

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
Santificados pelo Espírito

VAZ, Armindo dos Santos
*«Sede santos porque Eu sou santo»
A santidade na Bíblia*

SILVA, Dr. Carlos Henrique do Carmo
Da ambiguidade espiritual do perdão

REIS, Manuel Fernandes dos
*Teresa de Lisieux
Desafios à vida consagrada do 3º Milénio*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL	
<i>Santificados pelo Espírito</i>	163
ARMINDO DOS SANTOS VAZ	
« <i>Sede santos porque Eu sou santo</i> »	
<i>A santidade na Bíblia</i>	165
CARLOS H. DO C. SILVA	
<i>Da ambiguidade espiritual do perdão</i>	189
MANUEL FERNANDES DOS REIS	
<i>Teresa de Lisieux</i>	
<i>Desafios à vida consagrada do 3º milénio</i>	205

NÚMERO 43

Julho – Setembro 2003

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: alpoimocd@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 (2003)	€ 16,75
Europa	€ 25,00
Fora da Europa	USA \$ 39
Número avulso	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

SANTIFICADOS PELO ESPÍRITO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Todos aqueles que são movidos pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus. Vós não recebestes um espírito de escravidão, para cair de novo no temor; recebestes, pelo contrário, um espírito de adopção, pelo qual chamamos: “Abba, Pai”. O próprio espírito atesta em união com o nosso espírito que somos filhos de Deus» (Rm 8, 14-16).

Qual seria a ideia que os primeiros discípulos e adeptos de Jesus tinham da santidade?

Podemos afirmar, sem qualquer dificuldade, que os especialistas da Sagrada Escritura estão de acordo quando dizem que a carta de S. Paulo aos Romanos não pode ser lida desde uma perspectiva individualista. Na verdade, a preocupação de S. Paulo é muito mais abrangente, mais socialmente eclesial, perguntando-se sobre como é que os não-judeus podem fazer parte da Igreja de Deus em Jesus Cristo.

A Igreja não é uma massa anónima, trata-se antes de pessoas onde cada uma pessoalmente é chamada e amada por Deus para constituir o Seu povo. Desta maneira, cada um conhece um crescimento na sua vida. A sua relação com Deus em e por Jesus Cristo e o Espírito determina a vitalidade da Igreja. Quanto mais esta relação estiver profundamente enraizada no mistério do amor de Deus, tanto mais a Igreja é vivificada.

Cada cristão, na verdade, é chamado à santidade; a sua santidade pessoal é para benefício de toda a Igreja.

O capítulo oitavo da carta aos Romanos pode considerar-se como o ponto culminante do pensamento do Apóstolo sobre a “justiça” e a “justificação”, entendido à luz do Espírito: é Ele quem dá vida, liberdade, justiça e glória. É o Espírito quem justifica e santifica o homem todo, na sua existência concreta, até às fibras mais íntimas. De modo que, justificação por Deus ou santidade é, então, «viver em Jesus Cristo»: como libertação do pecado e da morte, porque perderam o seu carácter absoluto. No homem Jesus, a força do Espírito venceu definitivamente o pecado, venceu toda a morte.

A santidade consiste em viver e agir de acordo com a lei divina, graças à força que Deus mesmo nos dá, sendo verdadeiramente essencial a nossa colaboração activa. É uma transformação interior; não um simples cumprimento exterior da Lei, pontualmente e por dever; é uma atenção à vontade do Espírito, uma opção consciente e um desejo de fazer a vontade de Deus. É a verdadeira liberdade. É-nos oferecida pelo Espírito, chama-se amizade com Deus, obediência à sua lei, flexibilidade diante das suas ordens, afinidade para com o seu amor. É, numa palavra, pertencer a Cristo. É fazer crer e fazer desabrochar, fazer chegar à plena maturidade aquilo que um dia foi depositado no nosso ser mais profundo à maneira de uma pequena semente. É, ao mesmo tempo, dom e tarefa. O cristão não pode parar..., o seu combate ainda não terminou. O comportamento moral e religioso do cristão exige dele um esforço em cada dia.

O Espírito inspira-nos confiança e faz-nos entrar e participar dum diálogo íntimo com Deus. Com efeito, não existe santidade cristã sem um diálogo cordial com o Pai, porque a santidade é um «caminho em Cristo Jesus» e por isso também, «oração com Jesus». Ele vive e ora em nós pelo seu Espírito que nos faz tomar consciência da nossa condição de filhos. O seu trabalho interior em nós é sempre divino e transcende a nossa compreensão humana; alguma vez podemos sentir, experimentar, pelo menos por um momento, o que seja a nova vida: força, paz, amor da parte de Deus. Só o Espírito nos pode encher verdadeiramente desta vida nova. E, claramente, nós temos uma vocação gloriosa, vocação à santidade.

As reflexões deste número da Revista de Espiritualidade, podem ajudar-nos a tomar cada vez mais consciência deste destino de santidade que nos está reservado a todos, graças à acção do Espírito.

«SEDE SANTOS, PORQUE EU SOU SANTO»

A santidade na Bíblia

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Na globalidade da revelação bíblica, a santidade tem duas vertentes: é qualidade essencial de Deus e pode derivar d’Ele para o ser humano. Estas duas dimensões, a Bíblia di-las com esta exortação frequente: “sede santos, porque Eu sou santo”.¹ É um apelo que se desdobra em muitas concepções e experiências do divino por parte do humano.

I. A santidade no Antigo Testamento

Um dos atributos mais característicos de Deus no Antigo Testamento é a sua santidade. Exprime o seu mistério transcendente e inefável. “Santo” é muito frequentemente entendido em oposição a ‘profano’ e faz parte de um esquema classificativo das realidades em categorias distintivas, com consequências na organização e na actividade sociais. É uma forma de entender o sentido das coisas e da vida humana. O conceito de santidade, como tantos outros, passou por uma evolução, com avanços e recuos na longa história do povo santo, Israel.

1. A experiência do ‘Deus santo’

A ideia de santidade no Antigo Testamento provém da experiência da divindade como força irresistível e fascinante, uma força que transcende

¹ Lv 11,44-45; 19,2; 20,7-26; 21,8; 22,32-33; 1Ped 1,15-16; cf. Mt 5,48.

a esfera da vida conhecida e provoca ao mesmo tempo admiração e respeito. Esta experiência, comum a todas as religiões, opera uma *separação* entre transcendente e imanente, entre esfera sagrada e profana.

Com os escassos dados que possuímos, é impossível seguir as pistas do desenvolvimento da ideia de ‘santo’ no Antigo Testamento. Encontramos aí uma constelação de ideias e sentimentos que intentam pela fé penetrar no ser de Deus e nas suas exigências para o povo de Deus. Todavia, podemos dizer que o “santo” é originalmente concebido como aquilo que pertence totalmente a Deus e só pode ser aproximado com cautela. Em alguns textos bíblicos podem-se encontrar vestígios desta concepção do sagrado, sobretudo naquelas afirmações em que se delimita a santidade em sentido local. Por exemplo, segundo Ex 19, 10-14, o povo e os animais não podem tocar sequer o sopé da montanha, sob pena de morte: “O Senhor disse a Moisés: ‘vai ter com o povo e faz que se santifiquem hoje e amanhã; que lavem as roupas e estejam preparados para o terceiro dia, porque ao terceiro dia o Senhor descera à vista de todo o povo sobre o monte Sinai. Traça um limite ao redor da montanha e avisa o povo que evite subir ao monte ou aproximar-se do sopé. O que se aproximar do monte é réu de morte; será executado com flechas ou apedrejado, sem ser tocado, seja homem ou animal; não ficará com vida... Moisés desceu do monte e foi ter com o povo, santificou-o e fez que lavasse a roupa. E disse ao povo: estai preparados para o terceiro dia e abstende-vos de tocar as vossas mulheres”. Os lugares que a fé associa à presença de Deus são considerados proibidos.² Todavia, “o monte de Deus” (Ex 3, 1) não é santo em si mesmo, mas só porque Yahvé o elegeu. Isto evidencia que a santidade é inseparável da transcendência e implica separação do profano.

Esta concepção primitiva do sagrado queria significar e ensinar a grandeza inacessível e a majestade de Deus.³ O livro do Levítico 8-9 prescreve um ritual elaborado que transfere os sacerdotes do reino do quotidiano para o do sagrado, para eles poderem ser mediadores entre o povo e Deus. No livro de Josué, ao dizer-se que Deus dá a vitória sobre uma cidade a Israel, esta e os seus despojos tornam-se propriedade de Deus, devem ser completamente destruídos e não ser usados para fins

² Cf. Gn 28,16-17; Ex 3,5; 40,35; Lv 16,2; Nm 1,51; 18,22.

³ Cf. J.W. ROGERSON, “Holy, The”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS - J.L. HOULDEN) (SCM - Trinity Press International; London - Philadelphia 1990) 295-296.

profanos (ver, por exemplo, Js 6, 17-19, onde a prata e o ouro se dizem “santos para o Senhor” e têm de ir para o tesouro de Deus).

Mais vestígios desta concepção primitiva do sagrado encontram-se nas referências a leis sacerdotais de santidade e pureza e quando se descrevem os terríveis efeitos de uma força impessoal, como nas narrações que dizem respeito à arca santa, que aterroriza com tremendos castigos os Filisteus ou mata os homens que ousam olhar para ela ou tocá-la: a santidade da arca, sobre a qual se dizia que Yahvé tinha o seu trono, tornava-a intocável (1Sm 5 e 6: morrem setenta homens de Bet Šemeš, que não se alegraram ao verem a arca de Yahvé; cf. 2Sm 6, 6-7). A reacção dos habitantes foi: “quem poderá resistir à presença do Senhor, este Deus tão santo?” (1Sm 6, 20). Ela indica que a santidade era captada como a dimensão transcendente e temível de um Deus onipotente e não como uma qualidade sobrenatural emanada de um objecto de culto. A mesma concepção está presente ao narrar-se que do braseiro dos perfumes irrompe fogo que devora quem não faz a oferta de maneira legítima (Lv 10, 1-3; Nm 16, 35).

Por conseguinte, a significação de “santo” enquanto indicador de objectos, acções e pessoas do culto é derivada ou secundária. Fundamentalmente, “santo” é o primeiro atributo ou um dos atributos essenciais do Deus da Bíblia; é o epíteto preferido para exprimir as propriedades e potencialidades da pessoa divina, resumidas no seu nome. E assim, “santo” (*qadoš*) distingue-se bem de outro conceito do léxico bíblico, *kabôd*, “glória”, que também define o ser e a pessoa de Deus, mas enquanto projectado para o exterior e manifestado aos humanos. *Kabôd* está relacionado com *qadoš*, na medida em que *qadoš* indica o ser intrínseco da majestade divina e *kabôd* é o seu reflexo sobre o mundo terrestre. Portanto, *kabôd* é a magnificência esplendorosa ou o esplendor radiante da santidade de Deus; é um atributo cósmico de Deus. Ao invés, quando se quer assinalar o ser e a realidade pessoal de Deus, só se fala de *qadoš*, santo. A santidade de Deus é a maravilha do seu modo de ser, mais do que a sua multiforme acção pessoal. Assim, no Antigo Testamento a palavra “santo” é aplicada de modo absoluto só a Deus, enquanto indica o mistério transcendente e inefável. A sua atribuição às realidades humanas, como o povo de Deus, o templo, os objectos culturais, supõe que elas participam da única santidade de Deus, que a fé bíblica vê presente no nosso mundo. A afirmação da santidade deriva de um plano espiritual superior para a esfera prodigiosa natural, para objectos e pessoas ligadas ao culto.

*Dizer que Deus é santo significa que Ele é mistério incompreensível, diferente de tudo o que se vê, se conhece e se pode explicar pela razão. Que Deus seja “santo” não significa que seja remoto, distante, mas antes ‘o totalmente Outro’. Santo é Deus enquanto inacessível pela sua total alteridade e perfeição em confronto com tudo o criado. ‘Tremendo’ na sua majestade e no seu imperar, “santo” evoca paralelamente o sentido de indignidade do orante colocado diante de Deus.⁴ Quando o “santo”, isto é, o divino na sua essência, sai ao encontro do homem, o primeiro que ressalta é a sua estranheza e soberania relativamente à criatura, abre-se esse abismo que significa ao mesmo tempo o mais profundo temor e a mais intensa atracção.⁵ Essencial para a total transcendência e santidade divina é o facto de o poder que nessa experiência sai ao encontro do ser humano não se tornar ‘racionalmente diáfano’: escapa às nossas categorias morais e lógicas, como o absolutamente outro. A experiência bíblica do Deus santo sempre implicou uma sensação de pequenez face a uma presença que se impõe e esmaga sem esmagar: “vós não sois capazes de servir o Senhor, porque é *um Deus santo, é um Deus zeloso*”.⁶ A santidade de Deus gerou inicialmente uma barreira à aproximação do povo a Ele, pela consciência da falta de santidade na presença de Deus. Foi pouco a pouco que a percepção da santidade de Deus suscitou em Israel o desejo de participar dela.*

Portanto, a santidade na Bíblia está determinada pelo encontro com o mistério divino, ao mesmo tempo temível e fascinante, que suscita temor reverencial perante a potência transcendente de Deus; é em primeiro lugar *experiência da absoluta diferença entre mundo divino e existência humana*. A experiência que Israel foi tendo do “santo” tornou-se sinal seguro da força e autenticidade da sua religião.

2. Santidade e ética

Seria, pois, equívoco querer imediatamente associar a experiência do sagrado a um determinado comportamento ético. Originariamente,

⁴ Cf. A.J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti* (Borla; Roma 1981) 14.

⁵ Cf. W. EICHRODT, *Teologia del Antigo Testamento*, I (Cristiandad; Madrid 1975) 246-257; G. Von RAD, *Teologia del Antigo Testamento*, I (Lux mundi 28; Sígueme; Salamanca 1969) 262-267.342-351.

⁶ Js 24,19 (palavras de Josué às tribos de Israel reunidas em Siquém para selarem uma aliança com Deus). O cântico de Moisés celebra a acção libertadora de Deus em favor de Israel nestes termos: “quem é como tu entre os deuses, Senhor? quem é como tu, majestoso em santidade, tremendo naquilo que realizas, autor de prodígios?” (Ex 15,11). No livro do profeta Isaías, Israel é convidado a temer e adorar o Senhor: “o Senhor dos exércitos, só a Ele considerai santo; Ele seja o objecto do vosso temor e do vosso tremor” (Is 8,13).

santidade entende-se como realidade misteriosa, sendo secundário o conceito de pureza ética. O “santo” na Bíblia é anterior ao ético; em todo o caso, pode dizer-se que determina e suscita o ético. A exortação atribuída a Deus “sede santos porque Eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo” não significa em primeiro lugar uma norma moral: refere-se antes à pertença a Deus, como se pertence, por exemplo, a um povo.

Com o tempo, o conceito de ‘santo’ foi sendo orientado para a ética, de modo que, em última análise, ser santo equivalia a viver uma vida santa. Consequentemente ao conhecimento da santidade de Deus, Israel percebeu que o ‘tu’ divino pessoal exigia pôr a vida ao serviço do bem, querido pela sua vontade santa. A experiência do ‘santo’, pondo em comunhão com o Deus soberano, suscitava decisões segundo Deus, levava a querer o que se sentia que Deus queria. Essa derivação já se encontra no livro do Levítico 22, 31-33, que põe na boca de Deus: “Guardai os meus mandamentos e cumpri-os – sou Eu, o Senhor que o mando. Não profaneis o meu nome santo, para que eu seja santificado no meio dos israelitas. Eu sou o Senhor, Aquele que vos santifica, Aquele que vos tirou da terra do Egito para ser o vosso Deus”. Pouco a pouco, o conceito de perfeição moral foi-se integrando na noção de santidade. As leis que traduziam a vontade de Deus passaram a fazer parte da absoluta autoridade, própria do Santo. Junto aos preceitos culturais, surgiram também os preceitos morais e sociais como regras invioláveis no relacionamento com o divino. E quando se designava o povo eleito por Deus como povo santo, esta expressão não só tinha o sentido religioso de ‘admitido na esfera do mistério’, mas também o sentido moral de ‘conforme com a essência de Deus, pelo comportamento’.

Foi o movimento profético que contribuiu significativamente para esta transformação do conceito de “santidade”, pondo em grande relevo a sua dimensão ética. Para os profetas, a autenticidade da relação com Deus manifestava-se primeiramente por meio de um estilo de vida coerente com a fé que se professava e fazendo a vontade de Deus. O único valor absoluto na experiência religiosa era a obediência à vontade de Deus, que devia ser procurada mediante o discernimento e a oração. Diante dessa obediência, tudo o resto, inclusivamente o culto, tornava-se relativo e secundário.

Os profetas proclamaram com toda a sua energia espiritual que a vontade de Deus é santa. Desta maneira, contrapunham-se à mecanização da relação com Deus. Na pregação profética o campo da moral tornou-se

o ‘lugar’ onde se jogava dramaticamente a relação entre a vontade pecaminosa do homem e a santa vontade de Deus. As críticas ao culto hipócrita e formal, que descuida a justiça (Is 1; Am 5, 21-27), as denúncias da crueldade das guerras internacionais (Am 1) e da opressão dos pobres (Am 2, 6-15) e ainda o duro ataque à idolatria confrontavam o homem impuro com o Deus santo e zeloso.⁷

A fé bíblica nunca se preocupou de oferecer uma justificação racional das prescrições morais que enunciava; descobriu as razões de agir, à luz da percepção de Deus como santo. As exigências morais dos profetas estão fundamentadas na santa vontade de um Deus que se exprime no amor e na justiça. Quando Amós diz que Yahvé decidiu pôr cobro às acções das mulheres ricas da Samaria para punir a opressão e a injustiça em relação aos pobres, não duvida atribuir essa acção de Deus à sua santidade (Am 4, 2). Em ambos os casos, a imoralidade e a injustiça são julgadas contrárias à grandeza moral da santidade divina.⁸

Foi a santidade de Deus em plenitude (“santo, santo, santo, o Senhor dos exércitos...”) que fez com que o profeta Isaías, no templo, tivesse tido a percepção e a consciência da própria fraqueza e da impureza do seu povo: “ai de mim! estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros e habito no seio de um povo de lábios impuros!” (Is 6, 5). O que o fez tremer não foi a distância entre cada pessoa e a esfera divina, mas o confronto entre a sua existência pecadora e ‘o três vezes santo’.⁹ A expressão “o santo de Israel (*q^edoš-Israel*)”, tão frequente e típica de Isaías para referir-se a Deus,¹⁰ evidencia o seu mistério transcendente e a sua proximidade na história de Israel; sugere que o transcendente também é imanente. Neste sentido Is 5, 16 afirma: “será exaltado o Senhor dos exércitos no juízo e o Deus santo mostrar-se-á santo na justiça”, ou seja, a transcendência de Deus tornar-se-á visível por meio da exigência e do estabelecimento de uma justa relação entre

⁷ Cf. J.L. MAYS, *Amos* (Old Testament Library; SCM Press; London 1985) 43-54; B. THOROGOOD, *Guia de Amós, el profeta de la justicia social* (Cursos de Biblia 2; FAX; Madrid 1974) 71-77.

⁸ Cf. M.A. SWEENEY, “Formation and Form in Prophetic Literature”, *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker* (eds. J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS) (T & T Clark; Edinburgh 1995) 117-125.

⁹ Cf. E. BEAUCAMP, *Les prophètes d’Israël ou le drame d’une alliance* (Lire la Bible 75; Cerf; Paris 1987) 96-100; H. EISING, *Il libro di Isaia* (Commenti spirituali dell’Antico Testamento; Città nuova; Roma 1971) 22-23, 59-63.

¹⁰ Is 1,4; 5,19,24; 10,20; 12,6; 17,7; 26,6; 29,19; 37,23; 30,11.12.15; 31,1; 43,3; etc.

o Deus santo e o homem pecador. Em Isaías, Deus é santo no sentido de que espera que se faça justiça: “o Deus santo mostra a sua santidade por meio da sua justiça” (ver 5, 15-24).¹¹ Em Is 40-66 a santidade de Deus é a sua intenção de, enquanto incomparável e criador, resgatar o seu povo, como aparece em Is 43, 14-15: “Assim diz o Senhor, Aquele que vos resgatou, o santo de Israel: por vossa causa mandei fazer cair todos os ferrolhos das prisões de Babilónia..., Eu, o Senhor, vosso Santo, o criador de Israel, vosso Rei”.

Diferentemente, para o profeta Oseias a santidade de Deus manifesta-se como vontade de salvação para com Israel, chamado seu filho: “não desencadearéi o ardor da ira, não voltarei a destruir Efraim, porque sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti” (Os 11, 9). Yahvé, o Deus Santo, manifesta a sua alteridade absoluta através da incompreensível força criadora do amor, que se torna assim um traço fundamental da sua santidade. O amor é para Oseias parte da perfeição essencial de Yahvé e um elemento fundamental da sua santidade.¹² Com maravilhosa profundidade, Oseias penetra no mistério de Deus, que faz implodir todas as formas jurídicas de relacionamento, ao mesmo tempo que inculca a ruptura radical com o pecado e exige a pureza de coração como condição necessária para essa comunhão com o Deus santo. A sua santidade manifesta-se numa aliança gratuita que vence a infidelidade e esquece o pecado do povo, reintegrando-o na ideal relação com Deus. O povo regressa à aliança por meio do “conhecimento de Deus”. Com isto, o que se descobre em definitiva é o incomensurável poder do amor de Deus.¹³

3. *A um Deus santo deve obedecer um povo santo*

A aliança de Israel com o seu Deus fez dele propriedade sagrada de Yahvé: “vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus”; “Israel é consagrado/santo a Yahvé” (Jer 2, 3), como santo é o seu Deus, e

¹¹ Cf. N.C. HABEL, “The Future of Social Justice Research in the Hebrew Scriptures: Questions of Authority and Relevance”, *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker* (eds. J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS) (T & T Clark; Edinburgh 1995) 277-291; L. EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* (Cerf; Paris 1983) 149-170.

¹² Cf. S.J. BÁEZ, “«Siate santi, perché Io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lev 19,2). La santità nella Bibbia: attributo divino e vocazione umana”, *Pastorale e pedagogia della santità* (S.J. BÁEZ e outros) (Fiamma viva 43; Edizioni OCD - Edizioni Teresianum; Roma 2002) 16-21, que mais de uma vez influenciou esta nossa reflexão. Reporta bibliografia pertinente.

¹³ Cf. J.L. MAYS, *Hosea* (Old Testament Library; SCM Press; London 1988) 61-65.

também um povo de sacerdotes, porque o sagrado diz relação imediata ao culto: “sereis minha propriedade pessoal entre todos os povos...; sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19, 5-6); “vós sereis chamados sacerdotes de Yahvé” (Is 61, 6). Ora, a intuição da “santidade” de Israel como povo pertencente a Deus encontra-se particularmente na chamada “teologia Deuteronomista” e no chamado “código de santidade” do livro do Levítico 17-26.

3.1. “Um povo santo para o Senhor”

A reflexão deuteronomista tem uma visão original sobre o estatuto teológico de Israel. Define-o como “povo santo” (*am qadoš*): “tu és um povo consagrado ao Senhor, teu Deus; o Senhor, teu Deus, escolheu-te para seres o seu povo privilegiado de entre todos os povos existentes na terra” (Dt 7, 6; 14, 2.21, idênticos); “Ele há-de pôr-te como louvor, renome e esplendor por cima de todas as nações que fez e tu serás um povo santo/consagrado (*qadoš*) ao [serviço do] Senhor, teu Deus, como Ele prometeu” (Dt 26, 18-19). A ideia da eleição está ligada à de *segullah*, “pecúlio, propriedade peculiar e especial”. E esta está ligada à de “povo santo” ou de “nação santa”, *goy qadoš* (Ex 19, 5-6).

Esta dignidade, a consciência de Israel ser eleito de Deus, envolvia um perigo moral: o de alimentar na fé o complexo de superioridade. Por isso, o autor do Deuterónimo, ao falar de eleição apressa-se a acrescentar que não foi a grandeza e a virtude, os méritos ou o esforço moral do povo a merecê-la, mas o amor gratuito de Deus pelos pais e a fidelidade à aliança com eles: “porque vos ama e porque quis manter o juramento feito aos vossos pais” (Dt 7, 7-8; 9, 4-6). Ele empenhou-se livremente e por própria iniciativa em ser o Deus do seu povo. O ‘ser santo’ do povo concretizava-se no “amar, servir, temer só a Yahvé”: passava pelo cumprimento da lei da aliança. A dignidade de “povo santo” ficava condicionada pela fidelidade de Israel aos mandamentos divinos: “O Senhor fará de ti o povo santo/consagrado a ele, como te jurou, se observares os mandamentos do Senhor, teu Deus, e seguires os seus caminhos” (Dt 28, 9). O movente para a observância dos mandamentos era a eleição e predilecção com que Deus amou e amava Israel, que devia ser correspondida na mesma linha de gratuidade (Dt 6, 4-7, 15). “Usando a expressão «povo santo», o Deuterónimo põe em grande relevo a situação única de Israel, nação introduzida no campo do sagrado, tornada propriedade particular de Deus e objecto de especial protecção. Simultaneamente, sublinha a importância da resposta de

Israel à iniciativa divina e, logo, a necessidade de um comportamento apropriado. Desta maneira, a teologia da eleição põe em luz ao mesmo tempo o estatuto de distinção e a especial responsabilidade do povo, que, entre todos os outros, foi escolhido para ser propriedade particular de Deus e para ser santo, porque Deus é santo”.¹⁴ O Deuteronomio sublinha a particular ligação do amor de Deus ao povo com o dom dos mandamentos: a obediência a estes era a resposta adequada de gratuidade a esse amor divino. A habilidade de resumir a lei em termos de amar a Deus com o coração, o espírito e a mente é um grave aviso contra todas as formas de legalismo. O insistente retorno à interioridade dá o toque ao carácter da santidade do povo.

O amor de Deus e a Deus sustenta toda a espiritualidade deuteronomica. Deixou sinais profundos no espírito bíblico e chegou ao Novo Testamento em toda a sua frescura, apresentado como “o primeiro de todos os mandamentos” (Mc 12, 28-34 e paralelos).¹⁵

3.2. O ‘código de santidade’

‘Código de santidade’ é o nome que a exegese bíblica dá ao bloco Lv 17-26, pelo facto de referir várias vezes a fórmula “sede santos porque eu sou santo”.¹⁶ Este código de leis acentua a ideia de um povo santo e separado das outras nações. A identidade deste deveria advir principalmente das suas instituições religiosas: a lei e o templo. O culto assume grande importância no código. A insistência nas leis de pureza e do culto, na separação das outras “nações”, bem como as regras particulares para o âmbito da sexualidade têm como primeiro objectivo preservar a identidade de um povo que se sentia ameaçado na sua existência. Na teologia sacerdotal, a “santidade” era uma qualidade exclusiva do altar, do santuário e do sacerdócio (Ex 29, 42-46); no ‘código de santidade’, esta era requerida a todo o povo. O livro do Levítico faz um avanço teológico, a democratização da santidade. Mas representa uma concepção levemente diferente da santidade do povo.

¹⁴ COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n.º 33 (Libreria Editrice Vaticana; Città del Vaticano 2001) 80.

¹⁵ Cf. *Deuteronomio* (Versione, introduzione e note di M. LACONI) (Nuovissima versione della Bibbia 5; Paoline; Roma 1981) 31-36.

¹⁶ Cf. K. GRÜN WALDT, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271; W. De Gruyter; Berlin – New York 1999).

