

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano X – Nº 37 – Janeiro / Março 2002 – Preço – 4,50 € (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
«Rezar com arte»

VAZ, Armindo dos Santos
A chama da oração na Bíblia

CERVERA, Jesús Castellano
A arte da Oração

LEAL, Agostinho dos Reis
*O primado da Espiritualidade
na Vida Consagrada*

DOMINGUES, Frei Bernardo
O Yoga - Filosofia e Técnica

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL	
<i>«Rezar com arte»</i>	3
ARMINDO DOS SANTOS VAZ	
<i>A Chama da Oração na Bíblia</i>	5
JESÚS CASTELLANO CERVERA	
<i>A Arte da Oração</i>	55
AGOSTINHO DOS REIS LEAL	
<i>O Primado da Espiritualidade na Vida Consagrada</i>	63
Frei BERNARDO DOMINGUES	
<i>O Yoga - Filosofia e Técnica</i>	79

NÚMERO 37

Janeiro – Março 2002

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
Tel. 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

Assinatura Anual (2002).....	€16,75
Europa	€25,00
Fora da Europa	USA \$ 39
Número avulso	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

REZAR COM ARTE

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Para esta pedagogia da santidade, há necessidade dum cristianismo que se destaque principalmente pela *arte da oração*. O ano jubilar foi um ano de oração, pessoal e comunitária, mais intensa. Mas a oração, como bem sabemos, não se pode dar por suposta; é necessário aprender a rezar, voltando sempre de novo a conhecer esta arte dos próprios lábios do divino Mestre, como os primeiros discípulos: «Senhor, ensina-nos a orar » (*Lc 11,1*) (*NMI*, 32).

Talvez nos pareça um simples trocadilho de palavras ao falar da «arte da oração» e da «oração com arte». Mas, na verdade, disto se trata. A oração ou é bem feita ou não gozaremos verdadeiramente e em plenitude dos seus benefícios e dos seus frutos. Como a respiração – pois que a oração é a “respiração” da alma –: ou respiramos bem, a plenos pulmões, e ar puro, ou, se respiramos a meias, apenas – porque estamos doentes ou temos alguma outra limitação –, o nosso sangue não será bem oxigenado e sofreremos as suas consequências.

«Rezar com arte» é rezar bem. E rezar bem é rezar com fé, com humildade e cheios de confiança.

O mal acontece quando pretendemos rezar a um Deus que conhecemos apenas por termos ouvido falar d'Ele. Ou a um simples ídolo que nós próprios nos fabricámos com a nossa prodigiosa imaginação. Ou quando separamos a oração da vida real e concreta de cada dia convertendo-a

numa alienação vulgar. Ou quando rebuscamos palavras e silêncios, cânticos ou posturas corporais, lugares ou festas, com a segurança que o alquimista põe na eficácia das suas mezinhas. Ou quando esquecemos o Espírito Santo que ora em nós. Ou, ainda, quando julgamos que, ao rezar, Deus é que há-de moldar-se a nós e aos nossos caprichos, esquecendo-nos de que rezar há-de ser sempre pôr-se à escuta e à disposição d'Ele.

Atrever-me-ia a apontar três sentimentos ou vivências que, quando falta qualquer um deles nem sequer existe o acto da oração:

- Uma fé convencida e amorosa em Alguém que nos transcende e nos ama; sentimento verdadeiramente cordial sem o qual não podemos falar propriamente de oração;

- O sentimento de que somos perfeitamente limitados. Esse sentimento de que uma grande distância separa a vida do homem da vida desse Ser; é a consciência do nosso próprio “nada”;

- Sentir-se solidário com os outros homens e mulheres que também habitam esta terra, como nós. Saber e sentir que não estou sozinho, nem no mundo nem na oração. Mas que comigo estão todos os outros (cf. *Orar*, 26, Burgos, pp.2-4).

Queremos aprender a «arte da oração» para «rezar com arte».

Certamente que não faltam mestres para nos ensinarem essa «arte», e sobretudo não faltam testemunhas qualificadas que nos estimulam a seguir por estes caminhos.

Este número de Revista de Espiritualidade, como outros, aliás, quer ajudar-nos a continuar a descobrir o verdadeiramente essencial nesta aprendizagem. Os mestres que escreveram e que aqui nos falam, cremos que também sejam testemunhas deste «“diálogo íntimo” com quem sabemos que nos ama», doutro modo não teriam sabido comunicar tais ensinamentos e tal sabedoria.

Já a poucos dias das próximas Festas Pascais, valendo-nos dos belíssimos ensinamentos que a Liturgia das Horas nos oferece, sobretudo o Ofício de Leituras nas suas leituras patrísticas, fazemos votos para que aprendamos verdadeiramente esta «*arte dos próprios lábios do divino Mestre*». Santa Páscoa!

A CHAMA DA ORAÇÃO NA BÍBLIA

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Falar a Deus em colóquio amigável, descoberto e livre, em atitude de abertura no olhar, no escutar e no esperar, tem a ver com o ser de Deus e com a pergunta sobre Deus; e é a situação ideal para captar o mais possível a realidade de Deus, pois no rezar se exprime o constitutivo da experiência da fé – qualquer que ela seja. Mas também tem a ver com a essência do ser humano e com as suas relações fundadoras. Ao rezar, o orante não só pressupõe o ser de Deus mas também exprime a ideia de si próprio: entende-se não como um ser fechado na imanência, dentro dos limites do humano, mas como aberto a uma dimensão transcendente. O rezar a Deus é, para além de muitas outras coisas, uma forma de ser humano; é uma forma de o ser humano se experimentar profundamente, se perceber genuinamente e se exprimir linguisticamente. Rezando com autenticidade, sente-se livre diante de Deus e dos semelhantes. Quem reza, fá-lo a partir da própria liberdade e apela para Deus na sua liberdade.

Na Bíblia a oração, além de ser a forma mais densa de captar o ser de Deus, ao vê-lo revelado definitivamente na total comunhão com o ser humano, na pessoa de Jesus, foi a maneira excelente de o ser humano denunciar a sua tendência a superar-se, na procura da transcendência. Viu-se como um ‘ser para o divino’, um ser que se realiza na relação com Deus. Porque a fé do povo bíblico acredita que Deus por própria iniciativa dirigiu aos humanos a sua palavra e lhes revelou

o seu ser e a sua vontade, está convicta de que o ser humano pode falar com Deus. Porque entendia que Deus interpelava o povo criticamente, amigavelmente, salvificamente, aprofundou a certeza de que Deus é Alguém que se pode ouvir e invocar. Na história dos homens com Deus, a oração bíblica constituiu, pois, um aspecto da captação e da correlativa revelação da imagem de Deus, mas também uma expressão da essência do ser humano.

Para a fé bíblica, a oração é uma realidade tão espontânea que nem se discutia o seu sentido e a sua motivação. Surge como algo óbvio, insistindo-se sem cessar em não relaxar essa naturalidade. Esta naturalidade compreende-se bem se temos em conta que o povo de Israel vivia num ambiente cultural e religioso, o do antigo Próximo Oriente, em que a oração era um ingrediente normal da vida humana. Não se pense que em Israel ela foi uma realidade inaudita e original. As muitas formas de oração dos povos de onde Israel era originário e no cruzamento dos quais vivia, isto é, os sumérios, acádicos, babilónios, assírios, hititas, cananeus e egípcios, estão abundantemente documentadas.¹ O que se pode dizer é que a oração do povo bíblico seguiu um percurso próprio que culminou na de Jesus, que estabeleceu o mais perfeito traço de união da humanidade com Deus.

1. A oração no Antigo Testamento

É natural que aos cristãos importe mais imediatamente a oração como encontro com o Deus de Jesus. Mas o Deus a quem orou Jesus era o Deus da oração de Israel. As orações de Israel são escola de oração também para o cristão. Cristalizadas especialmente nos Salmos, são as raízes, o início absoluto, a fonte inspiradora da oração cristã, o primeiro balbuciar do homem monoteísta diante do Deus a quem rezará o cristão. Por isso, este terá de ir beber também a essa fonte. Não admira que o Concílio Vaticano II exorte: “Os fiéis devem aceitar com devoção os livros do Antigo Testamento, que exprimem um vivo sentido de Deus, nos quais se encontram... admiráveis tesouros de orações, que escondem,

¹ Vejam-se os melhores exemplos na óptima antologia *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, II/5 (*Lieder und Gebete I*) e II/6 (*Lieder und Gebete II*) (hrsg. O. KAISER) (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Gütersloh 1989 e 1991).

em definitivo, o mistério da nossa salvação”.² Uma sólida espiritualidade cristã e uma robusta formação para a oração passam necessariamente pela leitura do AT, para aprender como se chegou ao cume da difícil *arte de orar*. Do povo onde nasceu Jesus os cristãos podem aprender como Deus quer ser rezado.

1.1. A oração de Israel em geral

A oração constitui a essência da vida do *povo do Antigo Testamento*. Isso é compreensível pelo facto de a relação de aliança com o seu Deus ser fundamental para Israel. Daí que toda a sua história esteja penetrada e sustentada pela oração. Em todos os pontos importantes desta história o homem bíblico aparece em conversação com Deus.³ Isso nota-se não só nem tanto no vocabulário hebraico específico da “oração”. Aliás, o Antigo Testamento, como o Novo, usa diversas palavras e expressões para descrever a atitude ou o acto concreto da oração.⁴ Amiúde esse processo é descrito em contextos que não usam os vocábulos do eixo semântico da oração; às vezes surge associado com vocábulos como “falar, clamar, gritar, suspirar, chorar”.

A oração de Israel dirige-se ao Deus próprio do povo e gradualmente, especialmente depois do Exílio, ao Deus de todas as nações (1Re 8,22ss; 2Re 19,15). Por isso, o israelita rezava, antes de mais, enquanto membro do seu povo e não enquanto indivíduo (Sl 35,18; 111,1). Dizia que Deus escutava as suas orações quando estavam em sintonia com a vontade d’Ele (Sl 17,6-7). Também estava consciente de que diante deste “Deus santo”, isto é, transcendente, a sua oração não podia ser meramente uma acção piedosa; na sua forma mais pura, era o exercício mais gratuito. O Deus da oração de Israel era a presença misteriosa que dava sentido à vida humana.⁵

² *Dei Verbum*, 15.

³ Cf. J.A. SOGGIN, “La preghiera nell’Antico testamento”, *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 91-127; J.E.M. TERRA, *A oração no Antigo Testamento* (Loyola; S. Paulo 1974) 15-97.

⁴ Para ter uma ideia do variado vocabulário de oração no AT, cf. P.A. VERHOEF, “Prayer”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 4 (ed. W.A. Van GEMEREN) (Zondervan Publishing House; Grand Rapids 1997) 1060-1066. Para o mesmo no NT, cf. H. SCHÖNWEISS, “Oración”, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III (L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD) (Biblioteca de estudios bíblicos 28; Sígueme; Salamanca 1983) 212-225.

⁵ Cf. M. MAGRASSI, *Bibbia e preghiera* (Milano 1983) 43-76.174-183.

A oração intuía Deus não só como transcendente mas também como pessoal e acessível. Neste sentido, é notório o contraste entre a oração atribuída ao profeta Elias e a atribuída aos sacerdotes de Baal, para os quais a oração se degradou numa técnica de manipulação do seu deus por meio da palavra: 1Re 18,26.

Dado que Israel também atribuíra traços pessoais ao seu Deus (com rosto, ouvidos, olhos, entranhas...), a sua oração tinha características muito pessoais e era concreta. Orava consciente de que estava realmente a falar com o Deus vivo (1Sm 1,10s; Sl 77,1-11). Esta conversação com o Deus familiar ao ser humano podia chegar a forcejar com Deus, sobretudo na oração de intercessão ou de súplica. Em Gn 18,16-33 Abraão é posto a regatear com Deus, levando a melhor até ao esgotamento das suas possibilidades, desde a possibilidade de haver cinquenta justos na cidade de Sodoma até à possibilidade de haver dez. Nesse texto, de sabor característico dum bazar oriental, ao gosto dos beduínos mercantes do deserto, Abraão vai saltando barreiras no espaço divino, dentro duma oração avassaladora de intercessão, orquestrada numa cadeia de interrogações e imperativos de intimidade. Abraão não cede e Deus concede.⁶

Uma argumentação agitada para vencer com tenacidade a imaginada resistência de Deus em conceder os bens almejados pelo orante emprega-se em mais textos do Antigo Testamento: Ex 32,11-14; Ex 33,12-23; Nm 14,11-35; Dt 9,26-29; Ne 1,4-11. Neste polícromo rosário de orações sobressai a de *Ex 32,11-14*, uma das mais impressionantes orações de intercessão do Antigo Testamento.⁷ Ela deixa transparecer o grande orante que a tradição viu em Moisés e mostra como era visto o Deus a quem Israel orava:

Moisés aplacou Yahvé, seu Deus, dizendo: «porquê, Yahvé, se há-de inflamar a tua ira contra o teu povo, o que Tu tiraste do Egipto com grande poder e mão robusta? Terão de dizer os egípcios: tirou-os com má intenção, para os deixar morrer nas montanhas e os exterminar da face da terra? Desiste do ardor da tua ira, arrepende-te da ameaça contra o teu povo; lembra-te dos teus servos, Abraão, Isaac e Israel, a quem juraste por ti próprio

⁶ Cf. ROSCHWALD, “Un diálogo sobre el hombre y Dios (Gn 18,23-32)”, *Selecciones de teología* 117 (1991) 021-029; U. WERNST, “L’intercessione di Abramo per i peccatori”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 13-24.

⁷ Cf. A. MELLO, “L’intercessione di Mosè (Es 32)”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 25-34.

dizendo: multiplicarei a vossa descendência como as estrelas do céu e toda esta terra que vos prometi a darei aos vossos descendentes, para que a possuam como herança para sempre».

A referência da “*ira de Deus*” é uma forma de exprimir a tristeza do amor inflamado e ferido. As ameaças postas em Deus contra o seu povo significam o seu interesse por ele, qual grito de um amor desenganado. Para acalmar a ira que, antropomorficamente, se punha em Deus, Moisés não advoga a causa do povo culpado. Nem alega excusas atenuantes, inexistentes. A sua oração sobe mais e fundamenta-se no próprio Deus, no que Ele é e faz. Corrige corajosamente a perspectiva em que antes a fé tinha colocado Deus, dando-lhe mais precisão. Deus tinha sido apresentado a falar indiferente e neutralmente de “esse povo”, “eles”. Agora a refinada ironia de Moisés fala a Yahvé do “teu povo, o que tu tiraste...”, envolvendo-o propositadamente na história de Israel. E pede a Deus que olhe mais para si próprio e para a sua santidade do que para o pecado do povo, esgrimindo argumentos relacionados com a história: recorda a Deus as acções salvíficas realizadas a favor do povo (fazê-lo morrer seria desfazer o sentido dessa libertação); se Deus não cede, põe em cheque a sua reputação, o sentido da revelação e o seu compromisso com a obra começada (cf. Nm 14,13-19); a renúncia à ameaça deve basear-se não só na aliança do Sinai mas também nas promessas aos “pais”, compromisso a não parar a história mas a continuá-la na descendência de Abraão; portanto, Yahvé “recorde-se” do prometido e assegurado e reveja a sua ameaça de dizimar o povo.

Quem reza assim sabe que a história de aliança salvífica assenta na fidelidade de Deus a si próprio, façam o que fizerem os humanos. A autêntica oração não encontra apoio espiritual mais sólido. O texto conclui laconicamente: “e Yahvé arrependeu-se da ameaça que tinha pronunciado contra o seu povo”. A salvação é a ‘conversão’ de Deus: já que o povo não se converte a Deus, converte-se Deus ao povo; é a graça. O que o ser humano pode conhecer de Deus é sobretudo a sua bondade, misericórdia e fidelidade (Ex 33,18-19): é a sua *glória*, a projecção do próprio ser para fora de si, em vista da revelação e do conhecimento por outras pessoas, o que lhe dá *honra*.⁸

⁸ Cf. J. HERRMANN, , *ThWNT, Grande lessico del Nuovo Testamento*, III (Paideia; Brescia 1967) 1249-1250; F. ASENSIO, *La oración en el Antiguo Testamento* (Vida cristiana 9; Aldecoa; Burgos 1982) 63-86.

O Deus da oração do israelita era pensado como pessoal, vivido como presente e visto como actuante, com influência na vida. Os profetas, especialmente Isaías e Amós, censuraram da forma mais severa a falta de acordo entre a oração e a vida, dizendo que não serve para nada e não é agradável a Deus uma oração que coexista com crimes, injustiça, exploração e desrespeito dos direitos humanos. Impressiona a retórica e dureza de Isaías, que põe na boca de Deus esta invectiva contra a oração ritualista, vazia de sentimentos interiores e de autenticidade:

“Que me importa o número dos vossos sacrifícios? Estou farto do holocausto de carneiros... Quando estendeis as mãos, fecho os olhos; mesmo que multipliqueis as súplicas, não as escutarei. As vossas mãos estão cheias de sangue... cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem” (1,10-17).

Amós não é mais meigo para com os peregrinos aos santuários, acusando-os de realizarem os próprios desejos e não a vontade de Deus, ironizando sobre a abundância de orações culturais, que contrastavam com a falta de justiça: “Detesto e recuso as vossas festas, não me aplacam as vossas reuniões litúrgicas... Que corra como água o direito e a justiça como torrente perene” (5,21-27; ver 4,4-5).⁹

A autenticidade desta oração passava pelo equilíbrio entre a imanência e a transcendência do Deus invocado. Como o considerava transcendente, não caía na sua manipulação pela magia. Tal oração não diminuía nenhum dos dois pólos da oração: nem Deus nem o orante. Deixava que Deus fosse Deus, livre e absoluto mistério na sua santidade imaculada, e mantinha o orante no seu lugar de humano, embora elevado à categoria de interlocutor do próprio Deus. Tal conteúdo e forma de oração contribuíram decisivamente para limar, afinar, aperfeiçoar e consolidar espiritualmente a imagem do Deus a quem se orava.¹⁰

No intuito de entender a visão da Bíblia sobre a oração, boa dose de atenção deve o leitor prestar à linguagem dela, pela razão de que não lhe é familiar. Como em geral na Bíblia, também os textos que descrevem a oração usam muitos antropomorfismos e representações humanas de

⁹ Cf. R.E. CLEMENTS, *The Prayers of the Bible* (1985).

¹⁰ Cf. M. BUBER, *Ich und Du* (Verlag L. Schneider; Heidelberg 1979) passim; M. BUBER, *Die Chassidischen Bücher* (1928) xi, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios* (Cristiandad; Madrid 1976) 53. Ver também X. PIKAZA, *Las dimensiones de Dios. La respuesta de la Biblia* (Sígueme; Salamanca 1973) passim.

Deus. Eram uma forma literária de aproximá-lo dos humanos como ser vivo. As definições abstractas da essência divina deixariam frios os hebreus e escritores bíblicos (e porventura a nós!). Nunca as usaram. Preferiram fazer aparecer o divino com as apaixonadas emoções humanas, para que os humanos pudessem estabelecer com o seu Deus uma relação tão intensa e concreta como com um amigo: com um rosto que atrai, com uma mão que protege, com olhos que enternecem. Assim, o Deus da oração bíblica é pintado com rosto humano. Precisamente num texto cheio de símbolos da presença do Deus transcendente na imanência do povo de Israel, quando se descreve a comunicação íntima de Moisés com Deus no ambiente da “tenda do encontro” [de Moisés com Deus], o texto do livro dos Números (33,7-11) diz que, “quando Moisés entrava na tenda, a coluna de nuvem descia e detinha-se à porta da tenda, enquanto Jahvé falava com Moisés... Jahvé falava com Moisés cara a cara, como fala uma pessoa com um amigo”.

1.2. A oração no livro dos Salmos

Se o fenómeno da oração está omnipresente e imprime cunho de transcendência a todo o Antigo Testamento, os Salmos são o livro de oração por excelência, o ‘lugar’ onde a oração reina soberana, em toda a sua imponência e em todas as formas. Eles são *a alma hebraica inteira em oração*. E porque os Salmos serviram para a oração de Jesus como para a de todo o povo bíblico, pode-se dizer que quem quiser conhecer o campo da oração na Bíblia tem de rezar os Salmos. É sobretudo nos Salmos que se nota que o Deus de Israel é um Deus em relação dialogal com o ser humano, pelo qual pode ser ‘atingido’ na oração. “Em nenhuma língua do mundo a glória de Deus foi cantada como nos Salmos.”¹¹

Foi dito muitas vezes que o Saltério foi o livro do Antigo Testamento mais comentado e “o livro bíblico predilecto da Igreja, *porque* contém toda a Sagrada Escritura” e “*porque* possui a matéria geral de toda a teologia”.¹² Preferimos pensar que a razão está no facto de os Salmos terem feito cristalizar o melhor da fé do povo de Deus durante mais de um milénio; está no facto de consubstanciarem a fina flor e a nata da

¹¹ Dizia o rabino Josué ben Levi no séc. II d.C. no *Talmude de Jerusalém*, Sukhot III, 12.

¹² S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli* (Torino 1929) 2, col. 2, e Introdução do comentário aos Salmos, no Tomo XIV das *Obras completas* (Edição de Parma 1863) 148.

sua espiritualidade, a expressão da sua real comunhão com Deus. Foi porque os 150 Salmos exprimiam sob as mais variadas formas os sentimentos da alma religiosa diante de Deus que essa colecção, depois de ter sido o livro da oração hebraica, se tornou o livro da oração cristã.

Realmente, quem tem uma certa empatia com as pulsações humanas e religiosas dos Salmos, quem se habituou a vibrar espiritualmente ao ritmo das “ascensões” para Deus que neles palpitam, sabe que é sobretudo nos Salmos que se detecta um vivo e vibrante sentido de Deus. Eles estão cheios de Deus: falam a Deus, louvando e lamentando-se, suplicando e protestando, agradecendo e adorando. A sua recitação persistente inculca o sentimento da presença de Deus que tudo enche, e afina o gosto do diálogo com o Deus vivo. Só uma recitação rotineira pode ‘perdê-lo de vista’, como o hábito de não respirar fundo pode esquecer o ar que se respira. Os Salmos são testemunhas de que Deus se alcança quando se chama por Ele e ao pensar n’Ele.¹³

O orante dos Salmos sabia que o seu Deus estava sempre do lado dos que rezam com fé, mesmo que pecadores, porque sabia que, afinal, à oração respondia sempre uma promessa gratuita desse Deus: “Ó Deus, com os nossos próprios ouvidos escutámos; os nossos pais no-lo contaram...; levanta-te, pois, vem em nossa ajuda!” (Sl 44,2ss.27). O orante dos Salmos era convidado a ver com os olhos de Deus (então acontecia fé!); era convidado a esperar tudo de Deus e com a força de Deus (então acontecia esperança!). Na vida dos salmistas – como na Bíblia inteira – a oração não era um apêndice; era o primeiro gesto do ser humano salvo; era a resposta de confiança em Deus, acreditado, aceite e escutado como Aquele que inicia gratuitamente uma comunhão libertadora com os humanos; era uma atitude de audácia, porque quem orava sabia que se integrava numa onda de graça e vivia da graça do seu Deus, considerando-se pobre face a Deus (cf. Sl 50,6).

A própria pergunta pelo ser e pela natureza de Deus se tornava objecto da mais pura forma de oração: “mostra-me o teu rosto”; “quem tenho eu no céu? e, se estás comigo, que me importa a terra?” (Sl 73,25); “para mim a felicidade é estar junto de Deus (Sl 73,28). Pouco a pouco foi-se acentuando em Israel a diferença entre os dons de Deus e o próprio Deus. E este tornou-se o ponto final de todas as petições: “diz-me:

¹³ F. FESTORAZZI, “I Salmi: preghiera di Israele nella sua storia”, *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 129-155.

