

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves

«O Valor da Oração»

REIS, Manuel Fernandes

*Santa Teresa de Jesus e o regresso ao
Essencial da Oração*

TEIXEIRA, Joaquim da Silva

Pastoral da Oração

GONÇALVES, Carlos Manuel

*Vida Espiritual
e Bem-estar Psicológico*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL	
<i>«O Valor da Oração»</i>	83
MANUEL FERNANDES DOS REIS	
<i>Santa Teresa de Jesus</i>	
<i>e o Regresso ao Essencial da Oração</i>	85
JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA	
<i>Pastoral da Oração</i>	115
CARLOS MANUEL GONÇALVES	
<i>Vida Espiritual</i>	
<i>e Bem-estar Psicológico</i>	139

NÚMERO 38

Abril – Junho 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
P. Vasco Nuno da Costa

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avessadas - Apart. 141
4634-909 MARCO DE CANAVESES

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

«O VALOR DA ORAÇÃO»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

A oração é verdadeiramente a respiração da alma, o hálito do Espírito de Deus em cada um dos crentes. Por isso, podemos afirmar sem receio que é impossível viver como filhos de Deus sem orar, tal como é impossível viver sem respirar. Quando a respiração cessa, também cessa a vida.*

A partir desta afirmação poderemos compreender o ensinamento de Jesus «sobre a necessidade de orar sempre, sem desfalecer» (*Lc 18,1*).

Existe uma relação pessoal, existencial, dinâmica, profunda, com o Senhor que se converte, dia após dia, no centro e no sentido da vida, o amigo fiel e perene, o nosso companheiro de viagem. Havemos de tomar consciência – e não só a nível intelectual – de que Jesus é o Alfa e o Ómega da história, do mundo e da nossa própria história pessoal, o fundamento e cumprimento de tudo. Esta maneira de pensar determina em nós uma atitude de radical abandono, de total confiança, de seguimento fiel, de verdadeiro e próprio enamoramento, que nos fazem pensar n'Ele, viver para Ele, desejar intensamente a união com Ele.

É certo que a oração não é tudo, mas tudo deve começar pela oração. Quem ama verdadeiramente o Senhor, sentirá necessidade de se deixar acolher por Ele, de estar frequentemente com Ele, de O escutar, de Lhe falar, de Lhe dizer que O ama e de Lhe pedir que não Se

* Notas extraídas do livro «*La mia strada con Dio*», de Giuseppe Costanzo, Città Nuova, Roma 1999.

canse de o amar e de lhe perdoar. Não será este o melhor fruto da oração e o seu melhor e maior sentido e valor: viver em união com Ele?

Se alguém já conseguiu este tipo de relação com o Senhor – e se o alimenta continuamente – está a levar à prática não somente a vida de oração mas também a oração da vida.

Orar é cantar o amor e a misericórdia do Senhor. É envolver Deus nas tarefas do dia a dia e na vida de todos os dias. É convidar Jesus para as próprias núpcias, como fizeram os noivos de Caná

Havemos de voltar-nos para Deus nos momentos de festa e de alegria, como também nos momentos tristes, nas provas que nos envolvem, nas horas mais disparatadas... Doutro modo acabaríamos por considerar a Deus como uma simples tábua de salvação apenas para os casos de naufrágio. Ou então ficamos com a ideia de um Deus consolador nos momentos de luto e pranto. É certo que o sofrimento e a cruz são momentos privilegiados de encontro de Deus com a nossa vida; porém, a oração é uma relação quotidiana com Deus: *é a alegria do encontro*. É o reconhecimento de que o Senhor é importante para a nossa vida e de que nós somos importantes para Ele.

Orar significa ter as mãos ao volante da vida. Sem oração, a nossa vida tende a fugir da estrada: e vai de encontro à idolatria das coisas ou da escravidão do trabalho. Podemos cair no engano de julgar que a vida é somente trabalho, ou empenhamento nas coisas materiais, ou só divertimento...

Oramos a vida quando fazemos o nosso trabalho com competência e transparência; quando aceitamos a solidão, as incompreensões e as tribulações para cumprir bem o dever e ser fiel às responsabilidades assumidas; quando gerimos o poder sem arrogância e com espírito de serviço; quando respeitamos a criação, observamos as regras da ética profissional ou nos entregamos com alegria ao serviço do homem e da sociedade. Oramos com a vida quando respondemos com fidelidade à vontade de Deus que, penetrando sempre mais profundamente na nossa existência, a torna «um sacrifício santo e agradável a Deus» (*Rm 12,1*).

Este número da Revista de Espiritualidade ajude a descobrir cada vez mais o verdadeiro sentido e valor da oração cristã. Os mestres que escrevem este número de hoje continuam a dar-nos o alimento necessário para tal descoberta.

SANTA TERESA DE JESUS

E O REGRESSO AO ESSENCIAL DA ORAÇÃO

MANUEL FERNANDES DOS REIS

– «Chegai-vos para junto deste bom Mestre muito determinadas a *aprender o que vos ensina*, e Sua Majestade fará com que não deixeis de sair boas discípulas, nem vos deixará se O não deixais. Olhai as palavras que diz aquela boca divina: logo à primeira, *entendereis o amor* que vos tem; não é pequeno bem e consolo para o discípulo ver que *seu mestre o ama*». ¹

– «Não é pequena consolação ter nesta vida uma pessoa com quem se possa unir em íntimo afecto e no abraço de um santo amor, ter alguém em quem o teu espírito possa repousar, alguém em quem derramar o teu espírito, alguém para junto de quem fugir para *estar com ele* em agradável conversa, com palavras que são para ti como que um canto de consolação no meio das tristezas da vida, alguém que te ofereça o colo suavíssimo da *amizade* onde possas refugiar-te em segurança, no meio das dificuldades deste mundo; alguém a cujo coração amoroso possas confiar sem hesitações como a ti mesmo a parte mais secreta dos teus pensamentos; alguém que com os seus beijos espirituais, como um bálsamo medicinal, possa fazer sair de ti a fraqueza da

¹ Teresa de Jesus, CV 26, 11.

doença e o tumulto das tuas angústias; alguém que chore contigo nas angústias; se alegre contigo quando estás na dúvida; alguém que atraias com os laços da caridade ao mais íntimo do teu espírito, de maneira que, mesmo fisicamente ausente, *esteja presente em espírito* e lá tu possas contactar com ele *coração a coração*, com tanto maior doçura quanto mais íntimo for o diálogo, e conversar tu e ele, *sozinhos os dois*, e enquanto se extingue o ruído do mundo no sono da paz, no abraço do amor, no beijo da unidade, e flui entre vós a doçura do Espírito Santo, tu possas repousar *só com ele*; antes, possas unir-te e apertar-te a ele, fundir o teu coração com o seu, de modo que os dois vos torneis um».²

Introdução

Numa época de retorno à oração, como obra do Espírito Santo no coração da Igreja, em geral, e de cada orante, em particular, é sempre bom e oportuno recorrer a Santa Teresa de Jesus, que deu um testemunho qualificado da importância da oração na renovação da vida espiritual, para, com ela, regressarmos ao essencial da oração cristã.

«*A nossa época difícil tem particular necessidade da oração. Se no decorrer da história, ontem como hoje, homens e mulheres em grande número deram testemunho da importância da oração – consagrando-se ao louvor de Deus e à vida de oração –, neste últimos anos vai crescendo também o número das pessoas que, em movimentos e grupos cada vez mais desenvolvidos, dão à oração o primeiro lugar e nela procuram a renovação da vida espiritual. Trata-se de um sintoma significativo e consolador, pois esta experiência renovou realmente a vida de oração entre os fiéis, os quais, desse modo, foram ajudados a melhor considerarem o Espírito Santo como Aquele que desperta nos corações uma profunda aspiração à santidade. (...) Os tempos em que vivemos aproximam do Espírito Santo muitas pessoas que retornam à oração. (...) Espiritualmente, o acontecimento do Pentecostes não pertence só ao passado: a Igreja está sempre no Cenáculo, que continua presente no seu coração. A Igreja persevera na oração, como os Apóstolos, juntamente com Maria, Mãe de Cristo, e com os que, em Jerusalém, constituíam o primeiro*

² Aelredo de Rievaux, *Espelho da caridade* III, 39.

núcleo da comunidade cristã e aguardavam, orando, a vinda do Espírito Santo».³

A segunda «prioridade pastoral» que o Papa J. Paulo II apresenta na Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte*, de 6 de Janeiro de 2001, para a programação pastoral da Igreja é a oração (32-35). A primeira «prioridade pastoral» é, no dizer do mesmo Papa, a santidade (30-31). «A educação para a oração há-de ser um ponto qualificativo de toda a programação pastoral»,⁴ porque é «um momento imprescindível da pedagogia da santidade e o segredo dum cristianismo verdadeiramente vital». A necessidade de oração é um «sinal dos tempos»: «Não será porventura um “sinal dos tempos” que se verifique hoje, não obstante os vastos processos de secularização, *uma generalizada exigência de espiritualidade*, que em grande parte se exprime precisamente numa *renovada carência de oração?*». J. Paulo II defende «um cristianismo que se destaque pela arte da oração», a qual 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 rezar» (Lc 11, 1). Na escola do divino Mestre a oração, a – *tradio orandi artis* – adquire um dinamismo trinitário, é uma «*ars Trinitatis*», ou seja, é «obra do Espírito Santo em nós, abre-nos, por Cristo e em Cristo, à contemplação do rosto do Pai». A Igreja, enquanto *autêntica «escola» de oração*, tem a obrigação de mostrar a profundidade da sua oração. Para tal, recorre à tradição mais qualificada dos místicos.

«A grande tradição mística da Igreja, tanto no Oriente como no Ocidente, é bem elucidativa a tal respeito, mostrando como a oração pode progredir, sob a forma de um verdadeiro e próprio *diálogo de amor*, até tornar a pessoa humana totalmente possuída pelo amante divino, sensível ao toque do Espírito, abandonada filialmente no coração do Pai. Experimenta-se então ao vivo a promessa de Cristo: «Aquele que me ama será amado por meu Pai, e Eu amá-lo-ei e manifestar-me-ei a ele» (Jo 14, 21). Trata-se dum caminho sustentado completamente pela graça, que no entanto requer grande empenhamento espiritual e

³ J. Paulo II, Carta Encíclica “*Dominum et Vivificantem*”, nn. 65-66, Edit. A. O., Braga, p. 77.

⁴ J. Paulo II confirma que a pastoral da oração continua a ser «o problema mais urgente do nosso tempo» (E. W. Trueman Dickens, *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Herder, Madrid, 1967, p. 10).

conhece também dolorosas purificações (a já referida «noite escura»), mas desemboca, de diversas formas possíveis, na alegria inexprimível vivida pelos místicos como «união esponsal». Como não mencionar aqui, entre tantos testemunhos luminosos, a doutrina de São João da Cruz e de Santa Teresa de Ávila?».⁵

Em 1970, S. Teresa de Jesus foi, juntamente com S. Catarina de Sena, declarada oficialmente Doutora da Igreja,⁶ quer pela sua experiência de oração e pelo seu *modo de orar*,⁷ quer pela sua apologia⁸ e doutrina e magistério sobre a oração.⁹ De facto, a oração é o seu carisma na Igreja,¹⁰ a especialidade da sua vocação e missão apostólicas.¹¹ Não escreveu nenhum tratado de oração, nem deixou nenhum método de meditação cristã, mas, contou-nos a sua «vida» de oração – «vinte anos» para escalar a montanha –, e ensinou-nos o seu «caminho» de perfeição.

«O que podemos fazer da nossa parte é procurar estar a sós (e queira Deus que isto baste, como digo), para entendermos com quem estamos e que o Senhor responde às nossas petições. Pensais

⁵ J. Paulo II, *NMI*, 33.

⁶ Cf. a Homilia de Paulo VI, em *Proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia Universal. Homenaje nacional de España a la Mística Doctora. Textos y discursos*, Madrid, 1970, pp. 18 - 29; cf. ainda *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia, Documentos oficiales del Proceso canónico*, Madrid, 1970.

⁷ V 4, 8; 9, 4.

⁸ «Aos que vos apresentem a oração como um perigo, tendo-o a ele como o próprio perigo... Nunca façam caso a qualquer em coisas semelhantes. Olhai que não são tempos de acreditar em todos, mas aos que virtudes conformes à vida de Cristo» (CV 21, 10).

⁹ «A meu ver *nesta vida* não pode haver bem maior do que *ter oração*» (V 7, 10).

¹⁰ «Não direi coisa de que não tenha por experiência, por a ter visto em mim ou noutras ou *dada em oração a entender pelo Senhor*» (CE Pról 3).

¹¹ V Pról.; CV Pról.; M Pról. «O argumento central do livro *CV* é a oração. A tese fundamental: *a oração mental é o caminho de perfeição*» (P. Tommaso della Croce, *Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo*, em *Santa Teresa maestra di orazione*, Roma, 1963, p. 38). Os confesores pedem-lhe para «escrever o seu *modo de oração*» (V pról 1), «as graças que Deus lhe faz na oração» (V 10, 8). O seu projecto de Reforma «funda-se sobre a oração» (V 32, 18), que é o «cimento» (CV 4, 9) com que constrói os seus mosteiros. O critério de selecção vocacional é que sejam «almas de oração» (CV 13, 7; 14, 1), pois, o principal da *Regra* é «a oração contínua» (CV 4, 2; 21, 10), e as *Constituições* preceituam fazê-la «por muitas horas» ao dia (1 M 2, 7). A sua vida «deve ser de oração» (CV 20, 4), porque «são chamadas à oração e contemplação» (5 M 1, 2), e muitas alcançam-na (F 4, 8; 5 M 1, 2). A oração é, pois, o argumento central de todas as suas obras, e faz a unidade profunda do seu pensamento. A oração é, segundo Teresa, uma *relação de amor recíproco entre Deus e a alma* (V 8, 5). A vocação do (a) carmelita é uma vocação a “ser orante” mais do que a “fazer muita oração”: «Procuremos ser tais que valham as nossas orações para ajudar a estes servos de Deus que, com tanto trabalho, se têm fortalecido com letras e vida boa, e trabalhando para ajudar o Senhor. (...) Para estas duas coisas vos peço eu que procureis *ser* tais que mereçamos alcançá-las de Deus» (CV 3, 2. 5).

que está calado embora não O ouçamos? Bem fala Ele ao coração, quando do coração Lhe pedimos. E bom é que consideremos, cada uma, que foi a nós mesmas a quem o Senhor ensinou esta oração, e que no-la está apontando; pois nunca o Mestre fica tão longe do discípulo que seja preciso falar em altas vozes, mas muito perto. Isto quero eu que entendais: *para rezar bem o Pai Nosso convém-vos não vos apartar de junto do Mestre que vo-lo ensinou*.¹²

Teresa de Ávila, Doutora da Igreja, é principalmente Doutora da oração. Na sua perspectiva, a oração abrange toda a vida unificando-a na caridade, ou seja, na relação mais pessoal de amor com o Senhor, que personaliza todas as relações com o próximo no mesmo Amor. Na opinião dela, o discernimento do verdadeiro orante realiza-se na verificação do seu amor «real» ao próximo.¹³ A oração não é uma forma particular de prece, um género de «meditação», mas a própria «vida teologal»,¹⁴ no que ela tem de mais profundamente pessoal.

É universalmente conhecida a sua «definição» de oração, nascida mais da sua vida e experiência orante¹⁵ do que de uma teorização sobre a mesma. A oração, como relação de amizade, é o «meio» e o «lugar» da sua «experiência» de Deus. Não se limita propriamente ao «acto» orante, nem mesmo à «atitude» e «pedagogia» orante, mas exprime o «seu modo de ser orante», a sua vida de oração e a sua oração feita vida.¹⁶ Na verdade, mais que «teorizar» sobre a oração, narra a sua experiência de oração – a sua é uma «teologia narrativa» da oração como amizade –, e permanece como *testemunho pessoal* qualificado da graça da oração e do *compromisso* vital da mesma: «estando encerradas lutamos por Ele».¹⁷ Surpreendemo-la, ao escrever sobre a oração, 199 vezes a orar a Deus, dizendo-lhe «desatinos» e «loucuras» de amor ou, então, pedindo-lhe sem cessar pelas necessidades da Igreja.¹⁸ Em definitivo,

¹² CV 24, 4.

¹³ 5 M 3, 8. 9.

¹⁴ «A oração-“amizade” ou “vida teologal” é algo *central*, não marginal, que afecta a pessoa e a define em relação ao Outro» (M. Herráiz García, «Oración - Contemplacion», em *La Teología Spirituale*, Atti del Congresso Internazionale OCD Roma 24-29 Aprile 2000, Teresianum, LII / 2001 – I / II, p. 756).

¹⁵ «Não direi coisa que... não tenha por experiência» (CV pról 3).

¹⁶ «A definição de S. Teresa tem o mérito de converter o diálogo de amizade *teologal* com quem é tão diferente de nós em vida inteira do orante» (F. Ruiz, *Caminos del Espíritu*, Madrid, 1974, p.266).

¹⁷ CV 3, 5.

¹⁸ T. Álvarez, *Assim orava Santa Teresa de Jesus*, Edições Carmelo, Paço de Arcos.

Teresa é um «evangelho da oração», ao revelar que «o que Deus fez por ela»,¹⁹ «faz por qualquer outro»,²⁰ que persevere na oração, pois é sempre tempo da graça.²¹

Ao abraçar com *fidelidade criativa* a tradição espiritual do Carmelo,²² cuja *Regra* prescreve em «letra» o «espírito» da «oração contínua»,²³ e do qual se faz eco,²⁴ com a «letra» e o «espírito» da *renovação contínua*,²⁵ Teresa, na família teresiana, chama toda a Igreja, a uma vida de oração²⁶ e de contemplação,²⁷ base do seu projecto de reforma carmelita,²⁸ e certamente suporte e despertador do dom e do dever de orar e de ensinar a orar por parte da Igreja do século XXI.²⁹ Quem, pois, melhor que Teresa, que *encarnou o carisma da oração*, dado à Igreja pelo E. Santo, pode *profetizar* a vocação orante e a missão apostólica da Igreja, conforme no-lo diz ao falar com suas irmãs?

«Isto quero eu, minhas irmãs, que procuremos alcançar, não para gozar, mas para ter forças para servir: desejemos e ocupemo-nos na oração... Crede-me que Marta e Maria hão-de andar juntas para hospedar o Senhor... O seu manjar é que, de todas as maneiras que pudermos, cheguemos almas para que se salvem e sempre O louvem».³⁰

Por esta razão, parece-nos pertinente voltar a apresentar a sua oração e a sua contemplação, como «amizade com Deus»,³¹ numa

¹⁹ V 7, 20.

²⁰ V 8, 4.

²¹ «Para fazer Deus grandes mercês a quem deveras o serve, é sempre tempo» (F 4, 5). Deus faz-se presente ao orante *agora* como *outrora* (5 M 4, 6). “Sempre é tempo” para Deus se encontrar com o homem, diz-nos Santa Teresa de Jesus. “Sempre é tempo” para o homem se encontrar com Deus, diz-nos S. João da Cruz, pois, do homem o «centro é Deus» (S. João da Cruz, CH 1, 12).

²² «Este foi o *nosso princípio*, desta casta vimos...» (5 M 1, 2).

²³ «Permaneça cada um na sua cela, ou nas suas imediações, *meditando* dia e noite a lei do Senhor e *velando em oração* ...» (*Regra*, n. 8).

²⁴ CV 4, 2.

²⁵ F 29, 32.

²⁶ V 7, 20.

²⁷ CV 18, 2.

²⁸ 5 M 1, 3.

²⁹ «É próprio da Igreja ser simultaneamente... empenhada na *acção* e ocupada na *contemplação*... de forma que o âmbito da acção está ordenado e subordinado à contemplação» (SC n.2). «A Igreja é a comunidade de homens que oram. O seu fim principal é o de ensinar a orar. Se queremos saber o que faz a Igreja, devemos observar que ela é uma *escola de oração*» (Paulo VI, *Alocução* de 20/8/1966). Teresa de Jesus deixou, na pessoa de suas irmãs, à Igreja sempre «adveniente», o remédio da oração, para que «o edifício esteja sempre firme»: F 4, 6-7.

³⁰ 7 M 4, 14.

³¹ «É sobre o fundo dos dotes naturais da Santa, da sua riqueza afectiva e da sua longa experiência de amizade, que se deve situar a concepção teresiana da oração» (P. Beniamino della SS. Trinità, *L'orazione, amicizia con Dio*, em *Teresianum*, Roma, 1963, p.75).

espécie de comentário actualizado das suas características,³² que faça ver os vários aspectos que compõem o «corpo da oração» teresiana, o próprio diálogo de amor «com quem sabemos nos ama», com destaque para os mais típicos, segundo as suas próprias palavras.

«No es otra cosa oración mental, a mí parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».³³

De facto, no Carmelo, ora-se tratando de amizade com o Senhor, estando muitas vezes a sós com quem sabemos nos ama.

A que chama ela, então, oração? Qual a natureza da oração teresiana? Tentaremos, nas páginas seguintes, deixar que S. Teresa nos ajude, como «Mestra de oração» que é, a encontrar as respostas que necessitamos para darmos com o «núcleo», o «vivo», o «essencial» da sua oração. O amor é, para a Santa, o essencial da oração. Logo, embora nem todos possam ser meditantes, todos podem ser orantes: «Nem todas as imaginações são hábeis, de seu natural, para pensar, todas as almas o são para amar».³⁴ Por isso, do ponto de vista psicológico, não é conceptível um verdadeiro encontro com Cristo sem o amor e a amizade.

1. «Não é outra coisa oração mental»

Estranha maneira esta, para nós, a de os clássicos começarem as suas afirmações precisamente por negações: «não é». Esperaríamos que começasse logo por escrever, como fazemos hoje, a oração «é» isto ou aquilo. Este «não é outra coisa... senão» é, pois, a afirmação radical e forte do que exclusivamente «é», na opinião da santa – «a meu

³² «As características da oração teresiana são as seguintes: é uma oração afectiva, dinâmica, cristocêntrica, apostólica-eclesial» (Maurício Martín del Blanco, *Santa Teresa de Jesus (Mujer de Ayer para el Hombre de Hoy)*, Bilbao, 1975, pp. 305-319; *Id.*, «Tratar de amistad» con Dios, según santa Teresa de Jesús y su actualidad, em *Teología Espiritual* 19, Valencia, 1975, 7-43).

³³ V 8, 5. Sobre a oração teresiana em geral (cf. A. Guerra, *Oración teresiana*, em *Rev. de Espirit.* 162-163, 1982, pp. 157-179). Ainda sobre o mesmo tema (cf. E. Renault - J. Abivan, *La oración teresiana*, Edit. Monte Carmelo, 2001). «Toda uma definição “genial”, “amigável”, “inspirada” e “fruto” da própria experiência» (Cf. Revista “Orar” 141, Burgos, 2001, pp. 7-8). Cf. A. L. Baeza, *Un Dios locamente enamorado de ti*, Sal Terrae, Santander, 2000, pp. 47-51.

³⁴ F 5, 2.

parecer» –, a «oração mental».³⁵ Ou a oração é isto que ela diz que é – conhecimento de Deus e do homem –, ou não é «oração mental».³⁶ Ficam de fora, pois, dos seus horizontes de compreensão da oração, quaisquer outras formas de oração «a bobas»,³⁷ que não sejam ou venham a ser a fontiverina «amigabilidade amorosa»³⁸, o abulense «tratar de amizade»³⁹, a lexoviense «prática da familiaridade com Jesus»⁴⁰.