Se no livro do Deuteronómio, a ideia de eleição de Israel para ser santo é expressa mediante o verbo “escolher” (*bahar*), no ‘código de santidade’ essa ideia diz-se com o verbo “separar, pôr à parte” (*hib’dyl*): “sede santos para mim, porque Eu, o Senhor, sou santo, e separei-vos de entre os povos para serdes meus” (Lv 20, 26). Enquanto o Deuteronómio insta o povo a não contaminar-se porque é santo para Deus em virtude da sua eleição divina, o ‘código de santidade’ ordena ao povo que se santifique e seja santo (Lv 19, 2; 20, 26; 11, 44) e, por isso, não contamine as suas almas com a impureza. Enquanto, segundo o Deuteronómio, a observância da pureza estava intrinsecamente ligada à santidade do povo e era inerente a ele como dado de facto – não estando a santidade condicionada pela manutenção da pureza –, no ‘código de santidade’ esta depende da observância da pureza: Israel não era automaticamente santo. Se não alcançava o estado de santidade realizando obrigações e a santidade não era um processo a ser ganho – Deus separou Israel para si próprio e tornou santo o seu povo na libertação gratuita do Egipto (Lv 19, 36; 22, 31-33) – todavia, o povo poderia perder o direito à santidade pela contaminação com o profano. Contactar com pessoas ou objectos impuros era considerado profanar o povo que deveria ser santo como o seu Deus era santo. As leis de pureza e impureza só se podem entender no contexto das exigências de santidade e do mandamento de ser santo, com o qual estão associadas, como se infere de Lv 11, 43-44: “Não vos tornareis imundos com nenhuma espécie de bichos que rastejam, nem vos tornareis impuros com eles, para não vos contaminardes por causa deles. Porque Eu sou o Senhor, vosso Deus. Santificai-vos e sede santos, pois Eu sou santo”.¹⁷ Ainda assim, o privilégio de ser santo implica obrigações, tanto no Deuteronómio como no ‘código de santidade’: *noblesse oblige*. A santidade implica responsabilidade e tendência para a perfeição.¹⁸ Guardando os mandamentos postos na boca de Deus Israel responderia obedientemente ao seu estado de eleito e de nação santa. O imperativo “sede santos porque eu o Senhor, vosso Deus, sou santo” (19, 2) desafiava Israel a realizar o estado e a cumprir a função para os quais fora divinamente chamado.

¹⁷ Ver também Ex 22,30: “sereis santos para mim: não comais a carne despedaçada por uma fera no campo”. Sobre as complexas e múltiplas leis de pureza e impureza no Antigo e no Novo Testamento, cf. S. WESTERHOLM, “Clean and Unclean”, *Dictionary of Jesus and the Gospels* (eds. J.B. GREEN – S. McKNIGHT) (Intervarsity Press; Downers Grove, Illinois – Leicester 1992) 125-132.

¹⁸ Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11* (The Anchor Bible 5; Doubleday; New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1991) 60-61.

Este preceito apresenta a santidade divina como nexos entre a acção divina e o comportamento humano, como se Deus exigisse exclusividade, tanto a nível cultural como ético. Com esse mandamento e com todo o ‘código de santidade’ propõe-se a Israel uma ética de reciprocidade, que só é possível num contexto de comunhão. Yahvé é santo por definição, a santidade é o modo próprio de ser de Deus. Israel, por sua vez, tornou-se um povo santo, em virtude da ligação de pertença particular que o une a Deus. Logo, os israelitas deviam tirar daí as devidas consequências: o seu comportamento devia corresponder à consagração que derivava da sua eleição. A eleição requeria (e ao mesmo tempo tornava possível) a livre resposta humana.¹⁹

À luz desta realidade, compreendemos que até as leis relativas ao culto, aparentemente distantes da ordem ética, como as de Lv 17, são em realidade expressões da ligação da vida de Israel ao seu Deus. Nessas leis, é sobretudo o nome de Deus que recebe o predicado de “santo”: “não profanar o meu nome santo”:²⁰ dessa forma, o ‘ser pessoal de Deus’, tal como foi captado e se revelou em Israel, passou a ocupar o centro das expressões da sua santidade.

Ao ‘código de santidade’ vieram parar, por obra dos compiladores, muitas leis de pureza, proibições e ordenações, sobre as coisas e pessoas envolvidas na celebração do culto, tabus referentes a alimentos, normas primitivas e requisitos de higiene alheias ao modo de vida dos leitores modernos, prescrições rituais e sacrificiais miudinhas, há muito tempo abandonadas. Tomadas uma a uma, delatam em geral situações e mentalidade que hoje se podem considerar superadas. Ultrapassando, porém, a minuciosidade desses preceitos, pode-se colher o profundo sentido espiritual de conjunto: é uma forma de ver tudo, até as coisas miudinhas, à luz de Deus; o ser humano enfrenta-se com Deus no fio da vida e da morte, na consciência do pecado e da indignidade, na ânsia de libertação e reconciliação, na busca da santidade por todos os meios. É nesse sentido que se torna significativa a repetição da expressão “Eu, o Senhor” quinze vezes só no capítulo 19 do Levítico: o nome de Deus cadencia o elenco de leis que regulam a santidade de Israel.

¹⁹ Cf. J.R. PORTER, “Leviticus”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS - J.L. HOULDEN) (SCM - Trinity Press International; London - Philadelphia 1990) 391-392.

²⁰ Lv 20,3; 22,2.32. A mesma ideia aparece quando se fala da profanação do nome de Deus: Lv 18,21; 19,12; 21,6.

A minuciosidade com que se “separava” do profano e do impuro atesta o empenho com que Israel procurava não profanar o santo nome do seu Deus.²¹ O Deus de Lv 19 não é simplesmente um “separado”, mas um Deus que separa o povo para si, para uni-lo a si, separação que exige uma ética fundamentada na justiça e no amor.²² O estado dum povo santo, separado para Deus, não só controla a relação de Israel com Ele mas estende-se também ao domínio das relações humanas. De facto, é precisamente neste contexto do capítulo 19 de Lv que aparece o mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (19, 18) e “amarás o forasteiro como a ti mesmo” (19, 34).²³ A sacralidade, concentrada em Deus, manifestava-se através de disposições que faziam d’Ele o dom e a exigência do bem moral. As leis israelitas de moral social e individual têm sempre um fundamento e uma motivação, pelo menos implícita, na santidade e no ser de Deus, a única medida de santidade humana; pressupõem a aliança com Deus no Sinai e a eleição do povo. Nesta visão teológica, não é a obediência à lei que torna Israel santo – só Deus pode santificar; mas a desobediência pode pôr em perigo a sua relação com Deus.

II. A santidade no Novo Testamento

Na dinâmica transmissão da fé de geração em geração, o Novo Testamento foi amplamente permeável à ideia de santidade que provinha do Antigo. Todavia, enriqueceu-a com conteúdos absolutamente novos e mudou substancialmente a sua significação. Essa evolução deveu-se ao facto de a fé pascal da Igreja, educada com a palavra de Jesus, ter agora uma experiência nova do Deus santo, captado como Pai que pelo seu Espírito Santo comunica a sua vida ao Filho. Este novo conceito de santidade abre um caminho novo para a tarefa do candidato a santo, exigida não só ao povo santo mas também à pessoa.

²¹ O profeta Ezequiel insiste muito na profanação do “meu santo nome”, relacionando este conceito com a “manifestação da minha santidade aos olhos das nações” (20,1-44 e 36,20-23). “Mostrarei a santidade do meu nome ilustre, profanado entre os gentios...” ou “mostrarei a minha santidade à vista deles” significa que o Senhor *revelará quem é realmente, transcendente e diferente* de outros deuses com os quais os israelitas o misturavam e confundiam no Exílio e na própria terra. A santidade de Deus consiste precisamente em tomar a iniciativa a favor do povo e em levá-lo a bom fim, independentemente da resistência do povo.

²² Cf. J. MILGROM, “Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus xix 19”, *Vetus Testamentum* 46 (1996) 544-547.

²³ Também Dt 10,18-19 convida os israelitas a amar o estrangeiro *como* Deus o ama.

1. *Jesus, o santo de Deus*

O Novo Testamento, embora só raramente, chama a Deus “santo”²⁴ e volta a afirmar continuamente a sua santidade pessoal.²⁵ A petição do “Pai nosso” “seja santificado o vosso nome” entende-se como “proclame-se que tu és santo” ou ainda “mostra-te como santo aos olhos de todo o povo”. Um hino de louvor do livro do Apocalipse faz ecoar o cântico que Isaías atribuía a serafins: “Santo, santo, santo o Senhor Deus, o Onnipotente, o que era, que é e que vem” (4, 8). A fé ligava assim santidade divina, onnipotência salvífica e reinado de Deus na história humana. Semelhante associação entre onnipotência divina, ação de Deus na história e santidade de Deus é feita por outro hino, o *magnificat*, colocado na boca de Maria: “grandes coisas fez em mim o Onnipotente e santo é o seu nome (= Ele é santo)” (Lc 1, 49).

Decisivo para a ideia que o Novo Testamento oferece da santidade é o Espírito de Deus, mais frequentemente chamado “Espírito Santo”, o próprio Deus em estado de comunicação aos humanos. O campo próprio do ‘santo’ já não é o culto, mas sim o profético. O ‘santo’ já não se manifesta nas coisas, nos lugares, nos ritos, mas nas manifestações da vida humana suscitadas pelo Espírito de Deus e de Jesus Cristo. Fala-se de sacerdócio real de todos os fiéis (Ap 1, 6; 5, 10; 1Ped 2, 5.9), mas em sentido espiritual, destinado a oferecer a Deus “sacrifícios espirituais”, e não em sentido institucional.

E alguns textos ainda mantêm a tradição do Antigo Testamento, chamando “santo” ao nome de Deus, à sua aliança, aos seus mensageiros, aos profetas e a realidades do culto judaico. O judaísmo tinha operado uma inovação revolucionária na aplicação do vocábulo “santo”. Chamou santas também às Escrituras, que constituíam o novo ponto de Arquimedes para o universo do ‘santo’, substituindo, nesse sentido, o templo: “temos como consolação os livros santos [*ta biblíá ta hágia*] que estão nas nossas mãos” (1Mc 12, 9; cf. 2Mc 8, 23). Pois bem, Rm 1, 2 assume essa ideia, falando de “santas Escrituras [*grafáis hagíais*]”. De maneira solene e parecida, 2Tim 3, 15 fala de “sagradas Letras [*hierá grámmata*]”. Fórmulas deste género são frequentes em Filon de Alexandria e em Flávio Josefo. O termo ‘sagradas’ aplicou-se às Escrituras,

²⁴ Jo 17,11; 1Ped 1,15s; Ap 3,7; 4,8; 6,10.

²⁵ Mt 6,9; Lc 1,49; 11,2; cf. Jo 17,11.

porque a fé lhes atribuía de forma incontroversa a participação na santidade de Deus, vendo n'Ele a origem delas.

Mas o específico do Novo Testamento orienta-se noutro sentido: o tema da santidade de Deus está associada íntima e intrinsecamente a Jesus Cristo, já desde o seu nascimento na história humana até à fé na sua ressurreição. A mensagem divina posta na boca dum mensageiro anuncia assim a Maria o nascimento de Jesus: “o Espírito Santo descerá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra; Aquele que nascerá será santo e será chamado Filho de Deus” (Lc 1, 35). A fé associou a condição de Jesus como Filho de Deus ao seu nascimento: Jesus é santo porque é Filho do Deus santo e nasceu por acção do Espírito Santo. A santidade intrínseca mostrada por Jesus na sua vida e a manifestação que Jesus fez de si como Filho de Deus conduziram os discípulos à fé na santidade ou pertença total de Jesus a Deus desde o nascimento e, portanto, levaram a fé a ver a sua concepção como virginal e sem intervenção de homem. Como de Sansão se diz que foi *nazir*, santo/consagrado a Deus desde o seio materno (Jz 13, 3-7), também Jesus é santo desde a sua geração. O Espírito Santo diz-se estreitamente associado à vida e pessoa de Jesus, desde o nascimento à ressurreição. É enquanto “cheio do Espírito Santo” (Lc 4, 1) que ele é o Filho que revela o Pai.

Mc 1, 24 e Lc 4, 34 põem os demónios a chamar a Jesus “o santo de Deus”. No Antigo Testamento este título (na tradução grega dos *Setenta*) significava que quem o tinha estava cheio da santidade objectiva, dom de Deus (não santidade moral). Por isso, compreende-se bem a sua atribuição a Jesus; de facto, a fé apostólica diz que recebeu também no baptismo o Espírito Santo, que o conduziu ao deserto durante quarenta dias, como a um dos antigos profetas ou como a um *nazir*.

O evangelho de João põe na boca de Pedro estas palavras: “Senhor, para quem podemos ir? Tu tens palavras de vida eterna e nós acreditamos e sabemos que tu és o Santo de Deus” (6, 68-69): é “o santo de Deus” enquanto que é perfeita comunhão com Deus. De facto, para João, Jesus é “Aquele que o Pai santificou e mandou ao mundo” (10, 36): Deus consagrou Jesus para a sua missão messiânica comunicando-lhe a plenitude do seu Espírito. Na sua vida histórica, a santidade intrínseca de Jesus reflectia-se e exprimia-se no seu agir, na sua docilidade ao projecto salvífico do Pai.²⁶ O Filho era santo por acção do Espírito de

²⁶ Jo 4,34; cf. 5,30; 6,35.

Deus nele; e exprimiu a sua santidade no dom obediente que fez de si ao Pai, até dar a vida na cruz por amor salvífico.²⁷

O livro dos Actos dos Apóstolos, em contexto de pregação pascal, dá a Jesus o título cristológico de “o Santo e o Justo”: “vós renegastes o Santo e o Justo e pedistes que se fizesse graça a um assassino” (3, 14). Com este título, a fé dos discípulos dizia que Jesus enquanto Filho participava da santidade do Pai que o glorificara (Act 3, 13) e via a sua condição de justo, que sofreu inocentemente a morte por parte dos malvados. No mesmo sentido, Act 4, 27.30 fala de nações aliadas “contra o teu santo servo Jesus, a quem ungiste, [Senhor]...; estende a tua mão para realizar curas, sinais e prodígios em nome do teu santo servo Jesus” (cf. Ap 3, 7).

A carta aos Hebreus liga a santidade de Jesus Cristo à sua qualidade teológica de sumo sacerdote, enquanto mediador da nova aliança: “tal era o sumo sacerdote que nos convinha: *santo*, inocente, sem mancha, *separado* dos pecadores e elevado por cima dos céus” (7, 26). “Santo” aqui significa ‘inteiramente *consagrado* a Deus’. Para o sacerdócio do Antigo Testamento, obrigado a evitar escrupulosamente qualquer contacto com o mundo dos pecadores, a consagração era uma obsessão de pureza ritual. Para Jesus, sacerdote celeste e não pertencente historicamente à instituição sacerdotal, a consagração a Deus é uma realidade constitutiva e permanente: ele está para sempre subtraído ao sistema do pecado, porque, entronizado nos céus, foi elevado ao mundo de Deus.

2. Santidade e santificação

O Novo Testamento entende a santidade como uma realidade *já* existente, mas que é *dinâmica*, *in fieri*, *ainda não* plenamente conseguida e efectivada.

2.1. Os santos que *já* somos

Esta visão da fé em Jesus como “o santo” e “cheio do Espírito Santo” torna-se o fundamento para uma novidade absoluta no que toca à santidade da pessoa. A acção santificante de Jesus Cristo e a comunicação

²⁷ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan* (Epifania 50; Cristiandad; Madrid 1980) 63.

do seu Espírito aos que aderem a ele pela fé gera uma situação objectiva de “santidade”. Os crentes são santificados ao participarem no mistério da salvação, levada a cabo mediante a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A tal ponto é assim que Paulo se dirige vezes sem conta aos membros das comunidades cristãs com o apelativo de “santos”.²⁸ Essa saudação, que aparece sobretudo no endereço e na despedida das cartas, não é uma simples fórmula, mas um conceito que se deve entender em paralelo com “eleitos” (Rm 8, 33; Cl 3, 12): exprime uma situação real e espiritualmente objectiva, que se refere ao povo de Deus como “santo” e que significa que o cristão está orientado pelo Espírito Santo: “não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?... O templo de Deus é santo e vós sois esse templo” (1Cor 3, 16-17).

Compreende-se que Paulo faça estas afirmações ousadas. É que, para ele, o próprio Jesus Cristo é a santificação dos cristãos e faz a santidade deles: “vós existis em Cristo Jesus, o qual por acção de Deus se tornou para nós sabedoria de origem divina, justiça, santificação e redenção” (1Cor 1, 30). A sua “função sagrada consiste em anunciar a boa nova de Deus, para que a oferenda dos pagãos, santificada pelo Espírito Santo, lhe seja agradável” (Rm 15, 16). Deus santifica os humanos em Jesus Cristo e no Espírito de ambos: “fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus” (1Cor 6, 11). Segundo este texto, os dois aspectos da santidade da pessoa unem-se em Jesus Cristo: o “santo” é o salvo, aquele que desde o baptismo vive da própria vida de Deus que aí lhe foi comunicada, aquele a quem o Espírito Santo foi concedido como uma dádiva interior (Rm 5, 5); e é aquele que moralmente tende a aperfeiçoar essa santidade, numa boa relação com Deus e com os filhos de Deus. Portanto, quando Paulo chama “santos” aos cristãos, significa a pertença deles a Deus; pertença que se exprime em primeiro lugar, não no culto, mas no facto de os cristãos serem “conduzidos pelo Espírito de Deus e serem filhos de Deus” (Rm 8, 14).²⁹

O fundamento da santidade do cristão é ainda a sua eleição gratuita pela pura liberalidade do amor de Deus: “Deus escolheu-nos em Cristo antes da criação do mundo, para sermos santos e imaculados

²⁸ Rm 1,1.7; 8,27; 15,25.26.31; 16,2.15; 1Cor 1,2; 6,1-2; 14,33; 16,1.15; 2Cor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12; Ef 1,1.4.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3; 6,18; Fl 1,1; 4,21-22; Col 1,2.4.12.22.26; 1Tes 3,13; 2Tes 1,10; 1Tim 5,10; Flm 5.7.

²⁹ Ver a rica nota da *Bíblia de Jerusalém* a Act 9,13.

diante dele, no amor. Ele predestinou-nos para sermos adoptados como seus filhos por Jesus Cristo, de acordo com o beneplácito da sua vontade, para que seja prestado louvor à glória da sua graça, que gratuitamente derramou sobre nós, no seu Filho bem amado” (Ef 1, 4-6). Paulo volta mais vezes ao tema, articulando-o com outros que são, como neste hino de Efésios, motivação da santidade do cristão: “irmãos amados do Senhor, Deus escolheu-vos desde o princípio para a salvação mediante a acção santificadora do Espírito e dando-vos fé na verdade; para isso, chamou-vos por meio do nosso evangelho, para que seja vossa a glória de nosso Senhor Jesus Cristo” (2Tes 2, 13-14). Não deixa nenhum espaço para mérito prévio daquele que é considerado “santo”. Fomos escolhidos para tão alta santidade “nele”, em Cristo. Ou seja, o objectivo de sermos “imaculados” não se realiza em virtude das nossas possibilidades naturais ou éticas, mas sim enquanto “nova criatura”, que está intimamente ligada com Jesus Cristo: o cristão “revestiu-se de Cristo”, vive da vida de Cristo e, por isso, vive *a* vida de Cristo. A vida de Cristo, apropriada por nós no baptismo e pela fé, só pode ser santa.

O mais sólido fundamento da nossa santidade é a nossa filiação divina: “predestinou-nos para sermos adoptados como seus *filhos por Jesus Cristo*”. Somos filhos com toda a verdade, porque o somos “por Jesus Cristo”. Isto é, somo-lo, porque Jesus, com a sua redenção, nos fez dignos de Deus. A “riqueza da sua graça” inclui a nossa redenção. Por ela somos salvos, logo, santos. É por isso que, apesar de sermos realmente pecadores, podemos sem ponta de vanglória, reconhecer-nos pecadores salvados. E somos filhos, também porque, para a fé, estamos ligados ao Filho por um vínculo vital, que é mistério, e nos assume a todos para sermos, juntamente com ele, um só (Gl 3, 28), “filhos no Filho”, segundo a expressão dos Padres da Igreja.

2.2. Os santos que *ainda* devemos ser

Mas, para Paulo, a *santidade* não é só condição em que se encontra o cristão justificado por meio da fé (*hagiosyne*: “...que se confirmem os vossos corações, irrepreensíveis na *santidade* diante de Deus, nosso Pai”: 1Tes 3, 13); é também um processo continuado de *santificação* (*hagiasmós*), que faz crescer essa santidade e envolve o crente na acção de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito de ambos (“esta é a vontade de Deus: a vossa santificação”).³⁰ Esta distinção lexical está em sintonia com o uso das

³⁰ 1Tes 4,3; ver Rm 15,16; 1Cor 1,2; Ef 5,26. Aí o verbo *hagiazó*, “santificar”, tem sempre

duas palavras nas cartas paulinas e com a ideia fundamental que orienta a sua moral: que os cristãos se tornem aquilo que já são: “o pecado já não dominará sobre vós, pois não estais sob o regime da lei mas sob o regime da graça” (Rm 6, 14). Ao dirigir-se “à Igreja de Deus que está em Corinto”, Paulo reúne numa só e pequena frase o estado de santidade e a vocação à santidade: “aos santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos” (1Cor 1, 2). Por isso, conclui a primeira carta aos Tessalonicenses com o voto: “o Deus da paz vos santifique até à perfeição” (5, 23).

Atendendo ainda a outra distinção terminológica, Paulo aprofunda mais a realidade e o dinamismo da santidade. ‘Justificação’ e ‘santificação’ são conceitos teológicos em boa parte coincidentes. Não obstante, a santificação não é perfeito sinónimo de qualquer outro termo paulino. A ‘*justificação*’ põe a ênfase na experiência inicial do crente, na ‘conversão’, e também no poder de Deus que o justifica, mas inclui também “a vida definitiva em Jesus Cristo, nosso Senhor”. A ‘*santificação*’, embora possa incluir a iniciação, é o fim (*telos*) que o justificado arduamente procura, “a vida definitiva” (Rm 6, 22-23), e descreve também o comportamento moral do crente dedicado a servir Deus. Em certo sentido, a santificação é o mais alto nível da justificação (Rm 6-8). Consequentemente, os apelos éticos à santificação apoiam-se na descrição da corrente condição do cristão enquanto justificado. A santificação não é o resultado do esforço moral do crente; é fruto do “Espírito de santificação” (*pneuma hagiosynes*), Espírito do Pai que ressuscitou Jesus dos mortos (Rm 1, 3-4).

Numa palavra, o conceito paulino de ‘*santificação*’ é complexo, porque está relacionado com o de ‘*justificação*’ e condicionado pelo seu uso em diferentes contextos. Mas, se tivéssemos de o reduzir a uma única ideia, poderíamos dizer que o crente vive em santidade e cresce para a santidade. Paulo diz que os cristãos têm as condições para atingir a santificação; mas a plenitude ainda é objecto de ascese e colaboração com a graça de Deus, como se nota nas passagens autobiográficas, onde Paulo deixa entender que ainda não conseguiu a santificação em plenitude.³¹

Deus, Jesus ou o Espírito como agente. Em 2Cor 7,1, a expressão *epitelountes hagiosynes* parece que se deve entender como “continuemos a completar [ou a levar a cabo, *telos*] a santificação”, indicando que o crente está envolvido num processo de aperfeiçoamento. Para esta análise em pormenor, cf. S.E. PORTER, “Holiness, Sanctification”, *Dictionary of Paul and His Letters* (eds. G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID) (Intervarsity Press; Downers Grove, Illinois - Leicester 1993) 397-402.

³¹ 1Cor 9,24-27; Fl 1,6; 2,12-18; 3,12-16. Cf. S.E. PORTER, “Holiness, Sanctification”, *Dictionary of Paul and His Letters* (eds. G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID) (Intervarsity Press; Downers Grove, Illinois - Leicester 1993) 398-400.

Em conformidade com isto, o discurso ético de Paulo é um leque de directivas comportamentais derivadas duma realidade teológica: a vivência do cristão que adere a Jesus Cristo pela fé.³² Dado que Paulo resume a santidade cristã como “vida em Cristo e no Espírito de Deus”,³³ retira daí a consequência ética: “se vivemos de acordo com o Espírito, comportemo-nos também conforme o Espírito” (Gl 5, 25). Segundo ele, à ética da santificação pertence conservar o amor para com todos os santos (Ef 1, 15), ajudando-os nas necessidades (Rm 12, 13). A insistência inflamada de Paulo em 1Cor 6, 12-20 a “afastarem-se da imoralidade sexual” é governada e sustentada pela evocação de que “o vosso corpo é santuário do Espírito Santo”. Ou seja, a santidade moral é uma consequência da santidade objectiva de Deus e dos cristãos, ungidos pelo Espírito Santo, baseia-se nela e não faz sentido sem ela. A exortação a um comportamento ético e a viver uma vida santa assenta sempre na fundamentação teológica da santidade: “que o Senhor vos faça progredir e abundar no amor uns para com os outros e no amor para com todos, como é o nosso amor para convosco, para que se confirmem os vossos corações, irrepreensíveis na santidade diante de Deus, nosso Pai” (1Tes 3, 13). Isto só é praticável se o esforço humano for conjugado com o dom do Espírito Santo do Pai e do Filho, o agente santificador: “A vontade de Deus é a vossa santificação: que vos afasteis da libertinagem, que saiba cada um controlar o seu próprio corpo com santidade e respeito, sem deixar-se arrastar para a paixão, como fazem os gentios que não conhecem Deus... Deus não nos chamou à imoralidade mas à santidade. Por conseguinte, quem rejeita estas instruções não rejeita um homem mas Deus, que vos dá o seu Espírito Santo” (1Tes 4, 3-8). Paulo supõe que os cristãos deveriam viver numa atmosfera permeada de santidade. E ‘democratiza’ a ideia de santidade, retirando-a do domínio do culto³⁴ e apontando a sua realização no âmbito das tarefas de cada dia.

Ou seja, “santo”, como já no Antigo Testamento, é uma realidade a montante da ética. A acção e o comportamento conforme com o Espírito Santo, segundo “a lei do Espírito que dá vida em Cristo Jesus” (Rm 8, 2), são uma consequência do ‘ser santo’. A fé sente que o cristão é movido pelo Espírito de Deus e de Jesus ressuscitado: do *ser santo* flui a *vida*

³² A. Dos S. VAZ, “Iluminação bíblica da ética na vida”, *Revista de espiritualidade*, 8, n.º 29 (2000) 71-77.

³³ Corresponde, nos Actos dos Apóstolos, a “estar cheios do Espírito Santo” (Act 2,4).

³⁴ Sem desistir dele completamente, como se vê em 2Cor 7,1; Ef 5,26; Tit 2,14.

santa. A moralidade da vida de Cristo em nós infelizmente será sempre imperfeita. Mas o esforço pela perfeição cristã, por muito necessário que seja, é de relativa importância, comparado com o que Deus realiza em nós. “Cristo em nós”, esse é o objecto próprio da complacência divina, mesmo antes de podermos pensar nas consequências éticas que daí derivam. E essas consequências ou a finalidade da eleição divina resumem-se numa palavra: o amor (“para sermos santos e imaculados no amor”). Amor de Deus para conosco, que provoca a eleição e o chamamento à santidade por parte d’Ele (“o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”: Rm 5, 5); mas sem excluir o nosso amor para com Deus, que deriva do amor d’Ele e responde a ele.³⁵ O amor é a essência de toda a Lei.³⁶ Para Paulo, o amor deveria ser o fruto espontâneo da nossa eleição gratuita por parte de Deus, que é a nossa santidade: “Como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de entranhas de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, paciência...; e, por cima de tudo isto, revesti-vos do amor, que é o vínculo da perfeição” (Cl 3, 12.14).

