

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves

Imperfeição e Santidade

VAZ, Armindo dos Santos

Sabedoria Bíblica, escola da vida

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

Rito e Harmonia

REIS, Manuel Fernandes dos

A santidade ontem, hoje e sempre - II

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Imperfeição e santidade 83

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Sabedoria Bíblica, escola da vida 85

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

Rito e Harmonia 111

MANUEL FERNANDES DOS REIS

A Santidade Ontem, Hoje e Sempre - II 129

NÚMERO 46

Abril – Junho 2004

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

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

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelitas.pt

Assinatura Anual (2004)	€ 17,00
Europa	€ 25,00
Fora da Europa	USA \$ 39
Número avulso	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

IMPERFEIÇÃO E SANTIDADE

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Acabo de ler um pequeno texto que não posso deixar de partilhar aqui com todos os leitores. Trata-se da citação de uma página da obra *La Sainteté*, de um autor francês, Fr. Ambroise-Marie Carré, publicada pelas Ed. du Cerf em Março deste ano. Diz assim:

«Estou a entrar na etapa dos meus 96 anos. O Senhor cumulou-me de graças. Poderia fazer minha, hoje, a meditação do meu amigo Jean Guitten: ‘uma vez que o Senhor me conservou ao longo de tanto tempo no doce reino da terra, foi certamente para exercer, na comunhão dos santos, o ministério da idade avançada, que consiste na oração e na intercessão’. Reli, nestes últimos tempos, algumas notas tomadas durante o retiro para a minha ordenação sacerdotal em 1933. A necessidade da santidade, para mim, aparece nelas como um vigor que me fulmina, no sentido literal da palavra. Tanta luz, tantas certezas, tão fortes, fizeram-me escrever: *Se eu não for um santo, então serei um verdadeiro traidor*. Não renego nada destas linhas escritas quando só tinha 24 anos. Elas ajudaram-me a reparar as minhas instabilidades de ontem e também as de hoje. Mas possuo agora uma experiência largamente adquirida, a experiência do viajante que, ao longo dum caminho duro, põe cada dia menos confiança nas suas próprias forças e sabe que, chegar à meta, não depende somente da sua vontade. Uma certa febre do desejo dá lugar hoje à doçura da esperança. Santidade ou não? A questão já não se coloca nestes termos. Penso apenas na ternura de Deus».¹

¹ Ambroise-Marie Carré, *La Sainteté*, Éd. du Cerf (Mars 2004), citado por Éric T. de Clermont-Tonnerre, in *La Vie Spirituelle*, n° 751 (Mars 2004), p. 100.

Estas palavras fazem-nos tomar consciência da realidade (dupla realidade!?) que nos é dado experimentar em nós próprios: por um lado sentimos fortemente a nossa incapacidade perante o desejo grande, imenso, de perfeição, melhor, de santidade: os nossos propósitos que não são vividos ou correspondidos tal e como desejaríamos ou sonháramos; o nosso desleixo frente a desafios que nos são colocados; a falta de correspondência aos dons que recebemos; a dificuldade em levar à prática os nossos projectos... Por outro lado, torna-se cada vez mais viva em nós, e mais consciente, essa sementinha de santidade, desejo e impulso cada vez mais forte, necessidade de correspondência cada vez maior às exigências do Evangelho.

A primeira comunidade cristã, da qual o livro dos Actos dos Apóstolos tão bem nos retratam, é bem para todos, o modelo do que se passa com cada um em particular ou com cada grupo ou comunidade em geral. Aliás esta veio apresentada ao longo dos séculos como modelo de inspiração para qualquer comunidade. Na verdade, este modelo de *koinonia* descrito por S. Lucas corresponde a uma visão idílica (Act 4, 32-35) que não pode, nem deve, eclipsar a evocação de conflitos e de discordâncias que bem cedo apareceram no seio da comunidade primitiva. Assim, podemos apontar logo no cap. 5, 1-11, o «pecado original» de Ananias e Safira; ou depois, já no cap. 6, a recriminação dos helenistas perante a injustiça contra as suas viúvas. A conivência na fraude daqueles dois esposos, o primeiro casal dos Actos, traz inevitavelmente à memória o casal originário do Génesis (Gn 3) e a crise originária: tal como a falta de Adão e Eva deixou o homem numa situação de crise permanente na sua relação com Deus e com os outros, assim a mentira de Ananias e Safira, ferindo o ideal comunitário, ofendeu a Deus e marcou a nova comunidade cristã, desde as origens, com uma grave crise de confiança onde se opera o juízo de Deus.

Isto mostra como os membros da *ekklesia* são falíveis, mesmo com a salvaguarda do projecto de comunhão. O seu pecado original está também aí, bem claro. Por isso, e apesar deste acidente de percurso, a Igreja é um lugar de conversão e de verdade que vem quebrar a tranquilidade enganadora das aparências do bem comum.

Que este número de Revista de Espiritualidade ajude todos os seus leitores a progredir no caminho da santidade, na escola da Palavra de Deus.

SABEDORIA BÍBLICA, ESCOLA DA VIDA

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

O leitor da Bíblia que da leitura do Pentateuco ou dos Profetas passa para a dos livros sapienciais, tem a impressão de entrar num mundo diferente. Sente que saiu dum mundo teocêntrico e entrou num mundo antropocêntrico, em que o homem e a boa vida reclamam o centro da atenção. Abordam-se novos problemas com linguagem nova: como viver bem e conduzir uma vida recta? como alcançar a felicidade? O método de abordagem também é novo: educa o leitor a investigar a partir da experiência humana e valorizando a razão:

Eu, a sabedoria, habito com a prudência,
Eu inventei a ciência da reflexão (Pr 8,12).

Põe-se a experiência de indivíduos e de gerações ao serviço do bem viver.

A chamada “sabedoria” de Israel é sageza. É a filosofia da vida, sensatez e sindérese, bom senso, razão, o cúmulo de virtudes humanas que tornam o homem cordato e cujo objectivo é fornecer um código de comportamentos humanos e morais, na convicção de que o homem, enquanto vive, é aprendiz, a caminho da liberdade. A “sabedoria” aparece como uma arte a adquirir ao longo de toda a vida, como a arte do timoneiro que deve saber conduzir a própria barca a bom porto por entre escolhos e tempestades. O sábio era a pessoa criticamente atenta

a todos os domínios do real, ao mundo, à história humana com as suas aventuras e as suas lições de mestra da vida, aos grandes problemas que atingem o homem de todos os tempos: o sofrimento, a morte, o sentido da vida.¹

Assim, poderia definir-se a sabedoria bíblica como “a atitude e o método que conduziam à auto-realização pessoal, tanto na esfera humana como na profissional. Essa auto-realização exprimia-se em termos de relação com o mundo, com os demais e com Deus”.²

1. Lugar do nascimento e da prática da Sabedoria bíblica

O berço da literatura sapiencial inicialmente terá sido a própria *família*, em que os pais, instruídos pela experiência humana própria e alheia, transmitiam aos filhos conselhos de sabedoria prática. O pai, como educador dos filhos no lar, deve ter tido papel fundamental na origem e na expansão da literatura sapiencial. Até deve ter influenciado a própria terminologia das escolas de sabedoria, como deixa supor a frequência com que a expressão “meu filho” introduz os conselhos dos sábios:

Filho, presta atenção à minha sabedoria,
Aplica o teu ouvido à minha prudência.³

Por conseguinte, na raiz da sabedoria estava a vida humana, o povo que se interrogava como fazer para se sair bem na vida.

Mas a educação não acontecia só entre pais e filhos. E não se pense que a cultura da sabedoria estava ao alcance de todos. Não era

¹ Cf. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. 2 volumes (The Hebrew University; The Magnes Press; Jerusalem 1975); J.L. CRENSHAW, “Method in Determining Wisdom Influence upon «Historical» Literature”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 129-142; IDEM, “Wisdom”, *Old Testament Form Criticism* (ed. J.H. HAYES) (San Antonio 1974) 225-264.

² V. MORLA, “La fascinación de la sabiduría”, *Selecciones de teología* 35, n° 140 (1996) 309.

³ Pr 5,1. Cf. R.B.Y. SCOTT, *Proverbs* (The Anchor Bible 16; Garden City; New York 1965) XL-LII.

autor de textos sapienciais quem quer que se mostrasse capaz de pensar. Ainda era preciso elaborar o fruto da reflexão. Num determinado estádio, a sabedoria dos provérbios teve o seu lugar de elaboração e transmissão no grémio dos sábios e, tratando-se de material pré-exílico, no quadro da *corte*, nos meios da classe dirigente: ministros e conselheiros reais, funcionários, etc. Podemos assim imaginar uma escola de sabedoria existente no âmbito da corte. Aqui se cunharam sentenças e se limaram ditados populares. Aqui se compuseram colecções de máximas. Aqui se utilizou a sabedoria dos adágios para fins didácticos.

Os governantes chamavam a si pessoas experimentadas, prudentes e inteligentes, que os ajudassem na árdua tarefa de governar os súbditos. Estas pessoas formavam a classe social dos “sábios” que elaboravam escritos sapienciais para proporcionarem aos seus filhos uma boa educação. Elas, além de serem o ponto de confluência da experiência multissecular israelita, enriqueciam-se com a influência de correntes sapienciais estrangeiras, especialmente da egípcia; a partir do séc. IV a.C., o predomínio da cultura helénica na bacia do Mediterrâneo fez sentir a sua «ciência do viver» nos sábios judaicos, que não podiam ficar insensíveis às suas sugestões, como se verifica no livro da Sabedoria.⁴ O seu autor, de mente aberta e mentalidade plurifacetada, pôs as filosofias do tempo ao serviço da revelação de Deus. Dos gregos bebeu às mãos cheias o vocabulário religioso, filosófico, ético e até psicológico; o próprio estilo literário tem a marca da literatura helenista.⁵

Mas a sabedoria não era simplesmente um meio de educação só na corte. Nem a corte era o lugar de transmissão da sabedoria. Para se tornarem mestres em ‘sabedoria’, os candidatos não podiam escapar totalmente à prática duma certa escolaridade. Para que uma pessoa fosse disciplinável e capaz de se tornar “sábio”, pressupunha-se a *escola*. Ela sobretudo era o lugar onde a sabedoria era cultivada.⁶ Não

⁴ Cf. L. VERGA, “Il libro della Sapienza e la filosofia ellenistica”, *Fede e cultura dal libro della Sapienza* (GF. RAVASI – G. COLZANI – G. ANGELINI – L. VERGA – L. POZZOLI) (Teologia viva; EDB; Bologna 1987) 83-99. Veja-se, nesta mesma obra, G. COLZANI, “Il popolo di Dio fra tradizione giudaica e cultura greca”, pp. 35-53.

⁵ Cf. J.M. CASTRO, “Influência helenística no livro da Sabedoria”, *Humanística e Teologia* 17 (1996) 277-282; J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta biblica 41; Biblical Institute Press; Roma 1970) 1-31.

⁶ Cf. H. GESE, “Wisdom Literature in the Persian Period”, *The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period* (eds. W.D. DAVIES – L. FINKELSTEIN) (Cambridge

conhecemos o sistema de ensino público. Mas, mesmo sendo difícil provar que a arte de ler e escrever estivesse muito divulgada em Israel, não se pode duvidar da existência de escolas. Haveria mesmo escolas oficiais.⁷ A organização do império salomônico supunha funcionários. A diplomacia, o comércio internacional e um corpo de burocratas dessa dimensão não se formava sem escola. Ainda mais: o alto nível da literatura hebraica desde os princípios da monarquia não se explica sem a existência de escolas.⁸ O Antigo Testamento, numa referência tardia, menciona-as mesmo explicitamente. Num poema de regozijo sobre os conhecimentos adquiridos, o sábio Ben Sirá põe a sabedoria a dirigir aos humanos um convite a procurar a escola gratuitamente:

Aproximai-vos de mim, ignorantes,
 instalai-vos na casa da instrução [*beth ha-midrás* = escola].
 Porque haveis de dizer que estais privados dela,
 se as vossas almas estão sedentas?...
 Adquiri-a sem necessidade de dinheiro;
 submetei a vossa cerviz ao seu jugo
 e receba a vossa alma a instrução.
 Ela está perto, ao vosso alcance! (51,24-26).

Para conhecer mais a forma de ensino no antigo Israel, temos de nos virar para as alusões paralelas das literaturas circunvizinhas, mais antigas e contemporâneas, na medida em que se deve contar com uma pré-história das instituições.⁹ Os palácios das cidades de Mari e Ugarit, como também os do Egito e da Mesopotâmia, reservavam salas específicas aos jovens que queriam fazer carreira, podendo esperar tornar-se personagens importantes. Frequentavam a escola para a aprendizagem. Esses centros de formação eram, por excelência, os berços da cultura, não só científica, mas também, e talvez mais ainda, da sabedoria. Quantidades enormes de escritos e tratados passavam por eles. As

University Press; Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney 1984) 190-195.

⁷ Cf. B. LANG, “Schule und Unterricht im alten Israel [Escola e ensino no antigo Israel]”, “La sagesse de l’Ancien Testament. Nouvelle édition mise à jour (ed. M. GILBERT) (BETL 51; Leuven University Press – Uitgeverij Peeters; Leuven 1990) 186-201.

⁸ Cf. H.-J. HERMISSON, “Weisheit und Geschichte”, *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad* (ed. H.W. WOLFF) (München 1971) 97-136.

⁹ Cf. R.N. WHYBRAY, “Wisdom Literature”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS – J.L. HOULDEN) (SCM – Trinity Press International; London – Philadelphia 1990) 726-729.

tabuinhas e os *ostraca* até dão testemunho do método seguido: para adestrar o discípulo na arte de escrever, davam-lhe, para copiar, textos antigos, entre os quais, como testemunham as escavações arqueológicas, havia escritos sapienciais, ao lado de obras científicas e religiosas. Esses escritos sapienciais eram como que os clássicos de então, contendo regras de bom comportamento, necessárias para alcançar uma posição honrosa na sociedade. Esse exercício de copiar multiplicava os manuscritos nos ‘cadernos’ dos alunos e até deixava patentes os erros cometidos pelos aprendizes.¹⁰

De qualquer forma, as observações dos sábios recaíam na experiência quotidiana, tal como ela estava estruturada nas tradições transmitidas no interior destas duas instituições: a *família* e a *escola* com os seus mestres.

No que diz respeito à recolha literária desta experiência vital, convém ter em conta que a sabedoria bíblica não se confina aos cinco livros propriamente sapienciais (Sabedoria, Provérbios, Qohélet, Job, Ben Sirá). Tinha um âmbito tão alargado como a vida, invadiu todos os seus campos e penetrou noutros domínios da literatura bíblica: Deuterónimo, 2Samuel 9-20, 1Reis 1-4, muitos Salmos.¹¹ O arco temporal de composição de textos de sabor sapiencial abarca toda a redacção dos escritos bíblicos: desde Salomão (séc. X) até ao fim do Antigo Testamento, com a redacção do livro da Sabedoria em meados do séc. I.

Apesar de as observações serem apresentadas em máximas concisas ou em provérbios, estes eram comprimidos confeccionados no laboratório de uma longa experiência histórica, o concentrado final de séculos de vida humana.¹² Para os sábios, o ser humano é ele e as suas circunstâncias,

¹⁰ Cf. M.V. FOX, Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 18A; Doubleday; New York 2000) 6-12.

¹¹ Oseias, próximo dos sábios, apresenta Deus como educador de Israel criança: “Eu ensinei Efraim a andar, trazia-o nos meus braços, mas não reconheceram que era Eu quem cuidava deles. Segurava-os com laços humanos, com laços de amor; fui para eles como os que levantam uma criancinha contra o seu rosto; inclinei-me para ele, para lhe dar de comer” (Os 11,3-4). Cf. H. ALVES, “Raízes da Sabedoria bíblica”, Livros sapienciais. XIII Semana bíblica nacional (Difusora Bíblica; Lisboa 1991) 44-60; ver pp. 231-261.

¹² Interpretá-los é tarefa delicada, visto que a sabedoria bíblica não aparece sistematizada. Cf.

visto em relação existencial e dinâmica com o seu ambiente. Ao filho ou discípulo que tinha dificuldade em obedecer, o sábio podia retorquir: ‘ainda não viveste; vive e experimentarás que é melhor obedecer aos experientes; eles já percorreram vários caminhos; aos que procuram a felicidade podem dizer: não a procures ali, que de lá venho eu e ela não está lá’:

À falta de conselho malogram-se os projectos;
mas com muitos conselheiros realizam-se com êxito (Pr 15,22).

A atitude dos mestres que ministravam sabedoria era a de nem obrigarem forçadamente quando aconselhavam, nem imporem inflexivelmente quando ensinavam. Era como se cada provérbio ou o tesouro proverbial tivesse uma autoridade própria que transcende quem o aceita e quem o pronuncia. Era como se o seu próprio autor e transmissor tivesse de submeter-se a esse tesouro e como se nele estivesse incarnada uma instância superior que quer ser escutada e respeitada: a *hokmá*, a sabedoria. Mesmo usando o imperativo, os provérbios não mandavam; perguntando, aviavam a resposta. Cada provérbio dava-se gratuitamente e impunha-se só com a luz da sua verdade: refrão velho nunca mente. Os sábios, ao tomarem a palavra, constatavam, ponderavam.¹³ E constatar era como abrir-se à verdade pura e simples. Usar comparações era estabelecer relações, era casar dois mundos complementares, supondo que os dois juntos se completavam mutuamente. Comparar era descobrir correspondências enriquecedoras e plasmá-las num comprimido sugestivo:

Amigo novo, vinho novo;
espera que envelheça e então bebê-lo-ás com prazer (Si 9,10).

O mestre reconhecia ser transcendido e superado pela própria vida plural e pela realidade humana complexa que a sua visão limitada não alcançava: uma sentença só recolhia aspectos dessa realidade. Ser mestre era uma carreira que nunca acabava: cada estágio de aprofundamento da vida era relativizado pelo seguinte. Mesmo assim, os sábios falavam com aprumo e segurança: conhecendo os limites do que diziam, conheciam o valor do que ofereciam. As sentenças, provadas

A. NICCACCI, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* (San Paolo; Cinisello Balsamo 1994) 16-52.

¹³ Cf. V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos* (Introducción al estudio de la Biblia 5; Verbo divino; Estella, Navarra 1994) 53-64.

no cadinho da experiência de séculos de tradição, chegavam a “ouvidos dóceis” (Pr 25,12) e “penetravam até às entranhas” (Pr 18,8), onde ficavam armazenadas, à espera do momento oportuno para serem vividas. As lições da sabedoria não eram intemporais. A boa acção e a palavra frutífera é a palavra certa no tempo certo:

Não contendas a palavra que deve ser dita a tempo
E não escondas a tua sabedoria.
É que a sabedoria dá-se a conhecer na palavra
E a educação nos discursos da língua.
Não contradigas a verdade,
Mas cora de não estares educado.¹⁴

Os sábios ofereciam sensatez e tinham como ponto de honra colaborar na formação dos artesãos da própria existência. Como havia uma condição para o discípulo poder aprender (a humildade), também havia uma condição radical para exercer a sabedoria: ocupar o seu lugar como criatura e reconhecer Deus como criador. Era o que significava “o temor do Senhor”, que não é medo mas respeito reverencial.¹⁵

2. O olhar sábio para a vida quotidiana – Educar para a contemplação

A sabedoria abarcava todo o comportamento humano. Formulada literariamente em provérbios, aparentava ser um código moral. Mas a sua verdadeira intenção era a de educar a pessoa integral, forjar o carácter, mostrar o que é realmente a vida e indicar como afrontá-la da melhor maneira. Procurava persuadir o leitor, estimulá-lo a um comportamento digno de si próprio ou à altura da sua dignidade. A posse da sabedoria da vida era “mais questão de carácter do que de entendimento”.¹⁶

A grande abrangência da perspectiva dos sábios no seu olhar para o mundo era a condição humana. Já alguém disse que não se é o

¹⁴ Sir 4,23-25. Ver Pr 15,23; 25,11.

¹⁵ Cf. L. ALSONSO SCHÖKEL – J. VÍLCHEZ, *Sapienciales. I: Proverbios* (Nueva Biblia Española; Cristiandad; Madrid 1984) 27-29.

¹⁶ G. von RAD, *Israël et la sagesse* (Labor et fides; Genève 1971) 79.

mesmo antes e depois de ter lido o romance *A condição humana*, de A. Malraux, uma das mais pungentes, sóbrias e penetrantes obras que expõe uma concepção simultaneamente desesperada e nobre da «condição humana». ¹⁷ Mas o mesmo se poderia dizer, talvez com mais razão, do sapiencial livro de Job. Não é possível encarar da mesma maneira o mundo depois de se deixar impressionar pela visão dramática do destino do ser humano, oferecida pela mais absorvente e arrebatadora história da literatura que é o livro de Job. Os sábios de Israel pensam a condição do ser humano, o seu comportamento, as suas grandes opções, os êxitos e fracassos, esbatendo criticamente as referenciais comunitárias e sugerindo: ‘as coisas não são bem assim como toda a gente diz’. ¹⁸

Os sábios de Israel foram aquele grupo social que com as suas inquietantes perguntas abriam janelas para o mundo, para o pensar de forma particular. Não interessa tanto qual era a sua «visão do mundo». O que interessa é mais a sua atitude: observar a vida, pensar a realidade sempre de novo. Retiravam conclusões para a vida, não das sagradas tradições recitadas no culto, mas da experiência do mundo, das relações humanas e do meio ambiente que observavam. Acima de tudo, concluíam que o agir humano desaguava em bons ou maus resultados, estabelecendo correlações entre acções e seus efeitos:

O que ama a sabedoria ama a vida (Si 4,12).
 Quem controla a sua boca protege a sua vida;
 Quem abre os seus lábios granjeia a ruína...
 Quem menospreza a palavra perder-se-á;
 Quem respeita o mandamento será recompensado...
 A desgraça persegue os pecadores;
 A felicidade é a recompensa dos justos (Pr 13,3-21).

Uma palavra de conforto, o autocontrolo, a disciplina, a honestidade, a humildade, as virtudes humanas produziam efeitos bons. ¹⁹ A preguiça instalada conduz à pobreza, como a diligência conduz à prosperidade:

¹⁷ Cf. A. MALRAUX, *A condição humana* (Dois mundos 40; Livros do Brasil; Lisboa 1958).

¹⁸ Cf. R. de OLIVEIRA, “Aspectos da condição humana”, *Livros sapienciais*. XIII Semana bíblica nacional (Difusora Bíblica; Lisboa 1991) 69-89; e J. HUG, “Sagesse et condition humaine. Reflexion sur le livre de la Sagesse”, *Choisir* 429 (1995) 9-12.

