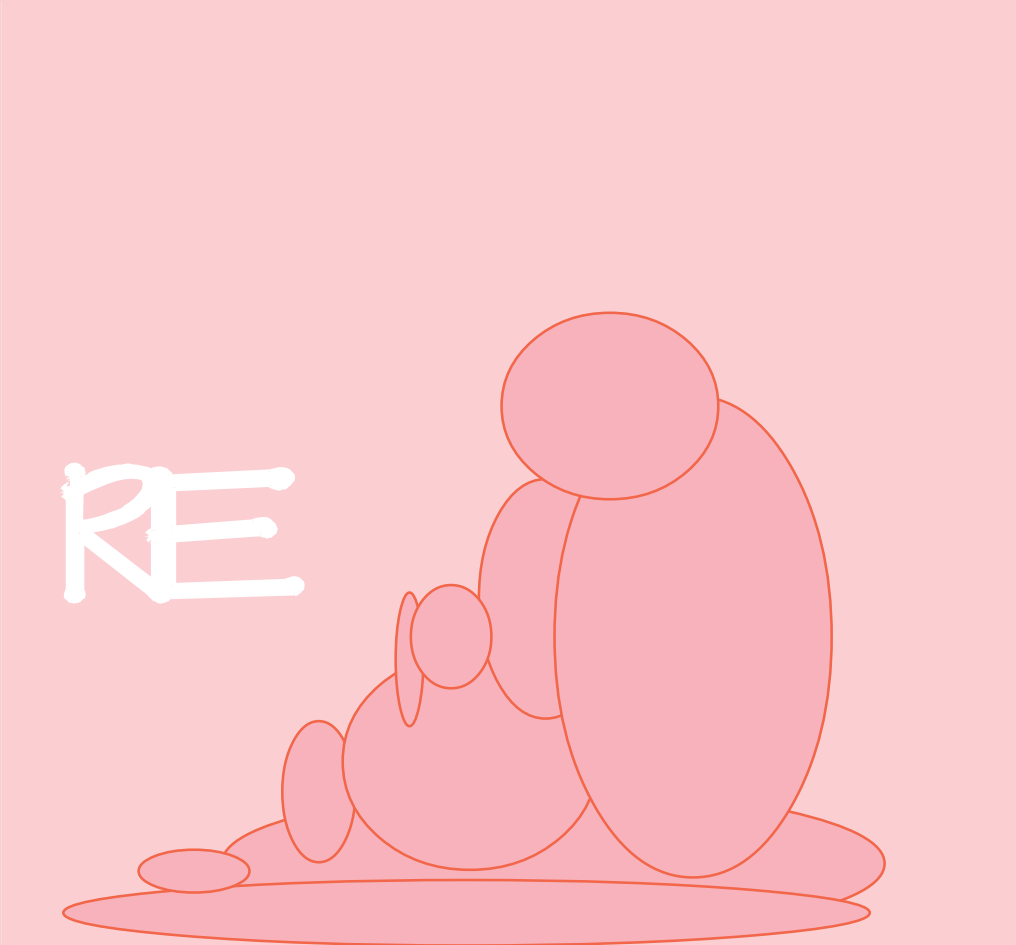


REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano XIII – Nº 52 – Outubro / Dezembro 2005 – Preço – 4,50 € (IVA incluído)



52

VIDA ESPIRITUAL

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Vida Espiritual 243

Dr. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto
A propósito da “Histoire d'une Âme” e da sua Autora .. 245

BERNARDO DOMINGUES

Espiritualidade, fonte de Esperança
para um Futuro Humanizado 272

ABEL CANAVARRO

Pastoral da Reconciliação 277

MÁRIO JORGE DE SOUSA ALVES

Jesus Cristo:
Centro da Espiritualidade Litúrgica 301

NÚMERO 52

Outubro – Dezembro 2005

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@carmelo.pt

Assinatura Anual (2006)	€ 17,00
Europa	• 25,00
Fora da Europa	€ 44,15
Número avulso	€ 4,50

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

A VIDA ESPIRITUAL

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Quando eu, que já sou adulto há muito tempo, pergunto a mim mesmo “Onde me encontro como cristão?”, existem tantos motivos para pessimismo como para optimismo. Muitos dos conflitos de há vinte anos ainda permanecem bem vivos. Continuo à procura de paz interior, de relações criativas com os outros e da experiência de Deus, e nem eu nem ninguém tem maneira de saber se as pequenas alterações psicológicas que sofri no decorrer dos últimos anos me tornaram num homem mais ou menos espiritual».¹

Uma palavra ao apresentar o início desta reflexão em quatro tempos (= quatro temas), é-nos devida e inspirada por estas breves palavras de vida partilhada por um dos mestres espirituais da actualidade, Henri Nouwen.

Estamos um tanto atrasados na apresentação do número 52 da Revista de Espiritualidade. Já deveria ter aparecido no último trimestre do ano passado. Aliás, nestes anos de existência nunca a nossa Revista se atrasou tanto. O motivo deste atraso foi a impossibilidade de termos à mão todas as conferências proferidas no Congresso de Fátima, a finais de Outubro passado, por ocasião da celebração da Visita das

¹ Henri J.M. Nouwen, *Os três movimentos da Vida Espiritual*, col. Vida no Espírito, Ed. Paulinas (Lisboa 2001), pp. 13-14.

Relíquias de Santa Teresinha do Menino Jesus a todas as Dioceses de Portugal, com o tema «A Ciência do Amor». Prometemos publicar essas conferências e comunicações o mais breve possível na nossa Revista; queríamos oferecer esse número especial, de cerca de 300 páginas, a concluir o ano de 2005 e em homenagem à Santa Doutora do Amor.

Aqui estamos, entretanto, respondendo com este número, aos muitos assinantes ansiosos por receber esta ajuda na sua vida espiritual. Será que a Revista de Espiritualidade vem ajudar os seus leitores a encontrar o seu lugar na caminhada espiritual que estão a fazer? Será que estas reflexões que vamos apresentando aqui ajudam os leitores a encontrar-se? Será que os autores dos muitos artigos publicados, com as suas reflexões e partilha de experiência nos ajudam a encontrar essa «paz interior», a fazer «experiência de Deus»?

Pelos ecos que nos chegaram, pela sede manifestada devido à falta da Revista de Espiritualidade, faz-nos crer que sim e isso estimula-nos a continuar a prestar este serviço à Igreja, ou pelo menos a esta pequena parcela da Igreja que lê estes trabalhos. Por este motivo também, não podíamos fazer esperar mais os nossos assinantes, tanto mais que tínhamos já à mão estas reflexões que terão continuação no próximo número, o 53, que sairá muito em breve. O referente às Actas do Congresso «A Ciência do Amor», esperamos que fique concluído o mais depressa possível, e então será publicado como número especial, logo a seguir.

Por agora vamos «alimentando» o nosso espírito com estas reflexões de hoje. É que,

«depois de Deus nos ter tocado no meio das nossas lutas e ter criado em nós o desejo ardente de estarmos unidos a Ele para sempre, encontraremos a coragem e a confiança para preparar o seu caminho e convidar todos os que partilham a nossa vida a esperar connosco durante este pouco tempo pelo dia da alegria total».²

Que este número da Revista de Espiritualidade nos ajude a preparar então o caminho para chegarmos até essa meta tão desejada – e mesmo inscrita no nosso coração – da união plena com Deus.

² *Ibid.* p. 202.

A QUESTÃO AUTOBIOGRÁFICA OU DO TEMPO ABSOLUTO

- A propósito da “*Histoire d’une Âme*” e da sua Autora *

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

[1ª PARTE: TEMPO LEMBRADO]

I

“Qui écrit cela? ce n’est personne. Celui qui tend à n’être personne; de même vous y tendez pourtant, maniaque d’un aspect souscrit d’un nom, car au bout de tout ce n’est pas le surhomme que veut la vie, mais le je-ne-me veux pas. Qu’il est beau, cet ange sans visage.”

(Catherine POZZI, *Peau d’Âme*, Paris, La Différence, 1990, p. 23)

* Texto base para a Conferência na *XXII Semana de Espiritualidade: «O coração da mística em Teresa de Lisieux»* (22-27 Ag. 2005), org^a. pelos Padres Carmelitas Descalços, Centro de Espiritualidade, Avessadas /Marco de Canaveses, em 24 de Agosto de 2005. As anotações extensas, não são apenas *excursus* habitual remetendo para outras referências de diversa ordem, mas constituem também *notas reflexivas* que complementam outros nossos estudos sobre Teresa de Lisieux (aliás Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, doravante nestas notas nome abreviado por TMJ). Enumeram-se essas **nossas investigações**, quer publicadas, quer ainda inéditas: - “*«Tudo é graça»* – ou o ensinamento da misericórdia passiva segundo St^a Teresa do Menino Jesus”, Conf. no Carmelo Secular, Igreja Paroq. de Paço d’Arcos, (1.12.1996) (inédito); - “Universalidade e radicalidade da «petite voie» de Teresa de Lisieux”, (Comum. à XIII Sem. de Espiritualidade: «*Santa Teresa do Menino Jesus: Uma Santa Universal*», Padres Carmelitas/ Avessadas, 6/27.08.1996), (inédito); - “Teresa de Lisieux ou a plenitude da vida em Deus - Da função mística da essência à realização espiritual da existência”, (Comum. à XIV Sem. de Espiritualidade: «*Caminho de Infância Espiritual (Espiritualidade e Mensagem de St^a. Teresinha do Menino Jesus)*», Padres Carmelitas/ Avessadas, 5/27.08.1997), (inédito). - “Sobre as traduções portuguesas da «*História de uma Alma*» e de S. Teresa do Menino Jesus”, (Nota), in: *Didaskalia*, XXVII, 2 (1997), pp. 147-166; - “A «via rápida» de auto-realização numa óptica

Introdução: Narrativa biográfica e seu imaginário...

Estamos tão habituados aos lugares comuns de uma mentalidade de efemérides jornalísticas que julgamos plausível referir a vida de alguém, apresentá-la por um esboço biográfico, uma súmula que, por isso mesmo, até na vida religiosa, se vai compondo para a forçosa “notícia necrológica”, em síntese final.¹

Mas por muito que esse informe possa convir, ou à curiosidade alheia, ou ao verdadeiro interesse em conhecer alguém, tanto o espartilho da *cronologia*, como a *narrativa dos eventos*, mais ou menos auto-biográfica ou simplesmente retomada por outrem (e como não?... ninguém tem experiência da sua própria morte!...),² nem por isso a narra. Bem assim os contornos dessa *linguagem* derivam mais da *projecção* estereotipada das expectativas comuns, a preverem o que seja no geral

transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99 - “Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor”, in: Várs. Auts., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 117- 158; - “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII, (2002), pp. 147-243; em preparação: - “Tempo de densas Trevas – Questão da “noite escura” em Thérèse de Lisieux ou de “sensível obscurecimento” da Fé?”, Comunicação ao Congresso «A Ciência do Amor – Teresa de Lisieux, Doutora da Igreja», org. Centro de Espiritualidade dos Padres Carmelitas Descalços, Fátima, Centro Paulo VI, (28/30, Out. 2005). Serviria agora de *pretexto* em ligação com anterior investigação nossa (Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII, (2002), pp. 147-243) o que aí deixámos dito p. 226: “A «História de uma Alma» ou os Manuscritos autobiográficos não constituem propriamente uma biografia, como a ‘coerência de uma vida’, mas é, no estilo bíblico de um falar por coisas, gestos, pessoas, um paradigma do que pode ser comum na vida de todos, na ‘gênese’ dessa Alma, dessa consciência da Alma em Deus”.

¹ Trata-se do costume na vida religiosa de redigir uma “memória”, espécie de testamento espiritual, que muitas vezes envolve o que constitui o informe para servir de base a uma **Notícia necrológica**, a «*Lettre circulaire sur sa mort*»... do tempo de St^a. Teresa do Menino Jesus (A notícia necrológica é uma tal «Carta circular» dirigida pela Superiora do Convento a todas as outras casas da mesma Ordem religiosa, como resumo da vida e juntando pedido de preces pela defunta). É sobretudo no *Ms* (=Manuscrits Autobiographiques) A, mais descritivo da sua infância e adolescência, bem como da sua estadia no Carmelo, que se vai encontrar base para essa função, sintetizada com os *Ms* B e C, como «*Histoire d'une Âme*». Vide *infra* ns. 115 e 116.

² Como disse I. KANT, “*Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben), sondern nur an andern wahrnehmen.*” (I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, I, 1, § 27, in: Ak. VII, pp. 166-167); vide nossa reflexão sobre este limite da vida: Carlos H. do C. SILVA, “Tempo da Morte ou morte do Tempo ? – Reflexões sobre o significado cultural, filosófico e espiritual do *passamento*”, (Confer. na Fac. de Ciências Médicas, ao Campo de Sant’ Ana, Lisboa, em 18 de Abril de 2005), a publicar.

uma *vida*, do que uma atenção ao que, por *único, irrepitível* ou *privado*, nem encontra fórmula expressa nem psicológica comum aceitação.³

E, no entanto, é de norma *haver uma 'biografia'*, mesmo que não escrita, podendo a título de memória, até afectiva ou querida, obviar à angústia psicológica e vivencial de se estar perante alguém que não é ninguém.⁴ Ou seja, exige-se que tal notícia histórica supra o tempo ignorado ou o inquietante vazio de quem assim possa ter sido não se sabe o quê.⁵

Muitos medos ancestrais, quiçá referidos aos antepassados e ao receio de que eles possam vir como *revenus* malfazejos,⁶ bem assim a necessidade de encontrar, não apenas os despojos mortais, mas uma

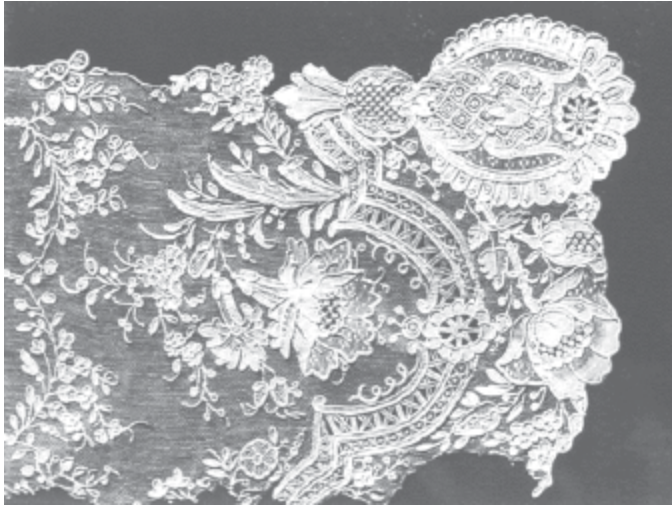
³ Tal como no argumento a propósito de **não haver linguagem privada** (*private language*), mas apenas uma *sintaxe* ou um *uso* da linguagem *já comum* (cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, § 275: “Du hast nicht das Gefühl des In-dich-selber-Zeigens, das oft das ‘Benennen der Empfindung’ begleitet, wenn man über die ‘private Sprache’ nachdenkt.”; *ibid.*, § 272: *Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, dass Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern, dass keiner weiss, ob der Andere auch dies hat, oder etwas anderes.*“), assim no “discurso” biográfico, ou na pretensa *narrativa* de uma vida, o que é manifesto é o que está de acordo com os *paradigmas* desses mesmos quadros linguísticos (quanto muito de uma *pragmática* ou da *performance* da linguagem em causa). Cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, (1955), London/ Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1971, pp. 67 e segs., *vide* também, no enquadramento sociológico, Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 2004, sobretudo caps. 2: «Les rites d'institution» e 3: «La force de la représentation», pp. 121 e 135 e segs.

⁴ A consciência profunda depara-se, de facto, com este *inominado* ou o “**ninguém**” da sageza paradoxal desde o *Niemand* e do “parvo” medieval e vicentino (cf. entre outros, William WILLEFORD, *The Fool and His Sceptre*, London, Edward Arnold Publ., 1969...), até ao *niilismo* e à radical crise de identidade – até do “antropocídio” segundo Michel FOUCAULT (*Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 394 e segs.) – dos Modernos... cf. Robert FRAGER, (ed.), *Who am I? – Personality Types for Self-Discovery*, N.Y., Putnam B., 1994. Em culturas tradicionais conhecer alguém equivale a saber o “nome”, ou seja, a essa identificação que é reveladora de *poder sobre...* cf. Montserrat PALAU MARTI, “Le nom et la personne chez les Sabé (Dahomey)”, in: Várs. Auts., *La notion de personne en Afrique noire*, (Colloques Internationaux du C.N.R.S.), n° 544, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 321-326. *Vide* também : Anthony P. COHEN, *Self Consciousness, An alternative anthropology of identity*, London/ N.Y., Routledge, 1994, pp. 71 e segs.: «Naming». Cf. por contraste, Maurice ZUNDEL, *Pour toi, qui suis-je?*, Paris, éd. du Jubilé, 2003, pp. 224 e segs.: «Quand les mots deviennent des personnes.»

⁵ Cf. M. Brewster SMITH, “The Metaphorical Basis of Selfhood”, in: Anthony J. MARSELLA, George De VOS e Francis L. K. HSU, (eds.), *Culture and Self, Asian and Western Perspectives*, N.Y./ London, Tavistock Publ., 1985, pp. 56-88, *vide* pp. 63 e segs. Cf. também, M. ZUNDEL, *Pour toi, qui suis-je?*, ed. cit., p. 224: «*Toute personne est inaccessible, toute personne est ineffable. Aucun être humain ne peut être décrit à moins qu'on le réduise à l'état d'objet (...)*» É aqui que reside o «paradoxo autobiográfico», como salienta Jean-Philippe MIRAUX, *L'autobiographie, Écriture de soi et sincérité*, Paris, Armand Collin, 2005, pp. 61 e segs.: «Temps existentiel et achronie scripturale».

⁶ Poder-se-ia atestar com o medo de que os “mortos” retornem: *Vide*, por exemplo, Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants, Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 26 e segs. Dizer *quem* foi, ‘identificar’ bem, manter-lhe o **nome** que lhe foi dado... num arcaico exorcismo do anonimato e do receio da perda de identidade do “outro” e de si próprio...

lembrança que reintegre o passado familiar, a história social, etc., terão estado na base desta urgência de *narrar*, por quem já não o pode fazer, a vida passada, até como sucedâneo de uma *ars moriendi* delegada.⁷



Renda d'Alençon, lavor de Zélia Martin (mãe de Teresa)

“Compreendo bem as bordadoras por mágoa e as que fazem meia porque há vida...”
(B.Soaress/ F. Pessoa, *Livro do Desassossego*, § 12, ed. cit. t. I, p. 12)

Sobretudo pode afirmar-se que a questão biográfica no conhecimento da vida de alguém tem principalmente a ver com a necessidade de *identificar* o ‘real’ à nossa volta, de saber a identificação de ‘quem’ seja, não só para distinguir essa vida das demais, mas para dar força, consistência de convicção ao que seja a vida própria.⁸ Identidade, pois, de um certo padrão esperado e que, no

⁷ Muitos são os antecedentes antropológicos desta necessidade de narrar a vida do falecido, antes disso de celebrar o **passamento** com os ritos adequados, acompanhando também com cânticos, invocações, encantamentos... cf. vários contributos em: Gherardo GNOLLI e Jean-Pierre VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge/London... / Paris, Cambr. Univ. Pr./ Éd. De la Maison des Sciences de l’Homme, 1990... A narrativa memorial pode ter nascido de fórmulas rituais não forçosamente mnésicas ou individualizadas em relação à “pessoa” do morto. Cf. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, reed. 1971, pp. 71 e segs.: «Le vivant et le mort». Ainda como relíquia medievá desse *viático*, neste caso, do morto para o Além, qual *Ars moriendi*, cf. ed. e trad. em Jean-Yves LELOUP, *Les livres des morts, tibétain, égyptien et chrétien*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 435 e segs.