2.3. A Igreja santa

A família daqueles que por vocação são santos (Rm 1, 7) constitui a *Igreja*, a comunidade da nova aliança, o povo santo e sacerdotal, chamado a proclamar as maravilhas do seu Deus (1Ped 2, 9-10). Segundo Ef 5, 27, a Igreja é a esposa “santa e imaculada”, que o Cristo, no seu amor, renovou e santificou, entregando-se a si mesmo por ela. A santidade é para Paulo uma realidade tão inerente à comunidade cristã e mesmo tão contagiante que “o marido não crente fica santificado pela sua mulher, e a mulher não crente fica santificada pelo marido crente”; igualmente são santificados os filhos procedentes de tal matrimónio (1Cor 7, 14): a razão dessa certeza está no facto de ser o próprio Deus o santificador (1Tes 5, 23: “que o próprio Deus da paz vos santifique integralmente”), como também Jesus enquanto sumo sacerdote é o santificador do seu povo (Heb 13, 12; 2, 11).

A santidade como compromisso e como dinamismo transformador sintetiza a vocação de todos os cristãos; recorda-o a 1Ped 1, 14-16, que

³⁵ Cf. M. ZERWICK, *Carta a los Efesios* (El Nuevo Testamento y su mensaje: Comentario para la lectura espiritual 10; Herder – Ed. Palabra; Barcelona – Madrid 1967) 20-31.

³⁶ Mt 22,40; Rm 13,10; Gl 5,14; Tgo 2,8.

à santificação pelo Espírito (1, 2) acrescenta a seguinte exortação: “como filhos obedientes, não vos conformeis aos apetites de outrora, quando estáveis na ignorância, mas, como aquele que vos chamou é Santo, sede santos também vós em todo o vosso comportamento, pois diz a Escritura «sede santos porque Eu sou santo»”. Este texto insere-se no contexto de uma série de exigências que nascem da nova vida do cristão e se articulam como conselho e motivação ou como princípio e consequência. A primeira motivação é uma metáfora ou analogia retirada das relações familiares: o comportamento do cristão deve ser o de um filho obediente que conhece a senda estreita da verdade; a segunda motivação é de ordem teológica, isto é, exorta a assemelhar-se a Deus, inspirando-se no ‘código de santidade’ do livro do Levítico. A conclusão devia ser: os cristãos devem obedecer como filhos a um Pai que é santo e chama à santidade.³⁷ Esta ideia é completada por 1Ped 2, 5: “como pedras vivas, ides entrando para a construção do templo espiritual, formando um sacerdócio santo, destinado a oferecer sacrifícios espirituais e que aceita Deus por Jesus Cristo”.

Esta imagem do ‘templo espiritual construído de pedras vivas’ evoca outra metáfora que o Novo Testamento usa para referir-se à Igreja: a da cidade de Jerusalém. Porque a que foi capital de Israel durante um milénio era considerada símbolo da presença de Deus santo no meio do povo santo, foi chamada “a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus, ornada como uma noiva ataviada para o seu esposo. E ouvi uma voz forte que dizia desde o trono: «esta é a morada de Deus com os homens»” (Ap 21, 2.10; 22, 19). Ela é considerada “cidade santa”³⁸ também porque moveu e comoveu o espírito humano ao menos durante um milénio, desde a sua conquista por David até à morte de Jesus e à sua destruição pelos romanos no ano 70.

Os autores do Novo Testamento identificam a tarefa da santificação cristã com formulações teológicas diversas. Lucas identifica-a com “ser misericordioso como o vosso Pai é misericordioso” (6, 36). Mateus põe Jesus a dizer à Igreja: “sede perfeitos como o vosso Pai

³⁷ Cf. S.J. BÁEZ, “«Siate santi, perché Io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lev 19,2). La santità nella Bibbia: attributo divino e vocazione umana”, *Pastorale e pedagogia della santità* (S.J. BÁEZ e outros) (Fiamma viva 43; Edizioni OCD – Edizioni Teresianum; Roma 2002) 30-32.

³⁸ Cf. Mt 4,5; 27,53.

celestial é perfeito” (5, 48). Marcos coloca o acento na ‘atitude de seguir Jesus’.³⁹ João tem uma formulação interessante da santidade dos discípulos de Jesus: ‘santos *na* verdade’ [não: *de* verdade]: “Pai, santifica-os na verdade: a tua palavra é verdade; como me mandaste ao mundo, também eu os mando para o mundo e por eles me santifico a mim próprio, para que também eles sejam santificados na verdade” (Jo 17, 17-19). Isto entende-se assim: a santidade do próprio Jesus, isto é, a sua atitude e vivência como Filho, a sua obediência ao Pai, é o fundamento e o modelo da santificação dos discípulos; a consagração deles é realizada pelo Pai na sua Palavra, em Jesus-Verdade, em Jesus que disse ser a Verdade, que revelou Deus como Pai e se deu a conhecer como Filho; e acontece na fidelidade do amor que o Espírito infunde. É também em Jesus que se abriu aos discípulos a possibilidade de viverem plenamente como filhos de Deus. Neste sentido, a minha santidade coincide com uma vida filial em relação a Deus, à imagem da de Jesus; significa participar na intimidade de vida e de comunhão com Deus por meio de Jesus. É o desenvolvimento daquilo que nos tornámos no baptismo: aquilo que o crente faz brota daquilo que ele é.

Conclusão

Os nossos contemporâneos estão longe do ‘à vontade’ com que o povo bíblico usava o vocabulário da santidade. Quando hoje se fala de ‘santo’ para referir Deus ou uma pessoa, corre-se o risco de causar estranheza ou dois mal-entendidos: o do tabu e o da confusão com outros conceitos.

Primeiro, corre-se o risco de entender o ‘santo’ como *tabu*. O que se apresenta como ‘santo’ afigura-se ao homem contemporâneo como longínquo, não alcançável, intocável, pensando que o único que pode fazer ao considerá-lo é profaná-lo: as fronteiras do ‘santo’ estão guardadas pela incredulidade ou pelo medo. Os que aplicam a Deus esta ideia de ‘santo’ correm o perigo de ficarem fechados à chamada concreta do Deus verdadeiro: colocam a palavra de Deus tão alto que não a podem

³⁹ Cf. J. MATEOS, *Los «doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Lectura del NT: Estudios críticos y exegéticos 1; Cristiandad; Madrid 1982) especialmente 44-47.

perceber. Pensam que Deus não intervém no mundo, senão em circunstâncias muitíssimo raras, no que chamam ‘milagre’, que hoje já não se daria. Ora, pensar assim é ignorar ou esquecer o correcto conceito da santidade de Deus; é antepor-lhe o próprio gosto e opinar humano, que, como todos sabemos, está determinado por toda a espécie de factores condicionantes. Tal postura de fé (ou de falta de fé) sobre o Deus santo não deixaria espaço para que a sua Palavra incarnasse e se tornasse imanente sem deixar de ser transcendente.

Outro mal-entendido *confunde* o que é ‘santo’ com o que é digno de respeito, superior, sublime, incomparável. Tal qualificativo aponta para uma qualidade de coisas ou pessoas, situando nelas a santidade, como uma realidade aparente, embora não para todos: como um resplendor ou uma irradiação cuja procedência, meta e conteúdo não se tem em conta. Seria a corrupção do conceito de santidade, uma santidade que não teria nada a ver com o Deus santo. Seria a pessoa a determinar e decidir o que constitui a santidade: esta dependeria da sensibilidade subjectiva, da predisposição e educação da pessoa; a pessoa é que escolheria o seu deus, cuja validade mudaria segundo os gostos da época.

Em realidade, o Deus santo é o mistério absoluto e não se deixa dominar nem controlar por nenhuma manipulação humana. Revelando-se pouco a pouco ao longo de séculos, conforme a fé dos humanos o foi captando, manifestou definitivamente o seu rosto em Jesus de Nazaré, o Filho e, por isso, o Santo. Por outro lado, santo é aquela pessoa que acolhe o convite de Deus à comunhão com o seu projecto de amor e vê no semelhante um irmão em Jesus Cristo. Hoje, causaria porventura estranheza uma carta chegada a uma paróquia e dirigida ‘aos santos’ ou ‘aos santificados em Cristo Jesus’ que lá vivem. Cheios de temor piedoso, os cristãos arguiriam que não são santos, que têm os pés na terra e enumerariam as suas falhas e deficiências morais.

Todavia, Paulo chamou “santos” aos destinatários das suas cartas, sem que isso impedisse de, a seguir, pôr a nu as faltas, a desobediência e a pusilanimidade deles. Isso quer dizer que a palavra ‘santo’ não se referia a valores, conteúdos, qualidades ou acções morais, mas só e exclusivamente à sua pertença a Jesus Cristo. É óbvio que essa pertença impõe certas exigências ao comportamento do ‘santo’. Mas, enquanto não se der um conflito entre o santo e a sua comunhão com Deus, a santidade abarca-o e marca-o todo, com tudo o que ele é. Como a

nacionalidade, tão pouco a santidade se apoia em qualidades e acções, mas concede-se. A santidade não é para uma elite de cristãos. É para todos os que deixarem que Deus seja Deus nas suas vidas. Então, tão pouco a santidade se conserva como um tesouro precioso num cofre, pois só Deus, aquele que é santo em si, a pode fundamentar e garantir. A santidade não é notória, como uma etiqueta ou um rótulo colocado numa pessoa e numa coisa: só se experimenta passiva e activamente com a fé, na interioridade, como interior é a própria santidade. E a santificação não é senão o desenvolvimento, sob a acção do Espírito, da fé, da esperança e do amor, através de cada vez maior união com Deus em Jesus Cristo. Por isso, contra certas resistências, podemos admitir que somos santos, mais por aquilo que recebemos do que por aquilo que fazemos.

A santidade bíblica não pode entender-se nem como heroísmo nem como evasão. Passa por um encontro com o mistério fascinante e imponente que ainda continua a tornar-se presente na sarça que arde sem se consumir e que provoca na pessoa que o contempla uma nova orientação das suas prioridades até chegar a converter-se na verdadeira imagem de Jesus Cristo: um ser feito para a comunhão.⁴⁰ Isto quer dizer que o único ponto de referência e a única orientação da santidade é o caminho libertador e a acção vivificadora de Jesus. A santidade só existe quando se mantém o vínculo com ele (como sugere a alegoria da videira e dos sarmentos de Jo 15: “aquele que permanece em mim, e eu nele, dá muito fruto”).⁴¹ Mas então existe efectivamente.

⁴⁰ Cf. Irmão JOHN de Taizé, *La aventura de la santidad*. Fundamentos bíblicos y perspectivas actuales (Sauce; PPC; Madrid).

⁴¹ Cf. H. SEEBASS – I. BRASE, “Santo”, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 (eds. L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARDT) (Sígueme; Salamanca 1984) 149-161.

DA AMBIGUIDADE ESPIRITUAL DO *PERDÃO* *

DR. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“ «... e tudo quanto ligares na terra ficará ligado nos céus, e tudo quanto desligares na terra será desligado nos céus.» ” (Mt 16, 19).

“ «... Se alguém disser alguma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á perdoado; mas, se falar contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste mundo, nem no futuro.» ” (Mt 12, 32).

A experiência moral envolve consciência de acerto ou desacerto a vários níveis da acção suposta livre. Por um lado, ao nível dos condicionamentos ou princípios heterónomos, quer tradicionais,¹ quer determinados pelo costume e os preceitos morais,² por outro lado, já a um

* Texto de reflexão elaborado a propósito do tema da “*Sacramento da Reconciliação*”, tratado no *Encontro de Espiritualidade: «A União com Deus nos Santos do Carmelo»*, org^o. Padres Carmelitas Descalços, no Seminário da Torre da Aguilha, em S. Domingos de Rana, 31 Jan. -2 Fev. 2003. Dedicamo-lo ao P. Jeremias C. Vechina, de quem, ainda nessa altura, escutámos palavras outrossim límpidas e muito inspiradas sobre o *evangelho* do divino Amor.

¹ No sentido kantiano da *heteronomia* das Leis, neste caso de Mandamentos ou Princípios ordenadores tradicionais... Cf. o Código de Hammurabi (cf. Emanuel BOUZON, ed., *O Código de Hammurabi*, Petrópolis, 1992), as Leis de Manu (Wendy DONIGER, trad., *The Laws of Manu*, Harmondsworth, Penguin, 1991), o Decálogo bíblico (*Ex* 20, 1 e segs.; *Deut* 5, 6-21)... Mais do que *pre-condicionamentos* para avaliar toda a acção, constituem “causas” do *agir* ou pretensas regras universais da Moral. Cf. Josy EISENBERG e Armand ABECASSIS, *A Bible ouvert – II: Et Dieu crée Ève*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 85 e segs.: «Naissance de la Loi».

² Por exemplo, na casuística empírica, nos *costumes* e tradições *pre-concebidas* das morais... Caso, na Índia, dos *Dharmasutras* (cf. Patrick OLIVELLE, trad. e ed., *Dharmasutras, The Law Codes of Apastamba, Gautama, Bhaudhayana, and Vasistha*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999), da casuística do *Talmud* na tradição judaica, ainda dos *mitsvot* que se reflectem na moral “paulina”, nas *Epístolas*... F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, pp. 545 e segs.: «Justice de l’homme et justice de Dieu». Actualmente tem pertinência a consideração deste âmbito a partir da *Sociobiologia* (cf. Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978, vide pp. 149 e segs.) da Etologia, numa perspectiva que chega a equacionar as

nível de autonomização,³ de consciência de *dever* ou até de libertação ética.⁴ O que quer dizer que, embora se possa falar de uma *exigência ética universal*,⁵ o modo como em cada caso se dá a *reacção* ou a *resposta* moral depende de níveis de aprofundamento consciente.⁶

Para o sujeito condicionado, determinado ainda pela exterioridade de preceitos ou obrigações estatutárias, o não compromisso do mandamento representa uma objectiva *falha*,⁷ não apenas como resultado de *ignorância* ou como “erro”,⁸ porém como suposta *vontade mal dirigida*, “mal moral” ou, portanto, “pecado”.

condutas morais como hábitos e mimetismos (cf. Walter BURKERT, *Creation of the Sacred, Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1998; vide também Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 147 e segs.: «A memetic theory of altruism»).

³ Como se tipifica desde I. KANT, *KpV*, Ak. V, p. 56; *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, pp. 379 e segs.; também de HEGEL, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, Hamburg, Meiner, 1922, pp. 449 e segs., quando se refere ainda a *dialéctica* entre a responsabilidade pelo *crime* e a *justiça vindicativa* respectiva...; etc. Cf. ainda, entre outros, Bernard CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, pp. 79 e segs.: «Position de la liberté par elle-même: l'autonomie de la volonté».

⁴ Tal bem o caracterizou Henri BERGSON, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, pp. 8 e segs.; in: Id., *Oeuvres*, ed. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1962, pp. 986 e segs., respectivamente na moral do formigueiro, da imitação, da obrigação social... e da libertação, do humano, da liberdade e criatividade... (*Ibid.*, pp. 1119 e segs.)

⁵ Como diria KANT: “...und das moralische Gesetz in mir.” (*KpV*, Ak. V, p. 161. Cf. Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, pp. 351 e segs.

⁶ A *reacção* será entendível ainda no quadro *comportamental* de “estímulo e resposta”, ou também na *reactividade* dialéctica que torna a “antítese” uma nova “tese”; pelo contrário, pretende-se sublinhar o carácter *livre da resposta*, de quem se *responsabiliza* assim, ou seja, de quem por estar cõscio não reage de forma estereotipada e condicionada... Não deixa de ser interessante considerar o original projecto de uma “moral” sem *obrigação*: M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1900. Segundo Hannah ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, trad., Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1988, p. 203: “...le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de manière nouvelle et innatendue...”; cf. *infra* n. 43.

⁷ De notar que o “pecado” é etimologicamente referido por essa semântica de “falhar o alvo”, “não acertar”, - de um contexto de caça, ou de exercício de atenção vital... -, como se atesta na terminologia em causa. Em grego *hamartía* < *hamartáno*, “falhar a marca”, “errar”, “fazer mal”... tanto na acepção de *adikia*, “não recto”, “injusto”..., como de *miasma* “miasma”, “impureza”; no latim *peccatum* ainda remete àquele “falhar”, no sentido de “tropear”: *ped(i)care* < *pes, pedis*, etc. Mesmo a acepção de *sin* no inglês, ainda no alem. *Sünde*..., parece ser termo de “confirmação” desse *errar*, dessa queda como ainda se aponta no sânscr. *pataka-* < *pat-* “descer”, “cair”... A mesma semântica na tradição semita: *hatta't* = “pecado”, no sentido do que “atinge ao lado” (cf. *Jz* 20, 16)... Todas estas significações não “moralizam” desde logo o “pecado”, mas diagnosticam predominantemente o “erro”. Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, S.J., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, art. “péché”; Dom Pierre MIQUEL, OSB, Soeur Agnès EGRON, OSB, e Soeur Paula PICARD, OSB, *Les mots-clés de la Bible, Révélation à Israël*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 124.

⁸ Tanto na tradição clássica grego-latina, como no hinduísmo, a tendência é para diagnosticar o mal como “erro”, proveniente da *ignorância* (gr. *a-gnosía*, sânscr. *a-vidya*...), ou até do *desejo* (*trsná*, “sede”, “ambição”...cf. H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, London, G. Allen & Unwin, 1970, pp. 179 e segs.) como se diz no Budismo, que não do “mal consciente” ou

De facto, como reflecte Jankélévitch:

“Uma «omissão» (*manquement*) não é uma «ausência» (*manque*): a «omissão» é uma falta; e da falta há aí a positividade culpável ou mal intencionada. E, ainda não será a omissão (*l’omission*) uma comissão, comissão aparentemente negativa, porém muitas vezes hipócrita e maquiavélica, e pior ainda do que o próprio crime? Porque acontece que o mais maldoso dos malfeitores, que o mais escandaloso dos prevaricadores se caracterizam não pelo ter feito, outrossim justamente pelo facto de não ter cometido, pelo vazio do «nada fazer» e da criminosa abstenção. O facto de não ter feito, tanto quanto o de ter feito, separam-nos para sempre da situação anterior à ocasião, e, por isso, apartam-nos da nossa «prelapsa» inocenzinha. A diferença entre cometer, ou não, respeita à materialidade jurídica do acto, posto que não à sua qualidade intencional. Melhor ainda: o puro lamento do irreversível pode, mesmo fora de toda a omissão a um dever moral, aparecer como quase indiscernível do remorso (...).”⁹

É nesta consciência temporal assim sentimentalmente extremada (por suposto irreversível) que se estrutura a lógica moral do *pecado* numa ordem de ‘somatório’ ou ‘subtracção’ de finitudes, porém em variantes operatórias longínquas do *desmedido* (potenciador) e infindo *dom*.¹⁰

A consciência desse pecado (seja acto, palavra, pensamento, ou até omissão) aparece neste contexto como algo a ser reparado,¹¹ de acordo com a tipologia jurídica e o próprio fundo mítico deste horizonte de *do ut des*, ou de “crime e castigo”.¹² A noção de justiça aqui

propositado, i.e. *deliberado* (como nas religiões bíblicas)... Cf. *Vinayapitaka*, I, § 1 (texto pali in: *Vinaya Texts*, Oxford, 1881-5; reed. Delhi, Motilal Banarsidas, 1974-5) Também na tradição budista do Extremo-Oriente, cf. *Yuan kiue king* (“Sutra ou Livro da Perfeita Iluminação”), (*apud* Catherine DESPEUX, *Le Chemin de l’éveil...*, Paris, L’Asiatèque, 1981); e *vide n. seguinte*.

⁹ Cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L’irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 327; *vide infra* n. 60. A “falha” torna-se *moralmente* “culpa”, “falta”: *vide culpa*, gr. *aitia*, lat. *culpa*, também *fallita* > *falta*, “deficiência”, “queda”..., alem. *Schuld*, ingl. *guilt*... remetendo para a semântica da “dívida”, “obrigação”, etc. Cf. S.TOMÁS DE AQUINO, *Sum Theol.*, I-2, q. 74, resp....

¹⁰ Cf. *Jo* 4, 10: ‘...*«ei êideis tèn doreàn toû theoù...*’

¹¹ Sobre este outro âmbito do vocabulário em torno de *reparação*, *expiação*, *redenção*... cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A linguagem da Redenção: Reflexão filosófica e indicativo espiritual” (Com. ao Simpósio «A Cruz e Redenção»), in: *Didaskalia*, XIV, (1984), pp.77-112.

¹² “La théorie du *do-ut-des* ne laisse aucune place pour cette affirmation [que «Donner», doit «rendre plus heureux que recevoir» (*Act* 20, 35)]. Celle-ci suppose une tout autre notion du don, ou plutôt une toute autre interprétation du *do-ut-des*. Car il est hors de doute que *do-ut-des* se trouve très souvent à la base du sacrifice. Mais *dare* ne signifie pas présenter arbitrairement un objet dans telle

implícita quase que confunde a reparação do mal na exigência de “fazer mal” ao mal, qual vindicta justa como *pena*, ou no desejo de equilíbrio anulador de tal falta pela correspondente expiação.¹³

Neste contexto, por um lado ligado com a intuição cósmica de uma ordem inexorável, de uma causalidade determinante das consequências,¹⁴ por outro, com a lógica do *sacrifício*, ou seja, da possibilidade de *permutação* do ‘menos’ no ‘mais’, do pagamento de promessas, ou de dívidas, por via penitencial e de exceção,¹⁵ é natural que a exigência de justificação moral revestisse o sentido de *satisfação* na noção ampla de *penitência*.¹⁶

Se se equacionar agora no âmbito de uma consciência moral mais evoluída, não já determinada pelo alienatório da lei exterior, mas pela autodeterminação interior, já o sentido da *penitência* se desloca do campo jurídico para o campo propriamente moral quer da auto-justificação, quer

ou telle intention déterminée. *Dare*, c’est se mettre en rapport avec. (...) «Donner», c’est apporter dans l’existence étrangère quelque chose de soi-même, en sorte qu’un lien solide se noue. (*Gen* 33...)” (in: G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations – Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970, § 50 «Le sacrifice», 1, pp. 342-343). Cf. *infra* n. 15.

¹³ A questão volta a ser actualmente reflectida à luz da *violência* implícita em tal “reparação”: cf. René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972; vide vários Artigos em «Religião, Violência e Sociedade – O Contributo de René Girard», nº. temático da *Rev. Port. de Filos.*, t. LVI, Jan.-Jun. (2000).

¹⁴ Trata-se da procura da *ordem*: seja como *sânsr. rta e dharma*, seja no chinês *Tao-Do e Li* “rito”, seja ainda na tradição ocidental: gr. *kósmos, lógos...*, lat. *ordo, ritus... lex*; e mesmo no hebr. *Torah*, “Lei”... Cf. Micea ÉLIADE, *Traité d’histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 28 e segs.; Bernard DEFORGE, *Le commencement est un dieu – Un itinéraire mythologique*, Paris, Belles Lettres, 1990.

¹⁵ Sobre a *permutação* (qual “jogo” de troca...) do *sacrifício*, cf. René GIRARD, *La Violence et le sacré*, ed. cit., p. 139: “La pensée rituelle croit reconnaître dans les rythmes de la nature une alternance analogue à celle de l’ordre et du désordre dans la communauté. Le jeu de la violence, tantôt réciproque et maléfique, tantôt unanime et bénéfique, devient le jeu de l’univers entier.” Cf. também n. seguinte.

¹⁶ Veja-se a importância deste vocabulário *penitencial*: “pena” do lat. *poena*, como no gr. *poíná, poinë*, relacionável com *punio*, “punir”, significando algo também *penoso*, como no germ. *poen, pina...* (cf. ERNOUT-MILLET, *Dict. étymol. de la langue latine, sub nom.*) relaciona-se com *sanctio*, na acepção de “sancionar”, a título de *poena afficere*. É a redescoberta de todo o contexto original do “sagrado” (de *sacer, sanctus...*) como um “*sancionar*”, numa semântica jurídica a que esse vocabulário induz: um ser *justificado* pelo compromisso da *pena* devida... (cf. É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, p. 54) Como se atesta no sentido grego *poinë*, nas origens homéricas significa “castigo”, “vingança”... “prémio” correspondente: cf. ainda o avést. *kaena*, etc., mas em contraste com o *sânsr. cayati*, “respeitar”, “venerar com temor”... A “pena” oscila, assim, entre uma semântica mais *castigadora* ou mais *de prémio*, atestada ainda pela dialéctica gr. entre *poinë* e *timé*, “dom e honra”, “retribuição” positiva... a aproximar de *timoreîn* “proteger”, “corrigir”... (cf. ainda P. CHANTRAINE, *Dict. étym. De la langue grecque, sub nom.*) Segundo LACTÂNCIO, *Instit.*, 6, 13, 1 e segs., na acepção de *metánoia*, importa já ao *penitente* experimentar a “conversão” interior e não apenas regular-se pelo cumprimento externo da esmola ou satisfação...

da libertação espiritual.¹⁷ Esta *conversão* a si pode, de facto, envolver ora uma ‘lógica de culpa’ e desculpabilização respectiva,¹⁸ ora o sentido da reconciliação e da *confiança* que ultrapassa não só a pena, mas a própria culpa, num *arrependimento* que se distingue de mórbido *remorso*.¹⁹

O acusar-se a si mesmo de pecados pode não resultar de uma contrição salutar, porém de um subtil ou quase subconsciente desejo de auto-afirmação complementar à ira ou à violência, neste caso como “violência sobre si mesmo”.²⁰ É o conhecido mecanismo de culpabilização, que, já longe do ausente e mítico “bode expiatório” de um *destino*, um deus, etc., responsável, inventa um sujeito de culpa, que não pode ser perdoado enquanto não *expiar* tal culpa.²¹ A situação extrema consiste

¹⁷ É a condição *conversiva*, cf. *Mt* 4, 17; *Lc* 5, 32... Vide A. TANQUEREY, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, trad. do franc., Porto, Apostolado da Imprensa, 1961, §§ 705 e segs.; T. GOFFI e O. BERNASCONI, “Pecado y Penitencia en la actual Inculturación”, in: Stefano de FIORES e Tullo GOFFI, (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, trad. do ital. por A. Guerra, Madrid, ed. Paulinas, 19914, pp. 1546-1561 e 1561-1574.

¹⁸ Ainda a rever o sentido de *penitência* como “conversão”: gr. *metánoia* (< *metà+noús*, “mudar de mente”), “mudar de decisão”, donde *arrepender-se* (< *re+poenitere*, “re-penitenciar-se”), o que remete ainda para o contexto de *pena* e de *penitência* (vide n. 15). Na *metánoia*, menos neste contexto de confissão de “engano” e até de “fuga” *para-noica* (à letra de “uma outra mente”, uma loucura, que se exorciza...), outrossim como *con-versão* e em ligação com este mesmo sentido de *epi+strophé*, “viragem”, “re-volução” (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Homem cristão e a Penitência”, in: *Itinerarium*, XXV (1979), nº104, pp. 208-222) ...representará um diverso sentido de *arrependimento* já não como o re-iterativo da “mente” (*noús*) sobre si mesma (“remorando-se” em *remorso*...). Cf. Aloys H. DIRKSEN, *The New Testament Concept of Metanoia*, Washington, 1932; vide n. seguinte.