¹⁹ Cf. F. FESTORAZZI, “Il valore dell’esperienza e la morale sapienziale”, *Fondamenti biblici della Teologia morale*. Atti della XXII Settimana biblica (Associazione Biblica Italiana; Paideia; Brescia 1973) 117-146.

Mão indolente empobrece,
a mão dos diligentes enriquece (Pr 10,4).

Não são indiferentes as escolhas pequenas e grandes que fazemos. São as nossas opções que traçam o destino de cada um. O bem, como o mal, volta sempre ao seu autor: dá umas voltas, vai afectar outros e, ao fim e ao cabo, regressa à origem, por efeito *boomerang*:

Quem abre uma cova virá a cair nela
E a pedra cairá sobre aquele que a rolou.²⁰
O iníquo não ficará impune,
A descendência dos justos será salva (Pr 11,21).

Hoje um bom educador diria: a maneira mais eficaz de te vingares do teu inimigo é perdoares-lhe. Ora, os sábios de Israel já sabiam isso:

Se o teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer,
se tem sede, dá-lhe de beber.
Assim o farás corar de vergonha
e o Senhor te recompensará (Pr 25,21-22).

Há uma intuição muito profunda, que também é pedagógica, no pensamento de que o mal corrompe e de que o bem não pode deixar de produzir efeitos benéficos, nos outros e em mim próprio, como forma de ser feliz ou de me sentir bem comigo mesmo. Não se vive à balda. Vive-se em obediência a um mistério que nos conduz, que nunca se conhece totalmente, que nos atrai e nos une na mútua estima.

A experiência dos sábios é *humana*. Eram muito sensíveis aos encantos e desencantos da vida: filhos, amigos, a mulher,²¹ o sofrimento,

²⁰ Pr 26,27. Ver ainda Sl 7,16; 9,16; 35,8.

²¹ Quanto à mulher, os sábios exprimiram a misoginia existente no seu tempo: “Entre mil homens achei um; / Entre todas as mulheres nem uma só achei” (Qoh 7,26-28). A misoginia encontra-se dispersa pela literatura sapiencial (Sl 25,12-26; Pr 5,2-6; 21,9.19; 25,24; 27,15). Na realidade, os mais imparciais não esconderam o seu incomensurável apreço pela própria mulher. Deixam suspeitar que encontrar a mulher ideal é como jogar na lotaria; mas apressam-se a corrigir dizendo que é um dom de Deus: “Uma mulher virtuosa é uma sorte excelente, / É o prémio dos que temem o Senhor” (Sl 26,3). Todavia, dom tão valioso não está ao alcance de qualquer um. É preciso procurá-lo, como se procura a sabedoria: “A mulher completa [eficaz e virtuosa], quem a encontrará?” Mas depois não a poupam a elogios: “É muito mais valiosa do que as pérolas” (Pr 31,10-18). Isto mesmo já tinha sido dito em Pr 18,22: “Aquele que acha uma esposa acha a felicidade / E recebe um dom do Senhor”. Ben Sirá diz quase o mesmo em 26,1: “Feliz o esposo de uma mulher virtuosa [iṣṣá tobá]”. Interessante é observar que a descrição da mulher é feita em estreita analogia com a descrição da sabedoria: “Feliz o homem que encontrou a sabedoria” (Pr 3,13).

a alegria e os prazeres. *Mas* tudo era *con-siderado* (de *sidus-sideris* = constelação), isto é, englobado no sentido do universo, visto como criado por Deus. Nessa medida, era uma experiência também teológica, espiritual. É verdade que a sabedoria tirava lições da vida quotidiana, da esfera das relações pessoais. Mas essa educação do olhar para a vida estava permeada da felicidade de estar vivos, graças a Deus. Mesmo quando os sábios exprimiam as suas conclusões em forma de máximas ou sentenças breves (provérbios) de forma totalmente profana, este acumular de conhecimento não tinha autonomia da fé em Deus. Um encontro reflexo com o mundo era sempre um dom de Deus. Nota-se uma unidade entre a observação ‘profana’ do quotidiano para dele tirar lições e uma espiritualidade que impregnava todo o viver. Essa associação percorre o longo desfiar das sentenças sábias:

O que achou a sabedoria achou a vida,
conseguiu o favor do Senhor (Pr 8,35).
A piedade e a lealdade não te abandonem:
ata-as ao pescoço, escreve-as na tabuinha do teu coração.
Assim encontrarás favor e bom acolhimento
aos olhos de Deus e dos homens (Pr 3,3-4).
Aos que amam a sabedoria ama-os o Senhor...
Até à morte combate pela verdade
e o Senhor pelejará por ti (Si 4,14.28).

Poderíamos distinguir, por um lado, uma sabedoria que vem “do alto” (como em Sab 8,21-9,18 ou Si 24) e se dirige sempre aos humanos:

Ponho as minhas delícias em estar com os seres humanos (Pr 8,31).

Por outro lado, deparamos com uma sabedoria “a partir de baixo”, como em vários provérbios atribuídos a Salomão:

Acumular no verão é de homem sensato,
Dormir no tempo da ceifa é de homem vergonhoso.²²

De modo geral, podemos dizer que a experiência sapiencial e a educação da visão do mundo em Israel se realizou numa atmosfera religiosa e foi caracterizada ou impregnada pela fé em Deus. Também é verdade que o credo israelita coloriu de sabedoria a vida quotidiana. Obviamente, os sábios acreditavam em Deus e a sua fé via a acção de

²² Pr 10,4: resume a história «a cigarra e a formiga».

Deus a favor dos humanos. Não eram estranhos ao resto do povo. Partilhavam com o seu auditório a visão do mundo que tinham. Ou seja, a compreensão sapiencial da realidade era do povo, contagiava-se.²³

Para eles, pensar o mundo era pensá-lo na perspectiva de Deus ou pensar Deus a olhar para o mundo. O essencial era pensar, mas tendo Deus presente: “o princípio da sabedoria é o temor reverencial do Senhor”.²⁴ Poderíamos dizer, com muita verdade, que também a dos sábios foi uma antropologia a partir de Deus e uma teologia a partir do ser humano e do mundo.

Hoje, a sabedoria de Israel poderia parecer paradoxal: por um lado, adquiria-se com a disciplina, a correção e a docilidade; por outro, para a fé era um dom de Deus.²⁵ Um dom que esperava uma resposta. E esta acontecia numa nova procura da felicidade: era a procura de Deus, no esforço da inquietação e na gratidão por algo recebido. Ou seja, podendo-se aprender com esforço e diligência, a sabedoria não era nem o resultado de um raciocínio filosófico, nem a recordação de um passado longínquo: como companheira da vida que era, havia que escolhê-la; era necessário pedir a sua mão. É o que nos surpreende no coração do livro da Sabedoria, onde se imagina Salomão a pedi-la a Deus:

Deus dos meus pais, Senhor de misericórdia...,
dá-me a sabedoria, entronizada junto de ti...
Contigo está a sabedoria...
que conhece o que te agrada
e o que é conforme aos teus mandamentos.
Envia-a do santo céu,
manda-a do teu trono de glória,
para que me acompanhe nos meus trabalhos
e eu possa conhecer o que é do teu agrado...
Quem pode conhecer a tua vontade, se não lhe dás a sabedoria?²⁶

²³ Cf. R.E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica* (Biblioteca biblica 13; Queriniana; Brescia 2000²) 148-151.

²⁴ Pr 9,10; 1,7; 15,33; Job 28,28; Sl 111,10; Si 1,14.18.20; 19,20; 25,10-11; 40,25-27. Cf. J. ROMÁN FLECHA, *Buscadores de Dios. I: Entre la ansiedad y la osadía* (Edelweiss 21; Atenas; Madrid 1992) 205-210.

²⁵ Cf. J. VÍLCHEZ, *Sapienciales. V: Sabiduría* (Nueva Biblia Española; Verbo divino; Estella 1990) 91-93.

²⁶ Sab 9,1-10.17. Ver também 1Re 3,6-14 e 2Cro 1,8-10.

Isto quer dizer que os sábios não punham a fé entre parêntesis. Nem aceitavam o saber sem a sabedoria, que nunca é secular, simplesmente profana. A sua atitude era antes: Deus, sim; mas há que ter os pés na terra. É a atitude do Qohélet: pondo quase tudo em questão, em definitiva teve uma fé mais profunda do que muitos ‘crentes’, porque aceitou Deus como Deus.²⁷ Parafrazeando o filósofo ateu Norberto Bobbio: aquilo que distingue as pessoas não passa pela diferença entre crentes e não crentes, mas pela diferença entre pensantes e não pensantes ou entre os que reflectem sobre os vários ‘porquê’ da vida humana e os indiferentes distraídos. A espécie dos indiferentes, que é a mais numerosa, encontra-se entre os crentes como entre os não crentes.

Ora, os sábios de Israel foram crentes pensantes; alguns, crentes problemáticos. E aqui ‘problemáticos’ não quer dizer ‘inseguros’ na fé, mas simplesmente combativos, agonísticos, que agarram os problemas aprofundando-os. Apesar de os sábios darem a fé como suposta, punham-na frequentemente à prova no confronto com os acontecimentos sociais, cuja análise se considerava irreduzível a uma visão tranquilamente ‘religiosa’. Eles consideravam que a verdadeira religião é frequentemente uma religião ‘impura’, isto é, perturbada por interrogações e aspectos complexos. Job e o Qohélet eram crentes firmes. Mas, deixam-nos perceber que todos os dias se terão interrogado: “donde vem o mal no mundo?” Se existe Deus – e disso não se duvidava – porque prosperam os malvados enquanto os bons são assolados pela desgraça? Estes crentes pensantes viviam frequentemente na fronteira da heresia, nos confins da própria fé, desafiando o constante risco de enfrentar-se com o mal.²⁸ E certamente não faziam isso pelo prurido do mero risco e da aventura, como se de um desporto radical se tratasse, ou como se pensassem que ‘risco zero’ é igual a ‘vida zero’. Não. Eles educaram para a vida e para a liberdade, dissuadindo as pessoas de ‘viverem ao Deus dará’ para pensarem no que Deus dá. Com as suas interrogações fizeram evoluir a revelação de Deus mais eles do que os defensores da

²⁷ Cf. F. RAURELL, “Dimensione etico-pedagogica della provocazione nel «Qohélet»”, *Laurentianum* 33 (1992) 375-402; J. ROMÁN FLECHA, *Buscadores de Dios. II: Entre el recuerdo y la profecía* (Edelweiss 22; Atenas; Madrid 1993) 199-204; J. VÍLCHEZ, *Sapienciales. III: Eclesiastés o Qohelet* (Nueva Biblia Española; Verbo divino; Estella 1994) 30-32.

²⁸ Cf. J. ROMÁN FLECHA, *Buscadores de Dios. II: Entre el recuerdo y la profecía* (Edelweiss 22; Atenas; Madrid 1993) 205-212, onde desenvolve o tema: «El Dios de Job: un Dios difícil».

tradição e do passado.²⁹ Fizeram descer Deus até aos homens mais eles do que os sonolentos pregadores de sábado na sinagoga.

Está-se mesmo a ver que os maiores sábios não embarcavam facilmente numa religião adoçada pela tranquilidade do estabelecido e transmitido, que servisse de consolação para paliar as dores quotidianas. O nosso Miguel Torga alinha bem com a inquietação dos dois sábios autores dos livros de Job e do Qohélet:

O céu! Um penso tão velho
numa chaga sempre nova!
De tantos que vi partir,
apenas sei que foram e ficaram na cova
de mãos cruzadas a ver
como a carne apodrecia!
Enquanto Deus ordenava lá de cima,
que lhes rezassem por alma, em latim,
missa no sétimo dia!³⁰

Livros sapienciais como o Qohélet e, sobretudo, Job são atraentes precisamente porque esbarram com a angústia e o sofrimento inocentes como facetas do problema geral da presença do mal no mundo. O livro de Job atraiu mais a atenção dos pensadores modernos e contemporâneos do que a dos exegetas: desde o *Fausto* de Goethe até a *O outro livro de Job* de Miguel Torga, passando por S. Kierkegaard.³¹

²⁹ Cf. J.L. CRENSHAW, “Questions, dictons et épreuves impossibles”, *La sagesse de l’Ancien Testament. Nouvelle édition mise à jour* (ed. M. GILBERT) (BETL 51; Leuven University Press – Uitgeverij Peeters; Leuven 1990) 96-111.

³⁰ M. TORGA, *O outro livro de Job* (Coimbra 19584) 60.

³¹ Para a modernidade do livro neste aspecto, especialmente para a fenomenologia da angústia de Job, cf. G. MURA, “L’angoscia innocente. Giobbe e il pensiero contemporaneo”, *Nuova umanità* 6 (1979) 23ss; 7 (1980) 36ss e 10/11 (1980) 29ss; J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y los castigos* (Sal Terrae; Santander 1967); D. COX, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd* (Analecta Gregoriana 212; Università Gregoriana; Roma 1978) com bibliografia sobre o tema; G. RAVASI, *Giobbe* (Borla; Roma 1979) 185-274.

3. A Sabedoria, um olhar para o mundo como criado por Deus

Se a sabedoria bíblica geralmente atentava na realidade humana e educava as pessoas a saberem orientar-se na vida, quando ela olhava para o mundo tornava-se teologia e espiritualidade, fazia experiência de Deus como criador. O objecto teológico da sabedoria do Antigo Testamento era a criação: a teologia da sabedoria era a teologia da criação. O Deus dos sábios não era propriamente o “Deus dos nossos pais” (mencionado em Sab 9,1), o Deus libertador,³² o Deus da misericórdia e do perdão, mas sim o Deus criador. O diálogo do israelita com o ambiente era também um diálogo com Deus, visto como criador.

3.1. Ética sapiencial e ordem da criação

O apelo dos sábios de Israel a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão, da autenticidade e da verdade, assentava na ideia de que o ser humano, fazendo o bem e fugindo do mal, estava a reverberar e a concretizar no mundo a ordem primordial imposta por Deus no cosmo, na história e no ser humano, segundo um plano de harmonia diferencial entre todos os seres. Os sábios sugeriam que o ser humano devia harmonizar a sua vida com essa ordem primordial. A intenção era atrair o ser humano para se conformar a esta ordem e alcançar a vida excelente que ela ocasionava, experimentando assim a verdade salvadora que situa os humanos no cosmo. Violar os princípios éticos era como atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele; era introduzir nele a desordem.

Essa ideia da ordem cósmica e da definição das funções de todos os seres, estabelecida pela divindade criadora “no princípio” de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente.

³² Em hebraico: go'el (Ex 15,13). Cf. R.E. MURPHY, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica* (Biblioteca biblica 13; Queriniana; Brescia 2000²) 152-161.

No *antigo Egipto* era expressa pelo conceito central de *ma'at*, que marcava a diferença e ordem entre os seres e mantinha o mundo em movimento, enquanto na *Mesopotâmia* se dizia com o conceito sumério dos *me*, só em parte análogo.³³ Em Israel (e também em Canaan), o conceito parecido nalguns aspectos era o de *tsédeq*, a “justa ordem” estabelecida por Deus na criação dos seres e das suas funções: uma força cósmica envolvente que permeava e dava coesão às várias componentes da recta e “justa ordem” criada num todo bem integrado e harmonioso, ordenador das justas relações entre os homens. Estas justas relações diziam-se em hebraico *tsedaqah*, “justiça” entre os homens, que realizava e efectivava essa *justa ordem* determinada na criação e correspondia a ela. Pelo contrário, no injusto reflectia-se a gravidade ética da sua acção: um atentado contra a ordem estabelecida pelo Criador e uma violação da mesma.³⁴

Para os sábios de Israel, era na ordem primordial da criação que radicava o fundamento e a motivação da ordem ética humana.³⁵ A moralidade pertencia à ordem universal e assentava as suas bases nela: o sábio sentia-se interpelado por uma vontade ordenadora, a que não se podia escapar. Era como se do seio da criação emanasse continuamente um convite aos homens a deixarem-se conduzir nas decisões da sua vida pelo apelo da ordem primordial, que nalguns textos se identifica com a “sabedoria”.³⁶

Assim, não admira que os sábios tenham posto particular cuidado em educar para o sentido de justiça.³⁷ Neste conceito, foram muito longe. Quase identificaram a justiça (*tsedaqah*) com a ideia de ‘ordem’,

³³ Cf. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101; Berlin 1966) 115-118; e ainda H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe; Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1979) 81-87.

³⁴ Cf. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968) 66-77.

³⁵ Cf. A. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *La ética de los sabios de Israel* (La Biblia hoy; Estudios de moral bíblica) (La Casa de la Biblia; Madrid 1970) 34-40.

³⁶ Pr 3,19-20; 8; Job 28; Ba 3,9-4,4; Si 24,1-22, outra prosopopeia da “sabedoria”, que conclui assim: “quem me obedece não fica envergonhado e os que em mim se exercitam não chegam a pecar”. Cf. G. von RAD, *Israel et la sagesse* (Labor et fides; Genève 1971) 169-206.

³⁷ J.L. SICRE, “La preocupación por la justicia en el antiguo Oriente”, *Proyección*, números 120 e 121.

fazendo entender que ser moralmente justo equivalia a proceder segundo a ordem estabelecida por Deus na criação de tudo.

Esta sapiência bíblica supera os conceitos tradicionais da ética filosófica ou teológica, fundados na abstracção, na metafísica, nos valores da liberdade, da consciência, do dever, etc. Quer antes comunicar um saber estritamente pragmático, directivas para guiar a vida segundo a ordem imanente, que a fé considerava como um universo de leis primordiais estabelecidas por Deus. A sabedoria põe o ser humano defronte da obrigação de rejeitar o mal e de escolher o bem, para harmonizar a vida humana com a ordem cósmica, pautando o humano concreto pelo plano divino universal. Tanto era assim, que os profetas bíblicos, ao exortarem à observância da justiça social, buscavam simplesmente restabelecer esta ordem. Ousando um pouco mais, poderia dizer-se que a salvação do ser humano, pregada pelo Antigo e Novo Testamento, se deveria considerar inerente à estrutura da ordem universal do mundo: uma salvação total.

Esta visão do mundo como criado por Deus, ensinada pelos sábios de Israel, tornou-se efectivamente o horizonte de fundo em que se desenvolveu a fé judaica e cristã. Acreditar que Deus criou e sustém a ordem do mundo em toda a sua complexidade não constitui um tema periférico da teologia bíblica; é claramente o seu tema fundamental. A teologia da história proposta por Israel e o que as primeiras comunidades cristãs experimentaram em relação a Jesus foi entendido e interpretado nos termos deste tema fundamental;³⁸ bastaria pensar no cristão como “nova criação”³⁹ e em Jesus enquanto Palavra de Deus, no/na qual “foram criadas todas as coisas nos céus e na terra: tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1,16).

Obviamente, para esta visão das coisas, era indispensável ser contemplativo: ver o mundo e a vida em Deus, criados por Deus. Num mundo ateu ou indiferente, ainda seria necessária uma educação prévia: fazê-lo perceber que ver Deus na vida e ver o mundo à luz de Deus não é a credence de uns iluminados, mas um momento de poesia e de mística ao alcance de todos; é um olhar diferente e tão legítimo como o

³⁸ Cf. H.H. SCHMID, “Creation, Righteousness, and Salvation”, *Creation in the Old Testament* (ed. B.W. ANDERSON) (IRT 6; Fortress Press; Philadelphia 1984) 102-117.

³⁹ Ver 2Cor 5,17; Ef 2,10.15; 4,24; Gl 6,15; Rm 6,4.

olhar do ponto de vista científico, historiográfico, sociológico, antropológico, psicológico, político, lúdico, económico. O olhar do sábio contemplativo é o olhar religioso da fé, que não quer anular ou substituir as outras formas de ver: é uma mais valia entre as várias formas de ver as coisas; abre mais uma janela para além da visão física de curto alcance, que não enxerga mais do que matéria.

Portanto, a ética dos sábios bíblicos baseava-se em dois pilares: na ordem primordial do mundo cósmico, antropológico e histórico, e no “temor de Deus”, que consistia precisamente em respeitar essa ordem. A fé do sábio dizia-lhe que a sua vida não era determinada por regras terrenas mas pela misteriosa razão cósmica, obra de Deus; logo, tarefa do sábio era descobrir o verdadeiro valor, a atitude correcta e justa a tomar em cada situação, pois certas realidades têm valor diferente, segundo o tempo em que se apresentam ao homem: são ambivalentes (Si 33,14). Sábio era quem aprendia a difícil arte de encontrar e escolher o aspecto justo na ambiguidade, complexidade e contraditoriedade das coisas.

O mundo era visto pelos sábios como a vitrina da actividade divina. Não era contemplado em si mesmo, mas em relação ao seu criador e aos seres vivos que o habitam. Não era um cosmo que funcionaria mecanicamente, posto a andar por um supremo relojoeiro, mas um *e-vento* que uma e outra vez vem ao encontro de todos os seus habitantes. De facto, para os sábios, o mundo não é mudo: emite constantemente uma mensagem para os que a conseguem ouvir:

Os céus narram a glória de Deus,
o firmamento anuncia a obra das suas mãos.⁴⁰

3.2. *Sabedoria bíblica e ecologia*

Face à natureza criada, a atitude do sábio era de admiração reverencial. Não tinha directamente preocupações *ecológicas*, que agitam hoje os movimentos ecologistas. Mas contribuiu para a educação de uma atitude humana fundamental, que tem reflexos em campo ecológico.⁴¹

⁴⁰ Si 19,2; ver Si 145; 148; 89,6.

⁴¹ Cf. B.W. ANDERSON, “Creation and Ecology”, *Creation in the Old Testament* (ed. B.W. ANDERSON) (IRT 6; Fortress; Philadelphia 1984) 152-171; A. dos S. VAZ, “Ecologia e

À luz da teologia da criação, que os sábios conheciam, todos os seres eram vistos à luz de Deus e em relação com Ele; e tinham o selo da beleza e da harmonia universal. Com isso, a fé bíblica entendeu que a natureza serve para algo mais do que para os propósitos humanos: ela deve ser tratada como o próprio Deus a trataria.