«eu sou a tua salvação»” (Sl 35,3); “diz de ti o meu coração: «busca o seu rosto»; sim, Yahvé, o teu rosto eu procuro; não me escondas o teu rosto” (Sl 27,8-9). Por baixo das carências que Israel exprimia na oração passava subtilmente a contingência existencial do ser humano face a Deus.¹⁴

Não obstante esta qualidade espiritual dos Salmos, muitos cristãos interrogar-se-ão: com a sua linguagem estranha à mentalidade de hoje, referindo-se a factos e lugares alheios à história e cultura actual, os Salmos têm interesse como oração do cristão? A essa objecção respondemos assim. Por meio de imagens, duma linguagem poética e figurativa, oferecem forma verbal aos sentimentos religiosos, à nossa interioridade, à fundura da nossa relação com Deus. Podem ser lidos como monumentos literários, como poesia com uma vertente artística notável, de uma cultura pré-clássica. Mas não é esse o principal interesse deles, que foram compostos como forma de rezar e para serem rezados. Um salmo realiza-se e a sua aspiração consuma-se cada vez que uma pessoa o pronuncia como *oração sua* ao seu Deus. Bom orante dos Salmos é o que se apropria deles e os faz *seus* como oração, exprimindo cada um os seus sentimentos a seu modo e com o nível de profundidade que pode, mesmo quando os reza em comunidade.

Até aqui estaremos de acordo. Mas esta apropriação não é recair numa espécie de psicologismo, em que o orante teria de remontar com a mente à intenção do autor do salmo para a reproduzir de novo? Não, porque não se trata de repetir a experiência do autor. Em realidade, apropriamo-nos de um texto poético para exprimir uma experiência religiosa nossa, semelhante, análoga ou equivalente: porque tudo o que diz o salmo “é um espelho que reflecte o que nós somos”.¹⁵ É que um salmo não necessariamente exprime uma experiência religiosa individual ou única. Pense-se num pedido de perdão pelo pecado (por exemplo, no Sl 51), que é uma experiência alargada, universal. Cada um formula esse pedido segundo a sensação da *própria* condição pecadora, segundo o grau do *próprio* arrependimento e segundo os meios para adquirir a graça do perdão, que são diversificados, especialmente entre orantes do Antigo e do Novo Testamento.

Em poesia não conta tanto o que sentiu de facto o autor mas a sua expressão válida, principalmente para o orante que a faz sua. Ora, os

¹⁴ Cf. A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *La oración en la Biblia* (Madrid 1968).

¹⁵ S. AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 33,1: PL 36, col. 300.

Salmos são poesia. O que conta na sua recitação hoje é a experiência humana e de fé que faz passar por eles o orante cristão. O salmo que exprimiu a experiência de uma pessoa ou de uma comunidade converte-se em expressão religiosa de uma nova pessoa ou comunidade. O Espírito que o inspirou e se comunica através das palavras do poema promove no orante cristão uma experiência de fé análoga, embora superior.¹⁶ No campo do profano como no do religioso, poetas recolhem o sentimento de muitas pessoas e brindam-lhes num poema o que essas pessoas não escreveriam mas são capazes de proferir como suas. Quantas vezes ao ouvirmos um discurso pensamos: é exactamente isso o que eu sinto e que eu não saberia dizer tão bem. Corresponde de tal modo ao nosso sentimento que até poderíamos assinar o texto. É o que podemos fazer com os Salmos.

Isso não quer dizer que o orante cristão tenha de entrar na personagem do salmo como um actor dramático. Não representa: entrega a sua pessoa à oração e, sem fingimento nem ficção, exprime sinceramente a sua própria experiência e os seus sentimentos religiosos por mediação das palavras do salmo. O orante cristão identifica-se, não com o autor do salmo, mas com o ‘eu’ do poema e só em parte com o orante israelita. Não renuncia à própria personalidade nem ao próprio mundo, nem tem de viajar com a mente ao passado histórico e geográfico para rezar como os hebreus de há 30 séculos. Muda de horizonte, sim, mas não renuncia à modernidade. Ao contrário, translada o salmo para o seu ‘hoje’ para rezá-lo como cristão. Numa palavra reza os Salmos como Jesus e ao nível de Jesus, com toda a novidade de percepção e de revelação de Deus com que ele rezou. O orante cristão não muda o texto do salmo. Digamo-lo com uma imagem musical: não muda as notas nem o pentagrama da partitura, mas transporta-o para uma *nova clave*, no *horizonte da oração de Jesus*.¹⁷ De resto, não podemos esquecer que não existe a oração em si, nem a oração de Israel nem a oração dos Salmos. O que existe é a oração de alguém, a oração daquele israelita naquela época e a minha oração neste momento, que não pode deixar de ser cristã.¹⁸ O que importa é a experiência pessoal de comunhão com Deus, que eu posso exprimir através dos Salmos que Jesus rezou.¹⁹

¹⁶ Sobre as dificuldades dos cristãos em rezar os Salmos e uma resposta para as mesmas, cf. A. Dos S. VAZ, “Os Salmos: a vida feita oração”, *Oração, encontro de comunhão*. I Semana de Espiritualidade (Espiritualidade 2; Carmelo; Oeiras 1985) 37-77.

¹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos*, I (Verbo divino; Estella 1992) 67-81.

¹⁸ Cf. C.M. MARTINI, em C.M. MARTINI – T. ÁLVAREZ – F. BROVELLI, “*Sólo Dios basta*”. *Reflexões sobre a oração* (Gráfica de Coimbra; Coimbra 1996) 25-26.

¹⁹ Cf. J.E.M. TERRA, *A oração no Antigo Testamento* (Loyola; S. Paulo 1974) 99-125.

1.3. A oração de Job

O livro de Job é indiscutivelmente o ponto culminante da oração no Antigo Testamento. Embora o relato não apareça em jeito de oração, o poema central (3,1-42,6) é todo ele oração, ora solilóquio reflexivo, ora grito aorado e insulto intempestivo, ora questionamento provocante diante de Deus, ora colóquio com o próprio Deus e adoração incondicional do mesmo. É a oração da hora da verdade sobre Deus e sobre o ser humano, a oração de luta que desemboca na paz silenciosa e de adoração. A oração de Job emite uma carga humana e espiritual que electriza, prende e apaixona qualquer orante, por morno ou apático que seja. O cristão conhece porventura o sofrimento e a paciência de Job. Mas o Job em oração, orante adulto e empolgante, o Job inquieto, que procura uma nova imagem e um novo rosto de Deus e o encontra rezando, é o melhor Job: o Job que fala com Deus ‘tu a Tu’, abrindo-lhe com a maior franqueza os sentimentos e as pregas da própria alma até chegar à blasfémia, o Job que arrebatava e enfeitiçava com a força magnética da sua insatisfação inicial e da sua contemplação final, o Job a cuja oração Deus responde (38,1-42,6). Job, imaginado pelo autor do livro, é a figura de todo o crente e orante inquieto que busca sentido para a existência humana e o encontra em Deus. Agiganta-se por cima de todos os que, como ele, ensaiaram captar a Deus, se deleitaram a dialogar com Ele e penetraram no seu mistério pela oração. É o mais exímio orante e contemplativo do Antigo Testamento. Transporta o orante aos confins do espírito humano, com esplendorosa beleza poética, em imagens alucinantes que encastam gritos de dor, de perplexidade e de angústia.

1.3.1. Job reza a Deus: à procura duma nova imagem de Deus

Tradicionalmente afirmava-se em Israel, como garante activo do dogma da chamada ‘retribuição terrena’, que Deus outorgava ao justo o bem como castigava o pecador com o mal nesta vida. Consequentemente, todo o sofredor era considerado pecador e, para os amigos, o sofrimento de Job implicava que ele pecara. A via por eles proposta para sair da desgraça era que Job rezasse invocando a remissão do seu pecado e a reabilitação em humilde submissão à vontade de Deus.²⁰

²⁰ “Eu, se fosse a ti, recorreria a Deus; / exporia a Deus a minha causa” (5,8). “Se tu recorres a Deus / e imploras Šadday, / se és irrepreensível e recto, / desde agora Ele velará sobre ti / e restaurará a tua morada de justiça” (8,5-6). “Se estendes as mãos para Ele..., / levantarás a tua fronte limpa” (11,13). Cf. ainda 4,17-21; 15,2-16; 22,21ss.

Naturalmente, Job não rejeitava a oração, nem a punha em questão; como homem de piedade perfeita, rezava fielmente: “grito a Deus para obter resposta” (12,4); “a minha oração é sincera” (16,17ss; cf. 12,4). A questão para Job estava em como rezar, estava no conteúdo da oração e no que ela conseguia, não em termos de eficácia na obtenção do pedido, mas em termos de uma relação positiva e autêntica com Deus. De facto, para a experiência quotidiana de Job o esquema teológico da justiça retributiva de Deus revelava-se ilusório e falso, pois as provas em contrário eram por demais evidentes: “na cidade gemem os moribundos e pedem socorro os feridos de morte; e Deus mantém-se surdo à sua súplica” (24,12; cf. 9,22-24; 12,4-6; 24,1-25).²¹ Job grita, rebela-se, desafia Deus, protesta, firme e seguro sobre um ponto: a sua inocência (9,21; 11,4) e a convicção de que o seu sofrimento não era proporcional ao seu comportamento nem podia ser consequência do seu pecado: “sabes muito bem que não sou culpável” (10,6-7).²²

Crítico da imagem de Deus que lhe apresentava a tradição, sentia-se sem recursos teológicos para captar uma nova imagem de Deus. E porque tomava Deus a sério, apetecia-lhe mesmo blasfemar, por não entender a lógica da acção divina.²³ Pensava que era o próprio Deus que o combatia, vendo a desgraça pessoal na inimizade de Deus: “trago cravadas as frechas do Todo-poderoso e sinto como absorvo o seu veneno; os terrores de Deus alinham-se contra mim” (6,4); “Ele triturou-me e assaltou-me como um guerreiro” (16,12-14); “tornaste-te cruel para comigo e persegues-me com toda a força da tua mão” (30,21). Então a sua oração tornou-se crítica e dura: “embora o chamasse e me respondesse, não acredito que escutaria a minha voz...; Ele ri-se da angústia dos inocentes” (9,16.23); “se grito ‘violência!’, não obtenho resposta; por mais que apele não há justiça” (19,7).²⁴ Mas também se

²¹ Cf. C. MESTERS, “A experiência de Deus... nos sábios: O livro de Jó”, *Experimantar Deus hoje* (VÁRIOS) (Teologia 8; Vozes; Petrópolis 1974) 99-108.

²² Cf. 23,7; 27,2-6; 30,24-25; 31,7-8.

²³ Cf. A. WEISER, *Giobbe* (Paideia; Brescia 1975) 23. Job passou pela experiência que o seu intérprete JOÃO DA CRUZ viria a chamar “o espírito de blasfémia, o qual se atravessa em todos os conceitos e pensamentos com blasfémias intoleráveis, por vezes sugeridas com tanta força na imaginação que quase as faz pronunciar, o que lhes é grave tormento [aos que entram na noite mais pesada do espírito]”: *Noite escura*, I,14,2, em *Obras completas* [Carmelo; Paço de Arcos 19865] 448.

²⁴ Cf. E. TAMEZ, “Job: Grito violencia y nadie me responde”, *Concilium* 273 (Noviembre 1997) 895-903.

pode dizer, ao invés, que a sua insatisfação se tornou oração açorada; discorrendo com os seus amigos teólogos, frequentemente as suas palavras tornaram-se um apelo a Deus em forma de oração ousada.²⁵

Nesse estado não o aliviaria muito ser libertado do seu sofrimento; aspirava a muito mais e reclamava algo mais elevado: um encontro com Deus, a sua presença e a revelação da justiça por Ele exercida, nem que fosse num debate judicial: “é ao Todo-poderoso que quero dirigir-me; desejo discutir com Deus” (13,2-3).²⁶ Por meio do autor do livro, Job sente que não tem por que negar-se a si próprio para afirmar a Deus. Para já, sente que a acção d’Ele não se pode enclausurar em causas ou formas humanas de agir; não se pode pensar Deus e rezar-lhe como se Ele fosse homem. Job não conseguia acreditar mais no Deus que os amigos pregavam. Negava o que a tradição afirmava; a sua voz de contestador ameaçava a religião e tradição estabelecida. O livro mostra sem reboços que só saindo da lógica estreita do dogma tradicional da retribuição divina é possível conciliar a inocência com o sofrimento no ser humano amado por Deus.

As imagens que *a angústia orante de Job* vai soltando em catadupa são as de um Deus cruel a vários títulos: “archeiro” implacável, fera sanguinária, capitão dum exército assediador, inquisidor tenaz e hostil, juiz iníquo. São tomadas do arsenal que os Salmistas usaram para apresentar os detractores da glória de Deus e da vida do homem e inspirarão os místicos cristãos para exprimirem a dolorosa purificação da sua fé em Deus.²⁷ Esta experiência é a dos que não se contentaram com

²⁵ Cf. 7,7-21; 10,2-22; 13,20-14,22; 17,1-16; 30,20-23.

²⁶ Ver ainda 13,13-28; 16,21. Cf. S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC; T. & T. Clark; Edinburgh, impressão de 1986) 92.

²⁷ Chamam esta experiência religiosa “céu na fé” ou “noite escura” dos sentidos e do espírito. ISABEL DA TRINDADE dizia que o “céu na terra” está escondido sob o “véu com que [a fé] o cobre”. E precisa: “É tão bom a fé! É o céu nas trevas”: Carta 135; cf. Cartas 122 e 169, em *Obras espirituais* (Carmelo; Oeiras 1989) 164.197. S. JOÃO DA CRUZ comentara assim o mesmo fenómeno: “esta contemplação escura é para a alma não só noite mas também pena e tormento... Sente-se a alma tão impura e miserável que lhe parece estar Deus contra ela e que ela se tornou contrária a Deus. E isto é de tanto sentimento e pena para a alma (pois parece-lhe que Deus a repeliu) que um dos maiores trabalhos que Job sentia quando Deus o teve neste exercício era este, dizendo: «porque me puseste contra ti e sou grave e pesado a mim mesmo?» (Job 7,20)”. E depois de citar ainda Job 23,6 e 19,21, explica: “o que esta alma dolorida mais sente aqui é parecer-lhe claramente que Deus a rejeitou e, aborrecendo-a, a arremessou para as trevas e é para ela grave e lastimosa pena crer que Deus a deixou... Quando esta contemplação purificativa aperta, a alma sente muito ao vivo a sombra e os gemidos da morte e as dores do inferno, que consiste em sentir sem Deus, castigada, rejeitada, e indigna d’Ele e que com ela está irritado” (*Noite escura*,

uma imagem ténue e nebulosa da divindade, que cabe a muitos deuses.²⁸ Por isso, a sua insatisfação teológica não descolou Job de Deus.²⁹

Entretanto Deus parece manter-se inacessível e distante desta súplica incendiada (opção deliberada ou experiência espiritual do autor do poema), o que é fonte de outro drama: “Quem dera poder encontrá-lo, alcançar o seu tribunal!... Porém, dirijo-me ao oriente e Ele não está lá, ao ocidente e não o vislumbro; busco-o no norte e não o vejo, volto-me para o sul e não o encontro” (23,8-9). A sensação da ausência de Deus e a consciência de não as ter merecido constituem a fonte principal da *angústia de Job*.³⁰ E neste aparente silêncio de Deus frente à oração do angustiado esboça-se uma *teologia da fraqueza de Deus* que se conjuga com a da sua onipotência: intui que o Todo-poderoso não tem poderes mágicos, nem intervenções milagreiras e estrondosas, nem satisfaz caprichos ou até anseios legítimos; só o Deus da pura fé pode salvar e livrar o homem do narcisismo ou da miragem de se atender a si próprio.

Este descobridor de outro rosto de Deus é uma alma esgaçada do corpo dos seus correligionários, por – na fidelidade a si próprio – acreditar na novidade de Deus; era a oração dum homem sozinho face a Deus e em combate consigo próprio e com o seu Deus.³¹ Por baixo deste

II,5,5; II,6,2; ler até ao fim de II,9; cf. II,4,1 e também *Subida do monte Carmelo*, II,2-4, onde o místico poeta se mostra o melhor comentador de Job, por ter passado pela mesma experiência de Deus: *Obras completas* [Carmelo; Paço de Arcos 19865] 460-461...

²⁸ Cf. A. CANNIZZO, “La preghiera del sapiente o della «dotta ignoranza»”, *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 179-180.

²⁹ Ler 7,7-21; 10,2-22; 13,20-14,22; 17,1-16; 30, 20-23.

³⁰ Precisamente porque esbarra com a angústia e o sofrimento inocentes como facetas do problema geral da presença do mal no mundo é que o livro de Job atraiu mais a atenção dos pensadores modernos e contemporâneos, desde o *Fausto* de GOETHE até a *O outro livro de Job* de Miguel TORGA (Coimbra Ed. 1958), passando por S. Kierkegaard. É que é através da noite da angústia que o protagonista acede a uma nova e inédita imagem de Deus. Quando as pessoas são confrontadas com o dramático da vida, voltam-se por vezes para a figura de Job, que delas é representativa e com a qual pensam identificar-se, como o rabino americano H.S. KUSHNER, que, por ocasião da morte aflitiva do seu filho, escreveu, inspirado em Job, *When Bad Things Happen to Good People* (Avon Books; New York 1981). Para a modernidade do livro neste aspecto, especialmente para a fenomenologia da angústia de Job, cf. G. MURA, “L’angoscia innocente. Giobbe e il pensiero contemporaneo”, *Nuova umanità* 6 (1979) 23ss; 7 (1980) 36ss e 10/11 (1980) 29ss; Ph. NEMO, *Job et l’excès du mal* (Paris 1978); J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y los castigos* (Sal Terrae; Santander 1967); D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd* (Analecta Gregoriana 212; Università Gregoriana; Roma 1978) com bibliografia sobre o tema; W. STROLZ, *Hiobs Auflehnung gegen Gott* (Pullingen 1967); G. RAVASI, *Giobbe* (Borla; Roma 1979) 185-274.

³¹ Esta luta do homem bíblico, que se realiza em plena noite do mistério e dura tanto quanto a noite, por vezes longa, foi dramaticamente personalizada pelo atormentado Miguel de UNAMUNO nestes versos: “Dime, Señor, tu nombre, pues la brega / Toda esta noche de la vida dura, / Y del albor la hora luego llega; / Me has desarmado ya de mi armadura, / Y el

tormento teológico está presente o desejo obstinadamente reiterado de encontrar o verdadeiro Deus, procurado e captado por meio duma tensa e densa oração, que oscila entre o “deixa-me” e o “recorda-te da minha vida” (7,7.16), e às apalpadelas, por meio de imagens audazes no coração da “noite escura” do espírito humano.

Mas precisamente onde o abismo entre o ser humano e Deus parecia intransponível, Job atinge o fundo do seu *drama interior* e sente-se impelido para Deus como seu último refúgio. No seu inconformismo é humilde, na sua rebelião é submisso, na sua dúvida é sincero, na sua humanidade mantém-se crente; o queixoso e violento acusador implora piedade (10,2-3.8-12; 13,20-27; 14,13-15). Quando parecia tocar o desespero, eleva-se à mais alta esperança e toma como defensor aquele que o leva a tribunal, como libertador aquele que o aprisiona, como amigo aquele contra quem combatia, como fundamento da sua esperança aquele que considerava o causador da sua desgraça (19,25-27). Intui assim vagamente que, seja qual for o sofrimento que, entretanto, lhe venha de Deus, não irá procurar as vantagens de servir outro deus, nem se encostará ao deus das retribuições e das consolações.³² Em vez de abandonar o Deus que parece abandonar a pessoa e de fugir para outro deus mais explicável e garante duma retribuição equitativa, feita pelo aferidor da balança das obras; em vez de refugiar-se na religião compreensível dos amigos, por meio da qual o homem escapa às contradições da existência, mantém-se frente a frente com Deus. Job reza, não a uma instância superior qualquer, mas ao Deus que lhe parecia oprimi-lo. Poderia acomodar-se ao que era transmitido e ouvido sobre Deus, considerar-se culpado e desistir de discutir com Deus. Mas desistir é exactamente o que Job não quer, pois é *no interrogar-se sobre Deus diante de Deus* que *sente estar a ideia geradora duma nova imagem de Deus*. No coração da noite, sem ceder um milímetro face aos amigos teólogos “charlatães, curandeiros de quimeras” (13,4), Job dirige-se ao Deus cuja lógica de acção não entende. Esta fuga de um deus para ‘o outro Deus’, diferente, é a marcha da fé e da oração que se vai purificando: que morra uma ideia de Deus, a dos amigos teólogos e da teologia ou teodiceia oficial, para dar lugar ao verdadeiro Deus, totalmente Outro, que Job ainda não consegue descortinar.

alma, así vencida, no sosiega / Hasta que salga de esta noche obscura”: *Rosario de sonetos líricos*, XC (Gn 32,24) 1910: *Obras completas*, tomo XIII, p. 599.

³² Cf. R. de PURY, *Job ou l’homme revolté* (Labor et Fides; Genève 19674) 30 e passim.

Em contraste com estes elevados anelos, a oração aconselhada a Job pela doutrina tradicional estava determinada pela vantagem que daí poderia retirar (22,18-30): que a relação homem-Deus se regulava em termos de contabilidade, pela lei do “dou para que dê”, do “dou porque dá”. Tal oração seria uma oração ‘útil’ a um deus ‘útil’, que permitisse conquistar a salvação com esforço e por mérito próprio; seria a oração dos que se considerassem ‘servos úteis’.³³ Mas a rebelião de Job testemunha que o Deus que quer ver não é um deus ‘útil’, servido por um determinado proveito (34,9). Os amigos só concebiam o Deus que recompensa as boas acções dos justos; não concebiam o Deus da graça. Ora, é esse o Deus que Job procura. Ele alvitra que a relação do ser humano com Deus é muito menos simplista e lógica do que os amigos pensavam. Sem dúvida, Deus tem de ser justo. Mas poderá deixar-se encurralar num silogismo simplista?

A Job já só a resposta e palavra do próprio Deus pode satisfazer a sua oração (31,35-37). O narrador imagina Job como se, enquanto este ouvia o quarto amigo Elihu, tivesse passado gradualmente à adoração e tivesse sido transportado a uma experiência nova: como se já não ouvisse a voz do amigo e começasse a ouvir a voz de Deus a falar-lhe na oração.

1.3.2. Job em oração ouve a Deus e capta uma nova imagem d’Ele³⁴

O Deus a quem Job orava foi-se manifestando como o Deus do silêncio, que só fala calado e só pode ser ouvido no silêncio, d’Ele e do orante.³⁵ A oração de Job torna-se silenciosa e ele começa a ouvir a voz de Deus. A arte e teologia do dramaturgo põe-no a falar a Job (38,1-42,6), envolto no quadro imagético, meteorológico, duma tempestade, característico das teofanias no Antigo Testamento.³⁶ Pôr Deus a responder ao orante significa captá-lo como ‘o Deus para a pessoa’ e em comunicação aberta com ela; também significa vê-lo como não arbitrário e que a sua

³³ Em perspectiva diametralmente oposta à de Jesus: “sois servos inúteis” (Lc 17,7-10).

³⁴ Para se entender a exposição do que segue, é de toda a conveniência ler Job 38,1-42,6, menos conhecido.

³⁵ O chamado “silêncio de Deus” é uma convenção de há algumas dezenas de anos, pretendendo significar que Deus não intervém nem fala quando poderia intervir libertando. É uma expressão ambígua, podendo-se entender subjectivamente (não O ouvimos falar) ou objectivamente (Ele é inefável).

³⁶ Ex 19,3-24,18; Is 29,6; Ez 1,4. Cf. J. LEVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d’exégèse et de théologie biblique*, I (Études bibliques; Gabalda; Paris 1970) 280-290.

Palavra pode ser correctora e transformadora do orante. Escutando a Deus, o orante fica a saber não só que Deus existe, mas que Ele lhe pode falar e existe para si. O orante faz bem em querer ouvir a voz de Deus, para que a sua oração não se torne um monólogo narcisista; na boa oração o solilóquio torna-se colóquio. Desejando que Deus lhe fale, o orante exprime a vontade de comunhão com Ele e a convicção acertada de que Deus pode revelar o ser humano a si próprio: a prova da eficácia da oração consiste em ouvir a Palavra de Deus, crítica das expectativas materiais do orante, e em o orante ter assumido que Deus eventualmente lhe respondesse num sentido diferente daquele em que tinha sido feito o pedido.