¹⁹ Remorso <*re-mordeo*, “re-morder”, etim. ?, remete para o sentido metafórico de uma *ruminatio* da “culpa”, o iterativo que não resolve *penitencialmente* mas o redobra em “memória” assim em literal *re-poenitentia*... No entanto, o re-conhecimento da “falta” pode conduzir, não a tal *fixação mnésica* em redobro penitencial, porém a um *arrependimento* que corresponda ao sentido *conversivo*, confiante e re-novador de atitude... Vide Enzo BIANCHI, *Les mots de la vie intérieure*, trad. do ital., Paris, Cerf, 2001, pp. 54 e segs.: «Conversion», em que se salienta esta acepção positiva de *recomeço*, de *regresso* ao essencial... e cf. *infra* n. 25.

²⁰ Na aparente “humilhação” de quem se *acusa*, haverá, não poucas vezes, uma subtil *violência* e correspondente forma de “auto-afirmação”... até pelo *desejo*, assim incrementado, de se ser “justificado”... Cf. a lógica do *ressentimento* na acepção de F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, I, § 10: “...so ist der Mensch des Ressentiment weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu. Seine Seele schielt; sein Geist liebt Schlupwinkel, Schleichwege und Hinterthüren, alles Versteckte muthet ihn an als seine Welt, seine Sicherheit, sein Labsal; (...)” (in: «Sämtliche Werke», Kritische Ausgabe, ed. G. Colli e M. Montinari, München/ Berlin-N.Y., Tashenbuch V./ Walter de Gruyter, 1980, t. 5, p. 272) Também os limites impostos pela sua volte-face no *medo* ou *temor*... cf. *infra* ns. 21 e 57.

²¹ Cf. ainda R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, ed. cit., p. 38: “Le religieux primitif domestique la violence, il la règle, il l’ordonne et il la canalise, afin de l’utiliser contre toute forme de violence proprement intolérable et ceci dans une atmosphère générale de non-violence et d’apaisement. Il définit une combinaison étrange de violence et de non-violence. On peut dire à peu près la même chose du système judiciaire.”

justamente em inventar culpas para justificar a situação consequente, interiorizando a lógica do “crime e castigo” numa auto-punição afinal orgulhosa e enquistante do poder do “ego” assim moralmente justificado.

Escute-se o que criticamente refere Marc Oraison num capítulo sobre *la culpabilité, condition du sentiment religieux*:

“Há primeiro, da parte do culpado, o tema da expiação. Deve sofrer uma pena, a privação de qualquer coisa. E, quer seja de ordem material, física ou psicológica, esta perda de algo deve ser dolorosa, estando em relação directa com a divindade ofendida. Isto pode desenrolar-se segundo um rito oficial e público: os representantes da divindade – o tribunal – impõem solenemente a sanção. Mas também pode dar-se num processo subjectivo e secreto: o culpado pode auto-punir-se segundo um rito inspirado pela cultura em seu torno, sem que um tribunal intervenha visivelmente; assim se comporta o «culpado interiorizado» que, no segredo do seu quarto, se flagela cruelmente a fim de expiar. Neste segundo caso, a relação dá-se, pela mediação do super-eu, com o fantasma da divindade.

De toda a maneira, importa que o culpado – quer consinta ou não... – manifeste ao deus desde logo que reconhece a sua falta como tal: que não consegue suportar a desmedida angústia da «ameaça» que sobre si pende, uma vez ter agido contra «a vontade do deus», mesmo se não sabia qual era essa vontade, e, com mais forte razão, se a conhecia.

É necessário, então, que mostre o seu absoluto medo perante a cólera do deus que irritou, e o seu desejo de o apaziguar, por um *sacrifício*.²²

Noutro sentido e visando transformar esta condição natural condicionada o sacramento cristão da *penitência* abre para o arrependimento do pecado sem culpabilizar em formas de memória reiterativas e repetitivas, como *remorso*, porém na perspectiva do *perdão*, da remissão

²² Cf. Marc ORAISON, *La culpabilité*, Paris, Seuil, 1974, p. 81. O clima será ainda o de S. Kierkegaard do *terror*, do tremendo como experiência do Sagrado... Sobre a releitura da “lógica” do *crime e castigo* em Dostoievski, cf. Olivier ABEL, “Dostoievski, une poétique du pardon – Entretien avec Julia Kristeva”, in: «*Le pardon...*» (=Le pardon – Briser la dette et l’oubli», in: *Autrement*, n° 4 avril (1991)), pp. 78-90; Julia KRISTEVA, “Dostoievski, l’écriture de la souffrance et le pardon”, in: Id., *Soleil noire, Dépression et Mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987. No contexto de *ressentimento* cf. Max SCHELER, *Le sens de la souffrance*, trad. do alem., Paris, Aubier, [1936], p. 105, quando afirma que o temor impede o autêntico arrependimento, porque fixa a atenção apenas do lado negativo, do perigo ou da ameaça. Cf. Id., “*Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen*”, in: *Vom Umsturz der Werte* («*Werke*», t. 3), Bern, Francke V., 1955. Vide ainda *infra* n. 57.

dos pecados.²³ Aponta-se, obviamente, para um plano sobrenatural desse ‘poder de ligar ou desligar’,²⁴ de perdoar ou não, o que não é proposto ao mesmo nível psíquico mas envolve uma *conversão*, uma *metánoia*, de inteira transformação do seu ser.²⁵ E, ainda que na pedagogia do sacramento, e até nas suas raízes vetero-testamentárias, esteja implícito o legalismo penitencial, particularmente na ordem ritual da contrição, da confissão, da satisfação e da absolvição, como passos formais da *penitência*,²⁶ o espírito de conversão ou de reconciliação que o mesmo envolve aponta já para uma outra ordem de *dom* (e de *perdão*) que não se confunde com a economia de *ascese* e de *purificação*.²⁷

A ideia até espiritual de que mesmo que *desculpado*, ainda o sujeito moral tenha de *pagar a pena*, de cumprir a necessária purificação,²⁸ supõe em complemento que a “lógica das virtudes e da acumulação de

²³ Cf. *supra* n. 18. A palavra *perdão* (< *per+donnare*, “dar a mais”, < *donum*, gr. *dôron* de *dídomi*, sânscr. *danam*...) remete a um contexto semântico muito rico da raiz **do-* “dar”, associado ao sentido de algo “bom”, mesmo na acepção de *dose* ou “parte” material ‘doada’. O *dote* ou “lote” que a cada um - por destino, dir-se-ia - cabe é reconstituído no *perdão*, ou até aumentado... O que está em causa é um sentido de *partilha*, quer no “dar”, quer no receber, aceitar, tal “dado” ou *dom*... (Cf. E. BENVENISTE, *op. cit.*, I, 66 e segs.)

²⁴ Cf. *Mt* 16, 19: ‘...*kai hò eàn dèses epì tês gês éstai dedeménon en toís ouranoís, kai hò eàn lýses epì tês gês éstai lelyménon en toís ouranoís.*’; *Jo* 20, 23: ‘*án tinon aphête tàs hamartías aphéontai autoís, án tinon kratête kekrátentaí.*’

²⁵ Cf. ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Homem cristão e a Penitência”, in: *Itinerarium*, XXV (1979), nº104, pp. 208-222; e *vide supra* n. 17.

²⁶ Cf. *supra* n. 15. Estruturam-se, logicamente, e de acordo com o *Ritual da penitência* (§ 6) as quatro partes do *sacramento*: a *contrição* (que já implica o arrependimento sincero), a *confissão* (como declaração, verbalização das culpas), a *satisfação* (com o referido carácter *penitencial*) e a *absolvição* (ou *perdão* final). E, apesar do espírito actual insistir mais na unidade da atitude e dinamismo global da *conversão*, certo é que aqueles vários momentos abrem para a “casuística” de várias possibilidades, sintomáticas de certa ambiguidade mais profunda que pode existir na *psicologia* e *moral* que subjazem na aparente unidade do *sacramento*. *Vide* ainda A. LEFEVRE, “Péché et pénitence dans la Bible”, in: *Maison-Dieu*, 55 (1958), pp. 7-23; K. TILLMANN, *La penitencia y la confesión*, Barcelona, Herder, 1967.

²⁷ Trata-se também do *dom*, na acepção ainda etimológica de “*doar*” de *per+donare*, ou seja, de “dar a mais”, de “oferecimento” inteiro... Cf. *supra* n. 22.

²⁸ O carácter “moral” da *desculpa*, ou o sentido espiritual do *dom* e seu efectivo poder libertador, acabam por ser reconduzidos ao sentido “jurídico” da *pena* e do “devido” como *reparação*... Donde até o sentido escatológico das *penas* do Purgatório, numa condição já sem culpa (cf. o testemunho videncial de St^a. CATARINA DE GÉNOVA, *De Purgatorio*, § 1...), posto que assim penitencial...por *dilação da visão beatífica*. Cf. Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Salvación*, Madrid, B.A.C., 19974, p. 388: “...es cierto y de fe que las almas del purgatorio sufren en castigo de sus pecados un *aplazamiento* o dilación de la visión beatífica, que hubiran podido gozar desde el instante mismo de la muerte si no lo hubiera impedido el reato de pena que tenían pendiente con la divina justicia (...).” Noutro sentido – histórico – “*pardoner n’est pas excuser*”, como salienta no contexto do *Holocausto*, Armand ABÉCASSIS, “L’acte de mémoire”, in: «*Le pardon...*», ed. cit., p. 154.

méritos” será indispensável para *satisfazer* a essa Justiça divina que não se deixa anular pela infinda Misericórdia.²⁹ Porém, esta perspectiva será ainda de pretender preservar a lógica da finitude de deméritos e méritos perante a infinitude de uma outra escala que, efectivamente, caracteriza o plano espiritual: a do dom ‘sem porquê’,³⁰ a do Amor misericordioso que até parece antecipar-se ao pecado como seu prévio perdão...

Como mostra a inspirada lucidez de Teresa de Lisieux:

“Bem sei: «Aquele a quem menos se perdoa, menos ama», mas também sei que Jesus me *perdoou mais* que a *S^{ta} Madalena*, porque me perdoou *antecipadamente*, impedindo-me de cair. (...) Não esperou que eu *O amasse muito*, como S^{ta}. Madalena, mas quis que EU SOUBESSE tal me tinha amado com um amor de inefável providência, a fim que agora eu O ame *loucamente!*...”³¹

Dimensão paradoxal que acompanha aquela transformação espiritual do homem e lhe faz sentir, já não a súplica por uma remissão dos seus pecados, mas uma *oblação de si pelo pecado do mundo*, ou melhor ainda, uma entrega em abandono à Vontade suprema na plena liberalidade

²⁹ Mesmo em almas místicas, vacacionadas ao louvor da infinda Misericórdia divina, como o caso de S^{ta} FAUSTINA KOWALSKA, ainda se reflecte a irredutibilidade do plano da Justiça, então caracterizada no timbre severo da própria Ira divina. Assim, no seu *D* (= *Diário, A Misericórdia Divina na minha alma*, trad. do polaco (da 3^a)edição: *Dzienniczek Błogosławionej s. Marri Faustyny Kowalskiej - Miłosierdzie Boze w duszy mojej*, Warszawa, Wydawnictwo Ksiezy Marianów, 1993) por P. E Stanislaw K. Szymanski, M.I.C., e Carlos H. do C. Silva, Fátima, Ed. Marianos da Imac. Conceição, 1995 e 2^a ed. rev. e anot., 2003), se escuta como palavras de Jesus: “Nessa hora realizou-se a Graça para todo o Mundo – a Misericórdia venceu a Justiça” (*D*, 1572), também d’Ele ouve, por diversas vezes aquela advertência da Justiça; *vide*, por exemplo, *D*, 20: “A Minha Misericórdia não deseja isto, mas a Justiça exige-o.” *Vide infra* n. 40.

³⁰ Eis o sentido absolvente da visão mística, como a de ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, I, § 289: “*Die Ros’ist ohn Warum, sie blühet weil sie blühet...*” – o “sem porquê” do Espírito e Seu Reino próprio: *Jo* 3, 8... Cf. *infra*, n. 35.

³¹ Cf. Santa TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* (= *Manuscrits Autobiographiques [Histoire d’une Âme]*) A 38vº-39rº (na dita “Parábola do bom médico”): “*Je le sais: «celui à qui on remet moins, aime moins» mais je sais aussi que Jésus m’a plus remis qu’à Ste. Madeleine, puisqu’il m’a remis d’avance, m’empêchant de tomber. (...) Il n’a pas attendu que je l’aime beaucoup comme Ste. Madeleine, mais il a voulu que JE SACHE comment il m’avait aimée d’un amour d’ineffable prévoyance, afin que maintenant je l’aime à la folie!...*” (seguiu-se, com algumas alterações, a trad. port.: S^{ta}. T. do M.J e da S^{ta}. F., *Obras Completas*, Paço d’Arcos, Ed. Carmelo, 1996, pp. 130-131.) A referência ao *amor de providência* será eco de S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, II, 19... Não será por se estar arrependido que se reconhecerá o dom, correlativo da falta, mas *antes* desta, o *excesso da caridade* (cf. RICARDO DE S. VICTOR, *Benjamin minor*, in: *PL*, t. 196, 70B e segs.: “*excessus, uiolentia charitatis...*”) que permite memorialmente “fingir” tal ‘loucura de amor’: “*J’ai entendu dire qu’il ne s’était pas rencontré une âme pure aimant davantage qu’une âme repentante, ah! que je voudrais faire mentir cette parole!...*” (*Ibid.*, 39rº) (in: *Ste. Th. de l’E.-J. et de la Ste. Face, Oeuvres complètes*, éd. critique N.E.C., Paris/Lisieux, Cerf/ Desclée, 1992)

e inocência dos que vivam como “filhos de Deus”.³² De facto, nesta condição de transformação espiritual, para a qual aliás a mensagem cristã mais do que tudo aponta: o Reino dos Céus sendo ‘dos que forem como criancinhas’, fazendo-se apelo à inocência, à mansidão, à pureza de coração...³³ – o que está em causa não é a lógica da justificação, da penitência purificadora, da *ascese* esforçada.³⁴ Outrossim da *confiança* simples, do *reconhecimento da nulidade própria* face à infinitude do Dom de Deus, numa palavra, a vivência plena do Amor.³⁵

Não é, pois, de estranhar que neste plano espiritual, ‘para além do Bem e do Mal’³⁶ ou no agostiniano “ama e o que quiseres faz”,³⁷ da liberalidade desse mesmo âmbito de *dom*, de *graça*, de *caritas*...,³⁸ não tenha sentido a lógica ainda finita do *arrepentimento* e das exigências justificativas do sujeito moral em causa. Aqui trata-se antes do “espírito

³² É a *generosidade* por inteiro da oblação (e até *voto vitimal*), do *abandono* à Vontade de Deus (testemunhos recentes, por exemplo, da visitandina Ir^ã. Luísa Margarida Claret de la Touche (*Journal intime*, pp. 16-18...), de St^a. Teresa do Menino Jesus (*Ms A 68r^o 10; B 1r^o 32; C 10v^o 17...*), de St^a. Faustina Kowalska (*Diário*, §§ 1169, 1264, 1394, 1437...) etc.), ou esta plena *adoção em Deus*: cf. *Rom* 8, 14 e segs.; 8, 21: ‘...*hóti kai autè he ktisis eleutherothèsetai apò tês douleías tês phthoràs eis tèn eleutherían tês dóxes tôn téknon tou theou.*’ Cf. M. VILLER e P. POURRAT, art. “Abandon”, in: *DS (=Dict. de Spiritualité)*, t. I, cols. 2-49.

³³ A *puritas cordis*, a *mansuetudo*... - expressões da bem-aventurança...cf. *Mt* 5, 4... Sobre aquele acesso pela *inocência* da “infância espiritual”, Georges BERNANOS, “Le visage d’un enfant” in: Id. *Journal d’un curé de campagne*, apud Olivier ABEL, (dir.), «*Le pardon...*», ed. cit., p. 101; cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A criação como mensagem de renascimento espiritual do homem – O sentido do tempo incoativo” (Conf. nas «Jornadas Diocesanas da Criança», Lisboa, 26 Out., 1979), *Itinerarium*, XXXIV, 130-131 (1988), pp. 127-149.

³⁴ Como na árdua luta e trabalho espiritual da *ascese* monástica... Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A *ascese* na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; Id., “Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia”, (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in: *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp.284-339.

³⁵ Como na mística se reconheceu amiúde... *vide*, por exemplo, Ruysbroec (*Orn. nup. spir.*, St^a. Catarina de Sena (de recordar a fórmula *eu sou a que não sou...Or.* “O dom da Verdade”, 15), como em St^a. Margarida Maria, *Autob.*, § 40: “... contanto que tu conserves sempre o teu nada e a tua fraqueza abismados na Minha força.”; Charles de Condren (*apud* A. MOLIEN, art. “Ch.de C.” in: *DS*, t. II, cols. 1373-88); etc.

³⁶ Cf. F. NIETZSCHE, “*Jenseits von Gut und Böse*”, in: «*Sämtliche Werke*», ed. cit., t. V, pp. 9 e segs. Embora se possa reconhecer no pensador alemão certa complacência com o ímpeto do mal... cf. *Ibid.*, Afor. 146, ed. cit., p 98. Cf. *supra* n. 30 e *vide* n. seguinte.

³⁷ Cf. St^o. AGOSTINHO, *In Ep. ad Parthos*, VII, 8: “*dilige et quod vis fac*”.

³⁸ Tal o salientámos: Carlos H. do C. SILVA, “Do espírito de Caridade à caridade do Espírito – A esmola de Ser e a alegria do Dom”, (Comun. ao «Congresso sobre o Espírito Santo», org. C.I.F.R./CESP... U.C.P./ St^a. Casas da Misericórdia Fundão, Covilhã, Castelo-Branco (13.06.1998)), in: Várs. Auts., *Espírito Santo e Misericórdia – Fonte de Irmandade, Solidariedade e Caridade*, (Actas do «II Congr. do Espírito Santo»), Fundão, ed. C.I.F.R./ Miseric. do Fundão, 2001, pp. 299-313.

que sopra onde e quando quer”,³⁹ daquele “tudo é graça” de St^a. Teresa de Lisieux,⁴⁰ em que o ladrão, a prostituta, o publicano... poderão ser os primeiros, já que operam a *metánoia* que não a penitência *finitista* das suas situações.⁴¹

Porém, entre a lógica natural da *culpabilidade* e esta conversão sobrenatural do *dom sem porquê*, situa-se o *horizonte ético* como *pedagogia comum* que conduz ao arrependimento, à salutar penitência, à positiva reconciliação em ordem à preparação dessa transformação espiritual.⁴² E é neste ‘plano médio’ da vida religiosa que melhor se diagnosticará o *sentido ambíguo* do perdão e o que subverta o sentido sacramental da própria conversão.⁴³

³⁹ Cf. Jo 3, 8: ‘tò pneûma hópou thélei pneî...’

⁴⁰ Trata-se da célebre exclamação de St^a. TERESA DO MENINO JESUS: “*Sans doute, c’est une grande grâce de recevoir les Sacrements; mais quand le bon Dieu ne le permet pas, c’est bien quand même, tout est grâce.*” (sublinhámos: cf. DE (= *Derniers Entretiens, avec ses Soeurs...et témoignages divers*, assim abreviado) in: NEC, (cit., no caso, pelo modo habitual de referência pelo dia, mês (já que o ano é sempre o de 1897, o da morte de TMJ) e nº.) 5.6.4. Sobre a ligação de Bernanos em relação à mensagem teresiana: cf. Max VILAIN, *Thérèse de Lisieux et nous*, Paris/Vieux-Virton, Lethielleux/La Dryade, 1986, pp.181-193: “Bernanos et les Novissima Verba de Thérèse”; cf. nossa reflexão Carlos H. do C. SILVA, “«Tudo é graça» – ou o ensinamento da misericórdia passiva segundo St^a Teresa do Menino Jesus”, Conf. no Carmelo Secular, Igreja Paroq. de Paço d’Arcos, (1.12.1996), a publicar; vide ainda: Jacques ELLUL, “Car tout est grâce”, in: «*Le pardon...*», ed. cit., pp. 121-136.

⁴¹ Cf. St^a. TERESA DO MENINO JESUS, DE, 12. 8. 3 (ed. cit., p. 318). Porém não há comensuração entre o ciclo finito da Justiça e o infindo da Misericórdia, como a mesma Santa salienta: Ms A 84r^o: “*Si votre Justice aime à se décharger, elle qui ne s’étend que sur la terre, combien plus votre Amour Miséricordieux désire-t-il embraser les âmes, puisque votre Miséricorde s’élève jusqu’aux Cieux...*” (sublinhámos). Ainda a comparar com St^a. Faustina Kowalska: cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Infinita Misericórdia – Convergência entre o *Diário* da Irmã Faustina e a *Breve Vita* de Benigna Consolata Ferrero”, in: Várs. Auts., *Deus Pai da Misericórdia*, («2ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1999 [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 51-97.

⁴² Cf., entre outros, B. HÄRING, *La confesión, sacramento de alegría*, trad., Madrid, Perpetuo Socorro, 1974; J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Salamanca, ed. Sígueme, 1979. Vide o confronto psicanalítico: A. SNOECK, *Confesión y psicoanálisis*, Madrid, Fax, 1959. Cf. também Marc ORAISON, *La culpabilité*, ed. cit., pp. 45 e segs.: “La culpabilité, condition du sentiment religieux” e pp. 77 e segs.: “Les rites religieux de culpabilité [de punition]”

⁴³ Cf. M. ORAISON, *La culpabilité*, ed. cit., p. 88: “Car dans tous les processus religieux – archaïques, mythologiques ou modernes – , s’il est question de *peur ou de culpabilité* tant bien que mal exorcisées pour continuer à vivre, il n’est pratiquement *pas question d’amour*, c’est-à-dire de par-don proprement dit.” (sublinhámos) Mas, mesmo no plano *ético* levantam-se dificuldades quanto ao *sentimento* de conversão e de misericórdia, já que, como KANT diria, sendo um “sentimento” de compaixão e de perdão, nunca a *razão* do agir, não se pode, portanto, comandar, estatuir como *dever...*Cf. *Die Metaphysik der Sitten*, §§ 34 e 35 (in: Ak. t. VI, pp. 456 e segs).

De facto, surge aqui a constatação de que a *acção* que nem é em si mesma tal, quando muito mera reactividade em relação a estímulos,⁴⁴ dependente ou alienada a partir de numerosos constrangimentos, é tomada e presumida já de um “sujeito” livre e plenamente responsável, quando o diagnóstico evangélico é o de que “eles não sabem o que fazem”,⁴⁵ e além disso, que “não julgueis para não serdes julgados”...⁴⁶

Por outro lado, se o pecado é assim “inventado” a partir da sua ulterior consciência e reiterado pelo tempo da sua memória,⁴⁷ mostra que é *esta mesma memória que mais assim peca*, já que se a *acção* decorresse no puramente actual e sem resíduo de tempo seria perfeita e impecável.⁴⁸ *Agir sem lembrança* é agir na inocência da perfeição, ao invés da necessidade de querer sempre antecipadamente ou depois justificar os “porquês” do acto moral.⁴⁹ É afinal na memória, não como “consciência de si”, ou *anamnese* do essencial,⁵⁰ porém como recordação

⁴⁴ Cf. *supra* n. 6. Cf. Maurice BLONDEL, *L'action*, Paris, P.U.F., 1949, t. I, pp. 63 e segs.

⁴⁵ Cf. *Lc* 23, 34: ‘...«*páter, áphes autoîs, ou gâr oídasin tí poioûsin.*»’

⁴⁶ Cf. *Lc* 6, 37: ‘*Kaì mè krínete kai ou mè krithête...*’

⁴⁷ Vide a necessária purificação da *memória*: doutrina comum dos Espirituais, p. ex.: S. JOÃO DA CRUZ, *Subida*, III, 1-15... Cf. A. ROYO MARIN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 361 e segs. Vide também, no campo reflexivo, B. ROUSSET, “La possibilité philosophique du pardon (Spinoza, Kant, Hegel)”, in: M. PERRIN, (ed.), *Actes du colloque sur Le pardon*, Paris, Beauchesne (“Le Point Théologique”, n° 45) 1987, pp. 183-196.

⁴⁸ ‘Doutrina’ da *hora presente*, não só com conhecidas ressonâncias na vida orante e espiritual (Monaquismo, Hesykhasmo, Fr. Lourenço da Ressurreição, P. De Causade, S. João Maria Vianney, Benigna Consolata Ferrero...), mas ainda na tradição sapiencial do Oriente: no ensinamento do *agir, não agindo* (*Wou wei*) do Taoísmo, também no *karma-yoga* ou da “acção pura” do *Bhagavad-Gita*, V, 7...: ‘*Brahmany adhaya karmani sangam tyakta karoti yah...*’ [Trad.: “*Aquele que em Brahman funda todos os actos age plenamente liberto...*”] Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Poética do Combate” – A estética da pura acção segundo a *Bhagavadgita*, (Comun. 1º Simpósio Nac. de Estética e Teorias da Arte: «Jogos de Estética/ Jogos de Guerra»), org. Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, Palácio Fronteira, Lisboa (19.02.1998) (a publicar); e cf. n. seguinte. Vide ainda: Thich Nath HANH, *La sérénité de l’instant*, trad. do ingl., Paris, Dangles, 1992; Swami CHETANANANDA, *The Open Moment, Reflexions on the Spiritual Life*, Portland, Rudra Pr., 1995...

⁴⁹ Cf. *Bhag.G.*, IV, 18: ‘*Karmany akarma yah paçyed akarmani ca karma yah / Sa buddhiman manusyeshu sa yuktañ kṛtsnakarmakrt.*’ [Trad.: “*Ver a inacção na acção e a acção na inacção / é sábio entre os homens e agindo sem limites mantém-se no yoga.*”] Trata-se de atingir a *imediatez* do acto (sem reacção) e da inocência nesse *yoga* da “indiferença”... Ou como diz SANKARA: “Desde que se compreendeu a essência (atmata) de Brahman, resulta a abolição de toda a pena (*sarvasklesapraharana*) ... Chama-se libertação o estado desincarnado em que cessam de produzir-se mérito e demérito (*dharmadharmau*) com os seus efeitos...” (trad. de *Prolégomènes au Vedanta*, ed. L. Renou, Paris, Impr. Nat., 1951, p. 20) Mas haverá que distinguir entre a *indiferença* negativa (e por indeterminação, como J. BRAUDILLARD critica: “*Paysage sublunaire et atonal*”, in: *Le pardon*”, ed. cit., pp. 34 e segs.) de uma tal ‘santa’ e positiva indiferença...

⁵⁰ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois étapes de la vie intérieure*, trad. cast., Madrid, ed.

do passado que se tende a culpabilizar mesmo quando desenvolva um ‘discurso’ de conversão, ou que leve a reiterar a lembrança mesmo quando aponte para o esquecimento do perdão.⁵¹

Não deixa de ser muito oportuna a crítica de F. Nietzsche, justamente a propósito da *actividade* de tal esquecimento:

“O esquecimento não é, ao contrário do que crêem os espíritos superficiais, uma mera *vis inertiae*, mas sim uma faculdade de inibição, activa, positiva – no sentido mais rigoroso do termo (...). ...Conseguir um pouco de silêncio, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que volte a haver lugar para o novo, (...). É esta a utilidade da nossa capacidade de esquecimento activo, como digo, que é uma espécie de guardiã ou de conservadora da ordem psíquica, da tranquilidade e das boas maneiras. Conclui-se assim imediatamente que sem esquecimento não podia haver nem felicidade, nem serenidade, nem esperança, nem orgulho, nem o *presente*.”⁵²

É conhecida a *lógica do esquecimento*, desde as formas reactivas e subliminares traumáticas,⁵³ até às formas deliberadas e autonómicas do perdão por desculpa,⁵⁴ por oblvio de pena ou de dívida em

Palabra, 1992, t. II, 8, pp. 401-402, quando distingue entre a *memória do tempo* e estoura que permite a *contemplação do Eterno...* Como também analisámos ainda em Sp. Agostinho: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo S. Agostinho”, Comun. ao *Simpósio sobre S. Agostinho*, Soc.Cient., UCP, (12-14.11.1987), a publicar.