«Pensar e entender o que falamos, e com quem falamos, e quem somos nós os que ousamos falar com tão grande Senhor. Pensar nisto e noutras coisas semelhantes, o pouco que O temos servido e o muito que somos obrigadas a servi-Lo, é oração mental».⁴¹

Sabemos que «o homem não pode viver sem amor»,⁴² e que «só o amor é digno de fé».⁴³ Daí que, a vida entendida desde a óptica e a finalidade do amor,⁴⁴ deva converter-se numa «relação de amor», numa «história de amizade» com Deus.⁴⁵

«Santa Teresa descreve a oração como *diálogo de amor* com quem nos ama. O acento está posto no “sabemos que nos ama”, e na relação em si mesma, fundamentada nesse saber. Os conteúdos do diálogo, a metodologia a seguir, os frutos a tirar da oração

³⁵ É o *discernimento da verdadeira oração*: «Não são precisas forças corporais para a oração» (V 7, 11). F 5, 2; 4 M 1, 7. 4 M 2, 8; 7 M 3, 1. «A oração autêntica é o *dom total* da alma em resposta ao *dom total* de Deus, na reciprocidade da mais pura amizade» (P. Valentino di S. Maria, *Le esigenze ascetichie dell'orazione*, em *Teresianum*, Roma, 1963, p.127). Eis as *exigências* da oração, na opinião de Teresa: boa consciência (CV 5, 3), a humildade, a caridade fraterna e o desapego das criaturas (CV 4, 4), a fortaleza da determinada determinação (CV 21, 2), a oração contínua (V 7, 12).

³⁶ Cf. CV 22, 8.

³⁷ Teresa de Jesus faz-nos «observar a primazia da mente emocional sobre a mente racional, mas também a libertação da mente emocional pela mente racional: «De devoções *a bobas*, livre-nos Deus!...» (V 13, 16). Cf. 1 M 1, 7; V 13, 16.

³⁸ S. João da Cruz, 2 N 7, 4.

³⁹ «Já sabem que sois religiosas e que *o vosso trato é de oração...Este é o vosso trato e linguagem*; quem quiser tratar convosco, aprenda-o, e senão, guardai-vos vós de aprender o seu» (CV 20, 4). «Este é o ofício dos religiosos» (CV 21, 7).

⁴⁰ S. Teresa do Menino Jesus, Ct 258. «Na Abadia ficava diante do SS. Sacramento até que o Papá me vinha buscar; era a minha única consolação, pois, não era acaso Jesus o meu único amigo?» (A 40 v). «A melhor forma de falar de Deus é *familiarmente*, isto é, pelo relato da experiência» (S. Inácio de Loiola, *Autobiografia*, 65).

⁴¹ CV 25, 3. Cf. V 12, 2.

⁴² J. Paulo II, RH 10.

⁴³ H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Herder, Barcelona, 1982.

⁴⁴ «Por fim, *para este fim de amor fomos criados*» (S. João de Cruz, CB 28, 3).

⁴⁵ M. Herraíz, *La oración, historia de amistad*, Madrid, 1981. Cf. *Concilium* (1972) p. 324.

não perdem importância, por isso, mas passam para segundo lugar. O que importa é o amor que se acolhe, e uma amizade que se cultiva. Segundo a descrição, acabada de citar, o ponto de partida necessário para entrar em oração é o de exercitar, na fé, a consciência de ser amado por Deus». ⁴⁶

A consciência de ser previamente amado, ⁴⁷ o *saber-se amado* por Deus (Jo 14, 23) – «nós conhecemos e cremos no amor que Deus nos tem» (1 Jo 4, 16) –, a «mística da oração», ⁴⁸ é a condição objectiva e subjectiva da oração cristã, e não menos da oração teresiana: «Deus trata com ela com tanta amizade e amor, que não se pode escrever». ⁴⁹

2. «Senão tratar de amizade»

A revelação cristã é um chamamento à comunhão com Deus: «Em virtude da revelação, Deus invisível (Cl 1, 15; 1 Tm 1, 17), na abundância do seu amor, *fala aos homens como a amigos* (Ex 33, 11; Jo 15, 14-15) e conversa com eles (Bar 3, 28), para os convidar e os receber em comunhão com Ele». ⁵⁰

Salta, à primeira vista, que a oração se situa toda ela no domínio da busca de Deus, ⁵¹ no campo do amor recíproco entre Deus e o homem, que Teresa chama de «trato de amizade», ⁵² enquanto comunicação de inteligências, ⁵³ de amores, ⁵⁴ isto é, de corações e vontades, ⁵⁵ nos segredos

⁴⁶ Luís Rocha e Melo, *o. c.*, p. 19.

⁴⁷ «Este filho sou eu, objecto do *amor providente* dum Pai...Não esperou que o *amasse muito* como S.ta Madalena, mas quis que EU SOUBESSE quanto me tinha amado com amor de *inefável providência*, para que agora o ame até à *loucura!*...» (S. Teresa do Menino Jesus, A 39 r).

⁴⁸ Entendo por “mística da oração” a fé em como tudo na oração depende da acção de Deus – “já se vê que se o poço mana, nós não podemos pôr a água” (V 11, 18) – mais do que do nosso protagonismo humano: «Entendo que não se negocia bem com Deus à força de braços» (V 14, 6).

⁴⁹ V 27, 9.

⁵⁰ DV 2.

⁵¹ «Se a alma busca a Deus muito mais a busca a ela o seu Amado» (S. João da Cruz, CH 3, 28).

⁵² Segundo Santa Teresa de Jesus, este «trato de amizade» é, na oração e na contemplação, uma amizade *afectiva* de comunhão com as Três Pessoas divinas (7 M 1, 7), mas, no resto da vida, é uma amizade *efectiva* de serviço à vontade de Deus. «Tratar» é comunicar e fazer amizade. Logo, a oração é o «tratar entre amigos». Não para estabelecer uma amizade «humana» (V 6, 4; 7, 6; 8, 11), mas uma amizade «teológica» (V 9, 9; 15, 5), transcendente, com o Amigo, o Mestre, o Esposo e Senhor.

⁵³ Cf. 6 M 1, 6.

das mais íntimas interioridades, dos pensamentos e dos sentimentos, conscientes da absoluta necessidade da assiduidade e da perseverança dos encontros, salvaguardados da visão publicista, através da solidão mais recôndita e do mais loquaz silêncio.

«O Silêncio constitui a paisagem da Bíblia. Mas talvez poder-se-ia levar mais além o paradoxo dizendo que a Bíblia é o livro do Silêncio de Deus. A Escritura exprime o silêncio original, que é a primeira expressão do Amor do Pai, que se faz depois Palavra obediente do Filho e Espírito de Amor, como novo Silêncio, que chega mais além do Verbo e que encerra em si o mistério Trinitário. Deste silêncio nasce a revelação, que se faz depois palavra histórica e profética, e finalmente palavra definitiva na encarnação do filho, mas que desemboca num novo silêncio como contemplação e resposta de fé».⁵⁶

Uma leitura lógica da sua descrição da oração, isto é, de trás para a frente, realça, antes de tudo, a iniciativa amorosa de Deus, quem primeiramente amou o homem. Esta fé experiencial do Deus-Amor⁵⁷ é, não só a condição de possibilidade da oração teresiana, mas a própria oração teresiana,⁵⁸ entendida e vivida como um *dom* de Deus ao homem⁵⁹ – «a

⁵⁴ «A oração teresiana não conhece outra lei, senão a da livre *expressão de dois amores* que se encontram e se reconhecem, e se dão um ao outro» (P. Marie Eugène de l'E-J, *Je veux voir Dieu*, Ed. du Carmel, Tarascon, 3ª ed., 1956, p. 59).

⁵⁵ É o aspecto cardíaco, cordial e volitivo da comunicação, o «coração a coração» e a «união de vontades» entre o «Amigo» e o «amigo»: Cf. 4M 1, 7. O Coração é o lugar do encontro... o lugar da aliança» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2562-2563). «Orar é tomar consciência da proximidade de Deus que fala, e falar-lhe como o amigo fala com o seu amigo (...). Orar é estar em relação de amor com quem sabemos nos ama. Por isso, uma *escola de oração* pode ensinar, e deve ensinar, métodos conhecidos e experimentados por gerações de homens e mulheres, mas será, acima de tudo, uma *escola de amor e liberdade*» (Luís Rocha e Melo, *Se tu soubesses o dom de Deus. Ensaio sobre a Oração*, A. O., Braga, 1999, pp. 25. 27).

⁵⁶ R. Fisichello, «Silencio», em *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992, p. 1371. Cf. A. L. Baeza, *o. c.*, pp. 150-151.

⁵⁷ «Para uma carmelita lembrar-se, e principalmente amar, é rezar» (Teresa de Lisieux, Ct 131).

⁵⁸ A oração é a expressão mais alta da teologia, a saber, da fé, como no caso de santo Anselmo, no qual a forma literária da oração é a expressão mais alta e mais científica da reflexão, nas suas duas orações: o *Proslogion*, que é a retoma do *Monologion*, e a *Meditatio Redemptionis Humanae*, que é a retoma do diálogo *Cur Deus Homo*. Nos dois casos, a obra em oração é mais breve, mais densa, mais teológica. A transformação em oração não diminui o trabalho da razão, mas torna-o mais intenso, mais penetrante. Cf. F. M. Léthel, «I santi come teologi», em *Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 24-29 Aprile 2000, *Teresianum*, LII / 2001 - I / II, p. 621). Cf. E. Brunner, *Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung*, Berna-Lípsia 1935, 126, citado por B. Häring, «Oración», em *NDE*, 1016).

⁵⁹ Cf. O. Cullman, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 231.

oração é obra de amor»⁶⁰ – e, vice-versa, a oração, um *dar-se e um doar-se* do homem a Deus – «orar é amar»⁶¹ –, é expressão da fé teológica.⁶²

«Porventura nem sabemos *o que é amar*, e não me espantarei muito; porque não está no maior gosto, mas sim na maior determinação de desejar contentar a Deus em tudo e procurar, tanto quanto pudermos, não O ofender e rogar-lhe que vá sempre por diante a honra e a glória do seu Filho e o aumento da Igreja Católica».⁶³

Esta «relação interpessoal» com Deus,⁶⁴ este «encontro pessoal»,⁶⁵ esta «relação cordial», expressos em lúcida intercomunicação amorosa com Cristo e a Igreja, ainda que em fé, retiram à oração qualquer nota de sentimentalismo e romantismo, e conferem-lhe o seu valor antropológico mais alto, a saber, a sua «abertura transcendental» à «união de amor com Deus», como «ouvinte da Palavra»⁶⁶ e interlocutor da mesma.⁶⁷ Este carácter dialogal da oração, relevado pela melhor teologia da actualidade,⁶⁸ enquanto incrível *dom de poder* «ter conversação nada menos que com Deus»,⁶⁹ anula, na mente e no dizer de Teresa, a mínima hipótese de um desconhecimento dos sujeitos orantes: «na que não se adverte com quem se fala e o que se pede e quem é quem pede e

⁶⁰ P. Gabriel de S. M. Madalena, *La Mística Teresiana*, p. 48.

⁶¹ R. Checa, *Orar es Amar*, Editorial Progreso, México, 1987. Cf. W. Johnston, *Enamorarse de Dios. Práctica de la oración cristiana*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 41. 125).

⁶² Cf. U. Eibach, «Oración y concepciones de Dios», em *Concilium* 26 (1990/II) p. 428).

⁶³ 4 M 1, 7.

⁶⁴ «A concepção de Deus tem consequências decisivas para a compreensão da oração. (...) A oração só tem sentido quando Deus é concebido como pessoa e interpelado como tal» (W. Schüssler, «¿Tiene sentido pedir a un Dios inmutable? La plegaria en el horizonte de la relación entre filosofía y teología», em *Sal Terrae* 34 (1995), pp. 213. 216). Cf. O. Cullman, *o. c.*, pp. 31. 54. 141. 207. Cf. B. Häring, *a. c.*, p. 1015).

⁶⁵ Cf. B. Häring, «Oración, em *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1983, 1016).

⁶⁶ Cf. CV 21, 3. Cf. S. Jerónimo, *Com in Is. prol.*: PL 24, 17.

⁶⁷ «A oração deve acompanhar a leitura da Sagrada Escritura, para que se estabeleça um colóquio entre Deus e o homem; porque, «quando rezamos, *falamos com Ele*; e ouvimo-Lo, quando lemos as palavras divinas» (S. Ambrósio, *De officiis ministerium*, I 20, 88: PL 16, 50), citado pela DV 25. Cf. B. Häring, *a. c.*, pp. 1016. 1017.

⁶⁸ A oração é um «diálogo com Deus» (K. Rahner, *Gebet als Zwiesprache*, em *Praxis des Glaubens*, Friburgo, 1985, p. 154). «De ordinário, a sua meditação tinha o modesto carácter de uma *leitura espiritual da S. Escritura*» (H. U. von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una Misión*, Herder, Barcelona, 1989, p. 347).

⁶⁹ 1 M 1, 6. «A minha oração consiste numa *conversação simples* com N. Senhor. Considero-o dentro da minha alma e ponho-me a seus pés escutando-o. Ele diz-me o que devo fazer e evitar» (Teresa dos Andes, Ct 58).

a quem ... não lhe chamo eu oração, ainda que muito meneie os lábios».⁷⁰ Considerado o amor como princípio e fundamento da oração, passamos a considerar os *agentes* da oração, os dois protagonistas deste diálogo de amor.

3. «Com quem»

A oração é, no parecer de Teresa, «um estar... com *quem* sabemos nos ama».⁷¹ A oração é a presença à Presença de Deus: «O Senhor está sempre na minha presença, com Ele a meu lado não vacilarei» (SI 15 (16), 8). Deus quer estar presente na vida do homem: «quão de boa vontade (gana) está connosco».⁷² «Estando muitas vezes tratando». O verbo «estar», no gerúndio, indica uma presença continuada no tempo: «Muito, achava eu, fazia sua piedade e na verdade fazia-me muita misericórdia consentindo-me diante de Si e *trazendo-me à Sua presença*, pois via que, se Ele tanto o não procurasse, eu não viria».⁷³ Orar é «estar», aqui e agora, a «tratar de amizade» com Deus: «*Estava-me ali com Ele* o mais que me permitiam os meus pensamentos».⁷⁴ Orar é uma questão de vontade, de «querer estar» com o Senhor, apesar das distrações e securas. Com estas palavras, ela ensina a permanecer na *consciência actual de sermos e estarmos a ser amados pelo Senhor*, especialmente na oração,⁷⁵ na *ciência de que o Deus orante nos está amando*,⁷⁶ para podermos *estar amando o Deus orado, o Amado*.⁷⁷

Apresenta-nos o carácter dinâmico da oração como uma busca interior do Bem-Amado. A palavra de Jesus – «Permanecei em Mim,

⁷⁰ 1 M 1, 7. Cf. Ch. Duquoc - C. Floristán, Apresentação, *Concilium* 26 (1990 / II) p. 346).

⁷¹ «Quereis estar com eles, Senhor, embora eles não estejam convosco, mas com mil revoltas de cuidados e pensamentos do mundo, como eu fazia» (V 8, 6).

⁷² CV 29, 6.

⁷³ V 9, 9.

⁷⁴ V 9, 4. Cf. CV 34, 8.

⁷⁵ 2 M 3.

⁷⁶ Cf. 7 M 3, 9.

⁷⁷ S. João da Cruz, P XI. Teresa de Lisieux, que adquiriu a sua «ciência do Amor» na oração (B 1r), chama-lhe o «ofício de *amor*» (B 5r), como o «amar de *ofício*»: «Para uma carmelita recordar e, sobretudo, *amar é orar*» (Ct 131). É o que ela chama de «apostolado da oração» (Ct 135), que embora específico da carmelita: «Para uma *carmelita* pensar em alguém que se ama *é orar por ela*» (Ct 225), estende-se, no seu entender, a todos os consagrados: «Como é bom *ser religiosa para rezar*» (Ct 121). Teresa de Jesus via também a vida religiosa, masculina e feminina, como vida de oração: Cf. CV 20, 4. Cf. M. Herraiz, *La oración palabra de un maestro san Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1991).

que Eu permaneço em vós» (Jo 15, 4) – converte-se poeticamente em Teresa no «Alma, buscar-te-ás em Mim, e a Mim buscar-me-ás em ti». ⁷⁸ O evangelista S. João fala dos dois sentidos da interioridade cristã como presença pessoal recíproca do cristão em Cristo e de Cristo no cristão: «Permanecei em Mim» (*Nós n'Ele*); «Eu permaneço em vós» (*Ele em nós*). Teresa fala da interioridade orante, por um lado, como a nossa presença n'Ele – «Buscar-te-ás em Mim» (1-3) – e, por outro, como a Sua presença em nós: «A Mim buscar-me-ás em ti» (4-6).

«Se conhecesses o dom de Deus!» (Jo 4, 10). A maravilha da oração revela-se precisamente aí, à beira dos poços aonde vimos buscar a nossa água: aí é que Cristo vem ao encontro de todo o ser humano; Ele antecipa-Se a procurar-nos e é Ele que nos pede de beber. Jesus tem sede, e o seu pedido vem das profundezas de Deus que nos deseja. A oração, quer o saibamos quer não, é o encontro da sede de Deus com a nossa. Deus tem sede de que nós tenhamos sede d'Ele». ⁷⁹

A oração, que é a «porta de entrada» no *Castelo interior* da alma, anima o caminho interior para entrar em todas as moradas da alma. ⁸⁰ Deus está presente na alma como num «trono de grandíssimo preço», tal como outrora esteve presente no ventre sagrado de sua Mãe. ⁸¹ Importa «mui muito», pois, saber com «quem» nos encontramos na oração, melhor dito, «quem nos procura e encontra», ⁸² isto é, conhecer quem é a Pessoa que nos ama. ⁸³ A oração de Teresa está centrada, desde o princípio, em Jesus Cristo. ⁸⁴

«Sim, aproximai-vos pensando e entendendo, ao chegar, *com quem* ides falar ou *com quem* estais falando. Em mil vidas das nossas não acabaremos de entender como merece ser tratado este Senhor diante *de quem* tremem os anjos. Em tudo manda, tudo pode; Seu querer é operar. Pois razão será, filhas, que procuremos deleitar-nos nestas grandezas que tem o nosso Esposo e *entendamos*

⁷⁸ P 4, 1-6.

⁷⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, 2560.

⁸⁰ I M 1, 7.

⁸¹ CE 48, 1. 3.

⁸² Sobre esta procura e encontro de Teresa por parte de Cristo (cf. S. Castro, *Jesús y su misterio*, em *Rev. de Espirit.* 162-163, 1982, pp. 137-156).

⁸³ «A oração é para Teresa de Jesus um *encontro pessoal* da alma, não com uma ideia de Deus, mas com *Ele em pessoa*: é o tu a tu com Deus» (P. Beniamino, *a. c.*, p. 81). «Fundamental em oração é responder à pergunta: “quem é o meu Deus?”» (Luís Rocha e Melo, *o. c.*, p. 16).

⁸⁴ V 4, 8; 9, 4.

com quem estamos casadas e que vida havemos de ter. Oh! valha-me Deus! Aqui, na terra, quando alguém se casa, primeiro quer *saber com quem, quem é* e o que tem; e nós, já desposadas, antes das bodas não pensaremos em nosso Esposo, que nos há-de levar para Sua casa? Pois se aqui não se impedem estes pensamentos às que estão desposadas com os homens, porque nos hão-de impedir que procuremos *entender quem é* este Homem, e *quem é* Seu Pai, e qual a terra para onde me vai levar e quais são os bens que me promete dar, qual a Sua condição, como melhor O poderei contentar, em que Lhe darei prazer, estudar como hei-de tornar a minha condição conforme à Sua?». ⁸⁵

Porque da identificação e do conhecimento do Deus da oração e do orante humano, deriva a verdade do encontro de amizade, ⁸⁶ em «todos os espaços», ⁸⁷ nas várias «idades» da «vida espiritual», que escalam o «castelo», o paraíso do centro mais íntimo da alma, onde o Sol divino ilumina a inteligência do orante na fé que vê a Deus. ⁸⁸ Seja qual for a «morada» em que se encontre o orante, a oração deve «começar e continuar», sempre em amena «conversa familiar» ⁸⁹ com Jesus, o Mestre da oração. ⁹⁰ A «companhia» do Espírito Santo, o «mestre interior» ⁹¹ – «uma verdade que *ensina* naqueles instantes que estamos na oração» ⁹² – é imprescindível logo no começo da oração, sem esquecer a de um «mestre de oração» ⁹³ e a de um «grupo de oração». ⁹⁴ O primeiro conselho que Teresa, na sua pedagogia da oração, nos dá é o de que nos ponhamos na presença de Cristo.

⁸⁵ CV 22, 7.

⁸⁶ «Ah, se tu O *conhecesses* um pouquinho, a tua *oração* já não te aborreceria» (Isabel da Trindade, Ct 123. Cf. Ildefonso Peñas, ««Al habla con la Inteligencia Emocional» a tres bandas: Psicología, Teología, Espiritualidad», em *Revista de Espiritualidad* 59 (2000), p. 245.

⁸⁷ Cf. Fund., 5, 16.

⁸⁸ 1 M 2, 8.

⁸⁹ CV 26, 6. «A *substância* da oração consiste neste contacto da alma com o Senhor (...). Para Santa Teresa a *substância* da oração está na conversação amorosa (...). Santa Teresa insiste em que este contacto com Deus deve ser muito afectuoso (...). Podemos conversar intimamente com Deus, tratar familiarmente com Ele» (P. Gabriel de S ta Maria Madalena, *El Camino de la Oración. Comentario al Camino de Perfección*, 2ª ed., Monte Carmelo, Burgos, 1980, pp. 211. 218). Exemplo teresiano de um colóquio íntimo com o Senhor (CV 27, 3-4).

⁹⁰ CV 26, 1. Deus ensina «a quem se quer dar a ser ensinado por Ele na oração» (CV 6, 3).

⁹¹ «O carácter original da oração cristã é o estar animada pelo Espírito Santo: ele é o nosso autêntico *mestre de oração*» (P. Jacquemont, «El Espíritu Santo, maestro de oración», em *Concilium* 17 (1982) p. 333). Cf. J. Paulo II, Carta Encíclica “*Dominum et Vivificantem*”, n. 65.

⁹² 2 M 1, 3.

⁹³ Cf. V 14, 7.

⁹⁴ Cf. M. Herráiz García, *a. c.*, pp. 765-766. 767.

«Procurai logo, filhas, pois estais sós, ter companhia. E que melhor que a do Mestre que ensinou a oração que ides rezar? Representai o mesmo Senhor junto de vós e olhai com que amor e humildade *vos está ensinando*; e crede-me, enquanto puderdes não estejais sem tão bom Amigo. Se vos acostumardes a trazê-Lo junto de vós e Ele vê que o fazeis com amor e que andais procurando contentá-lo, não podereis, como dizem, afastá-Lo de vós. Nunca vos faltará, ajudar-vos-á em todos os vossos trabalhos, tê-Lo-eis em toda a parte; pensais que é pouco (ter) um tal amigo ao (vosso) lado?».⁹⁵

Nesta típica «oração de presença»,⁹⁶ acontecerão inevitavelmente modos de comunicação cada vez mais simplificados e, por isso mesmo, mais profundos.

«Não vos peço agora para pensardes n’Ele, nem que formeis muitos conceitos nem que façais grandes e delicadas considerações com o vosso entendimento; não vos peço senão que *olheis para Ele*. Pois, quem vos impede de volver os olhos da alma – mesmo que seja por um instante, se mais não puderdes – a este Senhor? Pois podeis olhar para coisas muito feias, e não podereis olhar para a coisa mais formosa que se pode imaginar? E *nunca*, filhas, *o vosso Esposo desvia de vós os olhos*, e tem-vos sofrido mil coisas feias e abominações contra Ele, e tudo não tem bastado para que deixe de olhar para vós, e será muito que, desviados os olhos dessas coisas exteriores, *olheis para Ele algumas vezes*? Olhai que não está aguardando outra coisa, conforme disse à Esposa, senão que *olhemos para Ele*. Como O quiserdes, O achareis: tem em tanta conta que O voltemos a olhar, que não falhará por menos diligência Sua».⁹⁷

É a sabedoria da «troca de olhares» entre o Esposo e a Esposa, como se diz no Cântico dos Cânticos. A oração, enquanto relação entre dois amigos, é uma linguagem do coração expressa no silêncio do olhar amoroso. O Senhor está presente e olha-nos com amor. Orar é estar a ser olhado pelo amor do Senhor e a olhá-Lo com amor.

⁹⁵ CV 26, 1. Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Orationis formas*, 15/10/1989, 29.

⁹⁶ Cf. Jean-Louis Chrétien, *L’arche de la parole*, PUF, Paris, 1998, p. 26.