⁸ Poder-se-ia aqui invocar a dúvida exemplar expressa por Mary WARNOCK, *Memory*, London,

caso de uma vida de santidade, até parece por demais obedecer a certo estilo narrativo e determinada estrutura mais ou menos habitual.⁹

E também é certo que nisto vai mais o gosto e a vantagem psicológica para os narradores ou leitores da biografia do que para o próprio que, enquanto ainda vivo ou na condição de autor da sua autobiografia, chega a expressar muitas dúvidas quanto ao sentido, à objectividade, à própria sinceridade e mesmo quanto ao duvidoso valor de um tal intento.¹⁰

Das *Confessiones* do Bispo de Hipona, até Rousseau e outros, muitas vezes se reconheceu que esse pretenso uso da linguagem para descrever um percurso de vida, para a referir nesse seu particular, tem fracassado como tal.¹¹ As “Confissões” de Agostinho são muito pouco

Faber & Faber, 1987, p. 68: “*Am I the same person as I was forty years ago?*”... Claro que esta questão não se reduz ao plano psicológico de uma identidade personalística, comparável com outras identidades, mas pode radicalizar um problema ontológico bem mais profundo, como seja o de saber como é possível falar de mais do que uma **identidade**, ultrapassando a “definição” singular dessa mónada idêntica, uma vez que assim absolutizada não seria sequer reconhecível tal. Não só a questão leibniziana da *identidade dos indiscerníveis*, mas desta *identificação* de $A=A'$, longe já da identidade-una e capaz de suscitar a comparação – a equação – do que assim *diferentemente* é identificado: cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 18 e segs. *O tò autó*, ou esse *proprium*, não é, pois, o “igual”, mas o *alter* de si mesmo, ou a *diferente identidade*, por isso dizível daquilo que é. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Mesmo e a sua indiferença temporal – O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein»”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349.

⁹ Estrutura habitual correspondente a certos alinhamentos de consciência e narratividade psicológica, tal se pode analisar na **retórica religiosa** e da descrição das experiências místicas (cf. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982...) e que estudámos a propósito da linguagem diáristica, por exemplo em Faustina Kowalska: cf. Carlos H. do C. SILVA, “*Diário da Misericórdia e dom imaginário da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224.

¹⁰ A **autobiografia** interroga-se na sua mesma justificação... Caso exemplar para além do de St^o. Agostinho, de Rousseau..., é o de St^o. TERESA DE JESUS, *Libro de la Vida*, (ed. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., St^o. T. de J., *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸, pp. 33 e segs.) *Vide* também de St^o. MARGARIDA MARIA ALACOQUE, *Autobiographie*, in: Monastère de la Visitation – Paray-le-Monial, (org.), *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, Paris/Fribourg, Éd. Saint-Paul, 1990, t. I, pp. 33-141; e *vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986, e Id., “Transfusão cordial – Aspecto dinâmico da devoção ao Coração de Jesus nas revelações a Santa Margarida Maria Alacoque”, in: *VII Semana de Espiritualidade da Misericórdia Divina: «E logo jorrou Sangue e Água (Jo 19, 34)»*, org. Padres Marianos M.I.C., Balsamão, em 15, Abril, 2004, (em publ.). *Vide* ns. seguintes.

¹¹ São as **escritas do eu**... *Vide* St^o. Agostinho, já antes Platão (*Carta VII*), e como aquele Padre da Igreja, ainda o estilo *confessional* em Rousseau, mas também as de Montaigne (nos *Essais*...), passando por Chateaubriand e vindo até à actualidade literária em muitos outros (Newman, Amiel, ...) ... Sem esquecer a «conversão» da filosofia ao *cogito* das *meditationes de prima*

objectivas e sinceras, não porque o Santo quisesse mentir, mas porque usou a sua extraordinária capacidade retórica para compor a narrativa de modo catequético, num protrético à oração, à emenda de vida, inclusive a uma pública *retratação* dos seus erros passados, agora descritos numa linguagem do presente.¹² A memória do que se fez, ainda que minuciosa no movimento retroactivo de lembrança, vai inelutavelmente modificar, até pela re-constituição dos próprios “eventos”, o ‘passado’ vivido, e vivido enquanto tal, ou seja numa altura em que não era tal pretérito mas “presente”.¹³

Aliás, ficou já feita esta crítica à pretensão autobiográfica como tal, naquela forçosa imaginação, cuja fecundidade se revela bem maior, quer na revisitação do passado próprio, quer na conversão de uma vida numa lenda.¹⁴

philosophia de Descartes e ainda à importância do género epistolar como *lugar das notas íntimas*. Cf. *infra* n. 59. Ter ainda presente a tipologia do *Diário* que muitas vezes acaba por se confundir na “autobiografia”.... Cf. Philippe LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 ; Id., *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, etc.; Vide também vários contributos em James OLNEY, (ed.), *Autobiography, Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1980, e vide Georges GUSDORF, *Les écritures du moi, Lignes de vie*, 1, Paris, Odile Jacob, 1991 ; Id., *Auto-bio-graphie*, Paris, Odile Jacob, 1991.

¹² Será ainda o **modelo mnésico** agostiniano do *recorder et confiteor* ou do *recolo et narro*... Cf., James OLNEY, *Memory and Narrative, The Weave of Life-Writing*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1998, pp. 5 e segs.: «Memory and the Narrative Imperative»; sobre aquela «pseudo-sinceridade», vide, por exemplo, Pierre COURCELLE, *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, Paris, ed. Augustin., 1950; cf. também Robert KLEIN, “Pensée, confession, fiction”, in: E. CASTELLI, (dir.), *La Diairistica Filosofica*, (in : *Archivio di Filosofia*) Padova, CEDAM, 1959, pp. 109-111... Vide outras referências em nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho”, (Comun. ao Congresso Internacional: «*As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: Presença e Actualidade*», org^o. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Fac. de Ciências Humanas, 13-16 Nov. 2000), in: Actas do Congresso Internacional: *As Confissões de Santo Agostinho – 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, org^o. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Fac. de Ciências Humanas, Lisboa, Univ. Católica Ed., 2002, pp. 243-254.

¹³ Bastaria retomar reflexivamente sobre este Autor os argumentos que ele expende sobre a teoria do **tempo** e da **memória**... Vide sobretudo Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, pp. 17 e segs.: “Le cercle entre récit et temporalité” - «Les apories de l’expérience du temps, Le livre XI des *Confessions* de saint Augustin»; cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Aut., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655. Muito haveria aqui a “psicanalisar” o sentido *confessional*... mas bastará lembrar como já Albert CAMUS, *La Chute* (1956), denuncia a cumplicidade entre “penitente e julgador” e todo o subconsciente teatro, e também Michel LEIRIS na sua original “autobiografia” o adverte: *L’âge d’homme*, Paris, Gallimard, 1939 e reed., remetendo ainda para os faits de langage, como se “nós” primitivos subjectivos e objectivos... Cf. Catherine MAUBON, Michel Leiris. *En marge de l’autobiographie*, Paris, Corti, 1994 ; e vide n. 37.

¹⁴ Ter presente o limite recente (pós-renascentista e moderno positivista) da perspectiva histórica e de

O *fingimento* não é só o que se escreve na pretensa poética de coincidir com o que se foi ou viveu; é também um *imaginário vivido* na lembrança do que se julga poder retomar não aceitando a benção do perfeito oblívio.¹⁵ Um resíduo ainda a interrogar moralmente na *ambiguidade* com que o ‘perdão do passado’ reinveste nele, como se presente houvesse de ser e, afinal, lembrado até ao limite desse *como se* não tivesse sido.¹⁶

objectividade documental, em relação ao que é o desenvolvimento alternativo do **evento em lenda**. A “poética” desse acontecer que depois declina em literatura, permite – enquanto *legenda* – que se mantenha noutra fecundidade comunicável o que, de outro modo, apenas se poderá reconstituir a partir de instâncias anacrônicas. Cf. a tradição dos modelos *mnésicos e narrativos* medievais Mary CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1990, pp. 260 e segs.; também Janet COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1992; recorde-se Frances A. YATES, *The Art of Memory*, Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1966... O paradigma presente nesta *Legenda aurea* (cf. Jacob de Voragine...) é ainda o que está na base da *Vida dos Santos*, como modelo de exemplaridade “biográfica”... Vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Outº./Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./Mar., (2003), pp. 27-54; Id., “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134. Sobre a “fecundidade do esquecimento”, cf. J.-Ph. MIRAUX, *L'autobiographie*, ed. cit., pp. 65 e segs. e vide cit. de M. BLANCHOT: «*Qui veut se souvenir doit se confier à l'oubli à ce risque qu'est l'oubli absolu et à ce beau hasard que devient alors le souvenir*».

¹⁵ É o meio órfico de toda uma outra ressonância do “passado” que se mantém como inspiradora *anamnese* do presente (embora latente). É Maurice BLANCHOT, em *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, quem interroga a obra nesta perspectiva: *Eurydice est l'oeuvre et Orphée est l'écrivain*... Cf. Françoise COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 83 e segs.: «Le sujet et l'autre». Bem conhecida é esta **via de inspiração**, ou de arte, como alternativa da historiografia pretensamente científica, bem assim do an-histórico de uma ciência, qual gnose, sem tempo... Cf. Jean DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 320 e segs. E porque não deixar “escorrer” o tempo na sua variedade de não-ser esquecendo apenas, em puro dom e inteira purificação da memória? Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Sub (=Subida del Monte Carmelo)*, III, caps. 1-15..., vide c. 15, 1: “...cuanto más el alma desaposejonarse la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar dél el lleno de su memoria.” (ed. Lucínio RUANO DE LA IGLESIA, S. J. de la C., *Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989¹², pp. 236-259; e vide André BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 122 e segs.) Ao invés de Stª. TERESA DE JESUS que no *Libro de la Vida*, «Prologo» I e segs.; ed. cit., pp. 33-230) relata, sem dúvida por obediência – “*como me han mandado*...” – , mas com uma memória relectora muito minuciosa, S. João da Cruz fica sem “biografia”, elidindo aparentemente e por completo uma memória sui nos seus escritos... Porém, a despeito do que outros estudiosos fizeram reconstituindo-lhe a biografia (por exemplo, CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, trad. port., Oeiras, ed. Carmelo, 1986; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, B.A.C., 1992...), a verdadeira “*autobiografía*” está na *impessoalidade mística* dos seus “poemas de vida” e nas próprias glosas de uma tal *teologia literária* e assim indirectamente *encarnacional* (em Cristo) e narrativa (até da noite própria)... Cf. Anselmo DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz, El hombre de las insulas extrañas*, Burgos/ Vitoria, Ed. Monte Carmelo/ El Carmen, 1985, pp. 19 e segs.

¹⁶ Vide análise desta “**conversão**”, como *ambiguidade do perdão*, em nosso estudo: Carlos H. do C.

II

“Le mot tibétain pour «biographie» est *namthar*, ou *namtag*, qui signifie «complète libération» et indique qu’il s’agit, par ces récits de vies édifiantes, de montrer le chemin que chaque pratiquant peut à son tour effectuer. Ces biographies ne sont fondées sur une vérité historique, mais sur les événements qui ont permis d’atteindre l’éveil (...).”

(Fabrice MIDAL, *La pratique de l’éveil de Tilopa à Trungpa...*, Paris, Seuil, 1997, p. 29)

Tempo absoluto e absolvência da história pessoal

Uma vida narrada será assim um “pre-texto” para outra tecitura vital, menos importando o que ali tenha sido e mais *sendo prova o seguimento*, a possível comunhão desse tempo, como algo a ser re-vivido.¹⁷ Não podendo deixar-se de sublinhar o quanto é ambíguo o que fica nesta memória, e neste memorial, face ao que como tempo era ali *absoluto*.¹⁸

SILVA, “Da ambiguidade espiritual do perdão”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 43, Julho/ Setº., (2003), pp. 189-204. Não deixa de inspirar uma *moral ambígua* aqui implícita: cf. Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l’ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947, p. 179: «...l’homme est homme à travers des situations dont la singularité est précisément un fait universel» Vide infra ns. 76 e 103.

¹⁷ A importância deste *re-viver*, qual “revisitação” do **passado no presente**, está na noção de *Wiederholung* heideggeriana exactamente na latência *historial* que só assim se pode conceber na fenomenologia de tal *linguagem-pensamento* evocativa. Não foi por acaso a aproximação estabelecida entre o “pensar” *denken* e a reverência agradecida, *Danken e Gedanc...* cf. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, p. 6 – *Gedächtnis...* No caso de uma autobiografia exemplar como a das *Confessions* de Rousseau, poder-se-á dizer que ‘a *acronia* permite a própria transformação do indivíduo em sujeito universal’. Cf. J.-Ph. MIRAUX, *L’autobiographie*, ed. cit. p. 62.

¹⁸ Já o salientámos a propósito dos percursos espirituais: um, sendo o da experiência; outro, o da narrativa, e onde não há coincidência... A **interferência memorial** modifica substancialmente a perspectiva do vivido, até pelo ‘estado alterado de consciência’ (cf. Georges LAPASSADE, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF, 1987...) em causa e por certas patologias da memória que também podem vir associadas a tal intensidade emotiva, ao menos, na *recordação repetida* dessa experiência espiritual. Cf. Jean DELAY, *Les maladies de la mémoire*, Paris, PUF, 1970, pp. 89 e segs. O que há aqui a salientar é, entretanto, o paradigma da *repetição* como possibilidade estrutural da *narrativa biográfica* e sobretudo *autobiográfica*, que quereríamos menos encarnar na componente psicológica e narcisíaca (cf. J. Brooks BOUSON, (ed.), *The Empatic Reader: A Study of the Narcissistic Character and the Drama of the Self*, Cambridge (Mass.), Univ. of Mass. Pr., 1989...), do que na estruturação pensante do *tempo* como *repetição*, tal está presente na reflexão de Sören KIERKEGAARD, «*La répétition – Essai de psychologie expérimentale par Constantin Constantius*»

Mas a vida de alguém, ainda que não se imagine a sua biografia, aconteceu. E aconteceu justamente nesse tempo absoluto, como diria Max Scheler, de uma dada existência, não contornada ‘de fora’ por um espaço e tempo de um lugar ‘cousista’, uma cronologia quantitativa, mas pelo que ‘de dentro’ é esse singular destino que ecoa *o eterno no humano*, e por essa tangência individual do universal o torna assim também universalizável, ou seja, interessante para todos.¹⁹ Ninguém nos é, neste sentido, desinteressante e cada vida, por mais obscura que possa parecer, traz, enquanto reflexo dessa temporalidade absoluta, um vislumbre do eterno e do que transcende a própria narrativa biográfica.²⁰

Por um lado, dir-se-ia que só a linguagem da ciência, dos universais da filosofia ou da discussão argumentativa e não histórico-narrativa teria o mérito de falar disso que mais interessa e que não se atinge pela subjectividade emocional, pelas flutuações opinativas ou idiossincrásicas: a verdade exigindo a intemporalidade ou, então, do que absolutize o tempo até à exaustão da singularidade biográfica, até ao anulamento do factor subjectivo.²¹

(Copenhague, 1843), III, 212; in: Id., *La répétition; Crainte et tremblement; Une petite annexe* (1843-1844), (t. V, «Euvres complètes»), ed. e trad. do dinam., Paris, éd. de l’Orante, 1972, pp. 3 e segs.; vide p. 2: «...et quand on dit que la vie est une répétition, l’on entend: les choses qui ont été de fait deviennent maintenant actuelles. Faute de la catégorie de la réminiscence ou de la répétition, toute la vie se résout en un vain bruit vide de toute signification.» (o ‘recto’ é sublinhado nosso).

¹⁹ Cf. Max SCHELER, *Idealismus-Realismus*, in: *Späte Schriften*, «Gesammelte Werke», t. IX, Bern/München, Francke V., 1954; vide também Id., *Die Idole der Selbsterkenntnis*, (1912), *apud*, trad. castel., Salamanca, ed. Sígueme, 2003. Trata-se de perceber que o “fenómeno” da percepção externa não depende das *funções* psíquicas (como diria Stumpf), mas dos *actos* de consciência em que se constitui a sua verdade ou erro. Ora, no caso do tempo vivido o “dado” primário advém através das flutuações (*die Wechsel*) dessas percepções em que alguém ganha **consciência subjectiva do tempo** pela regressão sobre um presente vivido do já experienciado. É isto que para Max Scheler constitui o carácter absoluto do tempo: a consciência é ela devenida (*Bewusstseinswerdung*) ao longo desse tempo. Como se houvesse uma *invariância* do processo a partir dessas flutuações e transições de espaço e tempo... donde esse carácter do “ser agora” (*das Jetzt*), que *absolutiza* a vida e o seu sentido. Cf. também Manfred S. FRINGS, *Lifetime, Max Scheler’s Philosophy of Time – A First Inquiry and Presentation*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publ., 2003, pp. 79 e segs.

²⁰ Cf. Max SCHELER, *Vom Ewigen in Menschen*, 1921, (in: «Gesammelte Werke», t. V, Bern/München, Francke V.). Noutra acepção poder-se-ia ler no Idiota de Dostoievski a referência ao “particular” e privilegiado olhar sobre a vida, como diz J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 101: “*Et comme l’innocence est saisie intuitive de ce monde, on pose que ce monde est vraiment. (...) L’activité pratique, les luttes, les peurs, les intérêts nous empêchent de voir le monde comme il est. L’irresponsable le voit: c’est l’Idiot de Dostoievski.*”

²¹ Será sempre a problemática do *lógos* enquanto **racionalidade dos universais**, ou seja, da *ciência* e seu paradigma epistémico e anhistórico: cf., por exemplo, René THOM, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990...; cf. *infra* a questão da subjectividade, ns. 23, 31, 131, 269...

Por outro lado, reconhece-se que, mesmo na formulação matemática ou lógica mais abstracta ou aparentemente sem sujeito, não deixa de haver história e intenção e até uma escala alargada do sujeito em intersubjectividades ou construtividades de muitos outros pontos de vista, afinal susceptíveis de serem reconduzidos à experiência narrativa e de tipo “biográfica”.²²

Porém, o que é de notar em ambas as situações é que a linguagem deixa de pensar ou de narrar de maneira absoluta, para se absolver em formas híbridas que justamente permitem descobrir tal universalidade *no particular* de supostas situações vividas (afinal nem sequer irrepetíveis...),²³ ou de encontrar esta radicação quase incomunicável ao nível dos próprios sistemas teóricos de pensamento (que a lógica pode exprimir, mas não dizer...).²⁴ É o âmbito de um *imaginário* que fecunda esta plasticidade da linguagem e vem, afinal, desconstruir as

²² Não só no âmbito *fenomenológico* (cf. por exemplo, Georges THINÈS, *Existence et subjectivité, Études de psychologie phénoménologique*, Bruxelles, éd. de l'Université, 1991...), mas de carácter existencial (vide J.-P. SARTRE, *Vérité et existence*, ed. cit., pp. 3 e segs.) e até da **filosofia da consciência** (vide vários contributos em John CORNWELL, (ed.), *Consciousness and Human Identity*, Oxford/ N.Y./ Toronto, Oxf. Univ. Pr., 1998. Cf. também David CARR, *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 133 e segs.

