vê o que aos demais é invisível e obscuro, toca o intocável, penetra na essência e substância das coisas.

A sua vida académica, em Coimbra, onde cursa Histórico-filosóficas (1944), foi uma fase de abertura de novos horizontes, de consolidação de uma opção e de uma via: a abertura ao mistério, sondando as suas manifestações na história pátria, contemplando a beleza do Criador espelhada nas criaturas, transpondo para o domínio do consciente o inconsciente do homem, de um povo, de uma cultura.

As leituras de Platão, Plotino, Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio Areopagita configuram-lhe a personalidade. Não prosseguiu carreira académica, mas o estudo com afinco das obras do mitógrafo Mircea Eliade, do esoterista René Guénon, de Georges Dumézil, Henri Corbin, Rudolf Otto, Swedenborg, Nicolas Berdiaeff, Husserl, José Ortega y Gasset e Max Scheler, e do português, Mário Martins, permitem a Dalila adquirir uma vasta formação sobre temas como história comparada das religiões, história da espiritualidade, correntes filosóficas, que lhe permitem, mais tarde, construir uma visão própria sobre estes mesmos assuntos.

¹ Para a elaboração deste percurso biográfico, recorremos, aos escassos dados biográficos que a autora revela ao longo da obra, com excepção de *Os Instantes nas Estações da Vida*. Porto: Universidade Católica Portuguesa - Lello & Irmão Editores, 1999, obra marcadamente autobiográfica e, sobretudo, aos seguintes apontamentos: MENDES, Alexandre Teixeira – *Perfil de Dalila Pereira da Costa*. In Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria (Colóquio). Lisboa: Fundação Lusíada. 1998, pp. 169-171; e S/N – *Nota biográfica*. In Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria (Colóquio). Lisboa: Fundação Lusíada. 1998, pp.189-190.

Amou e foi acompanhada pelos místicos Ruysbroek, S. João da Cruz, e, «a eleita entre todos, Santa Teresa de Jesus»,² Santa Catarina de Sena, Santa Catarina de Génova, Ângela de Foligno, R. Rolle, Julian de Norwick, o anónimo da obra *The Cloud of Unknowing*, Ângelo de Silesius, entre outros.

Conheceu o esoterismo,³ nas suas diferentes versões e verificações históricas. Cultivou-o. Leu os alemães Goethe, Hölderlin e Novalis, Schlegel e os poetas Shelley, Coleridge, Rimbaud, Rilke e, entre os portugueses, desde muito cedo se entusiasmou por Bento Espinosa, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, e ainda Sampaio Bruno. Não podemos esquecer a grande paixão pelos pensadores, espirituais, poetas e místicos portugueses, de várias gerações, que habitam as suas obras.

A sua paixão inicial foi a arqueologia. Mas Dalila revela-se uma procuradora insaciável da sabedoria humana e divina. Bebe em várias fontes do saber. Apesar de começar a escrever alguns poemas dispersos, pois as primeiras datações de escritos remontam a 1952,⁴ só em Novembro de 1970 é que dá início à fase editorial, com a publicação de *Expérience de l'Extase* na Revista *Esprit*.

Teve uma relação próxima, amiga e espiritual com um grupo de pensadores da «Filosofia Portuguesa», tais como José Marinho, Afonso Botelho, António Telmo, António Quadros, Pinharanda Gomes. Manteve também uma afinidade com o Pe. Mário Martins, Sant'Anna Dionísio e Agostinho da Silva.

Viveu no Brasil (1959 – 1965) e na Bélgica. Regressa ao seu país e à sua cidade, onde vive até aos dias de hoje, num espaço único e singular, imagem elucidativa do rico e sereno espírito, identificativos da autora. A sua casa e jardim é uma continuidade das suas obras, e ajudam-nos a compreendê-las.

² COSTA, *Os Instantes nas Estações da Vida*, p. 57.

³ X. Pikaza apresenta resumidamente, em comparação com o cristianismo, as notas distintivas do esoterismo puro. Dalila apesar de se aproximar, como veremos, desta corrente, não o segue na radicalidade. As diferenças são as seguintes: no esoterismo não existe verdadeira transcendência, não há autêntica pessoa nem humana nem divina, falta a encarnação, não se pode falar de mistério pascal, ou de dimensão moral em sentido estrito, é uma simples curiosidade supersticiosa e significa uma regressão sócio-política. Cf. PIKAZA, Xabier, *Esoterismo. Reflexión Cristiana*. In Catequética. 1997, 38, pp. 128-129; e Cf. VERNETTE, Jean, *Ocultismo, Magia, Encantamentos*. Lisboa: Círculo de leitores. 1996, p. 36-48.

⁴ Cf. COSTA, Dalila L. Pereira da, *Força do Mundo*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1972, p. 121.

Alheia ao espírito revolucionário e reaccionário, porque simplicadores de tudo, Dalila não milita nem na direita nem na esquerda políticas, segue a linha do antigo liberalismo de Alexandre Herculano. É uma pensadora livre e libertadora.⁵

Qual eremita, ora recolhida no recôndito de uma casa do passado portuense, ora viajando por diferentes países depositando sabedoria e ciência, cultivou com autenticidade as virtudes morais e teológicas que preparam o seu espírito para altos voos e acolhimento de dons divinos, que os demais não receberam. Domina com agilidade os místicos cristãos neoplatônicos e os carmelitas espanhóis do séc. XVI.

Apresenta-se-nos acima de tudo como uma experimentalista do divino, uma hierofante, uma mistográfica e mistagoga.⁶ Comunga do espiritualismo antropológico transcendente, próprio da alma lusa, do interiorismo até às culminâncias do êxtase místico. É uma intuitiva e protagonista do conhecimento amoroso, que encontra no simbolismo literário e poético uma via insubstituível de transmissão. É uma patriota que encarna com veemência a sua dimensão profética, messiânica e saudosista. É uma filósofa especial (que integra a simbólica, a poesia e a mística)⁷ e uma perscrutadora da alma de um povo, expressa em símbolos que a modernidade reprime ou esquece e Dalila ressuscita.

A sua obra situa-se entre a poesia e o ensaio, com incursões na investigação antropológica e histórica. Pode-se agrupar a sua vasta obra em poesia e em ensaio, além de encontrarmos outras obras que são um misto de poesia e ensaio.

Assim, teremos dentro da poesia: *Elegias da Terra Mãe* (1983); *Hora de Prima* (1993); *O Novo Argonauta* (1996). Num misto de poesia e ensaio, encontramos: *Encontro na Noite* (1973); *Os Jardins da Alvorada* (1981); *D. Sebastião – El-Rei Ungido – Rei Eleito* (1996). E apenas dentro do ensaio, as demais obras: *O Esoterismo em Fernando Pessoa*

⁵ Cf. S/N, *Nota biográfica*. In Dalila... e as Raízes Matriciais da Pátria, p.189.

⁶ Irene Behn classifica os autores espirituais em mistográficos, quando tentam descrever as experiências religiosas próprias ou de outrém; mistagógicos, se os escritos querem envolver o leitor naqueles com uma finalidade formadora; e mistológicos, que são os que pretendem proceder a uma valoração teórica e científica dos mesmos. Cf. DUQUE, Baldomero Jiménez, *Mística: la Experiencia del Misterio*. Valencia: Edicep. 1995, p. 10.

⁷ PEREIRA, João Luís, *Dalila Pereira da Costa e a Raiz da Tradição Portuense*. In Dalila... e as Raízes Matriciais da Pátria, pp. 41-42.

(1996, 4ªed.); *A Força do Mundo* (1972); *Duas Epopeias da América* (1974); *Introdução à Saudade* (1976 (Em parceria com Josué Pinharanda Gomes)); *A nova Atlântida*. (1977); *A Nau e o Graal* (1978); *Orpheu, Portugal e o Homem do Futuro* (1978); *Da Serpente à Imaculada* (1984); *Místicos Portugueses do Séc. XVI* (1986); *A Ladainha de Setúbal* (1989); *Raízes Arcaicas da Epopeia Portuguesa e Camoniana* (1990); *Os Sonhos Porta de Conhecimento* (1991); *Pascoas: d'As Sombras à Senhora da Noite* (1992); *Corografia Sagrada* (1993); *Entre Desengano e Esperança* (1996); *Dos Mundos Contíguos* (1999); *Os Instantes nas Estações da Vida* (1999).

Além destas obras maiores, encontram-se muitos artigos dispersos por várias revistas, resultantes de participações em congressos, colóquios, conferências e outros eventos culturais.

Poderíamos ainda proceder a outra classificação da sua obra, dividindo-a, segundo o esquema iniciado por António Quadros, na obra predominantemente poético-mística, onde incluiríamos *A Força do Mundo*, *Encontro na Noite*, *Jardins da Alvorada* e *Hora de Prima*; e a obra de predominância hermenêutica de símbolos e mitos, onde colocaríamos as restantes obras.

As vasta produção editorial abrange uma enorme variedade de temas que evidenciam a vasta cultura e riqueza interior da autora. Desde a história à filosofia, da poesia ao ensaio, da mitologia à mística... são temáticas que vão tecendo as suas obras.

Os conhecimentos feitos experiência e sabedoria pessoalizados, aliados à sensibilidade intuitiva e mística, permitem-lhe estabelecer magistralmente pontes entre várias áreas do saber: poesia e filosofia, história e escatologia, filosofia e religião, tradições místicas, mitos e lendas, símbolos religiosos e pátrios, antropologia e arqueologia... tudo ganha unidade desde a perspectiva mística vivida por Dalila. Todos estes domínios do saber estabelecem laços de união, desde uma vivência interior intensa. Também as diferentes correntes de pensamento como o esoterismo, saudosismo, providencialismo messiânico e profético... se entrecruzam nas suas obras: unificando estas diferentes temáticas no objectivo imperioso de comunicar a sua experiência mística incontível.

O seu singular contributo para o campo das ciências acima referidas, com um método único e inconfundível, tem-lhe merecido vários

convites para participação em conferências das universidades portuguesas e estrangeiras, sobretudo do Brasil, país com o qual mantém uma relação cultural muito estreita.

A determinada fase da sua vida, na adolescência e juventude, é atingida por dois êxtases divinos, que vão marcar determinantemente a sua vida e obra. A transformação que estes fenómenos místicos imprimem no seu espírito é notável e os conteúdos neles revelados constituem autêntica novidade e surpresa para a jovem Dalila, que os elege como objecto de uma longa meditação.

Por um lado, Dalila Pereira da Costa atesta-nos não seguir mestres, correntes ou escolas. Rejeita-as abertamente e abre-se directamente à verdade. Procura-a por um caminho novo que lhe vai sendo dada do alto e que ela própria vai assimilando. Portanto, os seus êxtases não são provocados ou fruto de técnicas de relaxação ou concentração. Diz-nos Dalila:

«E como preparação: que possuía eu nesse tempo? Nada vejo que se assemelhe a um lento e tenaz caminhar, a um sucessivo aclareamento de vias. Nenhuma leitura, educação, meio ou relação pessoal, podendo conduzir-se a uma aproximação com o transcendente».⁸

Por outro lado, testemunha-nos que a única via explorada e vivida na adolescência e juventude (e por ela assumida) é a da contemplação da natureza,⁹ onde se espelha a face do Absoluto, do Transcendente:

«Vejo somente, como tentativas anteriores, a procura duma presença através da natureza, contemplação duma paisagem, duma floresta, na minha imersão nela; aí eu tinha sentido essa força viva, a única mas poderosa face do transcendente, do sagrado, que tinha podido conhecer nesses anos da adolescência».¹⁰

E Paulo Samuel, próximo da autora e de quem se espera uma biografia da mesma, afirma que «o Esoterismo ou Iniciação, como princípio e via, vem a manifestar-se no mais extremo do Ocidente na “filosofia

⁸ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 19.

⁹ Há, contudo, correntes espirituais e autores que a influenciam directamente e nos quais encontra uma semelhança biográfica e uma hermenêutica da sua própria experiência. O esoterismo como corrente, Teixeira de Pascoas e Fernando Pessoa, entre os autores, são fontes do pensamento e vivências de Dalila.

¹⁰ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 19. A experiência extática no seio da meseta ibérica, a caminho de Burgos, é um brilhante testemunho da função que a natureza, na sua imensidão de céu e terra, exerce no espírito de Dalila ao ponto de lhe provocar uma experiência extática. Cf. *Ibidem*, p. 120.

portuguesa”, espiritualmente herdeira do ternário cristão, hebraico e muçulmano»¹¹ e dele virá a sofrer influência Dalila, como afirma o próprio:

«Iniciada, em discipulato, na esotérica escola portuense, herdeira de uma tradição que se perpetua num magistério socrático de transmissão oral e em obscuras páginas de discretas obras, possuindo, por último, as chaves das correspondências anagógicas, infere a Autora de *Orpheu, Portugal e o Homem do Futuro* a assíntota desta transmutação».¹²

Dalila é, no entanto, uma livre pensadora, demasiado autónoma para que se possa falar propriamente de influências. Seja como for, limitamo-nos a levantar o véu sobre um necessário estudo das influências exercidas na vida e obra de Dalila, bem como do quadro referencial religioso que, apesar de ser naturalmente cristão, necessita, a meu ver, de ser mais especificada esta influência e confrontada com outras, providas de correntes filosóficas e de outras religiões ou tradições espirituais.

As suas cerca de 30 publicações revelam-nos a sua melhor biografia.¹³ Fornecem-nos poucos dados externos, mas dão-nos sobretudo a história de uma vida interior, da qual não encontramos paralelo nos tempos actuais do panorama cultural português. Um dos homens da «Filosofia Portuguesa» que com Dalila priva de perto e conhece a sua obra afirma:

«Toda a obra de Dalila emerge daquela visão semidivina em que se lhe revelou um aspecto de Deus, não por mérito moral ou aperfeiçoamento psicológico, quando era ainda uma rapariga, sem qualquer preparação espiritual premeditada. (E agora) como falar daquilo que nem sequer sei o que seja?».¹⁴

¹¹ SAMUEL, Paulo, *Dalila, uma Sabedoria Iniciática*. In Dalila... e as Raízes Matriciais da Pátria, p. 31.

¹² *Ibidem*, p. 32. Dalila é ainda herdeira de homens que ela tanto exalta nas suas obras, pelo seu «Poder de contacto e desvendamento transcendental de uma nação: eis o prodígio e privilégio que teria sido concedido a raros eleitos no decorrer do devir português: poetas, profetas, místicos como Camões, Bernardim Ribeiro, Gil Vicente, Pessoa, Pascoaes, Bandarra, Pe. António Vieira, Mestre André Dias, Fr. Tomé de Jesus, D. Manuel de Portugal; e ainda e também historiadores, como Fernão Lopes, Garcia de Resende, Fr. Bernardo de Brito, Oliveira Martins». COSTA, *Místicos Portugueses do Século XVI*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1986, p. 98.

¹³ No declinar do ano transacto, Dalila brindou-nos uma obra eminentemente biográfica - *Os Instantes nas Estações da Vida* - que, apesar de breve, é de uma importância extrema para a compreensão dos seus percursos. Resulta de um conjunto de questões que o Doutor Ângelo Alves lhe coloca, o qual apresenta uma longa introdução enquadrando esta obra no contexto de uma biografia espiritual.

¹⁴ TELMO, António, *Um Passeio por Trás-os-Montes*. In Dalila... e as Raízes Matriciais da Pátria, p. 90.

E Lima de Freitas, outro dos leitores da obra de Dalila afirma:

«em Dalila Pereira da Costa temos a felicidade de possuir uma pensadora, uma poetisa e um desvendadora de mitos, de símbolos, de lendas e mistérios, e também de *palavras de poder*, que são um tesouro generosamente ofertado às gerações de portugueses destes tempos do fim – ou do princípio».¹⁵

Segundo António Quadros a sua obra é para ser lida, relida e meditada mais do que reflectida.

A partir desta apresentação biográfica, aumentam as expectativas de encontrar nesta obra um contributo singular para a compreensão e vivência do ecumenismo nesta dobragem de milénio.

2. Perspectiva ecuménica da mística de Dalila

Dalila L. Pereira da Costa apresenta uma original e significativa perspectiva sobre o movimento do ecumenismo inter-ecclesial e inter-religioso, bem como no diálogo com o mundo da cultura e da ciência. Mulher de uma profunda formação cultural associada a uma experiência mística de Deus, do homem e do mundo, tem uma singular palavra sobre este domínio.

Desde a perspectiva cristã e católica, acreditamos que o ecumenismo, enquanto movimento de aproximação entre religiões, igrejas, culturas, povos e nações é obra do Espírito Santo que actua com uma pedagogia própria: *Firmiter et suaviter*.

A obra que temos vindo a abordar é um sinal de que a sua autora é uma iluminada pelo Espírito, que abre novos horizontes de encontro e comunhão das várias diferenças e sensibilidades. Dalila vem-nos dizer que o ecumenismo, a união entre os povos, religiões e culturas se dará, mediante uma profunda conversão, *metanóia* ou metamorfose, e um sincero diálogo com os que sintonizam neste movimento, e têm a consciência de estarem a prestar um serviço ao homem e a Deus.

¹⁵ FREITAS, Lima de, *Algumas Notas sobre a Hermenêutica Esotérica em Dalila Pereira da Costa*. In Dalila... e as Raízes Matriciais da Pátria, p. 83.

Portanto, *metanóia*, diálogo e serviço são os três pilares através dos quais podemos sintetizar na obra de Dalila o edifício ecuménico.¹⁶

A Igreja Católica operou uma grande viragem com o Decreto *Unitatis Reintegratio* e com a Declaração *Nostra Aetate* do Vaticano II. Reorienta a sua posição e afirma que o ecumenismo cresce para Cristo, em Quem «está contida a vida verdadeira, em amor e alegria e silêncio»¹⁷ e não para alguma igreja, religião ou cultura, que a unidade é um mistério, não um problema. Diz o texto sobre o ecumenismo do II Concílio do Vaticano:

«é necessário conhecer a disposição de ânimo dos irmãos separados... Os católicos devidamente preparados devem adquirir um melhor conhecimento da doutrina e da história, da vida espiritual e cultural, da psicologia religiosa da cultura peculiar dos irmãos».¹⁸

Aos católicos, o Concílio pediu «especial consideração» pelas Igrejas Orientais e Igrejas da Reforma.

Mas como se posiciona Dalila perante esta questão?

Dalila reafirma que as grandes revoluções ou acontecem a partir do interior ou estão condenadas ao fracasso. Recordemo-la:

«a revolução futura. Como *metanóia*. Porque toda a transmutação é espiritual ou não é. Toda a revolução baseada no social, e partindo do exterior, está votada ao malogro, ou ao aberrante – até ao demonismo. Porque um mundo novo tem de ser sempre criado dentro de cada um, um a um; criado de dentro para fora. Ele será criado pela soma dos múltiplos paraísos internos atingidos um a um».¹⁹

Logo, depreendemos das suas palavras que se o paraíso que o ecumenismo deseja não nascer no coração de cada um, nunca o será. É a palavra de uma mística que tudo aprende a viver e ler desde o

¹⁶ É necessário criar uma espiritualidade ecuménica, reconhecem os teóricos do ecumenismo, e esta assenta precisamente na conversão, no diálogo e no serviço. Cf. SPINSANTI, S., *Ecumenismo Espiritual*. In *DICIONÁRIO de Espiritualidade*. Lisboa: Ed. Paulinas. 1989, pp. 304-315, e. MONTES, Adolfo Gonzalez, *Ecumenismo*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Critiano*. Salamanca: Sec. Trinitario. 1992, pp. 371-383.

¹⁷ COSTA, Dalila L. Pereira da, *Os Jardins da Alvorada*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1981, p.101.

¹⁸ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Decreto *Unitatis Reintegratio*, 9.

¹⁹ COSTA, *Os Jardins da Alvorada*, p.12.

profundo. Dalila parece haver lido e meditado o Decreto do Vaticano II sobre o ecumenismo:

«Não há verdadeiro ecumenismo sem a conversão interior. Porque é da renovação interior, da abnegação própria e a da liberalíssima efusão da caridade que brotam e amadurecem os desejos de unidade».²⁰

Dalila elege como factor decisivo de toda a transformação ou transmutação, a conversão ou *metanóia*, na qual o homem é sujeito a um processo de renovação, sempre de dentro para fora, de forma a ganhar consistência e assim se possa abrir ao outro e dialogar com ele desde um nível essencial e profundo.

Nesta conversão desempenham papel importante as vias poética e mística, na medida em que operam um acesso directo e imediato ao núcleo da realidade:

«Uma transmutação do homem, e com ele, do mundo, pela via mística. E também porventura pela poesia o que será uma outra via análoga: um conhecimento por um ser integral e transmutado, dado pela união com o Ser divino».²¹

Este sujeito integral que acede mais facilmente à Unidade, aplica a gnoseologia própria da mística, uma gnoseologia eivada de amor e conhecimento.²²

E é este conhecimento amoroso ²³ que permite a Dalila e a todo o místico abeirar-se do diferente, dialogar com ele e acolher a verdade do outro. Ora, é este posicionamento que Dalila toma perante as diferentes igrejas, religiões e tradições culturais.²⁴

²⁰ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Decreto *Unitatis Reintegratio*, 7.

²¹ COSTA, A *Força do Mundo*, p. 33.

²² Desta forma, a mística ecuménica porá fim à luta histórica entre entendimento e vontade, místicos e escolásticos, intelectualistas e afectivistas, pois ambos serão integrados nesta síntese superior da mística. Cf. MAROTO, Daniel de Pablo, *Amor y Concimiento en la Vida Mística*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca e Fundación Universitaria Española. 1979, pp. 211-215.

²³ Os estudos de História Comparada das Religiões são de uma importância extrema nesta aproximação inter-cultural e inter-religiosa. E neste domínio, Dalila é profetisa, não só pela atenção que dedica a estes estudos, como pelo próprio contributo que oferece.

²⁴ O conhecimento que Dalila possui das tradições espirituais do Oriente advém dos estudiosos da história comparada das religiões, como Mircea Eliade, Rudolf Otto, Gilbert Durand. Além destas leituras, Dalila nutre um especial fascínio e admiração pela obra de Bento Espinosa, pois este judeu português, conheceu, de forma privilegiada, a cultura e teologia emergente do Norte da

A seguir à conversão, Dalila apresenta o diálogo como o segundo vector de uma espiritualidade ecuménica que o citado Documento nos reforça. Só o diálogo é escola de perdão e conversão,²⁵ brota do dever de procurar a verdade do essencial, realiza-se *ad intra* e *ad extra*. Ele exige abertura, acolhimento de outros mundos com a novidade que lhe é também inerente. «É preciso que nos tornemos abertos, passentos, ao outro mundo, aos outros mundos. Num gesto, só, de aceitação da nossa parte».²⁶

Dalila revela saber e ter plena consciência que não é por um falso diálogo, ou um «falso irenismo» que o cristianismo se abre às outras igrejas e religiões. Na sua preocupação pela renovação e reconversão do cristianismo, Dalila apresenta-nos o verdadeiro sentido que esta renovação deve tomar, não resvalando para campos não específicos da sua própria natureza, numa ânsia de actualização fácil, mas numa reconversão às raízes, na valorização

«dos seus mistérios e ritos: E dos seus mitos, os eternos, como aquelas formas de ser mundial que nele tomaram nova manifestação»,²⁷ num «movimento em direcção às experiências contemplativa e poética. As que permitem o imediato contacto e participação com a Vida, o verdadeiro coração do cristianismo como religião»,²⁸

Além da conversão e diálogo, também Dalila assenta o terceiro pilar do edifício ecuménico no serviço, um serviço à verdade, ao homem e à sua vida em plenitude. E Dalila aponta ao cristianismo uma particular missão na actualização deste vector:

«o cristianismo está aqui sobre a terra a serviço de Deus. E só nesta referência se poderá dizer que está a serviço dos homens. Como religião, ele será sempre aquele que aqui sobre a terra põe e afirma a existência e realidade duma outra vida, duma outra força,

Europa e as tradições culturais e religiosas do Oriente Cf. COSTA, Dalila L. Pereira da, *A Nova Atlântida*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1977, pp. 343-366.