Para já, sente-se que a resposta de Deus à oração não consiste numa lição ou satisfação material da problemática e dos pedidos colocados por Job, mas antes numa nova visão da sua presença, obtida na Palavra de Deus. Job tinha posto o problema antropológico do sofrimento; Deus passa ao lado dele e sai-lhe com um responso cosmológico e zoológico. Job queria ver a coerência do “plano” de Deus na história de cada ser humano; e Deus fala-lhe da sua solicitude para com o cosmos e os animais, fazendo desfilar diante dum Job estarecido a mais exótica bicharada, que mais parece decoração de tapeçaria.³⁷ Que adiantava à angústia dum homem essa descrição caprichosa e fantástica?

Esta é uma questão de quem pressupõe que à oração Deus deveria dar uma resposta intelectual ou material satisfatória e que ao sofrimento Deus deveria responder com uma espécie de golpe mágico que dissipasse todo o mal. Mas o narrador não ensaia uma resposta teórica e metafísica ao problema do sofrimento, porque este é de ordem física e só tal pode ser a sua explicação. Deus responde a Job ultrapassando as suas expectativas e os seus pedidos. O problema do sofrimento é resolvido insinuando que ele não é a última realidade. O autor da descrição da teofania mostra que a acusação de arbitrariedade a Deus é fruto de experiência limitada; quando esta se alarga até incluir Deus, o absurdo do sofrimento torna-se relativo.³⁸

³⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Job* (Los libros sagrados 8; Cristiandad; Madrid 1971) 181-198. Esta surpreendente resposta que o autor do livro põe na boca de Deus fez dizer ao ateu E. BLOCH: “é uma teofania de tal maneira estranha à Bíblia que aqui temos um Deus diferente...” (*Ateísmo no cristianismo*, citado segundo a edição italiana por A. BONORA, *Il contestatore di Dio. Giobbe* [Marietti; Torino 1978] 76).

³⁸ Cf. D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd* (Analecta Gregoriana 212; Università Gregoriana; Roma 1978) 173-176.

É positivamente surpreendente que a resposta de Deus não inclua nem uma palavra sobre o sofrimento humano. Deus não nega a inocência do orante Job em toda a sua desgraça: reconhece-a e confirma a falsidade das imputações dos amigos. Mas não se enreda na réplica simplista dos amigos. Interroga em contra-ataque, conduz o debate por novos horizontes, abrindo o jogo para libertar Job da falsa estreiteza em que se digladiava consigo próprio. O orante sofredor é advertido a não tocar no mistério de Deus com a razão humana; é desafiado a mudar de orientação e a considerar a sua situação à luz do desígnio cósmico do seu Criador, onde o incongruente e o bizarro têm tanto espaço como o belo e majestoso. Num mundo que integra perfeitamente dentro do seu “plano” o paradoxal, não existe uma resposta simplista para o sofrimento inocente. No andamento do mundo e no projecto de salvação do mesmo não operam leis divinas mecânicas de prémio e castigo.³⁹

O leitor ocidental ficará perplexo com esta resposta de Deus, mas Job deve ter encontrado nela algo que correspondia ao mais profundo da sua fé e da sua oração e o satisfazia; deve ter reconhecido nesse “desígnio” aparentemente estrambótico a voz do Deus que gostaria de servir. Como a reconheceu?

Os amigos diziam que, num mundo cheio de coisas úteis, servir a Deus era a coisa mais ‘útil’: “reconcilia-te e põe-te em paz com Ele e receberás bens...; lança ao pó o teu ouro e o Todo-poderoso será o teu ouro e prata aos montes...; para Deus levantarás o teu rosto: Ele te escutará quando o invocares...; tudo o que emprenderes terá êxito” (22,21-30; ver ainda 5,27; 34,11). Ora, a resposta que o narrador põe na boca de Deus segue uma via diferente. Deus afirma a sua liberdade e apresenta-se como dono do inútil e supérfluo. O mundo contém montes de coisas criadas de graça, que ‘estão lá’, sem outra razão de ser que não seja a glória de Deus e o livre jogo do seu amor gratuito.

Este discurso sem apologética e moral situa o orante Job neste mundo da liberdade criadora e da gratuidade absoluta, impensável para a teologia dos amigos: “repara no monstro hipopótamo: fui eu que o criei como te criei a ti” (40,15-24). E o seu amor a Deus deve situar-se neste mundo que existe de graça; ele terá de ser esse “servidor inútil” que não tem mais razão de ser do que o monstro Leviatán (40,25-41,26), que ‘está

³⁹ Cf. N.C. HABEL, *The Book of Job* (OTL; SCM Press; London 1985) 534-535.

lá' para fazer sobressair a gratuidade do amor de Deus. A analogia entre o serviço de Job a Deus e a existência de um monstro marinho estabelece-se só nesta última razão de ser de todos os seres: a graça.

Na relação com Deus todas as coisas são 'inúteis' e expressão da sua graça. O verdadeiro Deus só pode ser o 'Deus inútil', o Deus que ama e quer ser amado de graça e não se deixa reduzir ao utilitário, ao funcional. O animal mais excêntrico não aparenta razão de ser; ele é a razão de ser dum acto criador. Na mesma ordem de ideias, *o amor de Job a Deus não deve ter outra razão de ser senão a de dar seqüência a esse acto criador: Job deve amar a Deus porque Deus o amou primeiro; o amor deverá ser a última palavra de tudo, porque já fora a primeira palavra de tudo; só o gratuito pode ter movido Deus a criar e só pelo amor gratuito pode e quer ser louvado*. O utilitarismo não pode ser critério universal de avaliação das coisas pelo ser humano, capaz de contemplar, admirar e louvar. Job sobrestimava a justiça jurídico-distributiva de Deus. Mas agora sente que ela não era a última palavra, porque a acção de Deus é sem cálculo e sem porquê (e isso aprendeu-o Job, não numa reflexão racional sobre a experiência, que o conduziu à rebelião, mas na escola da escuta de Deus na oração). O amor puro e desinteressado só ama, sem se preocupar para que ama.⁴⁰ É neste sentido que a resposta de Deus, dada pelo narrador, aparece mais convincente e mais irrefutável; e é nesta linha que se justifica a exposição dos segredos da natureza e a descrição, por vezes bizarra, de tantos animais, que, portanto, não representam um mundo anti-humano.⁴¹

A fé vê uma relação misteriosa e fisicamente invisível das coisas com um Criador; e diz que o sofrimento tão angustiante tem outra origem que não é propriamente Deus mas a inevitável finitude e mortalidade humana. A argumentação e a atitude de Job contra Deus ficavam rebatidas ao compreender que a relação do ser humano com Deus não

⁴⁰ Do amor gratuito diz o místico alemão ANGELUS SILESIUS: "A rosa não tem porquê; floresce porque floresce, não presta atenção a si própria e não pede que a admirem": *Le pèlerin chérubinique*, I, 289 (Sagesses chrétiennes; Cerf - A. Michel; Paris 1994) 97. BERNARDO DE CLARAVAL já tinha dito o mesmo: "amo quia amo, amo ut amem" (*Serm. in Cant.*, Sermo 83,4): texto em *Obras completas*, V: (ed. bilingue dos MONJES CISTERCIENSES DE ESPAÑA) (BAC 491; Madrid 1987) 1030-031.

⁴¹ Cf. H.-P. MÜLLER, "Gottes Antwort an Ijob und das Recht religiöser Wahrheit", *Biblische Zeitschrift* 32 (1988) 218-219. Os dois discursos de Deus a Job são desde há muito reconhecidos como enigmáticos e interpretados dos modos mais divergentes: cf. C.A. NEWSOM, "Job and Ecclesiastes", *Old Testament Interpretation*. Essays in Honour of G.M. Tucker (eds. J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS) (T & T Clark; Edinburgh 1995) 177-183.

se esgota numa equação de justiça retributiva, mas está determinada pela necessária e soberana liberdade de Deus, para além do bem e do mal. Sendo o entendimento da ordem cósmica e da vida humana tão limitado, seria, como mínimo, redutor pretender avaliar a bondade do desígnio divino, concretamente sobre o sofredor, a partir dos dados escassos da experiência humana.⁴²

Com esta reflexão, Job intuiu que *Deus é o ser gratuito por excelência*, que nem sequer impõe a sua presença, pois esta envolve-se no silêncio absoluto e na discrição mais radical: é mistério, racionalmente invisível, intocável, incompreensível; quando a sua presença se percebe pela fé, faz-se a experiência da total gratuidade e então Deus torna-se pertinente e indispensável na vida. Ao ser humano, o Deus de Job não ‘serve para alguma coisa’; simplesmente *é para* quem o quiser acolher e experimentar no amor gratuito, que então talvez deixará intuir ‘para que serve’, além do mais: para interpretar a vida humana da forma mais elevada e para resistir a qualquer ideologia perversa e a sistemas opressivos e desumanos. O novo Deus do orante Job suplanta o Deus dos amigos, cuja acção e resposta à oração seria previsível: dar materialmente o que se pediu.

Portanto, o teólogo deste poema pensa que a fé em Deus como criador de tudo tem algo a sugerir a quem se interroga diante de Deus sobre o sentido das coisas e da vida. Situando-se no seu devido lugar na natureza, aprende a situar-se em relação a Deus e a situar Deus em relação a si. O discurso sobre Deus criador fá-lo subir para o patamar superior da fé mais pura, inculcando-lhe o sentido do mistério e limpando-a da lógica humana de pensar que a eficácia da oração consistiria em receber o bem material pedido.

Job tinha razão em interrogar-se diante de Deus e em questionar o seu conceito de Deus e do seu relacionamento com os humanos. Mas, no fundo, equacionava-o mal. Pretendia ter razão contra Deus (19,6.8-12; 23,3-7). Daí a interpelação de Deus: “de verdade, atreves-te a violar o meu direito [a legitimidade da minha maneira de agir] ou a condenar-me para saíres tu absolvido?” (40,8). Este versículo do poema fornece a chave de interpretação do livro: articula a justiça do homem com a justiça de Deus, que a Job pareciam incompatíveis por pô-las no

⁴² Cf. J.O. CARVALHO, “O sábio: conformista ou inconformista? O livro de Job”, *Livros sapienciais*. XIII Semana bíblica nacional (Difusora Bíblica; Lisboa 1991) 101-135; IDEM, “O sofrimento no Antigo Testamento”, *Communio* 8 (1991) 396-400.

mesmo plano, como se, no seu relacionamento com o homem, Deus estivesse em paridade com ele;⁴³ a ‘bitola ou ordem justa’ de Deus não corresponde ao que Job considera tal: a ‘justiça de Deus’ ultrapassa a estrita doutrina da retribuição e consiste em Deus ser fiel a si próprio e ao seu plano de salvação do ser humano, que não é posto em causa pelo que faz o ser humano, seja o que for. Essa interrogação de Deus alvitra a superação do dilema ‘acusação de Deus para justificar o homem ou acusação do homem para justificar a Deus’ e recusa terminantemente a pretensão ‘se um é inocente, o outro deve ser culpável’, porque condiciona e vicia radicalmente o seu relacionamento do orante com Deus e vice-versa.⁴⁴ Realmente o andamento da vida humana com base na experiência parecia injusto e ilógico (os maus prosperavam, os bons sofriam). Mas, para a fé do narrador, o bem e o mal coexistem no mundo limitado, e o mal não tem Deus como causa.

Ao lamentar-se do seu sofrimento inocente diante de Deus, também Job, no fundo, reivindicava e esperava que Deus recompensasse a sua fidelidade com uma felicidade estável, devida à própria rectidão; também ele interpretava o sofrimento humano como uma rejeição por parte de Deus e como não atendimento das suas preces; também ele concebia Deus pelo prisma de normas éticas, ditadas, codificadas e petrificadas por homens, como se Deus estivesse programado para agir em relação aos homens segundo as acções e os pedidos destes. Por muito esclerosada que fosse a teologia dos amigos (e era!) e por muito que a combatesse, Job estava prisioneiro dos mesmos esquemas de equação; um e outros pretendiam dispor de Deus para satisfação dos seus anelos.⁴⁵

A teofania no âmbito da oração desvelou a Job que *os méritos ou deméritos humanos não são instrumento adequado para medir a “justiça de Deus” e que a autêntica religiosidade só pode ser a que deixa Deus ser plenamente Deus e o homem plenamente homem*. A pureza da oração prova-se respeitando ao máximo o mistério de Deus, sem pensar que a sua bondade e generosidade tem de manifestar-se em conceder as

⁴³ Cf. S. VIRGULIN, *Giobbe* (NVB; Paoline; Roma 1984) 296.

⁴⁴ Cf. S.R. DRIVER - G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC; T. & T. Clark; Edinburgh impressão de 1986) li; L. ALONSO SCHÖKEL, *Job*. Comentario teológico y literario (Nueva Biblia Española; Cristiandad; Madrid 1983) 575; e G. THEOBALD, *Hiobs Botschaft*. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee (Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 1993) 27-32.

⁴⁵ Cf. K. HEINEM, *O Deus indisponível*. O livro de Job (Paulinas; S. Paulo 1982) 135-136.

coisas materiais pedidas pela oração. Sendo mistério, Deus não pode ser evidente e tudo o que é evidente não pode ser Deus. No momento em que Deus pudesse ser apanhado nas malhas da racionalidade e adequadamente abrangido pelos esquemas do raciocínio, ficando ao seu alcance, deixaria de ser o verdadeiro Deus para passar a ser um artefacto dos silogismos humanos. A transcendência envolve a vida quando a inteligência se deixa socorrer pela fé. Na boa oração Deus permanece Deus e o orante reconhece o seu lugar de humano: só assim o diálogo com Deus é autêntico e não um monólogo do orante consigo próprio.

Agora – como aparece nessa oração enobrecedora de 42,2-6 – Job “sabe” que “não sabe”: “sei que és Todo-poderoso...; falei de grandezas que não entendo, de maravilhas que me superam e que ignoro” (42,2-3); sabe que, para Deus ser Deus, inevitavelmente terá uma lógica de acção, uma justiça e uma sabedoria que necessariamente ultrapassará o compreensível pelos humanos. Ele esperara falar a Deus de homem para homem (9,32-35; 16,21); agora está em presença de Deus como Deus. Antes falava sobre Deus; agora escuta e vê Deus. Substituindo a linguagem de escola pela linguagem da mística, o ‘falar’ transformou-se em ‘calar’ e o ‘saber’ tornou-se ‘ver’. O seu silêncio e a renúncia a prosseguir o debate (40,4-5) traduzem propositadamente a sua adoração incondicional e um novo grau de fé e de oração: Job “viu” a Deus com uma nova percepção (42,5-6), facultada pela palavra de Deus. Emudeceu, não por ter desvendado o mistério, mas por se sentir perante o mistério do Deus vivo. Pela noite escura da fé, passou da tradição rotineira à vivência, da teologia de escola e do discurso de sábios (“conhecia-te por ouvir dizer”) à visão íntima em primeira mão, da instrução e do estudo do catecismo ao encontro pessoal (“agora viram-te os meus olhos”). Job percebeu que não podia ser Deus a angustiar os humanos, mas sim a (falsa) imagem que d’Ele faziam (e que Job desmascarara); e percebeu que a sua luta não era contra Deus mas contra as ideias erradas que os teólogos amigos apregoavam sobre Ele.

Depois de captar este novo ser de Deus, ouvido e visto no observatório da meditação orante, Job ficou dotado de uma sabedoria nova e com uma ideia radicalmente distinta da natureza do ser humano. Capacitou-se para experimentar que na oração tudo é graça e deve ser feito de graça; tinha entrado na dinâmica do louvor da graça de Deus, que é a última palavra da criatura e também a última palavra da salvação; depois disso, não há mais

nada a dizer⁴⁶. O louvor da glória de Deus é a última palavra de quem se sente criatura e a última palavra da salvação.

Nem a moral nem o culto podem ser mecanismos automáticos para chegar a Deus. Quem ora ao Deus de Job caminha sob “a nuvem do não-saber”: esquece os indizíveis sofrimentos e os “porquês” teológicos para viver e amar na gratuidade. A “nuvem do não-conhecimento” de Deus tinha sido trespassada pelo “dardo do desejo” de o homem encontrar a Deus e foi rasgada pelo próprio Deus que falou ao homem.⁴⁷ A palavra de Deus estilhaçou a “visão moral de deus e do mundo”⁴⁸ que Job partilhava com os seus amigos.

O facto de o poeta não ter posto Deus a responder directamente à questão do sofrimento inocente e a não tocar nele nem ao de leve significa *a recusa radical da teoria moral da retribuição (desgraças = consequência de pecado) e a intuição de que o mal físico não se deve ver como oriundo de Deus*;⁴⁹ significa que, na situação de sofrimento, o modo de falar de Deus não é atribuí-lo a Ele. A teodiceia do livro sustenta um intenso e enfático protesto contra a tradicional associação do sofrimento ao pecado: os sofrimentos ou as desgraças que se abatem sobre uma pessoa não são o resultado dos seus pecados. No livro de Job sofre um justo e inocente: não há conexão causal entre sofrimento e culpa. Logo, teologicamente não se pode considerar o ser humano o único responsável pelo mal físico que o atinge. Esta convicção está subjacente à

⁴⁶ O Sl 73, que reflecte um orante com a mesma problemática, tem uma teologia análoga à do livro de Job, com saída similar: confrontar 73,24 (“guiaste-me segundo o teu plano”) com Job 38,2; 42,2-3. Através do observatório da oração relativiza a prosperidade dos malvados (73,17-20) e experimenta a inefável companhia de Deus (“estando contigo, já não acho gosto na terra..., rocha do meu coração, minha herança, Deus para sempre!... Para mim o bom é estar junto de Deus”: 73,25-28).

⁴⁷ A mística cristã sempre acentuou a necessidade de renunciar ao raciocínio e aos discursos intelectualizantes para tomar contacto com Deus: “A alma, para chegar a unir-se à sabedoria de Deus, antes há-de ir pelo não-saber do que pelo saber” (S. JOÃO DA CRUZ, *Subida do Monte Carmelo*, Livro I, cap. IV,5: *Obras completas* [Carmelo; Paço de Arcos 19865] 28); “sempre O há-de ter por escondido” (IDEM, *Cântico espiritual*, I, 12: ibidem, p. 580). No séc. XIV o autor anónimo da clássica obra de espiritualidade inglesa medieval, *A nuvem do não-saber*, ensina ao seu jovem amigo a não pretender aproximar-se de Deus pela via do conhecimento objectivo e conceptual, a fim de dirigir-se a partir do centro do seu ser para a escura “nuvem do não-saber num simples anelo de amor” (cf. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* [Doubleday & Company Inc; New York 1973]; versão espanhola: *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular* [Paulinas; Madrid 1981]).

⁴⁸ H. ZHRNT, citado por K. HEINEM, *O Deus indisponível*. O livro de Job (Paulinas; S. Paulo 1982) 135.

⁴⁹ Cf. L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt*. Metaphorical Theology in the Book of Job (JSOTSS 112: Bible and Literature Series 29; The Almond Press; Sheffield 1991) 238-240.

irrepreensível integridade moral e piedade de Job, sublinhada pelo autor do livro. Se, mesmo sendo totalmente correctos no seu relacionamento com Deus e com os semelhantes, os homens não escapam ao sofrimento e à morte, estes não se podem ver como consequências de uma justiça retributiva de Deus.

Job fez uma caminhada e evoluiu na fé, percorrendo várias linguagens religiosas: a da fé popular (a ‘fé cega’ que fecha os olhos à realidade e aceita a dor sem a integrar na própria vida), a do silêncio (inconsolável em total solidão), a da dúvida desorientadora (dos ‘porquês’), a da teologia (crítica e acusadora dos amigos e de Deus), a da oração (ou regateio com Deus, reconhecendo que ao fim de contas precisa de Deus), a da contemplação mística e adoração (da aceitação da vida como ela é, da nova visão de Deus). Tornou-se outra pessoa, mais ‘rica’ (42,10-17), com vida diferente: de censor de Deus a amigo de Deus (42,7-8).

A oração feita por Job, ou seja, pelo autor do livro, não ensina a evitar o sofrimento ou a neutralizá-lo magicamente ou a dissimulá-lo na sombra duma ilusão, ou a justificá-lo: *transforma o sofrimento em saber como sofrer; ensina a sofrer o sofrimento, enquadrando-o num contexto vital mais dilatado e cheio de significado, unção e qualidade, que dignifica o sofredor*, descobre-lhe a sua dignidade e não o deixa cair na miséria aviltante; ao terminar na aceitação do sofrimento, que é um mal em si, transmuda-o em valor que pode ser explorado positivamente, deixando de aparecer como fatalidade esmagadora; integra-o na incomensurável e complexa realidade de ‘ser pessoa’, em que o sofrimento é um aspecto limitado e para o qual não se podem descortinar só soluções médicas, porque reduzi-lo a uma questão médica seria reduzir a felicidade a um projecto material.

O conhecimento de como evitar a dor é superado pelo lirismo da súplica. Embora não tenha elucidado metafisicamente o problema físico do sofrimento humano, ao menos agora o orante Job pode coexistir e conviver com ele, sem se esgadanhar em luta com ele, porque a fé situa o sofrimento na organização cósmica (que exorbita largamente do círculo estreito da existência humana) e compreende-o como fazendo parte das radicais limitações desta;⁵⁰ realmente, o livro não é uma

⁵⁰ Cf. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*. Essai de théologie biblique enracinée dans l’expérience humaine universelle (Montréal - Paris 1991) 883, n. 352.

teoria explicativa do sofrimento mas um possível caminho através dele até Deus.

Tendo lutado com Deus, interrogando-o e tratando-o por ‘Tu’, Job ganhou, na medida em que aprendeu a olhar para Ele na perspectiva correcta. Batendo o caminho mais impérvio para chegar a Deus, na oração pôde saborear (não demonstrar) a existência de ‘outro’ Deus, precisamente nesse terreno interdito da dor ‘toda-a-maneira’, onde normalmente se celebra a apostasia. Quem como Job procura numa oração agónica o rosto de Deus experimenta o “novo” de Deus e salva-se da angústia que mata o sentido da vida; purifica-se do medo e da pena.

Renunciando às evidências sistemáticas e demasiado curtas do conhecimento lógico, Job pôde converter-se da fé no deus agressivo (que ele concebera à sua própria imagem) à fé no Deus que é mistério insondável, que não se pode ver como causa do sofrimento humano. O desejo de ver uma nova imagem de Deus provocou a crise inerente ao nascimento do novo. Mas, precisamente por isso, ela foi saudável: no termo da oração, Job pôde ver um Deus diferente do invocado até então.

Assim, *o drama de Job confronta-nos com um problema maior do que o do sofrimento: o do mistério de Deus.* O Deus dos amigos de Job era totalmente cognoscível e sem surpresas; sabia-se em que linha agiria: quase automaticamente premiaria o bem e castigaria o mal moral. Ao contrário, o Deus captado por Job a partir do mal físico não entendido é um Deus que surpreende e não pode ser objecto de manipulações por quaisquer arrazoados humanos ou até pela oração (que então seria mágica), um Deus que “não está à disposição” do ser humano, embora se deva pensar que o ama incondicionalmente. Pretender defender a Deus à custa do homem e fazer d’Ele simples árbitro imparcial e máquina de recompensas e castigos é deturpar radicalmente a sua imagem, que o reflecte sobretudo como aquele que tomou partido pela pessoa.

Que o bem deva ser premiado e o mal castigado é moralmente indiscutível; a questão é saber em que linha se deva situar a recompensa e se esta pode ser o movente para as boas acções. Estas são necessárias; o que se questiona é a perspectiva com que devam ser praticadas: teologicamente não são causa da felicidade/salvação, mas continuação da felicidade na graça recebida de Deus. O final do livro põe Deus a reabilitar Job “no fim da sua vida mais do que no seu começo” (42,12). A fé não exclui a recompensa e o favor de Deus, só

que não a pode considerar como algo devido ou merecido mas antes como dom gratuito.

Na linha do que o narrador fez dizer a Deus dentro da oração, poderia outrossim ter-lhe feito dizer a Job: ‘Se me amas, deixa-me livre; se Eu voltar aonde a ti, quer dizer que sou o teu Deus; se não voltar, quer dizer que nunca o fui’. Ora, o redactor do livro fez voltar Deus a Job, para o reabilitar (42,7) e para se reafirmar como o seu Deus, o que quer dizer que Job tomara a devida atitude diante de Deus, embora precisasse de a afinar. Se Job não podia ter razão ao querer encaixar em raciocínios lógicos o modo de ser e de agir de Deus, teve razão ao questionar a velha ideia de Deus e ao querer apurá-la, elevando-se a uma nova e inédita altura da fé através da contestação e da oração. Este Deus que é posto a deixar falar Job, mesmo quando este o fez impudentemente, não precisa de fiéis mudos e acrílicos; sorri dos desaforos verbais, tão sinceros quão refinados, para fazer crescer na fé.