⁵¹ Pois, como reflecte André COMTE-SPONVILLE: “pardonner c’est cesser d’haïr, *c’est donc cesser aussi de pouvoir pardonner*: quand le pardon est achevé, quand il est complet, quand il n’y a plus que la vérité et l’amour, il n’y a plus de haine à faire cesser, et *le pardon s’abolit dans la miséricorde*. Ce pourquoi...la miséricorde était moins la vertu du pardon que sa vérité: elle le réalise, mais en supprimant son objet (non la faute: la haine); *elle l’accomplit, mais en l’abolissant*.” (*Petit traité des grandes vertus*, Paris, P.U.F., 1995, p. 169; sublinhámos).

⁵² Cf. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 1: « “Schuld”, “schlechtes Gewissen” und Verwandtes.» (in: «Sämtliche Werke», t. 5), ed. cit., pp. 291-292. Trata-se, mais do que do não-ressentimento, de um ressentimento interiorizado em relação a si mesmo. Cf. *supra* n. 20.

⁵³ Cf. *supra* ns. 42 e 43; vide: Louis BEIRNAERT, S.J., “Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité”, in: Várs. Auts., *Trouble et lumière*, («Les Études carmélitaines»), Bruges, Desclée, 1949, pp. 31-41; Françoise DOLTO, “Comment on crée chez l’enfant une fausse culpabilité”, in: *Ibid.*, pp. 43-56; Paul COSSA, “Mauvaise conscience et troubles mentaux”, in: *Ibid.*, pp. 93 e segs.

⁵⁴ Cf. Serge O. PROKOFIEFF, *Le pardon – Sa dimension occulte*, trad. do russ., Paris, Triades, 2000, p. 96: “Cette tendance naturelle qu’a le Je supérieur à se donner en sacrifice au monde – avec lequel il entre en contact dans l’acte du pardon – se reflète avec une précision étonnante dans l’expression allemande correspondante. Le verbe *ver-geben* (par-donner, au sens de «remettre») contient les deux gestes intérieurs de *geben*, *schenken* (donner, offrir) et de *sich hin-geben* (se donner) – un total don de soi dans l’amour et le sacrifice. La première condition du pardon, elle, a trouvé son reflet dans un autre mot allemand, qui désigne aussi le pardon, mais qui en souligne un autre aspect. C’est le verbe *ver-zeihen* (pardonner, au sens d’«excuser»), qui dérive de *ver-zichten* (renoncer) lequel traduit ce renoncement volontaire aux forces et désirs égoïstes du petit je que seule permet une réelle victoire sur soi-même.”

causa...⁵⁵ e, no entanto, o esquecimento torna-se logo lembrado como *perdão* e pode acabar por constituir não o retorno à inocência, ao puro dom de si, mas a meios muito subtis de ‘cobrança’ psíquica ou até espiritual junto de quem seja perdoado.⁵⁶

Apesar da palavra *perdão* remeter para “um dom por demais”, um *per-donnare*,⁵⁷ o seu outro registo de *des-culpa*, acaba por implicitamente relembrar essa lógica de culpa e de expiação assim transposta para o próprio perdão. E fazê-lo pode ser um “castigo” subtil a outro nível.⁵⁸

Se a lógica do perdão aponta para o *tempo*, para a possibilidade *memorial* de reconciliação, de recuperação de algo que assim mnesicamente se determina tal,⁵⁹ por outro lado, o *esquecimento activo*,

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 97: “Oublier le mal qu’on vous a fait et constamment se souvenir de la nécessité d’apporter au monde amour et bonté – l’unique moyen de surmonter les conséquences du mal dans le monde – (...); [le] secret d’agir sans se laisser constamment troubler par la mémoire inférieure.” (sublinhámos). Cf. Jacques ESPRIT, *La fausseté des vertus humaines*, (1678), reed., Paris, Aubier, 1996, c. XII: «L’indulgence», pp. 213. Cf. S. KIERKEGAARD, *L’Évangile des souffrances*, in: *Oeuvres Complètes*, trad., t. XIII, pp. 240 e segs.

⁵⁶ Numa perspectiva *dialéctica*, e a propósito desse nexo de “necessidade” entre pecado e perdão denunciado no voluntarismo de Schopenhauer, diz bem Michèle CRAMPE-CASNABET, (em “La pitié et le pardon – Schopenhauer”) que a *pura piedade* ao invés do sempre *desiderativo do amor(-éros)*, contrasta, pois, com a lógica ainda *subjectiva e reiterativa do perdão*: “...la pitié implique un processus d’identification aux autres qui témoigne de la vanité du pardon religieux. On ne pardonne que d’en haut, dans le recul, dans la différence. *Le pardon relève sans le savoir de l’affirmation du soi individué, il est dans l’illusion du vouloir*. Mais pourtant dans la pitié et plus encore dans l’ascétisme, *l’homme qui a saisi l’essence de la volonté aboutit la volonté*. Absoudre est encore un terme de la «répresentation». En fait absoudre signifie pour le philosophe, comprendre qu’il n’y a pas de coupable.” (in: M. PERRIN, (ed.), *Actes du colloque sur Le pardon*, ed. cit., p. 202; sublinhámos.)

⁵⁷ Cf. *supra* n. 27 e M. ORAISON, *La culpabilité*, pp. 118 e segs. *Vide* sobretudo a reflexão de Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 92: “Il n’y a pas de faute si grave qu’on ne puisse, en dernier recours, la pardonner. Rien n’est impossible à la toute-puissante rémission! Le pardon, en ce sens, peut tout. Là où le péché abonde, dit saint Paul, le pardon surabonde. [*Rom 5, 20*] (...) Le pardon étant fait précisément pour ces cas désespérés ou incurables.” Mas, apesar do optimismo deste filósofo (expresso ainda no seu *Traité des vertus*, Paris, Flammarion, 1972, 3 ts., *vide* sobretudo t. 3: *L’innocence et la méchanceté*, e pp. 1188 e segs.; também t. 2, pp. 287 e segs.: “Compassion...”, *et passim*) restaria ponderar tanto o carácter irredutivelmente “jurídico” do *perdão* como “julgamento favorável”, quanto o próprio *imperdoável* ou irremissível como tal...[pecado contra o Espírito: *Mt 12, 31-33; Mc 3, 29...*] Cf. Alain GOUHIER, “Le temps de l’impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch”, in: *Actes du colloque Le pardon*, ed. cit., pp. 268-282, *vide infra* n. 60.

⁵⁸ Cf. Olivier ABEL, “Tables du pardon”, in: «*Le pardon...*», ed. cit., p. 230: “Il s’agit donc de trouver une «dernière violence», qui répare la violence précédente. (...) «prendre sur soi», décider que la violence précédente était la dernière violence, sacrifier sa vengeance en quelque sorte et rendre le bien pour le mal.” Cf. *supra* n. 16...

⁵⁹ É o clima permanente herdado da tradição judaica e do seu sentido *memorial* (cf. Armand ABÉCASSIS, “L’acte de mémoire”, in: «*Le pardon...*», ed. cit., pp. 137 e segs.), como “atenção” *kavannah* e ainda “arrependimento” *teshuvah*... Cf. G. WIGODER, *Dict. encycl. du Judaïsme, sub nom.*; *vide* também nos Espirituais como BAHYA (=Ibn Paquda), *Les devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui, Paris, Desclée, 1950, VII, pp. 415 e segs.: «La pénitence [ár. *tawba*; hebr. *teshuvah*]”.

não é da ordem do tempo, nem da memória, mas do que justamente inverte a ordem suposta irreversível do crime e castigo (ou desculpa), numa reversibilidade que faz com que ‘o que foi possa não ter sido’, absolvendo em infinda misericórdia todo o pecado, perdoadando-o em absoluto.⁶⁰

Aquilo que na seriação psicológica do tempo se dá na relação *acusativa* (ou causal), do passado em relação ao presente, é nesta *mutação de consciência* verdadeiramente *absolvente*, porque como que visão instantânea *sub specie aeternitatis* da novidade inocente do *sempre*: e, isto, é efectivamente a *absolutização do perdão*, ou a sua mesma *absolvência* em infância (literalmente no seu mesmo in-dizível), coincidindo, aliás, o *puro amor*... Como se lembraria de Mt 18, 3: “Se não voltardes a ser como as criancinhas, não podereis entrar no Reino dos Céus.”...

Trata-se de reabsorver o próprio *desejo* de ser perdoado, aceitando sem mais o instante presente...⁶¹

Como indica J. Krishnamurti:

“O perdão torna-se desnecessário quando não há acumulação de raiva. O perdão só é essencial quando haja ressentimento; mas para se estar liberto da lisonja e do sentido de injúria, sem a dureza da indiferença, supõe-se a misericórdia, a caridade. Não se pode eliminar a ira pela acção da vontade, pois tal vontade é parte ainda da violência. Vontade que é o derivado do desejo, da

Poder-se-ia reler em Émmanuel LÉVINAS (*Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 95) a frase dos *Irmãos Karamazov* de Dostoievski: “Nous sommes tous coupables de tout et de tout devant tous, et moi plus que les autres.” (cit. apud trad. «Pléiade», p. 310) – o que bem assinala este *universal ético* da “culpa” que se constitui como vínculo mesmo da *responsabilidade* no dizer deste pensador. Nos *hassidim* há mesmo a consciência de que o que está na base dessa *lembrança* do peso, da culpa... é o próprio *medo* do castigo, temor perante a transgressão: Moïse Hayyim LUZZATTO, *Le Sentier de rectitude*, trad. do hebr., Paris, P.U.F., 1996, pp. 191 e segs.

⁶⁰ Ao invés do sentido marcado desde a tragédia grega (sobretudo com referência à *piedade* como “persuasão” e função *catártica*, como salientava ARISTÓTELES, *Poet.*, 1449b, 27-8; vide R.G.A. BUXTON, *Persusion in Greek Tragedy, A study of peitho*, Cambridge/ London/ N.Y., Cambr. Univ. Pr., 1982, pp. 58 e segs.) e muito presente na noção de um tempo *irreversível*, transposto para o *irremediável* moral... Cf., por exemplo, Jaqueline de ROMILLY, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 48 e segs.; W. B. STANFORD, *Greek Tragedy and the Emotions – An Introductory study*, London/ Boston/ Melbourne..., Routledge, 1983, pp. 28 e segs. Vide também V. JANKÉLÉVITCH, *L’irréversible et la nostalgie*, ed. cit., pp. 321 e segs.: «L’irrévocable», 12. “Implication mutuelle de l’irrévocable et de l’irréversible; solidarité du remords et du regret.” Noutro sentido exige-se, socialmente, aquele balizamento histórico do *imperdoável*, exactamente como o critério limite da responsabilidade e do *interdito*: cf. Pierre LEGENDRE, “L’impardonnable”, in: «*Le pardon...*», ed. cit., pp. 18 e segs.

⁶¹ Cf. *supra* n. 47. Vide Olivier ABEL, “Tables du pardon”, in: «*Le pardon...*», pp. 229 e segs.: «Le pardon et le temps».

ânsia de ser; e desejo que na sua mesma natureza é agressivo, dominador. Suprimir a ira pelo esforço da vontade equivale apenas a transferir a cólera para um nível diferente, dando-lhe um diferente nome; porém continua a ser parte da violência. Para se libertar da violência, que não consiste no cultivo da não-violência, deverá haver a compreensão do desejo. E não há substituto espiritual para o desejo [como seja o perdão], não podendo ser suprimido, nem sublimado. Deve haver uma consciência do desejo, silenciosa e não-discriminante. (...).”⁶²

Esse esquecimento não é, então, uma simples estratégia psicológica humana, mas o reconhecimento de um poder espiritual de “ligar ou desligar” que é de instância livre, espiritual, criativa.⁶³ Sendo, então, *perdoar* o mesmo que *recriar*, ou tal “esquecimento” ontológico a ordem mesma da *renovação do ser* e da sua virginal consciência sem passado, nem futuro...

Medite-se, pois, em Khalil Gibrán a perplexidade sábia perante o *julgar* e o castigo:

“E como processareis aqueles
cujos remorsos são já maiores
que os seus delitos?

Não é remorso
a justiça administrada
por essa mesma lei
que tão bem quereis servir?

Contudo,
não podeis impor o remorso
ao inocente,
nem arrancá-lo
do coração do culpado.

(...)

Só então sabereis

⁶² Cf. J. KRISHNAMURTI, *Commentaries on Living (from the notebooks of J.K.)*, ed. D. Rajogopal, London, V. Gollancz, 1969, p. 71; vide Id., *Krishnamurti in India, 1970-71*, Madras, 1971, p. 69: “An innocent mind is a mind that has never been hurt, tht means a mind that never carries the hurt over the next day. So there is never forgiveness, nor remembrance.” (sublinhámos).

⁶³ Cf. *Mt 16, 19*... Implicará um *sofrimento consciente* assim libertador, já não referido ao “próprio”, mas numa “oblação de si mesmo”... ao encontro de uma intercessão universal: só perdoa assim o que seja *redentor*, por essa mesma *paixão universal*, ou melhor, pura *compaixão*. Cf., em contraste, Olivier ABEL, “Préface” a «*Le pardon...*», ed. cit., p. 15: “On pardonne sans prétendre réparer. Ce pardon est aussi gratuit, aussi absurde que la souffrance qu’il pardonne.”

que o justo e o caído
são apenas o mesmo homem
de pé no crepúsculo
entre a noite do seu eu-pigmeu,
e o dia do seu eu-divino.”⁶⁴

A obsessão moral pela penitência está nos antípodas da saúde e da salvação expressa na conversão espiritual, pois densifica, como em hipnose, a plena atenção ao tempo (sua memória, sua recuperação, seu encadeamento...),⁶⁵ longe da elasticidade in-consciente de outras formas de dinamismo (de esquecimento, de alegria e dom de si...) de tal *metánoia* mais integral.⁶⁶

Donde que, se não houver este *discernimento* do que na lógica do perdão se deixa envolver em termos de expectativa e ‘ressentimento’, a mesma atitude padece de ambiguidade em relação ao que se estimaria uma renovação de ser e autêntica libertação.⁶⁷

⁶⁴ Cf. Khalil GÍBRAN, *The Prophet*, London, Heinemann, 19261, p. 52; trad. port., P. Manuel Simões, Braga, Ed. A.O., 1990, pp. 60-61. O campo de ambiguidade *moral* desse sentido de *justificação* vem referido a esse desconhecimento próprio, essa *no man's land* entre o “eu” reivindicativo (Cf. Idris SHAH, *The Commanding Self*, London, Octagon Pr., 1994) e o “Eu-divino”... Ou como ainda dirá J. KRISHNAMURTI, *The Urgency of Change*, London, V. Gollancz, 1971, p. 96: “...The feeling of a «me», which is the cause of division, because this very feeling of «me» is the feeling of separation. People have called this the ego and all kinds of other names – the «lower self» as opposed to some idea of a «higher self» – but there is no need to be complicated about it; it is very simple. Where there is the centre, which is the feeling of «me», which in its activities isolates itself, there is division and resistance.”

⁶⁵ Não apenas o problema dos *escrúpulos*, e da patologia da culpa, mas a própria dramática da casuística em que caiu a prática da confissão (*vide* St^o Afonso Maria Liguori...) cf. Jean DÉLUMEAU, *L'aveu et le pardon, Les difficultés de la confession – XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990, pp. 123 e segs. A sugestão de tal *estado interior* corresponderá quase ao equivalente de certa *hipnose moral*: cf. Mikkel BØRCH-JACOBSEN, “Pour introduire la personnalité multiple”, in: Isabelle STENGERS, (dir.), *Importance de l'hypnose*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1993, pp. 313 e segs.; e *vide* o interessante caso – também de hipermnésia – observado em Alexandre LURIA, *L'homme dont le monde volait en éclats*, trad. do russ., Paris, Seuil, 1995.

⁶⁶ Como se pode salientar na conhecida fórmula de St^a. TERESA DO MENINO JESUS, “*Acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux*”, em: «*Prières*», 6 (in: «*Oeuvres Complètes*», ed. N.E.C.: *Ste. Th. de l'E.-J. et de la Ste.-Face, Récréations pieuses – Prières*, Paris/ Lisieux, Cerf/ Desclée, 1992, p. 515): “*Au soir de cette vie, je paraîtrait devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes oeuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre Justice et recevoir de votre Amour la possession éternelle de Vous-même.*”

⁶⁷ Tenha-se em conta a salutar *arte* do *discernimento espiritual*, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

TERESA DE LISIEUX

DESAFIOS À VIDA CONSAGRADA DO TERCEIRO MILÉNIO

MANUEL FERNANDES DOS REIS

«A vida consagrada tem a função profética de *recordar e servir o desígnio de Deus sobre os homens*. As pessoas consagradas devem ter uma profunda experiência de Deus e tomar *consciência dos desafios do seu tempo* (...). A nova evangelização exige nos consagrados e consagradas *plena consciência do sentido teológico dos desafios do nosso tempo*».¹

1. O desafio da santidade, uma resposta radical ao amor de Jesus

«É necessário suscitar em cada fiel um verdadeiro anseio de santidade, um forte desejo de conversão e renascimento pessoal num clima de oração cada vez mais intensa e de solidário acolhimento do próximo, especialmente do mais necessitado».²

«Um renovado empenho de santidade das pessoas consagradas é hoje mais necessário do que nunca para *favorecer e apoiar a tensão de todo cristão para a perfeição* (...). Quem professa os conselhos evangélicos é *obrigado a tender* com todas as suas forças à perfeição da caridade (...). Tender à santidade: eis em síntese o programa de cada

¹ J. Paulo II, VC 73. 81.

² João Paulo II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (10 de Novembro de 1994), 42: AAS 87 (1995), 32.

vida consagrada, na perspectiva nomeadamente da sua renovação às portas do terceiro milénio».³

1. 1. Teresa-santa, o desafio da santidade

Teresa de Lisieux, «a maior santa dos tempos modernos», que entrou no Carmelo para, através da sua vida contemplativa alcançar a santidade, «contribuiu poderosamente para o redescobrimto da imagem evangélica de Deus e a democratização do ideal da santidade, sem o rebaixar. O seu pequeno caminho, descoberto ao final de 1894, é hoje uma auto-estrada. Com o seu “génio espiritual”, soube explicar-nos o caminho actual e universal da santidade».⁴ Esta «religiosa abrasada de amor» é uma autêntica «mestra no caminho da santidade evangélica».⁵ A doutrina de Teresa é toda ela uma *pedagogia para a santidade*,⁶ apresentada como «caminho de confiança e de amor», aberto e acessível à totalidade dos baptizados, no seguimento de Jesus, a exemplo de Maria, na linha da *vocação universal à santidade*, assumida pelo Concílio Vaticano II, no capítulo V da *Lumen Gentium*.⁷

Teresa diz-nos como, aos 21 anos, procurou e encontrou, no caderno de Celina, o seu “ascensor”, a sua “via mística”, ou o seu “pequeno caminho” para a santidade.

«... Sempre desejei ser uma santa, mas ai de mim! verifiquei sempre, ao comparar-me com os santos, que há entre eles e eu a mesma diferença que existe entre uma montanha cujo cimo se perde nos céus e o obscuro ... posso portanto, apesar da minha pequenez, aspirar à santidade; fazer-me crescer a mim mesma é impossível, tenho de suportar-me tal como sou com todas as

³ *Id.*, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Vita Consecrata* (25 de Março de 1996), 39. 93.

⁴ C. Meester, «El genio espiritual de Teresa de Lisieux», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, p. 356.

⁵ «Como Teresa de Lisieux, somos chamados... a considerar a santidade não como uma perfeição a alcançar, mas como a comunhão com Deus na fé, esperança e amor: uma santidade teologal...» (*Positio*, pp. 571-572).

⁶ É «uma representante eminente da santidade da Igreja» (C. Meester, *Dynamique de la confiance*, Cerf, Paris, 1995, p. 43). «É importante apresentar aos homens do nosso tempo uma santidade encarnada, onde se possa ler a actuação de Cristo no mais profundo da pessoa, santificando-a pela graça do seu Espírito» (J. Lafrance, *Teresa de Lisieux, Guía de Almas (Ensayo de pedagogía teresiana)*, EDE, Madrid, 1985, p. 224). Cf. Or 6.

⁷ É a teresiana «legião» de pequenas almas (B 5 v). «... a confiança é o centro do caminho para a santidade» (C. Meester, *o. c.*, pp. 37. 43).

minhas imperfeições, mas quero procurar o meio de ir ao Céu por um pequeno caminho muito direito, muito curto, um *pequeno caminho todo novo*».⁸

A santidade ilimitada dos grandes santos e dos pequenos santos é uma grande graça do amor de Deus concedida a uma alma, que exige dela uma resposta radical de amor.

«Que privilégio Jesus nos concede enviando-nos uma tão grande *dor*, ah! a ETERNIDADE não será demasiado longa para Lhe agradecer. Cumula-nos com os seus favores como cumula *os maiores santos*, porquê uma tão grande predileção? (...). O que ela talvez ignore é o amor que Jesus lhe tem, amor que pede TUDO, nada há que Lhe seja impossível, Ele não quer pôr limites à SANTIDADE do seu Lírio, os limites para Ele não existem!... Por que haviam de existir? Somos maiores do que o universo inteiro, um dia *nós próprios* teremos uma existência Divina».⁹

A santidade, enquanto exercício do seu «sacerdócio real» (1Pe 11, 9), enquadra-se no «sacrifício ou oferenda espiritual» do povo de Deus: Peço-vos irmãos que vos ofereçais a vós mesmos, como vítima viva, santa, agradável a Deus» (Rm 12, 1).

«Para ela, a existência baptismal é um dinamismo de Amor, de *dom total de si a Jesus na Trindade*... Se Teresa ignora a noção de sacerdócio baptismal, vive profundamente esta realidade nesta oferenda “sacrificial”... *O holocausto ao Amor é verdadeiramente o coração da espiritualidade teresiana*, no que ela tem de mais universal e de mais actual... *A sua doutrina espiritual é essencialmente uma pedagogia da santidade, fundada sobre o baptismo e, por isso mesmo, destinada a todos, mas com uma evidente “opção preferencial pelos pobres”*. *De facto, a sua doutrina foi imediatamente recebida pelos pobres e pequenos, antes de tocar também os sábios e os inteligentes*...».¹⁰

Aliás, este «dinamismo do Amor», que caracteriza a «existência baptismal» e se exprime no «oferecimento ao Amor Misericordioso como “Vítima de holocausto”»,¹¹ é partilhado por Teresa com todos os

⁸ C 2 v - 3 r- v.

⁹ Ct 83.

¹⁰ *Positio*, p. 305.

¹¹ Este processo místico-ascético de santificação, que caracteriza a nossa existência baptismal, não só é obra do Amor misericordioso de Deus e do esforço de Teresa, como é o «coração do pequeno caminho e a sua dedução lógica» (C. de Meester, *Les Mains vides*, Cerf, 1972, p. 99).

baptizados. Com o seu oferecimento, Teresa realiza o plano de Deus a seu respeito, abandonando-se nas mãos amorosas do Pai.¹² Teresa é um desafio aberto para que a vida consagrada actual, especialmente a feminina, volte a descobrir o que é ser mulher consagrada.

«Teresa partilha imediatamente este oferecimento com os consagrados, e principalmente com os mais pequenos: as noviças da sua comunidade, depois com as religiosas, os sacerdotes, os seminaristas. Seguidamente, reconhecer-se-á que *este oferecimento vale para todos os baptizados*. O Oferecimento ao Amor Misericordioso é a alma do “pequeno caminho da confiança e do Amor”, é como o “motor” do “ascensor divino”».¹³

Ela é realmente uma «pessoa cristiforme», uma «memória viva da forma de existir e actuar de Jesus», «um verdadeiro sinal de Cristo no mundo» com sua existência «transfigurada».¹⁴

Na vida e nos escritos de Teresa de Lisieux encontramos as quatro notas mais características da santidade cristã, a saber, o aspecto teológico da comunhão de amor com Deus, o aspecto cristológico da união com Cristo, o aspecto eclesiológico da comunhão de amor filial e maternal com a Igreja e o aspecto escatológico da comunhão de caridade com os santos do Céu.

A “dimensão teológica” da santidade, como “comunhão com Deus”, predominante no *Ms A*, realça a actualidade da união mística de amor: “Quanto a estar com Ele, *já estou completamente na terra*” (UC 15. 5. 17). A “dimensão cristológica” da santidade, como “união com Cristo”, acentua a simplicidade evangélica como unificação da vida no “único necessário”: “Vi que a única coisa necessária era *unir-me cada dia mais a Jesus* e que tudo o mais me seria dado por acréscimo” (C 22 v). A “dimensão eclesiológica” da santidade, como “união com a Igreja”, corpo de Cristo, evidencia a sua vocação e missão eclesial: “No coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor” (B 3 v). A “dimensão escatológica” da santidade, mostra quer a comunhão da Igreja da terra com a do Céu, quer a comunhão da Igreja do Céu com a da terra (B 4 v).

¹² Gracia Navarro, «Acercamiento a Teresa de Lisieux. Respuesta, desde su femineidad, al plan de Dios sobre ella», em *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios. Doctora de la Iglesia*, em Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 30 de Nov. - 4 de Dez. de 1988), Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional d'Ávila, Salamanca, 1999, p. 177.

¹³ *Positio*, p. 307. Cf. J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 6).

¹⁴ J. Paulo II, VC 19. 22. 25. 35.

No *Ms B*, Carta Magna da santidade – “como é que uma alma tão imperfeita como a minha poderá aspirar a possuir a plenitude do Amor?” –, fundem-se as perspectivas cristológica e eclesiológica da santidade: “Ó meu Jesus! eu amo-Te! Amo a Igreja, minha Mãe” (B 4 v). A vocação de Teresa – “a minha vocação é o Amor” – é afinal a vocação de todo o cristão à santidade do amor a Cristo e à Igreja, que se “prova pelas obras”. A “essência da santidade” é, pois, “amar Jesus no coração da Igreja”, em “perfeita comunhão de santos de todos os tempos e lugares”. Na oração, em que recebe a “ciência do Amor”, “Jesus compraz-se em mostrar-lhe o caminho que conduz ao braseiro divino, o abandono da criancinha que adormece sem medo nos braços do seu pai” (B 1 r).

A partir da sua experiência pessoal – “é a minha própria fraqueza que me dá a audácia para me oferecer como vítima ao teu amor, Ó Jesus!” – acredita e ensina que a santidade é possível a todos: “Ah! se todas as almas débeis e imperfeitas sentissem o que sente a mais pequena de todas as almas – a alma da vossa Teresinha – nem uma única perderia a esperança de chegar à Montanha do Amor, uma vez que Jesus não pede grandes acções, mas apenas o abandono e a gratidão” (B 1 v). Teresa, torna-se, assim, em profetisa da santidade universal: “Ó Jesus! se eu pudesse dizer a todas as *pequenas almas* quão inefável é a tua condescendência!... Sinto que, se por um impossível, encontrasses uma alma mais débil, mais fraca do que a minha, deleitar-Te-ias a cumulá-la de favores ainda maiores, se ela se abandonasse com inteira confiança à tua misericórdia infinita” (B 5 v).