²⁵ Cf. IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Decreto *Unitatis Reintegratio*, 7 e 11. A atitude de aproximação dialogal às outras igrejas é uma posição claramente definida pelos citados documentos e pelo novo espírito que emerge do Vaticano II. É uma atitude que distancia a Igreja dos perigos de uma aproximação concordista ou sincrética, de uma aproximação meramente descritiva e pretensamente científica e muitos de outros extremos como o da «aproximação» polémica numa lógica de exclusão ou anulação do interlocutor.

²⁶ COSTA, *Os Jardins da Alvorada*, p. 12.

²⁷ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 140.

²⁸ *Ibidem*, pp. 137-138.

maior do que esta aqui conhecida e possuída; e o que propõe ao homem a participação a ela (...). O que ele se propõe de ser, o que ele oferece, é muito prático: a possibilidade de dar ligação com qualquer coisa de eminentemente precioso e desejável – a Vida, ela própria (...). Só o sagrado, a Vida, é a verdadeira superabundância. Fonte inesgotável do mundo, que se cria ela própria e recria o mundo».²⁹

Esta metodologia e pedagogia ecuménica vai conduzi-la a um lugar proeminente nesta temática.

Esta deslocação que Dalila opera do aparente e fenoménico para o essencial e verdadeiro, da estrutura ou do dogma para o espiritual e vivencial é que lhe vai conceder uma oportunidade de diálogo verdadeiro e sem medos perante a diferença.

O seu conhecimento das teses da doutrina da Igreja Católica e das demais igrejas cristãs, além do seu elevado grau de penetração na sua unidade e diferenças doutrinárias permite-lhe um lugar privilegiado de respeito e diálogo, numa sensibilidade aos sinais dos tempos e às moções do Espírito Santo. Diz-nos, de forma magistral e contundente:

«Pela graça e assistência nele, do Espírito Santo. O homem sendo o meio de desocultação de Deus, de revelação do seu mistério: e assim, da sua redenção.

Também assim se unirão e transcenderão, as três igrejas cristãs longamente desunidas: a do Norte, pelo conhecimento e interpretação individual das verdades divinas reveladas; a do Oriente, pela proeminência e exaltação do Espírito Santo; a do Sul, pela proeminência da autoridade. E a partir de então a intuição se unirá à autoridade, ou S. João a S. Pedro».³⁰

Assim nos mostra que o ecumenismo não avança mediante a anulação da outra Igreja, mas pela união do património espiritual e do grau de verdade que cada uma possui. Só um conhecimento do grau de verdade que o outro atingiu, um conhecimento despido de preconceitos e não apenas apoiado em clichês, é que poderá realizar esta união entre «intuição e autoridade, ou S. João e S. Pedro», ou seja de um Cristo total.

Dalila revela uma sensível pedagogia ecuménica. Distancia-se da dialéctica das disputas teológico-dogmáticas, porque sabe que não

²⁹ *Ibidem*, p. 144.

³⁰ COSTA, Dalila L. Pereira da, *A Nau e o Graal*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1978, p. 27.

é, fundamentalmente, por essas vias que a união se obtém. Ela sabe que são os santos e os místicos ³¹ os protagonistas privilegiados da aproximação e união dos homens entre si e estes a Deus:

«No Ocidente moderno, só os santos e os místicos, abriram e seguiram esta vida de despojamento e anulação do eu, os demais pensaram alcançar a realização pessoal, a plenitude de ser pela expansão, aumentando as imagens que o distanciam da verdadeira fonte da vida, resultando assim um ser desfigurado com uma imagem aberrante». ³²

Os místicos são os únicos capazes de conduzirem o homem à única e verdadeira fonte de vida, são os únicos capazes de viabilizarem os anseios ecuménicos do homem, das igrejas e religiões. Não será tanto no plano dogmático que o ecumenismo avançará, mas no plano espiritual e místico. ³³

«Eles (os místicos) são a salvaguarda viva que impede as religiões e as doutrinas de cair no dualismo, na adulteração, no formalismo, no dogmatismo, no fideísmo ou na idolatria». ³⁴

Esta autora portuense apresenta-se com uma posição autorizada no campo do ecumenismo, pois estabelece pontes de ligação não só com as demais igrejas cristãs mas também com as demais religiões.

É uma alma universalizante. Como vimos, revela conhecer a especificidade de cada uma das Igrejas cristãs. O conhecimento é condição indispensável para a aproximação e encontro. Dalila conhece a teologia luterana do primado da fé sobre as obras, e a espiritualidade ortodoxa, ³⁵ e como, por exemplo, a obra de Gil Vicente é uma reacção aos seus extremos, inserindo-se dentro da

«tendência ortodoxa católica, longe de todos os exageros e extremismos contemporâneos, como os seguidos pelos luteranos.

³¹ Recorda-nos o exemplo do contributo de Santa Catarina de Sena no serviço à reconciliação do papado, numa fase conturbada da história da Igreja. Cf. MOLINER, José Maria, *Historia de la Espiritualidad*. Burgos: Ed. Monte Carmelo. 1971, p. 264-265.

³² Cf. COSTA, *A Força do Mundo*, pp. 62-63.

³³ Vários teóricos da mística ressaltam este contributo fundamental que a mística pode dar para o diálogo inter-eclesial, inter-religioso e inter-cultural. Citamos por exemplo a aportação de WOLZ-GOTTWALD, Eckard, *The Interculturality of Mysticism*. Studies In Spirituality. 1997, 7, pp. 217-227., que apresenta uma via intermédia, a do misticismo, entre a posição absolutista e a relativista, numa síntese entre o «ecumenismo espiritual» e o «ecumenismo doutrinal».

³⁴ POUPARD, Paul, *As Religiões*. Porto: Rés Editora. S/d.

³⁵ Cf. COSTA, *A Nova Atlântida*, pp. 98-105.

Sempre dentro da corrente da tradição, vinda da Idade precedente, a que depunha no homem toda a responsabilidade, deixando-o só com sua fé na misericórdia de Deus».³⁶

É também noutra obra dedicada a Gil Vicente e ao seu tempo que Dalila revela o seu profundo conhecimento das igrejas protestantes e das diferentes correntes culturais e espirituais que cruzam o séc. XVI.³⁷

2.1 Diálogo com o Judaísmo e Islamismo

Após o estudo da influência das místicas judaica e islâmica na mística portuguesa, Dalila conclui que a componente judaica é mais notável que a islâmica no contexto da cultura e espiritualidade portuguesa. Chama, no entanto, a atenção para a necessidade de um estudo aprofundado destas duas correntes místicas destas religiões na mística portuguesa.³⁸

Segundo a autora, podemos encontrar notáveis pontos comuns entre ambas as místicas, fruto de contactos históricos entre ambas. Sendo a mística portuguesa uma mística quente do coração, também a islâmica, sobretudo no sufismo, se centra na força do amor. Durante a Idade Média e o Renascimento, um dos maiores mestres do sufismo, Ibn Arabî, nascido no sul da Península Ibérica, terá deixado marcas na respectiva espiritualidade. O sufismo toma o coração como o principal órgão de conhecimento, e o amor como a principal via de acesso e conhecimento de Deus.³⁹

³⁶ *Ibidem*, p. 104.

³⁷ Cf. COSTA, Dalila L. Pereira da, *Gil Vicente e a sua Época*. Lisboa: Guimarães Editores. 1989. Dalila dedica, ainda, um longo capítulo da obra *A Nova Atlântida* a Gil Vicente concluindo que na «obra do dramaturgo e poeta, que o seu pensamento era de tendência mística e portanto em si contendo uma forte predominância de elementos racionais: o que, desde logo, justificará a valorização na sua obra, da predestinação e da graça, que elas (as suas obras), pertencerão ao campo do irracional. Talvez tendência mística dum pensamento, mas por certo em si contendo a marca específica da alma nacional, como forte sentido de realismo positivo concreto, - ou sempre em equilíbrio estável entre o céu e a terra. (...) longe de todo o interesse, a um tempo pela mística especulativa ou pela teologia e pelas questões de um saber não aplicado ou não existencial, secamente erudito de escolástica». COSTA, *A Nova Atlântida*, p. 99. Por esta leitura confirmamos como a vertente hermenêutica de Dalila tem, sobretudo, preocupações de natureza mística, pois na abordagem dos vários autores portugueses sempre predomina esta perspectiva.

³⁸ É efectivamente uma das lacunas da espiritualidade portuguesa que urge um estudo aprofundado. Dalila abre perspectivas e fornece bom material a pedir um prolongamento da sua investigação.

³⁹ Cf. COSTA, *Místicos Portugueses do Séc. XVI*, pp. 66-67 e 152-158. Na primeira parte do

É sobretudo ao deter-se sobre os místicos portugueses do século XVI, que Dalila faz relevar pontos de contacto entre ambas as místicas e religiões, e como as influências sufistas e cabalísticas se podem descobrir na experiência e escritos dos nossos místicos. O místico medieval, Raimundo Lullo, cuja obra Dalila teve conhecimento, fez precisamente a ponte entre a mística e cultura islâmica e o cristianismo com a sua mística própria.

A mística, configurada em que religião for, é a experiência integral e profunda que permite a abertura ao diferente. Não teme descaracterizar-se ou desvirtuar-se na presença de outrém. Antes descobre rapidamente a proximidade e unidade num mesmo sentir e amar.

2.2 *Diálogo com as tradições místicas orientais.*

Dalila, mais do que um conhecimento teórico do hinduísmo e budismo nas suas diferentes sensibilidades, revela-nos tê-lo assimilado e integrado na sua concepção mística. Descobre com facilidade os elementos, os pontos de contacto do cristianismo com o Oriente, motivados pelos vestígios que tais tradições deixaram no nosso país, a começar pelo priscilianismo.⁴⁰

Afirma o II Concílio do Vaticano, relativamente ao hinduísmo, na Declaração *Nostra Aetate*:

«Assim, no Hinduísmo, os homens perscrutam o mistério divino e exprimem-no com a fecundidade inexaurível dos mitos e os esforços de penetração filosófica, buscando a libertação das angústias da nossa condição quer por meio de certas formas de ascetismo, quer por uma profunda meditação, quer, finalmente, pelo refúgio amoroso e confiante em Deus».⁴¹

segundo capítulo desta obra, Dalila coloca em confronto as três místicas peninsulares: cristã, islâmica e judaica e releva as influências recíprocas entre elas no solo português. Para uma melhor compreensão do sufismo e seu enquadramento na religião islâmica: Cf. STODDART, William, *O Sufismo*. Lisboa: Edições 70. 1980. Este autor apresenta o sufismo como o esoterismo do islamismo que é, como o cristianismo e judaísmo, uma religião exotérica. E ainda: ALFONSO, Carlos, *La Tradición Mística*. Barcelona: Ed. Creación y Realización. 1997, pp. 31-40. Este autor releva a influência que o neoplatonismo, o gnosticismo, o hinduísmo, o budismo, os escritos do Pseudo-Dionísio e de outros místicos cristãos tiveram na formação do sufismo. Influências que são igualmente notáveis na obra de Dalila. Alfonso refere ainda o protagonismo que o ibérico Ibn Arabi, místico islâmico, teve na expansão desta corrente mística.

⁴⁰ Cf. COSTA, *Os Místicos Portugueses do Séc. XVI*, pp. 140s; cf. Idem, *A Nova Atlântida*, pp. 45-50.

⁴¹ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Declaração *Nostra Aetate*, 2.

Dalila, «vive na caça ao sobrenatural», perscruta a sua presença nas diferentes tradições e acontecimentos. Para alcançar o divino, também para esta asceta e mística «libertação das angústias», «ascetismo» e «meditação» são vias eleitas na obra daliliana.

Estabelece com toda a agilidade paralelos com o hinduísmo, apontando pontos de contacto e domínios onde o diálogo é mais fácil: a mística da libertação pela força do ascetismo, da meditação e interiorização aproximam-se do yoga e a sua meta de reconstrução do homem interior; o forte naturalismo luso, exponenciado nesta obra, é devedor ao Oriente e à sua filosofia da busca do Uno que está imerso com o homem na criação. O Uno atinge-se pela iluminação, daí todo o relevo que Dalila concede ao êxtase e à sua dimensão iluminativa e unitiva.

É por esta via de iluminação que a reintegração do homem e deste país se fará, da qual

«em linguagem de sabedoria hindu, chamar-se-á a final identificação de *âtman* com *Âtman*; e que pela língua francesa se traduz pela identificação de *moi* com *Soi*. Ou em termos alquímicos, a subida dentro de nós do Sol Nascente, ou Salvador. Ou em termos do cristianismo, a nossa identificação, pela graça, com Cristo». ⁴² E continua noutra obra: esta identificação «em termos de sabedoria hindu se traduzirá pelo principio fundamental do “advaita” ou não-dualidade, entre a alma, “âtman” e “Brâhman”, e que só o véu ocultante de “maya”, causa de não saber, esconderá aos olhos do homem». ⁴³

É esta facilidade e versatilidade nas diferentes leituras duma mesma realidade que faz desta hermenêuta um espírito aberto e ecuménico.

«No budismo, segundo as suas várias formas, reconhece-se a radical insuficiência deste mundo mutável, e propõe-se o caminho pelo qual os homens, com espírito devoto e confiante, possam alcançar o estado de libertação perfeita ou atingir, pelos próprios esforços ou ajudados do alto, a suprema iluminação». ⁴⁴

⁴² Cf. COSTA, Dalila L. Pereira da, *A Ladainha de Setúbal*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1989, p. 25.

⁴³ COSTA, *Místicos Portugueses do Séc. XVI*, p. 115.

⁴⁴ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Declaração *Nostra Aetate*, 2.

Também o budismo caminha para a suprema libertação, por uma via de interioridade, de um não-fazer contemplativo, de puro vazio, até atingir o momento supremo da iluminação, o Nirvana, que é um estremecer perante a viva consciência da experiência de Ser ou não-ser, pois «na espiritualidade de raiz budista haverá expressa (...) a profunda angústia da natureza». E a doutrina da iluminação é, nas diferentes correntes do Budismo, a principal via de conhecimento e salvação. Ora, o conhecimento e a salvação são duas preocupações fundamentais na obra de Dalila, como podemos verificar nos capítulos dedicados a cada um destes temas. O enfoque que Dalila lhes dá aproxima-se frequentemente das perspectivas budistas, recordando-nos que há pontes abertas de diálogo com esta corrente espiritual e filosófica: um conhecimento que exige desprendimento, ascese, um amor por uma verdade superior são perspectivas comuns.⁴⁵

Da aproximação que Dalila faz às diferentes religiões e tradições espirituais, podemos verificar a sua versatilidade para expressar conteúdos semelhantes dentro das várias tradições religiosas e linguísticas.

Dalila sintoniza perfeitamente com o espírito ecuménico do Vaticano II que reconhece nas outras religiões a mesma preocupação por responder, por diferentes caminhos, ao anseio de espiritualidade de todo o homem:

«De igual modo, as outras religiões que existem no mundo procuram de vários modos ir ao encontro das inquietações do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e normas de vida e também ritos sagrados».⁴⁶

2.3 *Diálogo com o mundo da ciência*

O ecumenismo, segundo Dalila, há-de estender-se ao mundo da ciência, da cultura e mesmo do ateísmo.

Dalila sabe que mística e ciência se encontram *no fundo*, no sentido último das coisas que ambos buscam, por isso deixa o convite:

⁴⁵ f. LOPEZ - GAY, *La Mistica del Budismo*, pp. 225-232. O jesuíta Lopez Gay é uma autoridade no diálogo da mística cristã com a mística oriental. Profundo conhecedor de ambas, apresenta os pontos de contacto e de divergência sem pretender concordismos fáceis. Neste pequeno capítulo, assim como no artigo sobre mística In *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. X, pp. 1895-1899, o autor apresenta o mais claro estudo comparativo que encontrei.

⁴⁶ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Declaração *Nostra Aetate*, 2.

«Seria preciso convidar os físicos a curvarem-se seriamente sobre os textos da mística de todos os tempos e lugares. E não somente como uma coisa interessante. E abandonando se possível, uma qualquer posição racionalizante e positivista».⁴⁷

Dalila compara precisamente os místicos aos grandes cientistas, ambos captam a energia do mundo, da vida, e ambos testemunham e transmitem a verdade com precisão e clareza. As formas de a manifestar são diferentes, mas encontram-se na realidade experimentada.

«Mística e ciência serão dois caminhos paralelos, unindo-se ao fim em unânime testemunho (...) tornando-se a grande revolução epistemológica dos nossos dias».⁴⁸

Ambos se encontram, pois «nos novíssimos níveis atingidos pela novíssima física, quântica e da relatividade, deparam-se com verdades ontológicas já há séculos e milénios atingidas pela mística».⁴⁹

No momento actual, reconhece uma maturidade de ambas as partes, capaz de produzir uma aproximação, não sincrética mas por diferentes vias, entre mística e ciência. E pergunta:

«Não é na mística que se pode ver a confirmação de muitos pontos que por eles mesmos constituíram a revolução dos últimos anos nesta ciência? No instante supremo da iluminação, não se sentirão os místicos em face de qualquer coisa como esse “grão de energia”, esse quanta de uma medida insuspeita?».⁵⁰

Já Bergson apelava para a necessidade de «uma mística para a mecânica»,⁵¹ pois ela oferece à ciência uma possibilidade de alargar os seus horizontes, acabando com as incompatibilidades entre ambas, e assim a ciência conseguirá uma visão total da realidade, porque livre de esquemas pensantes redutores e

«Então, a Realidade absoluta, Deus, não mais será visto como uma concepção abstracta, ou unicamente como o detentor

⁴⁷ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 122.

⁴⁸ COSTA, Dalila L. Pereira da, *Entre Desengano e Esperança*, Porto: Lello & Irmão Editores. 1996, p. 139.

⁴⁹ COSTA, *Dos Mundos Contíguos*, p. 75.

⁵⁰ Idem – *A Força do Mundo*, p. 123.

⁵¹ Citado por MONTEIRO, Joaquim – *A Dinâmica Mística na Vida Espiritual*. Humanística e Teológica. 1987, 8, pp.32 e 49.

duma lei moral ou o conteúdo de um dogma, mas como a denominação da energia única que preside e informa o universo».⁵²

Neste aspecto, a autora em causa é verdadeiramente profética, apresentando uma visão unificadora, respeitando autonomias dos vários saberes, acelerando o advento da desejada unidade na diversidade, de um homem integral, em contraposição à fragmentação que a modernidade operou.

Traz-nos novamente à memória Bento Espinosa e a sua tentativa de elevar a experiência mística a um sistema filosófico e científico,⁵³ de forma a unir estes dois domínios de procura de um «novo e global saber», numa aproximação à Realidade, a ser confirmada por ambos:

«a admissão na esfera do conhecimento científico, da mística, nas suas conquistas e métodos. Pois que, na actualidade, a concepção do mundo e da ciência nova, vem ao encontro da mística, ou permite esse encontro, que será uma confirmação mútua. E assim (...) a par da experiência dos sentidos, uma outra existirá, a experiência espiritual, que lhe permitirá esse contacto imediato e total com a realidade».⁵⁴

O teóricos da mística apontam precisamente para esta estreita colaboração entre mística e ciência, experimentação mediata e intuição imediata, a fim de obter uma síntese superior, holística, do homem e da realidade. Diz-nos Salvador Garcia:

«A física moderna, com o intuito de ultrapassar o esquema sujeito-objecto para penetrar no verdadeiro núcleo da realidade sem a fragmentar, considera a vivência mística do mundo como a verdadeiramente real».⁵⁵

E William Johnston, reconhecido estudioso da teologia mística, afirma que o cientista e o místico fazem percursos idênticos na procura da verdade. O cientista no seu percurso científico e racional atingirá um limite que é já contacto com o divino, o supra-racional pressentido. E porque procura a verdade, como afirma o Vaticano II,⁵⁶ a graça de Deus actua no coração de todos os homens que a procuram com

⁵² COSTA – *A Força do Mundo*, p. 125.

⁵³ Cf. COSTA – *A Nova Atlântida*, pp. 343 – 353.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 352.

⁵⁵ Cf. ROS Salvador, *Mística y Nueva Era de la Humanidad*. In *Teresianum*. 1989, 40, pp. 559-560.

⁵⁶ Cf. IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 3,36.

humildade. Ambos, cientista e místico, encontram-se e falam, por vezes, uma linguagem comum. E exemplifica com cientistas como Isaac Newton, Albert Einstein, Niels Bohr.⁵⁷

2.4 *Diálogo com o ateísmo*

O «abraço» que uma mística como Dalila dá aos vários mundos, mesmo aos da não-crença e do ateísmo, corrobora ainda mais o quanto já dela afirmamos a este respeito.

«A Deus ninguém jamais O viu» (Jo 1,18) repetem todas as tradições místicas. E assim os místicos judeus, islâmicos e cristãos e das demais tradições espirituais e místicas experimentam cada um, a seu modo, o vazio, o nada, a *nuvem do não saber* e a unidade de todas as coisas... e assim se aproximam e assemelham, de certa forma, com o mundo da descrença, pondo-se a caminhar e procurar com eles.

Dalila olha para o presente, com uma Europa em decadência espiritual, sem alma, dominada pelo materialismo, consumismo e hedonismo, onde se perdeu a dimensão do sagrado e do mistério.⁵⁸ Mas, como bem afirmam autores, como Welte, «o niilismo moderno pode conduzir a uma nova experiência da plenitude do nada... pode-se abrir de um modo misterioso novas portas que há muito tempo estavam fechadas».

É este abrir de novas portas e ressuscitar da mais pura espiritualidade para a qual apela constantemente nos seus escritos. Enquanto o homem se não deixar purificar de velhos esquemas de pensamento e se renovar nos limites da realidade a que a mística, ou experiências idênticas conduzem não poderá operar esta urgente transformação. Portanto, nesta perspectiva o niilismo pode transformar-se, quase providencialmente, na possibilidade de uma nova experiência religiosa, uma experiência pan-ecuménica de Deus onde se purificam conceitos, tradições religiosas e culturais que darão origem a uma nova e renovada imagem de Deus, sem que cada uma das partes abdique do mais puro e genuíno da sua religião e saber.