Os níveis de sabedoria dum pessoa deveriam reflectir-se no seu olhar para a natureza e no seu tratar dela. Materialidade das coisas e sabedoria dos humanos não se opõem, complementam-se. Uma sabedoria integral gera encanto perante a grandeza do universo e suscita respeito perante a mãe-terra. Vice-versa, tratar com cuidado a Terra predispõe para ser gentil com as pessoas. Este cuidado reforça a nossa identidade enquanto nós e laços de relações múltiplas, em várias direcções.⁴²

O resultado desta acção educada e educativa é uma profunda harmonia dinâmica do ecossistema, onde os seres humanos com todos os seres vivos e inertes interagem, se complementam e se sentem ‘em casa’.⁴³ Se a fé vê o mundo como feitura de Deus, uma sabedoria humana condizente não pode tratá-la como aterro do lixo que cada um produz: matar a ternura para com a natureza fere a própria essência humana.⁴⁴

Quando contemplamos o mundo com os olhos dos sábios hebraicos, emerge do todo orgânico e vivo um factor importante: ele goza de harmonia e de equilíbrio dinâmico e o ser humano revela-se o fiel da balança. Só agindo com sagesa em relação ao mundo é que o ser humano se mostrará ser ético, na medida em que tudo é dado. Entender o mundo como criação também quer dizer que ele é confiado ao ser humano, para gerir sabiamente o que é visto como obra de Deus e para o proteger.⁴⁵

criação à luz de Génesis 1”, Bíblica (série científica) 11 (2002) 119-142.

⁴² Cf. P. GISEL – L. KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifique, discours de foi* (Labor et fides; Genève 1999).

⁴³ Cf. R. CARNEIRO, “Educação e ambiente”, *Communio* 9 (1992) 428-433.

⁴⁴ Cf. J. ROMÁN FLECHA, “Ecología y ecoética. Una tarea para la fe”, *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta* (ed. A. GALINDO GARCÍA) (Bibliotheca salmanticensis: Estudios 139; Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca – Junta de Castilla y León 1991) 295-320.

⁴⁵ Sobre as dimensões da solicitude a ter nas relações humanas e com a natureza, cf. L. BOFF, *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra* (Vozes; Petrópolis 1999³); e J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (Sígueme; Salamanca 1987).

A visão do mundo como ‘existente em relação’ com Deus afecta não só a sua origem mas também a significação das coisas: dignifica-as e evita maltratá-las.⁴⁶ Só se a fé confessa um Deus (Senhor) do mundo, é lógico procurar um mundo de Deus e tratá-lo como sendo de Deus.

4. Educar para o sofrimento

Sendo a literatura sapiencial bíblica uma escola de vida e sendo o sofrimento uma realidade estruturante do ser humano contingente, os sábios de Israel não podiam deixar de enfrentar esse problema que cortava e corta no vivo da existência humana: o sofrimento. E o livro que de forma emblemática agarra o touro da dor pelos cornos é o de Job. Se o livro é fruto da arte literária e imaginativa do narrador, o horror dos sofrimentos que reúne na pessoa de Job e a violência do protesto deste não é ficção literária. Em vista de educar o leitor face ao sofrimento, o autor transporta-o numa espiral arrebatadora de dor aos confins do espírito humano; com esplendorosa beleza poética, em imagens alucinantes que encastoam gritos de dor, de perplexidade e de angústia, no drama da criatura perante o abismo imponente do mal, faz passar diante dos seus olhos o mais sensível da humanidade. Com que atitude e pensamento enfrentar o sofrimento humano, culpado ou inocente? E que tem Deus a ver com o meu sofrimento? É legítimo associar um ao Outro? Até que ponto e em que medida o sofrimento tem a ver com Deus? Esta sabedoria era uma reflexão crítica sobre um problema humano implicado com a felicidade e a desgraça.

O certo é que o sábio põe Deus a aceitar o desafio do *satán*, figura do acusador, abandonando Job à dor pungente e à doença demolidora, como forma de gerar tensão dramática. E Job acata a sua prostração como ocasionada por Deus (1,21). Funciona com a velha tese da sabedoria de Israel, a *teoria da ‘retribuição terrena’*, segundo a qual Deus premiaria as boas obras do justo com a prosperidade e puniria a maldade moral do pecador com o sofrimento.⁴⁷ Ou seja, a

⁴⁶ Cf. J. ROMÁN FLECHA, *El respeto a la creación* (BAC; Madrid 2001).

⁴⁷ Era um dogma comum às religiões do antigo Próximo Oriente. Este princípio teológico

doutrina tradicional associava Deus ao sofrimento como seu causador. Era um corolário da teologia sobre a Providência universal de Deus, que via Deus por trás de tudo o que acontecia na história humana, o responsável pelas coisas boas e pelo sofrimento, porque, como ainda pensava Job no princípio do drama, “se não é Ele, quem pode ser?” (9,24). Por esse caminho de reflexão tradicional, Job era levado a pensar que o próprio Deus o combatia (6,4: “trago cravadas as frechas do Todo-poderoso...; os terrores de Deus alinharam-se contra mim”; ver 23,16), concebendo-o como um general que envia sucessivas ondas de tropas contra o seu inimigo (10,17; 16,6-9.12-14: “Ele triturou-me... e assaltou-me como um guerreiro”; “tornaste-te cruel para comigo e persegues-me...”: 30,21). Nessa altura da procura de Deus ainda era cedo para pensar que o mal não viesse d’Ele, visto pela fé como criador de tudo e senhor da história.

O narrador põe em confronto uma teoria teológica com a experiência vital, a tradição passada com a consciência actual.⁴⁸ Armados dessa teoria, os amigos de Job, repetindo fórmulas velhas, vão argumentando com as recomendações tradicionais: “reconcilia-te e faz as pazes com Ele; assim te será devolvida a tua dita”.⁴⁹

Mas esta saída teológica ainda era insuficiente e desacertada, porque a experiência evidencia igualmente que há malvados que prosperam e inocentes que sofrem. Não há proporção entre virtude e felicidade, entre pecado e desgraça.⁵⁰ Aliás, a argumentação dos amigos, de que o

encontra-se na corrente ‘deuteronomista’ (Dt-2Re) e estava presente como ideia central nas religiões do antigo Próximo Oriente, onde idêntico questionamento já tinha sido avançado com a mesma acuidade, especialmente no pensamento mesopotâmico, ao falar do ‘justo sofredor’: cf. W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 10-17; G.W. PARSONS, “The Structure and Purpose of the Book of Job”, *Bibliotheca sacra* 138 (1981) 143-145; S.N. KRAMER, “Sumerian Theology and Ethics”, *Harvard Theological Review* 49 (1956) 59-62.

⁴⁸ Cf. C. MESTERS, “A experiência de Deus... nos sábios: O livro de Jó”, *Experimental Deus hoje* (VÁRIOS) (Teologia 8; Vozes; Petrópolis 1974) 99-108.

⁴⁹ Job 22,21. Ver Job 4,8-9.17-21; 5,1-27; 8; 11,13; 15,2-16; 18,5-21; 20,4-29; 22,21-30; 27,13-23.

⁵⁰ Ver 9,22-24; 12,4-6; 24,1-25. Em 24,12 soa na boca de Job esta interrogação intrigante e pungente: “na cidade gemem os moribundos e pedem socorro os feridos de morte; e Deus mantém-se surdo à sua súplica” (assim algum manuscrito hebraico; noutros e na tradução siríaca lê-se: “...surdo às suas infâmias”). Atentados recentes contra a humanidade, no séc. XX, aticaram ainda mais esta argumentação: o mal triunfa e Deus fica longe, indiferente, deixando também actuar na sombra os opressores e exploradores: 24,12-17.25 (“não é assim? quem me pode desmentir?”).

pecado é o responsável pelos sofrimentos humanos, é débil: se assim fosse, porquê eles, que também são pecadores, não-de sofrer menos do que Job? A teoria era refutada pela experiência quotidiana.⁵¹ Mesmo que a fé visse Deus a criar a ordem cósmica, não se deveria poder recorrer a Deus como explicação mágica de tudo o que acontece, precisamente porque na criação as coisas adquiriram autonomia; particularmente não se deveria poder acusar Deus de actor do mal. A nova sabedoria, representada pelo autor do livro, sentia que a acção de Deus não se pode enclausurar em formas humanas de agir: não se pode pensar Deus como se Ele fosse homem.⁵²

O livro de Job mostra sem reboços que só saindo da lógica estreita do dogma tradicional da retribuição divina é possível conciliar a inocência com o sofrimento no ser humano amado por Deus. A solução para o problema sapiencial e teológico do sofrimento passava pela descoberta de uma nova imagem de Deus e por uma ideia aceitável do relacionamento do ser humano com Deus e vice-versa; isto é, essa relação não assenta na base jurídica de direitos e obrigações. Era o que Job ainda não entendia.

Os amigos só concebiam o Deus que recompensa as boas acções dos justos, castigando as más com o sofrimento. Mas Job nega que o merece. E tem razão. Ele alvitra que a relação do ser humano com Deus não se pode encerrar num silogismo simplista. Só a palavra do próprio Deus o pode satisfazer. É o que ele pede (31,35-37).

Quando Deus é posto a *responder a Job*, sente-se que não dá a resolução racional da problemática colocada por Job. Job tinha posto o problema antropológico do sofrimento; Deus passa ao lado dele e sai-lhe com um responso cosmológico e zoológico. Fala-lhe da sua solicitude para com o cosmo e os animais.⁵³ Ao sofrimento não responde com uma espécie de golpe mágico que o dissipasse.

⁵¹ Job 21,7-34. Para uma releitura antropológica dos gritos e silêncios que a ordem social actual de injustiças e abandonos suscita, cf. E. TAMEZ, “Job: Grito violencia y nadie me responde”, *Concilium* 273 (Noviembre 1997) 895-903.

⁵² Cf. J.O. CARVALHO, “O sábio: conformista ou inconformista? O livro de Job”, *Livros sapienciais. XIII Semana bíblica nacional (Difusora Bíblica; Lisboa 1991)* 101-135; IDEM, “O sofrimento no Antigo Testamento”, *Communio* 8 (1991) 396-400.

⁵³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Job (Los libros sagrados 8; Cristiandad; Madrid 1971)* 181-198; A. BONORA, *Il contestatore di Dio. Giobbe (Marietti; Torino 1978)* 76.

Ou seja, para o narrador o problema do sofrimento é de ordem física e só tal pode ser a sua explicação. Na resposta de Deus não inclui nem uma palavra sobre o sofrimento humano. O sofredor é advertido a não tocar no mistério de Deus com a razão humana; é desafiado a mudar de orientação e a considerar a sua situação à luz do desígnio cósmico do seu Criador. Não existe uma resposta simplista para o sofrimento inocente. No seu “plano” imperscrutável (38,2; 42,3; 38,12-15) não operam leis mecânicas de prémio e castigo.⁵⁴

A fé apercebe-se da relação misteriosa das coisas com um Criador e de que o sofrimento tão angustiante tem outra origem que não é Deus: é a radical finitude e a inevitável mortalidade humanas. A solução do complexo problema do sofrimento não poderia advir da “rectidão” do sofredor. O bem e o mal coexistem no mundo limitado e metafisicamente nem Deus pode eliminar o mal.

Assim, a fé interrogativa deu a Job uma nova percepção de Deus:
Eu conhecia-te por ouvir dizer;
Agora viram-te os meus próprios olhos (42,5-6).

Pela noite escura da fé, Job passou da tradição rotineira à vivência, da teologia de escola e do discurso de sábios (“conhecia-te por ouvir dizer”) à visão íntima em primeira mão. Percebeu que não podia ser Deus a angustiar os humanos; e percebeu que a sua luta não era contra Deus mas contra as ideias erradas que os teólogos amigos apregoavam sobre Ele.

O facto de o poeta ter posto Deus a não responder directamente à questão do sofrimento inocente e a não tocar nele nem ao de leve significa, por parte dele, a recusa radical da teoria moral da retribuição (desgraças = consequência de pecado) e a intuição de que o mal físico não se deve ver como oriundo de Deus;⁵⁵ significa que, na situação de sofrimento, o modo sábio de falar de Deus não é atribuir-lho a Ele. A teodiceia do livro sustenta um intenso e enfático protesto contra a tradicional associação do sofrimento ao pecado: os sofrimentos ou as desgraças que se abatem sobre uma pessoa não são o resultado dos seus pecados. No livro de Job sofre um justo e inocente: não há conexão

⁵⁴ Cf. N.C. HABEL, *The Book of Job* (OTL; SCM Press; London 1985) 534-535.

⁵⁵ Cf. L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSS 112; Bible and Literature Series 29; The Almond Press; Sheffield 1991) 238-240.

causal entre sofrimento e culpa. Logo, teologicamente não se pode considerar o ser humano o único responsável pelo mal do mundo, que o atinge. Esta convicção está subjacente à irrepreensível integridade moral e piedade de Job, sublinhada pelo autor do livro. Se, mesmo tendo bom relacionamento com Deus e com os semelhantes, os homens não escapam ao sofrimento e à morte, estes não se podem ver como conseqüências de uma justiça retributiva de Deus.

A sabedoria do livro de Job não ensina a evitar o sofrimento ou a neutralizá-lo magicamente ou a dissimulá-lo na sombra duma ilusão, nem indica que realidade o pode justificar: transforma o sofrimento em saber como sofrer; ensina a sofrer o sofrimento, enquadrando-o num contexto vivencial mais dilatado e cheio de significado, unção e qualidade, que dignifica o sofredor, descobre-lhe a sua dignidade e não o deixa cair na miséria aviltante; ao terminar na aceitação do sofrimento, que é mal em si, transmuda-o em valor que pode ser explorado positivamente, deixando de aparecer como fatalidade esmagadora; integra-o na complexa realidade de ‘ser homem’, em que o sofrimento é um aspecto limitado. Embora não tenha elucidado metafisicamente o problema físico do sofrimento humano, ao menos agora o sábio pode conviver com ele, sem se esganar em luta com ele.⁵⁶ Realmente, o livro não é uma teoria explicativa do sofrimento mas um possível caminho através dele até Deus. Precisamente no campo interdito da dor ‘todo-o-terreno’, onde normalmente se celebram as apostasias, o sábio ensinou a olhar para Deus na perspectiva correcta. Simultaneamente, ou mesmo por isso, revelou o íntimo do ser humano a si próprio.⁵⁷

A luz interior de Job – produto da sua nova sabedoria – iluminava o seu exterior, o mundo que o rodeava. Job não recebia luz de fora. A luz que podia haver fora tinha de ser ele a fornecê-la. Do interior da dor, Job descobria – e com ele todos os que o lerem – que tem de ser ele a conferir sentido à vida. O sentido – como a beleza – nunca vem de fora. Sai de dentro para fora. No seio do homem, a luz divina e a sabedoria humana geram a novidade do sentido, do ser. O Job em

⁵⁶ Cf. M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l’expérience humaine universelle* (Montréal - Paris 1991) 883, n. 352.

⁵⁷ Cf. A. dos S. VAZ, “O Deus de Job”, *Paternidade divina e dignidade humana*. Semana de estudos teológicos 8-12 Fevereiro 1999 (Semanas de estudos teológicos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica 12; Faculdade de Teologia; Lisboa 2000) 35-65.

sofrimento é a matriz geradora do ser. As dores de Job são as dores de parto do sentido. Job pare o sentido do homem. Sentido ao mesmo tempo humano e divino. Sentido criado e criador. Assim o novo Job é o neófito da matriz do sofrimento, banhado pela luz da meditação sapiencial. Job, homem novo, é um renascido da contemplação de Deus em si próprio, a dar-lhe sentido. Este homem novo só é novo porque, desde o início do seu processo de transformação pela crisálida do sofrimento, se reclamou de um Deus diferente – de um novo Deus – um Deus que é fonte absoluta só de bem e não de mal nem de sofrimento. Assim, a aposta inicial com o *satán*, de deixar sofrer Job, foi ganha por Deus e pelo próprio Job. Era exactamente este o Job que Deus queria que emergisse: não o que sofre enquanto sofre, mas o que, pela suprema provocação do sofrimento, saltou para o transcendente e percebeu o seu sentido em Deus. O sofrimento aparece então aqui como um alto trampolim para a pessoa se purificar de pensamentos horizontais e se transcender a si própria em vertical. Os amigos de Job serviram para o esvaziar da sua dimensão temporal e para o libertar para a consciência do vínculo duradouro: a relação com Deus.

A figura emblemática de Job é o crisol de onde emerge uma nova humanidade e um novo Deus, isto é, uma nova intuição de Deus. É uma humanidade que descobre a grandeza da sua interioridade, que descobre o espírito. Job é a figura do descobridor do espírito. A provação a que o dramaturgo o submeteu, embora o tenha reduzido ao mínimo de si mesmo, serviu para o elevar ao seu máximo, pois a narrativa encarregou-se de fazer emergir o essencial, o verdadeiro Job, o que restou depois de tudo sofrer, que estava por baixo e por cima de todo o sofrimento.⁵⁸

5. Conclusão

Por meio de Job e do Qohélet, a sabedoria bíblica ousou interrogar o próprio Deus e fazer perguntas fundamentais sobre Ele, suscitando uma crise no âmbito sapiencial. Todavia, essa crise não punha em

⁵⁸ Cf. A. PEREIRA, O crisol da bondade. Breve comentário ao livro de Job (pro manuscrito).

causa Deus e a sua existência. Só questionava um conjunto de relações do ser humano – do sábio, do justo, do sofredor, do trabalhador, do pecador – com Deus. Para a fé sapiencial, Deus permaneceu sempre o garante da ordem originária. E, o que era mais interessante, Ele não podia continuar a ser visto como o responsável do mal, físico ou moral. Por outro lado, a sabedoria aparece na origem da teologia das realidades do mundo e dos problemas humanos: esta manifesta um Deus intrínseco ao mundo visto como criado.⁵⁹

A escola que hoje se esmera por transmitir os valores e as virtudes humanas, educando pessoas na verdade e formando-as para a liberdade e para a felicidade situa-se em linha com a sabedoria bíblica de Israel. E os professores de «Educação moral e religiosa» com os seus educandos não aprendem dos sábios de Israel mero saber, cosmologia ou ciências naturais. Aprendem a estar atentos à experiência da secular tradição, e à voz da natureza, a escutar a voz do silêncio, que só fala a quem afinar o sentido da contemplação, que ouve o inaudito e vê o invisível. Ser sábio, ontem como hoje, é desbloquear o sentido interior da contemplação, para *ver com o interior o que está fora de nós*, com a *intuição*, que vê por *dentro* (*intus* em latim) e com a ajuda da sabedoria bíblica inspirada.

No tempo bíblico, as colecções de refrões constituíam autêntica fonte de sabedoria e autocompreensão, fonte de compreensão das realidades do mundo. A nossa cultura contemporânea faz pouco caso dos refrões. O refrão da literatura bíblica sapiencial correspondia a uma forma de acreditar na relação intercausal que integra a natureza e as relações humanas. Hoje, a prevalência da cultura técnica e informática sobre a agrícola desaguou noutras formas de relação e de autocompreensão. O importante, porém, é que o educador de hoje resgate da sabedoria bíblica a vontade e a sensibilidade do sábio em ajudar o educando a conhecer as suas próprias possibilidades e a saber escolher o que quer ser: ajudá-lo a aprender a ser sábio e justo, a escolher-se a si próprio e a sua realização, conhecendo-se a si próprio e os que o rodeiam, na certeza de que a melhor forma de se escolher a si próprio é escolher os outros como destinatários do bem que dele deve brotar.

⁵⁹ Cf. G.L. PRATO, “La ricerca di Dio nel postesilio (Sapienziali)”, *Quaerere Deum*. Atti della XXV Settimana biblica (Associazione Biblica Italiana; Paideia; Brescia 1980) 131-171.

Os sábios bíblicos educam o crente de hoje a ser pessoa de ‘Bíblia numa mão e de jornal na outra’, com um duo em que o ‘jornal’ representa a vida diária e a Bíblia representa a interpretação dos factos à luz de Deus. Educam o leitor à contemplação, como se esta fosse uma operação necessária para a compreensão das coisas, dos factos, das pessoas. Até educam a ver as realidades do mundo como orientadas para o ser humano, como provocação, como incitação a meditar, na convicção de que quem não medita vive numa espécie de cegueira.

Armindo dos Santos Vaz

(Carmelita Teresiano, Faculdade de Teologia, UCP)

RITO E HARMONIA

- MEDITAÇÃO SOBRE O CARÁCTER LITÚRGICO DA MÚSICA E
A ESSÊNCIA MUSICAL DA LITURGIA - *

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“...magnum instituti huius [cantus ecclesiae] utilitatem rursus agnosco. ita fluctuo inter periculum uoluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat.” (St^o. AGOSTINHO, *Confess.* X, 33, 50)¹

Preliminar: Práticas musicais e paradoxal “teorização”: âmbito axiológico da arte e retorno à experiência estética.

Falar de música, sobretudo quando dela não se *sabe*, senão naquele sentido de um *saborear* (como dizia St^o.Isidoro de Sevilha),² poderia parecer o cacofónico registo ao modo daquela literatura desprovida

* Comunicação apresentada ao Colóquio: “Músicas Litúrgicas em Portugal: presente e futuro”, promovido pela Comissão do Grande Órgão da Catedral de Leiria- Seminário Diocesano, Leiria, 2 de Maio de 1998.

¹ Trad.: “... reconheço a grande utilidade desta instituição (do canto na Igreja). Assim oscilo entre o perigo da volúpia e os efeitos salutareos que a experiência concede, pelo que, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na Igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o ânimo mais fraco se eleve até aos affectos da piedade.”

² Sapere a sapore... cf. St^o. ISIDORO DE SEVILHA, *Etym.* X, 240.

de poética fecundidade que, por assim já não poder cantar a vida se queda a resmungá-la. De facto, um é o *enlevo do dizer* que aponta *realizativamente*, outra a *fábula* fechada na sua mesma *moral de palavras* com que, frequentemente se pretende calar aquela música, porém indómita, do ser.³ Cômnicos do perigo retórico desta tendência para uma tardia doutrina, ou decadente “teoria”,⁴ também assim da música, antes se querem os seguintes propósitos como um acicate indicativo do que meditativa – e mediativamente – faça ressoar alguns dos incôncios acordes desse coração da Vida...

O modelo demasiado mental e humanista da cultura ocidental encarou muitas vezes a música como *o som pelo humano padronizado*, isto é, como uma “arte” (tanto como *scientia* e “matemática ciência dos sons”,⁵ quanto “bela-arte” e criação de altos valores de harmonia e beleza). Reflectiu-se a música desde o seu enquadramento da *paidéia* greco-latina até ao seu mesmo *éthos* moderno numa axiologia que começou por ponderar as suas consequências emocionais e morais (lembre-se Platão),⁶ depois as suas virtualidades religiosas e espirituais (veja-se o texto de St^o. Agostinho citado em *exergo*),⁷ enfim as suas valências idiosincrásicas e culturais, todavia sempre numa dominação do *sentir* pelo *pensar*, ponderando assim aquela irreduzível *estesia* do ‘ouvido’ vital de um seu humanista e mero *entendimento*.⁸

É que, oculto algures no mais fundo e ancestral de nós mesmos transcende-nos em paradoxo o que, se por um lado assim rumoreja no mais íntimo – *stenagmoîs alalétois*, como dirá S. Paulo,⁹ por outro

³ Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao autômaton do falar - Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: Rev. Port. de Filos., XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

⁴ Vide, entre outros, ALAIN, *Système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1926, pp. 107 e segs.