O *Ms C*, que apresenta a plenitude da santidade da sua vida consagrada de carmelita, abre com a sua pedagogia para a santidade: “Sempre desejei ser santa (...). Posso, apesar da minha pequenez, aspirar à santidade. Fazer-me crescer a mim mesma é impossível; tenho de suportar-me tal como sou, com todas as minhas imperfeições. Mas quero procurar a maneira de ir para o Céu por um pequeno caminho muito direito, muito curto; um pequeno caminho completamente novo” (C 2 v).

1.2. *A perfeita caridade fraterna*

Na vida religiosa, a santidade do “amor a Deus”, passa necessariamente pela “dimensão fraterna” do “amor ao irmão” (1Jo 4,20). “A *santidade no estado religioso* tem sempre a *forma da instrumentalidade*”. Neste sentido, “santo” é o que participa do “maior amor” de Jesus pelos “seus

amigos” (Jo 15,13), o que “dá a vida pelos seus irmãos” (1Jo 3,16). Daí que, a santidade da vida religiosa seja, para Teresa, a perfeita caridade fraterna. O “amai-vos, como Eu vos amei” (Jo 15,12), não é só a “lei da Igreja” (LG 9), mas também a “lei da santidade” da vida consagrada.

«A Igreja viu sempre na profissão dos conselhos evangélicos um caminho privilegiado para a santidade» (VC 35). «Tender à santidade: eis em síntese o programa de cada vida consagrada, na perspectiva nomeadamente da sua renovação às portas do Terceiro milénio» (VC 93).

Teresa recorda à vida religiosa, que a oração – “ninguém pode encontrar o seu chamamento à santidade fora da oração” – é a fonte da santificação pessoal: “Que é ser atraído senão unir-nos de uma maneira mais íntima ao objecto que nos cativa o coração?” (C 35 v). Relembra à vida consagrada que a santidade de vida é a fonte da missão: “Uma alma abrasada de amor não pode ficar inactiva” (C 36 r). Faz ver aos consagrados, que a salvação do mundo está nas mãos dos santos: “Os santos (...) com a oração que abrasa com fogo de amor, levantaram o mundo; é assim que os santos que ainda militam na terra o levantam, e que, até ao fim do mundo, os futuros santos o levantarão também” (C 36 v). Na sua “santidade missionária”, “pode suscitar um novo ardor de santidade entre os missionários”, e “convidar toda a Igreja a um renovado empenhamento missionário” na nova evangelização do mundo.

Na óptica desta “santidade missionária”, a santa deixa-se “ela mesma” à posteridade. Teresa é uma “santa moderna” que tornou “atraente” e “desejável” a santidade, com a simplicidade evangélica da sua “vida diária”. Teresa é uma “santa imitável” no seu “deixar-se amar” pela “infinita Misericórdia”, no seu “amar o Jesus do Amor” e no seu “fazer amar o Amor”. Teresa é uma “santa alegre” que “via sempre o lado bom das coisas”. Teresa é a “santa da confiança” no poder santificador do amor de Jesus. Teresa é a “santa da fidelidade ao dever de estado” na “vida quotidiana” e do “viver o momento presente”. Teresa é a “santa do completo esquecimento de si mesmo”, pelo qual vence todo o seu egoísmo. Teresa é a “santa da doçura espiritual”, que vence mansamente toda a violência. Por fim, Teresa é a “santa da Comunhão dos Santos”, da Igreja, como mistério de intercomunicação com Deus e com a Humanidade.

Com este “caudal de espírito”, com esta santidade de vida, heróica e exemplar, escondida e atraente, converte-se em “caminho certo de salvação”, em “luz que guia os homens” para Deus.

Ao “democratizar a santidade” (Paulo VI), ao “libertar a santidade dos preconceitos que a envolviam”, as “acções brilhantes”, os “milagres”, os êxtases, as “admiráveis mortificações”, tornou-a possível a todos, com a sua graça de amar Jesus e fazê-lo amar, de amar a Igreja e de salvar o mundo.

“No coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor”. Na sua “vocação ao amor”, Teresa está não só no «Coração da Igreja», mas também no “coração do Concílio Vaticano II”, porque, no seu “amor a Deus e ao próximo”, “descobre aos homens a sublimidade da sua vocação” que é “única e divina”. Teresa é “doutora do coração do Vaticano II”, não só porque, “pela contemplação e estudo e meditação no seu coração” e “pela inteligência interior que teve das coisas espirituais”, fez e faz “crescer a compreensão tanto das coisas como das palavras”, mas também porque, “guiada e inspirada pelo Doutor dos doutores no que deve dizer ou fazer”, “ensina à maneira do Vaticano II”, com “palavras e gestos intrinsecamente interligados entre si”, a “pequena doutrina”, o “pequeno caminho” para “a santidade”, que é “a autêntica interpretação do Concílio”.

Teresa deixou-se amar por Deus em favor dos que não se deixam amar por Deus e ama a Deus pelos que não O amam. Deste modo, porque pode apresentar o “Amor”, como “a razão mais fundamental de viver”, como “a única força que abate a indiferença” e “vence o desespero”, é que Teresa, ao “fazer amar o Amor” e ao “levar o desespero deste mundo com esperança, isto é, com fé no amor”, é e será proposta como “uma santa para o terceiro milénio”.

Ao conceber “a santidade como união perfeita com Cristo”, que “pregou a santidade de vida”, ao afirmar que “o homem só se realiza plenamente no dom sincero de si mesmo”, a Igreja “exorta os que foram santificados pelo baptismo a viverem como convém a santos” e confirma, na pessoa dos seus santos, que “a santidade promove um modo de vida mais humano”. Desafia, por isso, a vida consagrada a ser «sinal de comunhão na Igreja»,¹⁵ pela vivência de uma «espiritualidade de comunhão no seio da Igreja».¹⁶

¹⁵ J. Paulo II, VC 41.

¹⁶ J. Paulo II, VC 46. «A Igreja confia às comunidades de vida consagrada a missão particular de *fazerem crescer a espiritualidade de comunhão*, primeiro no seu seio e depois na própria comunidade eclesial e para além dos seus confins...» (*Id.*, VC 51).

“O dom de encantar pela beleza da sua alma” – “uma vida humana atravessada até ao fim pelo amor de Deus” –, é tanto o segredo do seu poder de “atração universal” – “o que lhe dá tal poder de atração sobre nós é a força de *amor com que acreditou no Amor*” –, verificado até aos dias de hoje, como vai fazer dela uma “santa para o terceiro milénio”. Porque “leva o selo da modernidade”, representa “um novo modelo de santidade mais acessível a todos”. A santidade, que antes de Teresa, estava “longe”, depois de Teresa, está “ao alcance da mão”. A mensagem de Teresa é de uma grande actualidade, porque nos indica o caminho de uma santidade incarnada na vida real de cada dia. Ela ensina-nos a viver, à luz da Palavra de Deus, a centralidade do amor na nossa relação com Deus misericordioso e com os outros, nossos irmãos.

Teresa é um exímio exemplar para elaborar “uma pastoral da santidade”, no seio da Igreja universal, conotada como santidade moderna, juvenil, jovial, imitável, de amor a Jesus, a Maria, a S. José, aos Santos, à Igreja, de simplicidade evangélica, de pobreza e alegria, de confiança e abandono, do dever quotidiano, do esquecimento de si e da doçura fraterna, do espírito missionário, concretizada numa espiritualidade encarnada nas «pequenas coisas» do dia a dia, comuns a todos.

Assim seremos “santos da santidade de Deus”, quer dizer, viveremos a “santidade cristã”, na dimensão teologal de comunhão com Deus, na dimensão cristológica de união com Cristo, na dimensão eclesiológica de amor à Igreja, nossa Mãe, na dimensão fraterna de nos amarmos uns aos outros como Cristo nos amou, e na dimensão escatológica de peregrinos, que na Eucaristia, na comunhão do amor de Cristo, se mantêm em comunhão de amor com os santos da terra e com os santos do Céu.

2. Teresa-missionária, o desafio da missão e da nova evangelização

«A primeira tarefa da vida consagrada é tornar visíveis as maravilhas – Teresa diria «as misericórdias»! – que Deus realiza na frágil humanidade das pessoas chamadas. Mais do que com palavras, elas testemunham essas maravilhas com a linguagem eloquente de uma existência transfigurada, capaz de suscitar a admiração do mundo (...). «A missionariedade está inscrita no

coração mesmo de toda a forma de vida consagrada (...). *O futuro da nova evangelização*, como aliás de todas as outras formas de acção missionária, *é imprescindível sem uma renovada contribuição das mulheres*, especialmente das mulheres consagradas (...). *Aquele desejo tantas vezes manifestado por Teresa de Lisieux: “amar-Te e fazer-Te amar”*; o ardente anseio de S. Francisco Xavier (...) e outros testemunhos semelhantes de inumeráveis almas santas *manifestam a irreprimível tensão missionária que determina e qualifica a vida consagrada* (...).¹⁷ «Somos missionários sobretudo por aquilo que se é, como Igreja que vive profundamente a unidade no amor, e não tanto por aquilo que se diz ou faz».¹⁸

2. 1. O desafio da missão

Teresa é uma «Palavra de Deus para o nosso tempo»,¹⁹ «uma palavra de Deus para a Igreja»,²⁰ porque bebeu na fonte viva da Palavra de Deus, lendo, meditando e orando a S. Escritura como «luz dos seus passos» (Sl 119,105).

«Nesta impotência, a Sagrada Escritura e a Imitação acodem em meu auxílio; nelas encontro alimento sólido e absolutamente puro. Acima de tudo porém é o *Evangelho* que me ocupa durante as minhas orações e nele encontro tudo o que é necessário à minha pobre pequena alma...».²¹

A actualidade da mensagem de Teresa de Lisieux resume-se no «retorno à pureza do Evangelho»,²² na «recordação do essencial do Evangelho».²³

«A sua missão consistiu em recordar-nos o *essencial* da mensagem cristã: que Deus é amor e que se entrega gratuitamente aos evangelicamente pobres; que a santidade não é fruto dos nossos esforços, mas da acção divina, que apenas nos pede um abandono amoroso à sua graça salvadora. Por isso os seus ensinamentos não perderam actualidade e tiveram uma influência tal, que mais

¹⁷ J. Paulo II, VC 20. 25. 57. 72. 77. 78. 88.

¹⁸ *Ibid.*, RM 23.

¹⁹ Pio XI, *Discurso* de 11 / 2 / 1923.

²⁰ «Uma palavra de Deus para a Igreja» (Pio XI, *Discurso* de 30 / 4 / 1923).

²¹ A 83 v; C 36 v.

²² Cf. C. Meester, *o. c.*, p. 37.

²³ «Ela constitui, para as nossas consciências modernas, a prova experimental de que o Evangelho é verdade» (A. Combes, *Santa Teresa de Lisieux y su Misión*, San Sebastian, 1957, p. 295).

de trinta Conferências episcopais e milhares de cristãos pediram que seja declarada *Doutora da Igreja*.²⁴

Dentro de uma Igreja, mistério de comunhão – «compreendi que a Igreja tinha um Coração» – convém sublinhar o aspecto da *dimensão missionária* da doutrina teresiana, nascida de uma vida contemplativa, toda ela orientada apostolicamente para a missão.²⁵

«A coisa mais importante no grande Santo é a sua *missão*, o novo carisma dado pelo Espírito à Igreja (...). A coisa principal nele não é «a obra» pessoal «heróica», mas a decidida obediência com que de uma vez para sempre se pôs ao serviço de uma missão, concebendo toda a sua existência em função da mesma...».²⁶

A «missão» da Igreja há-de ser levada a cabo, na óptica teresiano-lexoviense, a partir do amor,²⁷ porque só o amor anuncia «a verdade mais *fundamental* e mais *universal* do Evangelho»,²⁸ isto é, põe em movimento a energia evangelizadora da Igreja, cuja vocação é o amor. A Igreja há-de ser «coração» e apresentar-se no terceiro milénio como caridade. A eficácia da evangelização está no amor. Teresa pedia aos santos que lhe obtivessem o seu «duplo amor».²⁹ A Igreja evangelizará na medida em que, arrastada pela corrente do amor de Deus pelos homens, viver animada por um «novo ardor» da misericórdia de Deus pelo mundo. Na correspondência com os seus «irmãos» missionários afirma várias vezes a dimensão apostólica e missionária da vida carmelita contemplativa.

«Peço-lhe para que sejais, não só um *bom* missionário mas sim um *santo* abrasado do amor de Deus e das almas; suplico-vos que alcanceis também para mim este amor para que eu possa ajudar-vos no vosso trabalho apostólico. Vós sabeis que *uma carmelita que não fosse apóstola afastar-se-ia da sua vocação* e deixaria de ser filha da Seráfica Santa Teresa que desejava dar mil vidas para salvar uma alma».³⁰

²⁴ «O carácter evangélico da experiência e doutrina de Teresa de Lisieux dá-lhe uma permanente actualidade...» (*Carta Circular dos Superiores Gerais O. Carm. e O.C.D. por ocasião do Centenário da morte de Santa Teresa de Lisieux, Voltar ao Evangelho. A mensagem de Teresa de Lisieux*, n. 2, Roma, 16 de Julho de 1996).

²⁵ Cf. Ct 198.

²⁶ H. U. von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una Misión*, Herder, Barcelona, 1989, p. 23.

²⁷ «O amor é e permanece a verdadeira fonte, critério, motor e fim da missão» (J. Paulo II, *RMi* n. 60).

²⁸ «... O essencial do Evangelho é o essencial da sua mensagem: a paternidade divina e a nossa vida filial» (J. Paulo II, *Homilia diante da Basílica de Lisieux*, 2 / 6 / 1980).

²⁹ B 4 r.

³⁰ Ct 198.

«Amo a Igreja minha Mãe». «Eu sou Filha da Igreja». No seu ardor missionário Teresa amou a Igreja como Teresa de Ávila, que se dizia e queria «filha da Igreja», e como S. João da Cruz, para quem «um pouquinho de amor puro é mais útil à Igreja que muitas obras juntas». Viveu intensamente o mistério da Igreja como comunhão de santos, onde a riqueza espiritual de um membro enriquecerá todos os outros membros, para que ela seja «a nova Jerusalém, adornada como noiva para o seu esposo» (Jo 21, 2). Para além do conhecimento e da vivência da Igreja como Corpo Místico, cujo coração arde de amor, teve dela, para usar a terminologia de Paulo VI, uma «experiência conatural».³¹

Contemplou a presença do Amor (Espírito Santo) no coração da Igreja, que anima todas as vocações. Amou-a como «Cristo amou a Igreja» (Ef 5, 25). Dá-nos a «compreensão» da sua vocação missionária em termos sobejamente conhecidos: «ser o amor no coração da Igreja». O amor, coração da sua vocação, é também o coração da sua missão de «fazer amar Jesus».

«A caridade deu-me a chave da minha *vocação*. Compreendi que se a Igreja tinha um corpo composto de diversos membros, o mais necessário, o mais nobre de todos não lhe faltava: compreendi que a Igreja tinha um coração, e que esse coração estava ardendo de amor. Compreendi que *só o Amor* fazia agir os membros da Igreja; que se o Amor se apagasse, os apóstolos já não anunciariam mais o Evangelho, os mártires recusar-se-iam a derramar o seu sangue... Compreendi que o *Amor* encerrava todas as Vocações, que o Amor é tudo, que abarca todos os tempos e todos os lugares... numa palavra, que é Eterno!... No coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor... Assim serei tudo..., assim o meu sonho será realizado!!!...».³²

2. 2. O desafio da nova evangelização

A «nova evangelização» há-de consistir, na opinião de Teresa, no anúncio da Boa-Nova do Amor Misericordioso de Deus.³³ Há-de abrir o caminho da confiança e do abandono, que é o caminho do amor, para que Deus seja conhecido por todos.

³¹ Paulo VI, *Ecclesiam suam*, n. 35.

³² B 3 v. Cf. UC 12.7.3.

³³ A 83 v.

«Jesus compraz-se em mostrar-me o caminho que conduz a essa fornalha divina; o caminho é o *abandono* da criancinha que adormece sem medo nos braços do seu pai (...) Ah! se todas as almas débeis e imperfeitas sentissem o que sente a mais pequena de todas as almas – a alma da vossa Teresinha – nem uma única perderia a esperança de chegar à Montanha do Amor, uma vez que Jesus não pede grandes acções, mas apenas o abandono e a gratidão (...).»³⁴

Além disso, há-de ser uma nova evangelização em «comunhão com os descrentes», para que tenham acesso à fé. Teresa que se fez *una* com Jesus, a Luz, o autor da Fé, faz-se *una* com as trevas, que não o receberam, intercedendo, como “missionária dos incrédulos”, para que recebam a fé, e o seu fim, a salvação.

«Mas, Senhor, a vossa filha compreendeu a vossa divina luz, pede-vos perdão para os seus irmãos, aceita comer o pão da dor por tanto tempo quanto quiserdes e de modo nenhum quer levantar-se desta mesa cheia de amargura onde comem os pobres pecadores à espera do dia que vós marcastes... Mas não poderá ela portanto dizer em nome deles, em nome dos seus irmãos: Tende piedade de nós, Senhor, porque somos pobres pecadores!... ó Jesus, se é preciso que a mesa por eles manchada seja purificada por uma alma que vos ame, ofereço-me para ali comer sozinha o pão da prova até que tenhais por bem introduzir-me no vosso luminoso reino. A única graça que vos peço é que nunca vos ofenda!...»³⁵

É no contexto da atracção do Pai (Jo 6,44), que a oração de petição de Teresa (Mt 7,8), entendida joaninamente (Jo 16,23) e lucanamente (Lc 15, 31), é infalivelmente atendida, como o era já a «oração profética» do Espírito (Cânt 1,4), porque esta nova esposa, unida ao Esposo, forma com Ele um fogo de amor activo, de passiva aparência contemplativa, mas de alta potência missionária. A «ciência de Amor» é a sua «unidade de vida» contemplativa e apostólica, a qual pode inspirar, como a de Jesus, a vida consagrada a «cultivar uma sólida espiritualidade da acção», porque «a união íntima entre a contemplação e a acção permitirá, hoje como ontem, enfrentar as missões mais difíceis».³⁶

«Que é, pois, pedir para ser *Atraído*, senão unir-se de maneira íntima ao objecto que cativa o coração?... Madre muito querida, *eis a minha oração, peço a Jesus que me atraia para as chamas*

³⁴ B I r-v; 5 v.

³⁵ C 6 r.

³⁶ J. Paulo II, VC 74.

*do seu amor, (...) porque uma alma abrasada de amor não pode continuar inactiva...».*³⁷

Em Outubro de 1895, rezava esta oração: «Peço-Vos, ó meu Deus! que não olheis para o que sou, mas para o que deveria ser e queria ser – *uma religiosa totalmente abrasada no vosso amor*».³⁸ Em Fevereiro de 1897 pede ao P. Bellière que reze por ela a seguinte oração: «Pai misericordioso, em nome do nosso Doce Jesus, da Virgem Maria e dos santos, suplico-Vos que *abraseis a minha Irmã no vosso Espírito de Amor* e que lhe concedais a graça de vos fazer amar muito». «Prometeste-me, diz-lhe ela ainda, rezar por mim durante toda a vossa vida, ela será sem dúvida mais longa do que a minha e não vos é permitido cantar como eu: “Assim espero, o meu exílio será breve!...””, mas também não vos é permitido esquecer a vossa promessa. Se o Senhor me levar depressa com Ele, peço-vos que continueis a rezar todos os dias a mesma oraçãozinha, porque eu desejarei no Céu o mesmo que na terra: Amar Jesus e fazê-I’O amar».³⁹

Esta oração contemplativa e apostólica – «a oração que abraça com fogo de amor» – é o «fundamento da Nova Evangelização».⁴⁰ A oração desta nova Madalena convertida e sentada aos pés de Jesus – «parecendo não dar nada, dá muito mais do que Marta» – é, afinal a de todos os grandes santos que, na oração, adquiriram a Sabedoria, e na acção e paixão, dignificaram a humanidade. Teresa mostra que «se os contemplativos estão em certo modo no coração do mundo, estão ainda muito mais no coração da Igreja».⁴¹ Como grande santa, captou, «por dentro», a unidade da ciência dos santos, a «teologia dos santos», a «ciência Divina» bebida pelos Apóstolos, pelos Padres, pelos Doutores e Místicos da Igreja. Teóloga do Amor de Jesus, partilha com todos os santos a incandescência luminosa e brilhante do Amor de Jesus. A «teologia de uma santa» é, de facto, «conhecimento de Deus» adquirido na oração contemplativa, que é a «ciência do Amor», a luz do Amor de Jesus.

«Todos os santos o compreenderam e mais especialmente aqueles que encheram o universo com a iluminação da doutrina evangélica. Não foi acaso na oração que os S. ^{tos} Paulo, Agostinho, João da

³⁷ C 36 r.

³⁸ Or 8.

³⁹ Ct 220.

⁴⁰ J. Paulo II, *Message*, DIC (México), p. 119.

⁴¹ Paulo VI, *VS III* (1969); SCRIS, *Dimensão contemplativa da vida religiosa* (1980), n. 25.

Cruz, Tomás de Aquino, Francisco, Domingos, e tantos outros ilustres Amigos de Deus *beberam esta ciência Divina que arrebatou os maiores génios?* Um Sábio disse: «Dai-me uma alavanca, um ponto de apoio, e levantarei o mundo»... O Todo-Poderoso deu-lhes como ponto de apoio: *Ele mesmo e Ele só*; e, como alavanca: *a oração que abrasa com fogo de amor*, e foi assim que eles levantaram o mundo, é assim que os Santos ainda militantes o levantam e que, até ao fim do mundo, os futuros Santos o levantarão também».⁴²

Numa Igreja, constituída em estado de vocação e de missão⁴³, e em que a missão está ainda no seu começo,⁴⁴ num momento histórico favorável à sementeira evangélica,⁴⁵ Deus, que «inspira a vocação missionária no coração de cada um»,⁴⁶ chamou, desde o seio materno,⁴⁷ Teresa de Lisieux a uma vocação contemplativa carmelita ⁴⁸ e, uma vez no Carmelo, chamou-a a ser missionária contemplativa e apostólica.⁴⁹

Teresa do Menino Jesus da Santa Face foi proclamada por Pio XI, a 14 de Dezembro de 1927, a par de S. Francisco Xavier, Padroeira principal de todos os missionários e de todas as missões.⁵⁰

«Os religiosos dedicados exclusivamente à contemplação ajudam com a sua oração a acção da Igreja... Na solidão em que se

⁴² C 36 r - v.

⁴³ Documento conclusivo do II Congresso de Bispos e outros Responsáveis pelas Vocações Eclesiásticas, *Desenvolvimento da Pastoral das Vocações nas Igrejas Particulares. Experiências do Passado e programas para o futuro*, Roma, 10-16 de Maio de 1981, n. 8 .

⁴⁴ «A MISSÃO DE CRISTO REDENTOR, confiada à Igreja, está ainda bem longe do seu pleno cumprimento. No termo do segundo milénio, após a sua vinda, uma visão de conjunto da humanidade mostra que *tal missão está ainda no começo*, e que devemos empenhar-nos com todas as forças no Seu serviço» (J. Paulo II, *R Mi* n. 1). «A missão *ad gentes* ainda está no começo» (*Ibid.*, n. 40).

⁴⁵ *R Mi* nn. 3. 4.

⁴⁶ *AG* n. 23.

⁴⁷ «O fim do século XIX contemplava um esplendor missionário até então desconhecido, seja pelos efectivos usados na difusão do Evangelho, seja pelas sociedades e meios económicos postos ao serviço dos missionários, devido à fusão entre missão e colonialismo e, sem dúvida, à própria vitalidade missionária da Igreja» (E. Martínez, *Teresa de Lisieux, Patrona Universal de las Misiones*, em *RE* 55 (1996) pp. 477-486).

⁴⁸ Teresa é essencialmente uma contemplativa, com grandes desejos de apostolado como uma missionária» (F. Ouellette, *Je serai l'Amour. Trajets avec Thérèse de Lisieux*, Fides, Québec, 1996, pp.127. 291).

⁴⁹ «Queria ser missionário...» (B 3 r).

⁵⁰ Santa Teresa de Lisieux, que precisamente há cinquenta anos era declarada *Padroeira universal das missões*, por ter mantido o ardor missionário sem nunca sair do seu Carmelo, aparece-nos como um exemplo típico da solidariedade espiritual que se deve aprofundar» (Paulo VI, 13 / 5 / 1977, na Audiência privada ao Conselho Superior das Obras Pontifícias Missionárias, em *Insegnamenti di Paolo VI*, vol XV (1977), 489).

entregam à oração, eles de modo nenhum esquecem o seu próximo. Se se afastaram do convívio dos homens, não o fizeram por desejo de tranquilidade ou comodidade, mas para participarem mais universalmente nos seus trabalhos, suas penas e suas esperanças».⁵¹

Foi o caso de Teresa, que, desde muito nova, sentiu o chamamento à vida contemplativa, para, no exercício da contemplação, se situar no coração da Igreja e do mundo e, assim, colaborar na obra missionária da Igreja.

Qual foi, nesta óptica, a missão que Deus confiou a Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face para a Igreja do seu tempo e do nosso tempo? Que graça lhe foi concedida e que missão particular lhe foi dada na Igreja? Que diz, por ela, o Espírito à Igreja? Que remédio traz às suas «doenças»? ... Que «fruto» teve Teresa como missão de dar ao mundo?⁵²

De uma maneira simples, poderíamos dizer que Teresa nos revela, na sua missão, o segredo, a voz e a vontade do Espírito que veio sobre ela,⁵³ e nela convida a toda a Igreja, não só à confiança *no* Amor Misericordioso de Jesus, mas ainda ao abandono ou oferecimento *ao* mesmo Amor Infinito do Senhor, para uma vez consumida por ele, qual fogo, ela seja, no nosso tempo, «testemunha da misericórdia de Deus revelada em Cristo» e, ao mesmo tempo, numa época tão crítica como a nossa, a sua oração se converta num «grito de súplica à misericórdia de Deus».⁵⁴

Esta é, a nosso parecer, a sua «memória eclesial» que, aliás, há-de ser também a da Igreja: «A mim concedeu-me a sua Misericórdia infinita e é através dela que contemplo e adoro as outras perfeições Divinas!...».⁵⁵ Esta é, em nossa opinião, a sua «profecia em acção»,⁵⁶ que deve ser também a da Igreja que, na mais que paulina teresiana fé, tem o seu Coração, o seu membro mais necessário, ardendo de Amor:

⁵¹ Instrução «Venite Seorsum» da S. Congregação dos Religiosos e Institutos Seculares sobre a vida contemplativa e a clausura das monjas, n. 12.

⁵² A. Combes, *o. c.*, p. 274. «Teresa ajuda a Igreja a libertar-se de doenças que nunca acabam, as do jansenismo e do maniqueísmo» (B. Bro, *Thérèse de Lisieux, sa famille, son Dieu, son message*, Fayard, 1996, p. 175).

⁵³ «O Espírito é também, na nossa época, o agente principal da nova evangelização» (*Id.*, TMA n. 45).

⁵⁴ J. Paulo II, *DM* n. 13.

⁵⁵ A 83 v. «A partir da experiência da misericórdia infinita - “a força constitutiva da missão” (*DM* 6) -, Teresa compreende e vive a missão desde o coração de Deus» (J. E. Bifet, *o. c.*, p. 163).

⁵⁶ Teresa quis fazer-se «apóstolo da misericórdia» num «refúgio de arrependidas» (*PO*, p. 467).