No fundo, a experiência mística de adensamento e adentramento no absoluto não é uma questão de qualidade mas de gradação. Os

⁵⁷ Cf. JOHNSTON, William, *Teologia Mística. La Ciencia del Amor*, pp. 129-132.

⁵⁸ Cf. COSTA, *Os Jardins da Alvorada*, pp. 9-16.

místicos cristãos e os místicos pagãos ou agnósticos estão em níveis diferentes, seguem filões diferentes, uns optaram por um plano de acesso à realidade, outros por outros. Ambos estão inquietos, procuram. E é neste *estar a caminho e em procura* que os leva a aproximar e unir, se não na meta, pelo menos no caminho para ela.

Dentro deste contexto de diálogo da experiência mística com a ciência e com a experiência niilista do ateísmo, é pertinente colocarmos uma questão clássica entre os teóricos da mística, relativamente à possibilidade ou não de se falar numa mística natural. Há autores que colocam de parte a possibilidade de se falar em experiência mística natural.⁵⁹ E. Ancilli prefere falar em experiência da imensidade de Deus ou experiência pre-mística natural, uma experiência do Ser, do Deus que sustém todas as coisas, o Deus Criador presente em todas as suas criaturas, mas esta presença é uma presença de imensidade e não uma presença por graça. No entanto, Ancilli continua a afirmar que a simples presença de imensidade não pode levar o homem a estabelecer uma relação de amizade com Deus, logo conclui o mesmo autor que a chamada mística natural não se constitui como uma via natural para alcançar a Deus em si mesmo. Não existe uma via natural para atingir um fim sobrenatural.⁶⁰

Mas há outros autores, como J. Maritain e Gardet que admitem uma experiência de Deus presente pela sua imensidade, e logo se há-de aceitar também uma experiência mística natural. Quando o homem atingir a última camada do seu ser, tocaria o próprio Deus, em cujo íntimo habita. Mas Ancilli, em diálogo com estes autores, continua a afirmar que o místico natural não alcança Deus directa e imediatamente, mas os efeitos da sua acção criadora, logo tratar-se-á de uma experiência na ordem da existência e não na ordem da essência. Assim, tendo em

⁵⁹ Cf. ANCILLI, Ermanno, *La Mistica e le Mistiche*. In *La Mistica*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paporozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, pp. 518-520.

⁶⁰ Ancilli afirma textualmente: «nos extremos nos quais a alma e a natureza são participação da essência divina, talvez seja possível atingir, sempre mediante um processo de disciplina mental e física, a intuição ou contemplação do ser da alma, enquanto radicado na essência divina». ANCILLI, *La Mistica e le Mistiche*. In *La Mistica* Vol. II, p. 520. Outros porém, como René Arnou, fica no meio termo, e afirma que pela via natural da inteligência não se pode obter mais que «uma experiência obscura, mas real, saborosa do absoluto divino, presente a tudo aquilo que é, e de maneira especial a toda a inteligência». ARNOU, René – *Contemplation Naturelle*. In *DSp*. Vol. II, p.1761. W. Tritsch chama à «pré-mística» de Ancilli, a «mística pré-cristã». Cf. TRITSCH, W., *Introduzione alla Mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 1995, p.5-8.

conta que a alma e a natureza são participação da essência divina, poderemos concluir que o homem poderá alcançar, pela ascese mental e física, a intuição ou contemplação do ser da alma onde está radicada a essência divina.⁶¹

Juan Martin Velasco admite que «também nas experiências místicas profanas o homem acede realmente à absoluta Transcendência, entre em comunicação com o seu fim último e obtenha a resposta às aspirações que o próprio Deus colocou no seu interior».⁶² Na mesma linha se pronuncia S. Breton, dizendo que «a graça não anula a natureza, (logo) o misticismo “natural” é o pressuposto necessário ou preâmbulo de qualquer forma de mística».⁶³

Outros teóricos como Baldomero Duque.⁶⁴ perante esta questão, afirma que a presença salvífica de Deus extravasa os limites das Igrejas, pois o único homem que existe é o vocacionado à graça, e que possui em si as sementes do Verbo. Deus é somente um e toda a alma é naturalmente cristã, afirmava Tertuliano. As mediações por ele usadas podem ser diferentes das mediações cristãs, mas não deixam de ser vias de aproximação ao Absoluto, ao Transcendente em quem, nós cristãos, reconhecemos o Deus bíblico. E afirma:

«O espírito humano pode conhecer-se directamente a si mesmo, pois ao tomar consciência dos seus actos, pode chegar à raiz dos mesmos, que é o seu eu. Ao encontrar-se consigo descobre que sujeito e objecto do conhecer são o mesmo. A presença é imediata, é interior a si mesma. E assim pode captar, ao menos negativa-

⁶¹ SUTTER, *Mística*. In *DIZIONARIO Enciclopedico di Spiritualità*. Vol II, p. 1633.

⁶² VELASCO, *Mística y Religión*. In *XX Siglos*. 1991. 2, p. 32; e Cf. Idem, *La Experiencia Critiana de Dios*, pp. 149-213, onde à luz do tratado «Noite Escura» de S. João da Cruz e da mística da ausência entrevê no «deserto espiritual» actual sementes de transformação, sinal da presença actuante de Deus.

⁶³ Cf. BRETON, *Critica Rivoluzione e Mística nel Linguaggio D'oggi*. In *Mística e Misticismo Oggi*. Roma: Ed. Passionisti-Cipi. 1979, p. 122.

⁶⁴ Esta pergunta é colocada pelos mais conceituados autores de estudos místicos. Baldomero Jiménez Duque defende a tese de que não há experiência mística natural propriamente dita. Desde que reconheçamos o plano divino, deveremos afirmar que toda a experiência mística autêntica é já fruto da graça sobrenatural. Cf. DUQUE, *Mística: la Experiencia del Misterio*, pp. 197-204. Knowles trata esta questão ao questionar-se se a verdadeira experiência mística se pode verificar fora da Igreja cristã e, considerando o «o misticismo natural, como apreensão intuitiva da unidade, verdade, bondade e amor no universo do ser tal como se apresenta à mente humana» conclui que efectivamente se pode e deve falar da existência do misticismo natural, o qual se avaliará sempre pelos valores fundamentais cristãos, como «amor ardente, doação, sabedoria e recta visão». KNOWLES, M. D., *The Nature of Mysticism*. New York: Hawthorn Books Publishers. 1966, pp. 122 e 126.

mente, a necessidade do Ser pessoal, desse Outro, que explica a sua existência limitada e finita. A experiência viva do seu nada revela-lhe o Todo, e do qual é imagem pobre mas verdadeira. Descobre, toca de certa maneira, o rasto de Deus em si mesmo, no seu *apex mentis* ou *scintilla animae*, na sua inteligência e liberdade... como num espelho vivo».⁶⁵

Aproximamo-nos naturalmente desta perspectiva e facilmente passamos a identificar a mística sobrenatural, em que o criador é Pai, com Quem o homem passa a relacionar-se como filho. Este passo já será, explicitamente, obra da graça. Logo, conhecendo o plano divino, existencialmente é difícil falarmos de uma mística natural. Toda a mística autêntica é graça sobrenatural.

Karl Rahner assumiu de frente esta questão dos fundamentos antropológicos da experiência mística e deu-lhe um novo enquadramento, susceptível de respeitar a autonomia e liberdade da dimensão natural humana, e de falar de uma abertura congénita e natural para Deus, de um dinamismo do espírito humano, não determinado, para receber a graça sobrenatural – a obediencialidade. Pela criação, Deus sem violentar a criatura humana, criou nela os dinamismos, a capacidade, para na sua liberdade, se abrir à graça até poder atingir o estado místico.

Esta questão, ainda que pareça meramente académica, dá uma forte consistência à mística ecuménica de Dalila e ao seu poder de abrangência.

2.5 *Posição do cristianismo (católico)*

Mas, que pensa Dalila destas questões e que papel reserva à Igreja Católica ⁶⁶ nesta preocupação ecuménica? Entende o cristianismo, onde se situa, como uma religião-limite, uma religião de fronteira, logo de diálogo privilegiado com outros sistemas religiosos e culturais:

«O cristianismo, como grande religião, é uma situação-limite: ele está na linha divisória entre fé e ateísmo. E é aí onde tudo tem de ser procurado e possuído, onde o conhecimento e amor se realizarão».⁶⁷

⁶⁵ DUQUE, *Mística: la Experiencia del Misterio*, p. 203.

⁶⁶ Raramente Dalila se refere à Igreja Católica enquanto tal. Mas parece-nos que quando Dalila se refere ao cristianismo em geral tem presente sobretudo o cristianismo na sua versão católica, que é a principal referência religiosa e espiritual de Dalila.

⁶⁷ COSTA, A *Força do Mundo*, p. 129. A. BERNARD apresenta, de forma clara e profunda, como

A Igreja católica diz de si mesma que aprecia tudo o que nas outras religiões há de verdadeiro e santo, com os seus valores espirituais, morais e sócio-culturais. A Igreja católica

«nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afaste em muitos pontos daqueles que ela segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. (...)

Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequazes de outras religiões, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores sócio-culturais que entre eles se encontram».⁶⁸

Aliás, o cristianismo é para Dalila uma religião charneira quer pela sua posição geográfica quer pelo dinamismo do amor que lhe está subjacente: «Entre ambos os extremos do Continente, das terras do sol nascente e das terras do sol poente, nasceu o cristianismo. A força maior de amor jamais vinda sobre a terra».⁶⁹

E ele foi suscitado no nosso mundo para prestar um serviço de orientação dos homens para a «Fonte inesgotável de vida»:⁷⁰

«o cristianismo está aqui sobre a terra a serviço de Deus. E só nesta referência se poderá dizer que está a serviço dos homens. Como religião, ele será sempre aquele que aqui sobre a terra põe e afirma a existência e realidade duma outra vida, duma outra força, maior do que esta aqui conhecida e possuída; e o que propõe ao homem a participação a ela (...). O que ele se propõe de ser, o que ele oferece, é muito prático: a possibilidade e dar ligação com qualquer coisa de eminentemente precioso e desejável

na vida mística, o conhecimento e amor se distinguem e se interpenetram no processo de apreensão das verdades divinas e no itinerário de santificação do crente. Parte da reflexão de Maréchal sobre a distinção entre conhecer e amar e, a partir da afirmação do «sentimento da presença de Deus», por este filósofo introduzida, recorre sobretudo a S. Boaventura e S. João da Cruz para mostrar esta síntese que, como Dalila refere, se verifica no cristianismo. Cf. BERNARD, Charles André, *Conoscenza e Amore nella Vita Mistica*. In *La Mistica I*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, pp. 253 – 293.

⁶⁸ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano. Declaração *Nostra Aetate*, 2.

⁶⁹ COSTA, *A Nau e o Graal*, p. 28.

⁷⁰ Na passagem seguinte encontramos de forma relevante a terceira dimensão de uma espiritualidade ecuménica: o pilar do serviço. Aqui Dalila define bem o tipo de missão que o cristianismo, seja na versão católica ou nas demais igrejas, há-de desempenhar sobre a terra.

– a Vida, ela própria (...). Só o sagrado, a Vida, é a verdadeira superabundância. Fonte inesgotável do mundo, que se cria ela própria e recria o mundo». ⁷¹

«Uma experiência de carácter místico está sempre na origem de uma religião, ⁷² e será a refontalização nesta experiência primordial que permitirá ao cristianismo, e a cada religião em particular, o regresso às suas raízes, ao seu coração e essencialidade. Portanto, Dalila apesar de seguir de perto o esoterismo cristão, não aceita uma das normas do esoterismo mais puro, segundo a qual, todas as religiões são iguais e possuem o mesmo valor. Defende antes um regresso constante de cada uma às suas origens, o mesmo é dizer um regresso à experiência que deu origem a cada religião.

2.6 Papel particular dos portugueses

Como mística da portugalidade, Dalila reserva aos portugueses uma missão específica no campo ecuménico, dada a sua situação geográfica: ligam o Norte e o Sul, o Ocidente e o Oriente, o Atlântico e o Mediterrâneo... ao ponto de ver este país como «fronteira, traço de união, por opostos, entre Ocidente e Oriente, surgirá como o país de cunho mais oriental do Ocidente». ⁷³ A Grécia foi o ponto e traço de união, agora «A Península Ibérica o segundo traço dessa união, num outro plano do ciclo da espiral, no tempo». ⁷⁴ No seu território encontram-se marcas das místicas das três religiões monoteístas, no seu naturalismo místico ressoam influências do monismo da mística indiana e do panteísmo transcendentalista. O priscilianismo marcou para o futuro a espiritualidade do Norte de Portugal, construindo uma síntese com as religiões pagãs e orientais; os descobridores do séc. XVI reforçaram os traços da espiritualidade oriental para este canto da Europa... factos que fazem deste país uma nação charneira no domínio ecuménico do diálogo inter-ecclesial, inter-religioso e inter-cultural.

Mas coloca o cristianismo a dialogar com as correntes espirituais e culturais lusas. Desde o contexto do esoterismo cristão português,

⁷¹ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 144.

⁷² *Ibidem*, p. 136.

⁷³ *Idem*, *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 29; e cf. *Idem*, *A Nova Atlântida*, pp. 14-16.

⁷⁴ *Idem*, *A Nova Atlântida*, p. 19.

apresenta-nos, por exemplo, o esoterismo como uma via de reconversão do cristianismo, de forma a desocultar nele dimensões esquecidas ou reprimidas. Pelo esoterismo atingir-se-á

«a redescoberta e revalorização desta sua mensagem escondida, guardada em linguagem secreta, o que possibilitará a renovação do cristianismo. Ela trará a sua próxima desocultação, sua epifania».⁷⁵

O cristianismo nada terá a perder com o diálogo com os mitos lusos,⁷⁶ onde o sebastianismo, tal como a força da saudade, é, segundo a nossa autora, uma excelente expressão do cristianismo:

«D. Sebastião é o arquétipo do homem português. E o sebastianismo é a lenta e escondida germinação do homem novo. D. Sebastião é a perfeição de cada homem, como Cristo; ou o estado último de iniciado. (...) D. Sebastião, como Cristo, é o homem novo».⁷⁷

O reavivar na nossa memória de tradições naturalistas e pagãs, agora cristianizadas, não desvirtuará o seu núcleo kerigmático, antes relevará a sua profunda dimensão ecuménica e católica, no sentido de universal.

Na interpretação histórico-filosófica de Portugal, no seu cariz expansionista e universalista,⁷⁸ Dalila descobre uma «missão ecuménica»,⁷⁹ pois «A filosofia da história portuguesa terá de ter em vista a noção de amor fraterno de dimensões ecuménicas, incluindo todas as raças em sua dignidade»,⁸⁰ porque movido por um «modelo transcendente», visando mais o ser do que o ter, mais a sabedoria que o saber. A obra daliliana é um precioso contributo para a realização desta missão épica e transcendental. Contrariamente aos aventureiros holandeses e ingleses, com fins economicistas e comercialistas, os descobridores portugueses levavam esta missão ecuménica de mandato divino.

⁷⁵ COSTA, *A Força do Mundo*, p. 141.

⁷⁶ Sobre os mitos lusos é de particular interesse a abordagem que fez G. Durand sobre 4 mitologemas lusos: o do herói fundador, o «da evocação nostálgica do impossível, o do salvador ou rei que espera, escondido, a hora do regresso, e o do milagre da transubstanciação. Cf. DURAND, Gilbert, *O Imaginário Português e as Aspirações do Ocidente Cavaleiresco*. In *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*. Lisboa: Gabinete de Estudos de Simbologia do INIC. 1986, pp. 9-21; na mesma linha, e decalcado no estudo anterior, temos também o de M. Simões. Cf. SIMÕES, Manuel, *"Mitolusismos" de Lima de Freitas*. Braga: 1988.

⁷⁷ COSTA, *A Nova Atlântida*, p. 77.

⁷⁸ Cf. DIAS, Jorge, *Estudos do Carácter Nacional Português*. Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Cultural. 1971, pp. 7-49.

⁷⁹ COSTA, *Entre Desengano e Esperança*, p.35.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 39.

Esta mística ecuménica recorda e descobre, na sua obra, esta missão, de que todos os substractos culturais e religiosos que, até ao presente perduram em determinados comportamentos e lugares carregados de simbolismo,⁸¹ são apelo e interpelação.

Contudo, para que o povo português cumpra esta missão transcendental, exige-se-lhe um reencontro consigo mesmo, uma verdadeira conversão,

«um derradeiro acordar e uma conversão pela ascese e penitência, será agora a acção necessária a todo o povo português»;⁸² «a moral que estará incluída na demanda, será não como sua causa, mas como seu efeito. “Procurai o Reino de Deus e todo o resto vos será dado por acréscimo”».⁸³

Este destino, em tons de autêntica epopeia, há-de verificar-se na história, desde que a conversão se opere, mas como todos os ideais superiores abre para uma realização escatológica em plenitude. A profecia, a saudade, o messianismo conduzirão à união do homem luso com Deus, no reino do Quinto Império, e nele toda a humanidade da terra encontrará um mediador universal de salvação. Mas escutemos a profetisa portuense:

«à profecia, saudade, messianismo e suas formas escatológicas, a mística se apresentará entre os portugueses como técnica de salvação, espectante e futurante, a fazer-se nos séculos e assumindo posterior e final forma ecuménica, tendo sua consumação no advento do Quinto Império – quando se der essa união última do homem português com Deus, alargada a toda a humanidade da terra, como divinização universal. Assim o Quinto Império trará em si, no seu carácter messiânico e profético, um forte acento místico: como arte de união com Deus».⁸⁴

Dalila reserva para os portugueses uma missão especial na entrada numa nova era. Basta que assumamos a nossa mais genuína identidade, numa recuperação do nosso rico inconsciente colectivo, transportado para o presente consciente: a nós

⁸¹ Particularmente nas obras: *Os Místicos Portugueses do Séc. XVI; Entre Desengano e Esperança*; e *Corografia Sagrada*.

⁸² COSTA, *Entre o Desengano e Esperança*, p. 27.

⁸³ Idem, *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 69.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 171.

«poderá estar prometido o início dessa nova modalidade de conhecer e ser da humanidade, por um novo plano de consciência então aberto: se forem capazes de assumir, sem traições, toda a sua vera tradição gnoseológica e existencial e toda a sua vera identidade e peculiaridade nacional».⁸⁵

Conclusão

Esta abordagem da obra mística de Dalila, desde uma perspectiva ecuménica, revelou-nos uma verdadeira alma universal e universalizante. Prova-nos que a experiência mística alarga horizontes e assegura-nos que o futuro da humanidade está aberto, quando se multiplicam os profetas do pessimismo. No segredo da sua vida, no ocultamento da sua espiritualidade e discrição fecunda das suas obras, constrói, do interior para o exterior, com arte de pedagogia mística, um novo quadro de aproximações civilizacionais, culturais e religiosas.

Estabelece laços e constrói pontes geográficas, históricas, simbólicas. Navegando ao sabor da memória, imaginação simbólica e intuitiva permite-nos relacionar pessoas, lugares, acontecimentos históricos que, à luz do nosso comum esquema de raciocínio lógico-matemático dificilmente conseguiríamos. Harmoniza contrários, derruba distâncias, abre caminhos de diálogo, recupera a nossa condição de eternos «descobridores».

Apesar de não estar isenta de um certo sincretismo religioso, não provocando o distanciamento necessário e clara circunscrição da especificidade de cada mística, mas deixando-se conduzir pela forte emoção que o tema da mística provoca no seu espírito, o seu testemunho e legado são de um significado extremos.

Dalila Pereira da Costa, visionária de palavra sibilina, vem lembrar ao cristianismo e às demais religiões e espiritualidade que a hora é também de diálogo, de colocar em comum a especificidade e distintividade de cada experiência mística, para que por esta via os povos encontrem uma saída fecunda e carregada de esperança.

⁸⁵ COSTA, *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 20.

O «IMENSO PAI» DE S. JOÃO DA CRUZ - II

MANUEL FERNANDES DOS REIS

(Continuação do número anterior)

3. «A comunicação do Pai»

A sua primeira palavra sobre o mistério de Deus vai o místico buscá-la à revelação cristã. No seu *Romance sobre o evangelho “in principio erat Verbum” acerca da Santíssima Trindade*, composto nas horas infindas da prisão de Toledo (1577-1578), aos 36 anos, faz-nos ver como o Pai se move, no seu «amor fontal»,⁵⁰ no projecto cristológico da criação, da salvação, da Igreja, dos mistérios da fé, e no bem da humanidade futura.⁵¹ O místico penetra no mistério trinitário pela porta do Verbo encarnado. A «Trindade imanente», contemplada à luz do prólogo do Evangelho de S. João – Jo 1,1 é o *motor de arranque* da visão teológica sãojoanina –, é-nos apresentada, pelo nosso místico, como o «inefável nó de amor trinitário». Nesta sua «suma teológica», o

⁵⁰ «A Igreja reconhece o Pai como a “fonte e a origem de toda a Divindade» (Concílio VI de Toledo, em 638: DS 490) (Cf. *CIC* 245). «Este desígnio (sobre a Igreja missionária) dimana do “amor fontal”, ou da caridade de Deus Pai» (*AG* 2).

⁵¹ «Nos Romances apoiado na fé e na teologia tradicional apresenta o Pai como origem de tudo inclusive das outras duas pessoas» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 203).

Pai é o Princípio sempre fecundo do Verbo e tem toda a sua glória no Filho, na unidade do Espírito Santo. A Trindade é comunhão amorosa das Três Pessoas, a saber, é *perikhorese*, tanto no sentido de *circumcessio* (do *itinerário* e *caminho* de amor de uma pessoa a outra), como da *circumsessio* (da habitação de umas nas outras, como *encontro* de amor perfeito: «o Pai está em Mim e Eu n’Ele» (Jo 10, 38); «como amado no amante / um no outro residia». Mais do que um *enigma* a decifrar, *problema* a resolver, a Trindade é um *mistério* de vida, uma *comunhão* de amor pessoal. «Por uma submissão da fé mística à fé dogmática, S. João da Cruz considera o Ser absoluto como uno e trino» (J. Baruzi). No seu dizer místico e poético, Deus «é», na sua «psicologia», no seu «ser», e na sua «comunicação», «Trindade na Unidade».⁵² O Verbo surge do seio do Pai e é no seio do Pai. Por isso, chama-se Filho, no qual o Pai se *exprime* totalmente.

«No princípio morava
o Verbo e em Deus vivia
em quem sua felicidade
infinita possuía.
O mesmo Verbo Deus era
que o princípio se dizia (...).»⁵³

Unidos o Pai e o Filho pelo Espírito Santo, que, como Pessoa-Amor e Pessoa-Dom, é a *comunhão* na Trindade, «a expressão pessoal do doar-se e do ser-amor na vida íntima de Deus,⁵⁴ «a *suma unidade* que une as duas Pessoas»⁵⁵, «o *infinito amor que as unia*», o místico introduz-nos na profundidade de tão inefável mistério «da comunicação das Três Pessoas» – «mas *aquilo que se entende / desta maneira dizia* –, desse «diálogo directo de amor no Amor», que, apenas pode ser entendido

⁵² A mística da «Trindade na Unidade» distingue-se pela diferenciação das Pessoas da Trindade e prima pelas “relações trinitárias”: cf. S. Guerra, «Mística», em *Dicionario Teológico*. El Dios Cristiano, Salamanca: Secretariado Trinitário, 1992, p. 912; F. Ruiz, *Introduccion a San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1968, p. 278; S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 203).