⁵ Cf. St^o AGOSTINHO, *De musica*, I, 1 e segs. ... ; vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A Música no desenvolvimento espiritual do Homem”, (Comunic. ao III Colóquio dos Olivais, Escola Sec. Eça de Queirós/ Sociedade Filarmónica União e Capricho Olivallense, em St^a. Maria dos Olivais, Lisboa, 11 de Abril de 1997) , a publicar.

⁶ Cf. PLATÃO, *Rep.*, II, 376e - 401a...; cf. também James MILLER, *Measures of Wisdom - The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto/Buffalo/London, Univ. of Toronto Pr., 1986, pp. 19 e segs.

⁷ Conf. X, 33, 50.

⁸ Repare-se no francês o duplo sentido de entender, justamente como “ouvir” e “entender” também.

⁹ Rom 8, 26: ‘...allà autò tò pneûma hyperentygkháneî stenagmoîs alalétois.’ [Trad.: “...mas é o próprio Espírito que intercede por nós com gemidos inefáveis.”].

“grita nos cumes”, como aquela divina Sabedoria em clamor sobre as montanhas de toda a Criação...¹⁰ Arrepio de um pasmo, balbuceio mas também exclamação, no espanto (*thaûma*) da existência assim em sonora ‘música calada’¹¹ S. JOÃO DA CRUZ, Cânt. (= Cântico espiritual) B cs. 14-15, 25:

“*Mi Amado, las montañas,*
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos;

como o souberam assinalar os místicos... E seja este *phóbos* sagrado, seja o gesto conciliatório da *thysía* ou sacrificial, num primeiro e santo encanto dessa *história de amizade*¹² com Deus, o som inaudito e primordial é assim mais regaço de um materno sentir, alimento e inspiração do que só mais tarde em palavra e inteligência se colherá. Da elaboração mimética, da formal imaginação, das estratégias mensurativas da arte, retorna-se, então, a essa *infância do sentir* que permite recuperar o assomo inquietante do que não se sabe embora ser a Vida, em qual grito primevo e animal ainda, ou na Palavra mesma que canta nos Céus e é já inamovível louvor puro, espiritual e eterno.

Nessa dimensão *estésica* em que primeiro se haja de qualitativamente distinguir entre o ‘som que brilha’ (cp. o *akasha* da tradição hindú)¹³ e a luz que crepita, paleta de cores sonoras, sabores e gostos de

¹⁰ Cf. Prov. I, 20...

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soled[ad] sonora,
la cena que recrea y enamora.”

(sublinhado nosso). Quanto ao balbuceio dos místicos, vide Cf. infra n..

¹² St^a. TERESA DE ÁVILA, Libro de la Vida, 8, 5-9; cf. P. Maximiliano HERRAÍZ CARCÍA, O.C.D., Oração, História de Amizade, Oeiras, Ed. Carmelo, 1983.

¹³ Cf. sânscrito *akasha* da raiz *kas- “brilhar”...vide: Heinrich ZIMMER, Philosophies of India, ed. J. Campbell, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1969, p. 430; Jean HERBERT e J. VARENNE, Vocabulaire de l’hindouisme, Paris, Dervy, 1985; ainda André PADOUX, L’énergie de la parole - cosmogonies de la parole tantrique, Paris, Fata Morgana, 1994.

¹⁴ Cf. Sri AUROBINDO, Le secret du Véda, Paris, Fayard, 1955, pp. 9 e segs.; J.G. ARAPURA, “Some Perspectives on Indian Philosophy of Language”, in: H. COWARD e Krishna SIVARAMAN, eds., Revelation in Indian Thought, Emeryville, Dharma Pr., 1977, pp. 15 e segs.

um corpo de sentir ainda em auroral abertura, cria-se o ouvido para essa Voz imperiosa das coisas (sânscri. *Vac*, “Aum”... hebr. *Dabar...*),¹⁴ esse *muito falante caminho* (*poliphémon hodós...*)¹⁵ de iniciação à grande escuta, segredo maior, do Silêncio (gr. *Siopé...*) – em que se abriga o *Deus oculto...* E aquilo, que aqui assim se pode simbolizar em paralelo mítico de filogénese e ontogénese da consciência sonora, coincide, por outra parte, com o gesto que humaniza em *sensível espírito*, em *corpo instrumental* desse sentir que assim excede em menos ou mais do que tal alma de musical encanto.¹⁶

Acesso, pois, subtil e arriscado em abertura ao que pode ser pulsão obscura, luciferino encapsulamento em caixa de ressonância, eco cavo de uma vida assim em infernal sombra amortalhada, mas também pode manifestar-se semente melódica, voz fecundante em acorde de divina orquestra universal. Donde o necessário risco, “caminho estreito”¹⁷, mas inevitável linha demarcadora de um sentido seguido, um escutado ouvido, discernimento e crepitar primordial de sinal, que conduza ao ritmo, à medida dessa articulação som e voz, ao nexa canto e dança, gesto e sentimento...

1. As exigências da liturgia como opus “sagrado” e suas ancestrais ressonâncias: da condição humana à descoberta cósmica da harmonia da Criação.

Nessa ancestral *esfinge do sentir*, sacraliza-se assim uma *métrica do humano* a partir do desmedido mesmo do animal e do genial, do daimónico ou do divino, de uma invasão sensorial aqui em nós desembarcada neste fluxo e refluxo de um ritmo que assim conjuga

¹⁵ Cf. PARMÉNIDES DE ÉLIA, *Peri Phýseos*, Frag. 1, vs. 2, in: D.-K. (= H.DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966 12), t. I, p. 228: ‘... pémpou, epeí m’ es hodòn bêsan polyphemon ágousai/ daímones(...)’ [Trad.: “impelindo pelo caminho muito falante (famoso) da divindade (dos ‘Daímones’)...”].

¹⁶ Cf. Alfred TOMATIS, *Écouter l’Univers - Du Big Bang à Mozart à la découverte de l’univers où tout est son*, Paris, Robert Laffont, 1996, pp. 46 e segs.

¹⁷ Cf. Mt 7, 13-14.

alma e corpo, vogal e consoante de um querer dizer, melodia e ritmo de uma música de viver...

Ambiência que, longe da possível ou exacta reconstituição que antropólogos ou etnólogos tentem fazer das origens da música, bastará psico logicamente a uma contextualização fenomenológica da re-ligação, *re-ligio* também, entre a harmonia de ser e o trabalho disso mesmo preservar, ou seja, entre o dom e a *tekhné*, a graça e o cuidado – traço de união entre a música e a liturgia, em cíclico enlevo, que se deixa dizer por essa estética do *maravilhamento*, melhor dizendo, daquele até muito nosso e lusíada *encantamento*...¹⁸ Menos um ver cego de espanto perante ‘a luz por demais da essência mesmo da vida’,¹⁹ porém um recordar em ouvido de nostálgica melodia, uma saudade assim apassivada de longínquo eco, mágico encanto do que sem mãos desse rito de tocar, entoa a mais tangente presença em voz de poesia, em corpo de etérico cântico...

Gesto que aqui queremos compreender em mar de labilidades sensíveis, ainda por montes e vales, quais passos da vida em “trabalhos e dias” simbolizados, menos, pois, na arquitectónica ulterior de estilos, quanto nesta pátria marginal privilegiada de um remoque de dizer e ouvir diferente e liturgicamente.²⁰ Celebração da vida embalada desde as tardias origens homéricas, que aqui se re-colhem no náutico assomo de um lavado som, até à recriação de um cristão sentir em crepúsculo de crucial pauta, silêncio e névoa: numa palavra o *rito* e a *harmonia*...

Ora a *liturgia*, como a própria etimologia indica, provém do sentido de um “trabalho público” (*leitos-urgía*...), de um labor conceituado de acordo com uma maneira estatuída de ser, o que se liga com o *culto*.²¹ Como se todos os elementos, depois ditos como formas externas

¹⁸ Cf. Afonso BOTELHO, Teoria do Amor e da Morte, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, pp.139 e segs: “Encanto e encantamento”.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, a, 1, 993b: ‘...hósper gâr tâ tôn vukterídon ómmata pròs tò phéggos ékhei tò meth’ heméran, hoúto kai tês hemetéras psykhês ho noûs pròs tâ têi phýsei phanerótata pánton ...’ [“...tal como acontece com os olhos das ‘aves’ nocturnas em relação à luz do dia, assim a nossa inteligência em relação à natureza das coisas mais evidentes de todas.”].

²⁰ Cf. Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, Paris, Cerf, 1991; Edgar de BRUYNE, *Études d’esthétique médiévale*, Bruges, De Tempel, 1946...

²¹ Culto de cultus, da raíz *kwello- “circular”, “andar à volta”, com o arado, etc., na acepção de “cuidar”, “cultivar”... - donde o sentido de “rito”, repetição litúrgica... Cf. infra n. seguinte

ou adjectivas do culto, tornado mais interior, fossem os traços de união rituais, a ligação primordial e harmónica de tal labor.²²

Na mais remota manifestação seria tão só como um passo, um gesto, um momento de respiro, um grito ou gemido, o traço de uma postura, um movimento, uma emoção, até um sentimento. O código mais primitivo como o do dia e da noite, a expansão e a contracção, o sentido alternante como do louvor e da lamentação... – lábil expressão de um encontro com a vida no seu primeiro delineamento, e parece que num *ritmo dual* originário.²³

De facto, a estrutura do que ulteriormente se organiza em liturgia já no sentido do culto da Igreja, está antecedida por este sentido binário do rito, como *ordo* ou *kósmos*, que aparece atestado no começo de todas as grandes civilizações, no *rta* dos hindús, no *tao* dos chineses, mesmo na *Torah* da revelação bíblica, isto é, como *lei de re-ligação entre o sagrado e o profano* ou de *reintegração de tudo no Todo...*

É provável que o rito, como “lei” ou “ditame” que assim se impõe, tenha sido sempre entendido como a transcrição, a manifestação mesma, de uma “Ordem transcendente”, uma Vontade de Deus *cosmicamente* expressa. Donde que, não só a totalidade do mundo fenomenal, mas em especial algumas das suas manifestações tenham sido fixadas, para serem repetidas, rememoradas..., a fim de se re-estabelecer a unidade perdida ou, ao menos, de se conquistar uma persistente harmonia possível.²⁴

Perante a variedade do real a organização de tábuas de contrários, a sensibilidade contrastante em qualidades emocionais cuja alternância se ia mostrando estável, o necessário acerto dos próprios ritmos vitais pela ciclicidade também alternante, fez desse primeiro assomo de inteligência, dessa primordial habilidade um gesto cultural e cultural.

e vide G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Introduction à la philosophie, Paris, Flammarion, 1953, pp. 20 e segs.

²² Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Liturgia e Cultura”, in: *Ora et Labora*, 2/3, (1982), pp. 126-156.

²³ Cf. Steven MITHEN, *The Prehistory of the Mind - A search for the origins of art, religion and science*, London, Thames & Hudson, 1996, pp. 212 e segs.

²⁴ Entre outros cf. F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, As origens do Pensamento Filosófico Grego, trad. do inglês, Lisboa, Gulbenkian, s.d.; R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1951.

Antes da filosofia dos contrários e sua unitária solução mental, esse ritmo de alma e corpo em cultivo de ser, em ciclo de vivência, descobre ritualmente esse gesto harmonizante, tão realista como quanto se come, quanto se respira, quanto se anda...²⁵

De facto, a medida desse primeiro passo da humanidade vai ser o *padrão da dança universal* (cp. sânscr. *lila*)²⁶ em toda a sua variação de ritmos e modos (os “pés” da métrica poética e também do canto, etc.), como o rito desse som, canto ou instrumento sonoro, há-de constituir o paradigma de toda a humana arte musical. Aqui está o que, antes do mais, foi questão vital repetir, inicialmente num aprendizado do corpo e da vida, depois como memória ou desejo mais alargado, nessa sempre incerta medida da alma: ‘os limites da alma, quem os saberá?’²⁷

2. - As mediações musicais da liturgia: convergência de processos e diferenciação de naturezas estéticas. O fazer e o sentir; o canto, o som e o “teatro” de uma poética sagrada...

Discutir a relação entre a liturgia e a cultura musical tardia será, efectivamente, perder este sentido essencial de *uma ligação mais ancestral*, assim constitutiva dos ritmos do humano, não só no que se chamou a mentalidade mítica e esse sentido de vida como uma “ontologia de repetição”,²⁸ uma liturgia *festiva* por excelência, mas também na mínima tecitura do próprio rito de tal mentalidade expressivo, no carácter ainda directamente “mágico” ou eficaz do som, do canto cultural, do som sagrado...²⁹ Mais do que o simbolismo, ou de estratégias

²⁵ Ainda James MILLER, *Measures of Wisdom*, ed. cit. supra.

²⁶ Cf. COOMARASWAMY, *Traditional Art and Symbolism*, (Selected Papers, 1, ed. R. Lipsey), Princeton, Princ. Univ. Pr., 1977 e vide James MILLER, *Measures of Wisdom*, *The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, ed. cit.

²⁷ Cf. HERACLITO DE ÉFESO, Frag. 45, in: D.-K., t. I, p. 161: ‘*psykhês peírata iôn ouk an exeúpoio...*’ [“Não se encontram os limites da alma...”].

²⁸ Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique- Introduction à la philosophie*, ed. cit., pp. 28 e segs.

²⁹ Cf. David TAME, *The Secret Power of Music - The Transformation of Self and Society through Musical Energy*, (1984), trad. port., S. Paulo, Ed. Cultrix, 1993, pp. 23 e segs.

hermenêuticas alegóricas e metafóricas em que se pretende entender essa originária valência do som musical, importa reconhecer literalmente essa acústica da vida, interferência no biológico e psíquico, música terapêutica e transformadora dos estados de consciência, que opera pois ritualmente.³⁰

É nesta dimensão realista que se poderá reconhecer o sentido primordial da estabilidade dos ritos, tanto visuais, tácteis, etc., quanto sonoros e, em especial, ligados com esse poder de interioridade do som ouvido, depois escutado, enfim apreendido na interioridade do espiritual, mais liberta do plástico e espacial, mais assim ponte para o subtil e invisível, do ar vibrátil, do som físico mas sem figura, à metafísica de formas puras, arquétipos ou absolutos números do sentir.³¹ Donde, não só esse carácter etérico, além da correspondência dos quatro “elementos”, como “quinta essência” do sentir, assim portador de uma possível inteligibilidade, sobretudo como palavra ou *lógos*, mas também como *música* que traduz emoções, estados de espírito, depois em ar sonoro, em vibração comunicável.³²

Esta comunicabilidade, tanto da palavra quanto da música, tem naquele sentido litúrgico uma especial importância, dado o sentido transmissível, comunitário ou público, o carácter de uma instância intermediária e *performativa* da própria “alma” de cada um. O ver, o saborear, etc. são sentidos de singularidade, ou em que a comunicação não se deixa dizer de modo genérico, enquanto *no ouvir se dá esta particular ligação com a voz*, sinergia do passivo com o activo, tornando-se a escuta um ouvido activo que não se limita a captar sons mas entende, como, complementarmente, uma voz passiva que não apenas diz, ou fala, mas entoa e canta...³³

³⁰ Cf. David ALDRIDGE, *Music Therapy Research and Practice in Medicine- From Out of Silence*, London/Bristol, Penn., 1996.

³¹ Cf. Alfred TOMATIS, *Écouter l'univers - Du Big Bang à Mozart à la découverte de l'univers où tout est son*, ed. cit. supra.

³² Cf. Joscelyn GODWIN, (ed.), *Music, Mysticism, and Magic*, N.Y./London, Arkana, 1986; Gilbert ROUGET, *Music and Trance: A theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago, 1985; Charles L. BOILÈS, *Man, Magic and Musical Occasions*, Columbus, Ohio, 1978, ...

³³ Cf. na tradição hindú: Bishma Krishna MATILAL, *Perception, An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 1986.

Estas são pois as mediações dominantes da humanidade que há-de acordar para a mente, de si mesma mensurativa como também mentirosa, experiência dúbia de um som que não é já sensação, mas registo de conceito; que não é som bruto, porém música de alma. E, se a mente, como suspeitou Kant, não teria olhos para a verdadeira realidade, cega de intelecto capaz de tal fulgor, o ouvido em voz traduzido neste labor hermenêutico, ainda que chegado às enigmáticas palavras das pitonisas, parece conceder a escuta dessa *parrhesía*³⁴, franco falar de homens e coisas em analogia de política e cosmos, de macro- e micro-lógos de uma realidade harmónica.³⁵

E, não sendo aqui ocasião de retomar as origens dessa métrica do dizer e cantar, do som melódico e suas escalas ou *harmoníai*, de acordo com a tradição pre-pitagórica e da *mathesis* pitagórica, bastará chamar a atenção para o estabelecimento de nexos mediativos estáveis que hão-de fazer destas formas de sentir o artifício útil, permutável, comunicável, de uma liturgia.³⁶ Já não a palavra descritiva, não o som de sentir, isto é, não a captação teórica, nem o *páthos* estésico, mas a *performance*, ou a pragmática de um dizer cujo valor depende da sua realização, ou, então, de uma música que é essencialmente da ordem do labor, dum *fazer sentir...* Assim também um domínio do que se ouve, pelo que se sabe *querer* escutar.

Mas, mais do que uma moralização da liturgia, ou uma caracterização ética da expressão musical, o que se encontra nessas primeiras mediações musicais da liturgia é o estabelecimento de uma “poética”, ou seja, de uma estruturação de modos possíveis de construção ritual.³⁷ São como que gestos, (não actos), cuja determinação não se deve confundir com valores artísticos, culturais, etc., mas que, outrossim, representam o cultivo animado de um corpo de possibilidades reais, de santificação como tal integradora do corpo, qual “templo do Espírito Santo”, como S. Paulo chegou a dizer.³⁸

³⁴ Cf. Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1962, pp. 49 e segs.

³⁵ Cf. Joscelyn GODWIN, (ed.), *Cosmic Music, Musical Keys to the Interpretation of Reality*, Rochester, Vermont, Inner Traditions, 1989.

³⁶ Cf. Manfred KELKEL, *Musique des mondes - Essai sur la métamusique*, Paris, Vrin, 1988, pp. 41 e segs.

³⁷ Cf. Stanislas BRETON, *Poétique du sensible*, Paris, Cerf, 1988, pp. 70 e segs.

³⁸ Cf. 1Cor 6, 19.

De facto, o valor conversivo não se dá tanto pelo entendimento, pela moral ou pela inteligência especulativa também, mas por esse *trabalho* que afeiçoa de ‘fora’ para ‘dentro’, que esculpe em som o que depois será escuta de alma, que mima em gesto e canto o que assim *ensina a sentir* e a sentir de outro modo. Tais alterações sendo o que há-de permitir o valor depois simbólico e até universalizável do que assim se aplica não apenas a um sentir “aqui e agora”, mas lhe descobre uma universalidade própria, uma espécie de *sensu comum*, porém como música, harmonia intemporal mas no tempo apenas efectuável.³⁹

Eis o paradoxo intrínseco a esta mediação musical da liturgia: uma tensão entre esse sentido intemporal, sagrado ou eterno, e no entanto a temporalização, o desvanecimento de tal sentido no efémero dessa mesma arte de dizer, cantar, tocar... Encantamento, pois, sempre breve e a repetir.⁴⁰

3. A essência musical da liturgia, quando esta seja reconduzida à sua primordial função de louvor ontológico, Sanctus perene da Vida mesma.

O rito não é apenas uma sequência exterior, um conjunto de gestos colados, mas daquele modo substantivo de medida orgânica de vida, ainda que hoje esquecido ou suposto apenas meta-teologicamente justificado em termos de simbolismo, por conseguinte de alguma maneira em semiótica redução. As vitais sequências desde o andar até à expressão das emoções, desde o compasso das posturas acertadas em momentos e espaços colectivos até ao desempenho prototípico de funções mais ou menos individualizadas, encontram no sentido do sagrado, no holístico, da vida uma métrica de organicidade na medida ritual das

³⁹ Cf. Rudolf STEINER, *Das Künstlerische in seiner Weltmission*, Dornach, R. S. Nachlassverwaltung, 1961.

⁴⁰ Cf. Gisèle BRELET, *Le temps musical, Essai d’une esthétique nouvelle de la musique*, Paris, P.U.F., 1949, 2 ts.

diferentes artes.⁴¹ Artes que, desde a dança⁴² ao canto e à música (tradutora de atitudes e “posições”),⁴³ passando pela decoração móvel da veste, imóvel do lugar, em esculturas e arquitectura, ainda visual, pictórica..., ainda pelo mais subtil de jejuns ou alimentos elegidos, perfumes e fumigações catárticas... – representam essa tangência que aquém da já hermenêutica emoção, da teológica inteligência, são *acerto que toca o próprio corpo de um justo sentir* em conversivo movimento que lhe é, assim, por demais adequado.

Ora a *música*, como está dito no sentido grego desta palavra (*mousiké* < *moussa*...),⁴⁴ tem o carácter englobante de todo essa tangência que faz do corpo esse templo de escuta, essa sequência temporal integradora dos outros sentidos, síntese sensível de algo que espiritual assim directamente encarna, seja o amplexo e a dilatação do louvor, seja o abatimento, o constrangimento de um lamento... Donde, que à sequência musical seja dado o ritmo de uma organicidade da vida, como, por outro lado, o rito desta encontre de dentro aquela harmonia, aquela expressão musical.⁴⁵

A liturgia como *lex orandi* encontra assim na medida harmónica o sentido possível da *lex credendi* antecipada nesse culto colectivo, nesse sentido comunicável do próprio ritual. Desde o *próodos*, ou “entrada”, ao *akmé* mais denso e solene da cerimónia, todas as fases intermédias do ritual (desse *párodos*, “cântico de entrada”, ao *stasimon*, “cântico de pé”, *hyporkhéma*, “cântico com pantomima”, ao *kómmos*, “lamento”, até ao *exodós*, “cântico coral de saída”...) ⁴⁶ se encontram como passos de uma natural expressão, assim tomados naquele “fingimento” disso mesmo, teatralização que permite uma

⁴¹ Cf. Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, Paris, Cerf, 1991; ainda o sentido “polifónico” como se pode reflectir em Jean-François GAUTIER, *Palestrina ou l'esthétique de l'âme du monde*, Méjan, Arles, Actes du Sud, 1994...

⁴² E vide o ancestral yoga de posturas; cf. também James MILLER, op. cit. supra; e Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Konya - ou la danse cosmique*, Paris, Jacqueline Renard, 1989...