«No Coração da Igreja, minha Mãe, serei o Amor... Assim serei tudo... Assim o meu sonho será realizado».⁵⁷ Deste modo é, como Teresa, na confiança e no abandono ao Amor, digamos ou não Misericordioso, pois sempre o é, atinge a plenitude da sua vocação ao amor, e alcança o cumprimento da sua missão, a vocação de ser amada até o seu nada ser transformado em fogo,⁵⁸ a missão de «amar até à loucura», até ao «martírio de amor»⁵⁹ e de «fazer amar», digamo-lo, «o Jesus do Amor».⁶⁰

2. 3. *Queria ser Missionário*

O seu espírito e a sua intenção missionárias aparecem, em Setembro de 1896, nos seus grandes desejos apostólicos. Na verdade, os seus «*desejos maiores* do que o universo» traduzem o seu desejo de ser, desde sempre e para sempre, missionária universal. A sua paixão missionária de «amar Jesus e fazê-lo amar», tende sempre e só para anunciar Cristo *ad gentes*, pois «a salvação só pode vir de Jesus Cristo».⁶¹ Na sua vocação de carmelita contemplativa colaborou sempre com Cristo na redenção do mundo.

«Ah, apesar da minha pequenez... tenho a vocação de ser Apóstolo... Mas acima de tudo queria, ó meu Bem-Amado Salvador, queria derramar o sangue por ti até à última gota...».⁶²

Ao lembrar profeticamente à Igreja que «Deus... faz misericórdia com quem quer ser misericordioso»,⁶³ ao testemunhar a certeza de que a misericórdia de Deus a acompanhará sempre,⁶⁴ mesmo na hora da morte,⁶⁵ por meio dela, o Espírito remedia e cura a Igreja nos seus filhos mais doentes, os pecadores,⁶⁶ nos mais enfermos e frágeis,⁶⁷ nos que perderam a fé ou pecam contra ela.⁶⁸ Sujeito privilegiado da misericórdia divina⁶⁹, perdoada por antecipação,⁷⁰ foi-lhe dada a graça de compreender o *amor* do Coração de Jesus,⁷¹ na Eucaristia⁷² e a graça de ser instrumento da misericórdia⁷³ para com todos,⁷⁴ a todos inspirando a

⁵⁷ B 3 v.

⁵⁸ B 3 v.

⁵⁹ No Coliseu de Roma pediu a graça de ser mártir por Jesus (A 61 r).

⁶⁰ Or 6 e Ct 92.

⁶¹ *R Mi* 5.

⁶² B 3 r.

⁶³ A 2 r.

⁶⁴ A 84 v.

⁶⁵ Cf. UC 29.7.3.

⁶⁶ C 36 v; UC 11.7.6.

⁶⁷ C 29 r.

⁶⁸ C 5 v e 7 r.

⁶⁹ Cf. A 3 v e Ct 230.

⁷⁰ A 38 v-39 r.

⁷¹ Ct 247.

⁷² Ct 234.

⁷³ Ct 263.

⁷⁴ Ct 147.

sua infinita confiança na infinita misericórdia de Jesus.⁷⁵ Assim é como a santidade de Teresa tem uma missão de «*comunhão ad intra*»⁷⁶ – «interiorizar o Amor no Coração da Igreja para a santificar por dentro»⁷⁷ – e, ainda, uma missão de «*testemunho ad extra*» – a de «fazer amar o Amor»⁷⁸ – , com as flores das «pequenas acções»,⁷⁹ as dores que salvam as almas,⁸⁰ as orações que levantam o mundo.⁸¹

É obvio que a graça de santidade se manifestou nela na forma de um singular impulso missionário. Se «a espiritualidade missionária é um caminho orientado para a santidade», quem melhor que a «Padroeira das Missões»,⁸² esta «contemplativa na pequena acção» é missionária santa, que pode ajudar a «suscitar um novo ardor de santidade» entre os missionários e em toda a comunidade cristã?⁸³ No terceiro milénio, hora de um «novo advento missionário» – «alvorecer de uma nova época missionária» –, quem tanto como Teresa, esta «alma de fogo» – esta «alma apostólica», «apóstola dos apóstolos» –, com a «arma da Caridade», a não ser outro grande missionário, «pode convidar a Igreja a um renovado empenhamento missionário?».⁸⁴ Contudo, a urgência da missão – «Ele quer que comece *já* a sua missão»⁸⁵ – não pode ofuscar a sua necessária *gratuidade* – «Que ele nos faça a graça de O amar e de lhe salvar almas»⁸⁶ –, nem a sua *inculturação* em todos os povos da terra: «Queria anunciar o Evangelho nas cinco partes do mundo e mesmo nas ilhas mais afastadas».⁸⁷

Eis como Jesus, o missionário do Pai,⁸⁸ precisamente como missionário,⁸⁹ foi bem visibilizado e testemunhado por Teresa, na sua forma de vida consagrada, entendida e vivida como «oferecimento de si mesma como Vítima de Holocausto ao Amor Misericordioso do bom Deus»,⁹⁰ uma vez que é o amor, como dom total de si⁹¹, que dá sentido à vida consagrada,⁹² melhor dito, é a sua plenitude espiritual e missionária.⁹³ Teresa comunga do desejo eucarístico e apostólico de Cristo, sabedora de que a sua melodia de amor consolará a Sua dor.

⁷⁵ C 36 v.

⁷⁶ Cf. J. Paulo II, *CFL* n. 32.

⁷⁷ J. Lafrance, *A minha vocação é o amor*, Lisboa, 1986, p.177.

⁷⁸ Or 6.

⁷⁹ B 4 v.

⁸⁰ Ct 213.

⁸¹ C 36 v.

⁸² Cf. Ct 194.

⁸³ Cf. J. Paulo II, *R Mi* n. 90.

⁸⁴ *Ibid.*, n. 2.

⁸⁵ Ct 213.

⁸⁶ Ct 263.

⁸⁷ B 3 r.

⁸⁸ J. Paulo II, *VC* n. 22.

⁸⁹ *Ibid.*, n. 77.

⁹⁰ Or 6.

⁹¹ «Amar é tudo dar e dar-se a si mesmo» (P. 54, 22).

⁹² Cf. J. Paulo II, *VC* n. 75.

⁹³ Cf. A 83 r.

«Tenho sede de me dar às almas
 Mas muitos corações estão enfraquecidos
 Serafim, dá-lhes as tuas chamas
 Atrai-as com os teus doces cantos». ⁹⁴

2. 4. Agente privilegiado da nova evangelização

Uma vez descoberto, ou antes, dado, o seu lugar na Igreja, será sempre, no Coração da Igreja, onde ela é o Amor, e, ao mesmo tempo, será tudo, porque o Amor é tudo, que Teresa, transcendendo o espaço e o tempo, exercerá a sua *actividade missionária póstuma*.

«Sinto que vou entrar no repouso... Mas sinto sobretudo que *a minha missão vai começar*, a minha missão de fazer amar o bom Deus como eu o amo, de dar o meu pequeno caminho às almas. Se o bom Deus escuta os meus desejos, o meu Céu será passado *na terra até ao fim do mundo*. Sim, quero passar o meu Céu a fazer bem na terra». ⁹⁵

Teresa de Lisieux, que «quis passar o seu céu a fazer o bem sobre a terra», torna-se, assim, num *agente privilegiado da nova evangelização* no terceiro milénio com a qual é preciso contar, conforme lhe anunciaram os santos: «Os santos também me encorajam na minha prisão. Dizem-me: Enquanto estiveres presa, *não podes cumprir a tua missão*; mas mais tarde, *depois da tua morte*, chegará o tempo dos teus trabalhos e das tuas conquistas». ⁹⁶

«A irradiação espiritual de Teresa do Menino Jesus cresceu na Igreja e dilatou-se no mundo inteiro. *Muitos institutos de vida consagrada* e movimentos eclesiais, especialmente nas jovens Igrejas, *escolheram-na como padroeira e mestra, inspirando-se na sua doutrina espiritual...*» ⁹⁷

Santa Teresa queria ser missionária no mundo inteiro. Um século depois da sua morte realiza-se este desejo e torna-se de repente num *agente privilegiado da nova evangelização* promovida por João Paulo II. Aos agentes pastorais, aos missionários, aos novos evangelizadores, ela ensina que, para anunciar o Evangelho, a santidade, aliada aos

⁹⁴ RP 2, 7 v, 13.

⁹⁵ UC 17.7.

⁹⁶ UC 10.8.4.

⁹⁷ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 2.

meios mais pobres, é ainda o factor mais poderoso para difundir a Boa Nova. Por outro lado, há quem à luz do seu vocabulário da navegação, e, sobretudo, da sua «ditosa aventura» no amor – «lançou-me a todo o pano sobre as ondas da *confiança* e do *amor*, que me atraíam com tanta força, mas sobre as quais não me atrevia a *navegar* (...). Com o *amor* não avanço, mas *voou*»⁹⁸ – a queira promover a «Padroeira dos cibernautas» nas «auto-estradas da comunicação», porque «o Evangelho de Cristo há-de ressoar também através dos meios de comunicação social».⁹⁹

«Viver de Amor, *é navegar sem tréguas*
Semeando a paz, a alegria nos corações
Piloto Amado, a Caridade incita-me
Pois vejo-Te nas almas minhas irmãs.
A Caridade, eis a minha única estrela
À sua luz *navego sem desvio*
Tenho a minha divisa escrita na *vela*:
“Viver de Amor”».¹⁰⁰

O sorriso de Teresa – «cada vez que olhais para mim vejo-vos sorrir»¹⁰¹ –, ícone do próprio sorriso de Deus¹⁰² e do «encantador sorriso da SS^{ma} Virgem»,¹⁰³ é uma força terapêutica e salvadora a ter em conta na nova evangelização dos homens.

«Teresa de Lisieux oferece-nos a possibilidade de descobrir o valor incalculável do sorriso e fazer dele um meio sumamente eficaz no crescimento e amadurecimento da pessoa que procura abrir-se a Deus e ao próximo. Soube descobrir o Deus que nos sorri e converter o *sorriso* em *sinal profético que anuncia e proclama a boa nova, o evangelho do amor e da misericórdia* de Deus».¹⁰⁴

A impressionante actualidade do culto das relíquias de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face – de 27 de Fevereiro a 30 de Junho de 1999 percorreram a Rússia – está a preencher a *Agenda* de Teresa de Lisieux neste *Ano 2000*. O longo périplo das suas *Relíquias* – «reliqua» no sentido de «restos mortais»¹⁰⁵ – pela «petite voie» da nova

⁹⁸ A 80 v.

⁹⁹ J. Paulo II, VC 99.

¹⁰⁰ P 17, 8.

¹⁰¹ C 14 r.

¹⁰² RP 2, 2 r; P 32, 1.

¹⁰³ A 29 v; P 18, 21.

¹⁰⁴ F. Brändle, «Teresa de Lisieux: La fuerza de una sonrisa», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, p. 636.

¹⁰⁵ «Os restos mortais do nosso corpo são como arras da *ressurreição* do nosso corpo de glória: relíquias sobre a pedra do altar onde na Eucaristia antecipamos o mistério da nossa própria ressurreição (P. Zambelli).

evangelização introduz o mundo do terceiro milénio na sua mariana «via comum» que vai direita ao coração dos pobres.¹⁰⁶

«E como poderia ser de outra maneira, uma vez que o Senhor encontrado na contemplação é o mesmo que vive e sofre nos pobres? (...). Em virtude da primazia que Deus e os valores do Evangelho têm na vida cristã, nada pode ser preferido ao amor pessoal por Cristo e pelos pobres, nos quais Ele vive».¹⁰⁷

3. O desafio da «Doutora da Igreja na Ciência do Amor Divino», o desafio da ciência do Amor e da teologia sapiencial

Na sua *lectio divina*, feita ao longo do dia, “sabe por amor”, isto é, “saboreia” a “bondade do Senhor”.

«Compreendo e sei por experiência que “o reino de Deus está dentro de nós”. Jesus não precisa de livros nem de doutores para instruir as almas. Ele, o Doutor dos doutores, ensina sem ruído de palavras. Nunca O ouvi falar, mas sei que Ele está em mim. Ele guia-me e inspira-me a cada instante o que devo dizer ou fazer. Precisamente no momento em que delas tenho necessidade, descubro luzes que ainda não tinha visto. Não é durante a oração que elas se me manifestam mais; a maior parte das vezes é no meio das ocupações do dia».¹⁰⁸

3. 1. Teresa-doutora, o desafio da ciência do Amor

Na sua contemplação e adoração é-lhe concedido o carisma de compreender a Misericórdia de Deus, que é, ao mesmo tempo, a fonte perene da sua santificação e o conteúdo da Boa-Nova de Deus por ela anunciada.

«A mim deu-me a sua *Misericórdia infinita* e é através dela que contemplo e adoro as demais perfeições Divinas!... Assim, todas se me apresentam resplandecentes de *amor*. A própria Justiça (e talvez mais ainda que qualquer outra) me parece revestida de *amor*...».¹⁰⁹

¹⁰⁶ J. Vanier, «Thérèse ouvre la voie pour les pauvres de notre temps», em *Une sainte pour le troisième millénaire*, Éditions du Carmel, Venasque, 1997, pp.213-225).

¹⁰⁷ J. Paulo II, VC 82. 84.

¹⁰⁸ A 83 v.

¹⁰⁹ A 83 v - 84 r.

A sua «teologia», enquanto conhecimento amoroso de Deus – «O que ama conhece a Deus» (1Jo 4, 7-8) – é um desafio a uma «teologia sapiencial» como «ciência do Amor».¹¹⁰ Amando conhece a Deus-Amor. Diz-nos ela, «não desejo senão essa ciência».¹¹¹ A expressão «ciência de Amor» tem nela tal importância, que serviu de encabeçamento à carta apostólica de João Paulo II com a qual a proclama Doutora da Igreja: *Divini Amoris Scientia*. A jovem religiosa foi reconhecida como «doutora da Igreja» pela sua «eminente doutrina» sobre a «Ciência do Amor Divino».

«Do estudo dos escritos de Santa Teresa do Menino Jesus e da ressonância que tiveram na Igreja, podem-se colher os aspectos salientes da «eminente doutrina», que constitui o elemento fundamental sobre o qual se baseia a atribuição do título de Doutora da Igreja. Deles resulta, antes de tudo, a existência de um *particular carisma de sabedoria* (...). O seu ensinamento não é só conforme à Escritura e à fé católica, mas sobressai («eminent») pela *profundidade e síntese sapiencial alcançada*. A sua doutrina é ao mesmo tempo uma confissão da fé da Igreja, uma experiência do mistério cristão e uma via à santidade. (...). Com razão, portanto, pode-se reconhecer na Santa de Lisieux o *carisma de Doutora da Igreja*, quer pelo dom do Espírito Santo que ela recebeu para viver e exprimir a sua experiência de fé, quer pela *particular inteligência do mistério de Cristo*».¹¹²

«A sua “ciência de amor”, enquanto teologia do mistério de Cristo e da Igreja, é uma das mais belas demonstrações da verdade da nossa fé em Jesus Cristo para o nosso tempo».¹¹³

«O núcleo da sua mensagem é o próprio mistério de Deus Amor, de Deus Trindade, infinitamente perfeito em Si mesmo. Se a genuína experiência espiritual cristã deve coincidir com as verdades reveladas, nas quais Deus Se comunica a Si mesmo e dá a conhecer o mistério da Sua vontade (DV 2), é necessário afirmar que Teresa fez experiência da revelação divina, chegando a contemplar as realidades fundamentais da nossa fé, unidas no mistério da vida trinitária».¹¹⁴

¹¹⁰ S. Tomás chama a este «conhecimento amoroso» de «sabedoria» (*S. Th.*, II-II, q. 45, a. 1 e 2).

¹¹¹ B I r.

¹¹² J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 7.

¹¹³ F. M. Léthel, «Teresa Teóloga, según la Positio de su Doctorado», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, p. 415.

¹¹⁴ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 8.

3. 2. *Modelo de teologia sapiencial*

No dia 24 de Outubro, o Papa teve outra intervenção sobre o Doutoramento de Teresa, no discurso à Plenária da Congregação para a Doutrina da Fé, cujo Dicastério muito teve a ver com o estudo e a resolução da sua Causa. Transcrevemos a parte que diz directamente respeito ao seu doutoramento, na qual o Papa indica a eminente doutrina da nova doutora como «modelo de teologia sapiencial».

«O testemunho e o exemplo desta jovem Santa ... ajudam a compreender que *existe uma íntima unidade entre a tarefa da inteligência e da compreensão da fé e o trabalho propriamente missionário do anúncio do Evangelho da salvação...* Assim, Santa Teresa de Lisieux, Doutora da Igreja, com a sua *sábia reflexão ... indica à teologia actual o caminho que há-de percorrer para alcançar o coração da fé cristã*».¹¹⁵

João Paulo II dirigiu, ainda antes do Natal, um discurso à Cúria romana, no qual, depois de evocar a publicação típica do Catecismo da Igreja Católica como serviço à verdade, se referiu ao doutoramento de Teresa de Lisieux, também ele um serviço à verdade do Evangelho. Na sua «existência teológica», a vida torna-se teologia e a teologia converte-se em vida. A sua é, pois, uma «teologia vital».¹¹⁶

«Ao serviço da verdade evangélica pertence também quanto aconteceu no mês de Outubro, quando incluí entre os doutores da Igreja a jovem carmelita de Lisieux... Com o seu pequeno caminho abriu ... e recordou ... que a vida cristã é convergência entre *doutrina e prática, entre verdade e vida*; e que é, sobretudo, um encontro com Deus próximo e misericordioso, que nos move a amar a Deus sem reservas nem cálculos».¹¹⁷

Enriquecida pelo Espírito Santo com um carisma doutrinal, verdadeiro dom à Igreja universal, concedido a uma mulher, monja contemplativa, na flor da sua juventude, pode, à sua maneira, ao mesmo tempo como mestra e testemunha, num mundo como o nosso necessitado das intuições da sabedoria dos mestres, acompanhada pelo testemunho da vida dos Santos e das Santas, com o novo título de «doutora», continuar a ensinar

¹¹⁵ *L'Osservatore Romano*, 25 de Outubro de 1997, p. 5.

¹¹⁶ Cf. X. Pikaza, «Civilización del amor: Teresa de Lisieux, el camino del amor cristiano», Em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, p. 534).

¹¹⁷ *L'Osservatore Romano*, 22- 23 de Dezembro de 1997, pp. 6 - 7.

os caminhos da verdade do Evangelho e a ser testemunha do amor de Deus pelos homens e mulheres do terceiro milénio. Por isso, a experiência, a espiritualidade, a doutrina e a mensagem de Teresa de Lisieux tornam-se num desafio para os cristãos de hoje e de amanhã que procuram uma vida iluminada pelo amor de Deus e pela graça da sua fidelidade.

No nosso tempo, precisamos de mestres seguros, de guias espirituais experimentados nos caminhos de Deus e dos homens. Quem como Teresa, que «leva o selo da modernidade» (J. Guitton), cujos pensamentos são hoje património da Igreja universal, «pode traçar-nos um caminho certo de salvação»?

«Os seus pensamentos foram integrados na espiritualidade do nosso tempo, contribuíram para a modelar, ao ponto que não sabemos mais tudo o que lhe devemos. Talvez mais eficazmente que outros, porque disse tudo com simplicidade, de uma maneira tão límpida que todo o mundo a compreendeu, Teresa ajudou-nos a aproximar-nos da Escritura; curou-nos do jansenismo fazendo plena justiça ao Deus de amor; aprofundou a nossa consciência de ser Igreja e mostrou como todos os homens com os seus meios próprios e no seu ambiente habitual podiam ser perfeitos cristãos».¹¹⁸

4. O desafio da mulher, da juventude, da teologia feminina

J. Paulo II, na Carta Apostólica «A Ciência do Amor Divino», depois de apontar «as razões que dão testemunho claro da *actualidade* da doutrina da Santa de Lisieux e da particular *influência* da sua mensagem sobre os homens e as mulheres do nosso século», assinala *três circunstâncias* – o facto de Teresa ser uma *mulher*, uma *contemplativa* e uma *jovem* – que tornam ainda mais significativa a sua designação como Mestra para a Igreja do nosso tempo.

«Teresa é uma **mulher** que, ao aproximar-se do Evangelho, soube colher as riquezas escondidas com aquela consistência e profunda ressonância vital e sapiencial, que é própria do génio feminino...Teresa é, depois, uma **contemplativa**. No escondimento

¹¹⁸C. Meester, *Les Mais Vides*, Paris, 1978, p. 9.

do seu Carmelo viveu a grande aventura da experiência cristã, até conhecer a largura, o comprimento, a altura e a profundidade do amor de Cristo... Teresa de Lisieux, por fim, é uma **jovem**. Atingiu a maturidade da santidade em plena juventude... Por isso ela é amada e acolhida também por irmãos e irmãs das outras Comunidades cristãs e até por quem nem sequer é cristão». ¹¹⁹

4. 1. *Teresa-mulher, o desafio da mulher*

O Concílio Vaticano II reconheceu, em 1965, a «hora da mulher» como um «sinal dos tempos».

«A hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire no mundo uma influência, um alcance, um poder jamais alcançados até agora. Por isso, no momento em que a humanidade conhece uma mudança tão profunda, *as mulheres iluminadas pelo espírito do Evangelho* podem muito para ajudarem a humanidade a não decair». ¹²⁰

A Sagrada Escritura justifica, no dizer de João Paulo II, a «teologia feminista», a «teologia feminina». ¹²¹

«A Bíblia convence-nos do facto de que não se pode ter uma adequada hermenêutica do homem, ou seja, do que é “humano”, sem um recurso adequado ao que é «feminino». Analogamente acontece na economia salvífica de Deus; se queremos compreendê-la plenamente em relação a toda a história do homem, não podemos deixar de lado, na óptica da nossa fé, o mistério da “mulher”: virgem-mãe-esposa» ¹²².

J. Paulo II, na sua Carta Apostólica sobre *A dignidade e a vocação da mulher*, por ocasião do ano mariano, apresenta as mulheres santas como exemplo do ideal feminino e modelo do seguimento de Cristo.

«As mulheres santas são uma personificação do ideal feminino, mas são também um modelo para todos os cristãos, um modelo de “sequela Christi”, um exemplo de como a Esposa deve responder com amor ao amor do Esposo». ¹²³

¹¹⁹ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 11.

¹²⁰ Mensagem do Concílio às Mulheres (8 de Dezembro de 1965): AAS 58 (1966), 13-14.

¹²¹ Na sua *teologia feminina* do amor percebeu o *feminino em Jesus*: «Para mim o teu coração é mais que maternal» (P 36, 2) e *integrou harmoniosamente os contrastes* na sua experiência.

¹²² J. Paulo II, *MD*, 22.

¹²³ J. Paulo II, *MD*, 27.

De igual modo, na sua Exortação Apostólica pós-sinodal *Vita Consecrata*, o Santo Padre J. Paulo II ao falar da vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo, refere que as mulheres consagradas são ícones do amor e da misericórdia de Deus pelos homens.

«As mulheres consagradas estão chamadas de modo absolutamente especial a serem, através da sua dedicação vivida em plenitude e com alegria, *um sinal da ternura de Deus para com o género humano* e um testemunho particular do mistério da Igreja que é virgem, esposa e mãe». ¹²⁴

A experiência e a doutrina de Teresa de Lisieux como mulher têm uma actualidade no nosso tempo, no qual se abrem novas perspectivas de presença e de acção para as mulheres na Igreja e na sociedade. ¹²⁵ Teresa, «na sua grandeza de mulher, com o amor do seu coração virginal, o seu dom esponsal a Cristo, a sua maternidade espiritual», ¹²⁶ foi verdadeiramente «um sinal da ternura de Deus para com o género humano», e «enriqueceu a humanidade com o seu “génio feminino”».

«Teresa é uma **mulher** que, ao aproximar-se do Evangelho, soube colher as riquezas escondidas...». ¹²⁷

Era consciente da marginalização da mulher no seio da Igreja e recorda-no-lo num episódio ocorrido durante a sua viagem a Roma, no qual se nota o seu grito de revolta contra a situação de discriminação da mulher na Igreja, para ela tanto mais incompreensível, quanto mais reconhece o «privilégio da feminidade» no amor a Jesus e de Jesus.

«Não posso ainda compreender porque é que *as mulheres são tão facilmente excomungadas na Itália*, a cada instante se nos dizia «Não entreis aqui... Não entreis ali, ficareis excomungadas!...» Ah! *pobres mulheres, como são desprezadas!*... Contudo amam a Deus em muito maior número do que os homens e durante a Paixão de Nosso Senhor as mulheres tiveram mais coragem do que os apóstolos, pois aguentaram os insultos dos soldados e ousaram enxugar a Face adorável de Jesus...». ¹²⁸

¹²⁴ J. Paulo II, VC, 57.

¹²⁵ *Positio*, pp. 557-559.

¹²⁶ Cf. Philip Boyce, «Thérèse, modèle de la femme pour un nouveau millénaire», em *Une sainte pour le troisième millénaire*, Ed. du Carmel, Venasque, 1997, pp. 93. 94. 96. 98. 99. 103.

¹²⁷ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 11.

¹²⁸ A 66 v.

Soube aproximar-se como mulher do Evangelho e lê-lo com a sapiência própria do génio feminino e tornou-se numa «virgem sábia» (Mt 25, 1 - 13). É uma jovem mulher «bendita entre as mulheres que resplandecem pela sabedoria do Evangelho». Gozou do «privilégio da feminidade no Amor de Jesus»,¹²⁹ amor que é essencialmente virginal e esponsal, mas também filial, materno e fraterno.¹³⁰ Viveu, enquanto esposa de Cristo, o testemunho de uma total dedicação a Cristo, esposo da Igreja. A sua vida que é uma explicação teológica da vida consagrada em geral e da vida contemplativa em particular.

4. 2. *Teresa-jovem, o desafio da juventude*

«O futuro da humanidade está nas mãos daqueles que souberem dar às gerações de amanhã *razões de viver e de esperar*».¹³¹

«Sei que ser chamada *tão jovem* é uma grande graça, mas não serei ingrata e Deus dar-me-á, assim o espero, os meios para lhe ser fiel como desejo de todo o meu coração».¹³²

Jesus revelou-lhe a sabedoria do amor na sua juventude (Lc 10, 21). «Deus iluminava a sua alma – dizia a Madre Maria de Gonzaga – e dava-lhe a experiência dos anos».

«Não temestes, minha querida Madre, que eu desencaminhasse os vossos cordeirinhos; a minha inexperiência, *a minha juventude* não vos atemorizaram, talvez vos tenhais lembrado que muitas vezes *o Senhor se compraz em conceder a sabedoria aos pequenos...*».¹³³

Com a gratuidade do seu amor e a «beleza da sua santidade», com a «manifestação luminosa da beleza da Face de Jesus», com o seu «encanto» e o seu «poder de atracção universal» é «uma epifania do mistério de Deus, que é Luz e Amor», e «uma santa que testemunha a juventude da Igreja».

«Os santos praticamente nunca envelhecem, nunca caem na prescrição. Permanecem continuamente as testemunhas da juventude da Igreja. Nunca se tornam personagens do passado. Pelo contrário, eles são sempre homens e mulheres do “amanhã”, as testemunhas do

¹²⁹ «Mulheres como Clara de Assis e Teresa de Lisieux mostram como toda a beleza do coração feminino se revela no amor a Jesus» (F. M. Léthel, *a. c.*, p. 121).

¹³⁰ F. M. Léthel, *Théologie de l'Amor de Jésus, Écrits sur la théologie des saints*, Édition du Carmel, Venasque, 1996, p. 161.