⁵³ Rom 1, 1-46. «Na esteira dos Apóstolos, seguindo a tradição apostólica, no primeiro concílio ecuménico de Niceia, em 325, a Igreja confessou que o Filho é “consustancial” ao Pai, quer dizer, um só Deus com Ele. O segundo concílio ecuménico, reunido em Constantinopla em 381, guardou esta expressão na sua formulação do Credo de Niceia e confessou “o Filho Único de Deus, nascido antes de todos os séculos, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai» (DS 150) (Cf. *CIC* 242). O Catecismo da Igreja Católica ao explicar o dogma da Santíssima Trindade afirma que “a Trindade é *una*”, que “as pessoas divinas são realmente *distintas* entre Si”, e que “são *relativas* umas às outras” (*CIC* 253-255).

⁵⁴ J. Paulo II, *DeV*, 10.

⁵⁵ S. Agost, *De Trinitate*, 7, 3, 6.

e revelado pelo Filho.⁵⁶ O Pai ama o Filho «naquele *amor imenso* que dos dois procedia» e só a Ele, por Ele e n'Ele é que nos ama e quer amar a nós. A união do Pai e do Filho no «amor imenso» do Espírito é modelo e raiz da união da alma com Cristo. O Pai *compraz-se* no Filho e *ama-nos* em razão da nossa *semelhança* com o Filho e do nosso *amor* ao Filho, que é *luz e figura* do Pai. O Pai, que se «contenta» apenas no Filho, vê na unidade sponsal do homem com Cristo – «o que a ti mais se parece / a mim mais satisfazia» – uma «esposa» e um «filho».

«Naquele **amor imenso**
que dos dois procedia
palavras de grande regalo
o Pai ao Filho dizia (...).⁵⁷

No seu sentir evangélico, o Espírito «procede» do Pai e do Filho, do Pai pela epiclesse ou invocação do Filho (Jo 14, 16. 26). O crente, porém, pode «apressar» a vinda do Espírito do Pai e do Filho pelo amor ao Filho muito amado do Pai (Mc 1, 11). *O Pai ama quem ama o Filho*, isto é, dá o Espírito (Rm 5, 5) a quem ama o Filho: «Se alguém Me ama, guardará a minha Palavra; *meu Pai amá-lo-á* e viremos a ele e faremos nele morada» (Jo 14, 23). «Estas mercês não se concedem à alma proprietária, pois são feitas por um amor mui particular de Deus para com aquela alma, por essa alma Lhe ter também um amor muito desapropriado. Isto é o que o Filho de Deus quis dizer por S. João quando disse: *Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum* (14, 21). O que quer dizer: *Aquele que me ama será amado por meu Pai, e Eu o amarei e me manifestarei a ele*. No qual se incluem as notícias e os toques que vamos dizendo e que Deus manifesta à alma que deveras O ama» (2 S 26, 10). A auto-comunicação do Pai – «a mim mesmo lhe daria» – é a deificação do homem, pelo Espírito – «e o amor que em ti tenho / esse mesmo nele poria» –, no amor do Filho: «ao que a ti te amar». João da Cruz contempla e fala o mistério de Deus incluindo no seu discurso teológico o discurso antropológico.

«Ao que a ti te amar, Filho,
a mim mesmo lhe daria
e o amor que eu em ti tenho

⁵⁶ «O Deus revelado em Jesus Cristo comunica-se. Da mesma maneira que dizemos, com S. João, “Deus é amor”, podemos também dizer “Deus é comunicação”» (Luís Rocha e Melo, *o. c.*, p. 45).

⁵⁷ Rom 2, 47-54. Cf. X. Pikaza, *Para descubrir el camino del Padre. Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, Edit. Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 2 05. 209. 210; F. Ruiz, *Místico y Maestro*, p. 113.

esse mesmo nele poria,
em razão de haver amado
a quem eu tanto queria». ⁵⁸

«Não há por que maravilhar-se de fazer Deus tão altas e estranhas mercês a almas que Ele quer regalar. Porque se considerarmos que é Deus, e que as faz como Deus, e com infinito amor e bondade, não nos parecerá fora de razão; pois Ele disse, que, *se alguém O amasse, o Pai, e o Espírito Santo viriam a ele e nele fariam a sua morada* (Jo 14, 23), e isto havia de ser fazendo-o **viver e morar no Pai** e no Filho e no Espírito Santo, participando da vida de Deus como dá a entender a alma nestas canções» (CH prol 2).

É uma autêntica «comunicação trinitária» na «chama de amor viva», o Espírito Santo, que «ternamente fere no mais profundo centro da alma». É a experiência trinitária do Deus vivo, na palavra de vida, que é Cristo, e no Espírito Santo, Senhor que dá a vida.

«E assim, estando esta alma tão perto de Deus, que está transformada em chama de amor, em que **se lhe comunica o Pai** e o Filho e o Espírito Santo, que muito, que se diga que saboreia um rastro de *vida eterna*, embora não perfeitamente, por não o comportar a condição desta vida? Mas é tão subido o deleite que aquele chamejar do Espírito Santo nela causa que lhe a faz *saber a que sabe a vida eterna* e por isso ela diz que é chama *viva...*». ⁵⁹

A alma faz a experiência culminante da «comunicação do Pai», da «revelação dos seus mistérios» como «lâmpadas de fogo», ou seja, de Deus em si e nos seus atributos, dando-lhe luz a calor de amor. O ser divino manifesta-se na sua infinita e inesgotável variedade. O místico não acrescenta mais nenhum atributo aos da teologia tradicional, mas percebe outros que nos escapam.

«Deus ... é todas as virtudes ... e *outros infinitos atributos e virtudes que não conhecemos* (...). E a luz que em comum de todos eles recebe, lhe comunica o calor de amor de Deus, com que O ama, porque Ele é todas estas coisas; e desta maneira, nesta **comunicação e mostra que Deus faz de Si à alma**, que a meu ver é *a maior que se pode dar nesta vida*, Ele é para ela como que inumeráveis lâmpadas que de Si lhe dão notícia e amor». ⁶⁰

⁵⁸ Rom 2.

⁵⁹ CH 1, 6.

⁶⁰ CH 3, 2-3. Não esgota a enumeração dos atributos divinos: cf. CH-A 3, 2; CB 23, 1; CB 37, 3; CB 36, 5; CB 5, 3-4; CB 11, 2.

A comunicação de Deus, embora aqui e agora a refiramos como «comunicação do Pai», é sempre comunicação trinitária: «Disse *junto*, porque junta é **a comunicação do Pai** e do Filho e do Espírito Santo na alma, que nela são luz e fogo de amor» (CH 3, 80). A um altíssimo conhecimento e amor de Deus corresponde um subidíssimo deleite e fruição.

«O **deleite** que a alma recebe neste arroubamento de amor, comunicado pelo fogo da luz destas lâmpadas, é **admirável e imenso**, porque é tão copioso como o de muitas lâmpadas, das quais cada uma abrasa em amor, ajudando também o calor duma ao calor da outra (...)»⁶¹

A partir da «comunicação de Deus» escreve a sua «teologia de Deus». Assim como Deus é – «**Deus é imenso** e profundo» – assim se *revela* aos homens: «Costuma ter com as suas profecias, locuções e revelações, outras vias, conceitos e inteligências mui diferentes daquele propósito e modo que comumente nós entendemos, e elas são tanto mais verdadeiras e certas quanto mais nos parecem que não» (2 S 19, 1). Deus revela os seus atributos nas suas manifestações de amor ao homem. O homem julga e ama a Deus *como homem*.⁶² Deus ama o homem *como Deus*. «Se a alma busca a Deus, muito mais a busca a ela o seu Amado» (CH 3, 28). O *ser* de Deus é para se *dar* ao homem. Pelo que Deus, no seu amor, *lhe faz*, o homem conhece por experiência – «sente» – como Deus *é do* homem e *para* o homem.

«Porque quando um ama e faz bem a outro, faz-lhe bem e ama-o segundo a sua condição e propriedades; e assim *teu Esposo, estando em ti, como quem é te faz as mercês* (...) igualando-te consigo, **a ti se mostrando** (...) com esse seu **rosto cheio de graças**, dizendo-te nesta sua união, não sem grande júbilo da tua parte: *Eu sou teu e para ti, e gosto de ser tal qual sou para ser teu e para Me dar a ti*».⁶³

4. «A vontade do Pai»

No dizer do místico e poeta, o Pai continua a «comunicar» com o seu Filho, revelando-lhe o seu projecto sobre a criação, o seu «De creatione», na linha da esponsalidade da Igreja que, pelo amor de

⁶¹ CH 3, 5.

⁶² Cf. Ct 3; 1 N 7, 3; D 64.

⁶³ CH 3, 6; cf. CH 3, 14.

Cristo, merece, no tempo, sentar-se à mesma mesa do Pai, que é a Eucaristia, para que conheça a imensidade do amor do Pai, e, um dia, se abraça no Seu amor. A criação é obra do Pai no Filho (CB 4, 3), o qual, na sua Humanidade, é a expressão do ser e do amor do Pai (CB 5, 4). De facto, o Pai pensa e quer a Igreja e a humanidade como esposa unida em matrimónio com o seu Filho. O Pai oferece ao Filho uma esposa – a Igreja – que há-de partilhar com o Pai o amor do Filho. O Filho agradece ao Pai a esposa que lhe quer dar e quer comunicar-lhe as riquezas do amor imenso do Pai. O Pai dá ao Filho uma esposa que o ame, para que outros participem do pão do amor com que o Filho ama o Pai. O Filho deseja comunicar aos homens o amor do Pai, o amor com que o Pai o ama. De facto, Cristo amou a Igreja e por ela se entregou para a santificar» (Ef 5, 25-26). O Filho, amando a Igreja – «recliná-la-ei eu em meu braço» – revelou-lhe o amor do Pai – «à esposa que me deres / eu minha claridade daria» – para que ela possa conhecer o Pai – «quem Me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9) –, no dizer do místico – «para que por ela veja / quanto meu Pai valia» –, e se enamore e abraça no Seu amor por toda a eternidade. O Pai, em Cristo, é a origem da história da salvação da humanidade.

*«Uma esposa que te ame,
meu Filho, dar-te queria,
(...) «Muito lhe agradeço, Pai,
– o Filho lhe respondia – (...)».*⁶⁴

Se a Trindade e a Igreja estão chamadas a encontrar-se na «mesa da Eucaristia», a Trindade e a Humanidade estão destinadas a encontrar-se na «mesa da criação», que é obra comum do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

«Toda a economia divina é obra comum das três pessoas divinas. Assim como não tem senão uma e mesma natureza, a Trindade não tem senão uma e mesma operação (Conc. de Constantinopla em 553: DS 421)».⁶⁵

O sonho do Pai e do Filho torna-se realidade na história. A «criação do mundo» é obra, «fiat» do Pai – «Faça-se, disse o Pai» –, em e por Cristo – «que teu amor o merecia» –, para habitação da Igreja – «palácio para a esposa» – do céu e da terra: «todos são um corpo / da

⁶⁴ Rom 3, 77-98. Cf. S. Castro, *El rostro de Dios*, pp. 203-204). «Na Trindade viveremos um dia inteiramente em Deus e uns nos outros como cada uma das Três Pessoas Divinas vive nas outras duas» (T. Merton, *Sementes de Contemplação*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1960, p. 70).

⁶⁵ CIC 258.

esposa que dizia: / que o amor de um mesmo Esposo / uma esposa os fazia». O amor a Cristo faz de todos, anjos e homens, uma só Igreja. A criação do mundo, merecida pelo amor do Filho, está orientada, como esposa, para amar o Filho. Anjos e homens, apesar da sua diferença ontológica, constituem ambos a esposa de Cristo. Os Anjos contemplam o Esposo em alegria. Os homens contemplam-no na esperança da fé até que Ele venha engrandecer e levantar da sua baixeza. O Esposo tomará a carne da esposa (a criação inclui a encarnação) e habitará para sempre com ela até que a humanidade entre no seio da Trindade.

«Faça-se, pois – disse o Pai –,
que teu amor o merecia;
e neste dito que disse,
o mundo criado havia
palácio para a esposa
feito em grande sabedoria».⁶⁶

O noivo há-de vir buscar a noiva, que espera a salvação prometida. No projecto da encarnação – «e que Deus seria homem» – começa a deificação do homem: «e que o homem Deus seria». O primeiro e único motivo da encarnação – a «sua máxima afirmação como humanidade» (J. B. Metz) – é a deificação do homem: «Deus fez-se homem, para que o homem se faça Deus».⁶⁷ A encarnação de Deus é para se perpetuar a sua presença na Eucaristia, sacramento do amor (Mt 28, 20), e para se consumir no banquete escatológico da felicidade eterna.

O fim último de toda a economia divina é a entrada das criaturas na unidade perfeita da bem-aventurada Trindade (Jo 17, 21-23). Mas já desde agora somos chamados a ser habitados pela Santíssima Trindade (Jo 17, 23).

«Ó meu Deus, *Trindade que eu adoro*, ajudai-me a esquecer-me inteiramente, para me estabelecer em vós, imóvel e pacífica como se já a minha alma estivesse na eternidade (...). Ó meus Três, meu Tudo, minha Beatitude, Solidão infinita, *Imensidade em que me perco*, entrego-me a vós como uma presa».⁶⁸

A esposa, unida entre si e com Cristo em matrimónio espiritual – «e ali seu amor lhe daria» –, há-de voltar ao Pai – «ao Pai a levaria» –,

⁶⁶ Rom 4, 99-104. Cf. S. Ireneu, *Contra as heresias*, II, 30, 9; IV, 20, 1. Cf. CB 5, 3-4; 7, 2.

⁶⁷ Clemente de Alexandria, *Protreptikós* (Exortação aos pagãos), 11, 114, 4.

⁶⁸ Isabel da Trindade, NI 15 (Cf. *CIC* 260).

ao seio da unidade da Trindade, onde participará da comunhão real da vida de Deus. «Cristo é o Caminho, a Verdade e a Vida, e *ninguém pode ir até ao Pai* senão por Ele conforme Ele mesmo diz em S. João (14, 6). E noutro lugar: Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim será salvo» (Jo 10, 9). De facto, Cristo com a sua cruz, sensitiva – «o Pai deixou-o em íntima secura, segundo a parte inferior» – e espiritual – «o Pai desamparou-o, deixando-o sem consolação espiritual» (2 S 7, 11) –, é a senda que guia para a vida eterna (2 S 7, 8). «Neste caminho, o entrar no caminho é deixar o seu caminho; ou, para melhor dizer, é passar ao termo e deixar o seu modo, é *entrar no que não tem modo, que é Deus*» (2 S 4, 5). Assim, o homem é santificado pelo amor de Cristo na Eucaristia, para ser deificado no mistério do Amor do Pai no Reino dos Céus. A Igreja nasce da iniciativa do coração do Pai para ser congregada no amor do Pai (LG 2).

«Os de cima possuíam
o Esposo em alegria,
os de baixo em esperança
de fé que lhes infundia,
(...) e viria com eles
e com eles moraria
e que Deus seria homem
e que o homem Deus seria (...)».⁶⁹

O Pai, na sua última vontade, propõe, «com o amor terno» de uma mãe, ao Filho que se faça homem, pelo poder do Espírito Santo, no seio da Virgem Maria. A promessa do «Advento» do Esposo, para «resgatar a esposa», há-de cumprir-se na «plenitude dos tempos», a «hora de Deus», quando se der a humanização de Deus, o mistério da «união hipostática». O Santo apresenta-nos o «mistério da Encarnação» como um «diálogo precioso entre o Pai e o Filho». O princípio de semelhança por amor justifica a Encarnação do Verbo. A «lei dos amores perfeitos» rege o movimento descendente, livre e gratuito, do amor de Deus ao encarnar e atrai a esposa a uma tensão de espera para conseguir a semelhança e a união de amor.⁷⁰ O Pai criou o homem à imagem do Filho, mas a humanidade é de natureza diferente da do Filho.

«(...) o Pai com amor terno
desta maneira dizia:

⁶⁹ Rom 4, 125-166.

⁷⁰ Cf.S. Tomás, C.G. 4, 54). «O homem é semelhante a Deus, porque Deus é semelhante ao homem» (Clemente de Alexandria).

«Já vês, Filho, que a tua esposa
à tua imagem feito havia
e no que a ti se parece
contigo bem convinha;
mas difere na carne
que em teu simples ser não havia (...).»⁷¹

O Filho responde ao Pai e consente que a sua vontade seja feita, – ele que «não teve nesta vida outro gosto, nem quis ter, senão o de fazer a vontade de seu Pai (Jo 4, 34), a que chamava a sua comida e manjar (1 S 13, 4) –, aceitando vir ao mundo como revelador do amor do Pai ao mundo (Jo 3, 16) e como redentor da sua esposa, pelo seu sofrimento, morte e ressurreição. «Aquele que nesta vida não teve nem quis mais que fazer a vontade de seu Pai, a qual chamava sua comida e manjar (Jo 4, 34)» (D. 165), «por nós homens e para nossa salvação desceu dos céus». A redenção da esposa é a segunda motivação da encarnação. Estamos perante uma óptima «teologia da libertação», a obra da morte sacrificial do Filho ao Pai pela salvação da sua esposa. O Filho, que faz a vontade do Pai, aceita encarnar-se, ou seja, tornar-se semelhante à carne da esposa, para que esta, mediante a revelação do Filho, conheça os atributos do Pai e regresse à sua casa.

«Minha vontade é a tua
– o Filho lhe respondia –
e a glória que eu tenho
é tua vontade ser minha;
(...) eu por ela morreria
e tirando-a do lago
a ti ta devolveria».⁷²

Esta «sinergia» das vontades do Pai e do Filho no amor sponsal e redentor pela Igreja, esposa de Cristo, realizar-se-á pela Anunciação do Anjo à Virgem, de «cujo consentimento o mistério se fazia». ⁷³ «Por obra do Espírito Santo encarnou da Virgem Maria e se fez homem»: «e ficou o Verbo encarnado / no ventre de Maria». «A Trindade toma terra» no seio de Maria, quando a esposa aceita unir-se ao Esposo. O «fiat» de Maria – «a rosa em que o Verbo divino se fez carne» (Dante,

⁷¹ Rom 7, 221-244.

⁷² Rom 7, 245-266. Cf. 2 S 7, 9-11.

⁷³ O Santo fala desta sinergia da vontade divina e da vontade humana quando «prova ser necessário para chegar à divina união que a alma careça de todos os apetites, por mínimos que sejam». Cf. 2 S 5, 3-4.

Divina Comédia) – é uma «cooperação» com o «fiat» da Trindade: «na qual a Trindade / de carne ao Verbo vestia». A Encarnação enlaça a vida de «dentro» da «Trindade imanente» com a obra de «fora» da «Trindade económica». A paternidade divina – «e o que tinha só Pai» – realiza-se pela maternidade divina: «já também Mãe tinha». Deus é Pai e Maria é Mãe do Filho de Deus e do Filho do homem. Maria é Mãe na terra d’Aquele de quem Deus é Pai no céu. Na encarnação, «manifestou-se a graça de Deus, que é fonte de salvação para todos os homens» (Tit 2, 11). A graça é, de facto, a pérola preciosa que Cristo, o Esposo regalou à Igreja, sua esposa. Quando estava em pecado, sem mérito, Ele olhou-a, isto é, amou-a *por si só*; uma vez em graça, já merece que Ele a olhe, a saber, a ame também *por ela* (CB 33).

*«E o que tinha só Pai,
já também Mãe tinha,
ainda que não como qualquer
que de varão concebia,
que das entranhas dela
ele sua carne recebia;
pelo qual Filho de Deus
e do homem se dizia».*⁷⁴

A humanidade contempla a Trindade no Verbo encarnado. De facto, «a nossa terra tem um esposo» (Is 62, 4). O nascimento de Cristo é um desposório entre o Verbo e a natureza humana no ventre de Maria, a Graciosa Mãe que, no «pasma» da sua contemplação, representa a Igreja expectante, o verdadeiro Israel, a filha de Sião, que nos dá a alegria de Deus: «A minha alma glorifica o Senhor e o meu espírito exulta de alegria em Deus, meu Salvador» (Lc 1, 47). O Santo contempla o Evangelho de Deus que se fez homem – «*Verbum caro factum est* – e do homem que se faz Deus, tomando parte na contemplação e adoração da Encarnação como «*admirabile commercium*», como troca de amor. O místico compreendeu o nascimento de Jesus como um desposório entre Deus e a humanidade, entre Cristo e a Igreja, entre o Esposo e a alma esposa. A Encarnação e a ressurreição, enquanto manifestação suprema do amor de Deus pela humanidade (CB 5, 3), «chaga» de amor o coração da esposa (CB 7, 3), porque a todos nos deixou vestidos de formosura e dignidade» (CB 5, 4). Cristo não poderia fazer mais para se tornar semelhante e resgatar a esposa, que

⁷⁴ Rom 8, 279-286.

está no coração do Pai desde sempre e para sempre. Porque Deus se fez homem, isto é, se uniu em profundo amor com a sua esposa, os homens já não choram, gemem e esperam, mas alegram-se e dizem cantares, na festa do matrimónio ou união hipostática (CB 37, 3) – o Nascimento humano de Deus –, luz do matrimónio espiritual com a alma (CB 22, 1) e do matrimónio eclesial com a Esposa, a Igreja (CB 36, 5). A história começa a «mudar», porque «o Todo-poderoso derrubou os poderosos e exaltou os humildes» (Lc 1, 52).

«Já que era chegado o tempo
em que de nascer havia,
(...) e a Mãe estava em pasmo
de que tal troca via:
o pranto do homem em Deus
e no homem a alegria,
o qual de um e do outro
tão alheio ser soía».⁷⁵

5. «A fonte do Pai»

Ainda na prisão de Toledo compôs o poema trinitário e eucarístico a «Fonte que mana e corre» – a sua visão *dinâmica* e *simbólica* de Deus percebido na obscuridade da *fé* –, ouvindo a voz do Tejo, que viu em Lisboa, e que titula «Cantar da alma que se folga de conhecer a Deus pela fé». Desolado por não poder celebrar a missa e receber a comunhão, sofria o Santo um verdadeiro martírio, uma dor intensa por não poder saborear na sua fonte, naqueles dias de 1578 – festa da Páscoa (30 de Março), da Santíssima Trindade (25 de Maio), do Corpus Christi (29 de Maio) – a doçura espiritual do Sacramento. Vive os mistérios da Trindade e da Eucaristia em *fé*⁷⁶, ela também «fonte cristalina» (CB 12, 3). É uma «fonte na noite» – «horrenda»,⁷⁷ «sossegada» (CB 14-15, 23) e «serena» (CB 39, 12-13) –, ou seja, o mistério de Deus – «a fonte que mana e corre» – conhecido como luz, certeza e segurança – «que bem sei eu» – na *fé* obscura da

⁷⁵ Rom 9, 287-310. Cf. CB 7, 3.