²³ É toda a questão da suposta **singularidade da experiência**, ou da situação vivida, face à leitura fenomenológica tentada como apuramento de *intencionalidades* dizíveis e, por conseguinte, de algum modo “universais”... Vide a questão a partir de Sören KIERKEGAARD, em «*Crainte et tremblement*», III, 133 ; in : Id., *La répétition ; Crainte et tremblement ; Une petite annexe* (1843-1844), (t. V, «Euvres complètes»), ed. e trad. do dinam., Paris, éd. de l'Orante, 1972, p. 161: “*Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que l'Individu est supérieur au général, de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l'absolu par son rapport au général.*” É ainda o que, de forma muito clara, constata Jean-Paul SARTRE, “L'universel singulier”, in: *Kierkegaard vivant*, «Conférence à l'UNESCO, 21 avril 1964», Paris, Gallimard, 1966 ; reed. in : J.-P. SARTRE, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 301, quando afirma : « (...) *le seul que Kierkegaard ait décrit - , fait de la subjectivité-objet un rien objectif par rapport à la subjectivité subjective. Le savoir a lui-même un être, les connaissances sont des réalités; or, pour Kierkegaard, dans le temps même de sa vie, il y a une hétérogénéité radicale entre l'être du savoir et celui du sujet vivant.* » (último sublinhado nosso).

²⁴ Posição tipificada desde Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 4.1212: “*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.*”, (ed. D. Pears & B. F. McGuinness, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., reed. 1961, p. 50). Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284. No entanto, confronte-se este horizonte do **indizível** com o que, de forma mais radical, é o *não vivível* do que haja sido... : cf.. Jorge SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 25: “*La réalité est là, disponible. La parole aussi. Pourtant, un doute me vient sur la possibilité de raconter. Non pas que l'expérience vécue soit indicible. Elle a été invivable, ce qui est toute autre chose... Autre chose qui ne concerne pas la forme d'un récit possible, mais sa substance*”.

pretensões de uma objectividade dos dados históricos, tal como foi pensado a partir do positivismo da historiografia e das exigências da moderna síntese histórica no âmbito epistémico das ciências humanas.²⁵

Na base disso que se supõe como *data* objectivos está um quadro subjectivo e de hermenêutica determinação, podendo hoje avaliar-se em termos até de culturas comparadas como noutras civilizações faltou esta interpretação cronológica e dos eventos numa reconstituição documental assim “positiva”.²⁶ A própria orientação fenomenológica em relação à historicidade e sua temporalidade ante-predicativa²⁷ veio alterar substancialmente aquela convicção do *facto histórico*, fazendo perceber que o *acontecimento* se aprofunda em camadas inter-subjectivas e sobretudo irreflectidas,²⁸ fazendo da sua presença como *fenómeno* uma vivência integradora na consciência do tempo, seja

²⁵ Vide SAMI-ALI, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 124 e segs. e cf. *infra* n. 32. Apesar de, segundo Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. I, p. 205, se salvaguardar «le trait différentiel de la connaissance historique» como irredutível a uma mera classe de frases, pois “le «contexte d'une histoire» n'est pas défini par la structure de la phrase narrative.” (*Ibid.*): vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

²⁶ Cf. *supra* n. 19 e vide ainda M. S. FRINGS, *Lifetime, Max Scheler's Philosophy of Time*, ed. cit., pp. 143 e segs: «Time and Culture». Sobre a **variante an-histórica** na apreciação do tempo, por exemplo na civilização hindu, cf. Velcheru Narayana RAO, David SHULMAN e Sanjay SUBRAHMANYAM, *Textures du temps – Écrire l'histoire en Inde*, trad. do ingl., Paris, Seuil, 2004...

²⁷ Vide sobretudo E. HUSSERL, *Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* § 36 e seg., in: Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. R. Bohm, in: «Husserliana» t. X, Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 74 e segs. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Temporalidade e Consciência – A propósito de «A Fenomenologia da Consciência interna do Tempo», de E. Husserl”, Comun. ao Colóquio “Subjectividade e Razão: Kant – Crítica da Razão Prática 200 anos/ Cinquentenário da morte de Husserl”, Soc.Cient. UCP, Lisboa, (11-12.11.1988), (inédito).

²⁸ Vide esta noção de **irreflectido**, como intencionalidade primeira, em J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965 (reed. de 1936 in: *Recherches philosophiques*), p. 30: «le moment complet où parut cette conscience irréfléchie... conscience non-positionnelle d'elle-même». Não confundir com o sentido de «subconsciente» que nem sequer implica uma intencionalidade ou um “sentido”... Cf. Marcel GAUCHET, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992, por exemplo, «Nietzsche, ou la métaphysique de la psychophysique», p. 127: «...à savoir qu'une pensée vient quand “elle” veut et non quand “je” veut; c'est donc de falsifier la réalité que de dire: le sujet “je” est la condition du prédicat “pense”. Ça pense (Es denkt), mais que ce “ça” soit l'antique et fameux “je”, ce n'est, pour s'exprimer avec modération, qu'une hypothèse, une allégation, en aucun cas une “certitude immédiate”». Perspectiva, pois, em contraste com a linhagem filosófica de Descartes a Bergson, mesmo a Husserl e Sartre, naquele apuramento de uma *primordial imediatez*, até da consciência do *dado*, como *datum* e *evento*...

como Heidegger o referiu a título de *Ereignis*,²⁹ seja mesmo na óptica junguiana como estrutura recorrente a até lastro de possíveis *sincronicidades* num certo padrão de ‘símbolo’ de ocorrência e de acordo com ‘arquetipos de um subconsciente colectivo’.³⁰

Sem aqui se pretender abrir a reflexão sobre estas e outras possibilidades de analisar o “histórico”, no que afinal nem muito o diferencia de um “mítico” pretexto,³¹ bastará deixar aludido o sentido *imaginal* como lastro da imaginação de uma biografia, isto é, a base memorial de possíveis configurações da narrativa pessoal.³²

Aliás, é notório que, mais do que o género autobiográfico e segundo os valores literários do romantismo hodierno,³³ quicá até por pudor de um discurso em primeira pessoa,³⁴ a tradição biográfica quase que recusa tal protagonismo e opta muitas vezes pelo romance da vida,³⁵ velando-o em metáforas e narrativas alheias, ou sobretudo

²⁹ Cf. M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», in: Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1969, pp. 20 e segs.; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Mesmo e a sua indiferença temporal – O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein»”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII- 4 (1977), pp. 299-349.

³⁰ Sobre este sentido de **símbolo**, cf. C.G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V., 1952, pp. 37 e segs.; cf. outros estudos citados em: Carlos H. do C. SILVA, “Da natureza anfíbológica do símbolo – a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»”, in: *Didaskalia*, XII (1982), pp. 45-66.

³¹ Como, de algum modo, reflecte Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 23 e segs.: «bjectivité et subjectivité en histoire», e pp. 165 e segs.: «Vérité et mensonge»...

³² Cf. *infra* n. 41; e vide Gaston BACHELARD, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968, pp. 14 e segs.; ainda Gilbert DURAND, *L’imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964; Eva T. H. BRANN, *The World of the Imagination, Sum and Substance*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publ., 1991. Como diz M. LEIRIS, «Système de 1803-1804»: “L’imaginaire n’est pas une étrange région située par-delà le monde, il est le monde même, mais le monde comme ensemble, comme tout. C’est pourquoi il n’est pas dans le monde car il est le monde, saisi et réalisé dans son ensemble par la négation globale de toutes les réalités particulières qui s’y trouvent (...)” (cit. apud J.-Ph. MIRAUX, *L’autobiographie*, ed. cit., p. 107).

³³ Cf. G. GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, (in: «Les sciences humaines et la pensée occidentale», t. X), Paris, Payot, 1983, pp. 258 e segs.; sobretudo Id., *Les écritures du moi*, (*Lignes de vie*, 1), Paris, Odile Jacob, 1991, pp. 317 e segs.: «Le journal: dire ma vérité»; Id., *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1950, pp. 221 e segs.: «Mémoire et fonction fabulatrice».

³⁴ Cf. a observação “desconstrutiva” da habitual **coerência temporal** na “biografia” segundo Paul VALÉRY, “Tel Quel – Suite”, in: *Œuvres*, t. II, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1960, pp. 776 e segs.: «La vie est un conte», vide pp. 776-777: «(...) Nous pensons à notre histoire personnelle comme à un développement suivi que le «temps» amènerait continuellement à l’existence.» Acrescente ainda: «Je ne sais si l’on a jamais entrepris d’écrire une biographie en essayant à chaque instant d’en savoir aussi peu sur l’instant suivant que le héros de l’ouvrage en savait lui-même au moment correspondant de sa carrière. En somme, reconstituer le hasard à chaque instant, au lieu de forger une suite que l’on peut résumer, et une causalité que l’on peut mettre en formule».

³⁵ Entre uma *vida* sem história, e uma *história sem vida*, há ainda a alternativa «ficcional» que pode ser como diz F. PESSOA pelo seu “semi-heterónimo” Bernardo SOARES, *Livro do Desassossego*, § 12, in: ed. M^a. Aliete Galhoz, Teresa S. Cunha, Lisboa, Ática, 1982, p. 12: “Que

consentindo na *legenda*.³⁶ E é um verdadeiro privilégio passar-se de um conjunto de actos para a trama de uma *lenda*, sobretudo porque aqui o imaginário, ora fantasiando de forma encomiástica, ora delindo aspectos menos úteis à economia retórica global, vai transformar o concreto e morto de uma verdade existencial, numa ficcionada ‘mentira’, cuja eficácia vital é, assim, excepcional.³⁷

Não só a fecundidade do mito – esse ‘nada que é tudo’³⁸ –, mas ainda a convicção de que à vida mais interessa a fecundidade de uma “mentira” bem contada do que uma verdade exangue e inútil por se debruçar sobre ‘coisas tão mortas’ quanto eventos históricos, poeiras de passado.³⁹ Donde, poder-se compreender que desmedidamente em

há (-de alguém) confessar que valha ou que sirva? O que nos sucedeu, ou sucedeu a toda a gente ou só a nós; num caso não é novidade, e no outro não é de compreender. Se escrevo o que sinto é porque assim diminuo a febre de sentir. O que confesso não tem importância, pois nada tem importância. Faço paisagens com o que sinto. (...) Viver é fazer meia com uma intenção dos outros (...).” (sublinhámos). Vide também n. 81 e 82.

³⁶ Cf. *supra* n. 14, *infra* n. 102... A despeito do sentido *histórico* da *lenda* e como estilo até predominante na hagiografia, não deixa de ser importante essa função *metafórica* e de “contar histórias”, como se pudesse haver “histórias” verdadeiras... Vide J.-P. SARTRE, *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, Folio, 1997, pp. 64-65: “*Pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le raconter. C'est ce qui dupe les gens : un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles. (...) Quand on raconte la vie, tout change; seulement c'est un changement que personne ne remarque: la preuve c'est qu'on parle d'histoires vraies. Comme s'il pouvait y avoir des histoires vraies; les événements se produisent dans un sens et nous les racontons en sens inverse.*”

³⁷ Como se lembrava no exergo da IV secção deste nosso estudo. Trata-se da compreensão poética da vida: cf. Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996, pp. 245-307: «Michel Leiris: Autobiographie et poésie». Isto está plenamente compreendido por GOETHE ao ter dado à sua biografia o título: *Dichtung und Wahrheit*... cf. *infra* n. 46. No Extremo-Oriente nem sequer se poderá falar desse passo para o imaginário, pois ele é desde logo “cósmico” e *poético*: cf. François JULLIEN, *La Chaîne et la trame – Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine*, Paris, PUF, 2004, pp. 75 e segs.: «Naissance de l' “imagination”». Vide *supra* n. 32.

³⁸ A ‘*fábula*’ ainda que «mística» (cf. M. de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 240 e segs.: «La scène de l'énonciation: Le mensonge, ou la fonction du dire») Cf. Fernando PESSOA, *Mensagem*, II, «Ulysses»: “/O mytho é o nada que é tudo/... /Foi por não ser existindo./ /Sem existir nos bastou./ ...” (in: M^o. Aliete Galhoz, F. P., *Obra Poética*, Rio de Janeiro, Aguilar ed., 1972, p.72) cf. referências de comentário em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *figimento* pessoano”, (Confer. no Ciclo de Confer. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133. Paralelo na reflexão de P. VALÉRY, “Petite lettre sur les mythes”, em «Études philosophiques», in: *Oeuvres*, t. I, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1968, p. 966: «*Au commencement était la Fable!*»...

³⁹ O *passado* não *existe*, nem nunca existiu como tal. A sua *constituição pretérita* é, obviamente *do presente* numa certa ‘retensão’ do que assim se dê *a imaginar ter sido*, como ‘óbvia memória’. Cf. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 320 e segs. ; Jean

relação às medíocres ‘verdades científicas’ das hermenêuticas do texto, até dos textos sagrados, que em nada incentivam a uma crença, uma outra inteligência...,⁴⁰ uma vivência de tais narrativas, a *legenda aurea* como outros equivalentes estilos até de práticas de exegese e comentário bíblico, acaba por fazer desse *maravilhoso cristão* da vida dos santos, etc., um fecundíssimo imaginário.⁴¹

O que importa não é contar o que foi (até pelo já referido impossível de o narrar tal qual), mas dar *a imaginar* o que possa ter sido (e até segundo o que se deseja que tivesse sido), uma cumplicidade não apenas retórica, mas de metamorfose interior que tal “história” opera no seu leitor.⁴² É, por

MOUROUX, *Le mystère du temps, Approche théologique*, Paris, Aubier, 1962, pp. 246 e segs. A fixação habitual, psicologicamente constante, a *um passado é obstáculo real na vida espiritual* atenta ao que *é* (e *é de novo*). Donde o próprio equívoco da leitura “histórica” da Revelação, perdendo-se de vista a sua *sacramental* “re-actualização”, mostrando o *Evangelho vivo* e não a herança ‘doutrina’ certa mas ‘morta’. A lembrar o texto de F. PESSOA, “Sobre a Cabala” a propósito do Rabi Aquiva: “Trabalhando sobre os dados mortos do mundo visível, pode Kant, por sua qualidade de gênio, chegar-se mais à verdade do que o Rabbi Akiba, que tinha o poder de trabalhar sobre os dados vivos do mundo invisível.” (em «O Estádio Gnóstico», in: Id., *Obra Poética e em Prosa*, ed. António Quadros, vol. III Prosa 2, Porto, Lello, 1986, p. 421). Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafações recentes”, in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123.

⁴⁰ Sobre a invenção do **comentário**, cf. Bruno CLÉMENT, *L'invention du commentaire: Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000; vide também: Georges GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, pp. 186 e segs.

⁴¹ Cf. Michel MESLIN, (dir), *Le merveilleux, L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984; David BROWN, *Discipleship and Imagination, Christian Tradition and Truth*, pp. 62 e segs.: «Pattern and particular: Saint and novel”. Vide a importância desde Ludolfo de Saxónia, de St^o. Inácio de Loyola... a **Legenda sanctorum**. Era essencialmente um “alimento” para a imaginação e as dimensões do sub-consciente. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Imagem como espiritual cristalização do espaço pensante”, *Comun. ao Colóquio Internac. «Imaginários do Espaço/ Espaços do Imaginário»*, CLCPB - U.C.P., (8.02.2001) (em public.); Id., “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

⁴² **Metamorfose** essa que se reflecte ainda no que observa Jean STAROBINSKI, *La relation critique, (L'œil vivant II)*, Paris, Gallimard, reed. 2001, p. 119: «L'écart qu'établit la réflexion autobiographique est donc double: c'est tout ensemble un écart temporel et un écart d'identité. Cependant, au niveau du langage, le seul indice qui intervienne est l'indice temporel. L'indice personnel (la première personne le je) reste constant. Constance ambiguë, puisque le narrateur était alors différent de celui qu'il est aujourd'hui: mais comment pourrait-il ne pas se reconnaître dans l'autre qu'il fut?» Vide ainda o testemunho literário de Jorge SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 217: “... je suis incapable, aujourd'hui, d'imaginer une structure romanesque, à la troisième personne. Je ne souhaite même pas m'engager dans cette voie. Il me faut donc un «je» de la narration, nourri de mon expérience mais la dépassant, capable d'y insérer de l'imaginaire, de la fiction... Une fiction qui serait aussi éclairante que la vérité, certes. Qui aiderait la réalité à paraître réelle, la vérité à être vraisemblable. (sublinhado nosso). Do ponto de vista psicanalítico lembrar-se-ia o estudo de Didier ANZIEU, *Le corps de l'oeuvre, Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 68 e segs.: «Fonction maternelle du mental»...

isso, *legenda* também na etimológica lição de algo que é *para ser*, ou deva ser, *lido* (por exemplo durante a refeição monástica: uma outra ‘manducação’, um outro viático... da palavra).⁴³



A legendária Santa dos franceses (gravura em H. Wallon, *Jeanne d'Arc*)

«...*Je me sens la vocation de Guerrier...je sens en mon âme le courage d'un Croisé, d'un Zouave...*»

(THÉRÈSE DE LISIEUX, *Ms B 2vº*, 33 e 36)

Lenda ainda, porque sem a lição prototípica do *mito*, ou apenas a moralidade de uma *fábula*, eleva a vida à ‘lógica’ do *conto*, fazendo da história (pessoal) uma *estória* exemplar.⁴⁴

⁴³ Cf. Marcel JOUSSE, *La Manducation de la Parole, (L'Anthropologie du geste, t. II)*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 45 et *passim*. Na verdade a «palavra» é para ser *substancial*, não mera informação ou sequer “ruído” psicológico exterior... Cf. o sentido espiritual das palavras de vida (cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub II*, 31, 1 e segs. (ed. cit., pp. 232 e segs.): «*las palabras sustanciales*»; e *vide*, por exemplo, Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, Paris, Albin-Michel, 2003, pp. 281 e segs.: «La Parole non-parole et la vibration du silence.»