⁹⁷ CV 26, 3. Cf. CV 26, 6; 29,6; 31,3; V 14,5. «Para as almas simples não convém meios complicados» (Teresa de Lisieux, C 33 v). «Quando, no fundo da igreja de Ars, o campesino respondia ao Cura d’Ars, que lhe perguntava sobre a sua oração: “Eu olho para Ele e Ele olha para mim”, não estava dito o *essencial* da oração?».

«Entende-se Deus e a alma, com só querer Sua Majestade, sem outro artifício para se dar a entender o amor que se têm estes dois amigos. Tal como cá, na terra, quando duas pessoas se querem muito e têm bom entendimento, até sem sinais parece que *se entendem só com o olhar*, assim deve ser aqui que, sem nós vemos como, se olham fixamente estes dois amantes».⁹⁸

«Olho para Ele e Ele para mim» (S. Cura d’Ars). Este recíproco olhar amoroso – «olhe que lhe olha»⁹⁹ –, coração da contemplação teresiana, adquiriu-o ela na comunhão eucarística, momento orante por excelência.¹⁰⁰ A experiência de Cristo no centro da alma¹⁰¹ e a visão da Santíssima Trindade com todo o seu realismo pessoal de comunicação com as Três pessoas,¹⁰² andam certamente ligadas à vivência sacramental eucarística da Sagrada Humanidade do Senhor,¹⁰³ insubstituível mesmo na mais alta contemplação: «É mui boa companhia o bom Jesus para não nos apartarmos dela».¹⁰⁴ Porque «é muito bom amigo Cristo»¹⁰⁵ e «amigo de dar»,¹⁰⁶ Teresa procurava a presença viva de Jesus, na sua oração de recolhimento,¹⁰⁷ de quietude¹⁰⁸ e de contemplação.¹⁰⁹ Não admira, pois, que mandasse pintar a Sua imagem em muitos lugares,¹¹⁰ uma vez que «queria ter sempre diante dos olhos a imagem, e o retrato»¹¹¹ do seu «Bem meu, Jesus Cristo Crucificado»,¹¹² «bom meio para se manter na presença de Deus».¹¹³

4. «Sabemos»

«Orei e foi-me dada a sabedoria» (Sb 7, 7). A graça da oração é o dom da sabedoria do amor de Deus, de Deus que nos concede o dom da santidade, santidade que é, no dizer de João Paulo II, a primeira

⁹⁸ V 27, 10. «Basta o teu olhar para me fazer feliz» (Teresa de Lisieux, P 17, 3). «É este misterioso *olhar trocado* entre Jesus e a sua florzinha, que fará maravilhas e dará a Jesus uma multidão de outras flores» (*Id.*, Ct 127).

⁹⁹ V 13, 22.

¹⁰⁰ CV 34, 11- 14.

¹⁰¹ V 40, 5.

¹⁰² 7 M 1, 7

¹⁰³ V 22; 6 M 7.

¹⁰⁴ 6 M 7, 13.

¹⁰⁵ V 22, 10. «Jesus é, para o coração, o Amigo que partilha tudo, para a alma é o Esposo que se encarrega de tudo, o Pai que vela por tudo e que faz tudo por nós» (Marta Robin, *o. c.*, p. 58).

¹⁰⁶ 5 M 1, 5.

¹⁰⁷ V 4, 7.

¹⁰⁸ 6 M 2, 13.

¹⁰⁹ 6 M 7, 6 - 8.

¹¹⁰ V 7, 2.

¹¹¹ V 22, 4.

¹¹² V 22, 3.

¹¹³ CV 26, 9.

prioridade pastoral da Igreja, Igreja que honra a sabedoria dos santos. «Diz-me o coração: “procurai a sua face”. A vossa face, Senhor, eu procuro: não escondais de mim o vosso rosto» (Sl 26 (27), 8). A oração é o meio indispensável para conhecer o rosto doloroso e ressuscitado do Senhor: «Ninguém ensinará mais o seu próximo ou o seu irmão, dizendo: “Aprende a conhecer o Senhor!”. Pois todos me conhecerão, desde o maior ao mais pequeno, porque a todos perdoarei as suas faltas, e não mais lembrarei os seus pecados» (Jr 31, 34). Com o verbo «saber», no presente do indicativo «sabemos», Teresa indica a «sabedoria do amor de Deus» – «O amor de Deus é o saber»¹¹⁴ –, a saber, a confiança que devemos ter na bondade do Senhor, fonte da experiência da sua amizade.

«Não tenhais medo que vos deixe morrer de sede o Senhor que nos chama para que bebamos desta fonte...O temor acobarda muito as pessoas que ainda não *conhecem* de todo a bondade do Senhor *por experiência*, ainda que o conheçam por fé; mas é *grande coisa ter experimentado com que amizade* e carinho trata os que vão por este caminho, e como faz quase tudo à sua custa».¹¹⁵

Na verdade, a *experiência* da amizade do Senhor, que ultrapassa a experiência da amizade humana, e constitui o segredo da nossa felicidade, permite *entender* a Sua amizade: «... É uma amizade que Ele começa a tratar com a alma, que *só as que a experimenteis a entenderéis*».¹¹⁶ Sem dúvida, pois, é necessário experimentar a *amizade* do «capitão do amor».¹¹⁷ para poder entender o mal de amor teresiano: «não queria ver senão enfermos deste mal com que agora estou... sejamos todos *loucos por amor* d’Aquele a quem por nós assim chamaram».¹¹⁸ A fé e a contemplação do Amor, na sua gratuidade máxima, é o pressuposto do dinamismo da oração, como crescimento na comunicação e na comunhão de amor, como aprofundamento da íntima amizade com o Senhor: «O *amor* que Ele nos teve e tem, me espanta a mim mais e me desatina, sendo nós o que somos».¹¹⁹

¹¹⁴ «A filosofia é o *saber* do amor de Deus». (Fr. Amador Arrais, *Diálogos de D. Fr. Amador Arraez* (1589) X, IV). «O amor de Deus é o saber, não porque a caridade seja formalmente sabedoria, mas porque nos faz verdadeiramente sábios» (*Ibid.*, III, XIV). «Onde não se *sabe* Deus, não se sabe nada» (S. João da Cruz, CB 26, 13). Cf. J. Pinharanda Gomes, *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade Carmelitas*, Paulinas, Lisboa, 2000, p. 96.

¹¹⁵ CV 23, 5.

¹¹⁶ MC 4, 1.

¹¹⁷ CV 6, 9.

¹¹⁸ V 16, 6.ta que é sinal de Deus na história e, por isso, maximamente eficaz na extensão e consolidação do Reino, na oração e na acção» (M. Herráiz García, p. 768).

¹¹⁹ MC 1, 7. Cf. V 40, 1.

5. «Nos ama»

Sendo a oração o diálogo amoroso com Aquele que nos ama ¹²⁰ – «orar é deixar que Deus me diga que *me ama* tal como sou»¹²¹ –, é normalíssimo que Teresa afirme que o amor é a característica essencial da oração ¹²² e chegue mesmo a dizer que «é o amor que ora».¹²³ Melhor ainda, é o sentimento amoroso da presença de Deus em nós, que origina a nossa oração.¹²⁴ A relação orante nasce, assim, sempre do orante divino, ou seja, da iniciativa amorosa de Deus – «nisto consiste o seu amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele que nos amou» (1 Jo 4, 10) –, acolhida pelo orante humano, que ora da própria oração de Deus, isto é, ama com o próprio amor de Deus.¹²⁵ O amor com que Cristo nos ama é a «fonte» da nossa oração, a saber, do nosso amor a Deus e aos irmãos.¹²⁶

A passagem da simples fé à experiência de fé verifica-se no caminho da oração teresiana.¹²⁷ Podemos dizer que ela, na sua oração, parte da «consciência de fé» da presença de Deus ¹²⁸ para chegar à «experiência de fé» de Deus presente na sua alma.

¹²⁰ Cf. V 26, 6; 2 M 1, 11

¹²¹ A. López Baeza, *o. c.*, p. 94.

¹²² «A substância da perfeita oração... não está em pensar muito, mas em *amar* muito» (F 5, 2). Nesta óptica, compreende-se que «orar é pensar em Deus amando-o» (C. de Foucauld, *Escritos Espirituales*, Madrid, 1975, p. 141). «Pensar em Deus é rezar» (Marta Robin, *o. c.*, p. 91). Contudo, «o que *ama pensa* sempre no Amado» (Teresa dos Andes, Ct 66).

¹²³ V 34, 8.

¹²⁴ Cf. P. Gabriel de S. M. Madalena, *El camino de la oración*, Burgos, 1980, pp. 215. 218. Teresa leu o *Terceiro Abecedário* de F. de Osuna e praticou a oração de recolhimento (V 4, 6-8). Ao ler as *Confissões* de S. Agostinho reaprendeu que Deus está dentro de nós (CV 28, 2; 4 M 3, 3), na alma-castelo (1 M 1, 1), na alma-palácio (CV 28, 9).

¹²⁵ No dizer de S. João da Cruz: «... Ame muito aos que a contradizem e não a amam, porque nisto se gera amor no peito onde não o há, como faz Deus connosco, que nos ama para que o *amemos mediante o amor que nos tem*» (Ct 33). No dizer poético de Teresa de Lisieux: «Sim poderei amar-te /.../ *Amar-te-ei com o mesmo amor / Com que tu me amas*, Jesus Verbo Eterno» (P 41, 2). E Teresa di-lo a seu modo: «Se quiséssemos a Sua Majestade como Ele nos quer» (6 M 4, 12).

¹²⁶ «Aprender a *orar* e aprender a *viver* comunitariamente, solidariamente com os demais é uma mesma coisa: criar um eu relacional» (M. Herráiz García, «Oración - Contemplacion», em La Teologia Spirituale, Atti del Congresso Internazionale OCD Roma 24-29 Aprile 2000, Teresianum, LII / 2001 – I / II, p. 755).

¹²⁷ Cf. CV 28, 1.

¹²⁸ Esta presença objectiva de Deus, objecto de conhecimento e de amor, está bem documentada na S. Escritura: Jo 14, 23; Rm 5, 5; 1 Co 3, 16; Act 17, 28...

«Aconteceu-me a mim a princípio que, na minha ignorância, não sabia que Deus estava em todas as coisas, e, como me parecia *tê-Lo tão presente*, parecia-me impossível. Deixar de crer que *estivesse ali*, não podia, por me parecer quase evidente ter *percebido estar ali a Sua mesma presença*. Os que não tinham letras diziam-me que *estava presente* só pela graça; eu não o podia crer, porque, como digo, parecia-me *estar presente* e assim andava com pesar. Um grande letrado da Ordem do glorioso São Domingos tirou-me desta dúvida, dizendo-me como *estava presente* e se comunicava a nós, o que muito me consolou».¹²⁹

É desta experiência da presença de Deus na sua alma que deriva o seu magistério da oração, centrado na presença de Deus: «É grande coisa, enquanto vivemos e somos *humanos*, trazer a Deus *humanado* diante de nós».¹³⁰ Este estar presente ao presente de Deus, em ordem a viver o presente de Deus e a «viver no presente» e não no passado, nem no futuro, torna-se dinamicamente obediência ao mandamento de «permanecer no (Seu) amor» (Jo 15, 9), através do «tratar de amizade» na oração. Então, o orar é amar – «o que ama conhece a Deus» (1 Jo 4, 7) –, quer dizer, é um «entreter-se amigavelmente com o Senhor», que nos ama com «amor de amigo»: «O Senhor falava com Moisés, frente a frente, como quem fala com um amigo» (Ex 33, 11). «A vós chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi a meu Pai».¹³¹

«Ninguém O tomou por amigo que não lho pagasse. (...) Oh! que bom amigo fazeis, Senhor meu, como o ides regalando e sofrendo, e esperais que se faça à Vossa condição, e, entretanto, lhe sofreis Vós a sua!».¹³²

«A amizade exige o dizer e querer bem ao amigo (benevolência), o fazer bem ao amigo (beneficência) e o abrir-se confidencialmente ao amigo (confidência). A confidência é a doação de si mesmo: do que se tem, do que se faz, do que se é».¹³³ «Não há outra maneira de se aproximar de Deus senão como a um amigo».¹³⁴

¹²⁹ V 18, 15.

¹³⁰ V 22, 9. O Deus-Homem é «o mediador entre nós e Deus» (V 22, 11). É por «este Senhor nosso que nos vêm todos os bens» (V 22, 7), «todo o nosso bem e remédio» (6 M 7, 6).

¹³¹ Jo 15, 15

¹³² V 8, 5. 6.

¹³³ P. Laín Entralgo, *La amistad*, Austral, Barcelona, 1986.

¹³⁴ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, II; p. 626.

Já vimos como a categoria da «amizade»¹³⁵ exprime a *essência* da oração teresiana.¹³⁶ Vemos agora como a passividade do amor divino gera em nós a reciprocidade de amor, que é a amizade, em que o *receber* (o *ser amado*) se converte num *dar*, num *amar* Deus com o amor de Deus.¹³⁷ Deus «ama-nos exactamente como somos», não porque sejamos bons, mas porque é amor, e «Jesus só espera, como diz Teresa de Lisieux, a melodia do nosso amor».¹³⁸

«Não está o *amor de Deus* em ter lágrimas nem estes gozos e ternura – que pela maior parte os desejamos e consolamos com eles – mas sim em *servi-Lo com justiça e fortaleza de ânimo e humildade*. Mais me parece isto receber, que *darmos nós* alguma coisa».¹³⁹

Apesar das proximidades, mantêm-se as distâncias, devido à diferença de condição entre os orantes, que são, neste caso, os amantes e os amigos. Teresa no-lo diz femininamente bem, no seu dizer do comportamento fiel de Deus à sua aliança, que contrasta com a incapacidade de fidelidade humana. Na verdade, se o homem não é, por si, capaz de amar a Deus, também não é capaz para o diálogo de amor com Deus que é a oração. Apenas «deixando-se amar» por Deus,¹⁴⁰ é que Deus o capacita para amar e, conseqüentemente, para orar.

«Se ainda O não amais – porque para ser verdadeiro o amor e para que dure a amizade hão-de encontrar-se as condições; a do Senhor já se sabe que não pode ter falta, a nossa é ser viciosa, sensual, ingrata –, não podeis acabar por vós de O amar tanto, porque não é de vossa condição; mas, vendo o muito que vos vai

¹³⁵ «Vindo aqui, tão de *amizade*, a tratar com vossa esposa» (6 M 9, 6). Cf. Soror Maria Perpétua da Luz, *Amor divino*, III, in J. Pinharanda Gomes, *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade Carmelitas*, Paulinas, Lisboa, 2000, p. 230.

¹³⁶ «Santa Teresa destacou como *elemento essencial* da oração o *comércio de amizade* com Deus» (P.M. Eugenio del Niño Jesús, *Quiero ver a Dios. Síntesis de la espiritualidad através de Las Moradas de Santa Teresa*, Vitoria, 1951, p.56).

¹³⁷ «O que é a caridade senão uma certa vida que une ou tende a unir dois seres, o que ama e o que é amado. O que é que o amigo ama no amigo senão o amigo? Eles são, portanto, a três: o que ama, o que é amado e o amor» (S. Agostinho, *Tract 105 in Ihoanem; De Trinitate* 6. 5; 7, 3; 8, 10).

¹³⁸ S. Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, RP 5, 1 v.

¹³⁹ V 11, 14.

¹⁴⁰ «Na presença do nosso Deus, assim revelado, ninguém tem o direito de dizer: “não posso rezar porque não sei amar”. Precisa, sim, de se *deixar amar*, como a criança, e pôr-se na escola do amor», porque «a oração é exercício de acolhimento de um Deus que nos ama, e de busca para se *deixar encontrar e amar* por Ele» (Luís Rocha e Melo, *o. c.*, p. 24).

em ter a sua amizade e o muito que vos ama, passais por esta pena de *estar muito com quem é tão diferente de vós*.¹⁴¹

Esta diferença entre os amigos,¹⁴² torna esta amizade totalmente *especial e particular*.¹⁴³ É uma «amizade teologal», isto é, uma amizade com Deus. Esta amizade chega mesmo a ser de carácter «esponsal». ¹⁴⁴ Ela faz dos dois orantes um orante.

«Jesus Cristo ora por nós, ora em nós, e recebe a nossa oração. Ora por nós como nosso sacerdote, ora em nós como nossa Cabeça, recebe a nossa oração como nosso Deus. Reconheçamos n'Ele a nossa voz, e em nós a sua voz. (...) Ele ora na sua condição de servo e recebe a nossa oração na sua condição divina. (...) Oramos a Ele, por Ele, e n'Ele; oramos juntamente com Ele, e Ele ora juntamente conosco». ¹⁴⁵

Esta amizade sponsal faz dos dois amantes «um amado, um amor, um amante», para usar a terminologia de S. João da Cruz.

«Que poderia ser *a oração da Igreja*, senão *a entrega dos grandes amantes a Deus*, que é o próprio Amor? A entrega de amor incondicional a Deus e a resposta divina – a união total e eterna – são a maior exaltação que pode alcançar um coração humano, o estádio mais alto da vida de oração. As almas que o alcançaram constituem verdadeiramente *o coração da Igreja*, em cada uma delas vive o amor sacerdotal de Jesus. Escondidas com Cristo em Deus não podem senão transmitir a outros corações o amor divino com o qual foram cumuladas, e dessa maneira cooperam no aperfeiçoamento de todos e no caminho para a união com Deus que foi e continua a ser o grande desejo de Jesus». ¹⁴⁶

¹⁴¹ V 8, 5. O Deus da oração é muito «diferente» de nós, apesar de termos sido criados à sua imagem e semelhança: fala d'Ele como sua Majestade, Rei, Senhor, Imperador; do seu poder (V 19, 9; 26, 1), da sua verdade (V 40, 5; CV 22, 1. 6), da sua eternidade (V 37, 6). Deus em Cristo humilha-se (V 15, 8), comunica-se (V 22, 10; 37, 5; CV 28, 11-12; 1 M 1, 1, 4; 3 M 2, 11; 6 M 8, 1), une-se conosco (V 18, 3; 7 M 1, 1; 2 M 9, 8). Como «tratar» ou comunicar com Deus? (CV 34, 9; 23, 3; 22, 7; 28, 2. 3; V 15, 7-8) – Com jovialidade e sentido de humor (V 34, 8), audácia e ousadia (CV 35, 4; 27, 2-3), em louvor, acção de graças, glorificação, etc.

¹⁴² Cf. 5 M 2, 13-14.

¹⁴³ V 7, 1.

¹⁴⁴ «*Tratai com Ele* como a pai, como a irmão, como a Senhor e *como a Esposo*... pedi-lhe a palavra, que é *vosso Esposo*, que *vos trate como tal*» (CV 28, 3). E em verdade é vida boa!» (CV 22, 7). «O diálogo oracional transfigura-se em comunicação sponsal e plenitude nupcial» (S. Castro, «La oración en Juan de la Cruz», em *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) 119).

¹⁴⁵ S. Agostinho Comentários sobre os Salmos, Ps 85, 1: CCL 39, 1176-1177.

¹⁴⁶ E. Stein, *A Oração da Igreja*, p. 82. Por exemplo, a oração de Teresa de Lisieux é *una* com a oração de Jesus» (C 35 v- 36 r).

6. «Muitas vezes»

A oração chega, assim, a ser «o respiro da vida».¹⁴⁷ E como a vida é movimento, assim a oração acompanha o movimento da vida e do amor.¹⁴⁸ Porque se vive e ama sempre, sempre se ora o amor da vida.¹⁴⁹ Esta centralidade que a oração ocupa na vida, advém-lhe do primado do amor, razão única de viver. Teresa fala deste dinamismo orante, sempre bem à sua maneira de praticante fiel do exercício da oração mental, com a expressão: «estando muitas vezes tratando». Este «estar», este «estando tratando», próprio desta «andarilha» pelos caminhos da topografia interior do castelo da alma, retrata bem o espírito teresiano da oração contínua. Este «muitas vezes» diz da necessidade evangélica de «orar sempre sem desfalecer» (Lc 18, 1), pois, «nesta *perseverança* (em receber as graças de Deus) está todo o nosso bem».¹⁵⁰ «Onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração» (Lc 12, 34). Ora, como diz Teresa de Lisieux, «o nosso tesouro é Jesus».¹⁵¹

A assiduidade à oração permite a repetição da comunicação do amor de amizade, certo como é que «parentesco e amizade perdem-se com a falta de comunicação».¹⁵² Se «o não tratar com uma pessoa causa estranheza», o tratar habitualmente com o Senhor, na oração, causa o conhecimento da «sublime ciência de Jesus Cristo» (Fil 3, 8), que é, no dizer de Teresa de Lisieux, a «ciência dos santos».¹⁵³

¹⁴⁷Foi-o em Jesus (Lc 18, 1); em Paulo (1 Tess 5, 17) e em toda a tradição cristã... Quase diríamos, apoiados em Teresa, que o homem é *naturalmente orante*, pois, se orar é amar, e «todas as almas são capazes de amar» (F 5, 2), logo, deve-se facilmente admitir, que todos têm capacidade para orar em todo o espaço e tempo: «o verdadeiro amante em *toda a parte* ama e *sempre* se lembra do Amado. Triste coisa seria que só pelos cantos se pudesse fazer oração!» (F 5, 16). Cf. F 5, 8.

¹⁴⁸B. Häring, Valentino Seraldi, *Oro porque vivo, vivo porque oro*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995. «A nossa maturidade religiosa e cristã será conseguir a passagem do “Oro, porque vivo, ao Vivo, porque oro» (Ildefonso, Peñas, *a. c.*, pp. 238-240. 248).

¹⁴⁹«Ou se faz oração durante todo o dia ou nunca se faz» (P. Valentino, *a. c.*, p. 120). «O Senhor dá *sempre oportunidade* se queremos» (V 7, 12). Tudo o que se faz ou padece, pode converter-se em «oração ou trato de amizade a sós com quem sabemos nos ama» (V 8, 5).

¹⁵⁰4 M 3, 9.

¹⁵¹Teresa de Lisieux, Ct 134. «Jesus é o nosso tesouro escondido» (*Id.*, Ct 145). «O vosso único Tesouro, não é Jesus?» (*Id.*, Ct 261).

¹⁵²CV 26, 9.

¹⁵³ Teresa de Lisieux, C 36 v.

«A primeira resposta à pergunta “como se faz oração?” é *dar-lhe tempo*. Dar tempo a Deus gratuitamente, sem contabilizar avaramente os minutos, é atitude agradável a esse Alguém que nos ama. É um primeiro passo que aproxima de “modo de ser de Deus”». ¹⁵⁴

Foi, pois, na «oração contínua», ¹⁵⁵ que Teresa, tanto na saúde como na doença, ¹⁵⁶ alimentou a sua amizade com o seu «Jesus de Teresa», ¹⁵⁷ o «verdadeiro amante», o «melhor amigo». ¹⁵⁸ com quem comunica diariamente. ¹⁵⁹

«Quando penso na graça que o Senhor me fez de *tão actualmente o trazer presente*, apesar do grande número de coisas que passam pelas minhas mãos, venço-me cada vez mais que não me perturbarão nem as cruzes, nem as perseguições mais graves... e não deixava à alma outra ocupação que a de entreter-se com Aquele que lhe era presente». ¹⁶⁰

A expressão «muitas vezes» – «falar com Ele muitas vezes» ¹⁶¹ –, mais do que dizer da quantidade dos encontros de oração mental que o Senhor tanto aprecia, ¹⁶² «constitucionalmente» limitados a 2 horas diárias, ¹⁶³ diz da fidelidade criativa e inventiva do amor, ¹⁶⁴ bem como do crescimento da amizade, ¹⁶⁵ não tanto no tempo cronológico do «relógio de areia», ¹⁶⁶ mas no «kairológico» da oração, ¹⁶⁷ onde o orante se dignifica na sua vocação de união com Deus. ¹⁶⁸

¹⁵⁴ Luís Rocha e Melo, *o. c.*, pp. 30. 34. 36. 37.

¹⁵⁵ Cf. CV 5, 3.

¹⁵⁶ V 7, 12.