Depois da teofania na tempestade, num sussurro submisso para não quebrar o ambiente que o deixara suspenso da palavra divina, também Job poderia ter rezado assim ao seu Deus: ‘Encontrei-me só. Mas agora encontrei-te a ti, a quem procurava. E esta descoberta produziu-se mediante uma morte: a morte da minha ideia de ti, o rasgar da imagem que de ti me tinham transmitido para ser a minha segurança. De ti, ó Deus, farei outra imagem, sempre melhor do que a última. Porém, também esta será superada por outros discursos sobre ti; e passarão todas as imagens sucessivas, até que eu aceite não poder ver-te senão na fé nua e escura. E então não precisarei mais de imagens para te «ver»’.⁵¹ Esta postura de Job face a Deus não é o grito insurrecto “Deus morreu”. Para Job, Deus não morreu; pelo contrário, é o sentido da sua vida; o que morreu foi uma velha forma de a gente O ver e se relacionar com Ele. Job questionou ideias estabelecidas e provocou uma nova visão de Deus, que responde de forma mais satisfatória às inquietações do sentir humano; todavia, a sua fé desagua no constante ‘forçoso desaprender’ ideias feitas sobre Deus.

O livro de Job, obra-prima da literatura universal e não só da bíblica, renuncia a uma religião mercantil, em forma de idolatria refinada, e a uma visão utilitária de Deus e da oração. O Deus de Job está longe

⁵¹ Paráfrase nossa a partir duma oração de G. APPLETON (ed.), *The Oxford Book of Prayer* (Oxford University Press 1985) 147.

de ser um “*deus ex machina*” (que desceria à cena da vida humana por meio dum maquinismo ou dispositivo mágico, teatral), que desvanecesse materialmente os pequenos e grandes sofrimentos por encanto ou satisfizesse todos os pedidos mediante uma oração fervorosa. *O livro de Job é, no tempo antes de Jesus, a mais conseguida revelação do rosto de Deus, precisamente por renunciar o mais possível a qualquer imagem racional d’Ele; pela fé e oração de Job um novo Deus nasce para o pensamento religioso.* A originalidade do livro, mais do que em atrever-se a arremeter contra Deus com uma atitude quase arrogante e blasfema, está em fazer nascer uma nova imagem de Deus graças à oração angustiada ou subversiva e à provocação da crise da teologia tradicional, apontando-lhe com o dedo a sua fragilidade.

Job, enquanto figura emblemática, torna-se contemporâneo e irmão de todos os humanos na dolência dramática, na sensação do abandono de Deus e no teimoso diálogo com Ele. Pelo seu grito de protesto face a Deus por causa do sofrimento, Job é o porta-voz mais eloquente, incómodo e convincente da humanidade sofredora. Só um coração de pedra poderia ficar indiferente perante o texto e continuar a viver como antes de o ler. Quem o ler inteligentemente e de forma comprometida não voltará a ser o mesmo. Por trás do excesso da sua rebelião oculta-se um não contido amor pela vida e a luta tenaz pela dignidade do homem livre.⁵² É um dos grandes testemunhos bíblicos da esperança inquebrantável em Deus enquanto abertura de sentido à vida, dum esperança autêntica que sabe o que quer dizer estar desesperado e em luta contra (uma imagem de) Deus; é revelação divina da possibilidade da ‘esperança apesar de tudo’. O livro de Job é uma das mais estimulantes peregrinações ao interior da alma humana.⁵³

Esta oração inovadora não é em nada inferior às suas expressões tradicionais. Mesmo quando Job subverte o sentido das palavras de oração que lhe vinham da venerável tradição dos Salmos,⁵⁴ jamais

⁵² Cf. J.-P. PRÉVOST, “Job”, *Imágenes de la fe* 316 (1997) 3-29.

⁵³ Cf. É.A. LÉVY-VALENSI, *Job. Réponse à Jung* (Parole présente; Cerf; Paris 1991) passim. A *Resposta a Job* de Jung foi escrita no decorrer duma doença do autor e sob o efeito da febre.

⁵⁴ Em 7,17 Job interroga a Deus com a questão posta por Sl 8,5 e 144,3: “que é o homem para que te ocupes tanto dele, para que ponhas nele a tua atenção?”, mas para concluir de forma diametralmente oposta. A admiração confiada do salmista perante a grandeza do ser humano converte-se numa irritada acusação de Job a Deus de espíá-lo incessantemente e de o querer apanhar em falta flagrante. Enquanto os salmistas imploravam a Deus para os acompanhar com o seu olhar

renuncia ao diálogo vivo e intenso, mesmo que atormentado, com Deus. Num aspecto até permanece fiel ao espírito dos Salmos, que Job bem compreende: na desgraça e na angústia resta o direito de gritar por Deus. A oração, mesmo impaciente e agressiva, da pessoa que sofre vale mais do que os discursos que pretendem justificar o sofrimento ou o apregoadado ‘silêncio de Deus’. Este ‘silêncio de Deus’ que supõe que Ele não fala como pela voz tonitruante dos profetas de Israel ou pela palavra e acção de Jesus é em realidade um falso pressuposto de quem imagina que Deus, qual mago atentíssimo, deveria pronunciar uma palavra consoladora nas situações tristes ou intervir a cada passo para livrar do mal; é a fé ainda imperfeita dos Deuteronomistas, que atribuíam as desgraças humanas e nacionais a um abandono por parte de Deus: “Se Yahvé está connosco, porquê nos acontece tudo isto? Onde estão todos esses prodígios que nos contam os nossos pais dizendo que Yahvé nos libertou do Egipto? Mas agora Yahvé abandonou-nos entregando-nos nas mãos dos Madianitas” (Jz 6,13); é falta de fé pura no sempre ‘outro Deus’.

Sem o saber, Job é o orante à procura do Deus que viria a revelar-se em e por Jesus, visto pela fé como Filho e verdadeiro “Ungido” de Deus. De facto, o orante Jesus, noutra dimensão, assumiu os numerosos ‘porquês’ proferidos por Job e incarnou a tese fundamental de Job: que o mistério do “Deus escondido” é irredutível a um sistema ou a uma teoria (como a do dogma da retribuição terrena das obras existente em Israel) e que Deus permanece sempre mistério. Também Jesus, como Job, gritou do alto da angústia, clamando por Deus e inquirindo o porquê do seu sofrimento: “meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mt 27,46 e paralelos); e, como Job, ficou sozinho diante do sofrimento, sem resposta explicativa e sem intervenção miraculista do Pai: o céu continuou calado; a atitude de Deus nessa situação-limite, Jesus compreendeu-a e aceitou-a no silêncio: “faça-se a tua vontade” (Lc 22,42). Poderia outrossim ter feito ecoar as palavras de Job abandonado: “atraçoaram-me os meus irmãos, como as torrentes que ficam sem água” (6,15); no seu sentimento de abandono está estampada a extrema experiência de Job. Não é menos verdade que no momento mais álgido da crucifixão, quando Jesus “entrega o seu espírito nas mãos do Pai” (Lc 23,46), late a ‘esperança contra toda a esperança’ de Job, que do fundo do desespero optara por confiar no seu “redentor, vivo” (19,25-27).

Fica-se com a impressão de que na oração da figura tipológica de Job Deus assumiu a inevitável dor humana e mostrou a possibilidade de

a transfigurar na fé, de modo que toda a pessoa, como Job, a possa aceitar serena e positivamente como suprema provocação para saltar para o transcendente e, unido à dor de Jesus, a possa ver como meio redentor de si próprio e de outros, sem a considerar desejada ou permitida por Deus.

O sofrimento não tem maior valor salvífico do que outras realidades da vida humana. Mas o sofredor, na situação natural de debilidade e incapacidade, tem facilitada a atitude de receptividade à salvação de Deus. Tem na dor inevitável uma grande abertura e um alto miradouro para a contemplação de Deus compassivo. Prisioneiro da dor, pode abrir-se para realidades diferentes daquelas a que estava habituado e descobrir que o ferrão da dor pode não limitar mas tornar mais livre, pode ser a ocasião decisiva para o ser humano descobrir a sua dignidade recusando o que a destrói e a nega. Se a oração lhe dá forças para tanto, pode explorar a situação para ‘comungar’ de maneira mais intensa com o “Servo sofredor”.

2. No Novo Testamento: Sentido da oração de petição e sua eficácia

Se a Bíblia é ‘manual’ privilegiado e espelho particularmente translúcido do exercício da oração, para os cristãos a suprema orientação na oração é a forma e o conteúdo da oração de Jesus, mestre insuperável.⁵⁵ A oração por ele praticada e preconizada é o lugar em que amadurece e se agiganta a estatura cristã do ser humano. No que diz respeito à interioridade da oração, com Jesus começa um tempo novo. Apesar de ter aprendido a rezar com o seu povo, Ele demarcou-se de várias formas de rezar no seu tempo e insistiu de maneira nova em rezar a Deus como Pai.⁵⁶ Os evangelhos afirmam expressamente e deixam entender que ele rezava frequentemente⁵⁷ e, no discurso de

benevolente e fonte de vida (Sl 13,4; 59,4-5; 80,15; etc.), Job suplica a Deus que afaste o seu olhar, porque insuportável: “quando retirarás o teu olhar de mim? Não me deixarás nem tempo para engolir a saliva?” (7,19).

⁵⁵ Cf. A. dos S. VAZ, *Jesus, o orante e mestre de oração* (Espiritualidade 4; Carmelo; Paço de Arcos 1987).

⁵⁶ Mt 6,5-6; 18,11. Cf. I. de la POTTERIE, “La preghiera di Gesù nei Vangeli”, *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 41-67.

⁵⁷ Por exemplo, Mc 1,35; 6,46; 14,26 e paralelos; Mt 11,25ss; Lc 6,12; 22,32.44; 23,34.46; Heb 5,7.

adeus aos discípulos, João 17 apresenta-o a resumir a sua missão e a sua inteira actividade em forma de oração a Deus como “Pai santo..., Pai justo”. Segundo João, Jesus fala com Deus enquanto seu Pai, sem se retirar para fazer oração (cf. Jo 12,27-28). Com isso, João entende a totalidade da vida de Jesus como oração e que Jesus está em contacto permanente com Deus, de tal maneira que a oração não supõe para ele um acto especial.

Não só orava ele próprio, mas também entusiasmava os discípulos a orar,⁵⁸ ensinando-lhes o que é boa e má oração.⁵⁹ Segundo Lucas, todas as decisões importantes na vida de Jesus e dos apóstolos são tomadas a partir da oração e numa atitude de oração;⁶⁰ neste evangelista a oração é tema corrente e muito acentuado, fazendo parte do tecido narrativo deste evangelho, a tal ponto que Lucas é considerado “o evangelista da oração”.⁶¹

A oração praticada e ensinada por Jesus abrange, segundo os evangelhos, todos os géneros: em silêncio e por palavras, de adoração e de louvor, de acção de graças, de lamentação e de petição.⁶² De entre os vários géneros, é substancial entender o *sentido da oração de petição*, dado ser ela a que costuma ocasionar problemas na sua prática. Só dela nos ocuparemos aqui.

2.1. *Oração de petição e imagem de Deus*

A oração de petição cruza-se, desde logo, com a *imagem do Deus bíblico*, especialmente do Deus revelado em Jesus, e com o género de relação a ter com Ele. De facto, através da cadeia de dificuldades sentidas na oração ao longo dos séculos perpassa decisivamente a questão da *figura do Deus a quem se ora*; dela depende a maior ou menor justeza da forma de rezar. A verdade e o sentido da oração passam por uma boa compreensão da imagem de Deus. Se a oração é a

⁵⁸ Por exemplo, Mc 9,29; Mt 9,38; Lc 11,5-13; 17,18; 18,1-8.

⁵⁹ Mt 6,5-13; Lc 11,1-4. A Igreja apostólica dos discípulos seguiu espontaneamente essas orientações de Jesus (por exemplo, Act 1,24-25; 4,23-30; 12,5), procurando transmitir esse espírito de oração de forma bem concreta (por exemplo, Ef 5,19-20; Fl 1,3; 4,5; Cl 1,11-12; 3,16; Heb 13,15).

⁶⁰ Lc 3,21-22; 6,12-13; 9,18.28ss; 22,44;; 23,34; Act 1,14.24-25; 6,6; 9,11; 10,9; 13,3.

⁶¹ Cf. B. PRETE, “Motivazioni e contenuti della preghiera di Gesù nel vangelo di Luca”, in *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 293-331, com abundante bibliografia a justificar essa afirmação. Ver também S.A. PANIMOLLE, “Gesù modello e maestro di preghiera nel vangelo di Luca”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 122-139.

⁶² Cf. R. FABRIS, *La preghiera nella Bibbia* (Borla; Roma 1985) 135-165.

‘prova dos nove’ da fé cristã, a oração de petição é a prova real da oração. Não questionamos os valores da oração de petição em si; tentamos evitar as suas disfunções e dar-lhes solução. Não queremos racionalizar a questão, mas só tornar a fé razoável, despojando-a do carácter mágico de que por vezes se reveste.

Ponto de partida pode ser um dado de facto inelutável: ao rezar e ao recomendar a oração de petição, Jesus garante explicitamente que ela é eficaz, sempre atendida: “Disse Marta a Jesus: «...eu sei que Deus te dará tudo o que lhe pedires»... Jesus levantou os olhos para o alto e disse: «obrigado, Pai, por me teres escutado; eu sei que sempre me escutas»” (Jo 11,21-22.41). Mas mais frequentemente a eficácia é garantida à oração dos discípulos: “pedi e vos será dado, procurai e encontrareis, chamai e sereis atendidos”.⁶³ Jesus chega a mostrar através de parábolas que Deus é quase forçado a atender a oração dos seus fiéis (Lc 11,5-8: do amigo importuno; 18,1-8: da viúva importuna). Lucas põe esta interrogação arrepiante e dramática: “e Deus não fará justiça aos seus eleitos que clamam a ele dia e noite?... digo-vos que depressa lhes fará justiça” (18-7-8).

A comunidade apostólica continua convencida dessa certeza inabalável.⁶⁴ Aliás, o Novo Testamento deixa a impressão de que a oração vive desta certeza e morre no momento em que ela é posta em dúvida ou esmorece. Não há garantia mais firme para a eficácia das preces dos cristãos do que estas palavras afirmativas de Jesus.

Não obstante, durante dois milénios os cristãos vêm rezando a Deus pela paz entre os humanos e entre as nações, para que não morram crianças de fome ou doença, pelo fim de todos os males, mas... em vão! Este aparente fracasso da oração de petição não contradiz a garantia da sua eficácia dada por Jesus? Pelo menos, este aparente desatendimento provoca uma série de *questões em cascata*, que levam frequentemente ao fim do relacionamento de actuais ou potenciais orantes com Deus:

Ao menos nalguns casos a oração de petição não será um clamor inútil diante dum muro surdo? De que serviu a oração àquela boa pessoa que perdeu a vida numa doença prematura? Deus não se comove sequer diante do mal do inocente? Que obtém de bom a oração nos pequenos ou

⁶³ Mt 7,7-11. Mas também muito pertinentes são: Mt 6,8; 18,19; 21,22; Mc 11,24; Jo 14,13-14; 15,7.16; 16,23-24.26.

⁶⁴ Ver 1Jo 3,22; 5,14-15; Tiago 1,5.

grandes problemas diários, na libertação do mal, do medo e da morte? Onde estão os resultados benéficos da oração pelo fim do açoute da guerra – o mais antigo e sempre renovado mal que corrói a sociedade – e do terrorismo sórdido e vil, pela abolição das injustiças e das opressões de todos os géneros? Faz sentido *rezar a Deus para nos livrar do mal* físico e moral, para conceder a paz, para afastar a fome, para nos livrar de acidentes?

À partida dir-se-ia que sim, já que Jesus ensinou os discípulos a rezar: “Pai nosso..., livra-nos do mal”.⁶⁵ No séc. XVII os adeptos do *quietismo* até afirmavam que o cristão que tivesse alcançado a perfeição da vida cristã, não precisaria nem deveria *pedir* nada mais a Deus, pois isso seria o mesmo que opor-se à soberana vontade de Deus (o quietismo não contestava a necessidade da oração em geral mas só da oração de petição). Mas o quietismo foi rejeitado pela Igreja como erro teológico, em 1687.⁶⁶ Mesmo assim, no intuito de fugir às objecções habituais contra a eficácia da oração de petição (por exemplo, que não obtém resposta adequada aos pedidos feitos na oração de petição, que é injusta para com Deus, pois sabe

⁶⁵ A invocação “livra-nos do mal”, na versão do «Pai nosso» em Mateus, também pode ser entendida como “livra-nos do maligno”, pois o termo grego *ponerou* é genitivo quer do masculino concreto (“maligno/malvado”) quer do neutro abstracto (“mal”). Enquanto a oração cristã litúrgica e individual continua a orar “livrai-nos do mal”, a exegese hoje orienta-se mais para a tradução pessoal: “livrai-nos do maligno”. Argumento decisivo poderia ver-se no facto de Mateus ser o único escritor do NT a usar o substantivo “o maligno” (*ho ponêros*) para indicar “o diabo”. Enquanto Mt 13,19 na parábola do sementeiro diz “todas as vezes que alguém escuta a palavra do reino e não a compreende, vem o *maligno* e rouba o que foi semeado no seu coração”, os paralelos de Marcos (4,15) e de Lucas (8,12) substituem-no por “satanás” e “diabo” respectivamente (ver Mt 13,38-39). A diferença entre uma leitura e a outra não é grande: no caso do “maligno” vê-se o mal representado concretamente na figura literária do “demónio” (mal físico) e do “satán/diabo” (mal moral). Nem um nem o outro são um deus do mal, como princípio ou origem do mal existente, rival de Deus no domínio sobre o mundo dos humanos. Ambas as figuras representavam toda a negatividade e tudo o que se opõe ao projecto de bem para os humanos. Traduzindo por “livrai-nos do maligno” a última invocação do «Pai nosso», este adquire outra coerência e novo fôlego: começa com a invocação do “Pai” e acaba pedindo a libertação do “diabo”. Ao reino instaurado pelo Pai realizando o seu plano de amor (“a tua vontade”) contrapõe-se o anti-projecto das obras nefastas do “maligno”. O orante, agarrado entre estas duas realidades, necessitado da salvação do Reino de Deus, invoca o Pai pedindo o discernimento entre o projecto de Deus que conduz à felicidade e as tenebrosas sugestões ou influências que, explorando inclinações e fraquezas pessoais, nos podem enrolar no vórtice de planos falaciosos e ilusórios; pede que, no meio de tantas maquinações que estão à espreita no caminho traçado pela “boa nova” de Jesus, nada rompa a ligação do orante com a fonte da felicidade nem o afaste do amor, onde “vem o Reino” a ele. É o que Jesus pede ao “Pai justo” pelos discípulos: “não te peço que os tires do mundo [cheio de tentações], mas que os guardes do maligno” (Jo 17,15). Sobre as profundas raízes hebraicas do “Pai nosso” e a sua semelhança com a liturgia sinagoga, cf. C. di SANTE, *La preghiera di Israele* (Radici; Marietti; Casale Monferrato 1985) 19-25.

⁶⁶ H. DENZINGER – SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder; Barcelona – Freiburg im Brigsau – Roma – New York 1965) 2214-2215.

que Ele não pode intervir fisicamente para satisfazer o pedido...), alguns teólogos propõem que a oração abandone a linguagem da petição e explicita os sentimentos que quereria veicular. Por exemplo, em vez de pedir o fim da fome na Etiópia, peça antes: “Senhor, magoa-nos a fome na Etiópia, fruto de inclemência natural e de egoísmo humano; a Ti magoa-te ainda mais; o Teu Espírito impele-nos a fazer o possível para acabá-la; Pai, queremos realizar o Teu amor”.⁶⁷

Ora, nós pensamos antes que é preferível manter a linguagem bíblica da petição (dado de facto irrenunciável), procurando entender o que ela quer dizer, educando o orante na consciência que deve ter da *imagem do Deus a quem ora* e na intenção da sua oração de petição. Ela é mais uma forma de expressão da comunhão do orante com Deus; é a atitude fundamental da oração, porque a comunhão com Deus, sempre almejada, só é possuída em germen ou em fase de crescimento e pode ser perdida pelo pecado: a súplica ajuda a consubstanciar essa comunhão.

O que é preciso é assumir que a da petição é uma linguagem indirecta (a não ser entendida à letra), onde devem prevalecer as dimensões expressiva e apelativa e não a expositiva; estamos na mesma situação que quando se fala de Deus Esposo ou Pai ou que faz “milagres” (onde também se poderia produzir um discurso cheio de confusões, ambiguidades, artifícios e restrições mentais de ‘sim mas não’ ou ‘sim, só se...’, em que não se quer dizer o que se diz). Esses teólogos também continuam a falar de Deus criador, apesar de sabermos que a dimensão representativa ou expositiva desta linguagem não pretende informar sobre a feitura do mundo por Deus e que mal a interpretaria quem procurasse nela aprender história e ciência e como surgiu o mundo. É uma questão de linguagem. E quem duvida que a linguagem figurada é a melhor para falar do – e com o – divino?

2.2. *O sentido da oração de petição*

A oração de petição faz sentido. E faz sentido pedir tudo o bom que se desejar. Forte argumentação neste sentido é aduzida por Mt 7,9-11: Deus é um Pai que ama os seus mais do que os pais da terra amam os seus filhos; por isso, não pode deixar de escutar as suas súplicas, dando-lhes o

⁶⁷ Assim A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación*, pp. 247-294 (cujas sugestões utilizámos por vezes).

que precisam. A oração de petição é coerente com a fé em Deus bondoso, misericordioso, Pai: porque Ele é libertador e salvador, pede-se-lhe que salve o desvalido. O fundamento último desta certeza dada ao orante é, portanto, a certeza da bondade paternal e do amor de Deus.

Outra razão para esta certeza está presente em toda a Bíblia: a de que Deus é um Deus vivo, que vê, escuta e tem coração bondoso. Só que para a oração de petição ser atendida tem de ser feita de modo conveniente. Tiago 4,3 diz: “Não tendes porque não pedis; pedis e não recebeis, porque pedis mal, com a intenção de malgastar nas vossas paixões” (cf. Mc 10,35-40). “A oração fervorosa do justo tem muito poder” (Tg 5,16). Mesma ideia em 1Ped 3,12, ao citar o Sl 34: “os olhos do Senhor olham para os justos e os seus ouvidos escutam a sua oração”.

Não faria sentido, se subentendêssemos que a petição quer *convencer Deus a intervir fisicamente* no nosso mundo, em ordem a dele erradicar todo o mal. É que Deus não tem de intervir desde fora no mundo, pois para a fé já está nele. Não tem de intervir pontualmente em certas ocasiões, pois com a sua providência mais ampla e poderosa o está a sustentar e a pro-mover constantemente e a solicitar a nossa colaboração. Não é que acuda quando o chamamos, pois Ele com a sua graça adianta-se tomando a iniciativa em tudo o que redunde em nosso bem. A boa oração *não* trata, portanto, de *convencer Deus* a agir segundo o que nós julgamos ser bom,⁶⁸ mas de *escutar Deus*. A oração mais solene de Israel, que devia ser recitada pelo menos duas vezes ao dia, era o *Šema?*, da primeira palavra hebraica com que começava a oração: “*Escuta, Israel, o Senhor é o nosso Deus, só o Senhor...*” (Dt 6,4-9).⁶⁹

Por contraditório que pareça, a palavra orante é uma resposta à Palavra de Deus: “este é o meu nome para sempre; por ele *quero ser invocado* de geração em geração” (Ex 3,15). O acto de petição responde à vida, vista como dada, e a Deus, visto como o interlocutor que tomou a iniciativa (assim aparece sempre na Bíblia). Na oração, também na de súplica, a Palavra actua no orante e transforma-o conforme ao espírito

⁶⁸ Assim pensa a tradição teológica: S. AGOSTINHO, *Carta 130*, a Proba (CSEL 44, 63-65), seguido por S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 83, a. 2, ad 1 e a. 3, ad 5.