⁴⁴ **Estilos** estes, ou outros, em classificações que valem o que valem dentro já de uma cultura retórica (cf., por exemplo: Michèle AQUIEN e Georges MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*, Paris, Libr. Gén. Française, 1999 *sub nom.*) - o *mito* referido ao arquetípico e originário, seja do sagrado, do ritual...; a *lenda* na redução ‘epónima’ (e evemerista) do mito, como narrativa de fundo

Mais do que um desejo de ciência há uma ciência do desejo, uma verdadeira arte de persuasão...⁴⁵

Não compete aqui analisar os mecanismos literários e também psico-sociológicos e até de mentalidade religiosa que, no caso, do gênero hagiográfico permitiu um tratamento assim legendário, uma tal via de ‘encantamento’, que disponha segundo a pastoral do *exemplo* “e da *emulação* a um tal seguimento, não apenas imitativo e moral, mas até de criatividade e de transformação espiritual.⁴⁶ Bastará dizer que está

histórico depois efabulada; a *fábula* como tal efabulação e prosopopeia, porém velada alegoricamente e com pretensão moral; o conto mais produto da fantasia ou da narrativa até romanesca e que pode quase equivaler com as *estórias* ainda do imaginário fabuloso... No caso que aqui interessa, importa antes o gênero presumido *intimista* seja da *confissão*, do *diário* (sobre o gosto muito romântico do “diário íntimo” e sua ulterior diversa prática também literária, cf. o álbum de Philippe LEJEUNE e Catherine BOGAERT, *Histoire d'une pratique – Un journal à soi*, Paris, ed. Textuel, 2003, com numerosos exemplos de *Diários* manuscritos, etc.) ou da *carta pessoal*, até à *autobiografia*, as *memórias* e as *conversas* ou relato de colóquios íntimos, que caracterizam, outrossim, a “legenda” do *discurso privado*, como se a *vida espiritual* se houvesse de confundir com a *de uma subjectividade (ou intersubjectividade) da ordem do próprio como secreto* numa tal *leitura intimista e interiorista* da mesma. Cf., entre outros, Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 252 e segs.: «Le journal intime et le récit». Pelo contrário, como expusemos, quer em Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, quer em Id., “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho – Ascensão dialéctica e mediação crística” (elaborado em 1986 e rev.), in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193, defendemos o carácter objectivo, até estrutural ou cósmico e impessoal da dita *experiência interior*. Essa assimilação do *espiritual* ao *íntimo* teve particular marca agostiniana... cf. *supra* ns. 10, 11... e *infra* ns. 81, 124...

⁴⁵ Dimensão **retórica** da própria narrativa pessoal. Cf. a definição de retórica em ARISTÓTELES, *Rhet.*, I, 2, 1355b: ‘...*rhetorikè dýnamis peri hékaston toú teorêsai tò endekhómēnon pithanón.*’ – arte da persuasão em que o *desejo* assim também está presente. Cf. Barbara CASSIN, et alii, *Le plaisir de parler, Études de sophistique comparée*, Colloque de Cerisy, Paris, Minuit, 1986. E, se *desejo* não houvesse, como um jesuíta psicanalista estuda a propósito de TMJ – Denis VASSE, *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l’amour – Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil, 1998, estar-se-ia muitas vezes perante a patologia mais grave e de pior prognóstico, quiçá a fazer retomar o diagnóstico de nevrose: “*Lorsque je lis – ou relis les Manuscrits et la Correspondance de Thérèse, je suis frappé de la dimension transcendante du désir qui traverse de part en part cette vie ou ses écrits.* Il me semble que, sans ce *désir*, ou cette dimension, on ne pourrait les lire que comme l’expression d’une névrose gravissime et qu’on devrait considérer Thérèse comme une malade.” (*Ibid.*, p. 13; sublinhámos o *recto*). Mas o mesmo se poderia e deveria dizer de uma contemporânea, quiçá tão “temperamental” como TMJ, Maria Bashkirtseff, 1860-1884 (também no paralelo de uma vida de 24 anos e morta de tuberculose), quando esta manifesta os seus imensos desejos, de arte, pintura, amor, frio, sol... “*j’adore et j’admire tout.*” (cf. Max VILAIN, «Une contemporaine de Thérèse: Marie Bashkirtseff», in: Id., *Thérèse de Lisieux et nous*, Paris/ Vieux-Virton, P. Lethielleux/ La Dryade, 1986, pp. 231-259; cit. p. 237). *Vide infra* n. 129.

⁴⁶ A via do **encantamento**, não apenas na valência retórica, mas como experiência estética ontológica e envolvente foi salientada, entre nós, por Afonso BOTELHO, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, pp. 139 e segs.: «Encanto e Encantamento». Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Ver o Invisível – O pensar estético de Afonso Botelho”, *Comun. ao Colóquio: «O Pensamento e a Obra de Afonso Botelho»*, Inst. de Filos. Luso-Brasileiro, na Soc. Histór. da Independência de Portugal, Palácio da Independência,

implícito o quadro plural de alterações da narrativa, feita pelo próprio (ao longo de várias rememorações da sua vida), ou por ‘vários’ (quase se diria numa espécie de *consciência empática e colectiva*) que vão reelaborando a versão mais literal e aprofundando valores metafóricos (de índole alegórica, simbólica, moral, anagógica...).⁴⁷

Importa sublinhar que em várias civilizações menos centradas, para não dizer obsecadas com o humano nesta sua versão *personalística*, não houve nem o costume, nem esta romantização autobiográfica da vida, percebendo-se, quer o sentido mais amplo, cósmico, da narratividade (por exemplo épica, também mítica...), quer a própria erradicação espiritual da dita “história pessoal”.⁴⁸

Lisboa, (9.05.1997), entregue para public. Lisboa, Fundação Lusíada; *vide* também o eco da *via poética* de encontro próprio em Raul BRANDÃO, *Memórias*, I-II, (in: «Obras Completas de R. B.»), Lisboa, Jornal do Fôro, 1969, p. 18: “*Não afirmo, nem nego. Há muito que fujo de julgar os homens, e, a cada hora que passa, a vida me parece ou muito complicada e misteriosa ou muito simples e profunda. Não aprendo até morrer – desaprendo até morrer. Não sei nada, não sei nada, e saio deste mundo com a convicção de que não é a razão nem a verdade que nos guiam: só a paixão e a quimera (...)*.”; e em Teixeira de PASCOAES, por exemplo, em *O Bailado*, (in: «Obras de T. de P.», t. 6), Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, «Prólogo», XXIII, p. 11: “*O que eu admiro em mim é o espectador que eu sou da minha pessoa, das nuvens e estrelas... E não é anjo nem demónio...*” e *ibid.*, p. 5 et *passim*. Cf. ainda nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “O recorte do sensível e a categoria do espanto na estética de Raul Brandão”, (Comun. ao Colóquio «Ao Encontro de Raul Brandão», Centro Reg. do Porto da U.C.P., 7-9 Jan. de 1999), in: Várs. Auts., *Colóquio – Ao Encontro de Raul Brandão* [Actas], Porto, Centr. Reg. do Porto da U.C.P./Lello Eds., 2000, pp. 55-77; e Id., “Da regressão intemporal ou do Bailado poético-místico no Saudosismo de Teixeira de Pascoaes”, (Comun. ao «Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes», org. Fac. de Teologia do Centr. Reg. do Porto da U.C.P., 6-8 Jan. 1995), in: *Nova Renascença*, XVII, nº 64-66, Inv.-Verão (1997), pp. 151-183. E escute-se a palavra de Claude ROY, *Moi je*, Paris, Gallimard, 1969, p. 2: “*J’ai toujours demandé deux choses à la parole des vivants et aux livres: m’enchanter, et m’aider à déchanter. Enchantement et désenchantement, Poésie et Vérité: c’est le titre que notre bon vieil oncle Goethe donnait à son autobiographie*”.

⁴⁷ Cf. a exegese de níveis de interpretação do texto, *vide* o clássico: H. de LUBAC, *Exegèse médiévale ou les quatre sens de l’Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, 4 ts. ; e a dimensão essencial da **metáfora**: *vide* Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1994; etc., mas não esquecer ainda as valências plurais: Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972... da narrativa e naquela *intencionalidade emocional* e de ‘empatia’ tal como salientada também por Edith STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, in «Werke», Edith Stein/ Karmel Tübingen; reed. München, Gerhard Kaffke V., 1980.

⁴⁸ Não apenas o caso da tradição clássica e a quase ausência do género “subjectivo” na literatura grega (cf. Rodolfo MONDOLFO, *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1955, trad. port., S. Paulo, Mestre Jou, 1968; *vide* também Jean-Pierre VERNANT, *L’individu, la mort, l’amour, Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989 que salienta, outrossim, o carácter ‘objectivo’ da identidade do ‘sujeito’ – nesse ideal “bilhete de identidade” que é o *corpo* e o *corpo divino*: cf. *Ibid.*, pp. 7 e segs.: «Mortels et immortels: le corps divin...»), mas ainda o mesmo carácter emblemático da “**história**” **elevada como épos** e “paradigma” na tradição épica também hindu, desde o *Mahabharata*... Cf. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, PUF, 1966; ainda Jean-Pierre VERNANT, *L’individu, la mort, l’amour...*, pp. 211 e segs.: «L’individu dans la cité».

III

“Il est intéressant de noter que ni Jésus, ni Krishna, ni Bouddha n’ont écrit leur autobiographie. Ils ne l’ont jamais énoncée ni écrite. Écrire ou parler de soi n’a pas été possible pour ceux qui se sont connus eux-mêmes, car après la connaissance, la personne devient à tel point sans forme que ce que nous appellons les faits de sa vie – date de naissance, date d’un événement particulier – se dissolvent. Tous ces faits cessent d’avoir une signification quelconque.”

(OSHO, *La Vague et l’Océan*, trad. do ingl., Genève, Almasta, 2004, p. 39)

Experiência espiritual e carácter anhistórico

De facto, em relação a muitos personagens, grandes mestres e sobretudo espirituais da China, como ainda da Índia, é muito difícil, senão mesmo tarefa impossível, encontrar uma cronologia rigorosa, sequer uma biografia cientificamente credível, mesmo uma época de referência mais ou menos sólida.⁴⁹ E não acontece isso por acaso, outrossim, por uma especial maneira de visar o tempo no seu cíclico (de certo modo indiferente) devir, na sua oceânica ilusão de particularidades enquanto não absorvidas nesse vasto e permanente lastro universal.⁵⁰

Nas outras culturas ditas ‘primitivas’ também a narrativa em “primeira pessoa” ora se confunde com o imaginário do conto, ora com uma decifração de um destino que pouco terá de “literatura autobiográfica”... Cf. Roger ROSENBLATT, “Black Autobiography: Life as the Death Weapon”, in: J. OLNEY, (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed. cit., pp. 169-180; cf. p. 180: “Black autobiography annihilates the self because by so doing it takes the world with it”. Vide outros contributos em: G. DIETERLEN, (org.), *La notion de personne en Afrique noire*, «Actes du Colloque International, (Paris, oct. 1971)», Paris, L’Harmattan, 1973.

⁴⁹ Cf. sobre o tema cf. Velcheru Narayana RAO, David SHULMAN e Sanjay SUBRAHMANYAM, *Textures du temps – Écrire l’histoire en Inde*, ed. cit., sobretudo pp. 329 e segs.; cf. também: Daniel S. MILO, *Trahir le temps (Histoire)*, Paris, Belles Lettres, 1991, pp. 179 e segs.; e vide Krzysztof POMIAN, *L’ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 219 e segs.: «L’architecture temporelle de la civilisation contemporaine».

⁵⁰ Cf., entre outros, vários capítulos da obra de Michel HULIN, *La face cachée du temps, L’imaginaire de l’au-delà*, Paris, Fayard, 1985; e vide Pierre CHAUNU, *L’axe du temps*, Paris, Julliard, 1994, pp. 141 e segs.: «L’histoire: nous et les autres».

Porém, independentemente destas e de outras concepções e modos de viver da temporalidade nestas civilizações orientais, certo é que, mesmo na tradição (dita *histórica* por excelência e de um sentido linear e irreversível do tempo...) bíblica, o que se encontra como *acontecimento* tanto é o ‘evento’ como o ‘personagem’ que o encarna e até toda a exemplaridade assim lida nesses “sinais do tempo”.⁵¹ Nos Evangelhos (em especial) torna-se claro que o modo redaccional, e até narrativo, quase ao modo biográfico da vida de Jesus, (Sua pregação, ensinamento e gestos, Paixão, Morte e Ressurreição...), corresponde menos a um intento documental, do que a uma até diversa catequese de acordo com as sensibilidades e necessidades dessa lembrança e dessa evocação em que o *imaginário* abre realmente para as valências sagradas e transfiguradoras de um tal texto.⁵²

Evangelho a ser rezado ou piedosamente lido, chorado ou acolhido no vendaval de fé e de desassossego espiritual para que o mesmo abra, não para uma representação mental “cinematográfica” do homem moderno pós-renascentista e em que os próprios sentidos já não são poderes de transformação interior declinando em meros detectores de informação material.⁵³ A *história* de Jesus nunca esteve nos Evangelhos nem poderia estar, porque o dado histórico não é o evento positivo de se provar ter estado em tal lugar (arqueologicamente falando) ou de ter dito tais palavras (discutíveis do ponto de vista dos estudos bíblicos...),⁵⁴ mas o

⁵¹ Vide, P. CHAUNU, *op. cit.*, pp. 171 e segs. ; e cf., por exemplo, John R. WILCH, *Time and Event, An Exegetical Study of the Use of 'êth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, Leiden, Brill, 1969; Thomas F. TORRANCE, *Space, Time and Incarnation*, London/ N.Y./ Toronto, Oxford Univ. Pr., 1969 e S. G. F. BRANDON, *History, Time and Deity, A Historical and comparative study of the conception of time in religious thought and practice*, N.Y., Manchester Univ.Pr/ Barnes & Noble, 1965, pp. 106 e segs.

⁵² Cf. entre outros, Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Jesus oriental – Para um diálogo cristão místico ecumênico”, in: *Didaskalia*, (2005), no prelo. Recorde-se ainda a sensibilidade judaica a esta “**construção**” do tempo: Abraham Joshua HESCHEL, *Les batisseurs du temps*, Paris, Minuit, 1957, pp. 97 e segs.

⁵³ Na época de TMJ predominam os quadros desta visão da “história evangélica”, não só a partir da representação “ingênua” dos primeiros tempos do Cristianismo (ao modo de Renan, *Vie de Jesus...*), mas na tradição católica da **imaginação do lugar** (dos «Exercícios Espirituais» de St^o. Inácio de Loyola) e da *leitura hagiográfica* desde a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, etc. O mesmo reparo quanto a este “literalismo” ingênuo até no visionarismo ao modo de Catherine Emmerick, se poderia reequacionar hoje, por exemplo na filmografia de Mel Gibson («A Paixão»), ou em formas emocionalistas da recente piedade...

⁵⁴ Onde, nesta perspectiva metodológica, a importante distinção entre *histórico* na acepção de *factual*, como susceptível da *Historie*, e o que é *historial*, isto é, se deixa compreender segundo a

que assim assinalado se exige na *leitura da fé*, na compreensão de uma mística economia, que descubra no *literal* o *espiritual*, e que seja capaz de ver por exemplo no imaginário dos ditos evangelhos de infância o que é a verdade maior numa realidade presente e *in fieri*.⁵⁵

De facto, a *figura exemplar*, por essa mesma exemplaridade (já pertença potencial de todos...), deixa de ter uma ‘história pessoal’, na acepção da sua personalidade, da idiossincrasia de todos os *traços adjetivos e circunstanciais* da sua vida.⁵⁶ Isso tudo é o que justamente ela ‘não é’, e uma vez que tenha descoberto a *essência* do seu ser, do que transfigura e eleva a vida pessoal à *verdadeira identidade*, – dir-se-ia numa tão paradoxal descoberta, como a de S. Paulo de que “já não sou eu, mas Cristo em mim”, ou tal no brahmanismo de que a consciência de Atman equivale a Brahman, de que a consciência de si só tem sentido em Deus..., – pode abandonar toda a biografia.⁵⁷

Haver “biografia” é um *luxo moderno*, tendo em conta a vastíssima história da humanidade em que só muito tarde adveio o nome próprio, a consciência sequer de uma individuação,⁵⁸ o

historicidade desse “acontecer” profundo, ontológico, ou como *Geschichtlichkeit*. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 75, Tübingen, Max Niemeyer V., 1963¹⁰, pp. 387 e segs.: «Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte»...

⁵⁵ O «passado» volta a ter sentido, sendo aliás constituído *no presente*, tal a “**presença alargada**” e projecta-se no carácter *protensivo, futurível* desta vivência de fé... Cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* § 36 e seg., in: ed. cit. *supra* e vide os contextos “interpretativos” e o sentido da Fé. Vide referências várias em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do incrível e do incomunicável”, (Comun. às Jornadas «Da fé na Comunicação à comunicação da Fé», org. Departamento de Comunicação e Artes da Univ. da Beira Interior, Unidade de Artes e Letras, Covilhã, 24/25, Out.º de 2003), no prelo.

⁵⁶ *Veja-se* referência a tal «**exemplarismo**» na tipologia da santidade, em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a nospósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na *XIX Semana de Spirit.*: «A Santidade», org^a. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avelsadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, n.º 40, Out.º./ Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): - A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n.º 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; e Id., “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n.º 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134.

⁵⁷ Cf. *Gál 2, 20*: ‘zô dê oukêti ego, zêi dê en emoi Khristós’; vide também *Upanixadas: Annapûrnâ Up., I, 40*: ‘ko’ham, katham idam, kim vâ, katham marana-jannanî / vicârayântare vetham mahat tat phalam esyasi.’ [trad.: “Quem sou?, como este mundo?, o que é? Como o morrer e o nascer? / Dentro de si grande o benefício de tal descobrir.” E cf. *Chândogya- Up.*, III, 14, 4: ‘...esa ma âmântar hrdaye etad brahma...’ [trad.: “Tal é o meu Eu (Self) no coração, ou seja, Brahman.”] (cf. S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upanishads*, London/ N.Y., G. Allen/ Humanities Pr., 1974⁴, *sub nom.*); cf. RAPHAEL, (Â’ sram Vidya Order), *Self and Non-self, The Drigdri’syaviveka Attributed to Sankara*, trad. do sânsr., London/ N.Y., Kegan Paul, 1990, pp. 23 e segs.