¹⁵⁷ Diz o nosso povo: «É a falar que a gente se entende». O historiador inglês Theodor Zeldin atribui ao século XXI a ambição de promover, não a discussão, mas a «conversa que transforma as pessoas». É, de facto, das grandes conversas que nascem as grandes amizades.

¹⁵⁸ 2 M 4.

¹⁵⁹ Cf. CV 28, 11.

¹⁶⁰ Ct 239 ao P. Gonzalo Davila. Cf. J. Pinharanda Gomes, *o. c.*, pp. 229-230).

¹⁶¹ CV 26, 8-9. «A todas as horas devemos estar com Ele» (Teresa dos Andes, Ct 13).

¹⁶² «Tem em tanto este Senhor nosso, que O queiramos e procuremos a Sua companhia... Aqueles instantes em que estamos em oração, seja quão frouxamente quiserdes, os tem Deus em muito» (2 M 1, 2-3).

¹⁶³ Cf. 1 M 2, 7; Const. 2; 7; 8. «O fundamento da nossa vida são as duas horas de oração assinaladas pelo nosso horário» (E. Stein, Ct 158).

¹⁶⁴ Cf. CV 40, 3-4.

¹⁶⁵ Cf. V 7, 12

¹⁶⁶ Cf. V 8, 7.

¹⁶⁷ A oração de amizade *urge* e, ao mesmo tempo, *relativiza* os «tempos de oração». (CV 23, 2). Cf. Léonce de Grandmaison, S.J., *Ecrits spirituels*, pp. 192 - 195.

¹⁶⁸ GS 19.

7. «A sós»

A solidão material de lugar e tempo é um elemento constituinte da oração teresiana, como o é, aliás, de toda a oração cristã: «Já sabeis que Sua Majestade nos ensina que seja *a sós*, e assim fazia Ele sempre que orava, não por necessidade, mas para nosso ensinamento».¹⁶⁹ Jesus procurava os lugares solitários para orar ao Pai e nos ensinar a estar com Ele.¹⁷⁰ A educação para a solidão torna-se, assim, num dos vectores principais do magistério teresiano da oração: «O que podemos fazer é procurar estar a sós – e praza a Deus que baste, como digo – para que entendamos com quem estamos e o que o Senhor responde às nossas petições».¹⁷¹ A intimidade de amor com Deus exige, pois, em razão da amizade, a solidão, o «a sós com» Deus.¹⁷² A «solidão» é o «espaço secreto» do «estar com» Deus,¹⁷³ num frente a frente, num face a face,¹⁷⁴ num coração a coração.¹⁷⁵

«O coração é a morada onde estou, onde habito (e segundo a expressão semítica ou bíblica: aonde eu “desço”). É o centro oculto do nosso eu; nem a nossa razão nem outrem o podem apreender: só o Espírito de Deus é que pode sondá-lo e conhecê-lo. É o lugar da decisão, no mais profundo das nossas tendências psíquicas. É a sede da verdade, onde escolhemos a vida ou a morte. É o *lugar do encontro*, já que, à imagem de Deus, vivemos em relação: é o lugar da aliança».¹⁷⁶

O encontro interpessoal com Deus dá-se, portanto, no «fundo da nossa alma», onde Deus mora como num castelo de diamante. «As moradas da vida interior... são os lugares onde as almas estão na

¹⁶⁹ CV 24, 4.

¹⁷⁰ «Que solidão! É o instante mais grato ao seu coração, essa solidão a dois possuída pelo Verbo “no princípio” com o Pai» (J. Galot, *O Coração de Cristo*, Flamboyant, S. Paulo, 1962, p. 22).

¹⁷¹ CV 24, 4.

¹⁷² «Na oração não exercitamos o «ser para», mas o «estar com» (J. M. Castillo, *Fe y oración*, em *Razón e Fe*, 186 (1972), 285).

¹⁷³ «Habituar-se à *solidão* é uma grande coisa para a oração» (CV 4,9).

¹⁷⁴ «*Estar a sós, face a face*, com Deus, é oração (...). Cf. Luís Rocha e Melo, *o. c.*, pp. 28.29-30.

¹⁷⁵ «A Bíblia chama “coração” a essa faculdade, ou sexto sentido, que possibilita um face a face com Deus» (Luís Rocha e Melo, *o. c.*, p. 29).

¹⁷⁶ *Catecismo da Igreja Católica*, 2563.

presença de Deus em silêncio e solidão, para se converterem em amor vivificante no coração da Igreja». ¹⁷⁷ «Nesta sua morada só Ele e a alma gozam em profundíssimo silêncio». ¹⁷⁸

«Na vida oculta e silenciosa realiza-se a obra da redenção. No diálogo silencioso do coração com Deus preparam-se as pedras vivas com as quais vai crescendo o Reino de Deus e forjam-se os instrumentos selectos que promovem a sua construção. A corrente mística que atravessa todos os séculos, não é nenhum braço perdido, que se separou da oração da Igreja, mas é a sua vida mais íntima... A entrega ilimitada de amor a Deus e a doação de Deus a nós, a *união* completa e duradoura, é a suprema elevação do coração que nos é possível alcançar, o *grau supremo de oração*. ».¹⁷⁹

Teresa, inclinada naturalmente para a soledade, ¹⁸⁰ «buscou cedo a solidão para rezar as suas orações». ¹⁸¹ Logo no início da sua vida religiosa, orou na solidão, ¹⁸² porque Deus fala no sossego do silêncio e ouve-se e aprende-se a sabedoria do seu amor no silêncio, ¹⁸³ comunica-se na solidão do santo recolhimento. ¹⁸⁴ Nesta solidão orante, não a sociológica, mas a bíblica do «face a face», supera-se o isolamento – nenhum homem é uma ilha ¹⁸⁵ – pela máxima companhia de Deus ¹⁸⁶ e pela partilha das experiências de oração no grupo de oração. ¹⁸⁷ O Carmelo, enquanto «jardim fechado» (Cânt 4, 12) e «estado de solidão», ¹⁸⁸ é «soledade sonora» dos «vales solitários», das «ínsulas estranhas», onde, «na noite sossegada», se ouve «a música calada» dos «ares amorosos», como «ceia que recreia e enamora». ¹⁸⁹ Supera-se assim o barulho, o ruído, droga que cria dependência e incapacita para o encontro com Deus e consigo

¹⁷⁷ E. Stein, *A Oração da Igreja*, n. 3.

¹⁷⁸ 7 M 3, 11.

¹⁷⁹ E. Stein, *Obras Selectas*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1998, pp. 407 - 408.

¹⁸⁰ Ct 70, 2.

¹⁸¹ E «com seu irmãozito divertia-se a fazer *ermidas*» (V 1, 5). Cf. T. Merton, *Sementes de Contemplação*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1960, pp. 79-80.

¹⁸² V 5, 1; 6, 2; 7, 2.

¹⁸³ Cf. S. Guerra, «El Misterio Trinitario», em *La Teologia Spirituale, Atti del Congresso Internazionale* OCD, Roma 24-29 Aprile 2000, p. 711 e José F. Moratiel, *O Poder do Silêncio*, Paulus, Lisboa, 1997, p. 77.

¹⁸⁴ CV 31, 11.

¹⁸⁵ «Nenhum homem é, em si mesmo, uma ilha; mas cada um de nós é um pedaço do continente» (J. Donne, *Devotions*, Med., XVII).

¹⁸⁶ Cf. 6 M 1, 1.

¹⁸⁷ V 7, 22.

¹⁸⁸ Ct 70, 2.

¹⁸⁹ S. João de Cruz, CB 14 - 15. Cf. A. López Baeza, *o. c.*, p. 103.

próprio,¹⁹⁰ de tal modo que hoje é muito difícil ser silencioso e fazer silêncio físico e mental para escutar a palavra,¹⁹¹ orar a Deus.

«A oração mental é *silêncio*, o “símbolo do mundo que há-de vir” (Santo Isaac de Nínive, *Tract. myst.* 66) ou “amor silencioso” (S. João da Cruz). Na oração mental, as palavras não são discursos, mas acendalhas que alimentam o fogo do amor. É neste silêncio, insuportável para o homem “exterior”, que o Pai nos diz o seu Verbo Encarnado, sofredor, morto e ressuscitado, e o Espírito filial faz-nos participar da oração de Jesus».¹⁹²

Toda a pedagogia orante teresiana,¹⁹³ está orientada para a interiorização na prática da «oração de recolhimento»,¹⁹⁴ como fixação do olhar na Pessoa do Senhor,¹⁹⁵ que vive dentro de nós, especialmente, no momento cume da sua presença real na «comunhão eucarística», também o momento mais oportuno («a boa ocasião» a não perder!) para o «negócio» («não-ócio») da oração, como desvelamento, descobrimento, e conhecimento do hóspede que temos em nossa casa.¹⁹⁶

«Eu por mim confesso que nunca soube o que era rezar com satisfação até que o Senhor me ensinou este modo; e sempre encontrei tanto proveito neste costume de me *recolher dentro de mim*, que isto me fez alongar tanto».¹⁹⁷

Teresa quer definitivamente fazer-nos «entrar no interior»,¹⁹⁸ para sermos do número dos «bons amigos» do Senhor, para O ajudarmos no que pudermos na sua Igreja.¹⁹⁹

«Quanto à primeira coisa, já sabeis que Sua Majestade nos ensina que *seja a sós*, e assim fazia Ele sempre que orava, não por necessidade, mas para nosso ensinamento (...)».²⁰⁰

¹⁹⁰ «Ninguém pode saber quem é se não lho diz o silêncio» (Romano Guardini).

¹⁹¹ «A palavra não chega ao que alvorota, mas ao que cala» (D. Bonhoeffer).

¹⁹² *Catecismo da Igreja Católica*, 2717.

¹⁹³ M. Herraíz, *La oración, pedagogía y proceso*, Madrid, 1986; T. Alvarez - J. Castellano, *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1982.

¹⁹⁴ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 2699.

¹⁹⁵ CV 26, 3.

¹⁹⁶ CV 34, 9. 11. 13. 14.

¹⁹⁷ CV 29, 7. Cf. CV 26, 2

¹⁹⁸ Cf. 3M 1, 6

¹⁹⁹ CV 1, 2.

²⁰⁰ CV 24, 4.

Conclusão

Estamos numa fase da história em que «nunca se soube tanto do homem e nunca tanto o homem se desconhece a si próprio».²⁰¹ Por isso, é actualíssimo o ensinamento antropológico de Teresa, dizendo ao homem, *imago Dei*, que «a porta para entrar neste castelo é a oração e consideração».²⁰² Na verdade, «a oração encontra-se na raiz da teologia e da antropologia, isto é, do conhecimento do ser de Deus, auto-comunicação, e da pessoa, ser-em-relação, receptiva e oblativamente».²⁰³ «Entender estas verdades – de Deus e do homem orante – é oração».²⁰⁴

Não orar é «fechar a porta a Deus» que, assim, não pode entrar na nossa vida.²⁰⁵ O orante deve «entrar dentro de si», até à «morada principal», – «o centro da alma é Deus»²⁰⁶ –, onde se encontra o aposento do Rei, «onde se passam as coisas de muito segredo entre Deus e a alma». No «centro e metade do castelo» é «onde Deus tem a sua morada».²⁰⁷

«Parece que digo algum disparate porque se este castelo é a alma, claro está que não há por que entrar (...)».²⁰⁸

Vimos como a *essência* da oração teresiana é o «trato de amizade» com Deus (o «estar com» o Senhor), caracterizada pela *assiduidade* e fidelidade do estar «muitas vezes» e circunstanciada pela *solidão* do estar «a sós» com quem sabemos nos ama.

Observamos também os seus dois *pressupostos* necessários e indispensáveis, o amor de Deus, que «nos amou primeiro», e a consciência e experiência de fé de «nos sabermos amados» por Ele: «Deus ama-nos... e nós sabêmo-lo» (1Jo 4, 8. 16). Comentamos, além disso, a sua definição de oração, como uma oração primordialmente afectiva,²⁰⁹

²⁰¹ «A nenhuma época pareceu o homem tão misterioso como à nossa» (M. Heidegger, *Kant e le problème de la métaphysique*, Paris, 1953, p. 266).

²⁰² 1 M 1, 7.

²⁰³ M. Herráiz García, «Oración - Contemplación», p. 755.

²⁰⁴ CV 22, 8.

²⁰⁵ V 8, 9.

²⁰⁶ João da Cruz, CH, 1, 12.

²⁰⁷ 1 M 1, 3.

²⁰⁸ 1M 1, 5.

²⁰⁹ Cf. P. Stanislao dell'Immacolata, *L'ingresso all'orazione mistica*, em *Santa Teresa maestra di orazione*, em *Teresianum*, Roma, 1963, p. 164).

onde o conhecimento está ao serviço do amor,²¹⁰ onde a sua «oração de recolhimento»,²¹¹ se abre à contemplação amorosa.²¹² Falamos, ainda, dos dois orantes, como dois amigos e amantes, que intercomunicam a verdade do seu amor, em crescente amizade, através de manifestações cada vez profundas, porque mais simples e simplificadas.²¹³ Referimos, por fim, a «condição» de fidelidade amorosa do orante divino,²¹⁴ em contraponto com a «condição» de infidelidade amorosa – a «ingratidão» – do orante humano. Com a voz da experiência, Teresa diz-nos que «o verdadeiro Amador»,²¹⁵ «nunca deixa os seus amadores, quando só por ele se aventuram».²¹⁶

«Nada incita tanto à oração como a presença e o testemunho de alguém totalmente consagrado à oração. Se, além disso, essa pessoa possuir a graça da oração, não se poderá entrar em contacto com ela sem que nos dê algo dessa graça e o gosto da oração; para o fazer, não precisa de exortar, nem mesmo de falar. É por contágio que as pessoas de oração geram outras pessoas de oração».²¹⁷

No «terceiro milénio», Teresa de Jesus, possuidora da graça da oração, vai ser mais actual do que nunca, como «mãe» da «vida espiritual», como «doutora da oração»,²¹⁸ como «anunciadora» da inteligibilidade do amor e da fecundidade da amizade na santificação da sua vida, graça recebida na prática da oração, que nela não esteve apenas vinculada à vida claustral.²¹⁹

Numa época de «crise de oração» como a nossa,²²⁰ temos necessidade de dialogar com esta mulher «formosa, discreta e santa», que viveu como ninguém o «drama da oração» como «dramática do amor»: «Para este fim de amor fomos criados».²²¹

²¹⁰F 5, 2.

²¹¹CV 26, 2; V 13, 22.

²¹²5 M 1, 3. 13.

²¹³Cf. P. M. Eugenio, *o. c.*, p. 54.

²¹⁴«O que Deus realiza durante as horas de oração interior esconde-se ao olhar humano. É graça e mais graça. E todas as horas da vida são gratidão por tanta graça» (E. Stein, XI, 8).

²¹⁵2 M 4.

²¹⁶MC 3, 7.

²¹⁷J. Lafrance, *A graça da oração*, Paulus, Lisboa, 1998, p. 76.

²¹⁸CF. V 15, 5.

²¹⁹Cf. V 6, 3; V 8, 13; 25, 19.

²²⁰CF. Ch. Duquoc - C. Floristán, *Concilium* 18 (1982) 30; M. Herráiz García, «Oración - Contemplación», em *La Teología Spirituale, Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 24-29 Aprile 2000, *Teresianum*, Romae, LII / 2001, I / II, p. 747; J. Martín Velasco, «Oración de petición y acción de gracias en las religiones», em *Concilium* 26 (1990 / II), p. 357.

²²¹S. João da Cruz, CB 29, 3.

«Não vos peço senão que *olheis para Ele*. Pois, quem vos impede de volver os olhos da alma, mesmo que seja por um instante, se mais não puderdes, a este Senhor?...».²²²

Se é verdade que «ninguém fala com maior autoridade do que quem está habituado a calar» (T. Kempis), como no caso do Divino Mestre ²²³ – «Ele nada respondeu» (Lc 23, 9) –, quem, como esta «amiga do Esposo» (Jo 3, 29), *testemunha* de uma «experiência» qualificada ²²⁴ da amizade de Jesus – «já não vos chamo servos, mas amigos» (Jo 15, 15) – e da amizade com Jesus, recebida e conquistada na oração – «Amas-me mais que estes?» (Jo 21, 15) – pode conduzir pela mão aqueles que, no nosso tempo, «querem ver Jesus» (Jo 12, 21), e levá-los até «onde Ele mora» (Jo 1, 39), para «estarem sempre com o Senhor» (1 Tess 4, 17) em encontro pessoal, no exercício, em fé, do amor recíproco?

«Os orantes de hoje têm que fazer caso aos grandes orantes do passado se não querem sucumbir às dúvidas, às novas perspectivas, às distintas soluções. Ao fim e ao cabo, quando queremos empreender um caminho desconhecido, escolhemos como guias os nativos, os especialistas da geografia que vamos explorar. É isto que representam os grandes orantes nos caminhos da oração. Ela foi uma alma orante, percorreu o caminho, sabe dos perigos que há nele, das dificuldades, mas sabe como chegar até ao fim. Por isso, é mestra de oração».²²⁵

Teresa, porque edificou a casa da sua oração, sobre a rocha firme (Mt 7, 24) da amizade do Senhor (1 Cor 10, 4), tornou a sua experiência «doutrina e mensagem permanente de conhecimento de si no fundo da alma»,²²⁶ onde agora se diz a Palavra e realiza a Presença (Jo 14, 23), mensagem esta sempre «presente»,²²⁷ porque contém o sentido da vida cristã, como «volta ao mercado»,²²⁸ como obra e serviço real do homem ²²⁹ e do mundo,²³⁰ como Cristo o foi.²³¹

²²² CV 26, 3-6.

²²³ Cf. S. Inácio de Antioquia, Carta aos Efésios, nn. 13-18: Funk 1, 183-187.

²²⁴ Cf. (V 17, 5; V 40 tt.).

²²⁵ D. P. Maroto, *Dinámica de la oración*, Madrid, 1973, p. 182.

²²⁶ C. H. Carmo Silva, *Experiência em Santa Teresa de Jesus*, em *Didaskália*, Lisboa, 1986, p. 159.

²²⁷ Paulo VI, *Homília do Doutorado*, em *Ecclesia* 10/10/1970, p. 11.

²²⁸ 7 M 4, 7.

²²⁹ 7 M 4, 6.

²³⁰ Cf. J. Paulo II, Discurso de 12 / 1 / 1994 na Jornada de oração pela paz nos Balcãs.

²³¹ 7 M 4, 9. «Quando o iluminado permanece em silêncio e pensa o que é justo, o seu pensamento ouve-se a mil léguas de distância» (provérbio budista).

Só assim se receberá o dom inicial de unificar a nossa vida na contemplação, na acção e paixão do amor de Deus pela humanidade: «É tão grande o amor que sua Majestade nos tem, que em paga do que temos ao próximo, fará crescer o que temos a sua Majestade por mil maneiras».²³²

Aliás, a intenção do magistério teresiano não é outra que «educar as almas na oração»,²³³ na loucura do seu amor pelo Louco de amor por nós.²³⁴ Uma das suas grandes paixões apostólicas, se podemos dizer assim, era converter os «letrados» (teólogos) em «espirituais»²³⁵ e, abrir a confiança de algum que outro «espiritual» aos «letrados».²³⁶

Outra das suas intervenções, nesta matéria, foi tomar posição contra o vão temor demoníaco dos teólogos sobre a oração dos contemplativos²³⁷ e desmitificar a falsa perigosidade do caminho de oração,²³⁸ defendendo este caminho real e seguro de Cristo e de todos os seus santos, para conseguir o tesouro da contemplação.²³⁹

Mesmo na circunstância paradoxal da sua vida, em que abandonou a prática da oração, o Senhor chamava-a ao apostolado da oração, como mistagoga e pedagoga: «Estando muito perdida, gostava de que se aproveitassem outras com as graças que Deus lhe tinha feito e ensinar o caminho de oração às que não o entendiam e fez-lhes muito e muito proveito. Depois voltou o Senhor a dar-lhe luz».²⁴⁰ Teresa, na luz do amor, sentiu a amizade pessoal do Senhor na sua oração, e, qual música calada de adoração e contemplação, espelhou-a na sua vida²⁴¹ e nos seus escritos.

«É uma *amizade* que Ele começa a tratar com a alma, que só as que a experimentais a entendereis...».²⁴² «Ó cristãos, cristãos! vede a irmandade que tendes com este grande Deus!»²⁴³

²³² 5 M 3, 8.

²³³ P. Anastasio, *a. c.*, p. 259. Sobre o tema (Tomás de la Cruz, *La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa*, em *Ephemerides Carmeliticae*, 21 (1970) pp. 115- 168; *Id.*, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, em *Ephemerides Carmeliticae*, 13 (1962) pp. 9-62).

²³⁴ V 16, 6. Cf. V 8, 5.

²³⁵ CF. V 12, 4

²³⁶ Cf. V 13, 16-19.

²³⁷ V 25, 22.

²³⁸ CV 21, 7.

²³⁹ CV 21, 5.

²⁴⁰ 5 M 3, 2.

²⁴¹ CF. MC 3, 14.

²⁴² MC 4, 1.

²⁴³ Excl 14.

PASTORAL DA ORAÇÃO*

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Introdução

A Pastoral é aquele saber da teologia que se preocupa com a arte da transmissão dos conteúdos da fé. Poderemos falar de pastoral social, de pastoral litúrgica, de pastoral da saúde, do ensino e ultimamente tem-se vindo a apresentar os contornos de uma pastoral da espiritualidade na qual se enquadra a pastoral da oração.

E porquê a necessidade em falarmos de uma pastoral da oração? Já os discípulos de Jesus pediram: «Senhor, ensina-nos a orar e Jesus disse-lhes: quando orardes dizei...» (Lc 11,1-2). Logo, concluímos que orar exige uma aprendizagem, por um lado simples, natural e espontânea e por outro lado complexa e progressiva.

E assim nasceu a necessidade de falarmos de uma pedagogia da oração, que se prende com a necessidade de formar orantes, acompanhando-os ao longo de todo o processo; necessidade de falarmos de uma mistagogia, que é aquela arte que só os grandes orantes, contemplativos e místicos possuem de ensinar a orar contagiando, seduzindo o orante para uma experiência altíssima de Deus e dos seus mistérios; e necessidade de falarmos ainda de pastoral da oração, na medida em que esta dimensão fulcral da vida em Cristo, que é a oração, exige ser integrada numa pastoral de conjunto, em articulação com outras dimensões da evange-

* Conferência proferida na XVIII Semana de Espiritualidade, realizada no Centro de Espiritualidade dos Padres Carmelitas Descalços em Avesadas, Marco de Canaveses, nos dias 20-25 de Agosto de 2001.

lização como a catequese, a litúrgia, a saúde, o ensino, o serviço da caridade... A oração é um dos núcleos fundamentais e imprescindíveis a qualquer sistema religioso. Podemos afirmar de forma lapidar que sem oração cristã não existe o «cristão». Sem a dimensão orante, não se pode dizer que estamos perante uma religião.

O Papa João Paulo II, na Carta *Novo Milennio Ineunte*, fala da «*necessidade dum cristianismo que se destaque principalmente pela arte da oração... é necessário aprender a rezar, voltando sempre de novo a conhecer esta arte dos próprio lábios do divino Mestre, como os primeiros discípulos: “Senhor, ensina-nos a orar” (Lc 11,1)*».¹

Ora é precisamente desta arte de orar, desta necessidade de ensinar e aprender a orar que nos propomos tratar. Abordaremos os princípios gerais e as dimensões que nos pareçam mais necessárias para o incremento da prática e vida de oração. Apontarei ainda com esta minha reflexão alguns contributos para a elaboração de um plano pastoral de oração inserido numa pastoral de conjunto.

Assim, começarei por referir as bases fundamentais que estruturam uma pastoral da oração, bem como um conjunto de condições que me parecem necessárias para a implementação de uma boa pedagogia orante. Não se pode descuidar num tema como este a importância que os agentes pastorais da oração possuem nesta missão de ensinar a orar aos quais se lhe exige uma vida de oração, uma boa formação teológica sobre a oração e uma arte de transmissão da mesma, por isso também me referirei a eles.