⁷⁶ Cf. F. Ruiz, *Introd.*, pp. 160-161; Azorín, «*Los valores literarios*», p. 58.

⁷⁷ Cf. A. Muñoz Alonso, «El Dios de San Juan de la Cruz», em *RE*, 27 (1968), p. 464).

transcendência do mistério: «ainda que é de noite».⁷⁸ Deus é, biblicamente, a «fonte de água viva», e a Eucaristia é, eclesialmente, a fonte de «aquela eterna fonte». Deus é, no seu ser de Pai, a fonte do Filho e do Espírito Santo. Deus é a fonte da qual todos bebem, mas de modo diferente (CB 14-15, 2). O poeta contemplativo apresenta-nos a sua visão do mistério de Deus como realidade viva, original, transbordante e expansiva, origem de tudo o que é real. O que a água é para a vida do mundo é-o Deus para a vida do homem: um Deus vivo e comunicativo, infinito e criador de vida, sempre com a iniciativa de «chamar as criaturas» a beber das suas águas.

«Deus é como a fonte, da qual cada um tira como leva o vaso, e às vezes deixa-as tirar por esses canos extraordinários; mas não é lícito querer tirar a água por eles, se não é ao próprio Deus, que a pode dar quando, como e a quem ele quer, e pelo que ele quer, sem pretensão da parte».⁷⁹

Apesar de o Pai ser um «Deus escondido», pela fé, sabemos tudo dele: sabemos onde Deus tem a sua «manida» ou morada; não tem origem e é origem de tudo (o princípio sem princípio); é beleza suprema e universal; é profundidade e impenetrabilidade; é luz e n'Ele não há trevas; é oceano de água, o fluir da fonte, que banha a imensidade da terra; *o Filho nasce do Pai*: «a corrente que nasce desta fonte / bem sei que é tão capaz e onipotente»; o Espírito Santo, procede do Pai e do Filho e é eterno como eles: «a corrente que destas duas procede / sei que nenhuma delas a precede»; a Trindade está escondida na fonte concreta, próxima, visível e aberta da Eucaristia para nos dar vida; é um convite contínuo para a ceia do Senhor, onde podemos, com os nossos lábios, beber e fartar-nos da água viva. O místico, sentinela que vê na noite, termina o poema com o testemunho da sua fome e sede trinitárias – «esta viva fonte que desejo» – *contemplada e saciada* no realismo, visibilidade, tangibilidade e comunhão eucarística: «neste pão de vida eu a vejo». Neste credo, nesta oração, nesta canto, o místico, o orante e o poeta exprime a sua contemplação amorosa de Deus Pai como fundo infinito do mistério da Santíssima Trindade conhecido e comungado na celebração do «misterium fidei» na Eucaristia. S. Tomás, que havia escrito: «ninguém é capaz de exprimir a suavidade

⁷⁸ J. Vicente, «La Fonte nella notte», em *Rivista di vita spirituale*, 16 (1962), pp. 393-425.

⁷⁹ 2 S 21, 2. Cf. Ct 7; 3 S 19, 7-8. Cf. S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 203).

do sacramento da Eucaristia por meio do qual a doçura espiritual se gosta na *sua fonte*». O *desafio* estava lançado e o místico poeta assumiu-o com êxito inatingível. O teólogo atribui ao Pai a criação do mundo e o místico deleita-se a conhecer a Deus pela fé e encontra-se com Deus Pai escondido na Eucaristia com o seu Filho e com o Espírito Santo. O místico deixa-nos plasmada no símbolo da *fonte* e da *noite* a sua experiência de Deus. O Deus da «Fonte» é o Pai, que é também «fonte» do Filho e do Espírito Santo. No poema a «Fonte», Deus aparece como fonte nocturna, fonte abissal, sem fundo, fonte trinitária invisível, em si mesma escondida, origem e fundamento de tudo, sempre em comunicação da vida e comunhão do amor, visível à fé na Eucaristia.

«Que bem sei eu a fonte que mana e corre:
ainda que é de noite! (...)»⁸⁰

Se, por um lado, o místico, na sua infinita sede de Deus (1 N 11, 1), procurou ver, na fé, isto é, na Eucaristia, «na *crystalina fonte*», «os olhos desejados que tem nas suas entranhas desenhados» (CB 12, 3), a saber, Cristo – «neste pão de vida eu O vejo» –, por outro, a Trindade apoderou-se dele e encheu-o de bens, fazendo-o «viver e morar no Pai, Filho e Espírito Santo em vida de Deus» (CH, prol. 2). Deus é, para o místico, Pai (CH 3, 47) e Mãe (1 N1, 2; 8, 3; 12, 1), a saber, fá-lo participar do seu poder e força paterna e do abraço da sua doçura materna: «absorvendo (a alma) o Pai poderosa e fortemente no abraço abissal da sua doçura» (CH 1, 15). Mas é-o em Cristo, seu único Filho, sua Palavra na história, falada na plenitude dos tempos (Heb 1, 2), quando o Verbo se fez carne (Jo 1, 14). «Cristo é a parábola do Pai» (Jünger), que «desceu do céu» para fazer a sua vontade.⁸¹

«Deus é imenso e profundo» (2 S 19, 1) e as suas locuções e revelações são também imensas e profundas: «Noutra língua falará a este povo», ou seja, as palavras de Deus têm um sentido diferente do dos homens (2 S 19, 12). «Não há poder compreender as verdades

⁸⁰ P 4. «A alma tem sede da *fonte viva* de Deus (...), a *fonte abissal de amor*» (CB 12, 9). «E comer pão a uma mesa / do mesmo que eu comia» (Rom 3, 81-82). «No poema a *Fonte* João plasmou admiravelmente a sua fé no Pai, a saber, em Deus derramando-se sobre o homem como vida e graça por meio das outras pessoas da Trindade das quais ele também é fonte; e, finalmente, repousando na Eucaristia, a partir da qual inunda o homem de si mesmo no seu Filho Ressuscitado» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 198).

⁸¹ Cf. 2 N 24, 3.

ocultas de Deus que há nos seus ditos e multidão de sentidos. Ele está sobre o céu e fala em caminho de eternidade; nós, cegos, sobre a terra, e não entendemos senão vias de carne e tempo» (2 S 20, 5). Por isso, temos que discernir as comunicações de Deus que, embora verdadeiras, podemos entendê-las ao nosso modo, e, como tal, errar muito – até «tirar a vida a Deus» (2 S 19, 8) – e não segundo o de Deus (2 S 19, 1. 5). O falar de Deus, entendido por uns e não entendido por outros, é um falar interior no Espírito Santo, que comunica o fogo do seu amor para dar vida eterna às almas purificadas e enamoradas (CH 1, 5-6).

A «boca de Deus» – *os Domini* (Jos 9, 14) –, que falou outrora fragmentariamente – «o que antigamente falou nos profetas aos nossos pais de muitos modos e de muitas maneiras» –, fala-nos hoje integralmente por seu Filho. Sabemos, pois, que o Filho é a única e toda a Palavra do Pai.⁸²

*«Uma palavra falou o Pai, que foi seu Filho, e esta fala sempre em eterno silêncio, e em silêncio há-de ser ouvida pela alma».*⁸³

Por um lado, Cristo é a plenitude da revelação do Pai – «*Já vos chamei amigos, porque vos dei a conhecer tudo aquilo que ouvi de meu Pai (Jo 15, 15)*» – para engrandecer o homem na igualdade de amor e de amizade com Deus (CB 28, 1). Por outro, o Pai «falou-nos tudo junto e de uma vez na sua única *Palavra*, que é o seu Filho, e não tem mais que falar» (2 S 22, 3). É tão forte a sua palavra que «Deus ficou como mudo».⁸⁴ Deus emudece sempre para se fazer ouvir na economia sacramental de Cristo – «Ouvi-o a Ele», que «Ele é toda a minha locução» (2 S 22, 5) – e da sua Igreja: «Deus é tão amigo que o governo e trato do homem seja também por outro homem semelhante a ele e que por razão natural o homem seja regido e governado» (2 S 22, 9-16). Apesar do Filho ser um com o Pai (Jo 10, 30), sofreu o desamparo do Pai (2 S 7, 11). Na verdade, «o *silêncio de Deus* tem a sua mais eloquente *palavra reveladora de amor* em Cristo crucificado (...). O mistério da Cruz de Cristo desvela assim a gravidade do pecado e a

⁸² «Cristo é a revelação integral de Deus; não existe nenhum conhecimento de Deus mais além d'Ele ou fora d'Ele» (Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1968, p. 273).

⁸³ D. 104; 2 S 22, 4. Cf. Ct 8; 2 S 29, 2; 2 S 13, 4; CB 38, 4; Ct 33; CH 3, 67; CH 3, 34; T. Merton, *o. c.*, pp. 217-218; 2 S 3, 5; CB 14-15, 15. «Esta luminosa obscuridade de Deus é a pureza de coração de que Cristo fala na sexta Bem-aventurança: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*» (T. Merton, *o. c.*, p. 218).

⁸⁴ Cf. 2 S 22, 5; 3 S 36, 6; 44, 4; 3 S 31, 9.

imensidade do amor do Redentor do homem». ⁸⁵ S. João da Cruz di-lo ao seu modo: «Cristo é meu e todo para mim» (D 31).

Quem quiser agora outra revelação e fé que a de Cristo, ofenderia o Pai do Céu. O Filho é todo o dom da mão do Pai. O Pai revela o Filho – «ninguém conhece o Filho senão o Pai» – e o Filho revela o Pai – «ninguém conhece o Pai senão o Filho» –, mas a plenitude desta revelação dar-se-á na bem-aventurança: «Como diz o mesmo Cristo por S. João, falando com o Pai: *Esta é a vida eterna: Que te conheçam a Ti como um só Deus verdadeiro, e a teu Filho Jesus Cristo, a quem enviaste* (17,3)» (CB 37, 1).

«Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, do alto dos Céus, nos abençoou com toda a espécie de bênçãos espirituais em Cristo (...). Predestinou-nos para sermos seus filhos adoptivos por meio de Jesus Cristo, por Sua livre vontade, para fazer resplandecer a Sua maravilhosa graça, pela qual nos tornou agradáveis em Seu amado Filho» (Ef 1, 3. 5-6).

«No conhecimento da *predestinação* dos justos e *presciência* dos maus, em que **o Pai preveniu** os justos nas bênçãos da sua doçura em Jesus Cristo seu Filho, a alma transforma-se subidissimamente em amor de Deus segundo estas notícias, agradecendo e **amando o Pai**, de novo com grande sabor e deleite por seu Filho Jesus Cristo (...) que é totalmente indizível». ⁸⁶

6. «A voz do Pai»

A voz do Pai manifestou-se quer no baptismo de Jesus, dando testemunho do seu «imenso amor», o Espírito Santo, ao seu amado Filho (Mt 3, 17), quer na transfiguração do Tabor: «Este é o meu Filho muito amado, no qual pus todas as minhas complacências» (Mt 17, 9). De facto, tanto a cena do baptismo no Jordão, quanto a da transfiguração no Tabor, contêm uma revelação da Santíssima Trindade.

«Assim como no baptismo de Jesus (...) se manifestou a operação de toda a Trindade, pois ali estava presente o Filho

⁸⁵ J. Paulo II, Carta Apostólica *Mestre na Fé* por ocasião do IV Centenário da morte de São João da Cruz, n. 16.

⁸⁶ CB 37, 6.

encarnado, apareceu o Espírito Santo em forma de pomba e *o Pai manifestou-se na voz*; assim também na transfiguração – na qual se anunciava o mistério da futura glorificação – apareceu toda a Trindade: *o Pai na voz*, o Filho no homem, e o Espírito Santo na nuvem resplandecente». ⁸⁷

«O Pai falou-nos tudo em seu Filho» e, depois, «ficou como mudo». Daí a necessidade que temos de O escutarmos, pois, é a sua Palavra, para ouvirmos a «voz do Pai». «O Pai revelou-nos tudo em seu Filho». Por conseguinte, a necessidade que temos de fixar n’Ele os olhos para conhecermos o Pai. A experiência espiritual do místico torna-se para nós um «lugar teológico». Diz-nos não só que o Pai falou tudo aos homens no seu único Filho, mas faz ele próprio falar o Pai num discurso cristológico que abrange todo o mistério de Cristo, a partir da Encarnação, passando pela Transfiguração, até à glória da Cruz. O místico responsabiliza-nos, em nome do Pai, para que obedeçamos à sua ordem de escutar e obedecer ao Filho, contemplando-o e amando-o encarnado e crucificado. Na luz de Cristo, esclarece-nos, apoiado na S. Escritura, o mistério de Deus e do homem (GS 22): «Olha-O a Ele também humanado, e acharás mais do que pensas». A Bíblia toda concentra-se em Cristo, o Filho prometido pelo Pai. Jesus é, na verdade, a chave bíblica do mistério de Deus e do homem. Mérito de S. João da Cruz foi pôr o Pai em diálogo directo e pessoal com cada um de nós acerca do seu Filho, o Verbo encarnado, isto é humanado. Qualquer pergunta sobre Deus Pai, encontra resposta no Filho de Deus. O místico está mais do que convencido de que se conhecermos o Filho conheceremos também o Pai (Jo 14, 7). ⁸⁸

Se quisermos, portanto, conhecer o «amor imenso» do «imenso Pai», não temos outro caminho, assim no-lo manda Deus, senão o de contemplar o «amor imenso» de Cristo, o prometido do Pai: «Que se antes falava, era *prometendo* a Cristo». Porque em Cristo temos toda a sabedoria de Deus: «Por mais mistérios e maravilhas que tenham descoberto os santos Doutores e entendido as almas santas, neste

⁸⁷ S. Tomás, *S. Th.*, III q. 45 a . 4 ad 2.

⁸⁸ Cf. 2 S 22, 3-6. Embora neste capítulo o pensamento se centre em Cristo, palavra do Pai, no entanto, o Pai está na origem de todo o movimento da revelação e da salvação do Filho e da Igreja. Como o Pai falou aos homens por meio de homens – caso de Gedeão (2 S 22, 9) e de Moisés (2 S 22, 10-11) –, também o Filho fala aos homens, na sua Igreja, pela «boca do homem» (2 S 22, 9): caso dos discípulos (2 S 22, 11), de Paulo (2 S 22, 12), de Pedro (2 S 22, 14), de nós próprios (2 S 22, 15). Normalmente Deus não nos revela nada que possamos conhecer com a nossa razão (2 S 22, 13) e, no juízo final, castigar-nos-á se não nos guiarmos pelo conhecimento natural de Deus (2 S 22, 15).

estado de vida, o melhor fica-lhes por dizer e até por entender, e assim *há muito que aprofundar em Cristo*, porque Ele é como uma mina abundante com muitas cavidades cheias de tesouros, que por mais que afundem nunca lhes encontram fim nem termo, antes em cada cavidade vão encontrando novas veias de novas riquezas, que por isso disse S. Paulo, falando de Cristo: *Nele estão encerrados todos os tesouros da sabedoria e da ciência* (Col 2, 3)» (CB 37, 4).

Por isso, só Cristo basta para nos guiar segundo a vontade de Deus: «Nada se há-de crer por via sobrenatural, senão *só o que é ensinamento de Cristo-Homem*, como digo, e de seus ministros, homens» (2 S 22, 7). Daí que qualquer pergunta feita ao Pai dos céus já está respondida no Filho, que, por sinal, é «muito pouco conhecido dos que se têm por seus amigos» (2 S 7, 12): «Oh! se se acabasse já de entender como se não pode chegar à espessura e sabedoria das riquezas de Deus, que são de muitas maneiras, senão entrando na espessura do padecer de muitas maneiras, pondo nisso a alma a sua consolação e desejo! E como a alma, que deveras deseja a sabedoria divina, deseja primeiro o padecer, para entrar nela, pela espessura da Cruz!» (CB 36, 13).

É realmente nas «profundas cavernas da pedra», nos mistérios da carne de Cristo Ressuscitado, que o homem há-de mergulhar na eternidade para *contemplar* e *ver* a imensidade do amor de Deus: «Depois de ter penetrado *mais adentro* na Sabedoria divina, isto é, mais adentro do *matrimónio espiritual* que agora possui, o que se realizará na glória, vendo Deus face a face, unida a alma com esta Sabedoria divina, que é o Filho de Deus, *conhecerá a alma os subidos mistérios de Deus-Homem*, que são subidos em sabedoria, escondidos em Deus, e que na notícia deles entrarão, engolfando-se e infundindo-se neles, e ela com o Esposo gozarão do sabor e deleite que causa *o conhecimento deles e das virtudes e atributos de Deus*, que **pelos ditos mistérios se conhecem em Deus**, como são justiça, misericórdia, sabedoria, potência, caridade, etc» (CB 37, 2).

«Esta voz (...) é como **uma voz e som imenso interior** que veste a alma de poder e fortaleza (...). Ora, é de saber que **Deus é voz infinita**, e comunicando-se à alma da maneira que dissemos, faz nela **efeito de imensa voz** (...). Esta *voz é infinita* porque, como dizíamos, **é o mesmo Deus que se comunica fazendo ouvir a sua voz na alma**».⁸⁹

⁸⁹ CB 14-15, 10-11.

E porquanto a alma recebe esta música sonora em solidão e alheamento de todas as coisas exteriores, chama-a *música calada e solidão sonora* a qual diz que é seu Amado». ⁹⁰

«O canto da doce filomela» é o símbolo bivalente tanto da voz interior do Esposo como da voz da esposa, em mútua comunicação de amor, como dois rouxinóis que cantam a duo o seu júbilo recíproco. O espírito Santo, como mestre interior (2 S 29, 2-3) e palavra substancial (3 S 30-31), dá a musicalidade divina ao canto da esposa: Ele dá-lhe a sua voz, para que ela em uno a dê juntamente com Ele a Deus» (CB 39, 8-9).

«É totalmente indizível o que a alma conhece e sente neste *acordar* da excelência de Deus, porque sendo comunicação da mesma excelência divina na substância da alma, que é **o seio** a que ela aqui se refere, ressoa nela uma **imensa potência** pela voz dum multidão de excelências, de milhares e milhares de virtudes de Deus, que ninguém pode contar (...).» ⁹¹

7. «O olhar do Pai»

«Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra». A obra da criação saiu das mãos do Pai. Por isso, crer em Deus, Pai, Criador, é contemplar com olhar de fé o mundo e a história e ver neles a mão artesã do Criador.

«Ó bosques e espessuras / plantadas pela mão do Amado!
ó prado de verduras, / de flores esmaltado!,
dizei-me se por terá passado!

Mil graças derramando / passou por estes soutos com pressa
e enquanto os ia olhando / só com a sua figura
vestidos os deixou de formosura». ⁹²

«O que esta canção contém em substância é que *Deus criou todas as coisas* com grande facilidade e brevidade e nelas deixou algum rastro de quem era, e não só dando-lhes o ser do nada, mas ainda dotando-as de inumeráveis graças e virtudes, (...) não só **o Pai aformoseou as criaturas** em parte, mas podemos dizer que totalmente as deixou vestidas de formosura e dignidade». ⁹³

⁹⁰ CB 14-15, 25-27.

⁹¹ CH 4, 11. 15.

⁹² CB 4-5.

⁹³ CB 5, 1. 4. Cf. S. Castro, *El rostro de Dios*, pp. 198. 201.

O Santo deixou-nos uma bela «teologia da graça» a partir da imagem do «olhar de Deus», porque para Deus olhar é amar, ou como ele diz: «olhar *Deus é amar Deus*» (CB 31, 5), *ou ainda, «o olhar de Deus é amar»* (CB 31, 8; 32, 3). *Os olhos de Cristo* olham, tornam a olhar e olham sempre a alma da esposa, isto é, imprimem nela graça sobre graça e amor sobre amor.

«Quando tu me olhavas, / sua graça em mim teus olhos imprimiam;
por isso mais me amavas / e nisso mereciam
os meus adorar o que em ti viam».

«Pelos olhos do Esposo entende aqui a sua Divindade misericordiosa, a qual, inclinando-se para a alma com misericórdia, imprime e infunde nela o seu amor e graça, com que a aformoseia e levanta tanto, que a faz participante da mesma Divindade».⁹⁴

Deixou-nos também uma bela «teologia do pecado», cuja redenção é obra da graça, isto é, do olhar amoroso de Deus, porque «o olhar de Deus é amar e fazer mercês» (CB 19, 6).

«Não queiras desprezar-me, / que se cor morena em mim achaste,
já bem podes olhar-me, / depois que me olhaste,
que graça e formosura em mim deixaste».

«Depois que me olhaste, tirando-me essa cor morena e desgraçada de culpa com que não estava para ser vista e me deste a primeira vez graça, *já bem podes olhar-me*; isto é, eu já bem posso e mereço ser vista, recebendo mais graça de teus olhos; (...) e assim enamorado da sua formosura, mediante os efeitos e obras dela, ou sem eles, **sempre lhe vai comunicando mais amor e graças** (...).⁹⁵

8. «A mão do Pai»

O Santo atribui a obra da união com Deus às Três Pessoas divinas, mas atribui a graça da transformação da alma em Deus ao Pai. Assim estava prometido – «que o homem Deus seria» (Rom 4, 140) –, assim se realizou: «verdadeiramente são *encontros* com que sempre penetra *endeusando a substância da alma, fazendo-a divina*, no qual absorve a

⁹⁴ CB 32, 4. «O olhar de Deus é amar e fazer mercês» (CB 19, 6). O homem quer ver a Deus, que é a luz dos seus olhos (CB 10, 7-9), quer viver vida de Deus (CB 8, 2-3), que é a *vida* da alma (CB 2, 6-7).

⁹⁵ CB 33, 6-7.

alma sobre todo ser a ser de Deus» (CH 1, 35). O Pai, com a sua mão dadivosa, não apenas criou o mundo, mas também encheu de imensos bens o homem. Assim como o fogo transforma a madeira em fogo (2 N 10), assim o Pai nos transforma em si, nos diviniza. É da condição de Deus «ter pressa em levar consigo antes do tempo as almas que muito ama» (CH 1, 34).

«Nesta canção a alma dá a entender como as três pessoas da Santíssima Trindade, Pai e Filho e Espírito Santo, são as que operam nela esta divina obra de união».⁹⁶

Comenta assim o verso «Oh branda mão!», como sendo o «piedoso e onnipotente Pai», cuja mão é «tão generosa e dadivosa, quanto poderosa e rica» e «dá à alma ricas e poderosas dádivas quando se abre para lhe conceder graça». Através deste antropomorfismo bíblico confia-nos a sua experiência da acção de Deus Pai na sua alma e da misericórdia divina na sua vida. Na suavidade da «divina amizade», superior à do melhor amigo, está a viver «vida divina», ou seja, a receber da liberalidade e generosidade da mão misericordiosa do Pai dos céus a gratuidade e o regalo do toque delicado.

«**Esta “mão”** conforme dissemos, **é o Pai piedoso e onnipotente**. E havemos de entender *esta mão ser tão generosa e dadivosa como poderosa e rica, ricas e poderosas dádivas dará à alma quando se abra para lhe fazer mercês*, e assim ela lhe chama “*branda mão*” (...); e este Unigénito Filho teu, **ó mão misericordiosa do Pai!** é o «toque delicado» com que me tocaste na força do teu cautério e me chagaste».⁹⁷

O «Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, *Pai das misericórdias* e Deus de toda a consolação» (2 Cor 1, 3) é também o «Pai das luzes», de cuja «liberalidade», um dos atributos que melhor definem a Deus,⁹⁸ «nos vem toda a boa dádiva e todo o dom perfeito» (Tg 1, 17), «recebido com a habilidade e a ajuda da alma que o recebe» (CB 30, 6).