⁴³ Posturas, ou melhor dizendo, estações de alma, ár. maqam... Cf. n. anterior.

⁴⁴ Cf. Erich WERNER, “Music and Religion in Greece, Rome and Byzantium”, in: M. ÉLIADE, dir., *Encyclopaedia of Religion*, vol. 10, pp. 204-208.

⁴⁵ Cf. Arlette ZENATTI, ed., *Psychologie de la musique*, Paris, P.U.F., 1994.

⁴⁶ Cf. Alexander L. RINGER, art. “Religious Music in the West”, in: M. ÉLIADE, dir., *Encyclopaedia of Religion*, vol. 10, pp. 209 - 216. Cf. n. seguinte.

outra presença, já não apenas natural ou profana, mas aquele primordial sentido sagrado, sobrenatural.⁴⁷

E, se na liturgia cristã se recuperaram as fases e estrutura, em larga medida, das celebrações dos “mistérios” da iniciação pagã, sobretudo na helenização do rito eucarístico, tal como se encontra referida por exemplo em Clemente de Alexandria, isso não significa que, por outra parte a influência hebraica e da tradição sálmica vetero-testamentária não tenha exigido aquela originária referência do rito, até musical, a um louvor espiritual, já distinto do imanentismo sensual e naturalista do pagão uso litúrgico. Se no rito se canta a vida em várias expressões, a pedagogia cristã há-de utilizar sobretudo as que mais traduzam ou permitam realizar uma transformação espiritual do homem, do Homem novo tal era o Evangelho de Jesus Cristo, pelo que as dimensões sensuais e sexuais da música pagã, os ritos de dança orgiástica ou de indução ao êxtase sensível foram proscritos, tal como se poderia comparar na via do *brahmacarya*, ou do abstinente, na tradição hindú.⁴⁸

Mas, apesar desta especialização ascética, bem marcada sobretudo nos primeiros séculos da tradição patrística, a liturgia cristã não deixou de se enriquecer em valências dessa mesma celebração de uma vida assim transfigurada em antecipação de eternidade. Cantar desde já o *Sanctus* eterno, celebrar não o que antes do pleno *kerigma* era uma “pre-morte”, mas aquela vida pascal de “já ressurrectos em Cristo”, porque além da morte...⁴⁹

Sendo, então, clara, de outro modo, a distinção entre o “sagrado” e o “profano”, não por mítica anterioridade de tal sagrado em relação à queda, ao declínio, mas por uma renovação do profano em santificação, *opus* sagrado, liturgia humilde, mas integradora da vida. Não, pois, o retorno ao Paraíso de uma ‘música celeste’,⁵⁰ de uma passiva atitude, como a da

⁴⁷ Cf. Alexander L. RINGER, art. “Religious Music in the West”, in: ed. cit. ; cf. Jacques PORTE, ed., *Encyclopédie des musiques sacrées*, Paris, 1968; Joyce IRWIN, ed., *Sacred Sound: Music in Religious Thought and Practice*, Decatur, Ga., 1984; Eric ROUTLEY, *The Church and Music*, London, 1950,...

⁴⁸ Cf. James MILLER, op. cit., pp. 345 e segs.

⁴⁹ Cf. Bt^o. ISABEL DA TRINDADE, “O Céu na Terra”, § 44, trad. in: *Obras Espirituais*, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, p. 54.

⁵⁰ Cf. entre outros, João PAES, “A música das esferas”, in: *Várs. Aut.*, *Matemática e Cultura* - I, Lisboa, C.N.C./Cosmos, 1992, pp. 111-123.

contemplação e *epopteia* dos mistérios, nem sequer a ambígua memória da origem da música na prometeica forja de Jubal, ainda na violência civilizadora dos filhos de Caim (cf. *Gén* 4, 21), porém nesse ritmo apocalíptico de uma abertura para a harmonização plena de “novos céus e nova terra”,⁵¹ no júbilo mesmo da Redenção realista desde a Igreja militante à triunfante, em liturgia que inteiramente obedeça a esse trabalho de afinamento, de aprendizagem da Palavra salvadora, de escuta e seguimento d’Aquele que disse “quem tiver ouvidos que oiça”⁵²...

Uma palavra conclusiva: Ficam as exigências deste “saber-sabor” de uma experiência orante da música litúrgica, não do carácter adjectivo que a pretenda rotular de música religiosa...

O mistério eucarístico, como o do sacramento na essência eficaz e não meramente simbólica ou daquele modo regressiva e memorial desse sinal, opera nesse vivo eco da Cruz, como cântico mesmo da morte à ressurreição, dando ao Aleluia antecipado do Cantor dos Salmos o seu pleno dom, convertendo o que era frenesi profético ‘ao som dos címbalos e do tamborete’⁵³ numa jubilosa Paz, bemaventurança da harmonia última desse desígnio de Salvação. É, pois, nesse sentido que tanto o templo cristão, como a sequência orada e cantada do ritual, deverão encontrar na vida, morte e ressurreição do Senhor o seu centro, sua exclusiva e substantiva inspiração.⁵⁴

E, no entanto, tal história será sempre a de lonjuras, aproximações em distante imitação, infidelidades da Igreja pecadora, deixando-se alhear em sugestões em volta, todavia obrigando-se uma e outra vez à conversão, ao retorno do pródigo... Liturgia que faz o périplo do

⁵¹ Cf. Apoc 21, 1...

⁵² Cf. Mt 11, 15...

⁵³ Cf. 1Cr 15, 16...

⁵⁴ Cf. Louis BOUYER, op. cit. supra.

mundo, que se abre mais tarde às formas de cultura, procurando ainda aí aquela outra expressão dessa mesma *medida* de Infinito no finito *mediada*. São as estratégias já adjetivas que em relação à sacra harmonia do rito procuram em arte alheia, em valências culturais ou outras, uma tradução do mesmo como “arte sacra”, como “música litúrgica”, porque depois assim padronizada, *formalmente adjetivada*.⁵⁵

Ora, o que parece de salientar é a valência intrinsecamente litúrgica da palavra, do canto e da música, que concede eficácia senão sacramental *strictu sensu*, pelo menos *viabilidade exacta de um método orante*, de *uma técnica de recolhimento*, de um exercício transformador de energias vitais assim harmonicamente espiritualizadas. Por isso, não foi por um conservadorismo postigo que se continuaram longamente os modos ancestrais do psaltério, do canto depois dito gregoriano, que com todas as variantes não estava ao serviço da beleza afectiva ou sensual, mas de acordo com uma precisa, numérica, proporção, como realização sensível da *scala coelis* da alma, quase se diria como Stº. Agostinho intuiu e a tradição platónica referia, na distenção do ouvido até essa escuta da “harmonia das esferas”, cântico angélico e benfazejo nessa terapêutica espiritual.⁵⁶

Liturgia, por conseguinte, assim acertada nessa tensão crucial, “como a do arco e da lira donde surge a mais bela harmonia”,⁵⁷ mais bela porque assim nesse invisível,⁵⁸ incorpóreo já do som espiritualizado, que ‘a nossa alma é’, como diz uma mística carmelita, ‘tal uma lira, em que cada corda tem de ser afinada, para que, enfim, o Espírito Santo possa dela extrair a mais bela harmonia’.⁵⁹ Como se se pudesse dizer que toda a nossa música sacra é apenas o análogo sensível, a *nostalgia audível*, do que em música espiritual é a celebração da Palavra cósmica, do Cristo supremo cantor dos Salmos da vida

⁵⁵ Cf. ALAIN, *Système des beaux- arts*, Paris, Gallimard, 1926, pp. 107 e segs.; Jean BERTHÉLEMY, *Traité d’esthétique*, Paris, éd. de l’École, 1964, pp. 235 e segs;...

⁵⁶ Ainda isso mesmo na linguagem espiritual, como “retórica sagrada” tal por exemplo na Escola francesa: cf. Anne FERRARI, *Figures de la contemplation - La «rhétorique divine»* de Pierre de Bérulle, Paris, Cerf, 1997; também já analisada por Michel de CERTEAU, *La fable mystique, xvie- xviii siècle*, Paris, Seuil, 1982.

⁵⁷ Cf. HERACLITO, Frag. 51, in: D.-K., t. I, pp. 162: ‘... *harmoníe hókospes tóxou kailýres.*’

⁵⁸ *Ibid.*, Frag. 54, in: D.-K., t. I, p. 162: ‘*harmoníe aphanès phanerès kreítton.*’ [“A harmonia invisível é melhor que a manifesta.”].

⁵⁹ Cf. ISABEL DA TRINDADE, “O Céu na Terra”, in: op. cit., § 43, p. 54.

eterna... Por enquanto celebração-esboço no tempo do que como rito tende àquela harmonia agora em recorte musical de um silêncio,⁶⁰ agora em passos ainda da cruz, de um Cântico que há-de eternamente ser entoado já como essência litúrgica da Vida.

Por conseguinte a música litúrgica não pode ser encarada a partir de uma adaptação, uma colagem exterior ou profana, mas de acordo com o critério intrínseco daquela lei do que é orável, do que constitui esse encontro de fé, essa comunidade espiritual que vive a tensão do *já* e do *ainda não*: rito mesmo que assim celebra o tempo em eternidade, conquista desse dom de harmonia, porém no ciclo ainda da efemeridade desta condição de exílio...

Donde que bem se possa assinalar esta condição orante da música litúrgica, assim entendida, a partir daquele som primordial, directa, sensível, tangência da alma na flauta *nay* do místico “cântico” sufi: o nosso corpo como caniço oco, perpassado pelo sopro lamentoso de uma alma que aspira por Deus, seu som gracioso e final, de que se encontra separada...⁶¹ toda uma modulação de sopros, de ânsias, gestos que almejam o infinito desse indizível e inenarrável, assim em puro som, como música breve calada, melhor recortada em Voz do Silêncio.⁶²

Ou, então, como disse o poeta e místico Rumi: “Nós somos o *nay*, a melodia vem de Ti !”⁶³

⁶⁰ Cf. Karlfried Graf DÜRCKHEIM, *Ton der Stille*, Aachen, N.F. Weitz, 1986.

⁶¹ Cf. Jean DURING, *Musique et extase -L’audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, A. Michel, 1988, pp. 47 e segs.

⁶² Cf. sânsr. nada “silêncio”; vide texto tibetano *A Voz do Silêncio* (do «Livro dos Preceitos Áureos» trad. por H. B.), tradução de Fernando Pessoa, reed. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1969.

⁶³ Cit. apud Jean- Pierre DAHDAH, trad. de Khalil GIBRAN, *Merveilles et processions*, Paris, A. Michel, 1996, p. 14 e n. O *nay* é a ‘flauta mágica’ dos sufis, o caniço oco, o “vaso” da transformação espiritual, canal do Sopro divino...

**COMISSÃO
GRANDE ÓRGÃO DA CATEDRAL DE LEIRIA**

Leiria, 2 de Maio 1998

Colóquio: “*Músicas Litúrgicas em Portugal: presente e futuro*”
Seminário Diocesano

Comunicação: «*Rito e Harmonia - Meditação sobre o carácter litúrgico da música e a essência musical da liturgia*», por Carlos H. do C. Silva, (Departamento de Filosofia, Fac. de Ciênc. Hum.-U.C.P.-Lisboa).

RITO E HARMONIA

- Meditação sobre o carácter litúrgico da música e
a essência musical da liturgia -

(*Sinopse*)

Preliminar: - Práticas musicais e paradoxal “teorização”: âmbito axiológico da arte e retorno à experiência *estética*.

1. - *As exigências da liturgia* como *opus* “sagrado” e suas ancestrais ressonâncias da condição humana à descoberta cósmica da Harmonia da Criação.

2. - *As mediações* musicais da liturgia: convergência de processos e diferenciação de naturezas estéticas. O fazer e o sentir; o canto, o som e o “teatro” de uma poética sagrada...

3. - *A essência musical* da liturgia, quando esta seja reconduzida à sua primordial função de louvor ontológico, *Sanctus* perene da Vida mesma.

Uma palavra conclusiva: Ficam as exigências deste “saber-sabor” de uma *experiência orante* da música litúrgica, não do carácter adjectivo que a pretenda rotular de “música religiosa”...

* * * * *

«Meu Amado, as montanhas,
Os vales solitários, nemorosos,
As ínsulas estranhas,
os rios rumorosos,
O sibilo dos ares amorosos;

A noite sossegada
Tocando já com o surgir da aurora,
A música calada,
A solidão sonora,
A ceia que recreia e enamora...»

A SANTIDADE

ONTEM, HOJE E SEMPRE - II

MANUEL FERNANDES DOS REIS

(continua do número anterior)

4. 7. *A vocação de santidade na vida sacerdotal*

A santidade é uma e sempre a mesma, embora com múltiplas e diversas expressões. A doutrina da santidade – a da caridade de Cristo – é a mesma para todos. Contudo, os chamamentos devem ser específicos, consoante as pessoas e os seus modos de vida.

«Como ensinou, muito antes de nós, Gregório Nazianzeno (...), não é conveniente dirigir a todos a mesma exortação, na medida em que nem todos estão sujeitos ao mesmo modo de vida (...). Por isso, quem ensina, com o objectivo de edificar a todos na mesma virtude da caridade, deve tocar o coração dos seus ouvintes com a *mesma doutrina*, mas *não com as mesmas palavras*».¹⁵¹

«A afirmação do Concílio: “Todos os fiéis de qualquer estado ou condição são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade”¹⁵² encontra particular aplicação no caso dos presbíteros: estes são chamados não só enquanto baptizados, mas também e especificamente

¹⁵¹ S. Gregório Magno, Regra pastoral, Introdução à terceira parte.

¹⁵² LG 40.

enquanto presbíteros, ou seja, por um título novo e de um modo original, derivado do Sacramento da Ordem».¹⁵³

«Com a mesma clareza, o texto conciliar fala também de uma *vocação “específica” à santidade*, mais precisamente de uma vocação que se fundamenta no Sacramento da Ordem, na qualidade de Sacramento próprio e específico do sacerdote, portanto por força de uma nova consagração a Deus mediante a ordenação...».¹⁵⁴

A vocação sacerdotal é um chamamento à santidade, que, na sua dimensão teológica, é a comunhão com Deus. Os **sacerdotes são obrigados por especial razão a buscar a perfeição cristã**, em razão da graça do sacramento da Ordem, e de serem ministros de Cristo sacerdote e instrumentos vivos para edificar a Igreja. O sacerdote deve desejar verdadeiramente a santidade e não ficar apenas pela sua aparência.

«Esta é a diferença entre o que aspira deveras à santidade e o que pretende principalmente a aparência ou reputação de santo: o primeiro procura praticar as obras que sabe serem mais do agrado de Deus, embora não sejam muito aplaudidas pelo mundo, nem dêem muito nas vistas; o segundo faz em primeiro lugar o que parece mais admirável ao mundo. *Não pretendais*, portanto, *parecer santo, mas sê-lo de facto*, sejam quais forem os juízos dos homens».¹⁵⁵

No dizer de Santa Teresa de Jesus, os sacerdotes, que, na Eucaristia, proferem as palavras da consagração, em nome de Cristo, estão mais obrigados a serem «bons» que o comum dos cristãos.

«Disse-me o mesmo Senhor que rogasse por ele, e que o havia permitido para que eu entendesse a força que tinham as palavras da consagração, e como não deixa Deus de estar ali, por mau que seja o *sacerdote* que as pronuncia, e para que visse a Sua grande bondade, pondo-se naquelas mãos de Seu inimigo, e tudo para bem meu e de todos. Entendi bem *quanto mais obrigados estão os sacerdotes a ser bons* do que outros, e que terrível coisa é receber este Santíssimo Sacramento indignamente, e a que ponto o demónio é senhor da alma que está em pecado mortal...».¹⁵⁶

«O sacerdócio ministerial não significa, de per si, um maior

¹⁵³ J. Paulo II, PDV, 19.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁵⁵ Beato D. Frei Bartolomeu dos Mártires, «Estímulo dos Pastores», em *Obras completas*, ed. Movimento Bartolomeano do Porto, Braga, 1981, t. VIII, pp. 219-221.

¹⁵⁶ S. Teresa de Jesus, *Vida*, 38, 23.

grau de santidade relativamente ao sacerdócio comum dos fiéis; mas, através dele, é outorgado aos presbíteros, por Cristo no Espírito, um dom particular para que possam ajudar o Povo de Deus a exercitar com fidelidade e plenitude o sacerdócio comum que lhes é conferido». ¹⁵⁷

A santidade dos presbíteros – «o padre são e o padre santo» – fecunda o seu ministério apostólico. ¹⁵⁸ Como se há-de santificar o sacerdote no exercício do seu ministério? Os sacerdotes devem usar de todos os meios ascéticos ao seu dispor para crescer sempre na santidade. ¹⁵⁹

Na Exortação Apostólica *Pastores dabo vobis*, J. Paulo II relembra-a aos sacerdotes: «Reproponho a todos os sacerdotes aquilo que já numa outra ocasião disse a muitos deles: “a vocação sacerdotal é essencialmente uma chamada à santidade na forma que nasce do Sacramento da Ordem. A santidade é intimidade com Deus, é imitação de Cristo pobre, casto e humilde; é amor sem reserva às almas e entrega pelo seu próprio bem; é amor à Igreja que é santa e nos quer santos, porque assim é a missão que Cristo lhe confiou. Cada um de vós deve ser santo também para ajudar os irmãos a seguir a sua vocação à santidade. Como não reflectir (...) sobre o papel essencial que o Espírito Santo desempenha na específica chamada à santidade, que é própria do ministério sacerdotal? Recordemos as palavras do rito da ordenação sacerdotal que são consideradas centrais na fórmula sacramental: “Concedei, pai Onnipotente, a estes Vossos filhos a dignidade do presbiterado. Renovai neles a efusão do Vosso Espírito de santidade; cumpram fielmente, Senhor, o ministério do segundo grau sacerdotal de Vós recebido e com o seu exemplo guiem a todos para uma íntegra conduta de vida”. Mediante a Ordenação, caríssimos, recebestes o mesmo Espírito de Cristo que vos tornará semelhantes a Ele, a fim de que possais agir em Seu nome e viver em vós os Seus próprios sentimentos. Esta comunhão íntima com o Espírito de Cristo, enquanto garante a eficácia da acção sacramental que vós realizais “*in persona Christi*”, exige também exprimir-se no fervor da oração, na caridade pastoral de um ministério incansavelmente orientado para a salvação dos irmãos. requer, numa palavra, a vossa *santificação pessoal*». ¹⁶⁰

¹⁵⁷ J. Paulo II, PDV, 17.

¹⁵⁹ PO 12 d.

¹⁵⁸ PO, 12 (Cf. C.D.C., cân. 276 § 1).

¹⁶⁰ J. Paulo II, PDV, n. 33.

«A vida espiritual autenticamente cristã, também a vida do sacerdote, possui uma *essencial e irrenunciável dimensão eclesial*: é participação na santidade da Igreja, que no Credo professamos como «Comunhão dos Santos». A santidade do cristão deriva da santidade da Igreja, exprime-a e ao mesmo tempo enriquece-a».¹⁶¹ O sacerdote exercita a sua vida espiritual no ministério – o seu amor a Cristo na *caridade pastoral* pelas almas (Jo 21, 15-17) – em ordem à sua santificação pessoal e à dos seus irmãos.¹⁶² A «santidade dos ministros» contribui para a «eficácia apostólica» do seu ministério. A vida espiritual do sacerdote, a sua oração eucarística, a sua contemplação junto do sacrário, é a sua melhor acção pastoral e a sua melhor pedagogia da oração junto dos fiéis.

«Deter-se em colóquio íntimo de adoração, perante o Bom Pastor presente no Santíssimo Sacramento do altar, constitui uma prioridade pastoral de longe superior a qualquer outra. O sacerdote, guia de uma comunidade, deve viver esta prioridade para não se tornar árido interiormente e não se transformar num canal seco, que já nada poderia dar a ninguém. A obra pastoral de maior relevância é, decididamente, a espiritualidade...».¹⁶³

O primado da espiritualidade, da vida espiritual de oração, deverá concretizar-se, por exemplo, no primado da acção pastoral paroquial.

«Guiar os fiéis a uma *vida interior sólida*, sobre o fundamento dos princípios da doutrina cristã, como foram vividos e ensinados pelos Santos, é a obra pastoral mais relevante e fundamental. Nos planos pastorais, é precisamente este aspecto que deveria ser privilegiado. Hoje, mais do que nunca, é necessário *redescobrir a oração*, a vida sacramental, a meditação, o silêncio adorante, o coração a coração com Nosso Senhor, o exercício quotidiano das virtudes que a Ele configuram; tudo isto é muito mais produtivo do que qualquer discussão e é, de qualquer forma, a condição para a sua eficácia».¹⁶⁴

De modo semelhante, a pastoral da santidade deve traduzir-se concretamente numa pastoral da oração.

«Uma verdadeira *pastoral da santidade* nas nossas comunidades paroquiais implica um autêntica *pedagogia da oração*; uma renovada, persuasiva e eficaz catequese sobre a importância da

¹⁶¹ Ibid., n. 31.

¹⁶² Ibid., 25 a. b.

¹⁶³ Instrução..., O Presbítero, nn. 11. 12. 21.

¹⁶⁴ Ibid., n. 27.

Santíssima Eucaristia dominical, e também quotidiana, e da adoração comunitária e pessoal do Santíssimo Sacramento; sobre a prática frequente e individual do sacramento da Reconciliação, a direcção espiritual, a devoção mariana, a imitação dos Santos; um novo impulso apostólico vivido como compromisso quotidiano das comunidades e das pessoas; uma adequada pastoral da família e um coerente compromisso social e político».¹⁶⁵

Esta pastoral da santidade, que inclui a pastoral e a pedagogia da oração, «não é possível, se não for inspirada, amparada e reavivada por sacerdotes dotados desse mesmo espírito. (...) Sem *sacerdotes verdadeiramente santos* seria muito difícil ter um bom laicado e tudo seria como que apagado; como também sem famílias cristãs – igrejas domésticas – é bem difícil que chegue a primavera das vocações. Portanto, engana-se quem, para enfatizar o laicado, descarta o sacerdócio ordenado, porque, assim fazendo, acaba por penalizar o próprio laicado e tornar estéril toda a missão da Igreja».¹⁶⁶

Os sacerdotes, enquanto pedagogos da santidade, devem anunciar a universalidade da vocação à santidade e ensinar que ela consiste essencialmente na conformação com a caridade de Cristo.