⁶⁹ “Aquele que, além de gritar, é também capaz de escutar, ouve a resposta. Esta resposta é o silêncio... Quem é capaz, não só de escutar, mas também de amar, ouve esse silêncio como palavra de Deus. As criaturas falam com sons. A palavra de Deus é silêncio. A secreta palavra do amor de Deus não pode ser outra coisa senão silêncio. Cristo é o silêncio de Deus”: palavras da filósofa judia S. WEIL, *Escritos esenciales* (El pozo de Siquém 109; Sal terrae; Santander 2000) 87.

dela, enobrecendo os seus sentimentos, como a música mais sublime. O orante não precisa de procurar o discurso mais convincente de Deus. O texto da oração não é tanto uma palavra dirigida a Deus quanto ao orante. É este e não Deus que deve ser convertido pela oração. Se a oração é relação com Deus, pressupõe comunicação dos dois lados. Não só a pessoa reza a Deus, mas também Deus comunica com a pessoa em intuições e íntimas percepções, por vezes tão claramente que podem ser entendidas como discurso directo. O filósofo e teólogo dinamarquês Sören Kierkegaard escreveu: “A pessoa ‘imediatista’ pensa e imagina que, quando reza, o importante é que Deus escute o seu pedido. Todavia, no verdadeiro... sentido, é exactamente o contrário: a verdadeira relação na oração não é quando Deus ouve aquilo que se lhe pede, mas quando *o orante* continua a rezar até que ele *é aquele que ouve*, que ouve o que Deus quer. Assim, a pessoa ‘imediatista’... faz pedidos na sua oração; o verdadeiro orante só presta atenção”.⁷⁰

Para entender o sentido da oração de petição, é preciso ter consciência de que o seu objectivo – enquanto autêntica expressão do espírito humano – não é obter uma intervenção visível de Deus que faça desaparecer magicamente as misérias humanas, a fome, a guerra ou os males morais causados pelos humanos. Ele quer para nós os bens materiais que coincidem com o seu reino e se identificam com a sua vontade, mas não os pode fazer acontecer *por magia*. A sua acção só é *Espiritual*. De nós, Deus salva o que nós lhe deixamos salvar, sendo certo que Ele só nos quer salvar. A oração de petição não anula a situação histórica do orante: introdu-lo na salvação *já* realizada.⁷¹

A oração de petição não pretende *pressionar ou demover a vontade de Deus* à feição da do orante, induzi-lo a querer o que eventualmente não queria (recorde-se o pressuposto teológico de que Deus é imutável); tampouco visa *informar* Deus das nossas necessidades ou desejos (“o vosso Pai sabe o que necessitais antes de lho pedir”: Mt 6,8). Nesse sentido, não seria necessário pedir nada a Deus, pois para a fé o Deus-bondade está a dar-nos tudo permanentemente. Nem a reiteração da oração significa que se força Deus a intervir segundo a vontade do

⁷⁰ Citado em *The Oxford Book of Prayer* (ed. G. APPLETON) (Oxford University Press; Oxford 1985) 259. As pp. 259-266 apresentam “Oração enquanto escuta”, alguns textos respigados do A e do NT.

⁷¹ Cf. I. de la POTTERIE, *La prière de Jésus* (Desclée; Paris 1990).

orante, mas intenta gerar neste as condições humanas adequadas para que se realize o plano salvífico de Deus ou para aceitar situações humanas inevitáveis. A boa oração de petição deve corresponder *ao que Deus é e quer ser para nós*; ‘deixa Deus ser Deus’, sem o rebaixar ao nível de um interlocutor ou senhor qualquer: deixa que seja o dinamismo da sua graça e da sua presença a determinar a nossa realização e a abrir-nos à plenitude; e recusa formar no inconsciente ou no imaginário a representação de um Deus que não faz o que pedimos, em definitivo, por não querer, ou que atende uns e não todos. Rezando, atestamos que *Deus não só é alguém para nós*, mas que é livre e fonte de todo o bem, enquanto a nós nos vemos como dependentes e indigentes relativamente a Deus criador e abertos à sua bondade e ao seu amor. Por outras palavras, a oração cristã coloca-nos no nosso lugar de criaturas e de filhos e serve-nos de ascensor para Deus.⁷²

De facto, a súplica orante eleva até à altura de Deus e coloca *nada menos do que nas suas mãos* a dificuldade ou o mal que os humanos não podem ou não querem evitar. Elevando uma carência ou limitação humana (por exemplo, uma doença) até Deus mediante a linguagem da petição, muda-a de plano e permite dar-lhe plenitude de sentido. Pela palavra de Deus já dada ao orante, o crente passa de uma situação de carência à plenitude do dom.⁷³ A oração de petição interpreta o nosso desejo e dá expressão à nossa esperança diante de Deus;⁷⁴ é a esperança transformada em pedido: “se o nosso amor está diante da doença de um ser querido, é lógico que se exprima em petição de saúde”.⁷⁵

A oração é então a forma mais sublime de dar e ver em Deus solução para o humanamente possível ou impossível; exprime um desafogo, uma procura de contacto que implica, por vezes explicitamente, a confissão da própria indigência e a afirmação da bondade divina. Dá voz a uma atitude contemplativa que reflecte sobre o mal ou sobre as limitações humanas junto do Deus que não quer esse género de mal mas tampouco pode evitá-lo magicamente. Outro fim que a oração de petição quer obter é o da total confiança em Deus, como Pai em quem a fé tem

⁷² Cf. J. de FINANCE, “La facoltà orante dell’uomo”, *La preghiera nella Bibbia* (a cura di G. de GENNARO) (Studio biblico teologico Aquilano; Dehoniane; Napoli 1983) 30-32.36-39.

⁷³ Cf. O. BOULNOIS, “Cuando la respuesta precede a la demanda: la dialéctica paradójica de la plegaria cristiana”, *Selecciones de teología* 34 (1995) 219-226.

⁷⁴ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* 2-2, q. 83, a. 1, e q. 17, a. 2, obj. 2.

⁷⁵ J.L. SEGUNDO, *Teología abierta. II: Dios, sacramentos, culpa* (Madrid 1983) 64.

segurança absoluta. Outras vezes exprime a solicitude pelas necessidades, penas ou infelicidade de pessoas estimadas, como suprema forma de solidariedade. Ao rezarmos pelos outros, tornamos mais verdade o facto de que os seus problemas não nos afectam só como indivíduos mas como comunidade: tornamo-nos solidários ao melhor nível com os sofredores. O facto de Jesus ter sido orante diante de Deus como Pai e ter implorado o perdão para os seus carrascos (Lc 23,34) mostra que ele na sua pessoa traz o mal da humanidade para diante de Deus e o supera, dando-lhe a ela a possibilidade de o superar.

Fica, pois, claro que a oração de súplica não visa alterar a vontade de Deus mas a vontade e os comportamentos do orante. Ajuda a tomar responsabilmente consciência do problema em causa. A petição que é sincera *compromete e empenha o orante* na causa que ele fez objecto de súplica. Pedindo a “vinda do Reino” de Deus, mobiliza as próprias energias para tornar possível e efectiva a senhoria de Deus e dispõe-se a procurar com honestidade, a aderir com lucidez e a seguir com fidelidade a vontade salvífica do Pai para os humanos.⁷⁶ Na vida de Jesus também há uma coerência cerrada entre a sua oração de petição e a sua acção libertadora: o pedir sincero deu-lhe energia para agir. O orante empenha-se em colaborar com Deus – como Jesus – optando por combater o mal em todo o terreno, para que Ele, através da mediação humana, realize o pedido, que também é o desejado por Deus.

Neste sentido, ao orarmos não podemos desentender-nos tranquilamente do assunto da petição e sentir-nos justificados, como se rezando já tivéssemos feito a nossa obrigação e não fosse preciso mais nada. A petição do orante que não lute contra o mal na forma que lhe é possível pode-se ver como um *alibi* para a falta de compromisso. Não faz sentido pedir a Deus a paz entre os homens e a seguir entrar em rixas, maledicências, calúnias, desrespeito da legítima propriedade alheia, etc., ou não fazer o que está ao alcance do orante para neutralizar as causas da guerra. A oração de petição é começo de grande responsabilidade para o orante em relação ao que pediu, porque deve saber que *Deus precisa da sua mediação* para ir ao encontro do pedido e *lhe encomenda a realização*. É o que encontramos já no Antigo Testamento, que põe estas palavras na boca de Deus, no contexto e em forma de revelação a Moisés:

⁷⁶ Cf. J.O. CARVALHO, “Ousamos dizer «Pai nosso»”, *Bíblica* (série científica) 7 (1998/7) 106-135.

“tomei consciência da aflição do meu povo no Egipto e escutei o seu clamor...; desci para livrá-lo da mão dos egípcios...; vai, pois; eu te envio ao Faraó, para que libertes o meu povo do Egipto” (Ex 3,7-10).

A súplica também interioriza a verdade de que na acção contra o mal não estamos sós: contamos com Deus do nosso lado, o que aumenta a confiança na luta; Deus está sempre e só pelo bem contra o mal. Porque não está fora do mundo e porque “Deus é amor” (1Jo 4,8), o que fazemos com a oração é abrir-nos a Ele, para a sua graça agir em nós mediante a recitação e nos dar força para emprestar-lhe a nossa acção física em ordem a vencer o mal evitável em nós e nos outros.

A oração re-orienta os sentimentos interiores e inclina a vontade do orante para o lado bom das realidades que deseja; molda as suas atitudes conforme o que pede. Em vez de actuar em Deus, a oração, apesar de se dirigir a Ele, actua no orante, purificando-o e transformando-o no correspondente à vontade de Deus. Em princípio pode-se considerar a oração atendida quando a vontade do orante coincide com a vontade de Deus.⁷⁷

A experiência vivida de Jesus é elucidativa para o que estamos dizendo. Debatendo-se em pensamentos agónicos com a morte, pediu a Deus como “Pai querido”: “afasta de mim este cálice; todavia, não se faça o que eu quero, mas *o que tu queres*” (Mc 14,36; Lc 22,42; Mt 26,39). O que Deus *queria* não era a morte do seu Filho, como habitualmente se entende esse inciso da oração de Jesus, mas sim – sendo fiel a si próprio – a realização do seu projecto de libertação total do ser humano de tudo o que o impedia de ser feliz. E Jesus sabia que, tendo desmascarado, incomodado e posto em causa os poderes representativos do anti-projecto, o plano salvífico só podia concretizar-se se, coerentemente, não se retirasse da luta contra o sistema político-religioso instituído e opressivo. Jesus manteve a coerência relativamente ao plano de Deus e não se retirou do ‘caminho de morte’ cruenta que conduzia à vida aqueles que enveredassem por ele na fé. Pode-se assim dizer que Deus responde, mas à maneira de Deus, ao nível do Espírito e não de forma milagreira, exteriormente audível e visível, ou neutralizando a liberdade e crueldade dos verdugos.

⁷⁷ É óbvio que não faz sentido que um beligerante peça a Deus a vitória contra o opositor (porque contrário ao amor de Deus por todos, que não pode salvar um ao preço de abandonar o outro); o que deve pedir – porque é o que Deus quer – é a paz.

Mateus (27,46) e Marcos (15,34) põem na boca de Jesus as palavras do Sl 22: “meu Deus, meu Deus, porquê me abandonaste?” Dir-se-ia que aparentemente estas palavras exprimem o abandono de Jesus por parte do Pai. Em realidade, são citadas para exprimir a angústia humana e a noite escura da fé de Jesus, tão aflitiva que pareceria que Deus o abandonou. Na boca do Salmista exprimiam a sensação de quase-abandono de Deus, tal seria a situação desesperada em que estava mergulhado. Têm igual significado ao serem atribuídas a Jesus no momento derradeiro e dilacerante da sua vida. Se elas foram efectivamente pronunciadas por Jesus, porque são referidas como o primeiro versículo do Salmo tal e qual (como seu título), poderiam entender-se como se ele se tivesse posto a recitar o Salmo todo, como a forma mais pura da fé, como uma oração que vinha muito a propósito e proclamava a silenciosa presença de Deus no vácuo (ou excesso?) do sofrimento: um vácuo assinalado em forma de interrogação. Jesus, em vez de se isolar no seu sofrimento e de se refugiar na sua solidão, em vez de amaldiçoar o universo inteiro, ter-se-ia posto a rezar: sentiu que a vida deixava de lhe pertencer e não tinha outro recurso senão Deus. Essa oração do salmista, em vez de exprimir em Jesus incredulidade e sensação de abandono, era a linguagem que melhor servia à sua humanidade para exprimir a fronteira entre a esperança e o desespero, entre o ser e o deixar de ser. A forma da presença de Deus na vida do ser humano, muito mais ao sentir aproximar-se a morte, é a aparente ausência: presença em forma de ausência. O “porquê” mostra os limites da inteligência em compreender certos aspectos da existência humana, que deixa de ser racional. Então a racionalização suspende-se ou pára e transforma-se em oração.

Mas Deus não podia abandonar Jesus.⁷⁸ Como diz Act 10,38, “Deus estava nele” ou, como assevera 2Cor 5,19, “Deus estava no [seu] Ungido, reconciliando o mundo consigo”.⁷⁹ Assim, o sofrimento e a morte entram no plano salvífico de Deus, porém, como realidades inevitáveis e assumidas por amor. Mesmo não tendo conseguido livrar-se do sofrimento e da morte, podemos dizer que a oração de Jesus foi

⁷⁸ Cf. J. COMBLIN, *A oração de Jesus* (Meditações evangélicas 4; Vozes; Petrópolis 1973) 35-52.

⁷⁹ Não se esqueçam palavras atribuídas pela fé a Deus, como: “Sião dizia ‘Deus abandonou-me’...; acaso pode uma mãe esquecer o filho das suas entranhas?... Mesmo que ela se esqueça, eu não te esquecerei; tenho a tua tatuagem nas palmas das minhas mãos” (Is 49,14-16). Cf. Is 43,2-5; 54,7-8; 66,13; Jer 31,3.20; Os 2,21-22; Sl 23,4. Se a fé disse isto da relação de Deus com Israel, como podem certas teologias pensar que Deus abandonou o seu Filho?

ouvida, na medida em que ela, ao preço do sofrimento, procurava o desígnio salvífico do Pai e se identificava com ele, intuindo, dramaticamente, que o reino de Deus ultrapassa o sofrimento e a morte.

O que está em causa na oração de petição (e isso é possível) é o que o orante deve *querer*, em sintonia com a vontade de Deus. Por esse motivo, o modelo de oração de petição cristã é este apelo de Jesus a Deus no jardim do Getsemani. Ele procura saber o que *deve* acontecer do ponto de vista de Deus, para a vontade humana poder e querer inserir-se nesse acontecer.⁸⁰ O conteúdo da autêntica oração tem de corresponder à natureza de Deus, a quem se dirige. Ou seja, o que se pede na oração tem de *conformar-se a Ele*, há-de ser-lhe agradável, estar de acordo com a sua vontade, “ser conforme ao seu desígnio” (1Jo 5,14).

A oração de petição sustenta um relacionamento eficaz com Deus: *faz o que diz*. É *criativa*: desde que seja genuína, torna-se experiência vivida daquilo que se pediu; a oração com fé torna real e concedido o objecto da oração. O seu pensamento orientador é que o orante tem aquilo que deseja, pois, sendo bom, é desejado por Deus; é a intuição e o pensamento expresso na fé de que Deus pode conceder tudo o que lhe está a ser pedido. É dessa fé que fala Jesus quando garante a eficácia absoluta da oração de petição. O orante renova o seu estatuto de *ser salvo pela graça* e reaviva as promessas salvíficas. Logo, tem de *situar-se na linha da salvação* e o objecto dos seus pedidos tem de enquadrar-se nela. Para além da comunicação verbal, mas através dela, na oração de petição há um dador (que só pode ser Deus), um receptor (que só pode ser o orante) e um dom (que só pode ser uma realidade espiritual): o dom, o *presente*, não é outra coisa senão a *presença* do Dador na vida do receptor. A essência da oração cristã está naquilo que o orante *recebe*, que não são favores ou benefícios materiais, nem é a execução material desse receber, mas a própria *salvação*, que consiste em dar sentido à situação que suscitou a oração, associando o orante à vontade de Deus o salvar (seja ou não seja satisfeito o pedido material).

A prece do cristão, em vez de aparentar um acto absurdo de quem pede a quem não pode mudar,⁸¹ poderia antes aparecer redundante por

⁸⁰ Cf. G. SAUTER, “Reden von Gott im Gebet”, *Gott nennen*. Phänomenologische Zugänge (hrsg. B. CASPER) (Alber-Broschur Philosophie; Verlag K. Alber; Freiburg – München 1981) 219-242.

⁸¹ Cf. W. SCHÜSSLER, “Tiene sentido pedir a un Dios inmutable?”, *Selecciones de teología* 34 (1995) 211-218.

pedir o que já está dado: “tudo o que pedis na oração, acreditai que já o recebestes e o obtereis” (Mc 11,24). Ela exige uma mudança de mentalidade e de entendimento da linguagem: a resposta precede a petição. *A verdadeira oração, também de petição, une o orante com Deus; e só por isso já se deve considerar absolutamente eficaz, a nível espiritual.* Se, por exemplo, pede o perdão dos pecados, obtém-no. Faça-se também um pedido de ordem material. Se se realizou o desejado, pode-se ver como concedido por Deus, pois Ele quer o bem, mesmo material, do orante; então este pode na fé falar de “milagre”, entendido em sentido bíblico. Se não, Deus também quer a realização e podemos dizer que a concedeu. Só que os mediadores (por exemplo, os médicos) foram impotentes para a realização (da cura). Aliás, insistimos: o pedido do orante e a resposta de Deus podem percorrer caminhos diferentes e ser de ordens diferentes: pode o pedido ser de ordem material e a concessão de ordem espiritual.

Então – objectarão – vale a pena pedir a Deus, se tudo depende de nós?! Os espanhóis usam um provérbio que vai ao encontro desta dificuldade: “a Dios rogando y con el mazo dando”. Rezar por um objectivo, como se tudo dependesse de Deus supõe fazer, em consequência, tudo o possível por obtê-lo, como se tudo dependesse da pessoa que reza. Para o cristão, a oração, mesmo sem a resposta correspondente ao pedido, é sempre atendida, na medida em que sente que Deus e a sua Palavra se dão a ele. Na própria petição feita na fé está implícita a resposta favorável. E nisso consiste a eficácia da oração garantida por Jesus.⁸²

Para a fé, é tão verdadeiro afirmar que Deus atende a oração de petição como afirmar que Deus criou o mundo e a humanidade. Ambas são certezas exclusivamente da fé. E quem está habituado a pensar a criação como o começo físico e material das coisas e dos humanos terá dificuldade em acompanhar a explicação que estamos a oferecer. Mas quem percebe que contar numa história a criação do mundo por Deus significa vê-lo à luz de Deus e em relação com Deus e dar-lhe a máxima dignidade também perceberá que pedir a Deus a cura duma doença é a melhor maneira de pensar nela, de a suportar e de a sublimar: é vê-la em Deus onipotente e bondoso.

⁸² Cf. A. dos S. VAZ, *Jesus o orante e mestre de oração* (Espiritualidade 4; Carmelo; Oeiras 1987) 75-103.

2.3. A oração de petição e o Espírito de Deus

Depois de tudo o que dissemos, parece-nos que o ponto mais importante nesta reflexão espiritual é o do *envolvimento do Espírito de Deus na oração cristã de petição*.

Para a fé, a oração não é um pedido de quem quer que seja a um interlocutor qualquer; nem sequer *como se Deus estivesse lá e nós cá*: é o pedido de uma pessoa que pela fé vive em Deus e sente Deus nela. Logo, a sua súplica é sugerida pelo próprio Espírito de Deus, que se torna garantia da eficácia da sua oração. Embora o orante exprima a sua vida, os seus desejos, as suas palavras, numa oração cristã autêntica tudo passa pelo Espírito de Deus, sua origem: é Ele, Deus em comunicação, quem reza no orante e pelo orante, quem pode fundir a vontade do orante com a vontade de Deus para ele. Se poeticamente se pode dizer que “a oração é a respiração da alma”, a espiritualidade bíblica pensa que é o Espírito de Deus quem procura a comunhão com o orante antes de este se voltar para Ele. Quando o Espírito puder rezar no orante por este lho permitir, acontece a oração perfeita, que consiste em abrir a vontade ao projecto salvífico de Deus para ele: dizer ‘sim’ à Palavra de Deus já é salvífico. Assim, o Espírito faz com que o orante ‘tenda para Deus em Deus’, descubra o que é o melhor para ele (Mt 7,11) e só peça aquilo que possa ser dom de Deus. Como o orante só ama a Deus pelo Seu amor (“o amor com que tu me amaste esteja neles”: Jo 17,26),⁸³ também só pode pedir a Deus pelo seu Espírito. “Só Deus pode amar-se a si próprio. Por isso, não há para nós mais amor do que orar para que Deus se ame a si próprio através de nós”.⁸⁴

Só Deus sabe falar bem a Deus. É a convicção sempre viva da liturgia eclesial, que é essencialmente uma palavra restituída a Deus: a Igreja meditou tanto a Palavra bíblica que, para falar ao seu Senhor, não sabe usar outras palavras, depois de as ter feito suas. E Maria, a mãe de

⁸³ Cf. F.J. MOLONEY, “La preghiera dell’ora di Gesù (Gv 17)”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 156-167.

⁸⁴ S. WEIL, *Cahiers II*. Nouvelle édition revue et augmentée (Plon; Paris 1972) 70. Em *La connaissance surnaturelle* (Gallimard; Paris 1950) 205, ela diz algo parecido em forma de oração: “Que o meu amor seja uma chama absolutamente devoradora de amor a Deus por Deus. Que tudo isto seja arrancado de mim devorado por Deus, transformado em substância de Cristo... Pai, realiza esta transformação agora, em nome de Cristo; e embora o peça com fé imperfeita, concede-me esta súplica como se tivesse sido pronunciada com uma fé perfeita... Estas palavras não têm uma virtude eficaz senão no caso de serem ditadas pelo Espírito”.

Jesus, também terá orado assim: pelo menos, o seu *magnificat* é um centão tecido de expressões de Salmos e do cântico de Ana (1Sm 2,1-10), com o qual faz subir até Deus um hino de louvor e reconhecimento.⁸⁵ Como o bom orante já possui a Deus pela comunhão de vontades, pode orar a Deus por Deus em Deus. Pela união de vontades, o orante tem consciência de viver no “reino de Deus”, só quer a glória de Deus, sem mescla de egoísmo; então Deus quer e concede o que o orante, no Espírito, Lhe pede.⁸⁶

Quando o ser humano quer lançar uma ponte para Deus partindo de si mesmo, fracassa: não pode ser o ‘pontífice’ de si próprio. A sua única possibilidade de acesso a Deus é que o próprio Deus seja o ‘pontífice’: que na sua misericórdia e que por sua iniciativa lance uma ponte sobre o abismo de diferença que o separa do homem e que este queira estabelecer comunhão entre ambos. Ora, dado que o verdadeiro Deus é ‘Deus para a pessoa’, devemos supor que a ‘ponte’ está sempre lançada, embora nem sempre em comunicação; esta estabelece-a a oração dialogal.

Seria Paulo quem insistiria nesse facto, dizendo que a autêntica oração há-de fazer-se no Espírito e que o Espírito do “Cristo” leva o “cristão” a orar a Deus com disposições de filho, a relação mais estreita que se possa ter com Deus:

“Recebestes um Espírito que vos torna filhos e que nos faz clamar ‘Abbá, Pai!’ O próprio Espírito une-se ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus... O Espírito vem em ajuda da nossa fraqueza. Pois nós não sabemos como pedir para orar como convém, mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis, e Aquele que perscruta os corações conhece a aspiração do Espírito [o sentido que se deve dar e que deve ter a oração], pois este intercede pelos consagrados como Deus quer” (Rm 8,15-16.26-27).

“Orar como convém” é orar “como Deus quer”, pelo prisma e no Espírito de Deus. Realmente, se o Espírito reza em nós e por nós, a nossa oração é perfeita, porque “é segundo Deus”, situa o orante no

⁸⁵ Cf. J. DUPONT, “Le *magnificat* comme discours sur Dieu », *Nouvelle Revue Théologique* 102 (1980) 321-343 [resumido em : “Il cantico della vergine Maria (Lc 1,46-55)”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 89-105].