«Se tudo quanto é espiritual não vier comunicado de cima, *do Pai das luzes* (Tg 1, 17), sobre o alvedrio e apetite humano, por mais que se exercitem em Deus o gosto e as potências do homem e por muito que lhes pareça que saboreiam, não o fazem divina e espiritualmente, senão humana e naturalmente como saboreiam as

⁹⁶ CH 2, 1.

⁹⁷ CH 2, 16. Cf. 3 S 31, 5; 2 N 5, 6-7. «Para S. João da Cruz, é na Humanidade de Cristo onde tocamos de forma imediata a pessoa do Pai» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 201).

⁹⁸ 3 S 20, 2; 44, 3; CB 32, 1; CH 4, 12; CH 3, 46-47; 4, 47).

mais coisas, porque **os bens não vão do homem a Deus, mas sim de Deus ao homem**».⁹⁹

Na verdade, «o amor *vem de Deus*, e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece-o» (1 Jo 4, 7). «A alma participará ao mesmo Deus, que será obrando nele acompanhadamente com ele a obra da Santíssima Trindade, por causa da união substancial entre a alma e Deus» (CB 39, 6). «Para este fim de amor fomos criados» (CB 29, 3). A vocação do homem é a união com Deus: «Oh almas criadas para estas grandezas e *para elas chamadas*» (CB 39, 7). Jesus revelou que o Pai se deleita com os homens, e chamou a todos à comunhão com a Trindade.¹⁰⁰

É certo que todo o dom perfeito desce do céu, do «Pai das luzes», mas através do seu Filho, «luz da sua luz» (Rom 2, 67). Daí que o Santo nos ensine a caminhar pelo nosso próprio pé e a buscar mais a ajuda de Deus, o «Pai Eterno», do que a das criaturas: «Se deseja comunicar comigo os seus trabalhos, vá àquele *espelho sem mancha* (Sab 7, 26) do **Pai Eterno** [que é o seu Filho], que nele vejo eu a sua alma cada dia e sem dúvida sairá consolada e não terá necessidade de mendigar a portas de gente pobre» (Ct 4). Porém, Deus não condescende conosco quando queremos caminhar pelo próprio pé e Ele nos quer levar em seus braços». Temos, então, que nos abandonar, isto é, «deixar levar» por Deus: «Deixe-se a alma **nas mãos de Deus** e não se ponha nas suas próprias mãos, nem na destes dois cegos, e logo que isto faça e não apoie as potências em nada, segura irá» (CH 3, 67).¹⁰¹

É preciso ter confiança na Providência do Pai celeste e abandonar-se totalmente à sua acção luminosa e amorosa, para que edifique sobrenaturalmente a nossa casa com a luz e o calor do seu amor, fazendo da nossa parte o que nos compete fazer, que é abrir as janelas e receber o sol de mãos vazias. O mesmo sol ilumina a todos, mas de modo diferente, segundo a preparação de cada um.

«Deus está como o sol sobre as almas para se lhes comunicar. Contentem-se os que as guiam, com as dispor para isto, segundo a perfeição evangélica, que é a desnudez e vazio do sentido e do

⁹⁹ 2 N 16, 5.

¹⁰⁰ Cf. CH 1, 15. «“Um abismo clama por outro abismo” (Sl 41, 8). É aí, no mais profundo, que se operará o choque divino, que o abismo do nosso nada, da nossa miséria, se encontrará frente a frente com o Abismo da misericórdia, da *imensidade do tudo de Deus*» (Isabel da Trindade, CF 4).

¹⁰¹ Cf. CH 3, 16-17.

espírito; e não queiram passar adiante e **edificar**, que **esse ofício é só do Pai das luzes** (...). Ele, pois que é o artífice sobrenatural, edificará sobrenaturalmente em cada alma o edifício que quiser». ¹⁰²

9. «A mesa do Pai»

O Santo recorre à mão criadora do Pai – «mão branda», «mão misericordiosa», «mão larga» –, para que o levante do desespero do seu pecado à acção de graças pela dignidade da sua identidade de filho de Deus, a quem «é dado comer com o Pai à mesa e do seu prato» e participar da glória de Cristo, da qual se há-de gloriar, porque é um dom da mão misericordiosa do Pai, em seu Filho, no qual «lhe deu tudo o que ele quer». O Pai é verdadeiramente o dador de todo o bem. A criação e a história da salvação são um dom do Pai à humanidade, em Cristo, ele também dom do Pai, no qual o Pai nos deu e dá tudo. «Oração de alma enamorada». ¹⁰³

De facto, é o próprio Pai que, com sua mão, em Cristo, seu Filho, «levanta» todos os seus filhos da «baixeza» de comer as «migalhas que caem da sua mesa», e de «andar apascentando-se nas criaturas», para lhes conceder o dom de «comer com seu Pai à mesa e de seu prato, que é apascentar-se do seu espírito». «Filhos de Deus» são os que, «negando os apetites das criaturas, migalhas que caíram da mesa de Deus, se dispõem para receber o espírito de Deus e se levantam para a mesa do espírito incriado do Pai». Não lhes é «tirado o pão dos filhos» – *Não me tirarás, Deus meu, o que uma vez me deste em Teu único Filho Jesus Cristo, em quem me deste tudo quanto quero* – porque «não se rebaixam

¹⁰² CH 3, 47.

¹⁰³ D. 26-31. «Esta oração deveria de servir de chave de leitura de toda a obra. Pode-se observar nela como o termo deus se refere claramente ao Pai (...). A chamada *Oração de alma enamorada* é um dos mais sublimes e preciosos cantos ao Pai, do qual nos vêm todos os bens da história da salvação, centrada em Cristo, no qual, como a alma diz ao Pai, encontra tudo quanto quer, uma vez que nele se encerra a realidade toda da criação e da graça (...). Na *Oração de alma enamorada* o interlocutor é, sem dúvida, o Pai (...). Em todas as suas orações o grito dirige-se ao Pai (...) Na busca de união com Deus a alma orienta-se para as entranhas de Deus, para Divindade no seu mais profundo centro, que é o Pai, o qual inabita no mais profundo centro do homem (...). Diz-se geralmente que esse centro é o divino, mas deve-se identificar antes com o Pai, que, assim como é fonte da Trindade, assim o é do homem» (S. Castro, *El rostro de Dios*, pp. 197. 221-222). Para um óptimo comentário a esta bela e rica oração (Cf. J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y Maestro*, Madrid, 1987, pp. 158-168).

nem reparam nas migalhas que caem da mesa de seu Pai», mas «alcançam o que pedem e buscam com o seu coração» – «o coração não se satisfaz com menos que Deus» (CB 35, 1) – na «mesa do espírito incriado de seu Pai». «Comer com o Pai à mesa e do seu prato», ou «apascentar-se do seu espírito» é um «dom» do Pai concedido a todos os seus filhos – «o mesmo Deus (o Pai e o seu amor) é meu (nosso) e todo para mim (nós) – na mesa da Eucaristia, na qual «Cristo é meu (nosso) e todo para mim (nós)». Nela «tudo isto é teu (nosso) e tudo para ti (nós)». Nela «todas as coisas do Pai são minhas (nossas)», «para mim» (nós)».

«Enquanto a alma se sujeitar ao espírito sensível não pode dar entrada ao espírito puramente espiritual (...). Porque **aos filhos é dado comer com seu Pai à mesa e do seu prato**, que é **apascentar-se do seu espírito**, e *aos cães, as migalhas que caem da mesa*. Nisto é de saber que todas as criaturas são migalhas que caíram da mesa de Deus (...)».¹⁰⁴

Se o clementíssimo Pai nos concede, na sua bondade e misericórdia, tudo o que desejamos no seu único Filho Jesus Cristo, e na mesa do seu espírito incriado, por vezes, condescende connosco e concede-nos, contrariado e entristecido, o que não nos convém. Como que se o Pai, na sua condescendência, participa activamente num modo de agir que desaprova, como se fizesse o que não quer fazer. «Deus responde às vezes ao que se lhe pede sobrenaturalmente, mas não gosta disso nem o quer (2 S 18, 8-9). «Deus responde por fraqueza da alma (...). A cada um dá segundo o seu modo; porque Deus é como a fonte, da qual cada um colhe como leva o vaso» (2 S 21, 2). O que Deus Pai quer para os seus filhos – «o alimento mais forte e sólido dos trabalhos da cruz de Seu Filho» –, eles, muitas vezes, não o querem, e pedem-lhe «ternuras e suavidade de espírito e sentido», que «não lhes convém»; mas, para que «não fiquem sem comida e desconsolados», «dá-lho Deus», ainda que «com tristeza» e «de má vontade». O Pai, no seu amor, quer o melhor para os seus filhos, mas condescende com alguns destes seus filhos, concedendo-lhes o que não é melhor para eles. Deus, que «concorre em tudo para o bem dos que O amam (Rm 8, 18), olha pelo bem do homem (1 N 6, 7), que não sabe o que quer nem o que lhe convém pedir (Rm 8, 26).¹⁰⁵

Esta condescendência do Pai dos céus, que evita o autoritarismo e respeita o dom da liberdade humana, faz parte da pedagogia divina que «para mover e levantar a alma do fim e extremo da sua baixeza ao

¹⁰⁴ 1 S 6, 2-3.

¹⁰⁵ Cf. 2 S 21, 3.

outro fim e extremo da sua alteza na união divina, fá-lo ordenadamente, suavemente e ao modo da própria alma» (2 S 17, 3). O Pai dá aos seus filhos, aos bocados, o alimento, que é Cristo, seu Filho. Na contemplação de Cristo adquire-se, pouco a pouco, a sabedoria divina, que purifica a nossa alma e a prepara para a união de amor com Deus.

«E isto se creia: se Nosso Senhor não houvesse de levar a alma ao modo da mesma alma, como aqui diremos, nunca lhe comunicaria a abundância do seu espírito por esses aquedutos tão estreitos das formas, figuras e particulares inteligências, por meio das quais **sustenta a alma às migalhas** (...)».¹⁰⁶

Os que buscam a Deus têm que ter paciência e saber esperar até acabar de O encontrar, porque Deus dá-se a conhecer pouco a pouco. Na verdade, vamos conhecendo Deus parcialmente pelas mediações humanas. Chegará a altura de lhe pedirmos para que «não nos envie mais mensageiros», mas se comunique Ele mesmo verdadeiramente, imediatamente e totalmente.

«Não queiras que daqui em diante eu te conheça tão por medida, por estes mensageiros das notícias e sentimentos que me dão de Ti tão remotos e alheios do que de Ti deseja a minha alma (...). Entrega-Te pois sem rodeio, dando-Te todo ao todo da minha alma, para que ela Te tenha a Ti todo, e não queiras enviar-me mais mensageiro».¹⁰⁷

10. «A oração ao Pai»

O Santo remete-nos para o critério bíblico, evangélico e eclesial da oração cristã do Pai Nosso ensinado por Jesus aos seus discípulos. O Filho, que «conhece bem a condição do Pai» e os seus gostos, que sabe o que nos convém, ensina-nos a pedir tudo o que necessitamos para a nossa vida espiritual e temporal, pois, nas sete petições se «encerra tudo o que é vontade de Deus, e tudo quanto nos convém». O Pai celeste, na vontade do seu amor, concede-nos, na comunhão eucarística do amor de Cristo, seu Filho, desta vez não contrariado e triste, mas de boa vontade e alegre, o alimento para todas as nossas necessidades espirituais e temporais.

«Para alcançar as petições que temos no nosso coração, não há melhor meio que *pôr a força da nossa oração naquela coisa*

¹⁰⁶ 2 S 17, 8. Cf. 2 N 1, 1.

¹⁰⁷ CB 6, 6.

que é mais gosto de Deus; porque então não só dará o que lhe pedimos, que é a salvação, mas também o que Ele vê que nos convém e é bem para nós, mesmo que não o peçamos (...).¹⁰⁸

O Pai, que «não nos tira o que uma vez nos deu em Seu único Filho Jesus Cristo», «não tardará em responder às nossas petições» – «há-de ser graça e misericórdia o que em Seu Filho lhe pedimos» –, e nos «dará tudo quanto quisermos», se, pela oração contínua do Pai Nosso – «convém sempre orar e nunca faltar» –, «não nos rebaixarmos, nem atendermos às migalhas que caem da mesa do Pai», mas «alcançaremos o que pede o nosso coração», porque «o próprio Deus é nosso e todo para nós», e, como tal, «tudo isto é nosso e tudo para nós». «Esta é a adoção dos **filhos de Deus**, que deveras **dirão a Deus o que o seu próprio Filho** disse por S. João ao Pai Eterno: *Todas as minhas coisas são tuas, e todas as tuas coisas são minhas* (17, 10). Ele *por essência*, por ser *Filho natural*, nós *por participação*, por ser *filhos adotivos*» (CB 36, 5).¹⁰⁹

O nosso místico, que nos cantou poeticamente o processo descendente da revelação cristã no seu *Romance 1*, conta-nos agora a linha ascendente da nossa participação, pela união com Cristo, na vida trinitária. A Trindade é o nosso princípio e o nosso fim. A antropologia teológica sãojoanina radica toda ela na Trindade. Na sua perspectiva, o homem cristão é e há-de ser um «ser trinitário».

«Este *aspirar do ar* é uma habilidade que a alma diz que Deus lhe dará ali na comunicação do Espírito Santo; o qual, à maneira de *aspirar*, com aquela sua *aspiração* divina levanta mui subidamente a alma e a habilita para que *aspire* em Deus a mesma *aspiração* de amor que **o Pai aspira no Filho e o Filho no Pai**, que é o mesmo Espírito Santo que a ela **a aspira no Pai e no Filho** na dita transformação, para a unir consigo (...).¹¹⁰

Segue-se daqui que as almas possuem *por participação* os **mesmos bens** que Ele possui *por natureza*; pelo que são verdadeiramente *deuses por participação, iguais e companheiros* de Deus» (CB 39, 6). «Aqui a alma ama a Deus não por si, senão por Ele mesmo; e isto é admirável primor, porque **ama pelo Espírito Santo, como o Pai e o Filho se**

¹⁰⁸ 3 S 44, 2-3. «Quando Deus é amado, com grande facilidade acode às petições de seu amante (...). *De Deus não se alcança nada se não é por amor*» (CB 1, 13) Cf. CB 2, 4; 32, 2.

¹⁰⁹ Cf. 3 S 44, 4.

¹¹⁰ CB 39, 3-5. A experiência trinitária não é uma graça de tipo «extraordinário» como as «*gratis datae*», mas, entra no dinamismo da graça santificante ou habitual e, *todos os cristãos*, na opinião do Santo, são chamados a estas alturas da união de amor com Deus (CH 2, 27). Cf. CB 23, 6.

amam, segundo o mesmo Filho o disse por S. João: *O amor com que Me amaste esteja neles e Eu neles* (17, 26) (CH 3, 82).

«E assim, entre Deus e a alma, está actualmente formado um amor recíproco em conformidade com a união e entrega matrimonial, em que os bens de ambos, que são a divina essência, possuindo-os cada um livremente em razão da entrega voluntária dum ao outro, os possuem ambos juntos, dizendo cada um ao outro o que **o Filho de Deus disse ao Pai** (...).»¹¹¹

«Os adoradores de que se agrada o Pai são os que o adoram *em espírito e verdade*». A oração, por si mesma, não está ligada a um «lugar aprazível», que pode dificultar o «recolhimento do espírito em Deus». A ter que escolher lugares para orar dever-se-iam de escolher «lugares solitários», «mais a só de criaturas», como fazia Jesus, porque ajudam a «levantar a alma a Deus», e a «gozar mais com Deus».¹¹²

«Mais decente lugar é a alma e mais próprio para Deus que nenhum lugar corporal» (3 S 42, 4). Por isso, não há melhor lugar para a oração do que a própria sede interior do homem, que está escondido a si próprio até que, entrando dentro de si mesmo, se esconda de si e se encontre com o Mistério do Deus escondido.

«Mais dirás ainda: “posto que está em mim, Aquele que minha alma ama, como O não acho nem sinto?” A causa é porque está escondido e tu não te escondes também para O achar e sentir; porque quem quiser achar uma coisa escondida, há-de entrar muito escondidamente e até ao esconderijo onde ela está; e quando a acha fica também escondido como ela. (...) pois já sabes que **em teu seio mora escondido** o teu Amado tão desejado, procura estar com Ele bem escondida, e *em teu seio O abraçarás* e sentirás (...).»¹¹³

Diante do mistério de Deus, incompreensível no seu ser e desconcertante no seu agir, devemos recorrer à oração para vivermos com criatividade a nossa vida.

11. «O seio do Pai»

«E o Verbo estava com Deus (...) Ele estava, no princípio com Deus» (Jo 1, 1-2). «Eu e o Pai somos um» (Jo 10, 30). «Acreditai que

¹¹¹ CH 3, 79.

¹¹² Cf. 3 S 39, 2; 40, 1-2.

¹¹³ CB 1, 9-10.

eu estou no Pai, e o Pai está em Mim» (Jo 14, 11). «Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está *no seio do Pai* é que O deu a conhecer» (Jo 1, 18). «O lugar onde está escondido o Filho de Deus é o *seio do Pai*, que tem todas as suas complacências no Filho». Na verdade, «o Filho do Homem está no céu» (Jo 3, 13).¹¹⁴

«Procurai e encontrareis». Mas onde procurar? Onde mora o Pai? «Onde se escondeu o imenso Pai e nos deixou com gemido»? É de saber, antes de tudo, que o Pai está em Jesus. Para o místico, Jesus é o rosto humano de Deus (2 S 22) e o rosto divino do homem (2 S 7).

O «seio da alma» do homem, que é «templo de Deus», é o espaço teológico do «reino de Deus», o «lugar onde o Pai está escondido», para aí ser buscado em fé e amor no recolhimento interior. Deus é um mistério profundo, é um Deus escondido para o homem: «Deus é noite escura para a alma nesta vida» (1 S 2, 1). Apesar de Cristo comunicar intensamente com a alma, «por mais alta que seja a notícia, ainda é noite escura em comparação da beatífica (CB 39, 13). «Embora alma chegue a esta dita união (que é o mais alto estado a que se pode chegar nesta vida), porquanto ainda está escondido da alma **no seio do Pai**, como dissemos, que é onde ela O deseja gozar na outra, continua a dizer: *Onde te escondeste?* (CB 1, 11). «Por grandes comunicações e presenças, e altas e subidas notícias de Deus que uma alma tenha nesta vida, isso não é essencialmente Deus, nem nada tem a ver com Ele, porque em verdade ainda Ele está escondido à alma» (CB 1, 3). Contudo, vem ao nosso encontro na noite escura, «ensinando em segredo a alma e instruindo-a em perfeição de amor» (2 N 5, 1).¹¹⁵

«Porque tudo isto se passa na íntima substância da alma, acrescenta logo: *Onde só secretamente moras*. Diz que **em seu seio mora secretamente** (...). Oh! quão ditosa é a alma que sempre sente **estar Deus descansando e repousando em seu seio!** (...).¹¹⁶

¹¹⁴Cf. CB 1, 3. 5. 6. «Embora literariamente no pensamento sãojoanino Cristo ocupe o lugar central e é n'Ele que se transforma a alma enamorada, é o Pai a realidade imediata que se nos oferece, o termo da experiência que se vive e a origem fontal de toda a vida que se derrama sobre a alma» (S. Castro, *El rostro de Dios*, p. 196). Cf. G. Bachelard, *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 220-249). Cf. S. Guerra, «San Juan de la Cruz y el diálogo con oriente», em *RE* 49 (1990), p. 516).

¹¹⁵Cf. CB 1, 7-8.

¹¹⁶CH 4, 14-16.

12. «A casa do Pai»

O mundo e a história são a casa do Pai, o lar onde se nasce, cresce e morre com confiança amorosa na providência do Pai, que é o cuidado e a solicitude paternal de Deus por nós.¹¹⁷

Esta «casa de Deus», «cheia de bens e alheia e vazia de males» – «A Trindade é a nossa morada, o nosso “lar”, a casa paterna donde nunca devemos sair»¹¹⁸ – está reservada para todos os filhos de Deus, batizados no nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo.¹¹⁹

No seu *De Beatitudine*, magnífico poema da vida divina do homem na visão beatífica, Deus ensina a alma a amar em igualdade de amor com Ele – «ali me mostrarias aquilo que minha alma pretendia» –, o que não é possível nesta vida, mas apenas na outra. Contudo, sob a força do Espírito Santo, a alma, na união de amor, participa já da imensidade do amor de Deus. Se em Cristo o Pai nos comunica a sua própria imagem, no Espírito Santo comunica-nos o seu próprio amor.

«Esta *pretensão da alma é a igualdade de amor com Deus* que sempre ela apetece *natural e sobrenaturalmente*, porque o amante não pode estar satisfeito se não sente que ama tanto quanto é amado (...). A alma ama a Deus com vontade e força do mesmo Deus, unida com a mesma força de amor com que é amada por Deus. Esta força é o Espírito Santo, no qual a alma está ali transformada».¹²⁰

Deus é o mesmo hoje que ontem. Por isso, o «amor é imenso», não só o da alma a Deus, mas sobretudo o de Deus à alma, conforme escreveu na primeira redacção o Santo: «Como vê a alma **a verdade da imensidade do amor com que Deus a ama**, não quer ela amá-lo menos altamente e perfeitamente, e para isto deseja a actual transformação, porque não pode a alma chegar a esta igualdade e inteireza de amor se não é em transformação total da sua vontade com a de Deus, em que de tal maneira se unem as vontades, que se faz das duas uma, e assim há igualdade de amor» (CA37,2).

É caso para dizer que o *agir* do homem supera o seu *ser*. E assim é de facto. O homem, ao fazer mais do que pode e é, alcança a maturidade no amor, o cume da felicidade. Ao comentar os «estranhos primores», o

¹¹⁷ Cf. CB 14-15, 3-4.

¹¹⁸ Isabel da Trindade, CF 2.

¹¹⁹ Cf. CH 1, 12.

¹²⁰ CB 38, 3. Cf. CH 3, 6.80.

místico realça que este homem, que atingiu a sua plenitude, «está a dar ao Pai a mesma luz e calor que está a receber de seu Pai». Por outras palavras, o homem, transformado e divinizado pela reciprocidade do dom de amor, é um verdadeiro filho do Pai dos céus, que está a participar na vida trinitária, que são os «primores» divinos, e com direito à glorificação escatológica, pois é um «herdeiro de Deus e co-herdeiro de Cristo» (Rm 8, 16-17).¹²¹

O Espírito Santo, na sua acção purificadora, com o seu «cautério suave», vai produzindo progressivamente a «regalada chaga» na alma. Amado-a suavemente, vai-a regalando suavemente, mas imensamente, até que «toda a alma venha a converter-se em chaga de amor». «Onde fere o amor, ali está o gemido da ferida clamando sempre no sentimento da ausência» (CB 1, 14). O cristão anseia pela plenitude da filiação (Rm 8, 23), «porque vive ainda em esperança, em que não se pode deixar de sentir vazio; tem tanto de gemido, embora suave e regalado, quanto lhe falta para a acabada possessão da adopção dos filhos de Deus» (CH 1, 27). Este processo espiritual é, afinal de contas, evangelicamente explicado como experiência do reino de Deus e da sua mundaneidade, como experiência da ressurreição do Senhor, enquanto chamamento para a comunhão de amor com Deus.