«A perspectiva na qual deve colocar-se o caminho e o fundamento de toda a programação pastoral está em ajudar a redescobrir nas nossas comunidades a universalidade da vocação à santidade... A *pedagogia da santidade* coloca “a programação sob o signo da santidade”, e é o principal desafio pastoral no contexto do tempo presente. Na Igreja santa, todos os fiéis são chamados à santidade. Uma tarefa central da *pedagogia da santidade* consiste, portanto, em saber ensinar a todos, e em lembrá-lo incansavelmente, que a santidade constitui a meta da existência de cada cristão... O anúncio da universalidade da vocação à santidade exige a compreensão da existência cristã como sequela Christi, como conformação com Cristo... Esta conformação a Cristo é a substância da santificação e constitui a meta específica da existência cristã... A *pedagogia da santidade* é um desafio, tão exigente quanto atraente, para todos os que na Igreja detêm responsabilidade de guia e de formação».¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Ibid.* Sobre o tema (cf. AA.VV., Pastorale e pedagogia della santità, Teresianum, Fiamma viva 43, Roma, 2002).

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, n. 28.

A santidade sacerdotal, enquanto meta da vida sacerdotal, é uma plena e total conformação com a caridade pastoral de Jesus, o Bom Pastor que dá a vida pelas suas ovelhas.

«As *características específicas* da santidade e espiritualidade sacerdotal concretizam-se nas seguintes: a *caridade pastoral* como configuração com Cristo Cabeça, pastor, Servo e Esposo, a *santificação nos mesmos actos do ministério*, o *seguimento evangélico* expresso nos chamados “*conselhos evangélicos*” como imitação da “vida apostólica”, a *pertença à Igreja particular* em união com o próprio bispo e com os demais sacerdotes do presbitério (esta pertença, expressa na “incardinação”, é um facto de graça), disponibilidade para a *missão na Igreja particular e universal*».¹⁶⁸

«Os Sacerdotes, porém, estão *por especial motivo obrigados* a atingir aquela perfeição, uma vez que, consagrados dum modo singular a Deus pela recepção do sacramento da Ordem, são tornados instrumentos vivos de Cristo eterno Sacerdote, a fim de poderem continuar através dos tempos a sua obra admirável que restaurou com suprema eficácia toda a família humana...».¹⁶⁹

Devido à «consagração» própria dos presbíteros, estes devem configurar-se com Jesus Cristo Cabeça e Pastor da Igreja; em razão da sua «missão» ou ministério típico, devem ser «instrumentos vivos de Cristo eterno sacerdote» e a agir «em nome e na pessoa do próprio Cristo»; a sua «vida» inteira deve testemunhar de modo original a «radicalidade evangélica».¹⁷⁰

«A história da igreja está iluminada por modelos esplendidos de doação pastoral verdadeiramente radical: uma numerosa legião de *santos sacerdotes*, como o Cura d’Ars, patrono dos párocos, que chegaram a uma *reconhecida santidade* mediante a generosa e incansável dedicação ao cuidado das almas, acompanhada de uma profunda ascese e vida interior...».¹⁷¹

O exercício do ministério é fonte de santidade: «Os sacerdotes alcançam a *santidade*, como meio próprio, pelo exercício do seu *ministério*, desempenhado sincera e infatigavelmente no Espírito de Cristo».¹⁷²

¹⁶⁸ J. Esquerda Bifet, «Espiritualidad sacerdotal y formación espiritual del sacerdote», em *Os daré pastores según mi corazón*, Edicep, Valencia, 1992, p. 215.

¹⁶⁹ PO, n. 12 (cf. PDV 20).

¹⁷⁰ J. Paulo II, PDV, 20.

¹⁷¹ Instrução..., O Presbítero, n. 11.

¹⁷² PO, n. 13.

A santidade da vida reforça a autoridade do ministério. Os fiéis exigem que os sacerdotes os ultrapassem em santidade.¹⁷³ O povo segue o sacerdote na «sua vida», e dificilmente no «seu ministério»: «Os Sacerdotes fazendo as vezes do Bom Pastor, encontrarão no próprio exercício da caridade pastoral o vínculo da perfeição sacerdotal, que conduz à unidade de vida e de acção».¹⁷⁴

«Existe uma íntima conexão entre a vida espiritual do presbítero e o exercício do seu ministério, que o Concílio exprime da maneira seguinte: “Exercitando o ministério do Espírito e da justiça (2 Co 3, 8-9), os presbíteros são consolidados na vida do Espírito, na condição, porém, que sejam dóceis aos ensinamentos do espírito de Cristo que os vivifica e guia... Mas a própria santidade dos presbíteros, por sua vez, contribui muitíssimo para o desempenho eficaz do seu ministério”».¹⁷⁵

«Por um desígnio divino, que pretende exaltar a absoluta gratuidade da salvação, fazendo do homem ao mesmo tempo um “salvado” e um “salvador” – sempre e só com Jesus Cristo –, a eficácia do exercício do ministério é condicionada também pela maior ou menor receptividade e participação humana. Particularmente, a maior ou menor *santidade do ministro* influi sobre o anúncio da Palavra, a celebração dos Sacramentos e a condução da comunidade na Caridade, Afirma-o claramente o Concílio: “A mesma *santidade dos presbíteros* (...) contribui muitíssimo para o desempenho eficaz do seu *ministério*: com efeito, se é verdade que a graça de Deus pode realizar a obra de salvação mesmo por meio de ministros indignos, apesar de tudo, Deus prefere ordinariamente manifestar as Suas grandezas por meio daqueles que, mostrando-se mais dóceis aos impulsos e direcção do Espírito Santo, possam dizer com o Apóstolo, graças à sua íntima união com Cristo e à *santidade de vida*: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20)».¹⁷⁶

A tão desejada reforma da Igreja depende, em grande parte, da santidade dos sacerdotes (PO 1). Para esta santidade, relembra J. Paulo II, podem contribuir muito as Associações de Clérigos.¹⁷⁷

¹⁷³C. Dillenschneider, «La santidad sacerdotal», em Teología y espiritualidad sacerdotal, Sígueme, pp. 281 ss.

¹⁷⁴PO, n. 14 b.

¹⁷⁵J. Paulo II, PDV, 24.

¹⁷⁶Ibid., 25.

¹⁷⁷PO 8; J. Paulo II, PDV, 31.

J. Paulo II afirmou que são necessários «novos santos» para evangelizar o mundo de hoje: «A nova evangelização tem necessidade de evangelizadores novos, e estes são os presbíteros que se esforçam por viver o seu sacerdócio como caminho específico para a santidade». ¹⁷⁸ «A santidade é um pressuposto fundamental e uma condição totalmente insubstituível para se realizar a missão de salvação da Igreja. (...) A espiritualidade missionária da Igreja é um caminho orientado para a santidade». ¹⁷⁹ Os sacerdotes santificam-se no exercício da sua missão pastoral: «A nossa missão (...) é apascentar o rebanho de Deus que nos foi confiado, não com a força, mas de bom grado, não com a atitude de dominadores, mas oferecendo um testemunho exemplar (1 Pe 5, 2-3) (...). É esta a via da santidade (...) Esta é a nossa missão ao serviço do Povo cristão». ¹⁸⁰

«A evangelização do terceiro milénio deve ter em conta a urgência de uma apresentação viva, completa, exigente da mensagem evangélica. O cristianismo proposto não pode ficar reduzido a um medíocre compromisso de honestidade segundo critérios sociológicos, mas deve visar verdadeiramente a santidade... Não foi por acaso que procurei nestes anos promover, numa escala mais vasta, o reconhecimento da santidade em todos os âmbitos onde ela se manifestou, para que possam ser oferecidos diversos modelos de santidade a todos os cristãos, e todos se lembrem que são chamados pessoalmente àquela meta». ¹⁸¹

«Os santos são os melhores, se não os únicos gestos do evangelho. Por isso, são os melhores evangelizadores». ¹⁸² «Na santidade reside o verdadeiro motor da nova evangelização». ¹⁸³ «A prioritária tarefa da nova evangelização exige sacerdotes radical e integralmente imersos no mistério de Cristo, e capazes de realizar um novo estilo pastoral». ¹⁸⁴ «Afirmava o Santo Padre, referindo-se concretamente à recristianização da Europa, com palavras, porém, que têm uma valência universal – *são*

¹⁷⁸ J. Paulo II, PDV, 82.

¹⁷⁹ Id., CFL, n. 17 e Redemptoris Missio n. 90.

¹⁸⁰ Id., Homilia por ocasião do Jubileu dos presbíteros (18 de Maio de 2000), n. 5.

¹⁸¹ Id., Carta aos Sacerdotes por ocasião de Quinta-feira Santa de 2001, n. 15.

¹⁸² Esquerda y Bifet, «Significado y dimensiones de la espiritualidad misionera», em Lecciones de la espiritualidad, Buenos Aires, 1984, p. 27.

¹⁸³ Congregação para o Clero, O Presbítero, mestre da Palavra, ministro dos Sacramentos e guia da Comunidade em vista do Terceiro Milénio, Paulinas, 1999, Introdução.

¹⁸⁴ J. Paulo II, PDV, 18.

necessários novos santos. Os grandes evangelizadores da Europa foram os santos. Devemos suplicar ao Senhor que aumente o espírito de santidade da Igreja e nos envie *novos santos* para evangelizar o mundo de hoje». ¹⁸⁵ «Para que assim seja, é de fundamental importância que cada sacerdote descubra novamente, cada dia, a absoluta necessidade da sua santidade pessoal. “É preciso começar por se purificar a si mesmo antes de purificar os outros; é preciso ser instruído para poder instruir; é preciso ser luz para iluminar, aproximar-se de Deus para aproximar d’Ele os demais, *ser santificado para santificar*”. Este empenho concretiza-se na busca de uma profunda *unidade de vida*, que leva o sacerdote a procurar ser e viver como um *outro Cristo* em todas as circunstâncias da vida». ¹⁸⁶

Os santos, e com eles todos os cristãos, com o seu testemunho de vida, irradiam a beleza do Evangelho de Cristo, cujo amor Crucificado e Ressuscitado é fonte de nova esperança para uma nova Europa.

«A Europa exige *evangelizadores credíveis, cuja vida, em sintonia com a cruz e a ressurreição de Cristo, irradie a beleza do Evangelho.* Tais evangelizadores não-de ser *adequadamente formados.* (...) São decisivas a presença e os sinais da santidade: *esta é pressuposto essencial para uma autêntica evangelização, capaz de devolver a esperança.*» ¹⁸⁷

«Ó Maria: desejo colocar a minha pessoa,
a minha vontade de santificação
sob a tua materna protecção e inspiração
para que tu me conduzas
àquela “conformação a Cristo, Cabeça e Pastor”,
que o ministério de pároco requer.
Faz que eu tome consciência
de que “Tu estás sempre ao lado de cada sacerdote”,
na sua missão de ministro
do Único Mediador Jesus Cristo:
ó “Mãe dos Sacerdotes”,
“Auxiliadora e Medianeira”
de todas as graças.
Amén». ¹⁸⁸

¹⁸⁵ *Ibid.*, cap. I, Ao serviço da nova evangelização, 2.

¹⁸⁶ *Ibid.*, Conclusões.

¹⁸⁷ *Id.*, EE, 49.

¹⁸⁸ Instrução..., O Presbítero, pp. 61-63.

4. 8. A vocação de santidade na vida consagrada

A Santíssima Trindade é, o no dizer do Concílio Vaticano II, a «fonte e origem de toda a santidade»: «Esforce-se cuidadosamente, todo aquele que foi chamado à profissão dos conselhos evangélicos, por perseverar e se distinguir na vocação a que foi chamado por Deus, para maior santidade da Igreja e maior glória da Trindade, Una e Indivisa, que, em Cristo e por Cristo, é a fonte e origem de toda a santidade».¹⁸⁹

A vida consagrada é uma «confissão da Trindade»,¹⁹⁰ um hino de «louvor da Trindade»,¹⁹¹ pois é a própria Trindade que «indica» o caminho da santidade aos consagrados: «É isto que Maria pede aos seus filhos, e o que seu Filho aconselhará aos seus amigos: o caminho da pobreza, obediência e castidade. Pedem isto, porque este é o caminho que eles próprios elegeram. E têm que percorrê-lo, porque é o caminho real da perfeição, indicado pela própria Santíssima Trindade».¹⁹²

«A santidade da Igreja manifesta-se incessantemente e deve manifestar-se nos frutos de graça que o Espírito Santo produz nos fiéis, exprime-se de muitas maneiras em todos aqueles que, de harmonia com o seu estado de vida, tendem à perfeição da caridade, edificando os outros; mas, *de modo particular, evidencia-se na prática dos conselhos* que ordinariamente se chamam *evangélicos....*».¹⁹³ «Este estado, cuja essência consiste na profissão dos conselhos evangélicos, embora não faça parte da estrutura jerárquica da Igreja, *pertence, de modo indiscutível, à sua vida e à sua santidade*».¹⁹⁴

A vida do consagrado caracteriza-se pelo chamamento do Espírito para viver em maior profundidade a consagração baptismal «numa especial e mais profunda configuração com a morte e a ressurreição de Jesus Cristo para glória de Deus Pai». Os conselhos evangélicos são apresentados como «caminho e meios de santificação» para os cristãos (LG 42). Os consagrados, pela profissão de castidade, pobreza e obediência, optam pelo seguimento mais de perto de Cristo pobre, virgem e obediente,

¹⁸⁹ LG 47.

¹⁹⁰ J. Paulo II, «Vita Consecrata» (VC), nn. 14-40.

¹⁹¹ *Ibid.*, nn. 17-22.

¹⁹² S. Edite Stein, «Festa dos Reis Magos (1942)», em *Obras Selectas*, pp. 251-252.

¹⁹³ LG 39.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 44.

consagrando-se a Deus Pai e ao seu Reino, na docilidade ao Espírito Santo, a fim de tender para a perfeição da caridade. A santidade na vida consagrada é um estado permanente de busca da perfeição no seguimento de Cristo que, virgem e pobre (Mt 8, 20), redimiu e santificou os homens, pela sua obediência à vontade do Pai até à morte de Cruz» (Fl 2, 8).

O carisma da vida consagrada «imita mais de perto e renova perpetuamente na Igreja aquela forma de vida que o Filho de Deus ao vir ao mundo assumiu para cumprir a vontade do Pai, e propôs aos discípulos que O seguiam» (LG 44). No seguimento de Cristo, os consagrados dedicam-se a amar totalmente ao Pai, em Cristo e como Cristo, em plena docilidade ao Espírito Santo, na sua doação pessoal, prescindindo dos valores humanos fundamentais da família, dos bens, da liberdade, a fim de viverem a sua pertença «filial» ao Pai e «fraterna» a todos os homens.¹⁹⁵ A vocação à vida consagrada, sendo uma vocação à santidade, é também uma vocação missionária, uma vez que «o verdadeiro missionário é o santo».

«Quem ama a Deus, Pai de todos, não pode deixar de amar os seus semelhantes, nos quais reconhece igualmente seus irmãos e irmãs. Por isso mesmo, não pode ficar indiferente face à constatação de que muitos deles não conhecem a plena manifestação do amor de Deus em Cristo. Daqui nasce, por obediência ao mandato de Cristo, o ardor missionário *ad gentes*(...) Aquele desejo tantas vezes manifestado por Teresa de Lisieux: “amar-Te e fazer-Te amar”. (...) manifesta a irremediável tensão missionária que determina e qualifica a vida consagrada».¹⁹⁶

A vida consagrada, enquanto «presença da caridade de Cristo no meio da humanidade», e como «existência transfigurada» pela prática dos conselhos evangélicos, contribui «para a santidade de todo o Povo de Deus».

«O chamamento para seguir a Cristo dentro de uma especial consagração é um dom da Trindade para todo o Povo de eleitos.

¹⁹⁵ «A missão do religioso consagrado deverá ser levar “o deserto à cidade” (C. Carreto), a experiência de Deus ao centro das relações humanas em todas as dimensões, o que implica uma denúncia das deshumanidades do sistema social (o “intolerável” (P. Ricoeur), o direito à “indignação”) e um anúncio de uma possibilidade nova, a paternidade de Deus e a fraternidade humana, com horizontes e deveres superiores... » (J. M. V. Molla, «Política de la santidad y santidad de la política», em *Vida Religiosa*, 1 / 1 / 1996, pp. 67-68).

¹⁹⁶ J. Paulo II, VC, n. 77.

Vendo no baptismo a origem sacramental comum, consagrados e consagradas vão ao encontro dos outros fiéis, para *partilhar a vocação à santidade* e ao apostolado...¹⁹⁷

A formação é um desafio sempre novo que a vida consagrada deve enfrentar a fim de preparar as novas vocações para o seguimento radical de Jesus que exige a santidade. Cada família religiosa há-de ser uma «escola de santidade».

«Os jovens precisam ser estimulados para os altos ideais do seguimento radical de Cristo e as profundas exigências da santidade... A formação deverá ter, por isso, as características da iniciação ao seguimento radical de Cristo... É necessário levar à prática um itinerário de progressiva assimilação dos sentimentos de Cristo para com o Pai. Isso ajudará a integrar conhecimentos teológicos, humanísticos e técnicos e a vida espiritual e apostólica do Instituto e conservará sempre a característica de *escola de santidade*».¹⁹⁸

«A vida consagrada pela profissão dos conselhos evangélicos é a forma estável de viver pela qual os fiéis, sob a acção do Espírito Santo, seguindo a Cristo mais de perto, se consagram totalmente a Deus sumamente amado, para que, devotados por um título novo e peculiar à Sua honra, à edificação da Igreja e à salvação do mundo, *alcancem a perfeição da caridade* ao serviço do Reino de Deus e, convertidos em sinal preclaro na Igreja, preanunciam a glória celeste».¹⁹⁹

«Certa freira idosa fez uma revelação sensacional: lembrava-se de que um *zahori*, um adivinho pesquisador de oiro, que viera outrora ao mosteiro, profetizara que um dia haveria na Encarnação *uma Teresa que viria a ser santa*. Não havia ainda nenhuma santa Teresa e as Teresas eram festejadas no dia de Santa Doroteia.

A nova professa ocultou numa risada a sua comoção, mas exclamou:

– Deus queira que seja eu!

– Deus queira que seja eu! Replicou, em eco, Dona Teresa de Quezada».²⁰⁰

¹⁹⁷ Instrução da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica, Partir de Cristo. Renovado Compromisso da Vida Consagrada no Terceiro Milénio (PC), n. 8.

¹⁹⁸ Instrução..., PC, n. 18.

¹⁹⁹ Cân. 573 – § 1.

²⁰⁰ Francisco de Ribera, L. I, c. XI, citado por M. Auclair, Santa Teresa de Ávila, Livraria A. I., Braga, 1950, p. 61.

Foi «à força de vontade e com a graça de Deus que Teresa se tornou santa».²⁰¹ Ela é uma testemunha do valor santificador da oração e da graça místicas: «O Senhor pode agir na alma num raptó destes que fica pouco para a alma trabalhar em adquirir a perfeição».²⁰² O ritmo do processo de santificação depende da liberalidade de Deus e da disposição da alma.

«... *Como é que o Senhor*, em começando a fazer mercês tão sublimes a uma alma, como é pô-la em perfeita contemplação, *não a deixa logo perfeita de todo* como, em boa razão, havia de ficar? (...) Muitas vezes, parece-me que talvez seja por a alma não se dispor então de pronto e totalmente, até que o Senhor, pouco a pouco, a vai criando e faz com que ela se determine e lhe dá forças de varão para que de todo dê com tudo no chão...»²⁰³.

«Se o que começa se esforça, com o favor de Deus, a chegar ao cume da perfeição, creio que jamais vai sozinho ao Céu, sempre leva muita gente atrás de si; como a bom capitão dá-lhe Deus quem vá em sua companhia».²⁰⁴

O processo da santificação obedece sempre à lei da gradualidade da graça mística e do esforço ascético: «Não deixa nada por fazer àqueles a quem ama. Tal como vê que O recebem, assim dá e Se dá a Si mesmo. Quer a quem Lhe quer. E como sabe querer bem! E que bom Amigo!».²⁰⁵ Assim acontece na vida dos santos cujas virtudes devemos procurar imitar.

«Ter grande confiança, pois convém muito não apoucar os desejos, mas esperar de Deus que, se nos esforçamos, pouco a pouco – embora não seja logo – *poderemos chegar aonde muitos santos chegaram* com Seu favor. Se eles nunca se tivessem determinado a desejá-lo e pouco a pouco pô-lo por obra, nunca teriam subido a tão alto estado. (...) E que lhes pareça soberba o ter grandes desejos e *querer imitar os santos* e desejar martírio. Logo nos diz ou dá a entender que *as coisas dos santos* são para admirar, mas não para as fazermos nós que somos pecadores. (...) Também se pode *imitar os santos* ao procurar solidão e silêncio, e outras muitas virtudes...».²⁰⁶ Entre elas, destaca o humanismo comunitário: «Às religiosas importa muito isto: quanto *mais santas*, mais conversáveis com as vossas irmãs».²⁰⁷

²⁰¹ M. Auclair, o. c., p. 55.

²⁰³ *Ibid.*, 22, 15.

²⁰⁶ *Ibid.*, 13, 2. 4. 7.

²⁰² S. Teresa de Jesus, *Vida*, 21, 8.

²⁰⁴ *Ibid.*, 11, 4.

²⁰⁵ *Ibid.*, 22, 17.

²⁰⁷ *Id.*, *Caminho de Perfeição*, 41, 7.

Santa Teresa de Ávila fala da vida consagrada do seu tempo, na qual havia dois caminhos: o da santidade e o da falta de santidade. Quem quiser ser santo na vida consagrada, afirma ela, há-de temer mais os seus irmãos do que aos demónios, há-de acautelar-se dos que não querem viver radicalmente a sua vocação. Por falta de santidade tem-se vergonha de falar da amizade com o Senhor. Os consagrados devem ser santos para promoverem a santidade na vida da Igreja.

«Oh! grandíssimo mal, *grandíssimo mal de religiosos* – não digo agora mais de mulheres que de homens – *onde não se guarda religião!*... Não sei porque nos espantamos de que haja tantos males na Igreja; pois os que deviam ser *exemplos de virtude* aonde todas as fossem haurir, têm tão apagado o labor que com o seu espírito *os Santos deixaram nas religiões...*».²⁰⁸

Basta de «falsa presunção de santidade», diz-nos Teresa de Ávila no seu monólogo-diálogo com o Senhor.