⁸⁶ É por isso que para os místicos que se dizem em comunhão com Deus a eficácia da oração não constitui problema: é inerente ao acto da sua oração. Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Chama viva de amor*, canção III, 77-85, e *Cântico Espiritual*, canção XXXIX, 3-6: *Obras completas* (Carmelo; Aveiro 1977) 941-946 e 815-818.

âmbito do amor e da bondade de Deus e abre o orante aos dons de Deus, que não são visíveis nem tocáveis. Esta afirmação de Paulo quer assegurar a perspectiva em que deve ocorrer e os carris em que deve correr a oração cristã: ela corre na linha do Espírito e tem a ver com realidades do Espírito e não com realidades materiais, mesmo que o pedido sejam coisas materiais e tudo o que de bom se possa desejar. Se, quando peço a Deus a cura duma doença, penso que a oração só foi atendida por Deus no caso de haver cura física efectiva, a minha oração ainda está longe do sentido em que deve acontecer. A oração tem abrangência salvífica, projectando e colocando o orante para além de si próprio, no mundo de Deus.⁸⁷

Que o Espírito de Deus reze em nós não quer dizer que nos substitua ou nos exclua: não ocupa mas assume o nosso lugar, reza em nós e a partir de nós, “com gemidos inexprimíveis”, isto é, com manifestações que superam o mundo e os confins da linguagem humana, confins que tocamos na oração; orienta-nos totalmente para Deus, ajudando a ultrapassar a materialidade da ‘coisa’ pedida.⁸⁸ A oração abre ao orante uma janela que lhe dá do mundo uma visão particular. Essa iluminação da vida pela luz de Deus é o supremo benefício concedido ao orante. E, na medida em que a oração ilumina o caminho da acção e indica ao amor a direcção a seguir, ela é capaz de influenciar o desenrolar dos acontecimentos.⁸⁹

Esta reflexão pode tornar-se mais compreensível se entendemos o ‘Espírito de Deus’ como o Espírito de Jesus ressuscitado, isto é, o próprio Jesus em Espírito, que inclui o Espírito que o Pai lhe comunicou: “A prova de que sois filhos é que Deus enviou ao vosso coração o Espírito do seu Filho, que clama «Abbá, Pai!»” (Gl 4,6).⁹⁰ É o Espírito do Filho (“que habita em vós”: Rm 8,9-11) que definitivamente nos faz orar bem e em nós ora ao Pai. A oração brota da consciência de ser filhos de Deus. Feita a oração com disposições de filho e no Filho de

⁸⁷ J. CASTELLANO realça a *dimensão trinitária* da oração cristã: “A arte da oração”, *L’Osservatore romano* 33 (18.8.2001) 2.7.

⁸⁸ “A promessa ligada ao baptismo é a de desejar e pedir a Deus o estado de perfeição, perpétua e incansavelmente, enquanto não se tiver conseguido, como uma criança faminta não cessa de pedir pão ao seu pai”: S. WEIL, *Escritos esenciales* (El pozo de Siquém 109; Sal terrae; Santander 2000) 77.

⁸⁹ Cf. F. ROSENZWEIG, *L’étoile de la rédemption* (Esprit; Seuil; Paris 1982) 313-351.

⁹⁰ Cf. A. dos S. VAZ, “O Espírito de Deus na Bíblia”, *Revista de espiritualidade* 7, nº 25 (1999) 27-80.

Deus, o Pai outorga o seu favor “incomparavelmente melhor do que podemos pedir ou pensar, devido ao poder que actua em nós” (Ef 3,20).

Já Jesus tinha indicado aos discípulos que o princípio dinâmico e vivificante da oração era o seu Espírito, fruto da própria oração de Jesus: “Eu pedirei ao Pai que vos dê outro Advogado, que esteja sempre convosco: o Espírito da verdade... já vive convosco e está entre vós” (Jo 14,17). Também para João *o novo* da oração cristã é isto: “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai no Espírito e na Verdade” (Jo 4,23). É a oração pela qual o cristão, a viver no âmbito do Espírito, se deixa guiar e mover pelo conhecimento de comunhão com Jesus, para dirigir-se ao Pai. A verdade e o Espírito de Jesus ressuscitado são o espaço espiritual, o novo santuário interior em que o cristão formula a sua oração ao Pai.⁹¹

A essa autêntica oração de petição, João chama-a “oração no nome de Jesus” e em comunhão com ele (14,13-14; 15,16; 16,24-26). Depois da comunhão do divino com o humano na pessoa de Jesus toda a oração é antes de mais um pedido para fazer acontecer essa comunhão; comunhão que não significa fusão ou confusão com Deus, pois a oração exprime ao mesmo tempo alteridade. Ideia parecida encontra-se em Mt 18,19: “Asseguro-vos que se dois de vós se puserem de acordo na terra para pedir alguma coisa, seja o que for, hão-de consegui-lo do meu Pai que está nos céus. Pois, onde estão dois ou três reunidos no meu nome [tendo como centro a minha pessoa], aí estou eu no meio deles”. A eficácia da oração entende-se bem assim: feita no Espírito de Jesus ressuscitado, atesta e corrobora a *certeza da salvação*, de que Deus quer salvar o orante.⁹²

Paulo insiste na oração por meio do Espírito: “Tomai... a espada do Espírito, que é a palavra de Deus, estando sempre em oração e

⁹¹ Cf. I. de la POTTERIE, “Adorare il Padre nelle Spirito e nella verità”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 140-155. A tradição da Igreja nos Padres e nos monges da Idade Média deu larga expressão a esta intuição da fé. Exemplo exímio é a oração de S. BERNARDO: “Ó Espírito Santo, és Tu em quem clamamos ‘Pai!’; és Tu quem pede pelos santos com gemidos inefáveis. E, se oras assim no nosso coração, como será a tua oração no coração do Pai?... Nos nossos corações és o nosso Advogado diante do Pai e, no coração do Pai, és o nosso Senhor. Assim, pois, o que pedimos, Tu mesmo no-lo dás e deste-nos a capacidade de pedir; e, assim como nos alentas com uma piedosa confiança para nos elevarmos para o Pai, também atrais Deus para nós com a sua piedosa misericórdia” (*In festo Pentecostes*, 1,4). O comentador medieval de S. João que foi RUPERTO DE DEUTZ escreve: “Adorar o Pai na Verdade não é mais do que que invocar o Pai habitando no Filho (o qual disse ‘Eu sou a Verdade’)... Adorar o Pai no Espírito mais não é do que ter recebido o Espírito de filhos adoptivos que nos faz clamar «Abba! Pai!»: *In evangelium S. Joannis*, IV,156: PL 169, col 363.

⁹² Cf. P. JACQUEMONT, “El Espíritu Santo, maestro de oración”, *Concilium* 179 (1982) 336.

súplica, orando em todo o tempo oportuno com a ajuda do Espírito, velando com perseverança e intercedendo por todos os santos [consagrados/ungidos]” (Ef 6,17-18). Em Col 1,9-12 assevera:

“Nós, desde o momento em que nos inteirámos [do amor que vos inspira o Espírito], oramos por vós sem cessar; pedimos a Deus que vos dê pleno conhecimento da sua vontade, com toda a sabedoria e inteligência que procura o Espírito, para que vivais de maneira digna do Senhor, agradando-lhe em tudo, frutificando em todas as boas obras e crescendo no conhecimento de Deus; fortalecidos em todos os aspectos pelo poder que irradia d’Ele, com constância e paciência a toda a prova, dando graças com alegria ao Pai que vos tornou dignos de participar na herança dos santos, na luz”. Para Paulo, a oração é, afinal, uma conversação do Espírito que habita no crente com o próprio “Deus que é Espírito” (2Cor 3,17).⁹³

Em linha com esta compreensão da função do Espírito de Deus na oração cristã, refulge o alcance da garantia de Jesus, segundo Lucas: “se vós, sendo maus, sabeis dar coisas boas aos vossos filhos, quanto mais o Pai do céu dará *o Espírito Santo* aos que lho pedirem?” (11,13). Em semelhante contexto, Mt 7,11 dizia “...quanto mais o Pai do céu dará *coisas boas* aos que lhas pedirem!”. Lucas ousa mais, com um toque magistral de orante: sendo o Espírito Santo Deus em estado de comunicação, quer dizer que o Pai do céu se comunica a si próprio a quem o invocar na fé. Nisto consiste a eficácia da oração que Jesus garantiu. Os cristãos pensam habitualmente que a sua oração é eficaz se conseguem de Deus resposta positiva aos seus pedidos materiais (cura duma doença, ausência de desgraças, prosperidade...). Mas em realidade, segundo este dito colocado na boca de Jesus, o verdadeiro alcance da oração é o dom do próprio Deus ao orante, é a comunhão perfeita com a vontade de Deus no seu Espírito, como se pede no “Pai nosso”: “seja feita a vossa vontade” entre os humanos como no reino de Deus.⁹⁴ Ao fim de contas, rezar a Deus é “pedir o Espírito Santo”.

⁹³ Cf. S. ZEDDA, “La preghiera apostolica in Paolo”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 168-182.

⁹⁴ Para a riqueza espiritual da oração do “Pai nosso”, remetemos para L. BOFF, *O Pai-nosso. A oração da libertação integral* (Vozes; Petrópolis 1984); J. JEREMIAS, *O Pai-nosso: A oração do Senhor* (Paulinas; S. Paulo 1979); P. FORESI, “La preghiera del Signore”, *Nuova umanità* 6 (1979) 3-22; L. de LORENZI, “La preghiera del discepolo (Mt 6,9-13)”, *Insegnaci a pregare!* (dir. S.A. PANIMOLLE) (Parola spirito e vita 3; EDB; Bologna 1981) 106-121.

Justificando-se, portanto, a oração de petição, a sua prática requer o delicado equilíbrio de, por um lado, mudar a mentalidade, tornando o orante consciente do sentido em que deve rezar, e por outro lado, respeitar os ritmos de cada pessoa, sem perder os ricos valores de piedade autêntica e profunda experiência que durante séculos se exprimiram com essa modalidade de oração: proporcionou verdadeiros encontros com Deus, mas também alimentou uma espiritualidade que perdera a leveza e o optimismo do evangelho. A certas fórmulas tradicionais, estimadas da piedade popular, há associada muita vida mas também alguns contravalores, que já não se coadunam com a imagem de Deus, limpa do pó acumulado ao longo de vinte séculos. Por exemplo, a “*Salve, Rainha*” fomentou o fervor religioso e a esperança humana de milhões de cristãos; mas também reflectiu a tradicional resignação pessimista que a doutrina do “pecado original” gerou nos “degradados filhos de Eva” que “suspiravam gemendo e chorando neste vale de lágrimas”. Seria uma das orações a reformular; e, como ela, os textos de diversos cânticos e orações usados nos santuários e templos cristãos, que são responsáveis por uma ideia insustentável de oração de petição e por objecções contra ela.

Conclusão

Para a fé bíblica, a oração era um assunto a tomar a sério. Mexia com a vida das pessoas e tinha nela repercussões mais ou menos imediatas. Desde logo, tocava os sentimentos mais profundos e a motivação mais central das pessoas que oravam. Era o ambiente que dava expressão vital à fé. Pretender ter fé sem rezar era tão impossível como querer nadar sem água.⁹⁵ E considerar a oração um exercício supérfluo, um exercício piedoso ou uma acção meritória seria uma forma subtil de a deturpar. Por isso, não era indiferente rezar ou não rezar, rezar mal ou com autenticidade, como Jesus. Orar, mesmo assiduamente, e depois roubar, atraiçoar, prejudicar, maldizer e cometer toda a espécie de injustiças e de atropelos à dignidade e aos direitos humanos faz supor que essa oração não é boa, pois não converte à vontade de Deus e ao bem.

⁹⁵ Cf. *O novo livro da fé*. A fé cristã comum (eds. J. FEINER – L. VISCHER) (Vozes; Petrópolis 1976) 236-242.

Na boa oração, o ser humano colocado diante de Deus e dirigido a Deus, é mais ele próprio, não pode esconder nada: os seus desejos mais profundos, os seus ideais, a sua debilidade, o seu pecado aparecem em plena luz, à luz de Deus. Na oração, a pessoa reencontra a orientação mais autêntica da sua vida e o que há de melhor em si próprio, que é a sua verdade.

Precisamente na medida em que tem efeito na vida, a oração continua hoje a ter sentido. É curioso reparar que enquanto uma parte importante dos cristãos se vai afastando das Igrejas, o «inquérito europeu» de 1990 na Bélgica sobre prática religiosa revela que mais de um quarto das pessoas que dizem não pertencer a qualquer Igreja “rezam” ou “meditam”, “às vezes” ou “frequentemente”. As Igrejas parecem desfazer-se, gera-se um cristianismo difuso, implícito, cultural, flutuante.⁹⁶ Mas a gente continua a sentir necessidade de rezar.

Fundamental é que, para bem dos orantes e da oração da Igreja, ela seja nutrida dos conteúdos e das formas da oração bíblica, especialmente do Novo Testamento e dos Salmos. Sem um fundamento doutrinal e espiritual sólido, a oração corre o risco de perder-se num devaneio fantasmagórico, vazio, e em práticas mágicas, ou de reduzir-se a uma estéril introspecção ou relação narcisista. É dado comprovado que formas e conteúdos de oração menos adequados foram responsáveis pelo desabrochar de formas de anticlericalismo, ateísmo moderno, agnosticismo e secularismo. Muitas destas tendências foram ocasionadas por um certo fundamentalismo cristão na compreensão dos textos bíblicos, nomeadamente dos que dizem respeito à oração. Muitas pessoas bem pensantes afastaram-se da fé e da oração, por a considerarem não razoável: muitas formas de oração sugeriram máscaras de Deus e não a imagem mais pura de Deus que Jesus desvelou.

Nessas tendências soa uma campainha de alarme para entender mais correctamente a imagem do Deus a quem rezam os cristãos. Muito frequentemente na história da oração cristã dirigiram-se a um Deus que não é o verdadeiro Deus da revelação bíblica, deturpando muitos traços da sua imagem e o seu conjunto: a imagem do Deus criador foi desfigurada na de uma espécie de mago, a imagem do Deus salvador foi

⁹⁶Cf. F. CHAMPION, “Religiosidade flutuante, eclectismo e sincretismo”, *As grandes religiões do mundo* (dir. J. DELUMEAU) (Presença; Lisboa 1997) 711.

esbatida na de uma espécie de curandeiro, a imagem do Deus que faz milagres foi deformada na de um Deus milagreiro e intervencionista, e em geral invocava-se um Deus que se pensava ser castigador para que não castigasse ou para que afastasse os castigos.

Sabemos que a qualidade da oração depende muito da percepção da imagem do Deus que atrai, alimenta e cauciona a oração. Uma ou outra concepção de Deus está longe de ser ‘inocente’, indiferente ou asséptica. Se o orante pensa Deus como um *legislador* que regula as suas relações com os humanos mediante uma lei moral férrea, a sua oração poderá parecer-se mais a um pedido ou a uma exigência da recompensa pelo dever cumprido, gerando uma relação mercantilista com Deus; se vislumbra Deus como *justo castigador* de pecados, a oração estará dominada pelo medo e pela suspeição, gerará uma pessoa pessimista e triste ou penderá para a ‘guerra santa’ contra o ser humano, como a das Cruzadas dos séculos XI, XII e XIII ao grito de “Deus o quer!” (como fez S. Bernardo), ou a de certas correntes islâmicas fundamentalistas actuais; se vê Deus como o *mistério pessoal* que se relaciona com o humano por amor gratuito, a oração aproximar-se-á mais da adoração e do louvor e frutificará no optimismo; se concebe Deus como *Pai*, a oração facilmente se transformará em confiança filial e produzirá um espírito aberto e alegre.

A oração foi, através dos séculos, mais ou menos influenciada pelas deformações assinaladas. Na medida em que estas forem corrigidas com uma leitura correcta da Bíblia, restaurando a imagem de Deus segundo a fé original bíblica, contribuiremos para o aperfeiçoamento da oração cristã, ‘em nome de Jesus’. O Deus da oração bíblica é o *Deus da pessoa e com a pessoa*, “o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob”⁹⁷ e o “Deus conosco” (Is 7,14); é o *Deus para a pessoa*, para a salvar na comunhão da aliança;⁹⁸ e finalmente é o *Deus na pessoa*, em Jesus de Nazaré. Ora, quem rezar ao ‘Deus da pessoa e na pessoa’ mais dificilmente desonrará deliberadamente as pessoas, porque mais facilmente reconhece que elas – sobretudo elas – são uma epifania de Deus e amadas por Ele.

A leitura da Bíblia previne o orante contra os ídolos que inconsciente mas frequentemente coloca no altar das suas orações e ajuda-o a

⁹⁷ Ex 3,6; Mt 22,32; Mc 12,26; Lc 20,37.

⁹⁸ “Desci para libertar o povo do poder dos egípcios e para o fazer subir dessa terra para uma terra boa e espaçosa”: Ex 3,8 no contexto da revelação do “nome”, “Jahvé”. Veja-se a fórmula típica e indicativa da aliança: “Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus”: Ez 36,28; Jer 31,33; etc.

descobrir sempre mais o Deus de Jesus. Porque a Bíblia configurou a oração e a vida de milhões de pessoas durante mais de dois milénios e está destinada a esclarecer a oração dos crentes, entendê-la bem é uma responsabilidade, como a sua leitura é uma necessidade, pois a sua leitura nutre a boa oração, como a de Jesus, dando-lhe consistência, lastro e espessura. Porque a oração, em última análise, é a resposta humana à palavra de Deus, permanece viva quando brota continuamente dessa fonte.

Ótima resposta a este ideal é o método sugestivo e flexível que congrega a leitura da Bíblia com a oração feita por ela; é uma prática consagrada na história da oração cristã pelos Padres da Igreja e pelos monges da Idade Média com uma expressão latina: a *lectio divina*, *leitura divina*. Não se reduz a uma simples leitura espiritual; é a escuta religiosa e interiorizada da Sagrada Escritura, não visando tanto o seu conhecimento científico quanto a leitura sapiencial, meditada e rezada, saboreada e existencial, que termina na acção, suscitando-a. É um itinerário de ascensão do orante para Deus com o auxílio da Bíblia.⁹⁹ Era do melhor que se pode conceber e praticar como oração, na medida em que vai moldando o orante segundo a espiritualidade da palavra de Deus.

⁹⁹ Cf. A. dos S. VAZ, *A arte de ler a Bíblia: em louvor da lectio divina* (Fundação 'Ajuda à Igreja que sofre' - Edições Carmelo; Lisboa - Paço de Arcos 2002; IDEM, "Meditação da Palavra de Deus na «lectio divina»", *Revista de espiritualidade*, 7, nº 28 (1999) 293-320.

A ARTE DA ORAÇÃO

JESUS C. CERVERA*

A Igreja do terceiro milénio, convidada pelo Senhor através do Magistério de João Paulo II a «fazer-se ao largo», confia-se ao sopro suave e seguro do Espírito Santo que a guia sempre, quer na altura da contemplação, quer na profundidade da percepção do magistério, quer na amplitude dos horizontes da sabedoria, quer no caminho de santidade que deve sulcar o mar da história.

Talvez possamos afirmar que o vento do Espírito, «que sopra onde quer» (cf. *Jo* 3,8), muitas vezes comparado «com o murmúrio da brisa» da experiência contemplativa de Elias no monte Horeb (cf. *IRs* 19,12), manifesta-se de maneira particular no mistério e na «arte da oração».

Na terceira parte da *Novo millennio ineunte*, na sequência de um premente convite à santidade, o Papa propõe de facto um cristianismo que brilhe pelo dom e pela arte da oração: «Para esta pedagogia da santidade, há necessidade de um cristianismo que se destaque principalmente pela *arte da oração*» (*NMI*, 32). Com estas palavras simples abre-se uma espécie de pequena sinfonia sobre a oração cristã, no âmbito da grande sinfonia de espiritualidade para um novo milénio, que é a Carta pontifícia, dom e fruto do Grande Jubileu. Com efeito, à urgência da oração na

* O Pe. Jesus Castellano Cervera, O.C.D., é o Reitor do Teresianum, Instituto de Espiritualidade da Ordem dos Carmelitas Descalços, em Roma, onde também lecciona Espiritualidade. Tem escrito muito e dado inúmeras conferências sobre estes temas. O presente artigo apareceu também na edição portuguesa do *L'Osservatore Romano*, n. 33, 18 de Agosto de 2001, pp 2 e 7.

Igreja de hoje João Paulo II dedica alguns parágrafos incisivos de carácter teológico, espiritual, litúrgico e pastoral, que podem marcar uma viragem, no início do novo milénio, na renovação do tecido da vida cristã, a níveis pessoal e comunitário.

Recomeçar a partir de Cristo, título da terceira parte da Carta apostólica, é precisamente voltar a partir da contemplação orante do seu rosto, dos mesmos sentimentos *filiais da sua oração*, da partilha com que Cristo continua o mistério do seu diálogo ininterrupto com o Pai na oração da sua Igreja e de cada um dos seus fiéis.

Na medida em que a oração era o próprio centro da existência mais íntima do Senhor, sempre dirigido para o Pai, com a unção interior do Espírito, e constituía a sabedoria da sua maneira de falar, a força do seu agir, a fonte transbordante do seu amor, assim também hoje a oração pode e deve ser o manancial trinitário da vida pessoal e comunitária e da vitalidade apostólica e missionária da Igreja. Esta é, em síntese, a perspectiva das indicações fundamentais da Carta do Papa que contém aspectos teológicos muito actuais e preciosas aplicações pedagógicas e pastorais.

Uma autêntica oração cristã (NMI, 32)

Mas podemos perguntar-nos: é justo falar de «arte da oração»? Embora a resposta pareça certa e recentemente tenha sido publicado o livro de um escritor espiritual ortodoxo, Caritone de Valamo, com este sugestivo título, poder-se-ia contestar que se deva falar de uma arte, como se a capacidade humana de aprender permanecesse um valor com a qualificação de dom que é próprio da oração cristã. O *Catecismo da Igreja Católica* define antes de mais a oração como dom, aliança e comunhão (cf. nn. 2559-2565). Mas a expressão «arte da oração», além de pressupor que é um dom, fruto da acção do Espírito que, como supremo artífice modela as palavras, os pensamentos, os afectos, indica também a beleza da sua inspiração, a alegria e a cansaça que são sempre inerentes a uma aprendizagem também artística. Eis porque é justo falar da arte da oração; «a oração não se pode dar por certa»; por conseguinte, ela precisa do primor de um itinerário de pedagogia que parte da contemplação de Jesus em oração – eis a beleza da arte de

rezar; deve ser cultivada a partir daquele puríssimo mestre da oração que é o Espírito Santo que a suscita e a modela em nós. Talvez por isso alguns mestres espirituais tenham falado também da oração como das notas harmoniosas de uma inspiração que o Espírito Santo muitas vezes faz surgir no coração do crente. Dom e cansaço, predisposição e aprendizagem, beleza e alegria de rezar, docilidade para a acção do Espírito Santo: eis a arte da oração.

Imitar Jesus, o orante por excelência, avaliar a importância da oração na sua experiência trinitária e filial, aprender a rezar como Ele, seguir os seus conselhos é a garantia de um cristianismo adulto, de uma fé quotidianamente renovada na sua origem. Por isso, a pedagogia da santidade propõe-se como uma renovada pedagogia e mistagogia da oração para aprender sempre e de novo a rezar, segundo o sentido cristão mais genuíno e original.

De facto, trata-se de uma lição nunca aprendida completamente, de uma arte que pode fazer obras-primas de experiências de comunhão com Deus e com os irmãos, contínuas e cada vez mais ambiciosas, como demonstra a vida dos grandes orantes.

Mas é preciso tornar denso, como faz o Papa, o significado da oração em sentido puramente cristão. Por conseguinte, oração como comunhão, diálogo, «união» recíproca e «simbiose» mútua com Cristo: «Na oração desenvolve-se aquele diálogo com Cristo que nos torna seus íntimos»; a vida de Cristo torna-se nossa, e a nossa, sua. Uma reciprocidade e um intercâmbio de dons entre Cristo e nós, na mesma respiração e nas mesmas pulsações do coração da nossa oração, que não pode deixar de ser também a sua oração, se o mesmo princípio vital é o Espírito de Cristo que nos permite dizer Abba, Pai (cf. *Rm* 8,15; *Gl* 4,4).