«E não se pode descrever melhor o que a alma goza neste estado (...) vê-se feita **um imenso fogo de amor**, que nasce daquele ponto incendiado do coração do espírito».¹²²

A alma gratuitamente amada por Deus – «Deus ama como Deus» – «vê-se feita um imenso fogo de amor», porque o Espírito, na sua comunicação luminosa e amorosa, é, para ela, como «lâmpadas de fogo» e «águas divinas».

«Oh coisa admirável, que a este tempo a alma está transbordando de águas divinas, e transformada nelas, como fonte abundante que de todos os lados transborda águas divinas!».¹²³

O Espírito Santo, imensidade de luz amorosa – «esta chama é de extremada luz», «dita chama é de si extremamente amorosa», «esta

¹²¹ Cf. CH 3, 78-79. Estamos diante de uma autêntica «convivência trinitária» em que a alma vive da vida que Deus lhe comunica e em comunicação familiar, melhor dito, filial, com as três pessoas divinas. A alma esposa, enquanto filha de Deus, entra dentro da intimidade de vida de amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo. «Deus invisível, na abundância do seu amor, fala aos homens como a amigos e conversa com eles, para os convidar e os receber em comunhão com Ele» (DV 2). Cf. CB 39, 6; CH 3, 80; CB 12, 7; 22, 5; CH 2, 34.

¹²² CH 2, 11.

¹²³ CH 3, 8. Cf. CB 32, 6.

chama é amplíssima e **imensa**», «esta chama é de **imensas** riquezas e bondade e deleites» (CH 1, 22-23) – convida pessoalmente a alma a tomar parte na glória de Cristo. Desejar a glória de Cristo é responder ao amor de Cristo.¹²⁴

Na transformação de glória, em que chegará à igualdade de amor com Deus – «também o amará então como é amada de Deus» – o Esposo há-de dar-lhe, entre outras coisas, a «transformação gloriosa em Cristo» (CB 38, 9), «a transformação total no **imenso amor** de Deus».

«Quer dizer, pois, a alma que todas as coisas que pediu nesta canção lhas há-de dar o Amado e ela as há-de possuir com consumado e perfeito amor, absortas todas, e ela com elas, em perfeito amor que não dê pena, o que diz para dar a entender a inteira perfeição deste amor (...).¹²⁵

Se o Pai Nosso rezado na terra, no «recolhimento interior», no «templo vivo da alma», a «verdadeira adoração do Pai em espírito e verdade», traz tal abundância de bens espirituais e temporais, o que será quando o rezarmos um dia no Céu, quando «entrarmos no centro da vida perfeita em Cristo» (CH 3, 10)? Com S. João da Cruz, que sonha com a glória,¹²⁶ e quer morrer de amor (CH 1, 30), para se encontrar pessoalmente com Cristo (CB 37, 1), podemos rezar: «Oh, que bens serão aqueles que gozaremos com a vista da Santíssima Trindade!». «E logo me darias / ali, tu, vida minha!, / aquilo que me deste no outro dia», a saber, «àquele que vencer, eu o farei sentar comigo no meu trono, assim como eu também venci, e **me sentei com meu Pai no seu trono**. Aquele que tem ouvidos, oiça, etc. (Apoc 3, 21-22). Até aqui são palavras do Filho de Deus, para dar a entender *aquilo*. As quais quadram perfeitamente a *aquilo*, mas ainda não o declaram; porque isto têm as **coisas imensas**, que todos os termos excelentes e de qualidade, de grandeza e de bem lhe quadram, mas nenhum deles o declaram, nem todos juntos» (CB 38, 8). «Ali», na «visão beatífica», termo normal da alma que chegou, nesta vida, à perfeita união de amor com Deus.¹²⁷

¹²⁴Cf. CH 1, 28. A alma deseja o *doce encontro* com Cristo para saborear os mistérios de Cristo (CB 37, 3) e o primeiro que ela deseja na eternidade é conhecer os mistérios da encarnação (CB 37, 1).

¹²⁵CB 39, 14.

¹²⁶«Peçam as duas ao Senhor que seja servido de *me dispor para me levar consigo*» (Ct 31).

¹²⁷Cf. CB 40, 7.

O Santo coloca a ascese ao serviço da mística. É preciso oferecer um coração solitário ao Senhor para que nos possa fazer companhia amorosa e fazer-lhe nós a mesma companhia amorosa, contentando-nos só com a companhia do Senhor.

«... Por esta razão o Senhor, por querer-lhe bem, a quer muito só, com desejo de ser Ele a fazer-lhe toda a companhia. (...) embora a alma esteja no Céu, se a vontade se não conformar com isso não estará contente; assim nos acontece com Deus (...) se temos o coração afeiçãoado a outra coisa que não só a Ele».¹²⁸

Cristão, é aquele que «vive em Cristo», aquele que, na força do Espírito Santo, dá testemunho de Cristo (Act 1,8). Diante do «amor imenso» do «imenso Pai», enamorado deste Pai, perde-se a tudo o que não é o amor do Pai para em tudo ganhar o amor do Pai: «Oh! quão ditosa é a alma que sempre sente estar Deus descansando e repousando em seu seio! Oh! Quanto lhe convém apartar-se das coisas, fugir dos negócios e **viver com imensa tranquilidade**, para que nem a mais leve aresta ou bulício inquiete e agite o seio do Amado!» (CH 4, 15). «Oh dulcíssimo amor de Deus mal conhecido! O que achou as tuas veias descansou» (D 16). É preciso conhecer a vida e a doutrina de Cristo (2 S 7) para se configurar existencialmente com Ele (1 S 13, 3). Por isso, não há-de «ter vergonha de confessar o Filho de Deus diante dos homens», consciente da palavra de Jesus, diz: «Aquele que tiver vergonha de Me confessar diante dos homens também Eu me envergonharei de o **confessar diante de Meu Pai** (Mt 10, 32), diz o Senhor» (D. 108).¹²⁹

«O Pai não julga ninguém, mas entregou ao Filho o poder de tudo julgar, para que todos *honrem o Filho* como honram o Pai. Quem não honra o Filho não honra o Pai que O enviou» (Jo 5, 22-23).

«*Sê fiel até à morte, e eu te darei a coroa da vida* (Apoc 2, 10). (...) E não se contentando com estes termos para declarar *aquilo*, diz logo: *Aquele que vencer assim, será revestido de vestiduras brancas, e eu não apagarei o seu nome do livro da vida, e confessarei o seu nome diante de meu Pai*».¹³⁰

13. «No abraço abissal da sua doçura»

Na verdade, resta-nos, para concluir, pedir ao «Pai das luzes», que «não faz acepção de pessoas», e «tem os seus deleites em estar com

¹²⁸ Ct 15.

¹²⁹ Cf. CB 29, 7-8.

¹³⁰ CB 38, 7.

os homens», que «nos absorva poderosa e fortemente no **abraço abissal da sua doçura**» (CH 1, 15). De facto, «ninguém é tão pai como Deus», porque «Deus é o *principal amante*, que com a onipotência do seu *abissal amor* absorve a alma em si com mais eficácia e força que uma torrente de fogo a uma gota de orvalho da manhã, que se evapora no ar» (CB 31, 2).¹³¹

Por isso, é preciso que os que se consagraram a Deus na vida religiosa recorram ao «Pai das misericórdias» para receberem a graça de seguir o seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, no seu caminho de luz e de amor. «O aproveitar não se acha senão imitando a Cristo, que é *o caminho e a verdade e a vida*, e *ninguém vai ao Pai senão por ele*, segundo ele mesmo diz por S. João (14, 6) (...). E porque disse que Cristo é *o caminho*, e que este caminho é morrer à natureza em sensitivo e espiritual, quero dar a entender como seja isto a exemplo de Cristo, porque ele é nosso exemplo e luz» (2 S 7, 8-9).¹³²

Resta, por fim, apenas pedir ao «Pai de misericórdias» que nos lembre sempre os bens da sua misericórdia para nunca os deixarmos de pedir na nossa oração de cada dia.

«Acorda-nos Tu e alumia-nos, Senhor meu, para que reconheçamos e amemos *os bens que sempre nos tens proposto*, e conheceremos que Te moveste a fazer-nos mercês e que Te recordaste de nós».¹³³

¹³¹ Cf. *CIC* 239.

¹³² Cf. D. prol.

¹³³ CH 4, 9.

FUNÇÃO PROFÉTICA DA VIDA CONSAGRADA

FREI BERNARDO DOMINGUES

É o tema que nos foi atribuído. Sem especiais dons de profecia, tentaremos expôr o que nos parece conveniente para esta circunstância, tendo em conta a unidade no evidente, a liberdade no opinável em vista da unidade complementar.

I - A missão profética em geral

Sabemos que a revelação específica e escrita ficou encerrada com a morte dos Apóstolos e Evangelistas, mas também temos consciência que a acção profética, a intervenção explicitadora pelos seus fiéis e mediante a leitura pertinente dos sinais dos tempos, continua actuante no Mundo e especialmente na Igreja; esta é destinada a ser sinal escatológico para as Nações, para ser sacramento em cada tempo e para todas as pessoas disponíveis, capaz de fornecer critérios sadios de avaliação sobre o *provisório e o definitivo* na vida das pessoas e das comunidades religiosas que se vão sucedendo, construindo o Reino definitivo no Mundo provisório.

Qualquer texto poderá ter leituras plurais, mesmo buscando descortinar a intenção dos respectivos autores, o contexto sócio-cultural, as circunstâncias e os objectivos visados. Mesmo a hermenêutica mais cuidada e exigente não deverá fechar a dinâmica dos textos. E, tratando-se de perspectivas de profecia, do já e do ainda não, mais se poderá alargar a amplitude da mensagem proposta

Sem pretender entrar em complexos e opináveis meandros exegéticos, parece-nos possível e pertinente encontrar uma certa linha

de leitura coerente no contexto religioso judaico-cristão, tendo em conta o tema que nos foi atribuído para esta circunstância:

a) Tanto no Antigo como no Novo Testamento, o Profeta é «aquele que vê primeiro», que intui, antevê ou entende, por dons naturais e, preferentemente, por original carisma de profecia, qual é o projecto de Deus, tendo em conta situações históricas concretas. É frequente depararmos com intervenções denunciadoras de situações de desvio, de fuga à Verdade na fidelidade à Aliança de Deus com o Povo, da degradação sistemática da vocação humana: *realizar livremente a felicidade, a santidade*.

Por vezes a mensagem destina-se à comunidade, outras visa preferentemente os dirigentes, aqueles que têm missão de liderança, de cuidar adequadamente do Povo.

b) Parece-nos claro que o dom da Profecia não tem fronteiras: irrompe inesperadamente em qualquer meio sociológico, cultural e religioso, onde há gente de boa vontade desperta, personalidades diversificadas, independentemente do respectivo papel, função e estatuto na sociedade. O que parece comum a todos os que exercem o dom profético é a *clara consciência de que são mediadores*, que transmitem uma mensagem que passa por eles e os ultrapassa, enquanto vem de Deus e destina-se ao verdadeiro bem das Pessoas e comunidades visadas pela intervenção profética.

c) O estilo ou modalidade de transmissão é variável; mas é frequentemente expressa por palavras, atitudes e comportamentos simbólicos, recorrendo a modalidades diversificadas e de insistência clarificadora, frequentemente em vivo e sugestivo estilo apocalíptico.

E é um facto que os dons carismáticos quase sempre são acompanhados de notável força interpelativa e de *sadia coragem para testemunhar*, correndo os riscos julgados necessários e convenientes. Por isso mesmo muitos foram excluídos e outros martirizados no exercício corajoso da respectiva missão mediadora.

d) Estatisticamente talvez prevaleçam as atitudes de ameaça, de avisos, ora mais ou menos velados, ora concretos e evidentes. Mas também surgem as modalidades de suscitar, de estimular a esperança e alimentar o esforço na difícil fidelidade do «pequeno resto».

A denúncia e o anúncio, as propostas de mudança, a emenda de vida e os apelos à conversão são acompanhados da promessa que Deus, infinitamente paciente e exigente, espera o regresso e compensa o esforço dos que assumem os preceitos da Aliança em todas as situações da vida pessoal e social.

De facto as intervenções mais vigorosas, a crítica mais mordaz, são contra o poder político, o poder religioso, hipócrita e avassalador, e o poder do dinheiro. Todas estas formas de poder a coberto da defesa das Instituições, frequentemente, oprimem os pobres e dão cobertura à corrupção desavergonhada.

Nestes contextos, o carisma profético reveste a *função catártica de denunciar*, de modo explícito e em nome do Deus vivo e atento, aqueles que injustamente retiram a voz e a vez às pessoas que têm direito a serem livres e a partilhar a vida de modo responsável, complementar e solidário.

Esta solidariedade incondicional para com os injustamente oprimidos, é uma das constantes para reconhecer a autenticidade do dom da profecia.

e) Um outro aspecto, que mereceria ser mais largamente tratado, é a clara consciência de que o carisma profético tendencialmente se viria a generalizar e se estenderia a toda a comunidade fiel. Esta universalidade parece explícita no terceiro capítulo de Joel: «Depois disto, acontecerá que derramarei o Meu Espírito sobre toda a carne. Os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão. Os vossos anciãos terão sonhos, e os vossos jovens terão visões. Naqueles dias, derramarei também o Meu Espírito sobre os escravos e as escravas. Farei aparecer prodígios no céu e na terra, sangue, fogo e turbilhões de fumo. O sol converter-se-á em trevas e a lua, em sangue, ao aproximar-se o grande e terrível dia do Senhor. Todo o que invocar o nome do Senhor será salvo, porque, sobre o monte Sião e em Jerusalém, estará o resto dos que foram salvos, como o Senhor disse. E entre os sobreviventes estarão os que o Senhor tiver chamado».

Esta consciência difundiu-se, de modo explícito, na comunidade nascida da Páscoa de Jesus Cristo, como sendo o cariz do novo Israel. E assim seria finalmente superada a constante tensão vivida e sofrida até então entre a Instituição e o dom da profecia. Esta nova situação está largamente documentada nos textos do Novo Testamento. A título indicativo, e seria útil verificar, indicaremos: Lc 11,49; Act 2,17; 13,1; Ef 2,20; 3,5; 4,11; 1Cor 12,28; 1Jo 2,2; Ap 18,20.

Estas e outras referências confrontadas, v.g., com Jer 31,31-34 e Ez 36,24-28, parecem indicar que o papel do profeta é testemunhar, sem equívocos, a vontade de Deus; os novos profetas, os novos mediadores, são as testemunhas oficiais do Cristo ressuscitado, presente e actuante na comunidade eclesial, que crê, vive e celebra.

f) De facto a «Didaké» (11,3 e 15,1), uma espécie de catecismo da Igreja primitiva, coloca como fundamentos da Igreja, os Apóstolos,

os Profetas e os Mestres, cuja missão é testemunhar, anunciar e ensinar fielmente o testemunho confiado por Jesus Cristo à comunidade.

Mas, a partir do século III, a Instituição eclesiástica insiste preferentemente na sucessão apostólica, desenvolve a dinâmica clerical e dissolve-se, desvanece-se, ou pelo menos perde prestígio institucional, a dimensão profética. Embora não seja propriamente negada, deixa de ter a dinâmica estimuladora da vida cristã de qualidade.

E parece-nos útil passar a um breve apontamento sobre a história da vida consagrada, com funções de carisma profético, sem esquecer a carta a Diogneto, em que inicialmente a vida cristã fundava-se no Baptismo e era vivida de forma laical, partilhando a vida com todos os membros da comunidade civil, predominantemente pagã.

II - História da Igreja e a consagração religiosa como anúncio escatológico

Uma rápida olhadela à história da Igreja revela-nos que a vida religiosa consagrada, sob as mais variadas formas e formulações circunstanciais, converge em alguns elementos característicos que identificam a sua originalidade, qualquer que seja a inovação/renovação e a continuidade.

1. A vida religiosa consagrada surgiu e surge pois no interior da Igreja; é um acontecimento eclesial, no seguimento fiel e radical de Jesus Cristo, por intervenção do Espírito carismático, *para denunciar os desvios, anunciar e viver corajosa e profeticamente os valores escatológicos*, o que é verdadeiramente válido e definitivo.

Até ao século IV, a grande manifestação e prova do seguimento incondicional de Jesus, foi o martírio. Muitos desses cristãos coerentes ficaram registados como modelos coerentes de ascetas e virgens, incondicionalmente dedicados a Jesus Cristo.

2. Todavia, quando o cristianismo se tornou religião oficial do Estado e a Igreja construiu Basílicas e Catedrais, muitos dos sucessores dos Apóstolos e Clero instalaram-se em palácios, à imagem do poder político.

Foi neste clima de cristandade, tendencialmente burguesa e instalada, que surge o protesto profético. O monacato e a fuga para o deserto e depois os mosteiros com uma atitude crítica ou profética, chamando a atenção para o significado das Bem-aventuranças, como

vemos referido no Decreto «Perfectae Caritatis»: «Desde os primórdios da Igreja existiram homens e mulheres que se propuseram, pela prática dos conselhos evangélicos, seguir a Cristo com maior liberdade e imitá-lo mais de perto, e levaram, cada qual a seu modo, a vida consagrada a Deus».

3. Progressivamente tornaram-se famosos os Apotegmas e Sentenças dos Anciãos, as Fraternidades de S. Basílio, S. Martinho, S. Columbano e de Cassiano. Entre elas, foi a Regra de S. Bento que mais influência teve na estruturação do ideal «Ora et labora» de modo organizado e estável.

Mas da conveniente estabilidade, passou-se para a instalação acomodatória. Foi contra essa atitude de decrepitude monástica que surgiu a reforma de Cluny; ela pretendeu retomar o ideal do monaquismo profético no meio do povo, que S. Bernardo aprofundou e estruturou. Mas os sucessores esqueceram-se e acomodaram-se.

4. Nos sécs. XII e XIII desmorona-se o mundo feudal e a Igreja oficial, poderosa e instalada, teve dificuldade em perceber os sinais de viragem nessa encruzilhada da História.

É neste contexto de deslocação para as cidades que surgem os Mendicantes pela mediação de S. Francisco e S. Domingos, entre outros. Francisco é o símbolo do carismático, poeta, pobre e livre, capaz de revolucionar pela pobreza a Igreja instalada. Domingos, pelo carisma da vida evangélica, estabelece a pregação à semelhança dos Apóstolos, construindo comunidades nas cidades, nomeadamente nas universitárias, para testemunhar a fraternidade e anunciar o Evangelho com total liberdade e força profética.

É neste contexto de família que surgiram duas grandes figuras femininas: Santa Clara e posteriormente Santa Catarina de Sena, com uma clara intervenção carismática e eficaz junto do Papa de Avinhão, concorrendo para a solução do Cisma. E ambas inovaram na constituição das fraternidades femininas, tanto contemplativas como activas.

As quebras do ritmo e de rendimento espiritual provocaram tentativas de Reformas Institucionais. Entre os Reformadores destacaram-se os inconfundíveis Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz na antiga família carmelita.

5. No turbulento e promissor séc. XVI surgiu o grande cavaleiro basco, Santo Inácio de Loyola, para responder cristãmente aos desafios da Reforma e da Evangelização dos mundos descobertos. Organizada a Companhia de Jesus, colocou-a ao serviço do Papa, com um voto especial de total disponibilidade. Tornou-se efectivamente apostólica,

universal, eficaz e com grande poder institucional e de intervenção, tanto no Mundo como na Igreja.

6. Nos séculos posteriores e até aos nossos dias foram e vão surgindo numerosas instituições religiosas e laicais, masculinas e femininas, adaptadas aos tempos e às situações locais, regionais ou mundiais. Teresa de Calcutá tornou-se o símbolo do evangelismo sem fronteiras, ao serviço incondicional dos marginais sem eira nem beira.

Mas o que parece um triste fatalismo é que aos movimentos dos generosos e carismáticos fundadores, inovadores e reformadores, na linha da mais pura fidelidade ao radicalismo evangélico, a prazos mais ou menos longos, quase sempre sucede a queda nas malhas da instalação, da acomodação medíocre, caindo na tentação de disfrutar do poder, perdendo o poder crítico e profético das fundações.

7. De facto o Concílio Vaticano II retomou, proporcionou e permitiu o aprofundamento da genuína tradição carismática na Igreja. Somos inclinados a crer que naquele contexto, o grande profeta, realmente o maior, foi João XXIII, aquele que «viu primeiro» e desencadeou o processo de abertura colectiva da Igreja à acção do Espírito. Inesperadamente e contra as poderosas resistências dos Velhos do Restelo, correu o risco medido de confiadamente convocar o Concílio, em Janeiro de 1959. Constatava-se que os carismáticos, com mais ou menos impacto, iam surgindo para despertar ou estancar as crises das Instituições; agora é o Papa que faz chegar a hora duma revisão geral dos conceitos de Igreja e do estilo pastoral no conjunto das suas intervenções de serviço.

E é a partir dos critérios dos Documentos Conciliares, expressos nomeadamente na *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Perfectae Caritatis*, que as Ordens, Congregações e Institutos de Vida Consagrada, com mais ou menos profundidade, verdade e pertinência, decidiram parar para ver, julgar e agir coerentemente.

O essencial consiste em verificar a finalidade fundamental do carisma dos respectivos Fundadores, e que se crê assiste e dinamiza as próprias Fundações, assim como a autenticidade dos meios a utilizar para conseguir a respectiva finalidade de serviço.

Na verdade o autêntico carisma provém do Espírito de Jesus Cristo, morto e ressuscitado, *cujá finalidade é o bem da Igreja*, enviada a construir o Reino de Deus no Mundo, interessante mas provisório. As diferenças de carisma existem em função da pluralidade de serviços a prestar em cada tempo e situação. Por isso mesmo e tendo em conta a diversidade de necessidades, é natural a liberdade, a diferença, a

criatividade dinâmica em vista da plenitude da caridade, como vem claramente expresso na 1Cor 13. A complementaridade dos carismas deve verificar-se na unidade do bem comum, como membros dum corpo único e sadio (cf. 1Cor 12,12-26).

8. Do que fica sugerido, parece claro que do pluralismo de carismas surge também a diversidade de teologias, ou seja, das respectivas vivências e interpretações: a reflexão monástica e patrística, com insistência no seguimento mais genuíno ou pelo menos mais fiel da proposta de Jesus; a escolástica insistiu sobretudo na diferença ou «superioridade» da vida consagrada no interior da Igreja; posteriormente valorizou-se o clerical e missionário.

O Vaticano II recuperou e integra o carisma do seguimento incondicional de Jesus, assumindo os valores escatológicos na perspectiva do Povo de Deus, que deve ter permanentemente uma dimensão pneumática e escatológica.