A estes agentes da pastoral da oração pede-se-lhes ainda o conhecimento da mundividência social e cultural do homem pós-moderno, pensando nos seus destinatários, e assim relevaremos os traços mais característicos da cultura dominante para a qual a pastoral da oração se dirige. A partir daqui, a pastoral pode adequar as estratégias, instrumentos e métodos mais indicados para ensinar a orar o homem moderno.

Após identificar as coordenadas culturais dominantes, recordar-se-ão as condições necessárias para obviar a proposta da oração cristã, bem como os fundamentos bíblico-teológicos da mesma, os quais não devem nunca ser esbatidos perante os diferentes destinatários da pastoral oracional.

Terminarei por me referir ao estilo, às diferentes formas, aos métodos e à arte da mistagogia que os místicos desenvolveram na arte de transmissão da oração cristã, terminando por apresentar propostas concretas de dinamização da pastoral da oração.

¹ IGREJA CATÓLICA - JOÃO PAULO II - Carta Apostólica *Novo Milennio Ineunte*, 32.

Ao falar em Pastoral da Oração, referimo-nos também à pedagogia e mistagogia da oração, que apesar de serem artes e momentos diversos na transmissão dos conteúdos e formas orantes implicam-se constantemente.

A partir daqui pode estruturar-se uma transmissão, dinamizar-se a tradição (trader), aplicando as estratégias adequadas para sensibilizar para a experiência orante como uma das dimensões mais libertadoras e integradoras das outras dimensões do ser humano.

Bases fundamentais da pastoral da oração

A pastoral da oração encontra a sua base fundamental na ciência teológica e nas demais ciências humanas. É a *teologia* que fornece os conteúdos da pastoral da oração, pois para implantarmos uma adequada pastoral e pedagogia da oração, precisamos naturalmente de ter bem claros os princípios e fundamentos estruturantes da oração cristã.

No entanto, além de recorrer à teologia é necessário atender também a outras ciências humanas, tais como à *antropologia*, à qual deve ir buscar as reflexões relativas à condição estruturante do ser humano como criatura radicalmente aberta ao Transcendente, e necessitada de se relacionar com Ele; à *sociologia*, como aquela ciência que fornece as coordenadas identificadoras de uma determinada comunidade; os evangelizadores da oração precisam de conhecer o público para o qual falam, munindo-se de dados científicos a partir dos quais possam planificar uma adequada evangelização; precisa ainda de recorrer à *psicologia*, enquanto ciência da relação e dos afectos que nos poderá dizer da ânsia de infinito que existe no coração de tantas pessoas que se encontram desorientadas, deprimidas, sem pontos de referência nem sentidos para as suas vidas; deve recorrer a todos os *outros saberes* que possam fornecer dados, instrumentos de reflexão e intervenção que apoiem os conselheiros espirituais e mestres da oração para, de forma mais adequada, apresentar a proposta da oração cristã.

Também para a teologia já souu a hora da interdisciplinaridade. E é no campo da transmissão, da pastoral e da pedagogia onde mais se evidencia a necessidade desta articulação de saberes, pois há dados, técnicas, estratégias de outras ciências que em muito poderão enriquecer a reflexão teológica e a prática pastoral. A pastoral cultiva a arte da transmissão em todo o seu processo: conteúdos, meios de veiculação e destinatários. É o saber teológico que mais necessita de cultivar a interdisciplinaridade.

Há uma tríade fundamental que fundamenta a pastoral da oração e sobretudo qualquer agente de pastoral, pedagogo ou mistagogo da oração: formação teológica, experiência e pedagogia. Estes três aspectos são imprescindíveis e exigem-se mutuamente.

Uma vida de oração sem reflexão e sem uma pedagogia da mesma pode conduzir a comportamentos desencarnados da Palavra e da realidade; o mesmo se diga de uma pedagogia da oração feita por alguém que a não exercita e vive não pode contagiar ninguém nem credibiliza o que ensina. Também o desconhecimento dos valores e contra-valores, dos anseios e lutas dos destinatários da pastoral da oração não tornaria eficaz um acolhimento da mensagem.

Experiência orante – formação bíblica e teologia – conhecimento dos destinatários da pastoral ou pedagogia da oração são a tríade indispensável para se tornar minimamente eficaz o convite a esta experiência gozosa que é a oração cristã.

Que lugar para a pastoral da oração?

«Senhor, ensina-nos a orar». «Quando orardes, dizei...». Não é por acaso que o próprio Jesus não só orou como ensinou a orar, é mestre de oração e pedagogo da oração. Ora se Jesus ensinou os seus discípulos, a Igreja possui a missão de continuar a ensinar os seus fiéis a orar.

Constataram os discípulos de Jesus e facilmente o experimentamos nós também que não sabemos orar. Quando alguém se lança na aventura da oração imediatamente depara com dificuldades internas – distrações, dispersão... – e dificuldades relativas ao Interlocutor da nossa oração, o próprio Deus – como lhe falar? O que dizer? A imagem que temos de Deus condiciona a nossa oração.

Que importância atribuem os cristãos à pastoral e pedagogia da oração? Como é que a pastoral da espiritualidade, e mais concretamente a pastoral da oração, tem sido integrada numa pastoral de conjunto de uma diocese, de uma paróquia ou dos institutos religiosos?

Parece-me que se existe uma forte sedução pela pastoral social, às vezes pela pastoral do betão, onde os possíveis agentes da oração são autênticos construtores civis; cuida-se a pastoral da saúde e do ensino mas descuidam-se áreas fulcrais que são a alma de qualquer praxis cristã.

É certo que todas as áreas da pastoral nos dizem respeito... mas todas as demais têm que ser sempre uma consequência de uma vida espiritual e orante intensa, têm que ter sabor a Evangelho e levar o toque da radicalidade de Jesus, caso contrário são autênticos sinos que só produzem ruídos mas não há fecundidade. A pastoral da oração precisa de mais atenção e estruturação num plano geral de pastoral.

Porque é que se descuida a pastoral da oração?

Geralmente dá-se por adquirido o dado da oração e do seu exercício. A necessidade de orar e aprender a orar não é um dado adquirido na generalidade dos cristãos. A Igreja sempre se preocupou acima de tudo em evangelizar a acção, os actos humanos, as atitudes, investiu muito na moral, mas pergunto: tem evangelizado da mesma forma a oração?

É certo que orar é algo inato à condição humana, mas como muitas outras dimensões precisam de ser educadas (como a inteligência, a vontade, a socialização...) também a oração se ensina e aprende, exige uma pastoral da oração com uma pedagogia da mesma. Mas é necessária uma pedagogia adequada, pois nem todas são boas.

Deparamos com muitos reducionismos no campo da oração, pois facilmente se confunde oração com o pietismo desordenado e frágil, com sentimentalismo, com o fluir de emoções fortes; e assim os pastoralistas deixam a oração reduzida à piedade, desligada da coluna vertebral da teologia, da oração de Jesus e da tradição que assenta na liturgia e na vivência da Igreja.

Frequentemente predomina a perspectiva moralista da oração, onde é entendida como uma obrigação, não orar seria pecado, reduzindo assim a oração ao nível legalista e comercial.

Alguns cristãos, quando a não abandonam de todo, reproduzem durante toda a sua vida os mesmos esquemas, as mesmas fórmulas, sempre repetidas no mesmo registo e nível, sem se preocuparem com o desenvolvimento da dimensão orante como o fazem em relação às dimensões intelectuais, afectivas, volitivas... Outros deixaram de rezar simplesmente porque deixaram de encontrar sentido nas orações e na imagem do Deus a elas associada, simplesmente porque ninguém lhes disse que na oração também se evolui: há estádios e etapas, há um itinerário a percorrer!

Constatamos ainda que as gerações mais jovens reagem e rejeitam as propostas orantes que os pais lhes fazem, mas estarão a rejeitar a oração? Falta pedagogia orante que dê a primazia ao Espírito, mas que simultaneamente faça tudo o que estiver ao seu alcance para a promover.

Porque o cristianismo descuidou o ensino da arte da oração e da meditação, é que tantos cristãos se voltaram, no ocidente, para as ofertas de meditação, ao estilo oriental, que seduzem tantos cristãos que desconhecem a meditação cristã. Tal aconteceu e acontece devido à excessiva teologização da fé e à crescente intelectualização do cristianismo.

Mas a meditação e contemplação sempre tiveram uma presença predominante em toda a história da espiritualidade cristã. Também para hoje a devemos recuperar. A Igreja e os cristãos hão-de tomar consciência da sua nobre missão de aprender e ensinar a arte da oração. Temos que aprender novamente «dos lábios do divino Mestre».

A oração numa pastoral de conjunto

Como integrar a dimensão orante numa pastoral de conjunto? Como recuperar para a Igreja a pedagogia da oração? Como compaginar os estudos doutrinários e a necessária operacionalização dos mesmos a nível pastoral?

Não se pode reduzir a pastoral da oração a uns quanto exercícios de piedade pontuais e descoordenados. Nenhuma comunidade eclesial se pode satisfazer com a celebração dos sacramentos da vida da Igreja, nem tão pouco reduzir a prática da oração a umas quantas orações que se introduzem no início de cada actividade pastoral.

A fecunda história da espiritualidade nas suas tradições e nos seus expoentes de sabedoria e santidade, o magistério da Igreja fornecem-nos as bases seguras para elaborarmos, de forma criativa, uma pastoral e uma pedagogia da oração.

Há muitas experiências oracionais que fracassaram, muitos orantes que se lançaram numa primeira experiência e abandonaram desencantados, porque falhou a pedagogia e faltou um plano global bem reflectido e estruturado.

Nem tudo o que parece é. E neste campo da oração exige-se uma atenção e discernimento constantes, pois já S. João da Cruz nos deixou o

alerta: «há muitas almas que pensam que não têm oração e têm muitíssima; e outras que pensam que têm muita e é pouco mais que nada».²

A vida espiritual, e a oração em particular, tem que entrar numa programação pastoral de uma comunidade que quer crescer como um todo orgânico. Tal como se planificam as obras, a pastoral sócio-caritativa, a pastoral litúrgica... também a oração há-de entrar num plano pastoral, explicitando objectivos gerais e meios operativos.

1. Agentes pastorais da oração

A quem se confia a responsabilidade de transmitir esta experiência de Deus através da oração? Quem são os agentes pastorais da oração? A todo o baptizado é confiada a missão de professar a fé, de dar testemunho... e também de orar e ensinar a orar. Mas a alguns pede-se-lhes um compromisso especial com esta missão de toda a Igreja. Apontamos a família, as comunidade eclesiais, os mestres de oração e cada fiel.

O primeiro agente da transmissão da arte de orar é a **família**, enquanto comunidade orante e igreja doméstica. Tal como em relação às outras áreas da vida (afectiva, intelectual, social), também a família vai condicionar, em parte, toda a história orante dos seus novos membros. A criança tem uma capacidade natural para se relacionar com Deus. Os pais são desafiados a exercitar a arte de ensinar a orar nas diferentes etapas do desenvolvimento. Se nos primeiros anos de vida lhes juntam as mãos e apontam para o sacrário, também aos 16, 18 e 20 anos lhes hão-de apresentar testemunhos credíveis e oportunidade de amadurecerem a sua relação de amizade com Deus.

Outro grande agente da arte de ensinar a orar é a **Igreja** universalmente considerada e particularizada nas pequenas comunidades, na diocese, na paróquia, na comunidade religiosa, no grupo... foi a Igreja que recebeu o mandato de Jesus: «fazei-o vós também». Antes de ser Igreja que ensina, é comunidade orante. A Igreja em oração revela a alma e o espírito de todo um povo de crentes.

A Igreja exerce a sua missão de mestra de oração ao celebrar os sacramentos, como oportunidades densas de encontro com Deus, ao dinamizar a sua rica liturgia, ao promover a oração pessoal e comunitária, nas mais diversas manifestações, formas e circunstâncias. Ao integrar espiritualidade e a oração cristã nos seus planos de acção pastoral, podem privilegiar-se oportunidades únicas para a oração. Terminaremos

² S. JOÃO DA CRUZ - *Subida do Monte Carmelo*, Prólogo, 6.

este trabalho apontando, a título de sugestão, algumas propostas concretas que podem ser incluídas num plano de pastoral.

São agentes da pastoral da oração **os fiéis singularmente considerados**, pois a oração é dom que se vai passando de boca em boca, se vai propondo aos familiares, amigos e conhecidos.

Referimos como inevitáveis os **mestres de oração**, (muitas vezes presentes na mesma pessoa do director espiritual), sejam eles religiosos, clérigos ou leigos. São cristãos de forte experiência orante e boa formação teológica, «santos e letrados», – avisados, experimentados – que correspondem a um autêntico ministério na vida da Igreja.³

Santa Teresa alertada em relação a esta figura, diz: «é necessário que seja tal que não ensine (os orantes) a serem sapos, nem que se contente em ajudar a alma a caçar apenas lagartichas»,⁴ antes terá que lhes apontar caminhos elevados, pois a oração é uma proposta e um desafio ousado.

Muitas almas não chegam à divina união de amor com Deus porque lhe faltam «guias idóneos e atentos»... afirma S. João da Cruz; e mais: «alguns padres espirituais, por não possuírem luz e experiência destes caminhos, antes costumam impedir e causar dano a tais almas mais do que as ajudar no caminho».⁵

É necessário reafirmar a necessidade destes agentes, apesar de uma certa aversão que se mantém relativamente à figura do mestre, director ou conselheiro espiritual.

2. *Destinatários da pastoral da oração*

A Pastoral enquanto ciência teológica necessita, em primeiro lugar, de conhecer os seus destinatários. Também os agentes da pastoral da oração hão-de saber identificar os rasgos mais marcantes da cultura actual, que envolvem os destinatários da oração cristã e determinam as formas, estratégias e meios de transmissão dos conteúdos subjacentes a uma pedagogia e pastoral da oração.

A pergunta que teremos que formular é sempre esta: a quem se dirigem as nossas propostas de oração, quem são os fiéis que solicitam ensinamentos sobre as coisas da oração ou quem são os fiéis aos quais exortamos a crescer neste domínio?

³ GUERRA, Augusto - *Oración Cristiana*. Madrid: Ed. De Espiritualidad. 1986, p. 130.

⁴ SANTA TERESA DE JESUS - *Livro da Vida* 13,3.

⁵ S. JOÃO DA CRUZ - *Subida do Monte Carmelo*, Prólogo, 3-4.

Qualquer incursão na pastoral e pedagogia da oração, tem que partir sempre da situação concreta dos orantes ou potenciais orantes: as suas coordenadas pessoais (idade, profissão, estado de vida, sensibilidade, personalidade...) e as coordenadas sócio-culturais (valores dominantes, contexto facilitador ou adverso)... Por isso, fazemos de seguida algumas referências às notas marcantes da sociedade actual e que condicionam os pastoralistas da oração.

Vivemos na tão badalada era da globalização, com conexões múltiplas. Todos os níveis do tecido social: o económico, político, cultural, ideológico, o religioso... não podem ser mais impermeáveis, têm que se relacionar e conviver. Já ninguém sobrevive mais num contexto de isolamento, de «orgulhosamente sós». Vivemos num sistema de rede, somos nós de uma rede, uma net, pela qual nos chegam preciosidades mas também muito lixo. Impõe-se uma selecção criteriosa. Temos a consciência clara que caminhamos, e já estamos, numa sociedade planetária, onde predominam conceitos como globalização, aldeia global, interdependência, interculturalidade... que pretendem dizer as principais referências culturais e de pensamento onde nos inserimos.

Este enquadramento cultural emergente não está livre de fortes tensões e contradições: tensão entre o local e o global, enquanto as nações formam as grandes comunidades ou uniões, exaltam-se os nacionalismos e regionalismos; tensão entre a unidade e a pluralidade, pois enquanto se apregoa a riqueza da diversidade e pluralidade, cai-se num pluralismo relativista, sem identidade nem rumo; tensão entre o ideal e real, enquanto se clarifica o ideal e dá alguns passos na sua direcção, confrontamo-nos com a dureza do real individualista, consumista, materialista, irracionalista... onde impera o domínio das grandes comunidades de países sobre os mais pobres, onde se dá a tirania do económico sobre as demais dimensões da vida humana em sociedade; enquanto se desenvolvem e apuram os sistemas de comunicação mediatizada, aumenta a solidão das pessoas; facilita-se o acesso a novos conhecimentos mas continuam a ser fragmentados, sem as grandes narrativas ou visões de conjunto, mas antes uma debilidade de pensamento, que leva a carecer de convicções profundas; a globalização facilmente gera um globalismo nivelante, com perda das referências, ausência de sentido; a fascinação pelo novo, pela última moda, leva à perda, às vezes, do sentido da origem e da tradição – da consciência, da memória e da história – e, conseqüentemente a um certo desenraizamento vital; acentua-se a grave confusão da escala de valores, e inclusive, ausência total de valores, gerando personalidades frágeis e vulneráveis, marcadas pela inconstância

e instabilidade afectiva. Verificam-se reducionismos de toda a espécie: a espiritualidade reduz-se a mera psicologia, a psicologia a biologia, a biologia a zoologia, a zoologia a anatomia, a anatomia a mecânica.⁶

Frente a este quadro há duas tentações: a maximalista que pode conduzir ao fundamentalismo ideológico ou religioso contra o pluralismo; a minimalista que apregoa a tolerância dizendo que tudo é possível desde que não me afecte muito. Há portanto necessidade de regularizar e coordenar a globalização e localização.

Que consequências traz este novo quadro sócio-cultural para uma Igreja que quer continuar a ser mestra de oração? Como evangelizar esta área tão rica e tão determinante na vida dos humanos?

A Igreja sempre viveu de forma mais ou menos harmoniosa esta dimensão da globalização; ela é por natureza universal, católica em articulação com a sua localização, pois a Igreja universal visibiliza-se no local.

As sociedades modernas abertas ao pluralismo multicultural, multiracial, multireligioso... devido à mobilidade social, à facilidade em comunicar e viajar, ao fenómeno de emigração, a abertura de fronteiras, a comunicação em tempo real, a interdependência e o encontro de culturas trouxe consigo novas formas de veicular e estruturar a dimensão do religioso:... Estas mudanças nos tecidos sociais são factores de enriquecimento das sociedades e das culturas mas também são geradores de sincretismos religiosos, de incorporação de tradições e espiritualidades que não devidamente inculturadas geram autênticas aberrações. A oração sofre estas influências que merecem ser discernidas e filtradas. Novas religiões, igrejas, tradições espirituais, técnicas de meditação... permitiram que os tradicionais fiéis cristãos pudessem aceder ao supermercado das religiões, e construir sistemas de espiritualidade *a la carte*. Cada indivíduo constrói uma religião e uma espiritualidade que se lhe adequa. Busca ingredientes do cristianismo, do budismo, dos esoterismos... passa tudo pela varinha mágica do subjectivismo intimista e sentimentalista, dando origem a uma sopa triturada sem identidade, sincrética, indefinida...

Partimos sempre da convicção que este homem pós-moderno, globalizado, mediatizado vive também a forte necessidade de se ligar, de se religar a Deus, de se abrir à oração, de unificar a sua vida, encontrando pontos de referência seguros que só Deus lhe pode dar. Neste mar revolto, também os aventureiros e navegantes gritam: «Senhor,

⁶ Cf. TELMO, Ignacio - *Reptos de la globalización*. In Vida Religiosa. 2000, pp. 232-251.

não te importas que pereçamos? Salva-nos!» (Mt 8,25) pois sentem que «perdem o pé» e então necessitam reencontrar a terra firme que a vida em fé e a oração lhes podem devolver.

Condições necessárias para obviar a proposta da oração cristã

Mas, para que o homem deste novo quadro de referências possa empreender um verdadeiro regresso às fontes mais genuínas da graça, como é o diálogo com Deus, necessita de reorientar e ajustar algumas áreas da sua vida. Refiro apenas alguns: a libertação das teias do pragmatismo utilitarista, do afã da eficácia visível, recuperando o sentido da gratuidade, da beleza, da capacidade de espanto e assombro sem os quais não pode existir o homem orante; o homem enredado de activismo estressante precisa de disciplinar o tempo, ganhá-lo para si e dispor dele para o mais necessário e para o mais nobre; o homem vive cheio de medos dos outros, do futuro, de Deus: o homem que arrisca a vida nos ousados desportos radicais tem medo de se abandonar à graça, tem pavor e repugnância em aceitar a vontade de Deus na sua vida; o homem que usa e abusa da palavra «amor», tem medo de se deixar amar por um Deus que o ama gratuitamente e com um amor terno e libertador; e para avançar no caminho da oração, o homem que busca novos oásis necessita de renunciar às suas próprias seguranças que foi construindo (o seu próprio eu, o dinheiro, a honra, vontade própria); e para se não deixar instalar num patamar alcançado, construindo tendas e celeiros e dizer «descansa minha alma, regala-te que tens já muitos bens» (Lc 12,19), o explorador dos caminhos do Espírito precisa de renunciar ao seu comodismo, à sua tendência inata para construir o seu confortável e aparentemente equilibrado habitat, antes terá que viver numa dinâmica de constante busca, terá que «sair», peregrinar porque nada está adquirido e ganho definitivamente nesta vida; a perseverança e constância não são valores queridos do homem moderno, ora na vida orante, o homem necessita de resistir ao peso do cansaço, da tentação de desistir, há-de dispor-se a «sair» e «passar» as noites escuras da vida na certeza de que elas são para ser vencidas com as armas da fé, da esperança e do amor.

Para que este pretenso regresso às águas vivas da oração cristã aconteça de verdade, é necessário vencer todos estes problemas e obstáculos. Os mestres e pastoralistas da oração terão que conhecer esta nova mundividência dos novos candidatos à vida da oração, saber

mover-se nela com sensatez e mestria. É partindo do homem real e concreto, com as suas virtualidades e lutas a vencer, que poderemos elaborar uma adequada pastoral e pedagogia da oração, tendo em linha de conta a apresentação dos fundamentos e características estruturantes da oração cristã que de seguida apresentaremos.

Fundamentos teológicos da oração cristã a transmitir

Partimos da convicção que uma boa teologia da oração é a melhor introdução a uma prática da oração. A teologia sustenta e alimenta um itinerário oracional.

Uma boa pastoral da oração exige uma boa teologia da mesma, com clareza de conceitos, identidade bem definida, sem lhe retirar a dimensão da criatividade e da novidade que derivam do próprio Deus que faz novas todas as coisas, que infunde coração novo e espírito novo naqueles que com Ele privam.

Se percorrermos de relance a produção teológica actual raramente encontramos de forma explícita o tema da oração. Umaz vezes aparece incluído no apartado da liturgia, outras vezes mais ligado à moral. Ultimamente os teólogos da vida espiritual, ligados à escola do Carmelo ou à escola jesuítica, dedicam-lhe uma parte significativa das suas reflexões.

Encontramos ainda muitas publicações de orações e não propriamente reflexões sobre a mesma e ainda uma panóplia de publicações de carácter mais ou menos piedoso mas sem grande estruturação e profundidade teológica.

Já S. João da Cruz partiu da convicção de que sem uma doutrina substancial e sólida não se poderia progredir nos caminhos da vida espiritual e concretamente da oração. No Prólogo da *Subida* diz que há pessoas a quem Deus chama a grandes metas da vida espiritual e ficam-se em mediocridades «por não querer, ou não saber, ou não as encaminhar».⁷

Há fundamentos teológicos que estruturam toda e qualquer oração cristã e por isso são sempre imprescindíveis sob pena de a oração que fazemos não ser cristã. Passo a apresentá-los em quatro momentos:

⁷ S. JOÃO DA CRUZ - *Subida do Monte Carmelo*, Prólogo, 3.

1. *Fundamento cristológico.* A pessoa de Jesus fala mais que todas as teologias ou teorias sobre a oração. No centro da oração cristã está a pessoa de Jesus, mediador, Aquele que conosco ora ao Pai e nos ensina a orar. A centralidade de Jesus orante ou de Jesus em oração porque Ele viveu a dimensão de Filho do Pai no Espírito, por isso o modelo da oração cristã é sempre Jesus: as suas atitudes, a proximidade, a intimidade, a missão... Ele orou de muitas formas, em diferentes circunstâncias, com diferentes modalidades ou tipos de oração... Pautou toda a sua vida pela relação de intimidade, orante, com o Pai, o Abba: desde o batismo até à expiração de morte na cruz. Reza nos momentos mais decisivos da sua vida: antes da eleição dos doze (Lc 6,12), antes de ensinar os discípulos a rezar o Pai Nosso; antes da profissão de fé de Pedro, em Cesareia de Filipe (Lc 9,18), no episódio da transfiguração (Lc 9,28); na agonia do Getsemani, na cruz...