«Ó Senhor! que todo o dano nos vem de não ter os olhos postos em Vós, que, se não olhássemos a outra coisa senão o caminho, depressa chegaríamos; mas damos mil quedas e tropeçamos e erramos o caminho por não pôr os olhos, como digo, no verdadeiro caminho... tocando-se numa pontinha de se ser tido em menos, não se suporta, nem parece que se possa suportar, logo dizem: *não somos santos*».²⁰⁹

Os religiosos devem possuir, na opinião de santa Teresa de Jesus, uma «verdadeira presunção de santidade», porque o chamamento à vida consagrada é uma vocação à santidade. O seu caminho de santidade é seu «caminho de perfeição»: «Embora desejasse a fundação para mais me apartar de tudo e guardar a minha profissão e chamamento *com mais perfeição* e clausura. (...) Que entrassem pessoas que, com o seu exemplo, fossem fundamento em que se pudesse efectuar *o intento que levávamos de muita perfeição* e oração».²¹⁰ Não há justificação para o perigo da mediocridade, do aburguesamento, e menos ainda, do individualismo.²¹¹ A imperfeição existe e a santidade é compatível com as imperfeições, mas não com a imperfeição.²¹² «Não há caminho que leva

²⁰⁸ Id., Vida 7, 5.

²⁰⁹ Id., Caminho de Perfeição, 16, 7.

²¹⁰ Id., Vida, 36, 5-6.

²¹¹ Instrução..., PC, n. 12.

²¹² «No cristianismo, uma certa fraqueza e imperfeição humanas são inteiramente compatíveis com a santidade e o perfeito amor a Deus, contanto que se adquira a humildade pela experiência da própria

mais depressa à *suma a perfeição* do que o da obediência. (...) A *suma perfeição* (...) consiste em ter a nossa vontade tão conforme com a de Deus que não entendamos Ele quer alguma coisa sem que a queiramos com toda a nossa vontade, e tomemos com a mesma alegria tanto o saboroso como o amargo, como o quer Sua Majestade». ²¹³ Teresa não confunde a *santidade* com a abundância da graça da *contemplação* nas suas comunidades. ²¹⁴ A santidade é *possível*, porque não falta a *graça*, nem há-de faltar o *esforço*: «quanto a ser possível, não há que duvidar, logo que haja união verdadeira com a vontade de Deus». ²¹⁵ A *vontade* de Deus é a nossa *perfeição* no amor de Deus e do próximo para sermos *um* com Ele e com os irmãos: «Basta o que nos deu, dando-nos o Seu Filho, para nos ensinar o caminho. (...) Aqui só estas duas coisas nos pede o Senhor; amor de Sua Majestade e do próximo é no que temos de trabalhar. Guardando-as com *perfeição*, fazemos a Sua *vontade*, e assim estaremos *unidos* com Ele. Mas, quão longe estamos de fazer como devemos a tão grande Deus estas duas coisas, como disse! Praza a Sua Majestade nos dê *graça*, para que mereçamos chegar a este estado, que *em nossa mão está, se quisermos*». ²¹⁶

«Deus nos livre, irmãs, quando fizerdes alguma coisa imperfeita, de dizer: “não somos anjos”, “*não somos santas*”. Olhai que, embora o não sejamos, é grande bem pensar que, *se nos esforçamos, o poderemos ser, dando-nos Deus a mão*; e não tenhais medo que falhe por Ele, se não falharmos nós. E pois *não viemos aqui a outra coisa, mãos à obra*, como dizem; não vejamos coisa em que se sirva mais ao Senhor que não *presumamos* sair bem dela, com o Seu favor. *Esta presunção quereria eu nesta casa*, porque faz sempre crescer a humildade; e, ter uma santa ousadia, pois Deus ajuda aos fortes e não faz acepção de pessoas (Rm 2, 11; Ef 6, 9)». ²¹⁷

Na sua opinião, todos os consagrados são chamados à santidade, à perfeição do amor, porque Deus «*ama a todos* e ninguém tem escusa»

miséria e se aprenda a ter uma confiança sempre mais total e perfeita na graça de Deus, como é o caso de S. Paulo (2 Co 12, 7-10)» (T. Merton, Vida e Santidade, p. 166).

²¹³ S. Teresa de Jesus relativiza os fenómenos místicos (F 5, 10) e até a própria oração contemplativa (CV 17, 7).

²¹⁴ S. Teresa de Jesus, Fundações, 4, 8 (Cf. CV 36, 13).

²¹⁵ S. Teresa de Jesus, 5 M 3, 5.

²¹⁶ S. Teresa de Jesus, 5 M 3, 7.

²¹⁷ S. Teresa de Jesus, Caminho de Perfeição, 16, 8.

(V 27, 12): «Olhai que *o Senhor convida a todos* e, pois, que Ele é a mesma Verdade, não há que duvidar. Se não fora geral este convite, *o Senhor não nos chamara a todos*, e ainda que nos chamasse não diria: “Eu vos darei a beber”. Poderia dizer: “– Vinde todos que, enfim, não perdereis nada, e ao que Me parecer, Eu darei de beber. Mas como disse *a todos*, sem esta condição, tenho por certo que *a todos* os que não ficarem no caminho não lhes faltará esta água viva. O Senhor, que a promete, nos dê a Sua graça. Por quem Sua Majestade é, para a buscarmos como se deve buscar».²¹⁸

Para ela, a vocação universal à santidade é o chamamento à união transformante com Deus. Todos somos chamados à união de amor com Deus. Jesus rezou por todos nós, para que alcancemos o último grau de amor, o matrimónio espiritual.

«É muito certo que, em nos esvaziando de tudo o que é criatura, e desapegando-nos dela por amor de Deus, *o mesmo Senhor Jesus a há-de encher de Si mesmo*. E assim, orando uma vez Jesus Cristo Nosso Senhor por Seus Apóstolos – não sei onde é –, disse que fossem uma coisa com o Pai e com Ele, como Jesus Cristo está no Pai e o Pai está n’Ele (Jo 17, 21). Não sei que maior amor pode haver do que este! *E aqui não deixaremos de entrar todos... E como o entenderíamos todas se não fosse por nossa culpa!* Porque as palavras de Jesus Cristo nosso Rei e Senhor não podem faltar; mas, *como nós faltamos em nos dispor* e desviar de tudo o que pode embaraçar esta luz, não nos vemos neste espelho que contemplamos, onde está esculpida a nossa imagem».²¹⁹

«O que quiser ser *verdadeiro religioso* e cumprir com o estado que tem prometido a Deus, e aproveitar as virtudes e gozar das consolações e suavidade do Espírito Santo, não poderá se não exercitar com grandíssimo cuidado os quatro avisos seguintes, que são: *resignação, mortificação, exercício de virtudes, solidão corporal e espiritual*».²²⁰

S. João da Cruz, último entre os seus irmãos,²²¹ cheio da sabedoria dos santos (2 S 16, 13; 19, 12), irradiava a santidade do amor de Deus

²¹⁸ Ibid., 19, 15.

²¹⁹ Id., 7 M 2, 9-10.

²²⁰ S. João da Cruz, Quatro avisos a um religioso, 1.

²²¹ «Andava sempre a abater-se e a desprezar-se; e eu dizia-lhe muitas vezes: Olhe sua Reverência que é prelado e é preciso sua Reverência estimar-se e não humilhar-se tanto aos súbditos. E pesava-lhe muitas vezes que o honrassem, o estimassem e o tivessem na opinião de Santo» (Pr 92).

na caridade do serviço fraterno,²²² pois a comunicação de Deus transforma totalmente a pessoa e é sentida pelos outros.

«Estas almas santas trazem em si ordinariamente *um não sei quê de grandeza e dignidade*, que causa detenção e *respeito aos outros*, pelo efeito sobrenatural que se difunde no sujeito da próxima e familiar comunicação com Deus; como se escreve no Êxodo de Moisés, que não podiam olhar para o seu rosto (34, 30) pela honra e glória que lhe ficava, por ter tratado cara a cara com Deus» (CB 17, 7).

Considera a vida consagrada um chamamento à santidade,²²³ que consiste na união com Deus.²²⁴ Na vida do consagrado que aspira sinceramente à santidade dá-se um ponto *crítico*, um momento de graça e de conversão, no qual «determinadamente se *converte* a servir a Deus» (1 N 1, 2). Na *Cautela* contra si mesmo e contra a sagacidade da sua sensualidade, aconselha a aceitar a instrumentalidade dos outros em ordem à nossa santificação pessoal (Caut 15), pois, essa é a vontade e a permissão de Deus (Caut 9). Opõe-se àqueles principiantes que na vida espiritual se irritam contra si mesmos, pois *queriam ser santos num dia* (1 N 5, 3), são imaturos no seu egoísmo, agem como frágeis crianças (1 N 1, 3). Ensina os religiosos a buscar a perfeição da caridade no amor a Deus: «Não poderá chegar à perfeição o que não procura satisfazer-se com nada, de maneira que a concupiscência natural e espiritual estejam contentes em vazio, que para chegar à suma tranquilidade e paz de espírito isto se requer; e desta maneira o amor de Deus na alma pura e simples quase frequentemente está em acto» (D 59). Os consagrados hão-de purificar os seus corações para crescer no amor de Deus: «Se queres que no teu espírito nasça a devoção e *crezca o amor a Deus* e o apetite das coisas divinas, limpa a alma de todo o apetite e apego e pretensão, de maneira que não se te dê nada por nada; porque, assim como o doente, deitado fora o mau humor, sente logo o bem da sua saúde e lhe nasce a vontade de comer, assim convalescerás em Deus se no dito te curas; e sem isso, por mais que faças, não aproveitarás» (D 82).

²²² «Deus Nosso Senhor tinha-lhe dado um santo ser que todos respeitavam» (Pr 28).

²²³ «Lembre-se sempre que veio para a vida religiosa para ser santo, e assim não admita que reine coisa na sua alma que não encaminhe para a santidade» (GP 16).

²²⁴ J. Vicente, «Ser santo según San Juan de la Cruz», em Teresa de Jesús n. 124, Julho-Agosto (2003), pp. 156-158.

O religioso, apesar da vida activa em que está comprometido, deve cultivar a vida contemplativa para sua própria santificação. «Se desejas achar a paz e a consolação da tua alma e servir a Deus deveras, não te contentes com isso que deixaste, porque porventura estás no que de novo andas tão impedido ou mais que antes; mas deixa todas essas coisas que te restam e aparta-te a uma só que tudo traz consigo, que é a santa solidão, acompanhada com oração e santa e divina lição, e persevera aí em esquecimento de todas as coisas, que, se de obrigação não te incumbem, mais agradarás a Deus em te saber guardar e *aperfeiçoar a ti mesmo* que em granjeá-las todas juntas; porque que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro se deixa perder a sua alma? (Mt 16, 26)» (D 83).

João Paulo II lembra a «quem professa os conselhos evangélicos que é obrigado a tender com todas as suas forças à perfeição da caridade. (...) *Tender à santidade*: eis em síntese o *programa de cada vida consagrada*, na perspectiva nomeadamente da sua renovação às portas do terceiro milénio».²²⁵

«Esta tomada de consciência é, ao mesmo tempo, uma chamamento à compreensão do *valor de sinal da vida consagrada em relação à santidade de todos os membros da Igreja*. Se, de facto, é verdade que todos os cristãos são chamados “à santidade do próprio estado”, as pessoas consagradas, graças a uma “nova e especial consagração”, têm a *missão de fazer que resplandeça o modo de vida de Cristo*, por meio do testemunho dos conselhos evangélicos, como apoio da fidelidade de todo o Corpo de Cristo. Isto não constitui dificuldade, mas sim um estímulo para a originalidade e o contributo específico dos carismas da vida consagrada, os quais são, ao mesmo tempo, carismas de espiritualidade partilhada e de *missão em favor da santidade da Igreja*».²²⁶

«A vida espiritual deve ocupar o primeiro lugar no programa das Famílias de vida consagrada, de tal modo que cada Instituto e cada comunidade se apresentem como escolas de verdadeira espiritualidade evangélica. (...) A vida consagrada exige um *renovado esforço pela santidade* que, na simplicidade da vida de cada dia, tenha como finalidade o radicalismo do sermão da montanha, do amor exigente, vivido numa relação pessoal com o Senhor, na vida de comunhão fraterna e no serviço a cada homem e

²²⁵ J. Paulo II, VC, n. 93.

²²⁶ Instrução..., PC, n. 13.

a cada mulher. Tal novidade interior, inteiramente animada pela força do Espírito e projectada para o Pai na busca do seu Reino, permitirá às pessoas consagradas *partir de Cristo* e ser testemunhas do seu amor. (...) O sentido dinâmico da espiritualidade oferece a ocasião de aprofundar, neste momento da vida da Igreja, *uma espiritualidade mais eclesial e comunitária, mais exigente e madura na recíproca ajuda para a consecução da santidade* e mais generosa nas opções apostólicas. Finalmente, uma espiritualidade mais aberta a tornar-se *pedagogia e pastoral da santidade* dentro da vida consagrada e na sua irradiação em favor de todo o Povo de Deus».²²⁷

5. A santidade no pós-concílio Vaticano II

Houve uma resistência generalizada a escrever sobre a santidade e a perfeição cristã logo após o Concílio, a saber nos anos de 1970-1985, ficando o tema confinado aos dicionários de teologia, de espiritualidade, de moral, e aos tratados de espiritualidade.

«Não pode faltar num manual de teologia espiritual o estudo de um ponto tão fundamental como é o chamamento a viver a vida cristã em plenitude».²²⁸

Como se entende que a doutrina da santidade feita pelo Vaticano II tenha sofrido um obscurecimento e o abandono? Num contexto de secularização e historicidade pós-conciliares, é natural que a santidade caia sob suspeita, apesar de os santos serem os «mestres da confiança e do amor» que estão «acima de toda a suspeita». Por isso, a santidade não tem estado muito presente no contexto actual da vida cristã, no processo da formação inicial e permanente, apesar dos apelos do magistério pontifício.

Hoje como nunca, urge que todos os cristãos retomem o caminho da renovação evangélica, acolhendo com generosidade o convite apostólico de “ser santos em todas as acções”.

O Sínodo extraordinário de 1985, a vinte anos do encerramento do Concílio, insistiu com oportunidade sobre essa urgência: “Sendo a Igreja

²²⁷ Ibid., n. 20.

²²⁸ S. Gamarra, o. c., p. 177.

em Cristo um mistério, ela deve ser vista como sinal e instrumento de santidade... Os Santos e Santas foram sempre fonte e origem de renovação nas circunstâncias mais difíceis em toda a história da Igreja. Hoje temos muitíssima falta de Santos, que devemos pedir com assiduidade”».²²⁹

O *Catecismo da Igreja Católica*, ao fundamentar «a santidade cristã» na nossa predestinação, chamamento, justificação e glorificação em Cristo (Rm 8, 28-30), confirma, nos nn. 2013 e 2028, a doutrina da vocação universal à santidade proposta pelo Concílio: «Os cristãos, de qualquer estado ou ordem, são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade» (LG 40). Todos são chamados à santidade: «Sede perfeitos, como vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5, 48). «Para alcançar esta perfeição, empreguem os fiéis as forças recebidas segundo a medida em que Cristo as dá, a fim de que (...) obedecendo em tudo à vontade do Pai, se consagrem com toda a alma à glória do Senhor e ao serviço do próximo. Assim crescerá em frutos abundantes a santidade do povo de Deus, como patentemente se manifesta na história da Igreja, com a vida de tantos santos» (LG 40).

6. A santidade na Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte

A urgência da santidade obriga à redescoberta da doutrina conciliar do Vaticano II sobre a «vocação universal à santidade». O reencontro da Igreja com Cristo e com o seu «mistério» de Povo santo de Deus levou-a a redescobrir a sua vocação à santidade. Deus é «o três vezes Santo», a Igreja é santa, o cristão é santo, porque santificado. A vocação universal à santidade na Igreja, comum a todos os fiéis, porque fundamentada no sacramento do Baptismo, é recordada insistentemente por João Paulo II na Carta Apostólica “Novo millenio ineunte”.

6. 1. A santidade, prioridade e urgência pastoral da Igreja

J. Paulo II afirmou na sua Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte*, onde traça o programa da Igreja para o terceiro milénio, que a santidade é a primeira prioridade pastoral da Igreja no início do novo

²²⁹J. Paulo II, CFL, 16.

milénio. «Nela apresenta-nos a pastoral e a pedagogia da santidade, o seu carácter exigente, o seu *alto grau* na vida cristã ordinária».²³⁰ Para o Papa, o novo século há-de ser um século de espiritualidade e de santidade para a Igreja. A carta é uma profecia de santidade para o novo século e o novo milénio: «não hesito em dizer que o horizonte para que deve tender todo o caminho pastoral é a *santidade*» (n. 30). A teologia da santidade torna-se pedagogia da santidade: «apontar a santidade permanece de forma mais evidente uma urgência da pastoral» (n. 30). A «pastoral da santidade» é, pois, o objectivo do programa pastoral da Igreja: «recorda-se a verdade elementar (da santidade), para fazer dela o fundamento da programação pastoral» da Igreja no início do novo milénio (n. 31).

O Papa lançou à Igreja do novo milénio «um renovado chamamento à santidade», que vem na sequência das grandes exigências espirituais do século XX. A santidade, como «vida em Cristo» e como «união mística» com Cristo,²³¹ há-de fazer parte constitutiva da missão da Igreja no Início do Novo Milénio. A tarefa da evangelização há-de insistir com carácter de urgência no chamamento à santidade dos baptizados.

«Não hesito em dizer que o horizonte para que deve tender todo o caminho pastoral é a santidade. (...) Apontar a *santidade* permanece de forma mais evidente uma *urgência pastoral*. Assim, é preciso redescobrir, em todo o seu valor programático, o capítulo V da Constituição dogmática *Lumen Gentium*, intitulado “vocação universal à santidade”. Se os padres conciliares deram tanto relevo a esta temática, não foi para conferir um toque de espiritualidade à eclesiologia, mas para fazer sobressair a sua dinâmica intrínseca e qualificativa. A redescoberta da Igreja como “mistério”, ou seja, como “um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”, não podia deixar de implicar um reencontro com a sua “santidade”, entendida no seu sentido fundamental de pertença Àquele que é o Santo por autonomasia, o “três vezes Santo” (Is 6, 3)».

A Igreja é a «pátria do sol», dos chamados à santidade, à participação na santidade de Deus em Cristo e no Espírito. A santidade de Cristo resplandece no rosto da Igreja, sua Esposa. Na Carta Apostólica o primeiro e principal título da Igreja é o de Esposa de Cristo, com toda a

²³⁰ Instrução..., PC, n. 4.

²³¹ Catecismo da Igreja Católica, n. 2014.

sua carga de amor, de reciprocidade, de intimidade, de fidelidade. A santidade da *Esposa de Cristo* acentua a *dimensão mística* do cristianismo. A «santidade» é relacionada explicitamente com o «mistério» da Igreja e com o símbolo da «Esposa». O Papa cita o texto da *Lumen Gentium* (n. 40), que define a santidade como «plenitude da vida cristã» e «perfeição da caridade».

«Professar a Igreja como santa significa apontar o seu rosto de *Esposa de Cristo*, que a amou entregando-se por ela precisamente para a santificar (Ef 5, 25-26). Este dom de santidade, por assim dizer, objectiva é oferecido a cada baptizado. Mas, o *dom* gera, por sua vez, um *dever*, que há-de moldar a existência cristã inteira: “Esta é a vontade de Deus: a vossa santificação” (1 Ts 4, 3). É um compromisso que diz respeito não apenas a alguns, mas “os cristãos de qualquer estado ou ordem são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição (LG 40)».²³²

J. Paulo II, na sua Mensagem para o 34º Dia Mundial de Oração pelas Vocações “Sede santos”, sob o título “Sede santos, porque Eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (Lv 19, 2), exorta os jovens a «viver uma pastoral marcada pela santidade», um estilo de vida que convença e que leve outros jovens a perguntar: «o que havemos fazer para ser como vós». O *futuro da Igreja* – dos bispos e presbíteros, dos consagrados e consagradas, das famílias cristãs e das comunidades cristãs – *está na santidade*. Ser santo é o sentido de vida que muitos procuram, embora inconscientemente.

Na sua mensagem para o XVII Dia Mundial da Juventude, de 25 de Julho de 2001, o Santo Padre voltou a apelar os jovens à santidade.

«Como o sal dá sabor aos alimentos e a luz ilumina as trevas, assim a *santidade dá sentido pleno à vida*, tornando-a reflexo da glória de Deus. Quantos santos, mesmo entre os jovens, conta a história da Igreja! No seu amor a Deus, fizeram resplandecer as suas virtudes heróicas diante do mundo, tornando-se modelos de vida que a Igreja propôs para imitação de todos. Dentre eles basta recordar: Inês de Roma, André di Phú Yên, Pedro Calungsod, Josefina Bakhita, Teresa de Lisieux, Pêro Jorge Frassati, Marcelo Callo, Francisco Castelló Aleu e ainda Catarina Tekakwitha, jovem dominicana denominada «o lírio

²³²J. Paulo II, NMI, 30.

dos Mohawks». Peço a Deus, três vezes Santo, que, pela intercessão desta multidão imensa de testemunhas, vos torne santos, amados jovens, *os santos do terceiro milénio!*».

Na conclusão destas mesmas Jornadas Mundiais da Juventude, em Toronto, lembrou aos jovens o «dever da santidade», destacando que é precisamente «nos momentos difíceis da história da Igreja que o dever da santidade se torna mais urgente». «A santidade não é uma questão de idade. A santidade é viver no Espírito Santo».²³³

6. 2. *A santidade, fundamento da programação pastoral da Igreja*

A *Novo Millenio Ineunte* de João Paulo II apresenta-nos uma nova perspectiva da santidade, já não do ponto de vista teológico, mas pastoral, pedagógico, ascético e universal: uma compreensão renovada da universalidade e unidade da santidade com os seus múltiplos caminhos, diversos nos pormenores, mas unificadores na caridade; uma visão dos novos santos e beatos, especialmente leigos, exaltados à honra dos altares e postos como exemplo para os cristãos de hoje; um salto de qualidade na proposta da santidade como medida alta da vida cristã ordinária: a nobreza quotidiana da normalidade e da fidelidade à vocação cristã evangélica; uma pedagogia da santidade, segundo o ritmo de cada um, personalizando mesmo as sendas do caminho para a santidade, como a direcção espiritual pessoal e comunitária; uma vivência comunitária, espiritual e apostólica da santidade como se observa nos movimentos e associações que levam em si novas exigências e novas experiências de vida cristã perfeita, que confere à santidade uma nota comunitária.²³⁴

A santidade é o fundamento da programação pastoral da Igreja no início do terceiro milénio, porque a vocação baptismal é em si mesma uma vocação à santidade de Deus, à perfeição evangélica do amor. O baptismo é o sacramento da nossa santificação inicial, a qual deve crescer na perfeição até à estatura de Cristo. O baptismo é um verdadeiro ingresso na santidade de Deus pela incorporação a Cristo e pela inabituação do Espírito Santo.