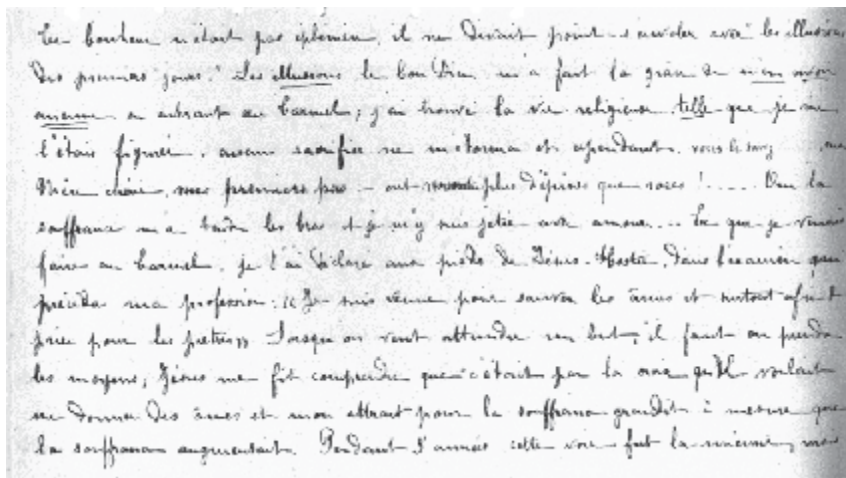
⁵⁸ Antes do individualismo renascente, e sobretudo da descoberta psicológica do sujeito na cultura

requerimento recentíssimo de uma psicologia individual ou de uma ‘alma’ que aprenda a ousar dizer “eu”...⁵⁹ E, mesmo para autores tão cépticos e críticos como Jean-Paul Sartre ao referir que a vida de cada um é apenas o *somatório* (dispensando a alma) *dos seus actos*, uma colecção de gestos memorados, não deixa de constituir paradoxo que a autenticidade de um sempre novo projecto se quede nesta distensão mnésica como a de *Les mots*.⁶⁰

romântica que acompanha a ascensão da burguesia, não teria grande pertinência a “narrativa pessoal”. Na Antiguidade, como aliás em outras civilizações menos centradas sobre o “eu”, em contraste com o figurino hebraico-cristão da “pessoa”, a biografia é sempre preferentemente a do herói ou da figura exemplar. Cf. Georges GUSDORF, *Les écritures du moi, Lignes de vie*, 1, ed. cit. ; e Id., *Auto-bio-graphie*, ed. cit. ; Ph. LEJEUNE, *Le Je est un autre*, ed. cit.... Sobre a questão da *individuação* cf., entre outros, Jean PETITOT-COCORDA, «Identité et catastrophes (Topologie de la différence)», in: Claude LÉVI-STRAUSS, (dir.), *L'identité – Séminaire interdisciplinaire au Collège de France (1974-1975)*, Paris, PUF, 1983, reed. 2000, pp. 109-156; Françoise ZONABEND, «Pourquoi nommer?», in: *Ibid.*, pp. 257-286. Vide ainda *infra* n. 135.

⁵⁹ Desde R. DESCARTES, *Medit. de prima philosophia*, II, 18, 10... «*Ego sum, ego existo*», (ed. Adam et Tannery, *Oeuvres de D.*, Paris, Vrin, reed. 1996, t. VII, p. 18); também já desde Montaigne, etc., mas sobretudo naquele “cogito” assim referível a um “*Eu sou*”... Cf. Jean-Luc NANCY, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 20 et *passim*; e vide David CARR, *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*, N.Y./ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999...; Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, («Cours au Collège de France (1981-1982)»), Paris, Gallimard/ Seuil, 2001. Não é aqui ocasião de ponderar o tema da “**egologia**” não só na ordem do pensar, mas na da *narrativa* e, em particular, na *diarística filosófica*, deixando-se apenas algumas pistas bibliográficas: Cf. Enrico CASTELLI. “Filosofia e Autobiografia”, in: Id., (dir.), *La Diaristica Filosofica*, (in: *Archivio di Filosofia*) Padova, CEDAM, 1959, pp. 7-14 ; Franco LOMBARDI, «La fuga del tempo e il diário», in: *Ibid.*, pp. 127-139...; também Jean GUITTON, «Journal métaphysique et théologique», in: *Ibid.*, pp. 161-186 ; e Frédéric LEFÈVRE, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966... Vide Frédéric COSSUTTA, «Les genres en philosophie», in: Jean-François MATTÉI (dir.), *Le Discours philosophique*, (vol. IV de «Encyclopédie philosophique universelle»), Paris, P.U.F., 1998, pp. 1512-1532; e Jean-François BORDRON, «Discours philosophique et narrativité», in: *Ibid.*, pp. 1532-1540.

⁶⁰ Seria de ter presente essa advogada “**transcendência**” do **Eu**, cf. Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique* (in: *Recherches philosophiques*, (1936)), reed. Paris, Vrin, 1965, p. 85: “*Mon Je, en effet, n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes. Il est seulement plus intime*”. e reed. por Vincent de Coorebyter, SARTRE, *La transcendance de l'ego et Conscience de soi et connaissance de soi...*, Paris, Vrin, 2003, p. 130, e depois o que o Autor recolhe em *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, reed. 1972, p. 70: “*Ma vérité, mon caractère et mon nom étaient aux mains des adultes; j'avais appris à me voir par leurs yeux (...)*”. Vide também Id., *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948', reed. 1985, pp. 75 e segs. Cf. Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, ed. cit., pp. 197-243: «L'ordre du récit dans les *Mots* de Sartre». Não deixa de ser interessante a aproximação desta *consciência* «à força do *néant*» e o não-eu (*anatta*) da tradição budista a propósito dos *samskaras* ou “confeções” que dão a ilusão de se ser “alguém” (como um *eu permanente*): cf. Steven W. LAYCOCK, *Nothingness and Emptiness – A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean-Paul Sartre*, Albany, State Univ. of N.Y. Pr., 2001, pp. 9 e segs.; e vide Michel HULIN, *Le principe de l'Ego dans la pensée indienne classique – La notion d'ahamkâra*, Paris, Collège de France/ Inst. de Civilis. Indienne, 1978, pp. 41 e segs.; e Lakshmi KAPANI, *La notion de samskâra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, Paris, De Bocard, 1992, t. I, pp. 176 e segs. Cf. também ns. 104, 149...



Autógrafa de Teresa de Lisieux, Ms A 69vº, 15-26.

« Les illusions, le bon Dieu m'a fait la grâce de n'en avoir AUCUNE en entrant au Carmel: j'ai trouvé la vie religieuse telle que je me l'étais figurée (...) ... mes premiers pas ont rencontré plus d'épines que [de] roses !...» (Ibid.)

IV

“Le privilège de Madeleine – et son intemporalité – est d’avoir une légende et non une histoire.”

(Jacqueline KELEN, *Marie-Madeleine, un amour infini*, Paris, A. Michel, 1992, p. 14)

Discurso ‘necrológico’ ou a lenda da vida ?

Ora, no caso da *traditio* cristã, em que a cadeia de transmissão apostólica não deve ser quebrada por um entendimento ritual e espiritual da própria linhagem sacramental, a vida de figuras exemplares ou dos Santos acaba por estar sujeita como que à análoga *lógica* de uma sequência *cronológica* de acordo com a Hora ou a Providência divina, numa espécie de “sacramento” pedagógico e de

emulação para os crentes.⁶¹ Mas o que fica de grande parte da *legenda sanctorum* é um *corpus* de palavras, sem a eficácia “evangélica” ou inspirada de palavras de vida, porém convindo, afinal, até aos (suspeitos) gostos pelos livrinhos de devoção, pelo exótico de tais hagiografias ou até pelo maravilhoso (que faz sonhar... e situa a “espiritualidade” num âmbito de compensações imaginárias de carências, medos... inclusivamente psicanalisáveis).⁶²

O *voyeurisme* em relação à vida dos Santos, aliás bastante repetitiva em certos padrões⁶³ (infância feliz ou infeliz, privilegiada ou desde logo muito provada, as primeiras manifestações sobrenaturais ou tomadas como tal, também doenças, situações familiares, viagens ou outras provações; depois, o testemunho da maturidade, se mártir, se doutor, se profeta, se com este ou outro carisma, etc.; enfim, o fim da vida, abrupto ou paulatino, doloroso ou beatífico, a doutrina que fica., o exemplo, a memória... os milagres), – denota uma projecção *desiderativa*, um gostar de poder ser *como* tal herói de virtude.⁶⁴

⁶¹ Não apenas o sentido de **Tradição**, mas de um certo *providencialismo* como “teologia da História sacra”... - ora no timbre da lógica do “profético”, cf. Raphaël DRAÏ, *La communication prophétique*, t. II, *La conscience des prophètes*, Paris, Fayard, 1993, pp. 363 et *passim*; H. de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II de *Saint-Simon à nos jours*, Paris/Namur, éd. Lethielleux, 1981, pp. 325 e segs., - ora no plano escatológico, por exemplo de uma *teodramática* como a de H. Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, t. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes V., 1983, pp. 280 e segs., referindo-se à dimensão teológica da Esperança em TMJ. Cf. também Id., *Thérèse von Lisieux*, ed. cit. *supra*.

⁶² Vide observações atinentes a esta situação em Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na *XIX Semana de Espirit.*: «A Santidade», org^a. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avesadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Out^o/Dez., (2002), pp. 272-306; (2^a parte): “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; (3^a parte): “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134. Não esquecer o enquadramento biográfico de TMJ neste gosto da *petite histoire*, da edificante leitura das **hagiografias** maravilhosas, etc. Cf. André GIDE, *La porte étroite*, e sobretudo o seu mesmo esboço “autobiográfico”: *Si le grain ne meurt pas...* onde agudiza a ambiguidade entre o *autor* do que é dito, o seu *narrador* e o *leitor* que pretenderá recuperar a consciência do autor através da narrativa... Cf. Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, ed. cit., pp. 165-196: «Gide et l’espace autobiographique».

⁶³ Cf. n. 178. O que Roland BARTHES designa por **biografema**: em «Étude des problèmes relatifs à la constitution d’un lexique d’auteur (idiolecte) – Travail collectif sur la biographie – La voix», in : Id., *Œuvres complètes*, t. IV: 1972-1976, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, pp. 545 e segs.

⁶⁴ Cf. SAMI-ALI, *De la projection. Une étude psychanalytique*, Paris, Dunod, 1986, pp. 38 e segs. Ainda nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na *XIX Semana de Espirit.*: «A Santidade», org^a. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avesadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Out^o/Dez., (2002), pp. 272-

Todavia é esse desejo que, num sério caminho de aperfeiçoamento ou de santidade, deveria ser *purgado*, bem assim como toda essa *memória* dos caminhos de outros, quando não sejam encontrados como o mestre e guia real de um caminho próprio.⁶⁵

Coleccionar exemplos assim ficcionados, numa ‘projecção’ longe do realismo da situação, equivale a não perceber o indicativo evangélico de ‘deixar os mortos enterrar os seus mortos’.⁶⁶ Dir-se-ia, outrossim, que *quem tem biografia está morto* e torna-se mais um *obstáculo para o dinamismo espiritual* de uma vida em criatividade, em novidade e presença.⁶⁷ De facto, o peso do passado, a repetição (por imitação, que não por participação inovadora ou “re-nascimento” do Espírito na alma...), obsta à vida no que justamente é a sua inteira abertura ao que nem se sabe nem se deve presumir...⁶⁸

Dizem, por isso, os orientais da tradição budista do *Mahâyana*, sobretudo na perspectiva “subitista” e do Zen, que “se vires um Buddha, mata-o!”.⁶⁹ O próprio mestre passaria a ser um impedimento à

306; (2ª parte): “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54; (3ª parte): “Perfeição e modelo (III): - A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134.

⁶⁵ Vide esta doutrina da “**purgação da memória**” ou *purificação* das identificações psicológicas, transferências, etc. já em S. JOÃO DA CRUZ, *Sub III*, 2, 14: “... de manera que no le quede en la memoria alguna noticia ni figura (...), dejando la memoria libré y desembarazada, no atándola a ninguna consideración de arriba ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese, dejándola libremente perder el olvido como cosa que estorba; pues todo lo natural, si se quiere usar de ello en lo sobrenatural, antes estorba que ayuda”. (ed. cit., p. 241); e vide também *supra* n. 15.

⁶⁶ Cf. Mt 8, 22: ‘*ho dè Iesoûs légei authôî: akolouthei moi kai áphes toûs nekroûs thápsai toûs heautôn nekroûs.*’ Libertação do que nas “fixações” mnésicas é “morte” e nunca interessa para o radicalmente *novo* da Vida. Cf. *infra* n. 68.

⁶⁷ Só depois dessa “erradicação da narrativa pessoal” (vide *infra* n. 80) se poderá contar a “**história exemplar**”, como no caso do Buda... Cf. André BAREAU, (ed.), *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sâtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, Paris, Pr. de l’École française d’Extrême-Orient, 1995; vide ainda : E. H. JOHSTON, ed., *ASHVAGOSHA’S, Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984 e reed.

⁶⁸ Cf. J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, London, Victor Gollancz, 1972, *passim* e pp. 76-77: “We think that living is always in the present and that dying is something that awaits us at a distant time. But... (...) death is extraordinarily like life when we know how to live. You cannot live without dying. You cannot live if you do not die psychologically every minute”; vide também Israel ROSENFELD, *The Strange, Familiar, and Forgotten, An Anatomy of Consciousness*, London, Picador, 1995 reed., pp. 68 e segs.: «In a World Without Time».

⁶⁹ Cf. a tradição do “**subitismo**” do Zen, e particularmente da arte dos *kôans*... vide: Toshihiko IZUTSU, *Le kôan zen, Essais sur le bouddhisme zen*, trad. do ingl., Paris, Fayard, 1978; Maryse e Masumi SHIBATA, *L’éveil subit et Houei-Hai et Dialogues du Tch’an*, Paris, Albin Michel, 1998. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica

descoberta, como, por outra parte, o embaraço de uma biografia própria, face à radical admoção: “*deixa tudo, renega-te a ti mesmo e segue-Me!*”⁷⁰ Pois, os seguidores de Cristo eliminam essa impureza mnésica (como se diria a partir de S. João da Cruz...) ⁷¹ e no despojamento, já não podem assinar o seu ‘nome’, como era aliás a prática no anulamento de si na tradição monástica.⁷²

Então, a verdadeira biografia declinada da retórica contada para a evidência deste *morrer-se para renascer*, resumir-se-ia no anonimato de um qualquer (um *frater*, um “irmão”...) *que morreu*.⁷³ Nada mais se acrescenta à autobiografia de quem assim não pode escrever esta última palavra em nome próprio, morre para si próprio e por isso coincide com a comunidade, com a Igreja espiritual dos que no céu não têm as ‘historinhas’ de intriga personalística, familiar, etc., mas são apenas irmãos (mónadas de outra mais subida identidade... em Deus, qual “corpo místico de Cristo”...).⁷⁴

transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Aut., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99.

⁷⁰ Cf. *Mt* 16, 24; *Mc* 8, 34...

⁷¹ Cf. *supra* n. 65. Vide também James OLNEY, “Some Versions of Memory/ Some Versions of Bios: The Ontology of Autobiography”, in: Id., (ed.), *Autobiography, essays Theoretical and Critical*, ed. cit., pp. 236-267, chamando a atenção para diversidade de sentidos “**memoriais**”, tanto de referência dominante ao “passado”, ou centradas no “presente”, ou ainda no que melhor se diria *anámnesis*, (não *mnemé*), isto é, *reminiscência*, não *memória-recordação*...

⁷² Cf. García M. COLOMBÁS, O.S.B., *El Monacato Primitivo*, Madrid, B.A.C., 1998, pp. 501 e segs. e pp. 385 e segs.; também J. LECLERCQ, O.S.B., *L’amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-âge*, Paris, Cerf, 1963, pp. 236 e segs., sobretudo p. 244: «*Le critère du vrai mystique, la preuve qu’il est un inspiré, même s’il est littérateur, est son détachement. (...) L’art ne peut être qu’un effet de l’expérience spirituelle, non un moyen de la provoquer chez l’écrivain ou le lecteur. S’il est recherché pour lui-même, il fait un écran entre l’auteur et nous: l’écrivain devient un esthète, nous sommes des spectateurs, et il n’y a plus communion dans l’amour de la Vérité.*» (sublinhámos); cf. ainda outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a Regula”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372.

⁷³ Cf. *2Cor* 5, 14-15...; *Fil* 1, 21: ‘*Emoi gár tò zên Khristòs kai tò apothanêin kérδος.*’ E será ainda o que está implícito no contraste entre o “**homem velho**” e o “**Homem Novo**” segundo S. Paulo: cf. por exemplo, *Rom* 6, 6; 7, 6...; *Ef* 4, 22; *Col* 3, 9-10... Vide também C. SPICQ, O.P., *Dieu et l’homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961, pp. 152 e segs.: «*Le vieil homme et l’homme nouveau.*».

⁷⁴ É a lição evangélica: *Mc* 12, 20-25: “... «*Eram sete irmãos, e o primeiro casou e morreu sem deixar filhos. O segundo casou com a viúva e morreu também sem deixar filhos, e o mesmo aconteceu ao terceiro; e todos os sete morreram sem deixar descendência. Finalmente morreu a mulher. Na ressurreição, de qual deles será a mulher? Porque os sete a tiveram por mulher.*» Disse-lhes Jesus: «*Não andareis enganados por desconhecerdes as Escrituras e o poder de*

Nada de mais belo do que *uma vida sem história...* uma vida reabsorvida por inteiro no que possa ser dito de *exemplar*, ou seja, *no que transcende o concreto biográfico*, e pode ser “de todos ou de ninguém” por ressaltado justamente para o divino.⁷⁵ Não porque se esteja a presumir um angelismo desincarnante, um verbo universal e indiferente a cada um, mas justamente que *cada um* só pode ter tal *valência universal* se se resumir a um “morrer para si mesmo” e todas as alienantes dimensões da curiosidade *fulanizada*.⁷⁶

E tão *absoluto o tempo* que assim se absolve no que pareça ter sido o último momento: o ‘ponto de chegada’. Uma vida sintetizada nesse indeclinável do extremo da morte. O que levaria a justificar dizer apenas de uma tal vida: ‘que morreu!’. E, neste ‘morreu’, vai todo o enigma do passamento também da própria memória, purgada de biografias pretensas, de agarramentos a um passado que passou.⁷⁷

Deus? Quando ressuscitarem dentre os mortos, nem casarão, nem se darão em casamento, mas serão como anjos nos céus. (...).” (sublinhámos) A visão lúcida implica o **despojamento** desta “família” psicológica, do jogo de personagens que ofusca o *ser essencial*. Vide o sentido das mónadas espirituais, não tanto na clausura leibniziana, mas na ‘imensa floresta onde se erguem as copas das mónadas religiosas’: Cf. Leonardo COIMBRA, *Criacionismo – Síntese Filosófica*, in: Sant’Anna DIONÍSIO, (ed.), *Obras de L. C.*, Porto, Lello, 1983, vol. I, pp. 364 e segs.: «Deus e as Mónadas», sobretudo pp. 393-394.

⁷⁵ Ainda que no eco desse subtítulo do *Also sprach Zarathustra* de F. NIETZSCHE, «*Ein Buch für Alle und Keinen*» (ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *F. N., Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, t. 4, Berlin/N.Y., Taschenbuch V./ de Gruyter, 1980, p. 9), certo é que se está lançado (*Geworfenheit*, como se diria a partir de M. Heidegger) sem forçosa referência a um existir como *sujeito (Jemeinigkeit)*, outrossim na condição *impessoal*: Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927¹, reed. 1963¹⁰, § 51: «Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins», p. 254: “*Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen. (...)*”; cf. também Michael E. ZIMMERMAN, *Eclipse of the Self, The Development of Heidegger’s Concept of Authenticity*, Athens/ London, Ohio Univ. Pr., 1981, pp. 43 e segs.: «The Inauthentic, Everyday Self». No contexto literário *vide* ainda J.-Ph. MIRAUX, *L’autobiographie*, ed. cit., pp. 42 e segs.: «Écriture du moi et exemplarité».