O Santo Padre oferece-nos algumas indicações teológicas desta arte da oração, para aprofundar o sentido da autêntica oração cristã como reciprocidade entre Cristo e nós, condição teológica que constitui a «própria substância, a alma da vida cristã», respiro e inspiração de toda a vida pastoral genuína.

Antes de mais, é necessário realçar a sua *dimensão trinitária*. Com uma das muitas fórmulas trinitárias que são típicas da Carta – fruto maduro da preparação teologal-trinitária do grande jubileu – afirma-se: «Realizada em nós pelo Espírito Santo, ela abre-nos, através de Cristo e em Cristo à contemplação do rosto do Pai». O Espírito Santo, «ponta de

diamante da Trindade», perscruta nas profundezas do homem, solicitando e promovendo a sua resposta orante; o Filho é o mediador que reza por nós e em nós; o Pai é fonte e fim da nossa contemplação e da nossa oração como na de Cristo: Abba, Pai!

Depois, com uma indicação de carácter pedagógico é-nos delineada a realização concreta desta dimensão trinitária na sua típica forma *eclesial* que é própria da liturgia, ápice e fonte da vida da Igreja. De facto, a liturgia é diálogo de palavras e de acções entre Deus e o seu povo. No próprio centro da liturgia, que é a celebração e oração eucarística, encontramos um exemplar e uma autêntica oração trinitária que se reflecte também noutras expressões da liturgia. Uma experiência orante que deveria moldar, como escola e modelo da vida cristã, as expressões da oração pessoal.

Destas premissas trinitárias e eclesiais surge a seriedade e a fecundidade de uma oração que forja *um personalismo da fé e da vida*, irrepetível e indeclinável, embora também possamos rezar pelos outros e com os outros, sem renunciar à relação pessoal com Deus-Trindade. Trata-se de readquirir um cristianismo vital que encontra as suas raízes, se lança nas fontes da própria fé como resposta vital a Deus, se regenera na graça do seu baptismo, mas se realiza também no segredo da própria personalidade cristã: a presença viva da Trindade, a comunhão com Cristo, a água viva do Espírito derramado nos nossos corações.

Com esta forte teologia da oração trinitária e, ao mesmo tempo, eclesial e antropológica, o cristão do terceiro milénio pode enfrentar todos os desafios e dar respostas novas.

As profundezas da mística cristã (NMI, 33)

Com este tema sobre a oração, o Papa orienta-nos para um discernimento muito necessário no nosso tempo para descobrir *uma exigência difundida de espiritualidade e, por conseguinte, uma renovada necessidade de oração*.

Trata-se de algo que se encontra dentro da nossa história, que se traduz em inquietação do homem e da mulher de hoje, e por vezes se

apresenta como admiração e atracção exercida sobre muitos cristãos como experiências profundamente religiosas de exercícios de ascese e de meditação das outras religiões mundiais. Um desafio espiritual notável que invadiu o nosso mundo ocidental e vem de outras tradições ascéticas e místicas, especialmente do Oriente não cristão, que já se encontram difundidas no nosso mundo, que se tornou multiétnico, multi-religioso e multicultural. Com estas permissas tem origem um novo interesse, que às vezes é simplesmente cultural, para a mística cristã e não cristã.

O fascínio do sentido religioso, que atinge altíssimos cumes no testemunho dos místicos de algumas religiões e oferece respostas atraentes, é um desafio para os cristãos. Por conseguinte, chegou o momento de estudar, divulgar, aproximar a mística e os místicos cristãos que, além disso, unindo o céu e a terra, o divino e o humano, sem confusão e sem separação, oferecem o sentido genuíno do mistério cristão, vivido e ensinado pela grande tradição mística cristã do Oriente e do Ocidente.

Trata-se ainda de uma *mística trinitária* que parte da fé e se torna experiência: «Nós, que temos a graça de crer em Cristo, revelador do Pai e Salvador do mundo, temos o dever de mostrar até que profundidade pode chegar a relação com Ele». Desta mística oferece-se a bonita descrição trinitária, como ápice do caminho da oração: «Ela mostra como a oração pode progredir, como verdadeiro e próprio diálogo de amor, até tornar a pessoa humana, totalmente possuída pelo Amado divino, vibrante ao toque do Espírito, filialmente abandonada ao coração do Pai...». São palavras lindas e profundas, baseadas na linguagem de João, o evangelista teólogo e místico por excelência, ao qual o Papa se apela para recordar a promessa de Jesus: «Aquele que Me ama será amado por Meu Pai, e Eu amá-lo-ei e manifesta-Me-ei a ele» (Jo 14,21).

Por conseguinte, a mística é a epifania do amor de Deus em Cristo, graça e disponibilidade, dom de Deus absolutamente gratuito, expressão da sua liberdade ao doar-se, mas também chamada à resposta; é o dom de duas liberdades que se obtêm uma da outra, até ao cume da união esponsal que não é absorção um do outro, mas comunhão pessoal que mantém a diferença entre o Criador e a criatura.

O Papa não hesita em recordar alguns dos conceitos fundamentais da mística clássica. Mística dos dois limites: o limite humano da *quenose*,

que conhece o aspecto obscuro; o limite máximo do dom divino feito à criatura que é a união esponsal, como ensinam alguns dos grandes mestres, tão próximos da experiência e do ensinamento do Papa: místicos cristãos citados de maneira explícita, como Teresa de Ávila e João da Cruz.

Eis a mística como o florescer da obra do Espírito Santo numa oração variada na sinfonia dos sentimentos humanos, transfigurados pela graça. Oração que é ao mesmo tempo acção de graças, louvor, adoração contemplação, escuta, afectos de alma, até chegar a um «coração verdadeiramente “apaixonado”» (*NMI*, 33) por um Deus que é Amor e é o Amado.

Mas trata-se, contudo, de uma mística equilibrada e realista, capaz de realizar grandes ascensões para Deus e as não menos empenhativas descidas de amor e de serviço para com os irmãos, vistos já com os olhos de Deus; uma mística que se torna construção da história, segundo o desígnio de Deus, como ensina por exemplo Santa Teresa de Ávila, no final do *Castelo Interior* (*Moradas VII*, 4,4 e ss.)

Toda esta exaltante perspectiva, que em princípio é um caminho aberto a todos, coroado pela graça de um Deus que abre os seus tesouros a quem quer, como quer e quando quer, deve ser toda percorrida, redescoberta e seguida passo após passo nos itinerários espirituais clássicos e modernos, mediante uma renovada educação para a oração.

Para alcançar esta finalidade o Papa lança um desafio que convida a um improrrogável plano pastoral que pode fazer crescer a Igreja em profundidade e em extensão: as nossas comunidades cristãs devem tornar-se autênticas «escolas de oração»!

Graças a Deus, na Igreja do final do século XX e do início do milénio, não falta um renovado ensinamento da oração que fez florescer muitas e tão válidas experiências de pedagogia da oração cristã; algumas, inspiradas no método clássico e quase conatural da «lectio divina»; outras, marcadas pela tradição mística do Oriente cristão; outras, pela grande tradição renovada e simplificada dos vários métodos de oração mental; por fim, outras com um necessário e vigilante discernimento e orientação, aproveitando das tradições das grandes religiões orientais quanto pode ser posto em prática.

O próprio Magistério da Igreja ofereceu aos cristãos em tempos recentes válidas indicações de conteúdo e método, de orientação e discernimento. Antes de tudo, na Carta *Orationis formas* da Congregação

para a Doutrina da Fé sobre alguns aspectos da meditação cristã (15/10/1989), que o Papa cita numa nota; mas também na maravilhosa quarta parte do *Catecismo da Igreja Católica*.

Dois textos que podem servir muito bem de orientação para todas as pessoas e comunidades cristãs desejosas de aprender e transmitir uma renovada pedagogia da oração cristã em todas as suas formas, através dos caminhos da meditação, da contemplação e da mística.

Uma eficaz pedagogia da oração para todos (NMI, 34)

A chamada à oração, como a vocação para a santidade, é universal. Está enraizada no sentido religioso do homem, feito pelo próprio Criador «capax Dei», convidado ao diálogo com Ele (cf. *DV* 2; *GS* 19) e na graça do santo baptismo. Por conseguinte, todos são chamados à oração, especialmente os consagrados, afirma o Papa.

Mas todos os cristãos a fim de não serem medíocres, «cristãos em perigo», porque não estão enraizados numa forte e pessoal comunhão com Deus, são chamados nestes tempos a tornar-se orantes, amigos de Cristo, cristãos adultos na fé e no amor. Contra os excessos e os desvios do regresso do sagrado, contra os sucedâneos das propostas religiosas alternativas, a oração cristã não é só antídoto saudável mas alimento da alma e fonte de vida.

Para um crescimento genuíno da fé e da vida o cristão deve cultivar o diálogo pessoal com Deus que faz maturar a fé na quotidianidade da vida. De facto, existe um vínculo indissolúvel entre a fé, a oração e a vida. A estrutura da fé cristã orienta a oração; a oração actualiza a fé, tornando-a pessoal. O Cardeal J. Ratzinger afirmou que a fé sem a oração se dissolve, e a oração sem a fé é cega.

Destas premissas o Papa tira algumas conclusões de carácter pastoral imediato e urgente. *A educação para a oração* torna-se o momento qualificador da pastoral do futuro em todas as suas formas, com uma ampla visão das suas diversas possibilidades.

O Santo Padre faz alusão à renovada experiência da catequese bíblica sobre os Salmos, oferecendo um exemplo, já iniciado com as

suas catequese das quartas-feiras sobre os Salmos da Liturgia das Horas, das Laudes e das Vésperas. Mais adiante da sua Carta alude à antiga e sempre válida tradição da «lectio divina» (cf. *NMI*, 39), mas já propõe o necessário despertar da oração da Igreja nas comunidades cristãs, seguindo também o exemplo de muitas comunidades laicas, a necessária educação das formas populares da oração e, de maneira particular, a normal celebração da Liturgia das Horas, das Laudes e das Vésperas, momentos-chave da oração da comunidade cristã, desde os tempos antigos, em todas as comunidades cristãs.

Eis a urgência e o dom da oração ao nosso milênio que inicia. Um século novo que se abre às promessas e às surpresas do Espírito Santo; um século necessitado de profecia e de mensagem, de caminhos novos e de profundo sentido religioso. O Santo Padre aspira a uma Igreja profundamente enraizada na oração a todos os níveis, em cada vocação, capaz de seguir as inspirações do Espírito Santo, para continuar a sulcar o mar da história, com as velas desfraldadas ao vento do Paráclito. E almeja a um laboratório de beleza para cada crente e cada comunidade cristã, onde Cristo seja o modelo e o Espírito Santo se torne o Mestre secreto da arte da oração.

O PRIMADO DA ESPIRITUALIDADE NA VIDA CONSAGRADA

AGOSTINHO DOS REIS LEAL

Vida com sabor

«Vós sois o sal da terra. Ora, se o sal se corromper, com que se há-de salgar? Não serve para mais nada, senão para ser lançado fora e ser pisado pelos homens» (Mt 5, 13)

Os discípulos são o sal na aliança de Deus com a humanidade.¹ Quer dizer, a aliança depende da sua fidelidade ao programa de Jesus. Se o sal se corromper não há outro remédio senão deitá-lo fora. Se os discípulos não forem fiéis tornam-se inúteis e merecem o desprezo dos homens. A comunidade dos discípulos deve dar glória a Deus com as suas obras. Uma comunidade que, na prática, atraiçoa a mensagem de Jesus não tem razão de existir. «Este sal que tem a virtude de não deixar a identidade cristã desnaturar-se mesmo num ambiente fortemente secularizado, é a graça baptismal que nos regenerou, fazendo-nos viver em Cristo e tornando-nos capazes de responder ao seu apelo para “oferecermos os nossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus” (Rm 12, 1)».²

¹ Conferência proferida em Fátima, no dia 11-02-2002, pelo P. Agostinho Leal, OCD, na XVIII Semana de Estudos sobre a Vida Consagrada.

² *Mensagem do santo Padre João Paulo II para o XVII Dia Mundial da Juventude.*

O «dever primário da Igreja é dar acompanhamento aos cristãos pelos caminhos da santidade, a fim de que, iluminados pela inteligência da fé, aprendam a conhecer e a contemplar o Rosto de Cristo e a redescobrir nele a própria identidade autêntica e a missão que o Senhor confia a cada um».³

João Paulo II, apelando à santidade, critica uma vida e uma espiritualidade medíocres: «seria um contra-senso contentar-se com uma vida medíocre, vivida sob a bandeira de uma ética minimalista e de uma religiosidade superficial».⁴

«Consagrados e consagradas, que habitam “no coração da Igreja, como elemento decisivo para a sua missão” (VC 3), mostrem que a sua existência está firmemente radicada em Cristo, que a vida religiosa é “casa e escola de comunhão” (NMI 43), que no seu humilde e fiel serviço ao homem pulsa aquela “fantasia da caridade” (ib., 50) que o Espírito Santo mantém sempre vivo na Igreja. Não esqueçamos que no amor à contemplação, na alegria de servir aos irmãos, na castidade vivida pelo Reino dos Céus, na generosa dedicação ao próprio ministério está a força de toda proposta vocacional!».⁵

O específico da Vida Religiosa

A Vida Religiosa só se entende a partir daquilo que é comum à vida cristã. S. João Crisóstomo (+ 407) afirmava que não existe diferença entre o leigo e o monge e que os conselhos evangélicos são para todos. Ainda hoje temos dificuldade em precisar o que é um religioso e um leigo na Igreja. Se a imitação de Cristo é essencial para a vida cristã e comum a todos, então teremos de encontrar o específico da Vida Religiosa nessa terra comum.

1. Conteúdo fundamental do seguimento e imitação de Cristo.

Entenderíamos mal a imitação se a considerássemos como uma repetição material dos gestos, actos e palavras de Jesus. Verdadeiramente

³ Mensagem do Santo Padre para o XXXIX Dia Mundial de Oração pelas Vocações.

⁴ *Novo millenio ineunte*, n. 31.

⁵ Mensagem do Santo Padre para o XXXIX Dia Mundial de Oração pelas Vocações.

ela refere-se essencialmente à conformação interior com o Espírito do Senhor. A imitação consiste em participar da missão de Jesus, ou seja, o amor do Pai concretizado na aceitação da encarnação, na humilhação até à morte na cruz como caminho de glorificação.

A imitação significa identificação com Cristo: «Tende entre vós os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus» (Flp 2, 5). O processo da vida cristã é apresentado como uma conformação progressiva com Cristo, em adquirir a forma de Cristo: «Meus filhos, por quem sinto outra vez dores de parto, até que Cristo se forme entre vós» (Gl 4, 19). O objectivo da vida cristã consiste em reproduzir a imagem de Cristo: «Porque àqueles que Ele de antemão conheceu, também os predestinou para serem uma imagem idêntica à do seu Filho, de tal modo que Ele é o primogénito de muitos irmãos» (Rm 8, 29).

«Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (Gl 2, 20). O conjunto da vida cristã é uma imitação progressiva de Cristo, que começa no baptismo, morrendo e ressuscitando com Ele. Qualquer cristão, independentemente do seu estado ou condição, é chamado a imitar Cristo.

O específico da Vida Religiosa talvez esteja no *conformar-se mais plenamente* a Cristo Senhor. A conformação plena é uma forma de imitação de Cristo que procura assemelhar-se, em tudo o que é possível, à sua forma, como pertença total e exclusiva ao Pai, e à missão de anunciar o Reino. A pobreza escolhida por livre vontade (2 Cor 8, 9), a castidade pelo Reino de Deus (Mt 19, 12) e a obediência para cumprir a vontade do Pai (Jo 4, 34). Estes são aspectos concretos e centrais da forma de vida de Jesus que dão a muitas pessoas consagradas um carácter pleno, total e exclusivo. Para muitas pessoas consagradas, a sua vocação à Vida Religiosa significa um «mais», que é uma graça, e não um atestado de soberba dentro da Igreja. Este «mais» significa uma entrega absoluta e total, sinal escatológico e profético do Reino, e consiste em reproduzir formas concretas de vida escolhidas por Jesus. Foi movido pela oração e experiência espiritual que Jesus viveu pobre, celibatário e em obediência.

Os consagrados actualizam e tornam visível na comunidade cristã três aspectos concretos existentes na vida de Jesus. Tornam-se celibatários porque, como Jesus, a causa do anúncio do Reino ocupa o primeiro lugar. Fazem-se pobres, como Jesus, porque sentem que a

única riqueza pela qual vale a pena vender tudo é Deus e o seu Reino (Mt 13, 44-46). E, assim como Jesus se fez obediente até à morte na cruz, também eles fazem o voto de obediência a um Irmão ou Irmã para acentuar a estrutura do sacramento e da graça. Esta configuração não depende da iniciativa dos religiosos/as, mas da graça que Deus livremente lhes dá.

A missão da Vida Religiosa

É outro aspecto que se ilumina com a especificidade da Vida Religiosa. Antes do Concílio havia certos serviços que estavam como que reservados aos sacerdotes e pessoas consagradas. Depois do Concílio, esta situação modificou-se. Hoje muitos leigos participam desses serviços como missionários, agentes de pastoral, animação comunitária... Actualmente nos colégios religiosos mais inovadores insiste-se em que professores leigos se incorporem em serviços pastorais directos.

É importante, porém, distinguir entre serviço e missão. A missão é um envio radical por parte de Deus. Aceitar a missão supõe a entrega exclusiva a Deus como fez Jesus. O serviço não é a missão. Diríamos que é aquilo que praticamente fazemos com as nossas mãos: preparar as aulas, cuidar dos enfermos, escrever no computador, etc. O serviço é a necessária concretização da missão. Para isso deve existir uma verdadeira ligação entre o serviço e a missão.

O que define a diversidade eclesial dos estados não são os serviços, mas a missão. A partir de diferentes missões pode-se coincidir nos mesmos serviços. A missão e a especificidade do ministério ordenado radicam na responsabilidade pastoral da comunidade. A missão do leigo radica na índole secular do seu apostolado e a sua especificidade seria o trabalho «ad extra». A missão dos religiosos/as e a sua especificidade seria a conformação plena, total e exclusiva com Cristo como exercício de uma memória de Jesus. «Verdadeiramente a vida consagrada constitui memória viva da forma de existir e actuar de Jesus, como Verbo encarnado face ao Pai e aos irmãos» (VC 22).

O «retorno da espiritualidade»

«No coração da humanidade do nosso tempo, existe hoje uma ânsia extraordinária de espiritualidade. As pessoas precisam novamente de alguém que cure os doentes, expulse os demónios, ressuscite os mortos, traga boas notícias aos pobres... Precisamos de acções messiânicas que nos ensinem o caminho da integração entre alma e espírito, pensamento e coração, beleza e ética. Não precisamos de profetas que nos fustiguem com as suas acusações. Não precisamos de analistas que diagnostiquem os nossos males com toda a precisão. Temos saudades do Mebasser, do profeta das boas notícias e da graça, temos saudades de quem cure, do Paráclito, do Libertador».⁶

Depois do «retorno do sagrado», não é descabido falar-se hoje do «retorno da espiritualidade». De facto, hoje estamos a viver um tempo em que a espiritualidade parece voltar a estar de moda no nosso mundo ocidental. Resta-nos saber o que queremos dizer quando dizemos «espiritualidade». Hoje também se fala de espiritualidades laicas e de «santos» sem Deus; adverte-se para os «perigos» da espiritualidade; e convive-se com «espiritualidades fora de fronteiras». Repetem-se os encontros e assembleias entre as várias religiões no sentido de promover a cultura e a paz. Por isso também se fala hoje duma «era interespiritual», caracterizada pelo encontro entre religiões, uma espiritualidade global e um compromisso com a ecologia.

Ao falar de espiritualidade esbarramos imediatamente com a dificuldade de entender a própria palavra. É costume opor o espírito à matéria, ao corpo, que, na realidade, é o que é mais nosso. Daí a impressão de que a espiritualidade é algo que entra em conflito com a felicidade e o gozo da vida. Chega-se à conclusão de que aquele que se dedica à espiritualidade há-de renunciar a ser feliz, porque terá de renegar uma parte essencial de si mesmo. Durante séculos os autores «espirituais» associaram a espiritualidade à negação da corporalidade, à qual chamavam «animalidade».

⁶ JOSÉ C. R. G. GARCIA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, Estudios y Ensayos, B.A.C. 8, Madrid, 2000, p. 573.

Esta concepção contrapõe o divino e o humano. O amor humano, o empenho pelo progresso e a cultura, ficam à margem da espiritualidade. Por isso entrar pelos caminhos da espiritualidade significaria renunciar a algo essencial de si mesmo. Uma espiritualidade vista assim constitui um perigo constante. Uma espiritualidade que entra em conflito com uma aspiração tão profundamente humana está votada ao fracasso. A espiritualidade autêntica, a do Evangelho, não entra em conflito com o que é verdadeiramente humano, mas com o inumano que existe em nós. Teologicamente não se pode falar hoje do «natural» e do «sobrenatural», do humano e do divino, como se tratasse de dois planos separados ou duas realidades opostas. O homem recebeu uma vocação divina, e todo o dinamismo do homem é penetrado pelo sobrenatural e divino.

A espiritualidade diz respeito a instituições, experiências, valores e práticas comuns que são essenciais a toda a forma sólida de vida espiritual. A oração, a liturgia, o cântico, o gesto, a disciplina ascética, o autocontrole, a contemplação, o serviço fazem parte dum movimento interior do coração e da mente que teologicamente manifestam o desejo e a experiência de uma relação com o Divino: «Fizeste-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração vive inquieto enquanto não descansar em Vós» (St^o. Agostinho).

Dito de forma simples e directa, julgo que o essencial da espiritualidade consiste:

- numa *abertura* de coração e de mente, feita de receptividade à acção do Espírito Santo;
- numa *presença* disponível aos outros, vivendo os acontecimentos de cada dia como realidade sacramental, ou seja, cheios de graça e divindade;
- numa *escuta interior*, cheia de atenção amorosa a Deus, às pessoas, às coisas, fazendo da vida um processo contínuo de revelação;
- num *autoconhecimento* gerador de equilíbrio e de uma maneira simples de ser;
- numa *espontaneidade* da paz interior que nos habita;
- numa *alegria* resultante da presença de Deus e da caridade para com todos.

«Na espiritualidade não se trata de escolher calmamente ou eleger racionalmente certas actividades espirituais como ir à igreja, orar ou meditar, ler livros espirituais, ou empreender alguma procura espiritual explícita. É algo muito mais fundamental que isso. Muito

antes de fazermos alguma coisa explicitamente religiosa, temos de fazer algo com o fogo que nos queima por dentro. O que fazemos com esse fogo e como o orientamos, isso é a nossa espiritualidade».⁷

A espiritualidade da vida consagrada

O ponto de partida da espiritualidade é o seguimento de Jesus. Mas, seguir Jesus não é seguir uma ideia ou um programa; é seguir uma pessoa sem colocar condições, em total disponibilidade. Entregar-se a Cristo é doar-se aos outros, num projecto livre de subjectivismo e egocentrismo perfeccionista. «Cada pessoa consagrada assume a obrigação de cultivar o homem interior, que não se alheia da história nem se fecha sobre si mesmo» (VC 103).

A nossa vida consagrada é um caminho de fé que se incarna na vida humana; e, portanto, está sujeita às vicissitudes, mudanças e evolução da história. Com a luz da fé damo-nos conta de que Deus irrompe no meio da instabilidade do mundo e da fugacidade das pessoas e das coisas. A espiritualidade que nos reclama é a da purificação do apego, do despojamento das mediações que nos impedem de ser livres para amar a Deus e ao próximo. «Em boa hora mude tudo, Senhor Deus, para nos decidirmos só por Vós».⁸

«Uma das preocupações mais vezes manifestada no Sínodo foi a de uma vida consagrada que se alimente nas fontes de uma espiritualidade sólida e profunda. Trata-se de uma exigência prioritária, inscrita na própria essência da vida consagrada, uma vez que, como qualquer outro baptizado, antes por motivos ainda mais prementes, quem professa os conselhos evangélicos é obrigado a tender com todas as suas forças à perfeição da caridade... Podemos dizer que a vida espiritual, considerada como vida em Cristo, vida segundo o Espírito, se apresenta como um itinerário de crescente fidelidade, onde a pessoa consagrada é guiada pelo Espírito e por Ele configurada com Cristo, em plena comunhão de amor e de serviço na Igreja. Todos estes elementos, inseridos nas várias formas de vida consagrada, geram uma espiritualidade peculiar, isto é,

⁷ R. ROLHEISER, *The Holy Longing: The Search for a Christian Spirituality*, New York 1999, 6.

⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ, *Palavras de Luz e Amor*, 31.

um projecto de relacionamento com Deus e com o meio circundante, caracterizado por modulações espirituais particulares e opções de acção que colocam em evidência e repropõem ora um aspecto ora outro do único mistério de Cristo... Portanto, **a vida espiritual deve ocupar o primeiro lugar no programa das Famílias de vida consagrada**, de tal modo que cada Instituto e cada comunidade se apresentem como escolas de verdadeira espiritualidade evangélica... É precisamente a qualidade espiritual da vida consagrada que pode interpelar as pessoas do nosso tempo, também elas sequiosas de valores infinitos, transformando-se assim num testemunho fascinante».⁹

O primeiro elemento consiste em conjugar uma profunda espiritualidade com um compromisso radical de seguir Jesus e dar testemunho evangélico. Não existe uma história sobrenatural ao lado de outra natural. Deus não é um extra-terrestre que intervém nos acontecimentos da nossa história como se estivesse fora deles.

A espiritualidade da Vida Consagrada é uma resposta dada à ânsia de Deus, tantas vezes repetida nos salmos,¹⁰ na mística¹¹ e nos textos que estão na origem das Congregações.

A sociedade actual prima pelo silêncio e ausência de Deus. Existem vários micro-sentidos que substituem a Deus e apressam-se a encobrir o vazio que deixaram no ser humano. O materialismo que nos envolve introduziu-se na vida religiosa como alternativa à procura de Deus. A indiferença religiosa é a nova forma secular de incredulidade. Cada vez há menos espaços e tempos para uma «re-ligação» com Deus. Naufragaram os velhos métodos da espiritualidade e muitas das suas práticas tornaram-se anacrónicas, sem que tenham surgido alternativas válidas para as substituir. Em muitas pessoas e comunidades é progressiva a falta de interioridade. Escasseiam os mestres espirituais, homens e mulheres, que falem de um Deus experimentado e vivido. Nos ambientes eclesiais e religiosos fala-se muito de moral, de sexualidade, de educação religiosa e dos males da sociedade, mas fala-se cada vez menos de Deus. O estudo, o apostolado e a vida de oração perderam audiência a favor dos «canais» da concorrência.

⁹ Exortação Apostólica *Vita Consecrata*, n. 93.

¹⁰ Sl 42: «Como suspira a corça pelas águas correntes, assim a minha alma suspira por Ti, ó Deus.

¹¹ SÃO JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual*, estrofe 1: «Onde é que Tu, Amado, te escondeste?...».

A vida religiosa está a perder o seu fundamento, que é a experiência de Deus. A vida espiritual confina-se à repetição mecânica de textos e normas estabelecidas. Por isso nós, os religiosos, estamos a deixar de ser uma biografia de Deus; temos cada vez mais dificuldade em transmitir a fé e rezar com a vida. Oração e testemunho não coincidem. De certo modo, esta mecanização da oração e este fastio contemplativo tem empobrecido o projecto espiritual da vida consagrada. Quando se perde a frescura do amor e a paixão por Deus, perde-se a capacidade de convocatória e o arrojo da força profética.

Para Hermann Schaluck, Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores torna-se imperioso apaixonar-se por Deus: «É fundamental que as nossas comunidades sejam lugares de experiência de Deus. Na visão puramente histórica ou sociológica, este aspecto poderia ser visto como secundário. Contudo, penso que na época pós-moderna não existe nada de mais importante para a vida consagrada do que a opção pelo Deus vivo. A qualidade da vida espiritual e da nossa concepção de vida tem que ter a prioridade absoluta sobre todos os «projectos». Sem uma cultura de vida espiritual na memória contemplativa construímos sobre areia todos os nossos projectos. O «fazer» tem que subordinar-se à centralidade da experiência de fé em Deus, no Deus vivo».¹²

O primado da Espiritualidade indica que é preciso passar de uma fé passiva para uma fé activa. É-se praticante por convicção e não por obrigação. O primado exige superar a fé por procuração. A espiritualidade já não pode contentar-se em repetir mecanicamente fórmulas da espiritualidade de outros tempos. A fé gera um processo de conversão e uma experiência da graça e da presença de Deus na própria vida. Já não se acredita por pressões sociais ou familiares, mas na liberdade consequente de um acolhimento, conversão, disponibilidade, reconhecimento.

A actualização da fé exige a passagem à contemplação. A contemplação não se define como oposição à acção, ao apostolado, às obras sociais ou de caridade. Ela é antes o exercício autêntico e efectivo da dimensão teologal. O primado da contemplação significa concentração perante a superficialidade, unificação perante a dispersão, clarificação perante a confusão. Mas, essencialmente, a contemplação

¹² H. SCHALUCK, *Que tipo de animación en las comunidades religiosas en los tiempos pós-modernos?*, em UISG, 112 (2000), 32.

é acolhimento e escuta da Palavra incarnada em Jesus Cristo: «Este é o meu Filho muito amado, no qual pus o meu encanto, escutai-o» (Mt 17, 5). A fé no Deus de Jesus Cristo torna-se seguimento de Jesus. É por isso que no cristianismo o lado místico da experiência de Deus se une ao lado prático da vida segundo o evangelho. Diríamos que a forma de nos relacionarmos com os bens, com o poder, com as pessoas, com a morte, etc., está intimamente relacionada ao modo como contemplamos e escutamos Jesus.

O primado da espiritualidade está ainda relacionado com uma convicção actual: não é o muito falar que conta, nem a procura aflita e obsessiva de Deus. A espiritualidade dinamiza a capacidade de escutar em silêncio e saber esperar. Poderíamos aplicar aqui a imagem do escravo que escuta atrás da porta para abrir logo que o seu Senhor chama. O primado da espiritualidade, que é experiência de noite escura, afirma a superação do fanatismo em favor da colaboração e do diálogo com os não crentes; erradica o individualismo subjectivista e redutor para afirmar a pertença a um povo onde não há judeu, nem grego, nem escravo, nem senhor...

O primado da amizade com Deus. «O que primeiro e mais importante há-de caracterizar a espiritualidade do futuro é a relação pessoal e imediata com Deus».¹³ O amor centra-nos em Cristo. É pelo amor que conhecemos a Cristo e é em Cristo que verdadeiramente nos conhecemos a nós mesmos. Experimentando o amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo, mudaremos de mentalidade e deixaremos de teimar em ser os protagonistas da nossa vida: «Nós amamos, porque Ele nos amou primeiro» (1 Jo 4, 19). A «ciência do Amor» tem o primado do saber espiritual. Por ela acreditamos no amor de Deus e deixamo-nos amar por Ele. Mas a amizade requer um compromisso de fidelidade e obediência a quem se ama: «Vós sois meus amigos, se fizerdes o que Eu vos mando» (Jo 15, 14). Onde cresce o amor, cresce a revelação e o conhecimento de quem se ama: «Chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi ao meu Pai» (Jo 15, 15).

Viver como filhos e como irmãos – filiação e fraternidade – é o garante da autenticidade cristã de qualquer projecto espiritual. Acreditar, esperar e amar são as atitudes próprias de um filho, e as que dão consistência e verdade à relação fraterna.

¹³ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, em *Escritos de Teologia*, Madrid, 1967, T. VII, 22.

A espiritualidade da vida consagrada hoje não é platônica nem privada. O maniqueísmo não foi capaz de ver na criação e nas criaturas a bondade e a beleza do seu Criador, bem ao contrário dos poetas místicos Francisco de Assis e João da Cruz. O mistério fundamental da fé cristã – o da Encarnação – foi negado, pois a salvação consistia em fugir e não em assumir, denunciar e construir. Acreditar na divindade de Jesus não era problema, a dificuldade estava em acreditar na humanidade de Deus.

A privatização da espiritualidade remetia a santidade para a subjectividade e para a consciência do indivíduo, alheada das exigências de comunhão e missão. Praticamente tudo se resume ao culto e às práticas espirituais. Sem a fé na humanidade de Jesus e sem o clamor dos profetas, a oração, a meditação e a contemplação afastam-se do Espírito do Senhor. A espiritualidade da encarnação é aquela que assume, como Jesus, a condição humana para a libertar e elevar à condição de filhos de Deus.

A espiritualidade da vida consagrada é a da Páscoa e a do Pentecostes. É a espiritualidade da fidelidade ao Pai, do amor até ao fim, mesmo que seja preciso passar pela morte; é a espiritualidade da ressurreição e da vida que o Espírito Santo nos dá.

A espiritualidade da fidelidade ao Espírito, eis a verdadeira vivência do carisma religioso. O carisma duma Congregação é ministério e função, mas essencialmente é uma força espiritual e profética. A primeira função da vida religiosa na Igreja consiste na animação carismática da mesma. Sem o elemento carismático e profético, o elemento hierárquico esvazia-se de conteúdo e deixa de significar. A fidelidade ao próprio carisma fundacional é uma forma de ser fiel ao Espírito que renova todas as coisas.

A espiritualidade da vida consagrada não significa quietismo, contemplação estática ou passividade; pelo contrário, é movimento e dinamismo evangélico. A espiritualidade é um processo permanente de conversão; é um passar constantemente da antiga condição de pecado à vida nova da graça. Tal como o seguimento e a conversão, implica «levantar-se e pôr-se a caminho». A espiritualidade do seguimento é uma espiritualidade de mudança, de abertura à novidade do evangelho, de constante desinstalação e disponibilidade. Alguns ameaços de morte provêm, talvez, da força conservadora que insiste em ver para crer; no entanto, «felizes os que acreditaram sem terem visto» (Jo 20, 29).

A espiritualidade da vida consagrada é a espiritualidade da cruz em tempos de conflito. A presença do conflito foi o itinerário de Jesus e dos

seus discípulos. O conflito é uma componente essencial da vida humana. Renunciar aos bens materiais, à família, aos projectos pessoais de vida, ao passado... são rupturas que implicam o conflito consigo mesmo e com os outros. As condições que Jesus põe para O seguir já anunciam estes conflitos: «Quem amar o pai ou a mãe mais do que a mim, não é digno de mim. Quem amar o filho ou filha mais do que a mim, não é digno de mim. Quem não tomar a sua cruz para me seguir, não é digno de mim. Aquele que conservar a vida para si, há-de perdê-la; aquele que perder a sua vida por causa de mim, há-de salvá-la» (Mt 10, 37-39). O caminho do seguimento não leva os discípulos a postos de poder, privilégio e reconhecimento: «Olhai que vos envio como ovelhas para o meio de lobos... Hão-de entregar-vos aos tribunais e açoitar-vos nas suas sinagogas; sereis levados perante governadores e reis... O discípulo não está acima do mestre, nem o servo acima do senhor... Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode fazer perecer na Geena o corpo e a alma» (Mt 10, 16ss).

É nas situações de conflito que se põe à prova a verdadeira espiritualidade, isto é, a afirmação do perdão sobre a vingança, a compaixão sobre a condenação. Claro que existem conflitos e conflitos. Uns são provocados pela falta de virtude e educação, maturidade, bom senso e ausência do espírito evangélico; outros são consequência de fidelidade ao evangelho, da força profética, do sentido de justiça... «Uma pessoa que segue Jesus até às suas últimas consequências, será inevitavelmente um sujeito problemático, talvez mesmo conflituoso, no esquema do modelo oficial de religião. Também Jesus acabou por ser um indivíduo extremamente problemático e conflituoso na sociedade do seu tempo e para a religião estabelecida naquela sociedade».¹⁴

Mas, o que é primeiro?

Não há receitas. A espiritualidade na Vida Consagrada vive-se ao calor de um fogo vivo de amor que, como Deus, nos surpreende a cada passo na sua sempiterna Novidade. Contudo, apontarei aqueles pontos que, julgo eu, hão-de permanecer sempre como eixos fixos

¹⁴ J. M. CASTLLO, *O seguimento de Jesus*, Sígueme, Salamanca 1992, 176.

duma vida consagrada que rola no tempo na aspiração constante de fidelidade e criatividade.

- *Cristo* há-de ocupar sempre e «em tudo o primeiro lugar, porque foi nele que aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude... Do mesmo modo que recebestes Cristo Jesus, o Senhor, continuai a caminhar nele: enraizados e edificados nele, firmes na fé, tal como fostes instruídos, transbordando em acção de graças» (Cl 1, 9-10; 2, 6-7). Com Santa Teresa de Jesus podemos repetir aos consagrados de hoje: «Ponde os olhos no Crucificado e tudo se vos fará pouco. Se sua Majestade nos mostrou o seu amor com tão espantosas obras e tormentos, como quereis contentá-lo só com palavras? Sabeis o que é ser espiritual de veras? É fazer-se escravos de Deus para que, marcados com o seu ferrete, que é a cruz, pois já Lhe deram a sua liberdade, os possa vender por escravos de todo o mundo, como Ele o foi». ¹⁵

- *A caridade*. «Nós amamos, porque Ele nos amou primeiro» (1 Jo 4, 19). Este é o caminho «que ultrapassa todos os outros» (1 Cor 12, 31). Como S. Paulo, certamente que poderíamos também nós dizer as línguas que falamos, as ciências que dominamos, a fé que temos e as orações que fazemos, os bens que partilhamos e a oblação feita em corpo e alma..., mas, sem caridade, repetiremos sempre a verdade conclusiva do «nada sou» (Cf. 1 Cor 13, 1-13).

- *A oração*. «A Palavra de Deus é a primeira fonte de toda a vida espiritual cristã». Dela se alimenta o relacionamento e amizade pessoal com Deus. Daí a renovada recomendação da *lectio divina* e da *meditação comunitária* da Bíblia. A *liturgia sagrada*, especialmente a Eucaristia e a Liturgia das Horas, é um «meio fundamental para alimentar eficazmente a comunhão com o Senhor». A *Eucaristia* é «o coração da vida consagrada». A *Liturgia das Horas* «exprime a vocação ao louvor e à intercessão, que é própria das pessoas consagradas». O *sacramento da Reconciliação*, como esforço de renovação e purificação, «torna o coração dócil e estimula o empenho por uma crescente fidelidade». A *direcção espiritual* é apoio para «responder às moções do Espírito com generosidade e a orientar-se decididamente para a santidade. Uma união espiritual com a Virgem Maria, «repassando com Ela os mistérios do Filho, particularmente pela oração do *Terço*» (Cf. VC 94 e 95).

¹⁵ SANTA TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, Sétimas Moradas, 4, 8.

Mas tenha-se em conta o aviso de S. João da Cruz, humilde religioso carmelita descalço e insigne doutor da Igreja: «Queria eu persuadir aos espirituais que este caminho de Deus não consiste em muitas reflexões, nem modos, nem maneiras, nem gostos, se bem que isto, à sua maneira, seja preciso aos principiantes. Só uma coisa é necessária: saber negar-se deveras, tanto exterior como interiormente, preparando-se para padecer e aniquilar-se em tudo por Cristo. Se fizerem isto, o resto também se faz e encontra. Mas, se se falha neste exercício, que é fonte de todas as virtudes, tudo o mais é andar pela rama e não se avança, mesmo que tenham considerações e comunicações tão elevadas como os anjos. Só se pode avançar imitando a Cristo, que é *o caminho, a verdade e a vida; e ninguém vai ao Pai senão por Ele*, como o próprio diz por S. João (14, 6)».¹⁶

A importância da mística na vida consagrada

Um piedoso rei quis avaliar o nível de vida interior das instituições religiosas do seu território. Chamou um sábio e disse-lhe: «Investiga cuidadosamente as instituições religiosas em todo o meu reino; vê que vida levam e que projectos têm. Depois, informar-me-ás de tudo». «Assim farei, Majestade», disse o sábio.

Ao fim de vários meses, o sábio regressou à presença do rei. Este mandou-o chamar e perguntou-lhe: «Porque é que não vieste ter comigo depois da tua investigação?». «Majestade, o que acontece está tão à vista e a informação é tão simples, que julguei que ofenderia a vossa ideia e o vosso desejo em saber». «O que é? O que viste? Que conclusão tiraste?». «Cenouras, Majestade, cenouras!». O rei, meio confuso e indignado, julgando que se tratava de uma brincadeira, exigiu que lhe explicasse exactamente o que queria dizer com aquela palavra: cenouras. «Majestade, poderia ter dito outra: burros». O rei mais se impacientava.

«Os burros, Majestade, comem só a rama das cenouras, é a parte que gostam e se vê bem; mas nem tocam na cenoura porque está debaixo da terra. Por baixo de uma rama verde que os burros de todos

¹⁶ SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, Segundo Livro da Subida ao Monte Carmelo, 7, 8.

os sítios podem comer, está a bela cenoura, amarelinha, cheia de propriedades, que pode maravilhar o homem e, na cor, na forma e no gosto, em nada se parece à rama. Assim são a maior parte das instituições religiosas que me mandastes visitar. O meu relatório é o seguinte: cenouras. As instituições religiosas ficaram na superfície de tudo, e não vêem o fruto escondido. Cultivam formas e modelos de comportamento, carregados de normas, estruturas revistas com frequência, mas escapa-se-lhes a mística, donde brota a rama. Os burros só comem o que vêem, o que está à superfície; os sábios escavam e conseguem esse legume escondido na terra que o superficial olhar não consegue ver. As pessoas dessas instituições, Majestade, estão mortas, ainda que pareçam vivas por comerem rama; mas mortas ou enfraquecidas porque carecem da profundidade da experiência que não se pode institucionalizar. No fundo, onde muitos não chegam, ficou a cenoura e a experiência final. Têm de enfrentar um vazio que os faz desfalecer e a consciência de uma experiência espiritual falida».

Foi uma forte lição.¹⁷

¹⁷ AA.VV., *Recrear nuestra espiritualidad*, Publicaciones claretianas, Madrid, 2001, p. 321.

LIVROS

– AA.VV., *Dois mil anos: Vidas e Precursos*, Edições Didaskalia, Lisboa 2001.

«Os passos mais significativos destes percursos são sempre os da disponibilidade espiritual para acolher a salvação e testemunhar com alegre coragem a sabedoria de Deus. Em vez de optar por uma reacção ao tempo, os santos construíram tempos novos pela ousadia da fé, pela determinação da esperança e sobretudo pela abundância da caridade.

Aqui se recolhem os contributos de um ciclo de conferências, promovido pela Faculdade de Teologia – Lisboa, durante os anos 1999-2000» (da *Apresentação*, por Carlos A. Moreira Azevedo).

Os autores e seus estudos: José Jacinto F. Farias, *O percurso cristão para o século XXI, memória do futuro*; Isidro Pereira Lamelas, OFM, *Cristianismo e cultura grega na génese da cultura cristã*; Joaquim Carreira das Neves, OFM, *A Fé de Jesus Cristo*; Carlos H. do Carmo Silva, *Santa Catarina de Sena e Santa Edith Stein: modelos para a Europa ou o Amor da Verdade*; Carlos H. do Carmo Silva, *Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor*; Joaquim Cerqueira Gonçalves, OFM, *S. Francisco de Assis e a ecologia*; Jerosch Herold, *Martinho Lutero: contributo para a fé cristã*; Nuno da Silva Gonçalves, SJ, *S. João de Brito e a inculturação missionária*; D. Manuel Clemente, *João XXIII, Paulo VI e o aggiornamento conciliar: mútua cronologia*; D. Fernando Soares, *Ecumenismo: contributo valioso para a paz*.

– *Patrologia Galaico-Lusitana*, Colecção “Estudos Teológicos”, nº 33, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Editora.

O YOGA - FILOSOFIA E TÉCNICA

FREI BERNARDO DOMINGUES

1. Têm mais de cinco mil anos as características práticas do yoga. A raiz vem de “yuj” que significa equipar, aparelhar e pôr o jugo; tem origem ariana e apareceu na parábola do carro, num “Upanixade” – Katha. Nesta parábola o “âtman”, ou a pessoa que busca a perfeição, é o dono, o carro é o corpo e a inteligência – “bulhi”, o cocheiro e o espírito – “manas” são as rédeas para regular os movimentos; os sentidos seriam os cavalos, cujos objectivos estão diante deles e indicam o caminho a percorrer. De facto, o “âtman” ou seja o ser humano, é que deverá orientar o processo, controlando os sentidos pelo espírito, segundo o espírito de sabedoria, que conduzirá ao Bem supremo – “Vixnu”. Nesta perspectiva seria essencial dominar os sentidos, sossegar o espírito e a inteligência. **O yoga tem pois essa função de controlar, reprimir e sossegar os sentidos** para que o “âtman” consiga a sabedoria e a prudência para ultrapassar a dispersão e encontrar a paz da plenitude. Aí se desenvolve e recomeça o processo dos “purânas”, recriador da dinâmica da vida terrena.

2. Depois de conseguido este processo de plenitude e intimidade, recomeça a dinâmica de projectá-la para o exterior como um demiurgo criador; é o ciclo da vida criada em distole e sistole permanentes.

Todavia o autêntico “yogui”, pela fixação na sílaba mágica “om”, poderá seguir o caminho da mística para se relacionar e aprofundar a relação com o Brâmane, ou do “em si” pessoal para o “em si” Universal. É para ele que tudo se deveria orientar conscientemente, visto que o “em si” individual seria provisório.

O fim é conseguir a meditação yóguica que conduzirá ao conhecimento salvador do Brâmane em que se fixará e constituirá a sua plenitude, libertando-se do sofrimento temporal e da dispersão que nos impede da iluminação salvadora. Nós mantemos a liberdade para desenvolver e praticar a ascese e abrir-se a iluminação mística de modo esforçado, permanente e coerente.

3. Desenvolveram-se, progressivamente, duas principais formas de Yoga: uma para desligar as pessoas do sofrimento que a exterioridade provoca, para tranquilizar o espírito e o unir ao Brâmane propondo-se o objectivo de atingir o princípio e o fim da realidade ou seja o “Vixnu”; outro modelo de yoga desenvolve técnicas para tornar a vida e os trabalhos eficazes e interessantes, mas sem preocupações filosóficas. A finalidade é preferentemente tornar as pessoas eficazes e concretizar, pelo trabalho, a colaboração com o Brâmane. Mais tardiamente surgiu o “yoga-sutra”, ou seja, um conceito da divindade como sendo a total e definitiva quietude que nem é criador nem salvador. E esta atitude é apresentada como um modelo humano a prosseguir. Estes praticantes do “Yoga” pretendem a pacificação dos sentidos e do espírito, vencendo a memória, os erros e as cinco aflições que vêm da **ignorância, da ganância, do orgulho, do ódio e do apego às coisas e à vida**. Nesta perspectiva não poderão ser “yogui” sem se libertarem e serem fiéis aos exercícios prescritos para esta finalidade.

4. A entrada no “yoguismo” tem etapas a seguir de modo sistemático:

a) A primeira é a **abstenção, a “yama” da: mentira, violência, roubo, gula e sexo desordenado submetendo-o às regras estabelecidas.**

b) A segunda é a **observância da : limpeza, contentamento, austeridade, estudo e contemplação do ideal proposto:**

c) Só depois destas etapas se entra no “yoga” exterior que inclui:

- **Sentar-se** em posição confortável e firme;
- **Domínio da respiração** regulando inalação, retenção e exalação

do ar;

- **Recolhimento dos sentidos**, retirando-os dos seus objectos próprios.
- **Quietude mental**, fixando-se num ponto real ou imaginário;
- **Ininterrupto fluxo do pensamento** à volta do ponto em que nos fixamos intencionalmente;

- **Fusão do sujeito** com o objecto sem “mistura” dos objectos sensoriais.

Assim se conseguirá, progressivamente, o perfeito auto-domínio libertado, a estabilidade, o isolamento e fusão serena com a imanência do Espírito, sem aflição e em alegria. Há o denominado “yoga do tantrismo” utilizado para treinar-se para a violência; outros buscam a “sumâni” ou seja a hiperlucidez. Todos os processos do yoguismo podem ser bem ou mal orientados em vista da “libertação” e “iluminação”. No Ocidente as escolas de yoga têm, preferentemente finalidades psicológicas de auto-controlo psíquico, embora haja quem o utilize como método de preparação para a oração, segundo as diferentes escolas teológicas e confissões religiosas.