«Perguntar a um catecúmeno: “Queres receber o Baptismo?” significa ao mesmo tempo pedir-lhe: “Queres fazer-te santo?”

²³³ Id., Homilia na Missa de clausura da Jornada Mundial da Juventude (Toronto, 28 / 7 / 2002), n. 5.

²³⁴ J. Castellano, «Esigenze odierne di spiritualità: memoria e profezia», em RVS 55 (2001) 446.

Significa colocar na sua estrada o radicalismo do Sermão da Montanha: “Sede perfeitos, como é perfeito vosso Pai celeste”.²³⁵

Por influência da herança da tradição ou por intuição pessoal, a *santidade é a expressão de plenitude da experiência cristã*, culminando nela o encontro entre os vários actores do drama espiritual: Cristo, Igreja, homem, mundo. «Deus não criou o mundo e não o transformou a não ser para fazer santos» (H. Bergson). A santidade é plenitude da vida em Cristo. Neste sentido, a questão da santidade depende da questão do ser cristão. O *ideal* da nossa vida cristã é *tender à santidade* a exemplo de Jesus – «eis que venho, ó Deus, para fazer a vossa vontade» – e de Maria – «faça-se em mim, segundo a vossa palavra» – no cumprimento da *vontade de Deus*, que é a nossa santificação (1 Ts 4, 3-7). É uma responsabilidade diante da vontade de Deus e diante da nossa própria santidade no amor.

«Como explicou o Concílio, este ideal de perfeição não deve ser objecto de equívoco vendo nele um caminho extraordinário, percorrível apenas por algum “génio” da santidade. *Os caminhos da santidade são variados* e apropriados à vocação de cada um... *É hora de propor de novo a todos, com convicção, esta “medida alta” da vida cristã ordinária: toda a vida da comunidade eclesial e das famílias cristãs deve apontar nesta direcção*».²³⁶

A doutrina do chamamento universal de todos os cristãos à santidade cristã não significa que todos são chamados à *mesma* santidade, à mesma intensidade e profundidade na união com Cristo, mas, pelo contrário, é *diferenciada* e *diversificada*, segundo o dom de Cristo (Ef 4, 7). Contudo, a graça da *santidade* é sempre uma *missão* eclesial (Ef 4, 11-16). O cristão deve deixar-se santificar e santificar-se «para edificação *do corpo de Cristo*», a Igreja, na verdade da caridade.

«Não quer dizer, que todos os fiéis são chamados à *mesma plenitude* da vida cristã e à *mesma perfeição* da caridade, pois cada um é chamado a plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade correspondente à medida do dom de Cristo... Por isso, nem todos são chamados à *mesma santidade*, à mesma forma e tipo de união com Cristo, à mesma plenitude de vida cristã, à mesma perfeição da caridade».²³⁷ «Vai Deus levando a alma de

²³⁵ J. Paulo II, NMI, 31.

²³⁶ Ibid., 31.

²³⁷ P. Molinari, «Santo», 1248.

*grau em grau até ao mais interior... ou, noutra ordem, como Deus vê que convém à alma».*²³⁸

O Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, é a fonte da santidade na vida da Igreja. A Igreja é sacramento universal de salvação e de santificação, porque recebe a sua plenitude da plenitude de Cristo (Jo 1, 16) e do Espírito (Jo 3, 34). O Espírito concedeu sempre à Igreja os santos que ela precisou. Eles representam o vivo rosto de Cristo e são a melhor expressão do mistério da Igreja. A herança dos santos deve produzir constantemente novos frutos de santidade.

«... A *santidade* apareceu mais claramente, dum extremo ao outro do globo, como a *dimensão que melhor exprime o mistério da Igreja*. Mensagem eloquente que não precisa de palavras, aquela representa ao vivo o rosto de Cristo... É uma herança que não se deve perder, antes fazer frutificar num perene dever de gratidão e num renovado propósito de imitação».²³⁹

A santidade, ícone da vida de Cristo e melhor expressão do mistério da Igreja, fruto da graça evangélica e da conversão a Cristo nos vários âmbitos da vida dos fiéis, é a herança mais preciosa que os santos deixaram à Europa.

«Fruto da conversão realizada pelo Evangelho é a *santidade* de muitos homens e mulheres do nosso tempo; não só daqueles que foram proclamados oficialmente santos pela Igreja, mas também dos que, com simplicidade e no dia-a-dia da existência, deram testemunho da sua fidelidade a Cristo.»²⁴⁰

Esta herança da santidade, tanto a oficial como a escondida, há-de estar presente na vida espiritual do Bispo em ordem à «programação» do seu ministério pastoral.

«O caminho de santidade do Bispo consiste no crescimento incessante para uma maturidade espiritual e apostólica cada vez mais profunda, marcada pelo primado da caridade pastoral; caminho este vivido evidentemente em união com o seu povo, num itinerário que é simultaneamente pessoal e comunitário à semelhança da própria vida da Igreja (...) Deve ser santo, porque tem de servir a Igreja como mestre, santificador e guia».²⁴¹

²³⁸ S. João da Cruz, 2 S 17, 4.

²⁴⁰ Id., EE, 14.

²³⁹ J. Paulo II, NMI, 7.

²⁴¹ Id., PG, 12. 13.

Os cristãos, conduzidos pelo Espírito e guiados pelos Pastores do rebanho, tornar-se-ão santos, uns pela escuta da Palavra de Deus ²⁴² e pela contemplação do amor de Deus, outros pelo apostolado em favor dos irmãos. É o Espírito, com a colaboração da Igreja, que traça a multiplicidade dos caminhos de santidade.

«*Alter Cristus* – outro Cristo –, eis a forma e o objectivo educativo que se deve alcançar. Assombra pela sua grandeza! Mas não podemos contentar-nos com menos. Quando se fala de uma determinada classe de perfeitos [os religiosos] dentro da santa Igreja, não se há-de entender como se o chamamento fosse só para eles... Todo o cristão é chamado à perfeição».²⁴³

Edite Stein afirma que «a imagem do ser humano perfeito é-nos dada pelo *exemplo* e o *magistério* de Cristo».²⁴⁴ Ao propor o amor a Deus e ao próximo como ideal de perfeição,²⁴⁵ a jovem mestra judia não só entronca com as raízes bíblicas do pensamento cristão, mas também com as fontes mais genuínas da espiritualidade carmelita. Esta é a perspectiva radical que S. João da Cruz faz ao traçar a senda da perfeição: *Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças*.²⁴⁶ Igualmente, Santa Teresa de Jesus, quando estabelece o núcleo da perfeição cristã: «A verdadeira perfeição é o amor a Deus e ao próximo».²⁴⁷ «O nosso amor a Deus e ao próximo não pode ser meramente simbólico, tem de ser inteiramente real».²⁴⁸ Edite cita expressamente a Santa Teresa do Menino Jesus, como modelo desta perfeição baseada no amor a Deus: «Querida evocar aqui a imagem concreta de uma existência humana totalmente e exclusivamente enraizada no amor de Deus, que foi dada ao nosso tempo na pessoa de Santa Teresa do Menino Jesus».²⁴⁹

²⁴² Cf. J. Paulo II, PG, 15.

²⁴³ S. Edite Stein, «O contributo dos Institutos religiosos para a formação religiosa da juventude», em VT, p. 96 (VT = La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa, Città Nuova, Roma, 1994).

²⁴⁴ S. Edite Stein, «Formação da juventude à luz da fé católica» em VT, p. 215.

²⁴⁵ Cf. S. Edite Stein, «Uma mestra na educação e formação: Teresa de Jesus», em *Obras selectas*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1998, pp. 79-80).

²⁴⁶ S. João da Cruz, *Subida do Monte Carmelo* 2, 16, 1.

²⁴⁷ S. Teresa de Jesus, *As Moradas* 1, 2, 17; cf. 5 M 3, 7, 12.

²⁴⁸ T. Merton, *Vida e Santidade*, p. 33.

²⁴⁹ S. Edite Stein, «Formação da juventude à luz da fé católica» em VT, p. 217.

Faz um comentário breve a cada uma das bem-aventuranças, e conclui sublinhado o seu sentido unitário, como expressão do verdadeiro retrato do homem *justo*, isto é, *santo*. Cada uma delas destaca um aspecto particular desta santidade, que nos permite contemplar no seu conjunto na festa litúrgica de *Todos os Santos*, na qual se proclama este texto do evangelho.

«Se consideramos a *vida dos santos*..., encontraremos neles todos os traços...: de um admiraremos sobretudo a força da qual deu prova nas perseguições, de outro a pureza do coração ou o seu trabalho de construtor da paz. Mas em todos encontraremos, em definitivo, a indivisa totalidade do cristianismo autêntico, isto é, o que chamamos justiça ou perfeição ou santidade».²⁵⁰

7. Desfecho

A santidade, enquanto resplendor de todas as manifestações do mistério de Deus, continua a ser moderna e acessível. A *revelação* da santidade do amor de Deus manifesta-se na história da salvação por *palavras* e *acontecimentos* intrinsecamente interligados que convidam à comunhão com Ele.²⁵¹

«Os *santos* opuseram-se sempre a isto (a converter a *revelação* em simples matéria de *reflexão teológica*), apegando-se à *actualidade* do *acontecimento* da revelação. Os santos quiseram *assistir* a ela, estar ali quando e onde tem lugar. Sentam-se, como Maria, aos pés de Jesus. Estão pendentes da boca do Senhor, da palavra da revelação».²⁵² «A existência de um santo é sempre uma *existência teológica*. Por “existência teológica” entende-se que “no santo se realiza a reconciliação objectiva entre santidade e teologia: enquanto à santidade, como acolhimento vivido (“mariano”) do mistério divino, é “exegese” da revelação, portanto, do mistério de Cristo; e, por isso mesmo, é o lugar real no qual se deve alimentar e formular com autenticidade também aquele tipo de “teologia” reflexa que é a ciência dos teólogos».²⁵³

²⁵⁰ Ibid., p. 219.

²⁵¹ DV 2.

²⁵² H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos*, Vol. I, Madrid, 1964, p. 264.

²⁵³ G. Moiola, «Teologia spirituale», em *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, 46.

O dedo do Altíssimo escreve as vidas dos seus santos para que nós as possamos ler e dar glória a Deus pelas maravilhas que neles operou. Neste sentido, poder-se-ia tirar a noção de santidade pela análise da vida de um santo.

«A santidade é o fruto do encontro com Ele nas muitas presenças onde podemos descobrir o seu rosto de Filho de Deus, um rosto sofredor e, ao mesmo tempo, o rosto do Ressuscitado.».²⁵⁴

«*Como será o Santo de amanhã?* É prematuro tentar desenhar o seu retrato. Será uma criação original do Espírito. Aproveitando o ensinamento e a ascese dos séculos passados, ultrapassá-los-á para dar ao mundo um novo tipo de santidade. O ontem permite o hoje. O hoje prepara o amanhã. Mais do que os seus predecessores, sem dúvida, ele fará surgir uma grande harmonia entre o humano e o divino. Mais simples, mais espontâneo, mais próximo dos seres, saboreando aquilo que a natureza em geral e a sua em particular lhe fazem desejar e amar. À vontade nas relações mais diversas, suportando igualmente reveses e êxitos, capaz de renovação, amará profundamente o homem, em quem reconhecerá, mesmo no fundo dos maiores aviltamentos, a imagem de Deus. Dedicado, mas com ternura, desejoso de levar a todos a alegria, preocupado em fazer viver os seres na sua liberdade e em lhes revelar o melhor de si mesmos, procurará fazer o bem sem se impor, sem ter em vista fazer prosélitos. Para além dos tipos convencionais, será livre em Cristo, e através da cruz que permanece a lei da sua vida, será a testemunha da eterna vitalidade do seu Senhor».²⁵⁵

O santo é o fruto maduro da graça e da liberdade e não da nossa mentalidade. Provavelmente, *o verdadeiro santo de hoje é por nós conhecido*, cheio de contradições, dedicado à sua obra e abnegado. É actual o Santo que Deus dá a cada época. O santo é uma «obra de Deus»: «Toda a bondade que temos é emprestada, e Deus a tem por sua própria obra; Deus e a sua obra é Deus».²⁵⁶ A santidade é obra da plenitude da graça de Deus na vida do cristão: «Sendo *santo*, sentes que te ama e faz mercês com *santidade*».²⁵⁷

«Quem poderá dizer até que ponto Deus engrandece uma alma quando se enamora dela? Não há poder para isso nem sequer para o

²⁵⁴ Instrução..., PC, n. 23.

²⁵⁵ Jean Laplace, Conferência «O Espírito e a Igreja», p. 186.

²⁵⁶ S. João da Cruz, D 112.

²⁵⁷ Id., CH 3, 6.

imaginar, porque, enfim, fá-lo como Deus, para mostrar quem é... *Os maiores e principais bens* de sua casa, isto é, da sua Igreja, tanto militante como triunfante, *acumula-os Deus em quem é mais seu amigo*, e ordena-o para mais o honrar e glorificar; assim como uma luz grande absorve em si muitas luzes pequenas...²⁵⁸

Os *santos* são o *mais belo dom* de Cristo à sua Igreja e da Igreja ao mundo (cf. Mt 5, 14): são os «servos inúteis» (Lc 17, 10), mas «cooperadores de Deus» (1 Co 3, 9), protagonistas da história, fazendo-a sagrada e salvífica. «Os *justos são meus* e meus os pecadores».²⁵⁹ É bom recordar, com S. Paulo, a nossa santificação baptismal: «Fostes lavados, santificados, justificados pelo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus» (1 Co 6, 11). Faz bem lembrar a exortação paulina aos cristãos de todos os tempos: «Peço-vos, irmãos, pela misericórdia de Deus, que vos ofereçais a vós mesmos como hóstita viva, santa e agradável a Deus» (Rm 12, 1).

O apelo à santidade moral é de plena actualidade na vida da Igreja em «crise», para que recupere a sua credibilidade no mundo de hoje. A missão dos santos é fundamental na vida da Igreja e do mundo.²⁶⁰ O que é santo continue a santificar-se: «Continue o injusto a cometer a injustiça e o imundo a viver na imundície, mas o justo *continue* a praticar a justiça e o *santo a progredir na santidade*» (Ap 22, 11). «Procurai a paz com todos e a santidade, sem a qual ninguém verá o Senhor» (Hb 12, 14).

Chegou a «hora» de propor novamente a todos a santidade como norma da vida cristã de cada dia, sem descurar a pedagogia da santidade, adaptada ao «ritmo humano» de cada baptizado, ensinando-lhe a *arte da oração*, que exige uma educação para a oração. O Papa propõe «uma verdadeira e própria pedagogia da santidade» (n. 31), afirmando depois que «para esta pedagogia da santidade, há necessidade dum cristianismo que se destaque principalmente pela arte da oração» (n. 32). Os santos que nos precederam – Santa Teresa de Jesus e S. João da Cruz como representantes da grande tradição mística da Igreja no Ocidente (n. 33) – servem-nos de mestres e guias nos vários caminhos da santidade, caminhos de conversão e fidelidade, de seguimento e imitação de Cristo. Na Igreja, «cada um *actua* segundo o *hábito de perfeição* que tem».²⁶¹ Os

²⁵⁸ Id., CB 33, 8.

²⁵⁹ Id., D 31.

²⁶⁰ S. Teresa de Lisieux, C 36 v.

²⁶¹ S. João da Cruz, 1 N 1, 3.

santos do Terceiro Milénio hão-de ser fiéis à graça santificante, à escuta prática da Palavra de Deus, à comunhão com a Igreja, que, em nome de Cristo e com a força do Espírito, os conduzirá ao Pai do Céu. Os santos do Terceiro milénio hão-de ser ícones vivos da mistério da Igreja *Esposa de Cristo*, «totalmente possuídos pelo amante divino», «sensíveis ao toque do Espírito», «abandonados filialmente no coração do Pai», vivendo a «alegria inexprimível» da «união esponsal», «até chegarem a ter um coração verdadeiramente “apaixonado” pelo amor de Deus e pelo amor dos irmãos. Os Santos do Terceiro milénio, sejam eles «os fiéis que tiveram o dom da vocação a uma vida de especial consagração», sejam «o comum dos fiéis», hão-de fazer esta «experiência contemplativa» do Amor de Cristo (n. 34). «O santo do “Terceiro milénio” não será um “super-homem”, mas será um pobre homem, que se abandonará totalmente a um grande Homem, Jesus Cristo».²⁶²

Os *santos do futuro* próximo serão aqueles que se hão-de santificar evangelizando. A nova evangelização exige o anúncio e a realização de uma autêntica aspiração à santidade por parte daqueles que a proclamam: «Não é suficiente reformar os métodos do trabalho pastoral, nem organizar e coordenar melhor as instituições da Igreja, nem mesmo estudar com uma maior perspicácia os princípios bíblicos e teológicos da fé: é preciso suscitar um novo entusiasmo pela santidade». «A santidade é a premissa principal e a condição indispensável para que a Igreja realize a sua missão redentora».²⁶³ Todos os missionários hão-de ser santos. São precisos novos santos para que o mundo descubra de novo o Evangelho.

«O chamamento à missão deriva por sua natureza da vocação à santidade. Todo o missionário só o é autenticamente, se se empenhar no caminho da santidade. (...) A *vocação universal à santidade* está estritamente ligada à *vocação universal à missão*: todo o fiel é chamado à santidade e à missão...».²⁶⁴

Aquele que anuncia a Palavra de Deus deverá deixar-se santificar pela mesma Palavra de Deus. Dizia Teresa de Lisieux ao P. Bellière: «Vós não podeis ser um santo a meias».²⁶⁵ Os mártires do passado, que

²⁶² A. Álvarez Suarez, «Cammino e volto della Chiesa all'alba del nuovo millenio», em RVS 55 (2001) 391.

²⁶³ J. Paulo II, CFL, n. 17.

²⁶⁴ Id., Carta Encíclica “Redemptoris Missio”, n. 90.

²⁶⁵ S. Teresa de Lisieux, Ct 247.

foram as testemunhas luminosas da fé, não-de continuar a ser, nos mártires do presente, o exemplo desta santidade evangelizadora: «Todos os Missionários são *mártires* pelo desejo e a vontade». ²⁶⁶

«O *primado* da oração e da santidade só é concebível a partir duma renovada *escuta da palavra de Deus*... É necessário que a escuta da palavra se torne um encontro vital, segundo a antiga e sempre válida tradição da *lectio divina*... Nos mártires do nosso tempo, a palavra de Deus, semeada em terra boa, produziu o cêntuplo (Mt 13, 8. 23). Com o seu exemplo, indicaram-nos e de certo modo aplanaram-nos a estrada do futuro. A nós, compete-nos seguir, com a graça de Deus, as suas pegadas». ²⁶⁷

²⁶⁶ Id., Ct 226.

²⁶⁷ João Paulo II, NMI, nn. 39. 40. 41.

BIBLIOGRAFIA

- A. GUERRA, «Llamada universal a la santidad en el Vaticano II», em *Manresa* 60 (1988) 63-82.
- A. MICHEL, «Sainteté», em *Diction. Théol. Cathol.*, t. 14 – 1, col. 841-870.
- AA. VV., «Perfection chrétienne» em *DSP* 12, 1074-1156.
- AA. VV., «Perfezione», em *DIP* VI, 1438-1518.
- A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1968, n. 144-188.
- B. HÄRING, «La vocation de tous à la perfection, trait fondamental de la morale chrétienne», em AA. VV., *Laïcs et vie chrétienne parfaite* (Roma, 1963).
- B. PEYROUS, «La sainteté dans l'Église depuis Vatican II», em *NRTh* 107 (1985) 641-657.
- E. ANCILLI, «Santidad cristiana», em *DE*, 346-355.
- F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, pp. 243-285; *Id.*, «Hacerse personalmente adultos en Cristo», em AA. VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, 1986, 295-321.
- FINIANO DELLA R. C., «Universale vocazione alla santità», em AA. VV., *La santità nella costituzione conciliare sulla Chiesa* (Roma 1966), 133-160.
- J. OLAZARAN, «Bibliografía sobre la santidad», em *Manresa* 36 (1964) 259-276.
- D. PABLO MAROTO, «La espiritualidad del concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental», em *Revista de Espiritualidad* 34 (1975) 235-238.
- S. GAMARRA, «Llamados a vivir la vida cristiana en plenitud», em *Teología espiritual*, BAC, Madrid, 1994, pp. 179-205.
- J. M. GRANERO, «El Pueblo de Dios y la santidad», em *Manresa* 36 (1964) 101-124.
- J. SOLANO, «Naturaleza de la santidad», em *Manresa* 36 (1964) 133 ss.
- G. THILS, *Sainteté chrétienne. Précis de Théologie ascétique*, Tielt / Belgique, Éditions Lanoo, 1958; *Id.*, *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Paris, 1982.
- J. M. CORDOBÈS, «Santidad y Concilio Vaticano II», em *Revista de Espiritualidad* 34 (1975) 149.
- J. P. TORREL, *Sainteté inutile? L'homme dans le miroir de Dieu*, Paris, 1971.
- H. U. VON BALTHASAR, *Teología e santità*, Verbum caro, Brescia, 1985.
- L. GALMÉS, «La llamada universal a la santidad», em *Teol. Esp.* 34 (1990) 317-339.
- L. MENDIZÁBAL, «Vocación universal a la santidad», em *Manresa* 36 (1964) 149-168.
- M. LABOURDETTE, «La santidad, vocación de todos los miembros de la Iglesia», em G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1966, pp. 1061-1072.
- M. M. ALVARES ROBLES, «Vocación universal a la santidad. Génesis y contenido del cap. V de la Constitución *Lumen Gentium*», em *Studium Legionense* 29 (1988) 201-312; *Id.*, «Líneas doctrinales del cap. V de la const. dogm. *Lumen Gentium*», em *Studium Legionense* 30 (1989) 201-246.
- O. PROCKSCH, «Hagios», em *GLNT* I, 234-310.
- P. COHOIS, L'enseignement de Vatican II sur la sainteté, em AA. VV., *Saint d'hier et sainteté d'aujourd'hui*, Paris, 1966.
- P. MOLINARI, «Santo», em *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ed. Paulinas, Madrid, 1985, pp. 1242-1254.
- L. RENWART - L. - FISH, J. M., «La sainteté du peuple de Dieu. Présentation de quelques publications récents à la lumière de Vatican II», em *NRTh* (1965), 1023-1046; 88 (1966) 14-40.
- NEREO SILANES, «Perfección», em *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1989, pp. 1295-1310.
- S. SEGOVIA, «El problema de la vocación a la santidad y su carácter obligatorio en la tradición de la Iglesia», em *Manresa* 36 (1964) 169-180.
- Y. M. CONGAR, «La Iglesia es santa», em *MySal* IV / 1, 472-491.