⁷⁶ Cf. Alain BADIOU, *Saint Paul, La fondation de l’universalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 91 e segs. Será também sempre a questão do *individual como universal concreto*, afastada a particularidade, como também o discurso da generalidade. *Vide* reflexões sobre este sentido pessoal em Jean-Paul SARTRE, *L’Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1971, t. I, pp. 7-8: «L’Idiot de la famille est la suite de Question de méthode. *Son sujet: que peut-on savoir d’un homme aujourd’hui ? (...)* C’est qu’un homme n’est jamais un individu ; il vaudrait mieux l’appeler un universel singulier: *totalisé et, par la même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité. Universel par l’universalité singulière de l’histoire humaine, singulier par la singularité universalisante de ses projets, il réclame d’être étudié simultanément par les deux bouts.*»

⁷⁷ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *La mort et le temps*, Paris, L’Herne, 1992, pp. 43 e segs.: «Mort et totalité du Dasein», *vide* p. 46: «*Si la mort achève le Dasein, la Eigentlichkeit et la totalité vont ensemble. On voit ici, en se débarrassant de toute chose chosiste, la coïncidence du total et du propre. La mort est un mode d’être, et c’est à partir de ce mode d’être que surgit le pas-encore.*» E

Se é certo que, depurada até esse fundo uma vida é um tempo, um *absoluto tempo* também como *absolvição* do mesmo tempo, outrossim, se resumiria tal idade na morte, no termo de uma transformação, pela plenitude de santidade em causa, pela *parousía* nele daquelas primícias do Reino que só nesse entardecer da vida contam. Que se será julgado apenas por esse Amor... ⁷⁸

O mais, se mais houver, é para esquecer (em Misericórdia...), ou não o será ?

(Continua no próximo número)

poder-se-ia questionar ainda que unicidade é essa “ocultada” sob um acontecer, uma existência sem “existente”, como ainda interroga E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1979, pp. 24 e segs.: «L'exister sans existant». No caso de TMJ, como se verá, já ao seu tempo as suas irmãs em religião se questionavam o que se poderia escrever na notícia necrológica de uma irmã tão 'simples'...

⁷⁸ Cf. n. anterior e *supra* n. 75. Vide ainda Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, pp. 484 e segs. ; Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 93 e segs.: «La pauvreté de l'*Homo humanus* ou l'homme sans facultés». Como, por outro lado, referia S. JOÃO DA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 59; ed. cit., p. 8: «A la tarde te examinarán en el amor...». Cf. TMJ, *infra* n. 157.

ESPIRITUALIDADE, FONTE DE ESPERANÇA PARA UM FUTURO HUMANIZADO

BERNARDO DOMINGUES

1 - De facto a **qualidade colectiva duma época histórica** resulta de múltiplos factores convergentes; mas constatamos que a **efectiva capacidade de liderança** de pessoas competentes, honestas, solidárias e com uma **utopia congregadora**, são determinantes para desencadear, orientar e sustentar um processo em vista dum determinado objectivo possível a atingir a curto, médio ou longo prazo.

No horizonte deve pois haver um **projecto inteligível, mobilizador e realista**, como um bem comum que a todos deve envolver nos empenhamentos, tendo no horizonte os riscos e os benefícios comuns, ponderadamente equacionados e assumidos.

2 - A **prevalência de determinados valores** em certas épocas e contextos sociais, não significa necessariamente a negação de outros, mas podem resultar de determinadas circunstâncias que os desencadeiam, favorecem e sustentam. Tendencialmente cada ideologia tende a absolutizar o relativo; mas quem está atento à **dinâmica da história e da própria consciência ética dá-se conta que há um permanente impulso vital** que tudo **orienta, de forma firme e discreta, para a finalidade da realização pessoal e colectiva** e que passa pela liberdade de bem **escolher os meios para** conseguir a felicidade e a santidade, resultantes de viver e partilhar a vida com sentido orientada para um objectivo estimulante, em diferentes culturas e religiões.

3 - Em certos meios a **palavra «santidade» confunde-se com comportamentos estranhos e desviantes** do prevalente modo de ser e

viver. O termo «**espiritualidade**» parece mais genérico, mas como sendo uma espécie de jardim inútil. Ora a espiritualidade e a santidade devem associar-se à normalidade humana ou seja, pessoas que «cumpram a vida» pessoal e social, seguindo as normas da racionalidade coerente e as opções éticas e espirituais da fé esclarecida e empenhada sob diversas formulações.

4 - Miguel Torga, médico, ecologista, caçador e contemplativo, com laivos de agnosticismo, ensina-nos que «cumprir a vida é uma **prerrogativa e um dever** que resulta da consciência de ser animal, racional, social, estético e ético que busca permanentemente os «porquês» e «para quê» da vida, com uma apetência finalística de ser feliz, vocacionados para servir os outros com ciência e consciência afinada por critérios de ser bom para agir bem.

Efectivamente a pessoa normal procura avaliar as razões de bem viver: donde vem, para onde vai e como viver, com sentido e qualidade, a própria existência num determinado contexto familiar, social, profissional e cultural, envolvido por valores científicos e religiosos.

5 - A auto-análise sadia, sem preconceitos ideológicos, conduz à **afinação da consciência ética imanente**. Avaliando-se como pessoa livre e responsável, deve distinguir o bem do mal, a verdade do erro, a justiça da injustiça e o egoísmo da solidariedade. **De facto tudo o que é humano é espiritual** devido à própria construção psicossomática e cultural, capaz de discernir e decidir com critérios fundamentados e **correcto dever de ser pessoa boa e que age bem** nos modos de pensar, planear, ponderar, decidir e agir adequadamente a tempo e horas, em vista dos objectivos a atingir. Assim, os parâmetros de pessoa normal enquadram-se na pedagogia de progressivamente aprender a saber, a saber estar, a relacionar-se e a bem fazer, com ciência e consciência ética, numa determinada circunstância de partilha complementar nos empenhamentos profissionais e sociais.

6 - A **liberdade e a consequente responsabilidade** são realidades conexas, que nos devem encaminhar para sermos bons e, como consequência, agirmos bem: com ciência, técnica e sabedoria ajustadas a cada situação. Efectivamente é imanente à nossa estrutura psicossomática e cultural a **percepção avaliativa dos direitos e dos deveres pessoais e sociais**. De facto no provisório percebemos a apetência pelo definitivo e no imanente, o apelo à transcendência ou seja a percepção dos **critérios do dever ser** e de criatividade sensata. Assim o

espiritual, imanente ou transcendente, envolve toda a vida pessoal psicossomática, traduzindo-se em critérios avaliativos de bem e de mal, de direitos e deveres para consigo próprio, para com o Transcendente e na partilha solidária com quem vive a vida familiar, profissional e política, com competência actualizada e honestidade esforçada.

7 - Após a queda das ideologias vazias e opacas do materialismo dialético, da modernidade e pós-modernidade, **têm surgido superficiais formações de «utopias místicas»** nomeadamente sob a sedutora forma de Nova Era em diversas traduções ecológicas e imanentes traduzidas em modos de viver integrando-se na dinâmica da natureza.

Efectivamente, sobretudo com origem na Ásia, surgiram variadas formas de espiritualidade de base antropológica e afectiva. Mas, na América e na Europa sobretudo, surgem formulações espirituais de raiz cristã: são notáveis as adesões de jovens ao anúncio de Jesus Cristo à juventude. **Mesmo nos contextos da civilização industrial e consumista**, os jovens não se dão por satisfeitos e aderem a movimentos religiosos em busca da felicidade e sentido para a vida em sintonia com a natureza.

8 - As questões da **luta contra a pobreza e de solidariedade**, em busca da prática dos Direitos Universais da Humanidade, têm despertado múltiplos **movimentos de voluntariado** em que deparamos com jovens a darem parte do seu tempo aos mais deserdados, sobretudo na África negra.

Esta forma de **aventura espiritual de serviço associado e generoso** está a ser uma forma de espiritualidade de partilha em favor dos sem voz e sem vez.

Efectivamente a **dignidade intrínseca da pessoa não envelhece** nem é questão provisória de modas mas está inscrita na consciência pessoal e social, embora por vezes só surja com intermitências. Na perspectiva cristã a **vida espiritual é pois vivência consciente e livre** da atenção ao Transcendente e pela partilha social, responsável e fraterna, respondendo às necessidades dos outros segundo as próprias capacidades. Pelo que **se constata que a inquietação espiritual é universal** e permanente porque está inscrita no seu ser pessoal, que vive em busca de sentido da vida no tempo e para além dele.

9 - Algumas formas espirituais desviantes aparecem sob variadas formas para **decifrar o enigma da vida, da morte** e respectivas consequências:

– **Ocultismo**, sob forma de adivinhação, magia, astrologia, traduzida em horóscopos com larga divulgação nos meios de comunicação social. Há o regresso às primitivas formas de astrologia para ilusoriamente fugir à insegurança e às forças negativas por meio de astrólogos adivinhos, etc, para decifrar os «mistérios» que nos envolvem. O ocultismo parece ser uma reacção contra o positivismo racionalista que deixa as pessoas na insegurança sobre o tempo e a «provável» eternidade.

– A **meditação** Zen, transcendental e as experiências do yoga seduzem muitas pessoas que buscam, pela concentração psicossomática e a pacificação psíquica, acompanhadas das doutrinas da não violência, o auto-controlo e a força anímica para enfrentar a vida.

– **Valorização** da dimensão transcendente das experiências de vida comunitária, a partir dos movimentos carismáticos que envolvem e supervalorizam a emotividade com o sentimento de união e solidariedade ao «Uno» universal do Budismo.

– **O sentido da peregrinação** e as caminhadas com trocas recíprocas de abertura da alma, provocam descargas e tensões emocionais e abrem as pessoas à comunicação e à solidariedade. De facto há uma frequente busca de experiências recíprocas, partilhadas abrindo-se à comunhão com o Transcendente para onde tudo converge como causa eficiente e final.

9 - Neste contexto de fome espiritual torna-se urgente e possível:

– **Desenvolver a racionalidade** coerente sobre os «porquês» da vida pessoal e social assim como os critérios éticos para viver com sentido e coerência.

– **O regresso e o respeito pela natureza** como comum «habitat» da Humanidade. A ecologia integrada pode proporcionar a avaliação do sentido antropológico contemplativo e poético da vida humana.

– Pela **avaliação e informação da consciência ética** imanente é possível a abertura à transcendência objectiva.

– **Devemos denunciar o lucro e a eficácia como sendo absolutos** e valorizar a solidariedade e a participação complementar, a começar pela família monogâmica, heterossexual estável e educativa para os valores.

– **Haveria que valorizar a paz activa** e criativamente desenvolver as **atitudes celebrativas da vida**, incluindo o sentido da peregrinação e da partilha fraterna.

– **É essencial educar para a escuta, o diálogo, a tolerância, a fraternidade** e o respeito pelas diferenças fundamentadas, ultrapassando o consumismo insensato e destruidor do equilíbrio pessoal e social.

– **É urgente apurar critérios para estabelecer** uma ordem de valores ultrapassando o imanentismo fatalista e apurar a consciência ética a partir dum pensamento aberto, rigoroso e avaliativo.

10 - Neste **acelerado movimento de globalização**, especialmente para esta nova experiência da unidade europeia em construção, torna-se possível e urgente buscar a unidade no essencial, a liberdade no secundário e opinável em busca da comunidade de diferentes tentando:

– **Aprofundar e efectivar a liberdade e igualdade de oportunidades** para todos os membros da comunidade;

– **Partilhar os recursos** e desenvolver a solidariedade entre estados e estratos sociais;

– **Desenvolver harmoniosamente** os meios de **comunicação** e educando para a adequada capacidade selectiva e avaliativa;

– **Dedicar especial atenção aos mais frágeis** e promover a qualidade da vida humana em todas as fases do respectivo percurso, desde a fecundação até à natural morte cerebral.

11 - **A qualidade do futuro depende da nossa intervenção no presente** que necessita de aprofundar as razões de viver, a promoção ponderada da fertilidade e educação para a responsabilidade solidária. E todos temos a obrigação moral de:

– **Aprofundar os fundamentos do respeito activo** pelo valor sagrado e definitivo de cada pessoa, a começar por si próprio. libertando-se do egocentrismo, dos medos e da agressividade;

– **Buscar a partilha de vida leal e com verdade**, promovendo o respeito recíproco e ultrapassando a violência em pensamentos e comportamentos, tentando «recriar o mundo» pacífico na base da ordem justa;

– **Aceitar como positivas as diferenças complementares**, ultrapassando a desconfiança, as rivalidades desumanizantes e os ressentimentos do orgulho ferido e ressentido.

– **Vencer o autoritarismo** e partilhar com confiança as diferenças na base do respeito, da serenidade e alegria paciente e corajosa para não desistir de contribuir para a democracia efectiva e até uma fraternidade criativa e de esperança activa face ao bem futuro que esperamos e promovemos.

PASTORAL DA RECONCILIAÇÃO

DR. ABEL CANAVARRO

INTRODUÇÃO*

Com frequência lemos nos jornais ou escutamos na rádio ou vemos na televisão que uma determinada personagem pública sofreu um enfarte. Outras vezes é um familiar ou amigo que é atingido. Perante esta frequente causa de morte de muitas pessoas nos nossos dias, os médicos procuram salvar a vida e aconselham exames periódicos para detectar a possível doença.¹

O enfarte é uma grave indisposição provocada pela falta de irrigação de sangue no coração que é provocado pelo bloqueamento

* Conferência proferida na XV Semana de Espiritualidade dos Padres Carmelitas – Centro de Espiritualidade «Santa Teresa de Jesus», Avesadas, 29 de Agosto de 2003.

¹ Bibliografia fundamental para este trabalho: JOÃO PAULO II - Carta Apostólica “Novo Millennio Ineunte”, Braga 2001; JOÃO PAULO II - Exortação Apostólica “Reconciliação e Penitência”, Braga 1985; JOÃO PAULO II - O Sacramento da Penitência. Sete alocuções e uma carta apostólica, Lisboa 1997; JOÃO PAULO II - A Igreja na Europa, Lisboa 2003; JOÃO PAULO II - Misericórdia Dei, Lisboa 2002; COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL - Memória e Reconciliação, Lisboa 2000; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA - O Ministério da Reconciliação, Coimbra 2001; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA - Ritual da Penitência, Lisboa 1997; Catecismo da Igreja Católica, Coimbra 1993; Código de Direito Canónico, Braga 1984.

das veias. Servindo-nos deste caso da vida, podemos também dizer, por comparação, que em muitos cristãos ocorrem “enfartes espirituais” que colocam em perigo a sua vida divina. O pecado impede a circulação (bloqueia) fluida da graça divina.

Depois de rica experiência jubilar em que a Igreja na memória do passado descobriu a reconciliação como caminho do futuro, o Santo Padre, na sua Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte, convida também à conversão e à renovação do sacramento da reconciliação (n. 37). No ano de 2002, o Papa, volta a insistir em alguns aspectos da prática do sacramento no Motu próprio “Misericordia Dei”. Tudo isto coloca novos desafios à pastoral da Igreja em geral e da reconciliação (atitude e sacramento) em particular.

O Convite de Jesus à conversão faz-se sentir hoje como um veemente apelo no coração da Igreja e de cada cristão. Dá a impressão que a sociedade actual vive sem consciência de pecado e não distingue o bem do mal porque o único critério de discernimento é o subjectivismo e por isso a mensagem de Jesus não é escutada com clareza e objectividade. Vivemos num ambiente de permanentes “enfartes espirituais”.

A Igreja convida-nos a fazer algumas paragens (Semanas de Espiritualidade, Retiros, Encontros de Oração, Simpósios, Conferências...) no caminho da nossa vida cristã para reflectirmos sobre os bloqueamentos que impedem a circulação da graça no nosso ser. Esta só circulará com toda a sua força quando o homem reconhecer que o seu coração de pedra necessita de ser transformado num coração de carne pela conversão e pela penitência sacramental (contemplar aquele que os nossos pecados trespassaram), vivendo numa atitude de permanente reconciliação. O Reino de Deus anuncia-se e vai-se construindo quando a conversão é uma atitude permanente na vida e quando se celebra o sacramento da reconciliação com fé e confiança no Deus das misericórdias e como realidade eclesial.

Tendo em conta o tema proposto “A Pastoral da Reconciliação” e a introdução feita, nesta exposição teológico-pastoral, iremos reflectir sobre a Igreja e o ministério da reconciliação desenvolvendo três pontos:

1. A Igreja: Comunidade reconciliada e reconciliadora
2. O ministro da reconciliação

3. Urgência de uma adequada Pastoral da reconciliação (O Sacramento da reconciliação hoje – renovado empenho pastoral: doutrina, catequese e liturgia)

1. Igreja: Comunidade reconciliada e reconciliadora

A Igreja de Cristo, vivificada pelo Espírito Santo e alimentada pela Eucaristia, não pode deixar de ser uma Igreja reconciliadora e reconciliada.

1) *Igreja Reconciliadora.*

A missão confiada por Cristo à sua Igreja, enquanto comunidade de salvação, consiste em anunciar e realizar, ao longo dos séculos, o mistério da reconciliação, ou seja, a missão de ser, na história, sinal e sacramento, e ministra da mesma. Por isso, a Igreja, tem a missão de ser, nos sucessivos e diversos períodos históricos e para todos os tempos, uma autêntica comunidade reconciliada e reconciliadora. Esta é a sua vocação, a sua razão de ser e a sua identidade mais profunda.²

O mistério da reconciliação e da penitência deve ser realizado por toda a Igreja, enquanto povo sacerdotal, profético e real. A dimensão eclesial da diaconia da reconciliação é fortemente realçada pelo novo Ritual da Penitência: “Toda a Igreja, enquanto povo sacerdotal, actua de diversos modos no exercício da obra da reconciliação que lhe foi confiada pelo Senhor. Não só chama à penitência pela proclamação da Palavra de Deus, mas também intercede pelos pecadores e ajuda o penitente com desvelos e cuidados de mãe, de modo a que ele reconheça os seus pecados e os confesse, e alcance de Deus, o único que lhe pode perdoar os pecados, a misericórdia. Mas a Igreja torna-se mais instrumento de conversão e de absolvição do penitente pelo ministério confiado por Cristo aos apóstolos e aos seus sucessores”.³

² “A Igreja, diz o Papa, é pela sua própria natureza sempre reconciliadora, porque transmite aos outros o dom que ela própria recebeu, o dom de ter sido perdoada e de ter sido feita uma só com Deus”(Ritual da Penitência, n. 8).

³ *Ritual da Penitência*, n. 8.

Este zelo e esta preocupação pelos pecadores que precisam de ser reconciliados com Deus e com a comunidade não é apenas um dever da Igreja, mas também exprime o mistério da mesma Igreja. “A esposa de Cristo, com efeito, deve apresentar-se ao seu Senhor sem mancha, nem ruga”(Ef. 5,27), para se tornar, de forma cada vez mais transparente, o Corpo do Ressuscitado.

A Igreja cumpre esta missão, proclamando, por todas as formas possíveis, a reconciliação recíproca, celebrando-a e promovendo-a, tanto a nível individual como comunitário. Está plenamente consciente que só assim pode permanecer verdadeiramente fiel a si própria e ao seu Senhor;⁴ àquele que lhe deixou, como herança mais preciosa, a mensagem sublime da reconciliação, para que a proclame com coragem e a realize com fé sobre a terra, após o seu regresso ao Pai (cf. Jo. 20,21).

2) Igreja Reconciliada.