III - A função profética da vida consagrada em cada tempo e situação geográfica

1. Parece claro e adquirido que para a reflexão e intervenção pertinente da vida consagrada, não se pode perder de vista a fidelidade a nenhum dos cinco aspectos integrantes e essenciais. Desta fidelidade activa depende a sua verdade ou razão de ser:

a) O seguimento incondicional de Jesus, tal como o fizeram, sob a acção do Espírito, os Apóstolos, os Mártires e os Fundadores carismáticos. Este aspecto cristológico é a raiz necessária, indispensável e essencial.

b) A Vida Consagrada surge na Igreja e para a Igreja, a fim de testemunhar claramente os valores definitivos pelo anúncio do Evangelho e denúncia dos pecados do Mundo que desfiguram as pessoas. A dimensão eclesial deve ser clara em todos os aspectos do seu ser e viver.

c) Vivendo no mundo sem ser do mundo, deve ser estimulante e cooperante com os que promovem os autênticos valores e solidária com os sem voz e sem vez, denunciando a inversão ou perversão da ordem dos valores humanos e definitivos. A defesa dos valores escatológicos exige uma intervenção profética com força, clarividência e persistência.

d) A fidelidade ao carisma, exige de cada Instituição uma intervenção ajustada aos especiais dons em vista do bem comum: a felicidade e a santidade.

e) A Vida Consagrada deve estar presente à história de modo solidário e comprometido. E deve estar com lucidez e coragem profética em vista da verdade da humanidade.

2. Para viver comunitariamente, «como se visse o invisível» (Heb 11,27), o Concílio Vaticano II, com os posteriores desenvolvimentos, propõe insistentemente o aprofundamento escatológico, eclesial, profético, escatológico e histórico das diferentes famílias religiosas, a fim de conseguirem recuperar, aprofundar e avivar as respectivas características carismáticas e proféticas. E da apurada tomada de consciência das «finalidades intermédias» e respectivos meios adoptados, surgirão as reformulações sociológicas e institucionais, para se tornarem funcionais e ajustadas a cada tempo e circunstância, tendo em conta coerentemente o binómio: fidelidade e inovação, memória e profecia, ou seja, a adaptação adequada. Esta revisão, sem tibieza ou ambiguidades, e a respectiva vivência prática sem subterfúgios, exige pois uma constante, atenta e sensata atitude crítica, com a consequente e sadia «revisão de vida» das Instituições de vida consagrada, segundo os critérios propostos por S. Paulo na 1Cor 12,4-5: «Karismata» – o mesmo Espírito com pluralidade de dons; «diakonia» – para a diversidade de ministérios e serviços, mas sendo sempre o mesmo Senhor; «energimata» – com actividades diferentes, mas sendo sempre um só Deus e Pai comum, o que sugere a síntese das diferenças complementares.

3. A «Perfectae Caritatis» no número dois, fornece os critérios da necessária renovação sensata:

a) Regresso à Verdade do Evangelho;

b) Ultrapassando as preocupações pragmáticas e acidentes institucionais, devem voltar à frescura do carisma dos seus fundadores;

c) Abertura aos princípios renovadores de toda a comunidade eclesial: estudo sistemático da Bíblia, vivência da Liturgia e da Pastoral Social e Ecuménica;

d) Atenta leitura e avaliação crítica dos «sinais dos tempos», manifestados nas encruzilhadas da história, do projecto de Deus. Desta atitude englobante deverá ressurgir uma nítida e apurada mudança qualitativa de vida espiritual. A renovação institucional, teológica e espiritual deveria traduzir-se, como consequência e de modo visível, na qualidade da oração e do trabalho (PC 7), nas modalidades da vida apostólica (PC 8), na partilha da vida comum e na prática da pobreza (PC 13,15), no estilo democrático de participação e governo (PC 4), tomando a peito efectivas modalidades ajustadas da formação inicial e permanente (PC 18).

Para aprofundar, precisar e urgir esta dinâmica de benéfica renovação, são úteis, entre outros, a «Evangelica Testificatio», de Paulo VI (1971), a «Mutuae Relationes» (1978) e a «Redemptionis Donum» de João Paulo II (1983), que desenvolvem e concretizam a perspectiva proposta pela «Lumen Gentium», n.º 44. A profissão dos conselhos evangélicos é um sinal claro que pode e deve atrair eficazmente todos os membros da Igreja – Bispos, Presbíteros e Leigos – a responderem com entusiasmo às exigências da vocação cristã à santidade; manifesta que os bens futuros se encontram presentes já neste mundo e anuncia a cidade futura, para a qual todo o Povo de Deus caminha; testemunha a vida nova e eterna adquirida pela redenção de Cristo, isto é, a vida segundo o Espírito; prefigura e pré-anuncia a ressurreição futura, ao ser testemunhada a ressurreição de Cristo e profecia da nossa ressurreição; imita mais de perto e representa na Igreja, o estilo da vida de Cristo, virgem, obediente e pobre, proclama, de modo especial, a elevação do Reino de Deus sobre tudo o que é terreno e as suas exigências de transcendência; revela aos homens a grandeza do poder de Cristo glorioso e a acção maravilhosa do Espírito Santo na Igreja.

Efectivamente a «Mutuae Relationes», nomeadamente nos n.º 11, 15, 16 e 23, retoma e tenta precisar o conteúdo da LG, insistindo na perspectiva carismática e profética da vida consagrada, tanto dos Fundadores como daqueles que perpetuam e actualizam a respectiva memória de modo colectivo e sempre adaptado e renovado. E tudo foi explicitamente sintetizado no Direito Canónico de 1983, c. 573 e 674.

IV - Exercício do profetismo hoje, pela vida consagrada

Sobre esta matéria, um aspecto do Vaticano II é apresentado na «Gaudium et Spes», n.º 33 e 44, em que sugere que Deus manifesta a Sua presença e projecto nos acontecimentos de cada época no desenrolar da História. E o instrumento para executar, distinguir, discernir e avaliar os sinais é a Palavra de Deus, tendo em conta que Cristo «ontem, hoje e amanhã é sempre o mesmo» (cf. Heb 13,8), mas os cristãos são sempre diferentes em cada circunstância. E nesses sinais deveremos perceber o projecto de Deus, enquanto devem ser movimentos que, na sua intencionalidade e nos meios utilizados, concorrem para o efectivo progresso da humanidade. Daí a necessidade de constante confronto ponderado entre a memória e a profecia; para ser fiel ao passado devemos assumir com esclarecimento o presente e projectar corajosamente o futuro. E em cada contexto «a vida consagrada aparece como um sinal claríssimo

do Reino dos Céus» (PC 1) para o mundo e para a Igreja: «Por ser uma íntima consagração feita a Deus, na Igreja, que manifesta e significa claramente a íntima natureza da vocação cristã» (AG 1,18).

Como se estrutura esta dinâmica?

1. Sociologicamente não há Igreja sem Pastores, Religiosos e Leigos; e cada um é tanto mais Igreja quanto mais vive de e com Cristo, segundo a vocação que lhe é própria. São diferentes as funções de cada estrutura, mas o fim é o mesmo: a santidade e a felicidade, utilizando diversas e complementares mediações na dinâmica do Povo de Deus (cf. LG 43 e 44). O que a todos une é a comum caridade; o que estabelece a distinção funcional são os meios ascéticos para concretizar, de modo estável, os objectivos de cada Instituição, que propõe regras e estilo de partilha de vida.

Todos chamados à santidade, todos têm genuína vocação cristã ou «estados de perfeição», ainda que em modalidades diversas.

2. Desde o momento do nosso Baptismo, todos somos constituídos como *sacerdotes, reis e profetas*. Germinalmente aí está toda a vida cristã, mas de modo genérico indiferenciado; cada um deverá pois perceber e seguir, lúcida e corajosamente, o chamamento que lhe é próprio, numa das três vias: ministerial, consagrada ou laical que complementarmente estruturam a dinâmica do Povo de Deus, em marcha para o Absoluto. Aqui interessa apontar apenas a *originalidade da vida consagrada* que consiste em ser marcadamente:

a) **Evangélica**: *seguimento incondicional de Jesus Cristo e por sua causa*, optar pelo total evangelismo, imitando Jesus Cristo no estilo de vida: pobre, virgem e obediente;

b) **Pneumática**: uma outra característica marcante da vida consagrada é a vida *segundo o Espírito*, como dom carismático, o que implica uma vida assumida de modo estável em *liberdade consciente* e empenhada;

c) **Profética**: o que melhor a torna visível, tanto a partir do Mundo como da própria Igreja, é o seu estilo *profético englobante*, que se traduz em formas claras de *radicalismo evangélico* expresso na *desinstalação*, no *inconformismo* com a marca do risco medido, da *inovação* personalizada no modo ou estilo de ser e de servir;

d) **Escatológica**: a *orientação teleológica* da vida humana é que dá sentido e orientação ao que vamos vivendo. Nesta perspectiva, a vida consagrada a sério vive em *permanente e determinante tensão escatológica*. E isto porque «a causa das causas é a causa final», ou seja, a constante busca de Deus com *sentido para a totalidade da existência* pessoal e colectiva.

Em vista do fim último, nesta busca contínua do Absoluto, constrói-se o estilo de vida de entrega incondicional. E nisto consiste a realização e a felicidade.

E cada um, na sua vocação, ministerial, vida consagrada ou laical, deveria tomar clara consciência de que tudo é dom de Deus e tarefa a assumir em harmoniosa complementaridade, na vivência de intercomunicação e comunhão vital. A especificidade de formas de vida devem traduzir-se na complementaridade de serviços na única Igreja, em que há unidade mas não uniformidade.

3. Assim sendo, à pluralidade de vocações (laical, ministerial e consagrada), à variedade de Instituições, corresponde uma variedade de tarefas, em todos os papéis, funções e estatutos diferentes, mas complementares, no Povo de Deus em marcha. E nós acreditamos que é animado à moda de organismo vivo, pelo próprio Espírito Santo, onde brotam as diversas vocações.

É essencial que todos tenham consciência que, de um modo ou de outro, temos um comum *enraizamento antropológico com vocação de trabalhadores*.

Desta situação unificadora resulta que é nossa tarefa comum e solidária, entender, assumir e orientar a totalidade do cosmos. Esta questão do sentido da criação deve ser traduzida numa resposta englobante, teórico-prática que deve ser concretizada numa dimensão também religiosa – na adesão e seguimento de Jesus Cristo. E desta resposta e certa vivência ajustada, surgirão os santos leigos (cf. LG 31 e AA 2), os santos ministeriais (cf. PO 13) e os santos consagrados (cf. LG 44), com características diferentes de serviços, de realização pessoal, mas todos animados pela comum caridade.

Quanto à vida consagrada, desde o remoto monaquismo e sempre que foi fiel, teve a *característica profética de contestação*, das tentações de legalismo, de instalação, da domesticação ou reconciliação da Igreja com as poderosas e desumanas forças mundanas. Esta oposição e crítica traduziu-se de modos diferentes; mas todos insistem e convergem em testemunhar, com estilos diversos, a dimensão transcendente da vida humana, a dedicação e inserção e inculturação no mundo de várias formas de pobreza, dos explorados e dos marginalizados. A autenticidade da vida consagrada e a sua força profética, implicam sempre a simplicidade, o despojamento, a liberdade e a lúcida coragem de «estar no mundo sem ser do mundo». A atitude de ser pobre e estar incondicionalmente com os sem voz, sem vez e sem sentido, assumindo a sua contra-cultura de marginais, são sinal inequívoco de fidelidade à verdade do Evangelho. Mas tudo isto

exige constante auto-avaliação para evitar que o farisaísmo se intrometa onde só deveria brilhar a verdade evangélica.

4. A ponderada *contestação e protesto* proféticos contra doentias formas de estar na vida, não pretendem significar uma negativa atitude de menosprezo pelos valores da criação, originariamente muito boa e que provém da Palavra criadora de Deus (cf. Gen 1,4.31). São sim uma clara chamada de atenção da frequente destruição dos reais valores da criação e da perda de sentido total da vida humana, por não acolher nem reconhecer a presença de Cristo Salvador (cf. Jo 1,10s). A «fuga do mundo» deve ser entendida no sentido que S. João atribui às forças do mal organizadas contra a vocação à verdade, à liberdade e à santidade de todos os seres humanos. A vida consagrada deve ser pois uma *proposta estável, visível, crível e libertadora*, o que deve traduzir a intervenção do Espírito que age onde e quando é conveniente e faz *surgir na Igreja, para a Igreja e para o Mundo*, pela mediação de Fundadores carismáticos, cujo carisma original acompanha a Vida da Fundação na medida em que esta lhe for fiel.

O *inconformismo* ou a «*ruptura cordial*» e certo *distanciamento* em relação ao considerado «meio corrompido» podem ser legítimos e eventualmente obrigatórios. Manter a adequada distância crítica é condição de poder ver, com exactidão, ponderar e julgar com justiça e agir de modo adequado.

Todavia é importante estar muito atentos para não cair no *farisaísmo elitista de consagrados* ou no *egoísmo grupal* que pode conduzir a nefastas atitudes de *independência* com uma desafogada auto-imagem de grupo de guerrilha, que se auto-marginaliza com uma falsa perspectiva de profetismo balofo enquanto não busca a solidariedade lúcida.

5. Como já foi referido, a vida *consagrada e profética* é, sem lugar para dúvidas, o resultado de intervenção do Espírito Santo, como claramente se pode verificar em múltiplos textos do Vaticano II (cf. LG 39, 42, 43, 44; GS 38; PC 1,2, etc). E parece que o carisma da vida consagrada surge como dom em vista de determinados serviços a prestar à comunidade. Mas é evidente que deve ser a forma e a qualidade de viver a comum vida de serviço e não circunscrever ou limitar a vida consagrada a uma «estrutura de serviços» ou a uma benévola organização de voluntariado. Em RM 1,2,5,11 encontramos as modalidades adequadas do relacionamento sadio na vida eclesial, nomeadamente estre os aspectos hierárquicos e os carismáticos. A harmonia não deve resultar de conveniências circunstanciais satisfeitas, mas da comum atenção à intervenção do Espírito em vista do bem comum que a todos deve estimular e orientar no *respeito pela legítima diferença*.

A autêntica vida consagrada será integralmente fiel à sua missão eclesial na medida em que assume o próprio carisma de «família religiosa» na respectiva acção de santificação e evangelização (LG 13). E a história regista que os autênticos carismáticos têm lúcida *noção dos limites da liberdade, da originalidade, da generosidade e dos riscos a correr* sem chegar à ruptura eclesial: eventualmente acordam, fustigam, mas não matam. E quem é realmente fiel ao carisma do Fundador, terá consciência dos limites da audácia e da iniciativa arriscada (cf. MR 12). Poderão surgir tensões poderosas nas leituras das circunstâncias e diferença na aplicação dos meios; mas a consonância e convergência dos multiformes dons do Espírito conseguem-se pela *inserção sem decair na absorção* anuladora das diferenças.

Neste aspecto, a correcção fraterna poderá ajudar no discernimento do que é efectivamente carisma ou fantasia, do que é dom do Espírito e o que não passa de tentações de franco atirador vaidoso ou orgulhoso. Para que tudo seja avaliado correctamente há que ser simultaneamente ponderado e corajoso para saber arriscar sem tibieza nem ingenuidade.

6. Aceitando, tanto a nível pessoal como comunitário, a perspectiva de que *o profeta é mais incendiário do que bombeiro*, ele só será fiel à verdade da missão confiada se tiver plena consciência teórico-prática permanente de vários aspectos, a saber:

a) Apurada consciência dos *próprios limites*, estando atento às eventuais tentações de queimar etapas por conta própria, perdendo a consciência de fiel, ajustado e humilde mediador;

b) À luz de Deus e na Igreja deverá aprofundar a *consciência de serviço sem violências* despropositadas ou como juiz exterminador;

c) Não sendo a Hierarquia que comunica os carismas, todavia é ela que, normalmente, deve verificar a respectiva *autenticidade e dar o aval da oportunidade* do exercício dos mesmos. Mas é claro que o detentor da missão carismática tem direito a encontrar na legítima Hierarquia o discernimento e julgamento justo e a horas (cf. MR 12).

d) Sendo simultaneamente *vigoroso e benévolo*, o exercício da atitude profética deve estar em *constante verificação* da autenticidade da sua missão, tendo em conta os elementos da *fidelidade a Deus* em constante e *profunda comunhão eclesial*, o que eventualmente exigiria *apurada e evangélica paciência* para ser persistente, corajoso e clarividente no exercício dos próprios carismas, tendo em conta a *respectiva pluralidade* que não admite ruptura, mas antes *estimulação recíproca e convergência* complementar.

Recapitulando, diríamos que há uma tríplice expressão da comum santidade e tríplice função de ministérios: hierárquicos, religiosos e laicais. Dos modos de ser e fazer diversos, surgem atitudes pastorais e serviços que devem ser complementares, em que todos se respeitam e estimam na respectiva e legítima autonomia na possível harmonia. O que exige permanente atenção, respeito e estimulação de todos porque todos somos servidores do mesmo Senhor.

Recapitulação e conclusão

Já vai longa a intervenção; quais serão hoje em dia os pontos fracos e os pontos fortes da dinâmica profética da vida consagrada? Parece que há opiniões divergentes, ou pelo menos não coincidentes, acerca desta questão vital. Centraria as questões de modo simplificado:

1. As lamentações daqueles que se auto-rotulam de lúcidos, vão na linha de que a vida consagrada *sofre de atonia* e de *falta de audácia*; teria perdido a capacidade criativa e de iniciativa renovadoras. A tendência geral seria preferentemente a luta pela sobrevivência razoável, tentando responder às necessidades emergentes. De modo mais ou menos explícito, constata-se certa «domesticação» pela pressão do ambiente de *mediocridade consumista e de instalação*, acomodando-se à «política eclesial local», sem capacidade de discernimento e força proféticas para assumir as posições que seriam as próprias do carisma da Instituição e necessárias para a Igreja e para o Mundo.

2. Para outros, salvaguardando as normais exceções, o panorama seria menos sombrio: para alguns já «se veria a luz no fundo do túnel» e outros navegariam já a sereno ritmo de cruzeiro.

De facto nestes domínios, as simplificações quase nunca correspondem à realidade. Mais do que lamentar-se ou tentar explicar, desculpar ou justificar as situações menos eficientes, em inadequado tom apologético, seria ajustado não cair em simplismos; é que a vida das pessoas e das Instituições religiosas concorrem e influenciam elementos muito complexos de tipo natural e sobrenatural.

3. Os critérios de verdadeira renovação propostos pelo Vaticano II ainda continuam válidos e ajustados, a saber: *fidelidade ao Evangelho*, fidelidade à intenção dos respectivos fundadores e apurada capacidade para *interpretar e responder às características deste tempo*. E tudo isto vivido complementarmente em Igreja acordada e ao serviço do mundo em busca de sentido e de valores informadores duma política humanista.

Mesmo que surjam eventuais tensões e provisórios conflitos entre as diversas Instituições ou instâncias eclesiais, é importante ultrapassar os *grilhões da rotina, da burocracia e da doentia instalação ou acomodação à mediocridade elegante* que é ferrugem que tudo corrói louvadamente.

Conscientes de que Cristo é o autor principal da Hierarquia e das legítimas Instituições de vida consagrada, seria normal que todos, sendo fiéis às respectivas funções e missões, encontrassem a convergente harmonia na estimulante, na sadia diferença complementar. Deveria ser uma dialética de diferentes que fazem a mesma caminhada.

A vida consagrada, na medida da respectiva fidelidade, será um «sinal qualificativo» e exigente da comum vida de felicidade e santidade, partilhadas na comunidade eclesial, enquanto todos iluminados e animados pelo mesmo Espírito, como membros do Corpo de Cristo.

4. Efectivamente o Profeta não se constitui ou institui a si mesmo: recebendo o carisma do Espírito, necessita da aprovação eclesial; é essencial que a Hierarquia não tente silenciar a voz do Espírito nem que o Profeta desencante atitudes de rebelião e ruptura. A eventual tensão entre o Institucional e o Carisma pode e deve ser ocasião de sadia revisão da qualidade na fidelidade a Jesus Cristo.

A *dinâmica profética* das Instituições de vida consagrada é necessária na Igreja, no comum serviço ao mundo a iluminar e a saber *propôr-lhe soluções alternativas* para ultrapassar os perigos da monótona repetição do vazio, sem sentido e sem alma, sem horizontes, tristemente fechado sobre si mesmo.

5. Na perspectiva em que abordámos a vida consagrada, para se manter fiel e autêntica na *permanente função carismática ou profética*, deve estar simultaneamente atenta ao próprio carisma e aos sinais dos tempos para a pertinente revisão da «norma normata», na perspectiva da LG 44 e PC 1,2 e 3, para dar testemunho comunitário de serviço e empenhamento com a marca de transcendência, desenvolvendo a dinâmica da gratuidade e inovação correctoras do que perturba o pleno desenvolvimento das pessoas, em caminhada para a perfeição em forma de espiral e com elementos poliédricos.

6. Neste mundo, em que após a morte de Deus a marca da secularização pública e privada, objectiva e subjectiva, penetrou de forma radical a cultura actual, de modo que vivemos no antropocentrismo racional, portanto sem transcendência, a vida consagrada poderá ter um especial papel profético a desempenhar, testemunhando pela vida concreta

e de modo interessante, por sinais explícitos e inteligíveis, a presença do Absoluto e o significado transcendente da pessoa.

A vida consagrada poderia e deveria ser *presença e esperança* proféticas para este mundo, pelo testemunho do Amor incondicional e arriscado, pela dedicação aos incrédulos, aos sem voz, sem vez e sem esperança, de modo a redescobrir o sentido total da criação na perspectiva do Ap 1,18.

Esta atitude colectiva, serena e arriscada, de serviço gratuito e livre, sem se apoiar no poder político, económico, científico ou religioso, poderá e deverá ser um testemunho da liberdade não protegida, ou seja, que a Pessoa é liberdade, capacidade de abertura ao Absoluto ou também da sua recusa. A vida consagrada tornar-se-ia assim farol, companhia, profecia e esperança, porque iluminaria o sentido da vida no presente e no futuro, até ao Futuro Absoluto, à verdadeira Escatologia, o sentido para além da história.

Assim, pois, o testemunho de interioridade sadia, de felicidade atenta, de solidariedade estável e de amizade aberta, podem e deveriam ser *sinais, vias para o divino* para quem anda desiludido com as promessas duma cultura que excluiu Deus e que conduziu a vazias frustrações.

Enfim, a vida consagrada a sério pode e deve ser sinal profético e sacramento eficaz no meio do vazio e do medo que provoca o nosso mundo. Vivendo na fidelidade carismática, que se traduzirá em liberdade responsável, em esperança aberta, em generosidade, disponibilidade e gratuidade, com a devida capacidade para correr os riscos medidos e necessários, a tempo para fazer a vontade de Deus que é servir a humanidade hoje e aqui, como ela precisa. Para isso, cada vez deverá ser mais interiorizada, mais pobre, mais aculturada, mais interveniente, mais livre e fiel, para ser profética (cf. Mt 7,12).