Jesus além de orar ensinou a orar: *dizei Pai Nosso, não digais muitas palavras, entrai no segredo do quarto, não sejais como os hipócritas...*

A oração de Jesus nasce da consciência da filiação por natureza. Toda a oração cristã surge da consciência de sermos filhos no Filho.

2. *Fundamento pneumatológico.* A oração cristã é uma oração «no Espírito»; «recebestes um Espírito de filhos que vos faz clamar: “Abba, Pai!”» (Rom 8, 14-15); «o Espírito vem em ajuda das nossas fraquezas porque não sabemos pedir como convém; mas o Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis» (Rom 8,26); a novidade, o caminho, o fundamento e garantia da eficácia da oração cristã é fruto da acção do Espírito Santo. Sem o Espírito a nossa oração é letra morta.

O Espírito atesta a nossa condição de filhos do Pai, seres capazes de relação amorosa com Deus, porque o Espírito de Deus foi infundido em nossos corações: «a prova de que sois filhos é que o Pai enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho que clama: “Abba, Pai!”» (Gl 4,6).

3. *Fundamento trinitário.* A oração cristã tem uma dinâmica trinitária, introduz-nos, por graça, na comunhão da Trindade. O cristão, ao receber o Espírito Santo, glorifica ao Pai e participa realmente da vida trinitária de Deus, sendo envolvido na dinâmica do amor trinitário: «se alguém me tem amor guardará a minha palavra, meu Pai o amará viremos a ele e faremos nele a nossa morada». O orante vive a consciência da inabitação, a certeza de ser habitado, por graça, por toda a Trindade, evidenciando assim a oração como comunhão de pessoas.

4. *Fundamento eclesial.* A oração de Jesus foi entregue à Igreja: «assim deveis rezar vós também» (Mt 6,9). Os Actos dos Apóstolos

mostram-nos a Igreja primitiva em oração. Aceitou o mandato do Mestre: «orai sempre, sem desfalecer». Sabemos pelo testemunho dos Actos dos Apóstolos que «Todos perseveravam, em oração, com Maria, a mãe de Jesus» (Actos 1,14).⁸

A oração é predominante, tal como na vida de Jesus, também nos momentos chave da igreja nascente: a eleição de Matias (Actos 1, 24-25), as perseguições (4,24-30), a instituição dos diáconos (6,6), a comunicação do Espírito aos samaritanos (8,15), o envio dos missionários (13,3).

A eclesialidade é uma nota estruturante da oração cristã. Bem diziam os padres da Igreja que «Quando um cristão reza, reza toda a Igreja». O cristão, mesmo quando está só e ora no segredo, tem a convicção de rezar sempre em união com Cristo, no Espírito Santo, juntamente com todos os santos para o bem da Igreja.

A Igreja sempre viveu a consciência de ser mãe e mestra da oração. É espaço fundamental de discernimento, pois a oração cristã ao relevar a sua eclesialidade liberta-se dos perigos do intimismo, sentimentalismo e individualismo.

Além destes fundamentos estruturantes da oração cristã, apontamos ainda um conjunto de características configuradoras da mesma que a pressupõem, identificam e estruturam. Sem os fundamentos já referidos, e as características que passamos a apresentar de forma sucinta, dificilmente poderemos chegar à oração tipicamente cristã.⁹

A primeira nota marcante da oração cristã diz-nos que ela é essencialmente um dom da graça divina, é fruto da acção do Espírito Santo, é gratuidade divina mas exige o nosso esforço e colaboração humana; possui uma estrutura eminentemente teologal: exercício da fé, esperança e amor, como bem expressa Teresa de Jesus na definição que nos deixou de oração.¹⁰

Logo se infere que o orante há-de cultivar a capacidade de acolhimento e de relação, saída de si mesmo para ir ao encontro do Outro e dos outros e à descoberta de si mesmo atingindo níveis cada vez mais profundos.

Há-de cultivar a interioridade, viver a partir do interior numa gestão sábia e ponderada de tudo o que nos vem de fora: ideias, modas, propos-

⁸ Poderíamos ainda referir um outro fundamento da oração cristã: o mariológico, pois Maria é também invocada como mestra da oração, os cristãos não a desvinculam dos momentos orantes e da vida de oração.

⁹ JOSE GAMARRA - *Oración*. In Dicionário Teológico El Dios Cristiano. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1992, p. 983-984.

¹⁰ SANTA TEREAS DE JESUS - *Livro da Vida* 8,5.

tas... e numa disciplina dos impulsos mais íntimos: razão, afectividade, sentimentos... Esta interioridade aprofunda-se pela ascese, pelo silêncio...

O orante viverá atento à purificação constante da imagem de Deus. Vive numa atitude de procura incessante do Deus verdadeiro e entra em relação com Ele. Mas que imagem possuímos de Deus? Será o Deus sem rosto, o transcendente, imanente, o Deus do medo, o totalmente outro... que muitas vezes é mais o Deus da religião natural? Fala-me do Deus a quem rezas e dir-te-ei que orante és e que oração fazes.

A imagem de Deus é a que Jesus Cristo nos apresenta, é o Deus de Jesus Cristo. O Deus Trindade de Pessoas. A vida espiritual, marcada pela oração, pela abertura ao Deus de Jesus Cristo revelado e em revelação constante permite-nos ir refazendo a Sua imagem e abrindo-nos à Sua novidade, com o nosso esforço e a ajuda da graça.

Valorizar os diferentes conteúdos de oração

Uma pastoral da oração terá em conta os diferentes conteúdos da oração cristã. Pela oração cristã hão-de passar os diferentes sentimentos humanos: de medo, de alegria, tristeza, revolta, desolação, ternura, felicidade... tudo o que é humano não é alheio à oração, tudo tem uma expressão orante e revela a verdade e espontaneidade da oração cristã. É assim que os salmos nos ensinam a rezar: por eles passa a oração de louvor, de petição, de acção de graças, de adoração... também a de imprecação e de revolta. Para a oração converge tudo e tudo nela se diz.

Como iniciar uma boa pedagogia orante?

Além da introdução de oportunidades de formação bíblico-teológica sobre a oração e de experiências orantes, num plano de pastoral é necessário desenvolver uma boa pedagogia sobre esta «arte».

Não é suficiente apresentar propostas de oração e concretizar actos de oração, com boas execuções técnicas nas celebrações litúrgicas ou encenadas vigílias de oração com som, luz e cor. É necessário passar para as questões pedagógicas da oração, é necessário ensinar a orar e aprender a orar, sobretudo quando estamos a dar os primeiros passos ou nos

determinamos, com todas as nossas forças, a percorrer um caminho de encontro com Deus que já há muito nos procura. Por isso a pastoral da oração requer uma pedagogia adequada, e mesmo uma mistagogia.

Todo o cristão, e mais, todo o homem possui as condições necessárias para se iniciar e aprofundar a experiência orante. Mas não dispensa pedagogos e mestres de oração que o eduquem e orientem neste caminho apaixonante.

O cristão há-de partir de um dado fundamental da revelação: Deus é Pai e com Ele pode-se dialogar. Ele amou-nos primeiro e nós respondemos, pela oração, em amor ao amor com que nos ama. Sobre este pressuposto assenta qualquer pedagogia.

Mas a partir daqui podemos seguir dois caminhos: entrar em demasiados pormenores e descrever minuciosamente um possível caminho ou então sugerir orientações mais gerais.

Um das vezes cai-se na tentação dos detalhes e pormenores, em vez de lançar o orante num diálogo aberto, confiante, livre e amoroso com Deus. Quantas vezes não deparamos com grupos ou movimentos de oração que defendem de forma apaixonante os métodos, as técnicas, os pormenores... ou então seguindo de forma dependente e mimética o estilo do seu mestre ou guru, tornando-se autênticos copistas das formas de orar de outros, em detrimento do essencial de toda a oração cristã: construir história de amizade com Quem sabemos que nos ama, perante o qual tudo o demais é secundário. Santa Teresa afirma: «há muitos caminhos no caminho do Espírito».¹¹

O outro extremo é o deixar o orante entregue a si próprio, sem integração comunitária, sem orientações, questionamentos, sem possibilidade de discernir o seu próprio caminho orante.

Há que atender ao orante, à pessoa, grupo ou comunidade que temos pela frente com as suas próprias peculiaridades. E os agentes pastorais da oração, os pedagogos, hão-de dar espaço a que cada orante desenvolva o seu próprio estilo, faça a sua caminhada que é única, e avance de forma confiante por este caminho sempre novo do conhecimento amoroso e fruição dos mistérios de Deus e do homem.

¹¹ SANTA TERESA DE JESUS - *Fundações* 5,1.

A arte da mistagogia

Não é por acaso que os místicos se preocuparam com as formas, a linguagem, as estratégias de conduzir os seus discípulos e leitores pelos caminhos do Espírito. Regra geral os místicos desenvolveram uma arte única de transmissão do experimentado e vivido: a mistagogia, a arte ou ciência do ensino do mais secreto, íntimo e misterioso. A mistagogia distancia-se do ensino magisterial, teórico e aproxima-se da transmissão de um saber de forma experiencial, vivencial, na qual mestre e discípulo se vêem profundamente envolvidos e pessoalmente implicados naquilo que transmitem e recebem. Na mistagogia não há neutralidade ou isenção, o orante apresenta-se natural e espontaneamente com a sua experiência de Deus, do homem, do mundo e partilha-a, de forma convicta e entusiasta, sem a impor.

Só os grandes mestres da oração são capazes de cultivar esta arte de transmitir por sedução e contágio o seu modo de orar, de se encontrar com Deus e com Ele dialogar. Por exemplo os mestres carmelitas apresentaram a pedagogia da mirada, do olhar: «El mirar de Dios es amar» (S. João da Cruz); «Mira que te mira» (Santa Teresa).

S. João da Cruz, por exemplo, é um mistagogo por excelência. Privilegiava o discurso directo, vivo e numa linguagem e estilo muito acessível aos seus discípulos. Incendiava o coração de quem o escutava. Despertava para mais amor e glória de Deus. Não se detinha em pormenores, deixava liberdade para que cada um aproveitasse segundo a sua capacidade. A sua mistagogia tem uma dinâmica ternária: falar – calar – agir, são os três momentos provocados pela acção da graça: fala com a razão iluminada pela fé; cala de amor contemplativo, «calado amor»,¹² pois a palavra é limitada; e actua pela esperança comprometida.¹³

Equilibrava muito bem razão e coração. O místico e mestre adverte: «o que actua pela razão é como o que come substância, e o que se move pelo gosto da vontade é como o que come fruta mole»,¹⁴ e por outro lado, convida a viver a «atenção e advertência amorosa» de Deus.¹⁵

¹² S. JOÃO DA CRUZ - *Carta* n° 8.

¹³ SALVADOR, Frederico Ruiz - *Pedagogia Mística Y Pastoral Cristiana*. In *Revista de Espiritualidad* 210-211 (1994) p. 34.

¹⁴ S. JOÃO DA CRUZ - *Ditos de Luz e Amor*, 45.

¹⁵ IDEM - 2 *Subida do Monte Carmelo* 12, 6 e 13,4.

O santo mistagogo coloca-nos sempre numa atitude de questionamento: «há muito que aprofundar em Cristo», «há muitos que pensam que têm muita oração e não a têm e outros que pensam não rezar e têm elevada contemplação».

Urge tornar o cristianismo mais espontâneo e vivencial, onde haja lugar para a razão mas também para os sentimentos e afectos, onde a amizade, o acolhimento sejam tónicas dominantes.

Métodos

Ao reflectirmos sobre a pastoral e pedagogia da oração, temos que nos referir a métodos, a escolas, a tradições, a espiritualidades... que são os meios através dos quais se veiculam os ensinamentos sobre a oração. Mas numa semana de espiritualidade que tem por tema: «Regressar ao essencial da oração cristã» fará sentido falar sobre estes instrumentos de transmissão que são sempre secundários e relativos? Realmente a pastoral da oração há-de também privilegiar os conteúdos da oração e o seu núcleo, ou se quisermos o essencial da oração, em detrimento das formas, das fórmulas e dos métodos.

Mas também não os podemos dispensar facilmente, quais andaimes necessários à construção de um edifício. Quando este já está estruturado e consolidado dispensa os andaimes, que foram necessários, e passa-se à fase do aperfeiçoamento e acabamento que é o mais difícil, o que exige mais arte, é também o mais oneroso e esforçado.

Sobretudo para os principiantes na oração são necessários métodos, tematizados ou implícitos. A *Lectio Divina*, o exercício da presença de Deus, a repetição prolongada de algum pensamento breve... são alguns dos métodos que fecundaram a espiritualidade cristã e mantêm o seu vigor.

Ao longo da história da espiritualidade e sobretudo das diferentes escolas de espiritualidade foram surgindo métodos de oração. Quando a espiritualidade cristã os não valorizou, surgiu o fascínio pelos métodos importados, sobretudo do Oriente, revelando-se muitas vezes artificiais e inadequados à nossa tradição religiosa e cultural. Mas um método é só um método, tem um valor importante mas a relativizar, é um meio que não deve ser supervalorizado mas tão pouco desprezado.

A escola carmelita aponta para a liberdade responsabilizando cada orante para que adopte aquele método que melhor o ajude a dialogar amoro-

samente com Deus. O tempo, o lugar, a hora, a leitura, as técnicas... serão utilizadas por cada orante segundo as suas preferências e grau de proveito.

O conhecimento dos métodos de oração é necessário mas não se pode impor métodos ou teorias a ninguém de forma rígida e exclusiva, ainda que tais métodos tenham sido usados por grandes santos e mestres de oração.¹⁶ A vida teologal do orante irá apontando os contornos de um caminho para cada orante que será sempre único.

Propostas concretas de oração

Apresentamos algumas propostas concretas que podem configurar e enriquecer um plano de pastoral da oração.

1. A educação e formação para a oração da Liturgia das Horas. Tal não é exclusivo dos clérigos ou das comunidades religiosas, mas é uma oferta que a igreja faz da sua oração oficial a todo o baptizado. Comece-se por um dia à semana quer seja, na paróquia, individualmente, em grupo, no início duma actividade, reunião pastoral... A celebração de Laudes ou Vésperas exige uma catequese litúrgica correspondente. Rapidamente se descobrirão as virtualidades desta oração: comunhão eclesial, ritmo orante, novidade a desvendar cada dia...

2. A valorização e evangelização dos actos orantes mais tradicionais e profundamente enraizados no povo: oração do rosário, adoração eucarística, peregrinações, a *Lectio Divina*, tríduos e novenas podem ser reconvertidos em momentos privilegiados de evangelização e oração.

3. O incremento dos grupos de oração que se tornam quase imprescindíveis para uma caminhada orante, sobretudo para os iniciados. Sem este apoio é difícil perseverar na oração e fazer progressos; nestes grupos de oração privilegie-se o valor da amizade, pois como diz a grande mestra são necessários «amigos que se hagam espaldas». «Aconselharia eu aos que têm oração em especial ao princípio, que procurem amizade e trato com outras pessoas que tratem do mesmo».¹⁷

4. A introdução da oração nos momentos densos do ciclo vital: nascimento, fragilidade, final de um ciclo escolar ou académico, ani-

¹⁶ Santa Teresa de Jesus, por exemplo, usou o método de recolhimento estruturado por Henrique Osuna, no seu livro *Terceiro Abecedário*.

¹⁷ SANTA TERESA DE JESUS - *Livro da Vida* 7,21.

versários de nascimento ou casamento..., a morte, a opção vocacional: casamento, sacerdócio, Vida religiosa...

5. A valorização da comunidade religiosa na igreja local. Quando uma comunidade eclesial possui no seu seio uma comunidade religiosa, pode encontrar nela um suporte, um lugar privilegiado para orar e aprender a arte da oração, abrindo alguns dos seus momentos orantes a todo o povo de Deus, recuperando assim, de forma criativa, a ideia dos mosteiros medievais como pólos de irradiação espiritual.

6. Há um conjunto de propostas que a Igreja vai oferecendo, tais como: jornadas de oração, retiros espirituais, vigílias de oração que o calendário litúrgico nos sugere e outras que se possam introduzir em momentos significativos para a vida das comunidades, os momentos forte de oração ou dias de deserto... são modalidades que a Igreja vai oferecendo e que os fiéis e as comunidades eclesiais podem realizar facilmente, aproveitando as estruturas de que a Igreja também dispõe: casas de oração, centros de espiritualidade, desertos...

7. Outro recurso que nunca devemos menosprezar são os bons livros de oração e sobre oração. Santa Teresa sempre recorria a um bom livro na sua oração. Lembramo-nos do *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna que ela leu e recomendou ao seu próprio pai e a outras pessoas.¹⁸ Um livro provado e reconhecido na sua qualidade é um ótimo recurso.

8. Também não podemos ficar à margem das novas oportunidades que as ondas da Rede, da Net nos pode proporcionar. Se na Net tudo se encontra, que também se encontre a voz de Deus e dos orantes.

9. Descobrir as virtualidades da oração na natureza e com a natureza, tomando Francisco de Assis, que louva com as criaturas; e João da Cruz que as interroga, perguntado-lhes pelo Amado: «ó bosques e espessuras, ó prados de verdura plantados pela mão do meu amado, dizei-me se por vós terá passado?»

10. Cultivar a oração pessoal pelos caminhos da interioridade, do recolhimento, procurando dentro aquilo que não encontramos fora, escondendo-se para encontrar a Deus escondido em cada um de nós.

¹⁸ SANTA TERESA DE JESUS - *Vida* 7, 10 e 13.

O itinerário orante

A oração é um processo dinâmico e não estático, implica um itinerário com diferentes graus e formas de oração. Os métodos de oração prevêm estas diferentes fases do itinerário. Neste itinerário há dois grandes campos de crescimento constante: a prática da oração e a vida de oração por um lado; e a formação teológica sobre a oração, por outro. Alimentar a experiência de oração e aprofundar o conhecimento dos elementos fundamentais e constitutivos da oração cristã são duas áreas de investimento que correm paralelas.

O mestre de oração há-de estar atento aos diferentes graus e etapas. Não os apressar nem tão pouco os retardar. Só uma sensibilidade e uma grande abertura ao Espírito, que é o verdadeiro guia, é que permite ao orante este passar constante à novidade e beleza seguintes da oração cristã.

Há um primeiro momento, um «cair na conta», que emerge de uma inclinação quase instintiva que projecta o ser criado para o Transcendente.

Sucedem-se a eleição de um caminho, um método, uma espiritualidade... adaptados ao tipo de personalidade. Santa Teresa diferencia os «entendimentos concertados e os entendimentos desbaratados», classificando assim os diferentes perfis psicológicos, cujo auto-conhecimento é de extrema importância.

A oração pressupõe umas bases humanas, um esforço de purificação do coração, «só os puros de coração verão a Deus», só num coração voltado completamente para Deus e para os homens é que a graça de Deus pode actuar. Mais uma vez S. João da Cruz se apresenta aqui como o mestre da purificação, do caminho das nada para chegar ao Todo. O aprofundamento da vida espiritual e orante pressupõe uma moral, uma ascese para que a vontade dos dialogantes, Deus e homem, estejam conformes.

Santa Teresa de Jesus, sobretudo no seu Caminho de Perfeição, elucida-nos sobre a importância das virtudes humanas para que depois se possa avançar pelas sendas da contemplação. Esta primeira fase é habitualmente classificada de ascética, à qual se segue a fase mística, ou fase activa e fase passiva. O esquema de Moradas tem subjacente esta divisão: três primeiras Moradas são ascéticas ou activas, a quarta é de transição e as outras três são místicas ou passivas.

Santa Teresa apresenta o esquema conhecido dos quatro graus da oração, simbolizados nas diferentes formas de regar o jardim que é o orante. É uma forma magisterial de conceber o itinerário do orante.

Seguindo ainda o magistério orante teresiano, podemos falar de diferentes formas de oração, desde a oração vocal, num processo ascendente, até à oração de união:¹⁹

1. oração vocal, consiste na repetição de fórmulas, recitações, defendeu-a contra os alumbrados e erasmistas (como defendeu a oração mental contra alguns teólogos e inquisidores);

2. meditação discursiva, consiste na reflexão amorosa que fazemos dos mistérios de Deus, do mundo e do homem, é a também chamada de «oração mental»,

3. recolhimento activo, movimento de interiorização até ao centro do «eu», concentração, recolhimento dos sentidos...

4. recolhimento passivo e oração de quietude, aqui a interiorização já não depende do orante mas é mais um chamamento de Deus, recolhimento dos sentidos exteriores e interiores, a escola carmelita também lhe chama «contemplação adquirida» como ante-sala da contemplação mística e infusa, aqui a oração adquire a sua tonalidade mais afectiva;

5. sonho de potências, está entre a oração de quietude e o desposório;

6. oração de união, é o grau supremo de oração mística previsto por Santa Teresa, usa a santa ainda dentro deste estado três graus ou fases, dificilmente delimitáveis, mais descrito que definidos: simples união, desposório e o matrimónio.

S. João da Cruz usa o esquema da purificação, iluminação e união aplicado à vida espiritual e naturalmente também à oração. Para chegar à união é preciso passar pelas noites da purificação dos sentidos e do espírito, activas e passivas, e nestas noites abrir-se à iluminação, à luz da fé.

Este esquema clássico das três vias (purgativa, iluminativa e unitiva) é fortemente metodizado e disciplinado com um expoente nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola; ao passo que João da Cruz o utiliza mas com uma grande liberdade e desprendimento.

O itinerário pressuposto na *Lectio Divina* é também valorizado pelo santo místico ao aconselhar, em *Ditos de Luz e Amor*: «Procurai lendo e encontrareis meditando, chamaí orando e abrir-se-vos-á contemplando».

¹⁹ Segundo o esquema de MAROTO, Daniel de Pablo - *El camino cristiano*, Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. 1996, p. 298-302

Efeitos

Ao falarmos de pastoral e pedagogia de oração havemos de possuir critérios claros para discernir e aferir minimamente a sua eficácia, os seus efeitos.

Oração e vida teologal. A oração pressupõe e exercita a vida teologal. A vida orante testa-se na forma como se encarna e aprofunda a vida da fé, esperança e amor. A oração é verdadeiramente cristã, quando o cristão sai dela com uma fé, uma esperança e uma caridade mais intensas, ou seja, decidido a viver mais sinceramente como filho de Deus, com Cristo Jesus.

A sanidade psíquica e espiritual, o efeito integrador e libertador da oração cristã. A vivência da plenitude da condição humana, geradora de sentidos fecundos para a vida. Permite viver um distanciamento, por vezes necessário, dos problemas e acontecimentos estridentes do frenesim quotidiano. Só um distanciamento orante permite ver melhor as coisas com os olhos da fé.

Superação das dicotomias entre oração pessoalista (eu cá me entendo com Deus, eu relaciono-me directamente com Ele sem fórmulas nem comunidades) e oração comunitária. A oração pessoal está em estreita ligação com a comunitária. Ambas se exigem. O combate aos egoísmos, a saída de si mesmo, desinstalação para entrar na novidade de Deus.

Oração encarnada, a oração há-de surgir como a alma das grandes causas que o cristão deve abraçar:

1. *Luta contra a pobreza e exercício da solidariedade.* Recordemos este exemplo: a meados de Julho de 2001, quando se reuniu o G8, o grupo dos países mais ricos do mundo, partidos políticos, ONGs, movimentos, associações cívicas organizaram muitas manifestações anti-globalização, de forma a que a cidade de Génova ficasse literalmente armadilhada, cheia de tácticas, de polícias e seguranças... Os religiosos, sobretudo, os missionários que conhecem localmente, de forma privilegiada, os efeitos negativos deste fenómeno da globalização que incidem nos países em vias de desenvolvimento, não organizaram nenhuma manifestação ruidosa e cheia de slogans, mas decidiram usar a «arma» da oração, fizeram jejum e recolheram-se em clima de silêncio e vigília de oração em vários locais de culto. Esta foi a forma mais eloquente e eficaz de se manifestarem;

2. *Luta contra as guerras e racismos*, ou contra qualquer outra forma de opressão e discriminação de pessoas ou comunidades.