A Igreja para ser reconciliadora deve ser cada vez mais uma comunidade reconciliada, ou seja, uma comunidade de discípulos de Cristo, unidos no empenho de se converterem continuamente ao Senhor e de viverem, como homens novos, a mensagem evangélica da reconciliação em relação a Deus (aspecto vertical) e em relação aos irmãos (aspecto horizontal).

Assim, a Igreja é chamada, antes de mais, a dar um exemplo concreto de vida reconciliada no seu interior. Este testemunho eclesial é hoje de grande importância, uma vez que os homens do nosso tempo são mais sensíveis aos exemplos (vivências) do que às palavras, ao testemunho vivencial do que aos mais eloquentes oradores, como recordava Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*.⁵ Hoje há uma crise de palavra... palavras bonitas, mas vazias de conteúdo, de experiência.

A única palavra verdadeiramente eficaz é, hoje mais do que no passado, a palavra da vida e do testemunho: “as palavras convencem, mas os exemplos arrastam”.⁶ Isso implica, por parte de todos os

⁴ Cf. Ritual da Penitência, n. 7.

⁵ “O homem contemporâneo escuta melhor as testemunhas do que os mestres, ou, se escuta os mestres, fá-lo porque estes são testemunhas”(PAULO VI - *Evangelii nuntiandi* (8 de Dezembro de 1975), 41).

⁶ “O homem contemporâneo «escuta com maior benevolência as testemunhas do que os

baptizados, uma grande docilidade ao Espírito Santo, que é também Espírito de reconciliação, de unidade e de paz. Requer ainda, por parte de todos, uma mesma vontade sincera de ultrapassar todas as possíveis tensões e divisões no interior da comunidade; de sanar todas as feridas existentes; de tentar ser unidos em tudo o que é essencial para a vida cristã da comunidade. Trata-se de desenvolver e colocar em prática uma autêntica reconciliação eclesial.⁷

2. O ministro da Reconciliação

Apesar da reconciliação ser uma obrigação de toda a Igreja, a Reconciliação sacramental foi confiada por Cristo apenas aos Apóstolos e aos seus sucessores no ministério (ministério ordenado).

São eles, por vontade expressa do Senhor, os ministros do sacramento da Penitência. O ministério da reconciliação, conferido aos Presbíteros na ordenação, é, antes de mais, um dom do Espírito à Igreja. “Recebei o Espírito Santo: àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados, e àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos” (Jo. 20, 21), disse Jesus aos Apóstolos.

Dir-se-ia que o dom do Espírito Santo, que terá lugar no Pentecostes para toda a comunidade nascente, foi antecipado por Jesus para os Apóstolos, precisamente no momento em que Ele lhes comunicou o poder de perdoar os pecados.

Há uma íntima ligação entre o Paráclito, a Páscoa e a diaconia do perdão. Depois da celebração eucarística, ao exercer a diaconia do

mestres, ou então, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas». Por isso, são decisivas a presença e os sinais da santidade: esta é pressuposto essencial para uma autêntica evangelização, capaz de devolver a esperança. Precisa-se de testemunhos fortes, pessoais e comunitários, de vida nova em Cristo. É que não basta oferecer a verdade e a graça através da proclamação da Palavra e da celebração dos Sacramentos; é necessário acolhê-las e vivê-las em cada circunstância concreta, no modo de ser dos cristãos e das comunidades eclesiais. Esta é uma das maiores apostas que esperam a Igreja que está na Europa, neste início do novo milénio” (JOÃO PAULO II - A Igreja na Europa, Lisboa 2003, p. 61-62).

⁷ Não devemos esquecer a dimensão ecuménica da reconciliação eclesial. Com efeito, para estar inteiramente reconciliada, a Igreja “tem o dever de prosseguir na busca da unidade entre aqueles que se honram de ser chamados cristãos, mas que estão separados, também como Igrejas ou Comunhões, da Igreja de Roma” (Ritual da Penitência, n. 9).

perdão, o presbítero realiza o acto mais elevado do seu sacerdócio e podemos dizer que, através dele, realiza o próprio fim da Encarnação: “salvar o seu povo dos pecados”(Mt. 1,21).

A isso se deve toda a grandeza do ministério da reconciliação e o lugar central que ele ocupa no seio das comunidades cristãs. Trata-se de um ministério que, pela sua própria natureza, deve ser exercido com amor e que configura a vida daquele que o exerce.

Tal como na celebração dos outros sacramentos, também na celebração do sacramento da Penitência o presbítero actua in persona Christi, representa-o, identifica-se com Ele, encarna-o no seio da Comunidade. A acção do sacerdote in persona Christi implica uma identificação espiritual com o Senhor que vem ao encontro de cada um, na Igreja, segundo a graça de cada sacramento. Este é um tema de forte espiritualidade ministerial.

Ora, como recorda a *Gaudium et Spes*, Cristo “amou com um coração humano”.⁸ Outro tanto deve fazer o ministro da reconciliação e da penitência.

O seu amor pelos irmãos pecadores deve reproduzir o amor de Cristo, ser a sua expressão visível, o seu sacramento. Aqui tocamos o mistério inefável de Deus que é amor, amor encarnado na pessoa do ministro do sacramento. A reconciliação é, ainda, um ministério que exige a santidade de quem o exerce.

É verdade que “os sacramentos conferem a graça que significam”, são eficazes porque neles actua o próprio Cristo: é Ele que actua nos sacramentos a fim de comunicar a graça que estes significam. Este é o significado da afirmação da Igreja: os sacramentos actuum “ex opere operato”.

Mas é igualmente verdade que a santidade do ministro do sacramento da Reconciliação é uma verdadeira exigência, para que a sua celebração seja como deve ser do ponto de vista de Cristo e da Igreja.

O presbítero, com efeito, enquanto celebra o sacramento, deve fazer sua a vontade de reconciliação de Cristo e da Igreja, expressa no

⁸ GS, n. 22.

rito que realiza; deve fazer sua oração de Cristo e da Igreja a favor do penitente que tem à sua frente e que pede para ser reconciliado; deve unir ao sacrifício de Cristo e da Igreja, fonte de toda a reconciliação, o seu próprio sacrifício: os sofrimentos que o Senhor põe no seu caminho de pastor e guia. Só então poderá dizer com São Paulo: “Por isso... completo na minha carne aquilo que falta à paixão de Cristo, em favor do seu povo, que é a Igreja” (Col. 1,24).

Esta identificação total com Cristo e com a Igreja, com a sua vontade salvífica, não é possível sem uma verdadeira santidade pessoal, sem uma intensa vida espiritual, sem um ardente zelo apostólico. A sua identificação com Cristo no exercício do ministério, requer e pressupõe a sua identificação com Ele na sua própria vida sacerdotal.⁹

Não devemos também esquecer a dimensão eclesial da celebração sacramental da Reconciliação¹⁰ em contraposição ao carácter demasiado individualista com o qual a Penitência conviveu durante muito tempo.¹¹ Mas a eterna lei do pêndulo que governa os comportamentos humanos levou a que a redescoberta da dimensão eclesial deste sacramento conduzisse, por outro lado, ao esquecimento do seu carácter pessoal, razão pela qual parece oportuno uma maior insistência neste ponto, como o fez o recente magistério da Igreja.¹²

A *Sacrosantum Concilium* afirma que “a acção litúrgica não é acção privada, mas celebração da Igreja, que é sacramento de unidade. Por isso tal acção pertence a todo o Corpo da Igreja, manifesta-o, implica-o, atingindo porém cada um dos membros de modos diversos, segundo a variedade dos estados, das funções e da actual participação”.¹³

⁹ Assim se explica a extraordinária fecundidade espiritual do ministério penitencial do Cura d' Ars e de tantos outros santos ao longo da história.

¹⁰ Uma celebração não é uma lição magisterial, nem uma meditação individual, nem um momento estático. Uma celebração é um acontecimento de carácter espiritual, é um momento “fontal” da vida cristã.

¹¹ Para a origem da redescoberta da eclesialidade da Penitência cf. P. ADNÉS - La Penitencia, Madrid 1981, pp. 207-208; F. MILLÁN - Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología del siglo XX, Roma 1997.

¹² Cf. Ritual da Penitência, n. 31; n. 30-32; CIC, n. 987-989; JOÃO PAULO II - Carta apostólica “Misericordia Dei”, Roma 2002.

¹³ SC, n. 26.

Isto também é válido para o sacramento da Reconciliação e da Penitência. Celebrando esse sacramento, o presbítero actua não só na pessoa de Cristo, mas também na pessoa da Igreja. O seu gesto sacramental de perdão responde ao desejo e à súplica da comunidade de readmitir o irmão pecador manifestando assim o seu amor.

Assim, o penitente nunca está só. Com ele está toda a comunidade cristã, pronta a recebê-lo convidando-o a sentar-se de novo à mesa da Eucaristia.¹⁴

Dada a importância e a delicadeza do ministério da reconciliação, requer uma adequada preparação nos que o exercem.

O Sínodo dos Bispos de 1983 insistiu muito sobre este ponto, até porque uma das causas da actual crise do sacramento da Penitência se encontra, precisamente, numa formação por vezes insuficiente dos seus ministros. O presbítero é chamado, na celebração deste sacramento, não só a discernir com lucidez sobre o pecado do irmão que pede para ser perdoado, mas também, e ainda mais, a compreender o pecador. Ora, para poder cumprir este dever, precisa absolutamente de possuir uma sólida preparação humana, filosófica, teológica, moral e pastoral.

Além de uma adequada preparação teológica, é de suma utilidade que o ministro da reconciliação possua ainda uma cuidada formação psicológica. É óbvio que o sacramento não é, e nunca deve ser, uma técnica psicoanalítica ou psicoterapêutica.

“Contudo, observa João Paulo II, uma boa preparação psicológica, e em geral das ciências humanas, permite certamente ao ministro penetrar melhor no âmbito misterioso da consciência, com o intento de distinguir – o que nem sempre é fácil – o acto

¹⁴ “A mediação eclesial não se limita ao papel exercido pelo ministro do sacramento. O pecador não está só na busca do perdão, mas conta com a ajuda e a oração de toda a Igreja (cf. RP, n. 8). A sua pertença a esta grande família formada pelos filhos de Deus, faz que o seu pecado sempre afecte os seus irmãos que agora também desejam acompanhá-lo no seu caminho de reconciliação... o sacramento também procura a constituição de uma Igreja reconciliada e reconciliadora. A mediação eclesial manifesta ao pecador que, seja qual for a gravidade do pecado cometido, sempre pode continuar a acreditar que o perdão de Deus é maior que o seu pecado, ao ser reincorporado, graças à acção da própria Igreja, ao seu lugar como membro de pleno direito da comunidade cristã (assim o reflecte a própria fórmula de absolvição – cf. RP, n. 102). Aí radica a causa da tradicional necessidade de jurisdição para confessar (cf. CIC, 969), pois sempre se reconcilia com uma Igreja concreta e não abstracta” (Phase, n. 252, p. 452).

verdadeiramente “humano”, por conseguinte, moralmente responsável, do acto “do homem” às vezes condicionado por mecanismos psicológicos-mórbidos ou induzidos por hábitos inveterados que tiram a responsabilidade ou a diminuem muitas vezes sem que o próprio sujeito agente consiga discriminar entre as duas situações interiores... A delicadeza psicológica do confessor é preciosa para facilitar a acusação a pessoas tímidas, sujeitas à vergonha, embaraçadas no modo de falar: esta delicadeza, unida à caridade, intui, antecipa e tranquiliza”.¹⁵

Escusado é dizer que a formação dos ministros da reconciliação deve começar já nos seminários e continuar após a ordenação sacerdotal. Esta preparação, inicial e contínua, constitui uma ajuda preciosa para os Presbíteros, tendo em vista uma celebração cada vez mais digna do sacramento do perdão.

3. Urgência de uma adequada pastoral sobre a Reconciliação

“Uma das prioridades apontadas pelo santo Padre para o relançamento pastoral, no seguimento da experiência do Grande Jubileu, é o sacramento da reconciliação, cuja prática se deve propor com “uma renovada coragem pastoral... de forma persuasiva e eficaz” (*NMI*, 37).¹⁶

É certo que o homem, ontem como hoje, continua a ser um “homo religiosus”, continua a ter necessidade de ritos, de sinais e de símbolos. No entanto este homem com este sentimento religioso não sente necessidade de professar formalmente uma fé explícita identificável com uma confissão concreta, nem de celebrar este sentimento religioso nos sacramentos da Igreja ou nos ritos oficiais por ela determinados. Por isso muitos querem celebrar acontecimentos importantes da sua vida com um rito da nossa cultura religiosa. Por isso

¹⁵ JOÃO PAULO II - O Sacramento da Penitência. Sete Alocuções e uma Carta Apostólica, Lisboa 1997, p. 46.

¹⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA - O Ministério da Reconciliação, Coimbra 2001, p. 4.

pedem o rito do sacramento. Ficam pelo aspecto humano dos sacramentos.

No entanto devemos afirmar que a reconciliação sacramental actualiza o mistério da reconciliação entre Deus e os homens realizado pelo sangue da cruz de Jesus Cristo e anuncia a misericórdia de Deus Pai.

*a) O sacramento da Reconciliação hoje*¹⁷

Na Exortação Apostólica *Reconciliação e Penitência*, João Paulo II afirma que «o sacramento da Penitência está em crise» e recomenda, para a ultrapassar, uma «aprofundada catequese, e também uma não menos aprofundada análise do carácter teológico, histórico, psicológico, sociológico e jurídico da penitência em geral e do Sacramento da Penitência em particular».¹⁸

A crise de que fala o Sumo Pontífice é inquestionável. Manifesta-se numa diminuição progressiva da assiduidade ao sacramento.¹⁹ Trata-se de um fenómeno geral, que se nota um pouco por toda a parte, embora com tonalidades e graus de intensidade diferentes.

Muitos cristãos não entendem a sua vida de fé como um caminho de conversão e, por conseguinte, não vêem o sacramento da Reconciliação como um momento indispensável nesse percurso de progressiva transformação da mentalidade dos costumes e das atitudes vitais de cada dia.²⁰

¹⁷ O nome de “Sacramento da Reconciliação” exprime melhor que o de “Sacramento da Penitência” o sentido concreto e realista de uma graça que reconcilia, reúne, recompõe a unidade desfeita pelo pecado, unidade com Deus, com os outros, conosco mesmos e com a natureza (cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 1468-1469).

¹⁸ RP, n. 28.

¹⁹ As causas da progressiva diminuição da assiduidade sacramental são, entre outras, a perda crescente da fé e a visão cultural diferente da vida no mundo secularizado e pluralista em que vivemos que tornam cada vez mais difícil a aceitação das mediações religiosas (Igreja, ministério, sacramentos). Podemos falar de uma autêntica crise de fé e de vida sacramental que questiona a própria comunidade cristã na procura de caminhos decididos na sua apresentação ante o mundo de hoje.

²⁰ Uma fé só herdada, passiva – escrevia o cardeal Newman – termina ou na indiferença, no caso das pessoas cultas, ou na superstição, no caso das pessoas simples.

Para outros cristãos, embora assíduos às práticas religiosas, o sacramento é considerado numa visão horizontal, quer dizer, como momento de encontro, como diálogo apenas humano e marcado por características psicológicas.

Neste contexto, o presbítero corre o risco de ser visto mais como especialista em problemas humanos, como psicólogo e como amigo que serve de referência, a quem se podem manifestar os próprios sentimentos da vida quotidiana, e não como ministro do sacramento.

Também não faltam cristãos que reconhecem na celebração da Reconciliação um momento forte de discernimento e de formação da consciência, e que se apercebem da sua função orientadora face às opções de vida. Contudo, não conseguem integrar a celebração da Reconciliação, de modo significativo e estável, no contexto da própria vida cristã. Não há conversão (os pecados são sempre os mesmos).

Daí resulta que muitos fiéis só se aproximam do Sacramento da Reconciliação em determinadas ocasiões particulares, como o Baptismo, o Crisma, o Matrimónio ou o funeral de alguma pessoa de família.

Perante esta situação, temos que nos interrogar sobre as causas que estão na origem da mesma. Uma análise mais atenta leva à conclusão de que a actual crise do sacramento da Reconciliação tem causas bem precisas: algumas encontram-se no interior da própria Igreja; outras, pelo contrário, são exteriores, e estão ligadas às profundas e, por vezes, radicais mudanças culturais e sociais do mundo actual.

CAUSAS INTERNAS

Devem salientar-se, em nossa opinião, as seguintes:

- **Ignorância em relação ao sacramento.** Difunde-se cada vez mais a ideia de que a confissão não é necessária: “Não vale a pena confessar-me, pois continua tudo igual”. Nas zonas mais tradicionais constata-se que os fiéis cada vez se confessam menos e muitos dos que se confessam são pessoas piedosas que se deixam levar pela rotina: “confessar-se ao menos uma vez cada ano pela Páscoa da Ressurreição”.

- **Catequese insuficiente** que, devido à linguagem utilizada e ao seu conteúdo, não consegue formar rectamente a consciência dos fiéis.

- Certa **ambiguidade sobre o conceito de pecado mortal e venial** e sobre a distinção entre ambos: distinção que se foi esbatendo cada vez mais, até entre os penitentes mais assíduos. Ideias confusas sobre o sentido do pecado.

- **Apresentação inadequada do sacramento da Reconciliação**, celebrado muitas vezes de forma bastante mecânica e separado dos outros sacramentos, especialmente do Baptismo, que é a primeira penitência e a reconciliação radical, bem como da Eucaristia, cume de toda a autêntica reconciliação cristã.

- **Certa uniformidade e nivelamento** da abordagem ao sacramento, sem ter suficientemente em conta a grande variedade das situações de pecado em que se podem encontrar os penitentes individuais.

- A **mediação eclesial** e a **confissão auricular** são aspectos difíceis de assumir, mesmo por cristãos praticantes: “Confesso-me a Deus”.

- Forte **concepção individualista e intimista** do processo penitencial, que pode fazer esquecer ou subestimar o aspecto comunitário do sacramento da Reconciliação.

- **Pouca disponibilidade** por parte dos sacerdotes para o exercício deste ministério (horários fixos, tempos determinados, celebrações penitenciais...).

- **Sentido restritivo da hierarquia** em relação à terceira fórmula (C) do *Ritual da Penitência* (celebração comunitária com absolvição colectiva).

CAUSAS EXTERIORES

- **A secularização.** O ambiente secularizado dos nossos dias leva muitos cristãos a viverem num certo “ateísmo prático”. Dizem ter fé, mas esta não tem nenhuma implicação na sua vida.

- **Perda do sentido do pecado.** Entre as causas exteriores, ligadas à actual transformação cultural, é apontada, antes de mais, a

perda do sentido do pecado. O homem contemporâneo tem dificuldade em entender o verdadeiro sentido do pecado. «O maior pecado do mundo actual, talvez seja o facto de os homens terem perdido o sentido do pecado» (Pio XII). Perderam o sentido do pecado porque perderam o sentido de Deus e, de forma mais geral, o sentido religioso da vida. O enfraquecimento do sentido religioso da vida leva, inevitavelmente, ao enfraquecimento do sentido de Deus.