¹³¹ GS 31.

¹³² Ct 41.

¹³³ C 4 r.

mundo futuro (...) Demos graças por *Santa Teresa de Lisieux*. Demos graças pela beleza profunda, simples e pura, que se manifestou nela à Igreja e ao mundo. *Esta beleza encanta*. E Teresa de Lisieux tem *um dom particular para encantar pela beleza de sua alma...*.¹³⁴

Atingiu a maturidade da santidade em plena juventude, o que faz dela uma Mestra de vida evangélica, especialmente eficaz para iluminar os caminhos dos jovens.¹³⁵

«Teresa de Lisieux, por fim, é uma **jovem**. Atingiu a maturidade da santidade em plena juventude (C 4 r). Desse modo, ela propõe-se como Mestra de vida evangélica, particularmente eficaz ao iluminar os caminhos dos jovens, aos quais compete ser protagonistas e testemunhas do Evangelho junto das novas gerações...».¹³⁶

Os jovens atraem os jovens. Teresa, que teve uma predilecção especial pelos santos e mártires jovens, exerce um poder de atracção universal no mundo dos jovens.¹³⁷

«Teresa, com a sua vida, apresenta aos jovens a possibilidade de uma precoce maturidade cristã na escola do Evangelho, e ainda a de ser construtores da Igreja e da sociedade desde que se comprometam a viver a opção por Cristo de maneira radical... Teresa será uma *Doutora da Igreja jovem*; na sua vida encontramos a confirmação de que *Deus concede também aos jovens os tesouros da sua sabedoria*».¹³⁸

A sua mensagem permanece actual sobretudo para os jovens. Confirma que Deus dá também a sabedoria do seu amor aos jovens, que os jovens podem viver plenamente o Evangelho na opção radical por Cristo, até chegarem à santidade, a maturidade do amor cristão, e que podem construir uma Igreja jovem e serem os protagonistas do terceiro milénio.

O mundo da educação é um dos areópagos da missão da vida consagrada. A sua linguagem é a de uma jovem que responde às exigências da juventude, a qual busca uma experiência espiritual profunda. Teresa

¹³⁴ J. Paulo II, Discurso em Lisieux, a 2 / 6 / 1980, em *France, que fais-tu de ton baptême*, Le Centurion, Paris, 1980, p. 234.

¹³⁵ «A santa de Lisieux aparece aos olhos dos jovens como uma testemunha credível da grandeza de uma vida na qual se procura e se encontra o divino dentro da normalidade de uma existência limitada no tempo e no espaço» (C. Maccise, *a. c.*, pp. 749-750).

¹³⁶ J. Paulo II, Carta Apostólica «*Divini Amoris Scientia*» (19 / 10 / 1997), n. 11.

¹³⁷ Marie-Michel, *Nés pour aimer*, Le Sarmant, Fayard, Paris, 1996.

¹³⁸ *Positio*, p. 601.

apresenta-lhe o sentido de uma vida de amor, o sentido da liberdade como dom de si no amor a Deus e aos outros pelo esquecimento de si mesmo. «A experiência e a doutrina de Teresa de Lisieux são um convite concreto e exigente aos jovens de hoje que aspiram a uma vida marcada pelo radicalismo evangélico e o dom generoso de si aos outros».¹³⁹ Teresa realizou uma acção educativa particularmente eficaz junto das suas noviças, ajudando-as a crescer em humanidade e santidade sob a guia do Espírito. A «jovem pedagoga» «aprendeu muito ao instruir» as almas, aprendeu «a praticar o que ensinava», e a «proceder de maneira diferente com cada uma». Tornou-se uma autêntica «mãe e mestra» da santidade juvenil.

«A história da Igreja, desde a antiguidade até aos nossos dias, é rica de exemplos admiráveis de pessoas consagradas que viveram e vivem a tensão para a santidade através do empenho pedagógico, propondo contemporaneamente a santidade como meta educativa. De facto, muitas delas, educando, realizaram a perfeição da caridade...».¹⁴⁰

«Eco do coração de Deus para o nosso tempo», diz à juventude que a Igreja é Cristo e Cristo é o Amor. A juventude não deserta da Igreja.¹⁴¹ A juventude invade a Igreja e profetiza a Igreja jovem do terceiro milénio.

«No momento de concluir esta Jornada Mundial da Juventude em França, desejo evocar a grande figura de Santa Teresa de Lisieux... jovem santa tão presente no nosso tempo, é particularmente adequada a vós, jovens: na escola do Evangelho, ela abre-vos o caminho da maturidade cristã; chama-vos a uma infinita generosidade; convida-vos a ser no «coração» da Igreja os discípulos e as testemunhas ardentes da caridade de Cristo».¹⁴²

Os jovens na «escola de Teresa» hão-de aprender que «quem tem Jesus tem tudo»,¹⁴³ que «o próprio do amor é abaixar-se»,¹⁴⁴ «abaixar-se até ao nada para o transformar em fogo»,¹⁴⁵ que «o Amor é tudo... que o Amor é eterno».¹⁴⁶ Hão-de aprender com ela de Maria que «amar é tudo dar e dar-se a si mesmo»,¹⁴⁷ seja nas alegrias – «Jesus, minha alegria é amar-Te»¹⁴⁸ –

¹³⁹ *Positio*, pp. 559-560.

¹⁴⁰ J. Paulo II, VC 96.

¹⁴¹ Recordemos que Teresa é a Padroeira da Juventude Operária Cristã (JOC), 1929.

¹⁴² J. Paulo II, «Alocução mariana no final da Missa no Hipódromo de «Longchamp» em Paris», em *L'Osservatore Romano*, ed. port., n. 35, de 30 de Agosto de 1997, pp. 340 (10).

¹⁴³ P 18 bis.

¹⁴⁴ A 2 v.

¹⁴⁵ B 3 v.

¹⁴⁶ B 3 v.

¹⁴⁷ P 54, 22.

¹⁴⁸ P 45, 7.

seja nas dores da vida: «Sofrer amando é a mais pura felicidade».¹⁴⁹ Hão-de aprender com ela «a única coisa necessária» para alcançar «a única felicidade na terra».¹⁵⁰ Hão-de aprender com ela «o carácter de Jesus»¹⁵¹ para que as suas vidas «imprimam carácter cristão» para a evangelização de outros jovens.¹⁵² Teresa é, no dizer de J. Paulo II, «uma santa jovem que propõe hoje de novo o anúncio de que Deus é Amor».

«Santa Teresinha é uma santa jovem que propõe hoje de novo este simples e sugestivo anúncio, cheio de estupor e de gratidão: Deus é Amor. Cada pessoa é amada por Deus. Deus espera que cada um o acolha e o ame. Uma mensagem que vós, jovens de hoje, estais chamados a acolher e a gritar aos vossos coetâneos: “O homem é amado por Deus!...”. Da *juventude de Teresa* do Menino Jesus *brotou o seu entusiasmo pelo Senhor, a grande sensibilidade com que viveu o amor, a audácia realista dos seus grandes projectos. Com a atracção da sua santidade, confirma que Deus também concede aos jovens, com abundância, os tesouros da sua sabedoria. Recorrei com ela o caminho humilde e simples da maturidade cristã, na escola do Evangelho. Permanecei com ela no “coração” da Igreja, vivendo radicalmente a opção por Cristo».*¹⁵³

Jesus que «amou até ao fim» (Jo 13, 1), exige aos jovens, no dizer de Teresa, o radicalismo evangélico do amor,¹⁵⁴ a radicalidade do amar¹⁵⁵ «o Jesus da Eucaristia... o Jesus da paz e do amor»,¹⁵⁶ uma vez que só Jesus pode compreender e amar o coração dos jovens «infinitamente mais» que os jovens.

«Amar, como o nosso coração é bem feito para isto!... Só há um ser que pode compreender a profundidade deste termo: Amar!... Só o nosso Jesus sabe dar-nos infinitamente mais do que nós lhe damos...».¹⁵⁷

Parece ter chegado a hora do encontro entre a jovem Teresa de Lisieux e a juventude de hoje. Entre Teresa de Lisieux e a juventude há a mesma ligação que havia entre as duas irmãs de alma, Teresa,

¹⁴⁹ P 54, 16.

¹⁵⁰ Cf. Ct 257.

¹⁵¹ Cf. Ct 161.

¹⁵² «Empenhai-vos para que a *cultura cristã* se torne cada vez mais a *cultura dos jovens*» (J. Paulo II, *Discurso aos Jovens sobre a XI Jornada Mundial da Juventude*, Roma, 28 /4 / 1996).

¹⁵³ J. Paulo II, «Alocução em Castelgandolfo», 15 / 8 / 1996, em *L'Osservatore Romano*, ed. esp., n. 34, de 23 de Agosto de 1996, pp. 4-5.

¹⁵⁴ «Jesus pede-te TUDO, TUDO, TUDO, tanto como pode pedir aos maiores Santos» (Ct 57).

¹⁵⁵ Cf. Ct 76.

¹⁵⁶ Ct 92.

¹⁵⁷ Ct 109.

carmelita, e Celina, leiga: «Jesus deve ser o nosso divino traço de união. Não foi o próprio Jesus que traçou o nosso caminho? Não é Ele que nos ilumina e se revela às nossas almas?...».¹⁵⁸ Tendo Jesus como «sumo pontífice», como ponte de passagem para a outra margem do «povo jovem», torna-se numa *pedagoga* ímpar para trazer de volta pela mão os jovens e levá-los a responder fielmente ao chamamento de Jesus.

«Vós não podeis ser *um santo a meias*, tendes de sê-lo totalmente ou então não o ser. Notei que devíeis ter uma alma enérgica e foi por isso que me senti feliz por me tornar vossa Irmã. Não julgueis assustar-me falando-me dos «vossos belos anos desperdiçados». Agradeço a Jesus que olhou para Vós com um *olhar de amor* como outrora para o jovem do Evangelho. Mais feliz do que ele respondestes fielmente ao chamamento do Mestre, deixastes tudo para O seguir, e isso *na mais bela idade da vida*, aos 18 anos...».¹⁵⁹

No seu encontro com os participantes no Congresso Internacional dos Jovens Religiosos e Religiosas, sob o tema «Vimos o Senhor», realizado em Roma de 29 de Setembro a 4 de Outubro de 1997, o Santo Padre, depois de lhes dizer que são testemunhas privilegiadas do Ressuscitado (Jo 20, 25), na esperança de «O ver como Ele é» (1 Jo 3, 3), apresentou-lhes a figura da jovem Teresa de Lisieux que, com o seu «pequeno caminho» de «confiança e abandono», «lhes indica um caminho seguro para procurar e encontrar a Deus».

«Queridos religiosos e religiosas, quanta riqueza espiritual possui a vossa história! Quão preciosa é a herança que tendes nas vossas mãos! ... tudo isto vos é concedido... para que o coloqueis à disposição da Igreja e da humanidade, a fim de que constitua motivo de sabedoria e de felicidade para todos. Assim o fez Santa Teresa de Lisieux, com o seu “caminho da infância espiritual”, que *é uma autêntica teologia do amor...*».¹⁶⁰

A mais jovem Doutora da Igreja e a mais próxima de nós anuncia aos jovens o Evangelho na sua pureza e, por isso, é Mestra para a Igreja do nosso tempo, sedento de palavras vivas e de testemunhos heróicos e credíveis.

¹⁵⁸ Ct 149.

¹⁵⁹ Ct 247.

¹⁶⁰ J. Paulo II, «Discurso aos Jovens Religiosos (as) do Congresso Internacional de Roma, 30 de Setembro de 1997.

4. 3. *Teresa-contemplativa, o desafio da teologia feminina*

Teresa de Lisieux, na sua qualidade de mulher e jovem, de consagrada e contemplativa, é uma «filha do Carmelo» que, na esteira dos eremitas do Monte Carmelo, «meditou dia a noite a lei do Senhor».¹⁶¹ «Senti que o Carmelo era o *deserto* onde Deus queria que eu me fosse também esconder».¹⁶² É, como ela gosta de dizer, uma «filha de Teresa de Ávila»¹⁶³ e de S. João da Cruz.¹⁶⁴ Na oração contemplativa descobriu o rosto paterno e materno de Deus,¹⁶⁵ e recebeu a graça de passar do temor à confiança no Amor.¹⁶⁶ A oração, essencialmente contemplativa, foi o seu pão de cada dia: «Para mim, a oração é um impulso do coração, é um olhar simples lançado para o Céu, é um grito de reconhecimento e de amor, tanto no meio da prova como no meio da alegria; enfim, é qualquer coisa de grande, de sobrenatural que me dilata a alma e me une a Jesus».¹⁶⁷

Tinha uma inteligência aguda e deixou, aos 13 anos, os seus estudos, e sacrificou voluntariamente, aos 14 anos, a sua sede de conhecimento, como ela diz, «o meu desejo de ciência»: «Sempre amara o majestoso, o belo; mas nesta altura apoderou-se de mim um desejo imenso de *saber*. Não me contentando com as lições e com os deveres que me dava a minha mestra, aplicava-me sozinha a estudos especiais de *História* e de *Ciências*».¹⁶⁸ Mergulhou, então, na *Imitação de Cristo* e nas conferências do P. Carlos Arminjon sobre «O fim do mundo presente e os mistérios da vida futura». Resultado: «Querida *amar, amar Jesus com paixão*, dar-lhe mil provas de amor enquanto ainda pudesse».¹⁶⁹ Por amor de Jesus, deu tudo: «Jesus, por teu amor prodigalizei a vida / o meu futuro».¹⁷⁰ Jesus, «o Doutor dos doutores»,¹⁷¹ passou a ser o seu mestre na «ciência do amor».¹⁷² Foi nas páginas do Evangelho que ela contemplou o amor de Jesus: «É sobretudo o Evangelho que me vale nas minhas orações»¹⁷³.

¹⁶¹ Regra do Carmelo, n. 8.

¹⁶² A 26 r.

¹⁶³ C 33 v; Ct 189.

¹⁶⁴ A 83 r

¹⁶⁵ B 1 r-v.

¹⁶⁶ Ct 197.

¹⁶⁷ C 25 r. É com esta definição que começa a Secção da oração no *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2559.

¹⁶⁸ A 46 v.

¹⁶⁹ A 47 v.

¹⁷⁰ P 51, 4.

¹⁷¹ A 83 v.

¹⁷² B 1 r.

¹⁷³ A 83 v.

«Teresa é uma *contemplativa*... Com a sua vida, Teresa oferece um testemunho e uma ilustração teológica da beleza da vida contemplativa, como total dedicação a Cristo, Esposo da Igreja, e como afirmação viva da primazia de Deus sobre todas as coisas. A sua é uma vida escondida, que possui uma arcana fecundidade para a dilatação do Evangelho e impregna a Igreja e o mundo com o bom odor de Cristo (Ct 169)». ¹⁷⁴

J. Paulo II, confirma na sua Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» que Teresa é Doutora da Igreja nesta «Ciência do Amor divino»: «A ciência do Amor divino é a expressão luminosa do seu conhecimento do mistério do Reino e da sua experiência pessoal da graça». ¹⁷⁵ Na verdade, foi através do meio simples da oração contemplativa que ela «atraiu os seus» para o amor de Jesus ¹⁷⁶ e «levantou o mundo». ¹⁷⁷ J. Paulo II afirmou que «o missionário deve ser “um contemplativo na acção” (...). O fruto da missão depende em grande parte da contemplação». Teresa, inversamente, é uma contemplativa missionária. Foi certamente esta a razão que levou J. Paulo II a conceder a esta eminente contemplativa o doutoramento no Dia Mundial das Missões, a 19 de Outubro de 1997.

Esta mulher, jovem e contemplativa, tornou-se, na sua feminilidade, «profética» para as mulheres do terceiro milénio – «dando-se a Deus, o coração não perde a sua ternura natural; pelo contrário, essa ternura aumenta, tornando-se mais pura e divina» ¹⁷⁸ –, falando-lhes dos mistérios mais profundos de Deus. ¹⁷⁹ Ela é uma pessoa dotada de um carisma particular de sabedoria e de doutrina, dom do Espírito Santo à sua Igreja. Teresa é santa, teóloga e doutora.

«Aquele que S. Pio X chamou de “a maior santa dos tempos modernos” não será também “a maior teóloga dos tempos modernos”?» ¹⁸⁰

Ela, que quis imitar as santas mulheres, ¹⁸¹ é uma mulher santa que, com a sua santidade e exímia doutrina, contribuiu notavelmente para o

¹⁷⁴ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 11.

¹⁷⁵ J. Paulo II, Carta Apostólica «Divini Amoris Scientia» (19 / 10 / 1997), n. 1.

¹⁷⁶ C 34 r.

¹⁷⁷ C 36 r.

¹⁷⁸ C 9 r.

¹⁷⁹ Cf. C. de Meester, «El genio espiritual de Teresa de Lisieux», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, em Salamanca, 1999, p. 349).

¹⁸⁰ *Positio*, p. 212.

¹⁸¹ «Como Santa Inês e Santa Cecília quereria apresentar o pescoço à espada, e como Joana d'Arc, minha querida irmã, quereria, na fogueira, murmurar o teu nome, ó Jesus!» (B 3 r).

bem da Igreja. Tem uma missão doutrinal e ensina uma eminente doutrina, que é de uma actualidade premente para a Igreja e para o mundo de hoje.

«Por este motivo eu quis escolher este domingo missionário para proclamar Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face *Doutora da Igreja universal: uma mulher, uma jovem, uma contemplativa...* Com efeito, *quando o Magistério proclama alguém Doutor da Igreja, tem em vista indicar a todos os fiéis... que a doutrina professada e proclamada por uma determinada pessoa pode ser um ponto de referência, não só porque está em conformidade com a verdade revelada, mas também porque traz nova luz acerca dos mistérios da fé*, uma compreensão mais profunda do “depositum fidei”, e para esse processo de crescimento contribui ... também aquela *«profunda inteligência das coisas espirituais»* que é dada mediante a experiência, com riqueza e diversidade de dons, a quantos se deixam guiar com docilidade pelo Espírito de Deus...».¹⁸²

É considerada «uma das maiores teólogas do Amor», porque leu o Evangelho de «Deus-Amor» (1 Jo 4, 8) na perspectiva cristológica do «Jesus da paz e do amor»,¹⁸³ o qual na oração, «o ofício do amor»,¹⁸⁴ a «instruiu nas coisas do seu amor»,¹⁸⁵ a saber, na «ciência do Amor».¹⁸⁶

«Será uma grande teóloga?... Não certamente no sentido habitual do termo...; mas se podemos definir a teologia espiritual como a ciência que põe todas as coisas no seu lugar sob a luz de Deus e do seu Cristo e organiza com sabedoria o caminho do homem para o seu fim último, não há que duvidar que *a pequena Teresa é uma grandíssima teóloga espiritual...*».¹⁸⁷

A sua experiência e intuição teológica é tão profunda e verídica que se torna um complemento claro da melhor teologia especulativa masculina. Os doutoramentos das três mulheres santas, Teresa de Jesus, Catarina de Sena, e Teresa de Lisieux, ajudam a Igreja a fazer a «viragem

¹⁸² J. Paulo II, «Homilia do Dia Mundial das Missões e da Proclamação de Santa Teresa de Lisieux como “Doutora da Igreja Universal”», 19 / 10 / 1997, em *L'Osservatore Romano*, ed. port. n. 43 (1.454) 25 / 10 / 1997, p. (495) 3.

¹⁸³ Ct 92.

¹⁸⁴ B 1 r.

¹⁸⁵ A 49 r.

¹⁸⁶ B 1 r. «“Amar Jesus e fazê-lo amar” é uma expressão mágica que a jovem começa a empregar aos 16 anos e nunca deixará de a utilizar. Nela se resume maravilhosamente o seu amor ao Senhor» (A. Olea, «Criar e amar», p. 368).

¹⁸⁷ P. M. Eugène de l'E.J., «Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de la vie mystique», em *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, Venasque, Éd. du Carmel, 1990, p. 337.

hermenêutica da teologia», que «não deve ser apenas conhecimento, mas interpretação viva».¹⁸⁸

«No campo da reflexão teológica, cultural e espiritual, muito se espera do “génio” da mulher no que diz respeito não só à especificidade da vida consagrada feminina, mas também à inteligência da fé em todas as suas expressões... A Igreja conta muito com as mulheres consagradas para uma *contribuição original na promoção da doutrina*, dos costumes, da própria vida familiar e social, especialmente no que toca à dignidade da mulher e ao respeito da vida humana. De facto, “as mulheres têm um espaço de pensamento e acção singular e talvez determinante: compete a elas fazerem-se promotoras de um “novo feminismo”...».¹⁸⁹

4. 4. Uma autêntica teologia do Amor

Porque «ninguém pode viver sem amor»¹⁹⁰ e porque «só o amor é digno de fé»,¹⁹¹ necessitamos de fiar-nos na palavra de Teresa sobre o amor, na sua simplicidade e profundidade,¹⁹² para que ela nos convença da sem-razão de «ter medo de um tão terno Amigo» e, como ela, «O amemos, porque Ele não é senão amor e misericórdia».¹⁹³

Teresa possui realmente uma «doutrina eminente»,¹⁹⁴ com autoridade, profundidade, universalidade, actualidade e beleza para propor à Igreja nos seus desafios da nova evangelização, da unidade dos cristãos,¹⁹⁵ do diálogo inter-religioso,¹⁹⁶ do diálogo fé e razão,¹⁹⁷ da relação com o ateísmo.¹⁹⁸

«A influência da doutrina teresiana na Igreja e no mundo de hoje é um facto inegável (...) na hora da Nova Evangelização, como retorno aos valores eternos do Evangelho, como contribuição ao ecumenismo e mensagem ao mundo da descrença, como doutrina

¹⁸⁸ «A teologia feminina das santas é a que integra e valoriza mais a corporeidade, muito mais que a teologia masculina dos santos» (F. M. Léthel, *o. c.*, p. 174).

¹⁸⁹ J. Paulo II, VC 58.

¹⁹⁰ J. Paulo II, *Redemptor Hominis*, n. 10.

¹⁹¹ H.U. von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, Herder, Barcelona, 1989.

¹⁹² Cf. F. M. Léthel, *o. c.*, p. 125.

¹⁹³ Ct 266.

¹⁹⁴ Cf. J. Castellano, «Eminens doctrina». *Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia*, em *Teresianum*, Roma, XLVI / 1995 / I, pp. 20-21.

¹⁹⁵ Cf. L. Bouyer, *Figures Mystiques Féminines*, Paris, 1989, p. 138).

¹⁹⁶ Cf. X. Pikaza, *o. c.*, p. 562.

¹⁹⁷ Cf. A 48 v - 49 r.

¹⁹⁸ Cf. P. Blanchard, «L'universalité du message thérésien. Une sainte ecuménique», VT (1966), p. 116.

que ajuda a integração da pessoa e marca presença na espiritualidade contemporânea».¹⁹⁹

Teresa aceitou o desafio de ser instrumento do amor de Deus, precisamente lá onde ele não é nem sequer acreditado – ninguém pode viver sem amor –, quanto mais amado. Lá onde, «hoje, nos nossos países, a indiferença se tornou a normalidade e a vida de fé a excepção»,²⁰⁰ ela «constitui a mais completa, a mais pertinente das respostas ao humanismo ateu».²⁰¹ A mensagem teresiana da sua prova da fé é de uma impressionante actualidade para o mundo da descrença e da indiferença. Ela chama aos incrédulos de «meus irmãos». Teresa de Lisieux é um dom do amor de Deus para construir a «civilização do amor» (Paulo VI). A Igreja deve aparecer e apresentar-se diante do mundo da descrença como caridade e amor. A fé é a esperança no amor. A função providencial, neste início do século XXI, de Teresa de Lisieux, religiosa do fim do século XIX, é de conduzir a Igreja e o mundo, pela fé, à esperança no amor. A esperança, é, por sua vez, a fé no amor: «Ah! por Ti, bem o sei, os Santos fizeram *loucuras* (...). A minha *loucura* é esperar que o teu Amor me aceite como vítima».

«Ora, o amor é a razão mais fundamental de viver. *O mundo da não crença só pode ser desmantelado pela força do Amor* (...). Em Deus, Teresa descobriu a fonte do amor. Na Igreja, saboreou o rio incessante que corre pelo seu canal. É no coração da Igreja que mata a sua sede. É do coração da Igreja que vai contribuir para expandir estas ondas do amor infinito sobre os mais afastados, sobre os que delas estão privados, os pecadores; sobre os que as rejeitam, os ateus; sobre os que as ignoram, os indiferentes. *Só a força do amor pode abater o muro da indiferença e fazer cair todas as não crenças, todos os mal crentes, todos os ateísmos...* Com o seu amor evangélico e a sua compaixão mística Teresa leva o *desespero deste mundo com esperança*, isto é, *com fé no amor*».²⁰²

Se «em todas as fases da história, mas especialmente na época actual a Igreja deve considerar como um dos seus principais deveres

¹⁹⁹ Cf. *Actualité de la doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux pour l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, em *Positio*, pp. 557 - 581.

²⁰⁰ B. Laluque, *Un Docteur pour l'Eglise. Thérèse de Lisieux*, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p. 216.

²⁰¹ Daniels-Rops, *Un combat pour Dieu*, Fayard, 1963, p. 895.

²⁰² Cf. P. Poupard, *Thérèse de Lisieux: La force de l'amour pour le monde de l'incroyance*, em *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, Venasque, 1990, pp. 298. 310. 311-312.

proclamar e introduzir na vida o mistério da misericórdia, revelado no mais alto grau em Jesus Cristo»,²⁰³ quem como Teresa, que confiou na *Justiça* que Jesus terá com os que o amam – «a *esperança cega* que tenho na *sua misericórdia*»²⁰⁴ –, que se ofereceu como vítima ao Amor Misericordioso,²⁰⁵ pode redizer «a todas as pequenas almas quanto é inefável a sua condescendência»,²⁰⁶ pode proclamar que «para todo o pecado existe misericórdia»,²⁰⁷ mesmo para quem não crê, não espera e não ama.

«À nossa civilização refinada e indiferente que perdeu o sentido do infinito e que o sofre, Deus enviou uma criança que, com os encantos e a pureza luminosa da sua simplicidade, rediz a mensagem eterna do seu amor, a saber, que Ele nos criou por amor, que seu amor permanece vivo, que é mais ardente ainda por causa dos nossos abandonos, que espera que o amemos como filhos, que nos deixemos amar como totalmente pequeninos (...). No limiar deste mundo novo (...). *Deus colocou Teresa para revelar e fazer amar o Amor*, para organizar uma legião inumerável de pequenas almas que experimentaram o Amor e por ele combatem na terra (...).»²⁰⁸

Teresa, que realizou o seu sonho de ser o Amor no Coração da Igreja,²⁰⁹ realizará também a sua missão de «fazer amar o Amor» no coração do Mundo.²¹⁰ A sua única e eterna palavra histórica é e será sempre a da caridade teologal proclamada e ensinada aos homens de todos os tempos.

«Há uma só coisa a fazer durante a noite... é amar, Amar Jesus com todas as forças do nosso coração e salvar-lhe almas para que seja amado...Oh, fazer amar Jesus!...».²¹¹

²⁰³ J.P. II, *D M* n. 14.

²⁰⁴ Ct 197.

²⁰⁵ A 84 r; Or 6.

²⁰⁶ B 5 v.

²⁰⁷ Ct 147; C 36 v; UC 11. 7. 6.

²⁰⁸ P. M. Eugène de l'Enfant-Jésus, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de la vie mystique*, em *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, Venasque, 1990, p. 361.

²⁰⁹ B 3 v.

²¹⁰ Ct 221.

²¹¹ Ct 96.