3. A oração como forma de *restaurar a beleza do universo* e o equilíbrio ecológico.

Conclusão

Em jeito de conclusão apresentamos um conjunto de desafios concretos que, no actual contexto histórico, os orantes hão-de aceitar e tomar como seus. Apontamos alguns:

Valorizar na Igreja o «ministério» dos mestres de oração.

Saber dialogar com as diferentes sensibilidades culturais e espirituais.

Orar desde as diferentes circunstâncias históricas, políticas, geográficas e culturais do globo.

Identificar possíveis pontes de contacto com o mundo descristianizado e descrente.

Abrir-se às artes como expressão de espiritualidade e meio para estabelecer uma relação com o transcendente. A arte enquanto expressão de criatividade e novidade toca o sublime, aproxima-nos do divino. A experiência estética e afectiva são as que mais tocam os limites do divino e nos abrem para Ele.

Associar oração às grandes causas que mobilizam o homem no presente. Que a oração seja o motor dessas mudanças.

A oração, tal como a ainda urgente nova evangelização, necessita de uma nova linguagem, de novos métodos e um novo vigor.

Compete-nos convidar convicta e entusiasticamente à oração, oferecendo propostas muito concretas, não ficar apenas pelos sermões apologeticos.

Urge credibilizar a oração, ou melhor, os orantes, formando orantes. Urge discernir a oração, formar formadores e mestres da oração. Urge evangelizar a oração, pois centramos sempre a evangelização na acção.

VIDA ESPIRITUAL E BEM-ESTAR PSICOLÓGICO

CARLOS MANUEL GONÇALVES*

O autor do artigo reflecte sobre o diálogo, nem sempre fácil mas necessário, entre os discursos provenientes da Teologia e da Psicologia. Sublinha-se a necessária complementaridade dos discursos como contributo decisivo para a integração holística da experiência humana, porque se assume que o diálogo do Transcendente com a condição (natureza) humana não leva a minimização desta, mas antes eleva-a a níveis de plenitude e realização psicossocial.

Assim, num primeiro momento, clarifica-se o conceito – hoje ambíguo e exotérico –, de espiritual, assumindo-se um ponto de vista integrador e diferenciador como *ruach/pneuma/sopro* que dá sentido pleno à vida na abertura e diálogo com Deus.

Num segundo momento, apresenta-se, ainda que sumariamente, as várias leituras construídas pelos modelos teóricos emergentes da Psicologia, numa fase de afirmação como ciência positiva, em relação às dimensões do espiritual/religioso, verificando como historicamente se parte de uma discurso de fragmentação preconceituoso para um progressivo, mas lento, respeito de cada uma das suas especificidades epistemológicas rumo à complementaridade e interdisciplinaridade.

* Carmelita e Assistente na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da U.P.

Finalmente, analisa-se a especificidade de cada uma das áreas de intervenção, bem como o exercício deontológico dos profissionais (aqui denominados por psicoterapeuta e conselheiro espiritual), salientando as suas potencialidades e os seus limites que devem levar, inevitavelmente, à cooperação quer na construção do saber quer nas estratégias de intervenção.

De um discurso de fragmentação para um discurso da complementaridade integradora

O trajecto epistemológico da construção dos saberes, no âmbito das várias ciências humanas, tem sido marcado por uma forte conflitualidade, nomeadamente entre o discurso teológico e o discurso, pretensamente científico, proveniente da Psicologia. Esta conflitualidade manifestada em discursos paralelos e polarizados é explicável, em parte, pela necessidade de afirmação da psicologia como ciência autónoma. Na segunda metade do século XIX, a Psicologia, ao pretender demarcar-se da filosofia e da teologia assume, preferencialmente, como forma de diferenciação e afirmação, as metodologias das ciências naturais: os métodos experimentais e estatísticos, contestando as metodologias especulativas, introspeccionistas da filosofia e da teologia por considerá-las anti-científicas. É esta narrativa positivista, objectivista, quantificável que fascina as metodologias, ditas científicas, da construção dos saberes e da prática psicológica que vai acentuar o divórcio e as rupturas entre a teologia e a psicologia.

A ciência mecanicista do paradigma newtoniano-cartesiano que dominou o projecto da modernidade, e conheceu o seu apogeu no século XIX e primeira metade do século XX, no qual se inscreve e revê a ciência Psicológica, acentua o ostracismo e o silêncio a que foi votado o discurso teológico e a dimensão espiritual da existência humana por parte da Psicologia durante todo o século XX. Aliás, a marginalidade e o silêncio do tema religião/espiritualidade, nos currículos das várias licenciaturas em Psicologia nas várias Faculdades do nosso País é ainda hoje uma realidade, transformando-se num tema quase tabú, porque explicitá-lo seria pôr em causa o estatuto de cientificidade da Psicologia e entrar num discurso da irracionalidade, da mera crença

que carece de uma justificação, como se a complexidade do humano resistisse a uma análise meramente científica e racionalista.

No entanto, deve-se salientar que algo está a mudar, em vários países da Europa e nos E.U.A., vislubrando-se progressivamente, uma integração progressiva da espiritualidade nos currículos e uma crescente preocupação de realizar investigações sobre o impacto da dimensão espiritual no bem-estar psicológico.

Contudo em situações de rupturas de relações, mesmo a nível das epistemologias dos saberes, existe sempre uma corresponsabilidade da díade relacional. E se a Psicologia teve as suas responsabilidades na ostracização do discurso teológico pelas razões já sublinhadas, também a Teologia foi realizando as suas investidas, construindo o seu discurso com ataques reducionistas e preconceituosos em relação à Psicologia, fragilizada pelas investidas positivistas e freudianas que inconscientemente nunca ultrapassou (os medos e fantasmas da racionalidade e invasão da suas áreas de reflexão e intervenção), impedindo a Teologia de perceber os contributos que a Psicologia tem proporcionado em termos de compreensão do humano e rentabilizando-os para alicerçar e fundamentar o seu próprio discurso, limitando o seu diálogo defensivo ao *guetto* da filosofia escolástica e da neo-escolástica.

Numa cultura actual onde se vai fazendo a apologia da diversidade, da multiculturalidade, do diálogo democrático, da tolerância, do respeito pelas várias mundividências, da multidisciplinaridade, não fazem sentido os discursos redutores da exclusividade e dos saberes fragmentados, – nomeadamente em ciências que têm como objecto de análise a mesma realidade: o humano –, mas deve-se afirmar progressivamente uma epistemologia alicerçada nos princípios da complementaridade, onde os vários níveis de análise e de compreensão da complexidade do humano devem ser integrados em ordem a transformar a realidade, tornando-a mais viável em qualidade de vida.

São os impasses sobre a natureza do conhecimento e os limites da ciência que ficaram em aberto pelo projecto da modernidade, que colocam em evidência a possibilidade de coexistência de uma multiplicidade de pontos de vista sobre o humano sendo todos eles válidos, enquanto olhares complementares, e contribuindo, uns mais que outros, para a compreensão e integração da experiência humana. Assim os saberes da ciência psicológica proporcionam um nível de análise possível,

no âmbito desta ciência, que não visa substituir outros olhares possíveis sobre o humano, mas pode contribuir para iluminar esta realidade complexa. Assim a Psicologia pode proporcionar ao discurso teológico “ferramentas” ou instrumentos conceptuais e metodológicos que permitam compreender de forma mais global a experiência espiritual; bem como, a Teologia na sua análise da experiência espiritual poderá devolver à Psicologia processos psicológicos mais complexos que resistem a uma análise meramente racional e científica.

A emergência das dimensões do espiritual numa cultura da fruição do efémero

A crise do projecto da modernidade que deixou em aberto as grandes questões do sentido da vida, colocando em causa e até mesmo desmoronando os valores que faziam parte das matrizes culturais configuradoras das identidades nacionais, parece ter aberto espaço para a emergência das dimensões mais espirituais pelo vazio produzido e desencanto das expectativas geradas pela cientificidade e pela revolução tecnológica.

Parafraseando a nota pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa: *“na nossa sociedade sente-se cada vez mais que as regras inspiradoras dos comportamentos, as leis que regem a vida individual e comunitária, deixaram-se de se inspirar em padrões éticos de valores, num quadro cultural construído a partir da grande narrativa judaico-cristã que enformou a nossa identidade nacional, para se orientar por critérios imediatistas e pragmatistas onde reina o imperialismo dos grandes grupos económicos que fazendo a apologia da fruição e do consumo gerando fortes rupturas fraturantes. Os grandes vazios existenciais são explicáveis, em parte, pela anulação da matriz cultural cristã, factor decisivo à unidade e harmonia cultural, num quadro de pluralismo dialogante próprio das sociedades de uma cultura democrática (CEP, “Crise de sociedade, crise de civilização” nº 2 e 3, 28/04/01).*

Nesta cultura de “pós-modernidade” onde se constata um esvaziamento de valores e referências, onde não existem grandes causas sociais a promover e onde as grandes narrativas culturais, religiosas,

políticas e nacionais, que poderiam dar sentido à vida se desmoronam; numa cultura consumista e hedonista marcada pelo efêmero, pelo vazio interior e esteticização do cotidiano, intelectuais e pensadores, como André Malraux, começam a profetizar que o século XXI será o século da espiritualidade.

Nos anos 80 e 90 os media começam a divulgar um retorno ao homem religioso, expresso no rejuvenescimento das grandes religiões, formação de novos movimentos religiosos, a simpatia pelas práticas de meditação oriental..., após um processo de secularização que atingiu o seu limite com a crise da modernidade na tentativa falhada de silenciar a experiência religiosa pela apologia da capacidades ilimitadas de erudição do homem, dos ditos pseudo-intelectuais que fazem as suas colunas diárias na comunicação social.

Num estudo internacional sobre valores (Grom, B., 1994), realizado nos anos 90 com uma população a partir dos 18 anos, 93% dos norte-americanos e 71% dos europeus ocidentais afirmavam acreditar em Deus. 48% dos europeus diziam participarem habitualmente nas celebrações litúrgicas e orarem com frequência, sublinhando que a sua fé lhe fornecia apoio e segurança pessoal.

Confrontados com este cenário de múltiplas expressões (com os riscos de um sincretismo religioso) que a dimensão do espiritual/religioso pode assumir deveremos colocar um conjunto de questões para tentar clarificar a dimensão espiritual da experiência humana: o que é a experiência religiosa/espiritual? Será possível integrar as múltiplas expressões ditas espirituais num conceito unificador? Ou seja, quando se fala hoje da dimensão espiritual do humano está-se a falar da mesma coisa; o que há de comum e de diferente nesta categoria (“guarda chuva”) comum denominada espiritualidade? Qual a origem deste sentimento religioso/espiritual? Que papel desempenha no bem estar psicológico da experiência humana? Que relevância lhe deve atribuir o profissional de psicologia quer em termos da compreensão do funcionamento psicológico quer da intervenção psicológica? Ou seja, qual o papel do saber psicológico na leitura da vivência do espiritual? Vamos tentar dar um a resposta, ainda que breve, neste segundo momento da nossa reflexão.

A ambiguidade do conceito Espiritual

A literatura não apresenta uma definição consensual e unívoca do conceito espiritual; por isso hoje começa a estar na moda o termo espiritual nos vários discursos do saber: na literatura, psicologia, sociologia, antropologia, filosofia... O que antes era um tabú em defesa do discurso positivista e agnóstico, hoje parece ser uma necessidade talvez para que os discursos não surjam como redutores; ou então, será a expressão do desencanto, ao tomarem consciência dos limites, em que os ditos intelectuais positivistas caíram ao substituírem a fé no Transcendente nas capacidades ilimitadas do homem (ciência e técnica), expressão metafórica da tentação do humano primordial de “serem como deuses”. Face a esta panóplia de conceitos é importante tentar fazer uma discriminação dos mesmos, porque sobre “este guarda chuva” espiritual pode proteger-se uma série de realidades diferenciadas e/ou até contraditórias.

O conceito espiritual etimologicamente provém do latim “*spiritus*” que por sua vez é tradução do termo original hebraico “*ruach*” que significa “sopro de vida”, “alento”, “energia”; ou seja, Aquele que dá vida e sentido aos limites do humano e ao universo. Partindo desta base primordial, o que é comum ao conceito global do espiritual é esta abertura do humano ao Transcendente, realidade meta-empírica, que garante a vitalidade “*ruach*” à precaridade do humano; ou seja, o humano só viverá de sentidos e empreenderá projectos usados, caso viva esta abertura ao Transcendente, que é Sagrado, Fascinante, Misterioso, Totalmente Outro, que transcende esta realidade humana mas que se manifesta nela para a transformar e santificar (M. Eliade, 1967). A forma através da qual os humanos comunicam com o sagrado é o simbólico e a mediação; daí que as relações do humano movidas pelo “*ruach*” é a única forma de se relacionar com o sagrado.

Shafranke e Gorsuch (1984) definem como espiritual “a coragem para olhar para o seu interior e confiar, emergindo uma sensação de pertença, totalidade, holismo e abertura para o infinito”. Esta concepção é marcadamente oriental e individualista e intrasubjectiva caindo no risco do pantaismo e no esbatimento da intersubjectividade e alteridade e até mesmo da Transcendência diluindo-se numa força cósmica.

Elkins *et all* (1988) definem espiritual como um modo de ser e de experienciar que emerge da tomada de consciência da existência de uma dimensão de Transcendência à realidade humana, concretizada num conjunto de valores identificáveis face ao *self*, aos outros, ao mundo e à vida. Assim as dimensões configuradoras do homem espiritual são: (a) confiança face ao sentido da vida pela abertura ao Transcendente; (b) sentido de missão a realizar na vida pela relação com os outros; (c) compreensão da vida como manifestação do Sagrado; (d) equilíbrio entre os valores instrumentais/materiais e altruístas de solidariedade e partilha; (e) visão positiva do mundo e face aos acontecimentos stressantes da existência humana: como o sofrimento e a morte.

Nesta conceptualização, marcadamente psicológica, está subjacente uma visão abrangente de espiritualidade, património comum do homem que se abre ao transcendente, mas sem se veicular a qualquer grande religião. Penso ser aqui que se situa a fronteira entre as experiências espirituais multidiversas que emergem, por um lado, de uma convicção pessoal no Transcendente implicando um compromisso com valores espirituais e humanistas, e por outro as experiências espirituais que se circunscrevem na adesão a uma religião organizada (Kelly, 1995), como um sistema integrado de dogmas, atitudes, actividades ritualizadas através dos quais os sujeitos constroem sentidos para as suas vidas (Corbett, 1990). Assim o conceito amplo de espiritualidade relaciona-se com uma vivência de uma religiosidade pessoal e intimista que está para além de uma afiliação numa religião específica (Peterson & Nelson, 1987).

Utiliza-se hoje, de forma ambígua, nos discursos das ciências humanas, nomeadamente na Filosofia, na Psicologia, na Sociologia e na Literatura abusivamente o espiritual (não será espiritualismo imanentista da modernidade?) sem explícita e implicitamente afirmar a relação com o Transcendente ou até mesmo silenciando-o. Hoje fala-se da espiritualidade do trivial, quotidiano, do terreno, do pessoal, do trabalho, reduzindo o espiritual ao desenvolvimento pleno das várias dimensões do sujeito psicológico, numa dimensão meramente horizontal, concretizadas nas diversas actividades do pensamento que se realizam nas ciências, na tecnologia, na arte e no compromisso político e social pelo exercício da liberdade em ordem a uma sociedade mais solidária e justa. Esta concepção de espiritual tem as suas raízes no dualismo cartesiano corporizado pelo paradigma modernista racionalista atingindo

o seu apogeu na filosofia materialista contemporânea (marxismo, existencialismo, empirismo lógico e estruturalismo) e reduzindo o espiritual à consciência, ao psicológico. Isto é, a modernidade afirma que a consciência não pode transcender-se a si mesma, ou seja, reduz-se à esfera espaço-temporal, por isso confina-se à temporalidade e à historicidade efémera. O princípio da imanência faz depender a consciência e a subjectividade de uma liberdade que é regra e princípio por si mesma não sendo possível encontrar um princípio superior à própria consciência; ou seja, imanência e transcendência são incompatíveis (Fabro,1987). A emergência das novas formas de espiritualismos seculares imanentistas não será o reflexo da falência do projecto da modernidade ou da arrogância intelectual de resistência à abertura ao Transcendente como forma de não assumirem e integrarem a sua trajetória histórica?

Por fim apresenta-se o conceito global de espiritualidade do ponto de vista cristão. Como o conceito não é consensual, porque há tantas quantas os teóricos, recorre-se a uma definição operativa proposta por Matanic (1987) “é uma relação privilegiada com Deus, que se explicita em determinadas verdades da fé, e num estilo de vida segundo o exemplo de Cristo, implicando uma missão de serviço, exprimindo-se em meios, práticas e rituais pessoais e comunitários. Neste conceito de espiritualidade estão explícitas as seguintes dimensões: (a) relação com Transcende: Deus revelado por Jesus Cristo; (b) um conjunto de verdades dogmáticas; (c) seguimento de Cristo numa missão de serviço ao Homem; (d) esta missão é dinamizada pelo Espírito na celebração pessoal e comunitária (Eclesial) de rituais: a Palavra, os sacramentos e em formas concretas e diversificadas de piedade com implicações na vida. A partir deste conceito global surgem uma multiplicidade de espiritualidades cristãs específicas...

As várias leituras da Psicologia sobre a relevância da dimensão espiritual no bem estar psicológico

Ao longo do seu percurso de construção como saber sistematizado, a Psicologia foi construindo representações diferenciadas do papel das dimensões espirituais no bem-estar psicológico. Durante o séc XX e até aos anos 60 as implicações das dimensões espirituais no psicológico

praticamente foram silenciadas pela Psicologia, quer relativamente às investigações quer à intervenção psicológica pelas razões já sublinhadas no início desta reflexão: afirmação positivista da Psicologia como ciência... E quando existem referências vão no sentido de a relacionar com a doença mental e a psicopatologia (Donelson,1999). Vamos apresentar, em linhas gerais, como os principais modelos teóricos de conceptualização e de intervenção psicológica se relacionaram, explicaram e integraram a dimensão espiritual nas outras dimensões do desenvolvimento psicológico.

(a) Perspectiva psicanalítica de Sigmund Freud

A psicanálise freudiana enquadra-se numa atitude positivista da época surgindo como um sistema anti-religioso e ateuista (Danelson, 1999). Freud pretendia uma mudança de paradigma em que a ciência usurparia a autoridade e impacto da Religião sobre a cultura: “a crença religiosa representa uma imaturidade que a ciência pode ultrapassar” (Freud, 1902).

A reflexão freudiana sobre a religião é objecto de várias obras e vai sofrendo uma evolução.

No escrito “comportamentos obsessivos e exercícios religiosos” (1902) apresenta a dimensão espiritual e a religião como a neurose obsessiva universal, afirmando existir grandes semelhanças entre os rituais religiosos e os rituais obsessivos compulsivos dos neuróticos, cuja realização segundo um esquema preciso e fixo têm como objectivo reduzir ilusoriamente a ansiedade. Freud lê as práticas religiosas como cerimoniais neuróticos, rigidificados, cujo não cumprimento, geram sentimentos de culpa, aumentando a ansiedade; assim a religião seria a responsável da patologia: neurose obsessiva compulsiva.

Em “Totem e Tabú” (1913) , “Futuro de uma Ilusão”(1927) e “Moisés e o Monoteísmo” (1928) diz que a religião emergiu de uma situação mórbida de sentimentos de culpabilização na resolução edípica, surgindo como necessidade de superar o sentimento de culpa pelo desejo de matar o pai; assim projecta-se a imagem do pai para uma figura simbólica abrangente: o Pai onipotente. É a lei do desejo/princípio do prazer que se submete ao princípio da realidade. Deste modo, Freud considera a dimensão espiritual como produto directo da repressão da libido, canalizando-a para um objecto ilusório e onipotente,

sendo a religião o agente civilizacional ao serviço da repressão (Freud, 1927). Neste sentido, não pode existir uma religião fundada no amor, mas no medo e na imposição, resultado da interiorização e aceitação forçada das normas parentais e sociais mediada pelo super-ego.

(b) Perspectivas Behavioristas

Estas perspectivas emergentes durante a primeira metade do séc XX, em coexistência conflituosa com as perspectivas psicodinâmicas, pretendem apresentar uma análise científica do comportamento humano com o objectivo de o observar, quantificar e controlar através das contingências ambientais. Como os behaviorismos não consideravam Deus como passível de ser observado, e como só existe o que pode ser directamente observado, silenciaram, na sua investigação, o estudo das dimensões espirituais.

No entanto, Pavlov, inspirador do behaviorismo, considera o espiritual como uma inclinação da actividade nervosa superior profundamente enraizada no homem. É um instinto de sobrevivência, um reflexo incondicionado, inato e reflexo, como consequência da luta pela existência humana. Segundo Pavlov, o homem face ao carácter ameaçador dos fenómenos da natureza, que não sabia explicar, precisou de criar um Deus que o ajudou a sobreviver à natureza implacável como uma necessidade instintiva de protecção; este sentimento foi transmitido através da filogénese (G. Windholz, 1986).

Para Pavlov, a dimensão espiritual, numa cultura da ciência, só emerge em pessoas “débeis” que não se sentem capacitadas para enfrentar os desafios do meio em épocas de crise. As pessoas com uma constituição forte superam este sentimento devido às suas concepções racionalistas e à explicação que a ciência apresenta dos factos naturais.

(c) Perspectivas cognitivistas

Os cognitivismos mais racionalistas de 1ª geração, como a terapia racional emotiva, consideravam as dimensões do espiritual como o suporte da endocriinação de crenças irracionais que eram geradoras de disfuncionalidade psicológica (Ellis, 1980).

Uma segunda linha de investigação, dentro do movimento cognitivista, que mais se debruçou sobre a análise das dimensões do espiritual na vida psicológica foi as perspectivas dos “*coping skills*”,

considerando que a dimensão espiritual é uma estratégia eficaz de *coping*. Esta perspectiva considera que na vida humana existem situações incontornáveis geradoras de stress (acontecimentos e transições de vida normativos ou não normativos); por isso é importante que os sujeitos estejam equipados de recursos psicológicos para lidar de forma adaptativa com o stress, ou seja, que estejam munidos de estratégias de *coping*. Ora a religião e a vida espiritual é um *coping* (recurso) poderoso para enfrentar estas situações stressadoras da existência humana (Lazarus & Folkman, 1984; McIntosh & Spilka, 1990; Pargament, 1997).

Em estudos empíricos sobre atribuição das causas geradoras de stress e do *coping* para lidar com o mesmo indicam que uma grande parte dos sujeitos atribuem a Deus a causa dos acontecimentos que as atingem, nomeadamente os negativos (doença, catástrofes, morte) e ainda recorrem a Ele como *coping* cognitivo, emocional e comportamental para enfrentar estes mesmos acontecimentos. Esta atribuição externa considera a divindade como o agente activo responsabilizador do positivo e negativo dos acontecimentos de vida das pessoas como dependentes passivos (é o estilo de *coping* outorgante e externo que delega tudo nas mãos de Deus). Há um estilo de *coping* cooperativo, ou seja aquele que confia em Deus como forma de *coping* mas não se demite das suas responsabilidades. Pargment e colegas (1988), encontraram uma relação positiva entre um estilo de *coping* intrínseco e cooperante (com Deus) e uma maior competência na resolução das situações de stress, ou seja, a dimensão espiritual é um *coping* activo para o bem estar psicológico. Assim, ao contrário das abordagens defensivas em relação ao espiritual como efeito de fuga e da alienação, predominantemente proposta pela literatura positivista e materialista, estes estudos sublinham os efeitos positivos do espiritual como recurso poderoso para o bem estar psicológico (Pargment, 1997). Num estudo realizado com 240 enfermeiros que tratavam doentes de Alzheimer, os enfermeiros referiam que os enfermos que valorizavam a dimensão espiritual e pertenciam a uma Igreja revelavam uma maior capacidade de integração social, maior competência no relacionamento interpessoal, menor medo da morte, menor perturbação no sono, menos dor, maior auto-estima (Pargment, 1990). Contudo, o estilo de *coping* cooperativo está associado com uma maior competência que o estilo auto-dirigido (que enfrenta os problemas sem referência ao transcendente) e o estilo outorgado (passivo e desresponsabilizante).

(d) Teoria da vinculação

“A confiança nascida do cuidado (vinculação a uma figura de afecto) é, de facto, a pedra de toque da realidade da dimensão religiosa da vida humana” (Erickson, 1963).

O comportamento de vinculação resulta do estabelecimento da proximidade com as figuras de vinculação, alguém que é preferido e diferenciado como base segura e forte com uma função de protecção face ao mundo ameaçador (Bowlby, 1969). As experiências relacionais realizadas, desde as etapas mais precoces, com as figuras de vinculação são organizadoras da qualidade das experiências relacionais que se vão estabelecer ao longo do desenvolvimento, sendo a vinculação, estruturadora das expectativas dos modelos do mundo, das relações, das pessoas e do *self*. A qualidade da vinculação é uma dimensão crucial para o desenvolvimento de um sentido seguro e estável do *self* ao longo da trajectória de vida (Bartholomew & Horwitz, 1991).

O principal sistematizador do contributo da teoria da vinculação para a compreensão da experiência espiritual foi Kirkpatrick & Shaver (1992).

A proposta para conceptualizar Deus como figura de vinculação surge das representações construídas através dos tempos sobre a forma de exprimir a experiência religiosa.

1º As várias religiões, sobretudo as monoteístas, concebem a experiência espiritual como uma relação: o Deus da Bíblia é um Deus com quem se estabelece uma relação pessoal (Os.11, 3-4).

2º A relação espiritual tem uma forte componente emocional e amorosa; a relação com Deus é uma relação de amor: “Deus é amor” (1 Jo, 4, 8); as experiências espirituais são quase sempre traduzidas na linguagem com uma forte roupagem erótica do amor humano, quer na Bíblia (Cântico do Cânticos, 2, 8-16) quer na poesia mística, por exemplo, S. João da Cruz no Cântico Espiritual “onde é que Tu Amado Te escondeste...”).

3º A imagem de Deus é experienciada psicologicamente como uma *figura parental de vinculação*: Deus Pai com quem se procura manter a proximidade pela oração, para ser o garante do “*porto seguro*” nos momentos conturbados da existência humana, nomeadamente nos

momentos de *separação e perda da figura de vinculação humana* (pais, esposa, namorada) e como *base segura* para a exploração do mundo. Relativamente a esta base segura, há imensos textos sálmicos com referência a Deus como “força da minha vida” (Sal.17; 22) “o meu rochedo e minha fortaleza” (Sal.30).

Ora estas dimensões atribuídas a Deus na experiência espiritual têm todos os ingredientes estruturantes da teoria da vinculação. Assim Kirkpatrick & Shaver (1992) procuraram estudar os estilos de vinculação na idade adulta comparando a vinculação a Deus e a vinculação amorosa à figura de vinculação adulta. Este estudo concluiu que o relacionamento amoroso seguro estava relacionado positivamente com uma relação segura com Deus. Os que diziam ter uma vinculação insegura com as figuras primeiras de vinculação na infância, revelavam maior insegurança com a figura de vinculação adulta e uma relação insegura e amedrontada com Deus. Esta investigação remete-nos para o efeito dos modelos internos de reorganização da experiência humana que vão sendo construídos ao longo do desenvolvimento pelas relações seguras ou inseguras com as figuras de vinculação. Quem experienciou uma relação confiante e libertadora com as figuras de vinculação parece manter o mesmo padrão na idade adulta com o par amoroso e com Deus.

Noutro estudo Kirkpatrick (1998), concluiu, por um lado, que um modelo do self seguro, confiante e responsivo está correlacionado com uma experiência de Deus como um Pai afectuoso, apoiante, que garante confiança mas exige responsabilidades; – por outro lado, um *self* amedrontado e inseguro e dependente está correlacionado com uma experiência de Deus como um Pai que castiga, produz medo e controla a vida.

e) Perspectivas estruturais e desenvolvimentais

As várias perspectivas estruturais cognitivas e desenvolvimentais têm a sua origem na perspectiva estrutural cognitiva de Piaget que conceptualizam o desenvolvimento humano em estádios que se vão complexificando numa sequência hierárquica, a partir das experiências que são proporcionadas aos sujeitos em desenvolvimento. São as estruturas que nos permitem ler e agir sobre o mundo de forma diferenciada: pensamento e acção mais simplificadas e pobres ou mais complexas e ricas (Piaget, 1975).

A partir destes pressupostos teóricos, vários estudos experimentais foram realizados por estudiosos centrando-se em dimensões psicológicas diferenciadas do desenvolvimento psicológico global para perceberem como se organiza a múltipla e complexa experiência humana. Assim surgem diversos estudos sobre as múltiplas dimensões do desenvolvimento psicológico como, o desenvolvimento cognitivo de Piaget (1963), o desenvolvimento psicossocial de Erickson (1967), o desenvolvimento da Identidade de Marcia (1966), o desenvolvimento moral de Kohlberg (1990), o desenvolvimento do Ego de Loevinger (1967), o auto-conhecimento de Weinstein e Alschuler (1985), o desenvolvimento epistemológico de Perry (1970), o desenvolvimento da tomada da perspectiva social de Selman, (1980), o desenvolvimento vocacional de Knepfkamp & Slepitzka (1976), e o desenvolvimento da Fé de J. Fowler (1981)...

Estas várias dimensões psicológicas analisadas separadamente por razões metodológicas estão, normalmente, intimamente correlacionadas entre si; ou seja, se uma estrutura específica atingiu um estágio de complexificação elevada é esperado que tenha um patamar do mesmo nível nas outras dimensões, também na dimensão da fé, como se verificará ao analisar o modelo proposto por Fowler no qual se centrará esta reflexão. Fowler refere que os seres humanos desde os tempos mais precoces têm de criar um sistema de valores que o ajudem a produzir ordem num mundo caótico; para tal elabora um sistema de significados através do qual organiza a sua experiência histórica e lhe confere sentidos. Assim, a fé é o itinerário de leitura e compromisso conosco próprios, com os outros e o mundo, que confere centralidade, valor, ordem e significado à existência humana (Fowler, 1981).

O principal contributo da perspectiva de Fowler situa-se em afirmar que não é possível perceber a complexidade do desenvolvimento psicológico global silenciando esta dimensão específica: a espiritual. E simultaneamente ter a ousadia de abordar o desenvolvimento da fé a partir de pressupostos estruturalistas conotados historicamente com o agnosticismo/ateísmo. Os estádios mais elevados de cada uma das dimensões do desenvolvimento psicológico remete para patamares de quase perfeição, que parece tocar o limite da fronteira na abertura ao transcendente: o limiar do finito/infinito. Contudo os estruturalistas ortodoxos restringem a sua reflexão a um mero ideal racionalista que pode levar à desintegração da própria experiência humana (suicídio),

tal é a tensão stressadora entre a finitude e a ânsia de infinitude não assumida. Apresenta-se uma descrição dos estádios do desenvolvimento da fé procurando fazer a articulação com o desenvolvimento moral de Kohlberg (1984) e a teoria psicossocial de Erikson (1980).

1. Estádio 1: *Fé projectiva*: caracteriza-se pelo predomínio da imaginação, alicerçada nas imagens de fé transmitidas pelas figuras de socialização. A criança vive um mundo fantasiado da fé imposta pelas figuras de vinculação. Assim, vai interiorizando uma relação com Deus na base da confiança, ou da recompensa, ou do medo, culpa e punição dependendo das mensagens que os pais lhe vão passando sobre a vivência da fé desde os momentos mais precoces. Este estágio corresponde ao nível do desenvolvimento moral pré-convencional orientado para a punição e obediência à autoridade (Kohlberg (1984) e às tarefas de autonomia vs vergonha/dúvida e iniciativa vs culpa – ocorre até aos 5 anos (Erikson, 1980).

2. Estádio 2: *Fé literal*. Neste estágio o desenvolvimento das operações concretas permite elaborar significados um pouco mais elaborados da experiência espiritual. Os princípios morais e religiosos são percebidos literalmente. Os mistérios são percebidos como realidades concretas. As histórias antropomórficas são a melhor maneira de entender os conteúdos da fé. Corresponde ao estágio do desenvolvimento moral da orientação instrumental de Kohlberg (1984) e às tarefas da indústria vs inferioridade de Erikson (ocorre entre os 7 e os 11 anos).

3. Estádio 3: *Fé sintética-convencional*. A rede de relações alargam-se com as influências incontornáveis que começam a questionar os esquemas iniciais: família alargada, amigos, escola, sociedade, *media*. A emergência destes factores é demasiado desafiante para o sujeito, gerando confusão. O sujeito começa a organizar uma síntese das crenças e valores pessoais. A fé vai-se organizando em função das relações interpessoais que se estabelecem; as convicções do grupo de amigos tem um impacto forte sobre as convicções ideológicas e religiosas do sujeito, mas ainda não estão objectivadas para poderem ser submetidas à reflexão crítica. Nesta fase pode situar-se o início da construção de uma identidade religiosa. Este estágio corresponde ao formal do Piaget (1963), ao nível do desenvolvimento moral orientado para as relações interpessoais (Kohlberg, 1984) e à tarefa identidade vs confusão da identidade (Erikson, 1980) – ocorre entre os 12 e 19 anos.

4. Estádio 4: *Fé individual-reflexa*. O sujeito vê-se confrontado com fortes questionamentos dilemáticos: viver uma fé individualista ou uma fé comunitária (pertença a uma igreja); tensão entre subjectividade/necessidade de objectividade; entre o relativismo *versus* a possibilidade de se abrir ao Transcendente. É uma fase de dúvida metódica em que o *self* inicia uma integração num sistema personalizado de significados, envolvendo uma reflexão crítica de uma desmitologização de uma fé outorgada. Questiona-se sobre o sentido dos rituais religiosos, sobre as verdades da fé sobre a moral. Este estágio emerge no início da idade adulta (19 aos 25 anos), requerendo um desenvolvimento do raciocínio hipotético dedutivo (Piaget,1963) correspondendo à moralidade do contrato social, dos direitos individuais e da aceitação dos valores da democracia (Kohlberg,1984), e á tarefa intimidade *vs* isolamento (Erikson, 1980).

5. Estádio 5: *Fé paradoxal*. A transição para este estágio envolve a descoberta das tensões opostas do *self* e do paradoxo da natureza da verdade. Estas tensões impelem o indivíduo para a tentativa de integrar os opostos, quer a nível pessoal quer social, requerendo uma humildade epistemológica, flexibilizando as suas verdades e fazendo os seus investimentos num quadro de relativismo (Perry, 1970), não sendo importante que um dos lados esteja correcto e outro errado. Este estágio exige um nível de pensamento dialéctico e corresponde ao desenvolvimento moral baseado no contrato social e ao início dos princípios éticos universais (Kohlberg,1984). A generatividade *vs* estagnação é a tarefa de vida que corresponde a este estágio que poderá emergir a partir dos 35 anos (Erikson, 1980).

6. Estadio 6: *Fé universal*. Este estágio implica estar para além dos paradoxos e das polaridades é uma fase de integração plena. Este estágio não é acessível ao comum dos mortais encontrando-se apenas nos grandes espirituais, os místicos. Às raras pessoas que atingem este estágio, Erikson classificou-as de *homus religious*, onde inclui Kierkegaard, Lutero, Gandi, Madre Teresa de Calcutá; corresponde à tarefa da integridade *vs* desespero (Erikson, 1980).

Os contributos que as perspectivas cognitivistas estruturalistas e cognitivistas do *coping* e a teoria da vinculação podem ser instrumentos de análise importante para perceber o desenvolvimento psicológico como forma de fundamentação da análise e sistematização da experiência

espiritual. Penso que a reflexão sobre esta experiência pode ser mais compreensiva e profunda se fizer este diálogo interdisciplinar.

Se é verdade que a intervenção de Deus no homem se faz por pura gratuidade e pode não estar exclusivamente dependente das oportunidades de desenvolvimento proporcionadas pelos contextos de vida, penso que a graça não destrói a natureza mas eleva-a à plenitude. Por isso, penso que uma pessoa com uma experiência espiritual profunda e elevada, terá que alicerçar em suportes psicológicos também elevados e funcionais. Daí que o teólogo que presta o serviço de discernimento e reflecte a experiência espiritual deve ser conhecedor dos níveis de análise que vem das outras ciências humanas, nomeadamente da Psicologia. Do mesmo modo o psicólogo deve ser sensível e respeitador da dimensão espiritual do homem, estando aberto à possibilidade de poder ser a dimensão mais estruturadora e organizadora da experiência humana, através da qual se poderá explicar todas as outras dimensões do desenvolvimento psicológico global, tal como afirmava W. James (1902).

A dimensão espiritual na intervenção Psicológica

Após termos visto como as várias perspectivas teóricas da Psicologia integraram, de forma diferenciada, a dimensão do espiritual nas outras dimensões do desenvolvimento psicológico global e o seu impacto no bem estar psicológico, vamos tecer, com a necessária brevidade, algumas considerações como é que a intervenção psicológica, nomeadamente a modalidade mais clássica (a psicoterapia) tem integrado ou silenciado a dimensão espiritual no processo da mudança humana.

Os psicoterapeutas na definição idiossincrática do seu código deontológico de intervenção, pelo menos do ponto de vista teórico, sempre fizeram bandeira das qualidades rogerianas básicas indispensáveis para a construção da relação psicoterapêutica e para a mudança, a saber: a empatia, a genuinidade e a aceitação incondicional (C. Rogers, 1980). É precisamente na aceitação incondicional que reside o respeito incondicional pelos valores e mundividência do cliente, devendo o psicólogo fazer um parêntesis sobre os seus próprios valores e visões de mundo. Apesar desta vigilância de isenção, no contexto da consulta psicológica não se é de forma alguma isento, porque o psicólogo não

consegue fazer totalmente um parêntesis da sua grelha de valores (Jesen & Bergin, 1988), estabelecendo-se inevitavelmente uma interacção dinâmica, subtil e complexa, mesmo que não seja intencional e explícita, entre os valores do cliente – que pode explicitamente exprimi-los – e os valores do psicoterapeuta, que não deve eticamente explicitá-los para não manipular o cliente, em virtude de estarem numa relação psicoterapêutica com singularidades específicas, intencionalmente diferente de outras relações, desigual porque se circunscreve a um contexto técnico e profissional de ajuda.

Uma sondagem recente, sobre as convicções espirituais dos psicólogos filiados na Associação de Psicólogos Americanos (APA), indicava que 64% dos entrevistados acreditavam num Deus pessoal e 25% numa dimensão transcendental da existência humana, pertencendo 70% dos inquiridos a uma Igreja e 45% participarem activamente em actividades religiosas (Kelly, 1995).

Outro estudo, realizado nos E.U.A., indicava que apenas uma minoria dos psicoterapeutas partilham uma visão não transcendente da existência (Beit-Hallahmi, 1989). Embora não existam estudos sobre esta temática em Portugal, a minha avaliação meramente impressionista, construída a partir do conhecimento que tenho do exercício profissional dos Psicólogos, do silêncio que se faz em termos do discurso teórico na literatura e investigação publicada, os psicoterapeutas portugueses estão ainda muito envolvidos de positivismo, tornando-os preconceituosos em relação ao espiritual, quase sempre conotado com a acientificidade e até com a doença mental, embora pense que as novas gerações de psicólogos resistam a estes discursos mais redutores do secularismo e do positivismo.

Apesar de poderem ser estas as convicções dos psicoterapeutas portugueses, deverão ou não estar sensibilizados para o impacto que a dimensão do espiritual possa ter na qualidade de vida psicológica dos seus clientes?

É um facto que o contexto da consulta psicológica tende a configurar-se como “passivamente neutro” no que respeita à dimensão espiritual no bem estar psicológico, reflectindo-se na omissão quase completa destas temáticas na formação dos psicólogos e de outros profissionais no campo das ciências sociais e humanas (Shafranske & Malony, 1990). Assim, em nome de uma pretensa cientificidade, corre-se o risco de

silenciar uma dimensão integradora do desenvolvimento psicológico global.

Existem duas linhas teóricas sobre a integração da dimensão espiritual no contexto da consulta psicológica: (a) uma denominada como *integração implícita* caracterizada por uma postura empática e de respeito incondicional por parte do psicólogo nas temáticas espirituais expressas pelo cliente, tal como acontece com as outras temáticas; (b) outra linha de *integração explícita* que implica integrar sistematicamente no processo de intervenção psicoterapêutica estratégias marcadamente espirituais como a oração, leitura da Escritura, escritos espirituais e actividades que visem a exploração do imaginário religioso (Genia, V., 1998). Parece que esta segunda linha teórica pode correr alguns riscos de intrusão no papel de outro profissional (o conselheiro espiritual) e parece dar corpo à representação social de que o psicólogo é o sacerdote da cultura da modernidade que poderá induzir fortes ambiguidades na delimitação do papel profissional do psicólogo e do conselheiro espiritual. Claro, que não se deve sobrevalorizar a dimensão espiritual no contexto da consulta psicológica e muito menos enveredar por uma “invasão” na dimensão espiritual por parte do psicólogo porque não dispõe de competências específicas para tal; contudo, deve estar alertado para esta dimensão, tal como está em relação a outras dimensões, sempre que interferir na qualidade de vida do cliente e, caso seja necessário trabalhar essa área deverá encaminhar para a consulta (atendimento) espiritual.

Esta sensibilidade exigida ao psicoterapeuta para estar atento e aberto às dimensões do espiritual do cliente, não requer que o técnico tenha uma vivência pessoal e espiritual, porque a capacidade de estabelecer uma relação de qualidade e respeito incondicional, as atitudes psicoterapeutas e as competências científico/técnicas, independentemente das convicções espirituais, constituem-se em base da eficácia da psicoterapia e do agir profissional (Propst, *et al*, 1992).

Penso ser importante esta abertura, sensibilidade e complementaridade entre os papéis profissionais do psicoterapeuta e conselheiro espiritual, não devendo funcionar como intervenções estanques e segmentadas (isto é psicológico, aquilo é espiritual!), porque o sujeito é um todo holístico em funcionamento sistémico e interdependente, por isso deve-se encaminhar, sempre que esteja em causa a qualidade de vida do cliente, para o

profissional mais competente; ou seja, o conselheiro espiritual não deve ser intruso na área do psicoterapeuta nem vice versa, porque os dois serviços são simultaneamente específicos, complementares e relevantes para a ajuda da integração da experiência humana.

Concluindo

O objectivo geral da intervenção psicológica visa proporcionar ao cliente um espaço para a compreensão das suas histórias de vida fracturantes e disfuncionais e ajudá-lo a integrá-las pela produção de alternativas de vidas mais funcionais, através de estratégias adequadas que viabilizem a mudança humana.

A dimensão espiritual pode ser um contributo decisivo para a integração das outras dimensões psicológicas do desenvolvimento humano, e até se poderá constituir, quando é genuína – e não é uma fuga ou alienação psicopatológica –, na dimensão de síntese das outras dimensões (W. James, 1902). Por isso torna-se pertinente a cuidadosa formação dos conselheiros espirituais para ajudarem as pessoas no discernimento dos caminhos surpreendentes do Espírito lendo as suas vidas e o mundo com o olhar de Deus.

Também se torna necessário e urgente o diálogo interdisciplinar (respeitador e cooperante) entre os “profissionais” de ajuda. Isto é, os conselheiros espirituais devem recorrer aos psicoterapeutas, quando o nível de análise e de compreensão do problema exceder o seu âmbito e possa ser obstáculo à caminhada espiritual; e os psicoterapeutas deverão estar sensíveis à dimensão do espiritual quando esta interfere nas outras dimensões psicológicas, evitando, deste modo, prestar um pernicioso serviço ao cliente reduzindo a realidade do humano às dimensões meramente psicológicas da consciência imanente.

Bibliografia

- Bartholomew, K. & Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles in young adults: A test of four category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The Psychology of religious behavior, belief and experience*. London: Routledge.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss. Vol.1: Attachment*. New York: Basic Books.
- Corbett, J. M. (1990). *Religion in American*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Donelson, E. (1999). Psychology of religion and adolescents in the Unites States: past to present. *Journal of Adolescence*, 22, 187-204.
- Elíade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Madrid.
- Elkins, D. N. , Hedstom, L. J. et Alt. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5-18.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistics values: a response to A. E. Bergin's "Psychotherapy and religious values". *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1980). *Identity and the life cycle*. New York: Norton.
- Fabro, C., (1987). Espiritualismo. In E. Ancilli (Ed.), *Diccionario de Espiritualidad, Tomo II*. Barcelona: Herder,32-36.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, J. W. (1991). Stages of faith consciousness. *New Directions for Child Development*, 52, 27-45.
- Freud, S. (1973). *Obras completas de S. Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, (Ed. Jacobo Tognola).
- Genia, V. (1998). Religion and the clinical practice of psychology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 196-198.
- Grom, B., (1994). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Longmans, Green.
- Jensen, J. P. & Bergin, A. E. (1988). Mental health values of professional therapists: a national interdisciplinary survey. *Professional Psychology: Research and Praticce*, 19, 290-97.
- Kelly, E. W. (1995). *Spirituality and religion in counseling and psychotherapy*. Alexandria: American Counseling Association.
- Kirkpatrick, L. A. & Shaver, P.R. (1990). Attachment theory and religion: Childhood attachments, religious beliefs, and conversion. *Journal for the Scientif Study of Religion*, 29, 315-334.
- Kirkpatrick, L. A. & Shaver, P.R. (1992). An Attachment theoretical approach to romantic love and religious beliefs. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 226-275.
- Kirkpatrick, L. A. (1998). God as substitute attachment figure: a longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- Knefelkamp, L. & Slepitz, R. (1976). A cognitive development model of career development: an adaptation of Perry scheme. *The Counseling Psychologist*, 6, 3, 53-58.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays in moral development: The psychology of moral development: Moral stages, their nature and validity*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L. & Ryncarz, R. (1990). Beyond justice reasoning: Moral development and consideration of seventh stage. In Alexander & E. Langer (Eds.), *Higer stages of human development*. New York: Oxford University Press.

- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer.
- Loevinger, J. (1980). *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Marcia, J. (1966). Development and validation of ego identity status. *Personality and Social Psychology*, 3, 551-558.
- Matanic, A. (1987). Espiritualidad: término y concepto. In E. Ancilli (Ed.), *Diccionario de Espiritualidad, Tomo II*. Barcelona: Herder, 12-14.
- McIntosh, D. & Spilka, B. (1990). Religion and physical health. The role of personal faith and control beliefs. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 28, 310-323.
- Pargament, K. I. et al. (1988). Religion and problem-solving process: tree styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- Pargament, K. I. (1990). God help me: toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 2, 195-224.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- Perry, W. J. (1970). *Intellectual and ethical development in college years*. New York: Holt.
- Peterson, E. A. & Nelson, K. (1987). How to meet your client's spiritual needs. *Journal of Psychological Nursing*, 25, 34-39.
- Piaget, J. (1963). *The origins of intelligence in children*. New York: Norton.
- Piaget, J. (1971). *The construction of reality in the children*. New York: Ballantine.
- Piaget, J. (1975). *The equilibration of cognitive structures*. Chicago: University of Chicago Press.
- Propst, L. R. ; Ostrom, R., Watkins, P., Dean, T. & Mashburn, D. (1992). Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60, 94-103.
- Rogers, K. (1970). *Psicoterapia e Consulta Psicológica*. Lisboa, Moraes.
- Selman, R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding: development and clinical analysis*. New York: Academic Press.
- Shafranske, E. P. & Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 231-241.
- Shafranske, E. P. & Malony, H. N. (1990). California psychologist's religiosity and psychotherapy. *Journal of Religion and Health*, 29, 219-223.
- Weinstein, G. & Alschuler, A. S. (1985). Educating for self-knowledge development. *Journal of Counseling and Development*, 64, 19-25.
- Windholz, G. (1986). Pavlov's religious orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 320-327.