- **Incerteza moral.** Uma segunda causa tem a ver com a incerteza sobre o conteúdo da norma moral, e isso porque esta é muitas vezes apresentada sem uma relação directa com Deus, o que leva a ver a culpa sobretudo como acto puramente humano, como obstáculo à auto-realização, como incoerência e não como pecado ou ofensa a Deus. Fala-se de culpa e não de pecado.

- **Liberdade condicionada.** Não devemos esquecer também a dúvida do homem contemporâneo acerca da liberdade efectiva nas suas opções, nas suas atitudes, devido a múltiplos e variados condicionamentos: factores hereditários, temperamentais, educativos e ambientais. Não existe uma formação integrada e integradora.

Todos estes elementos têm levado o homem do nosso tempo a afastar-se cada vez mais de Deus, dos seus ensinamentos e, portanto, a afastar-se cada vez mais do Sacramento da Reconciliação e da Penitência.

Mas nem tudo é negativo, no contexto cristão. Notam-se, também hoje, alguns sinais positivos. Com efeito, a par da diminuição da frequência dos Sacramentos, verifica-se um, aumento qualitativo da práxis penitencial, como foi constatado no Jubileu. Constata-se, num número sempre crescente de fiéis, maior consciência do verdadeiro significado do pecado e dos aspectos interpessoais e sociais, quer do pecado quer da reconciliação e da penitência. Diminui a quantidade, mas aumenta a qualidade.

b) Renovado empenho pastoral

Para ultrapassar a crise actual do sacramento da Reconciliação com o conseqüente mal-estar de muitos cristãos em relação a este sacramento, e devolver-lhe o lugar central que deve ter na vida da

comunidade cristã, torna-se cada vez mais urgente um renovado empenho pastoral, uma maior adesão à verdade do sacramento e a ter em atenção as exigências dos cristãos de hoje.

Mas, para ser eficaz, a pastoral da reconciliação não se pode limitar a algumas informações teóricas. Deve traduzir-se em funções ministeriais precisas, capazes de levar os fiéis a uma prática mais assídua e concreta da Penitência sacramental.

O ponto de partida de tal visão pastoral assenta em várias convicções de fundo. A primeira é que ela se dirige, não a um homem abstracto, mas sim ao homem marcado pelo pecado, na sua realidade concreta e histórica: o homem atingido e tornado vulnerável pelo pecado no profundo do seu ser, sente, no seu íntimo, um irreprimível desejo de libertação do pecado e de todas as suas consequências, tanto verticais como horizontais.

Outra convicção é que o serviço pastoral da Reconciliação deve desenvolver-se “segundo aquele nexó íntimo que une estreitamente o perdão... do pecado de cada homem com a reconciliação plena e fundamental da humanidade, realizada pela Redenção”.²¹ Esta é, na verdade, a primeira e única fonte de toda a verdadeira reconciliação.

Também não podemos imaginar uma pastoral do sacramento da Penitência sem uma pregação que convide à conversão permanente e que mostre sem rodeios a realidade do pecado e a realidade, ainda maior, da misericórdia divina. Convém igualmente que esta pregação vá acompanhada de formação específica da parte dos ministros da reconciliação, da formação na vida espiritual, da meditação evangélica e do ascetismo.

Com o seu serviço pastoral, a Igreja, no fundo, não faz mais do que colocar os homens e cada época histórica em contacto vital e uniformizante com o mistério da Páscoa redentora de Cristo.

Finalmente, para ser eficaz e alcançar o objectivo que pretende, a pastoral da Reconciliação deve-se desenvolver em três níveis intimamente ligados entre si: doutrinal, catequético e litúrgico.

²¹ RP, n. 23.

1) Nível doutrinal. Importa esclarecer, a este propósito, alguns pontos intimamente ligados à práxis penitencial da Igreja. Primeiro que tudo, há que propor aos fiéis o verdadeiro conceito de pecado, à luz da Revelação cristã. Trata-se de uma realidade que só pode ser entendida em relação a Deus e no contexto da história da salvação. Os aspectos antropológicos e sociológicos do pecado são certamente importantes, mas não bastam para entender, em toda a sua complexa realidade, a antiga infidelidade do homem a Deus.

Além disso, a reflexão sobre o pecado não pode esquecer os seus dois aspectos fundamentais: pessoal e eclesial. O pecado é claramente uma opção, um acto pessoal, livre e responsável do sujeito. Mas possui também uma dimensão essencialmente comunitária. As suas consequências nefastas reflectem-se, com efeito, em todo o corpo eclesial. O pecado faz descer o nível da santidade, empobrecendo-o espiritualmente.

A Igreja é comunhão. O que um membro faz, repercute-se, positiva ou negativamente, sobre todos os outros. É precisamente isto que pretende dizer o Concílio Vaticano II, ao afirmar que o pecado é uma verdadeira “ferida infligida à Igreja”.²² “O nosso pecado torna o ar irrespirável”.

Quanto foi dito ajuda-nos a esclarecer outro ponto doutrinal inseparável da práxis sacramental da Penitência: a necessidade da mediação da Igreja na obra da reconciliação.

Muitos interrogam-se hoje: porquê confessar os pecados? Será que não é suficiente o arrependimento interior em relação a Deus, e o propósito de não voltar a pecar?

É óbvio que fazer estas perguntas implica não só esquecer as palavras de Cristo aos Apóstolos e, na pessoa destes, à Igreja: “a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados”(Jo. 20,21), mas é também esquecer o aspecto essencialmente eclesial (social) do pecado. Assim a reconciliação com Deus realiza-se através da reconciliação com a Igreja; o perdão de Deus chega-nos formalmente através do perdão da Igreja; a paz com Deus, através da paz com a Igreja, corpo visível do Senhor ressuscitado.

²² LG, n. 11.

A mediação sacramental da Igreja não deve, porém, fazer esquecer que o verdadeiro protagonista da Reconciliação é sempre Cristo, é o seu Espírito, santo e santificante, «primeiro dom concedido aos crentes para realizar toda a santificação», como nos recorda a liturgia.

É igualmente de suma importância teológico-pastoral sublinhar a ligação indissolúvel entre conversão e reconciliação: “É impossível, observa João Paulo II, distinguir as duas realidades, ou falar de uma ignorando a outra”.²³

O discurso sobre a conversão e a penitência é inadiável num mundo como o de hoje, em que o homem se mostra bastante alérgico a esta linguagem e aos conceitos que ela exprime (linguagem e conceitos religiosos). O homem contemporâneo tem dificuldade em reconhecer os próprios erros, em considerar-se pecador, em endireitar o seu caminho; numa palavra, em converter-se.²⁴

É indispensável, por fim, que o ministro da Reconciliação e da Penitência baseie a sua acção pastoral na óptica da escatologia (realidades do além, designadas, na linguagem tradicional, pelo nome de novíssimos do homem). E isto porque apenas segundo esta visão da vida humana é possível perceber, em profundidade, a medida exacta do pecado e sentirmo-nos impelidos a viver a Reconciliação e a Penitência com a profunda consciência de sermos amados por Deus. Porque se referem ao destino último do homem, as referidas realidades devem iluminar, de forma constante, o valor da existência terrena do crente e a sua ligação à prática penitencial quotidiana: ascética cristã e cruz de todos os dias. Viver na tensão do já e do ainda não (dar uma dimensão de eternidade à vida presente – espiritualidade de peregrino)

2) Nível de catequese²⁵. É na preparação dos sacramentos que se constata a importância da dimensão catequética. Por isso é necessária e urgente uma adequada catequese sobre a Reconciliação e a Penitência.

²³ RP, n. 19.

²⁴ Cf. RP, n. 19.

²⁵ Depois do Concílio Vaticano II intensificou-se a preparação de alguns sacramentos (baptismo, matrimónio, confirmação). Mas a catequese, se se entende como uma pura transmissão da doutrina da Igreja, não o é de todo para um sacramento, ainda que seja necessária. Na catequese dos sacramentos há-de dar-se primazia ao aspecto mistagógico, isto é, à introdução ao mistério através da própria celebração (cf. *Catechesi Tradendae*, n. 23).

Desta catequese depende, em grande parte, o futuro do sacramento do perdão e a vitalidade das comunidades cristãs, chamadas a viver num contínuo esforço de reconciliação com Deus e com os irmãos.

Importa, antes de mais, readaptar a linguagem da catequese. Com efeito, por vezes esta parece ser demasiado abstracta e pouco compreensível para os homens de hoje. Há que falar-lhes com a sua própria linguagem, com os seus próprios tipos de pensamento, exactamente como fez Cristo em relação aos seus contemporâneos, como refere o Concílio Vaticano II.²⁶

É desejável, portanto, uma catequese que, tendo em conta as várias situações concretas dos homens de hoje, lhes transmita, de modo acessível, a mensagem cristã da reconciliação e da penitência.

Para ser eficaz, esta catequese deve fundamentar-se no ensinamento bíblico acerca da necessidade de reconstituir a aliança com Deus em Cristo e da necessidade de reconciliação com os irmãos, segundo o mandato do Senhor. A catequese deve ser profundamente bíblico-teológica.

Além disso, tentará “integrar na sua síntese os dados da Psicologia, da Sociologia, da Pedagogia e das outras ciências humanas, os quais podem servir para esclarecer situações, enquadrar bem os problemas e persuadir os ouvintes a tomar resoluções concretas”.²⁷

Na catequese sobre a Reconciliação e a Penitência o tema da consciência e da sua formação deverá ocupar um lugar central. Tema de extrema actualidade.

Sabemos, com efeito, que no actual contexto cultural é muitas vezes obscurecido aquilo que constitui o Eu mais íntimo do homem: a sua consciência.

Impõe-se uma sólida formação da consciência para evitar o risco de esta se tornar “uma força destruidora da humanidade verdadeira (da pessoa), em vez de ser sempre o lugar sagrado onde Deus lhe revela o seu verdadeiro bem”.²⁸

²⁶ Cf. GS, n. 62.

²⁷ RP, n. 26.

²⁸ RP, n. 26.

Além disso, face à incerteza sobre os conteúdos da norma moral, o presbítero esforçar-se-á por convidar os fiéis a abrir a sua consciência à escuta da Palavra de Deus e a formá-la na disponibilidade para cumprir a vontade divina nas circunstâncias concretas da vida cultivando o discernimento como atitude. Além disso, é dever irrenunciável da catequese oferecer aos fiéis uma imagem adequada do sacramento da Reconciliação.

Com tal objectivo, o presbítero apresentará este sacramento, não como simples cerimónia e um rito mais ou menos mágico, mas como um acontecimento de salvação, um encontro com Cristo Ressuscitado, através daquele que actua em seu nome na Igreja. É o encontro jubiloso do filho que regressa a casa do Pai, e do pastor que recolhe a ovelha perdida; a alegria de quem, ao redescobrir a vida de Deus, se encontra a si mesmo e reencontra aos irmãos.

O ministro da reconciliação realçará ainda que a reconciliação é portadora de uma energia histórica, capaz de colocar os fundamentos de uma civilização concreta do amor; salientará fortemente a dimensão comunitária da «paz com a Igreja», qual fruto de vitalidade e de graça para toda a estrutura eclesial. Mostrará que a própria celebração do sacramento da Reconciliação é uma ajuda real e particularmente eficaz para a conversão, entendida não só como clarificação da consciência, mas também como caminho para ultrapassar o pecado e as raízes que estão na sua origem.

Finalmente, é de importância fundamental que a catequese coloque a celebração do sacramento da Reconciliação no contexto de um itinerário de conversão permanente do indivíduo e da comunidade, sem esquecer que as acções quotidianas, as obras de caridade, as dificuldades normais da vida e o exercício da virtude da penitência fazem parte constitutiva desse caminho penitencial. E é precisamente neste contexto que alcançam todo o seu significado algumas práticas ascéticas, como o jejum, a peregrinação, etc., cujo sentido penitencial se tem vindo a perder de forma progressiva.

3) Nível litúrgico. O objectivo da catequese é obter uma boa qualidade da celebração do sacramento, que é a expressão mais elevada da resposta da Igreja e dos fiéis ao mandamento do Senhor: “Convertei-vos e acreditai no Evangelho” (Mc 1, 14).

Para ser de boa qualidade, porém, a celebração da Reconciliação, deve ser feita segundo os critérios indicados no novo *Ritual da Penitência* (Dezembro 1973). Foi dito que o novo *Ritual da Penitência*, passados tantos anos sobre a sua publicação, ainda não está plenamente aplicado, e que, portanto, as possibilidades pastorais dele decorrentes ainda não foram totalmente exploradas.

É desejável que a referida reforma seja verdadeiramente aplicada, para que a celebração do sacramento, feita segundo as directivas da mesma, seja capaz de levar os fiéis a uma compreensão cada vez maior das riquezas encerradas no sacramento.

De modo particular, a celebração sacramental da Reconciliação deve obedecer a alguns princípios claramente expressos no novo *Ritual da Penitência*.

Em primeiro lugar, requer-se, no presbítero, uma profunda consciência de que ele não ministra, mas celebra o sacramento da Reconciliação. E celebra-o como um acontecimento espiritual e eclesial, um momento de festa, de libertação e de nova criação; momento privilegiado de participação vital no mistério pascal de Cristo e na sua vitória, radical e definitiva, sobre o pecado e a morte.

Em segundo lugar, o ministro do sacramento nunca perderá de vista a íntima ligação existente entre os quatro momentos essenciais da celebração: confissão, conversão, penitência e absolvição. São inseparáveis, iluminam-se mutuamente e interpenetram-se, mediante um aprofundamento contínuo do caminho interior do penitente.

Por essa razão, tais momentos devem ser celebrados em profunda sintonia entre o penitente e o ministro da reconciliação, e encontram na celebração comunitária da reconciliação a sua expressão mais significativa.

Isto significa que o ministro do sacramento não se pode limitar a escutar a confissão dos penitentes e a dar-lhes bons conselhos, para terminar com a penitência e a absolvição, como se diz em linguagem vulgar. É obrigação do presbítero ajudar fraternalmente o penitente a confessar a bondade de Deus e a reconhecer o seu pecado; anunciar-lhe a misericórdia do Senhor e reinseri-lo na plenitude da comunhão com Deus e com a comunidade.

A qualidade do sacramento requer, ainda, que o presbítero respeite o caminho gradual de crescimento dos fiéis individualmente, ao indicar as normas válidas para todos, e que torne credível a celebração da penitência, evitando esquemas estereotipados, todo o formalismo judicial e tornando manifesto todo o seu significado.

A qualidade da experiência sacramental requer, por fim, que a par da sua celebração pessoal, também seja prevista a celebração comunitária da reconciliação, com absolvição individual. É óbvio que esta forma de celebração implica o abandono de certos hábitos antigos, tanto por parte dos fiéis como dos ministros do sacramento, e, por parte destes últimos, uma grande disponibilidade e empenho pastoral (disponibilidade, horas fixas, celebração da palavra, apresentação digna, capela e espaço para a reconciliação).

Das reflexões precedentes emerge claramente a relação íntima e indissolúvel entre ministério presbiteral e sacramento da Reconciliação.

O serviço do perdão é parte essencial do ministério sacerdotal do presbítero. Tal como Cristo, também ele foi chamado e enviado para anunciar aos homens o evangelho da reconciliação e da penitência, e para o pôr em prática através do sacramento.

Ao exercer o ministério da reconciliação nos três níveis referidos (doutrinal, catequético e litúrgico), o presbítero, primeiro responsável pela evangelização e pela formação das consciências, num mundo de profundas e rápidas mudanças como o nosso, dará um contributo válido, precioso e insubstituível para uma melhor compreensão do sacramento da misericórdia de Deus, e fará com que o povo de Deus, a ele confiado, empreenda, por adesão a Cristo, Redentor do homem, um verdadeiro caminho de conversão e de reconciliação. Foi esta a mensagem que o Jubileu do ano 2000 transmitiu à Igreja e que a *Novo Millennio Ineunte* convida a viver com entusiasmo e esperança, fazendo-nos ao largo, lançando-nos para o futuro que nos espera.²⁹

²⁹ “Sigamos em frente! Diante da Igreja abre-se um novo milénio, como um vasto oceano onde aventurar-se, com a ajuda de Cristo. O Filho de Deus, que encarnou há dois mil anos por amor do homem, continua também hoje em acção: importa que tenhamos um olhar perspicaz para o contemplar e, sobretudo, um coração grande para nos tornarmos seus instrumentos... Agora Cristo, por nós contemplado e amado, convida-nos uma vez mais a pormo-nos a caminho... O mandato missionário introduz-nos no terceiro milénio, convidando-nos a ter o mesmo entusiasmo dos cristãos da primeira hora”(NMI, n. 58).

Estes três níveis (doutrinal, catequético e litúrgico) são parte integrante daquilo a que hoje se chama **formação permanente**. No campo pastoral não é suficiente fazer um esforço ocasional (entusiasmos momentâneos) e depois abandonar o trabalho, mas é necessário colaborar com Deus continuamente, todo o ano e todos os anos. Daí a necessidade da formação permanente do clero e dos fiéis.

A formação permanente dos fiéis alimenta-se basicamente de celebrações bem cuidadas, bem preparadas, que transmitam a experiência da presença do Espírito Santo na assembleia e o crescimento de Cristo no cristão. Mas isto não é suficiente... é necessário empregar todos os meios ao nosso alcance, que actualmente são muitos, para informar e formar a comunidade sobre os conteúdos da fé aprofundando-os (Igreja, vida cristã, oração, espiritualidade, liturgia, sacramentos...): cursos, conferências, retiros, recolções, tríduos, livros, jornais paroquiais, folhetos variados, desdobráveis, etc. Formar para melhor celebrar. Conhecer para melhor celebrar e viver. “Ninguém ama o que não conhece” – personalização da fé.

Todos temos necessidade de fomentar e desenvolver os motivos da nossa esperança. Por isso o objectivo desta formação permanente é levar os fiéis a alcançar uma fé personalizada, aprofundada em todas as dimensões, tornada experiência de vida em Cristo, vivida em comunidade e que, por sua vez, leve ao testemunho coerente no mundo. Trata-se de fomentar e desenvolver uma pastoral sacramental mais Kerigmática – Cristo, sacramento fontal. Mais evangelização que sacramentalização.

CONCLUSÃO

Talvez não o tenhamos conseguido, mas com esta exposição procurámos fazer uma simples reflexão que contribua para uma valorização substancial da Reconciliação como atitude e virtude essencialmente cristã e como sacramento que está na base da formação de uma Igreja reconciliada e reconciliadora. Dela podemos deduzir seis pontos:

1. A Igreja de Cristo, vivificada pela acção do Espírito Santo e alimentada pela Eucaristia, é chamada a ser expressão visível de uma comunidade reconciliada e reconciliadora que vive a reconciliação ad intra e ad extra.

2. O ministério da reconciliação afecta o coração da missão apostólica (cf. 2Cor. 5,18). Como o baptismo e a eucaristia, o sacramento do perdão é também um meio divino para a edificação do homem e da comunidade. Mediante a confissão e a penitência o homem liberta-se do engano e procura restabelecer a verdade e a ordem na sua vida, a fim de reencontrar a paz e a harmonia com Deus, consigo mesmo, com os irmãos e com a natureza. Ao mesmo tempo a celebração do sacramento da penitência é uma oportunidade para a revelação e a experiência pessoal da ternura de Deus Pai que em Cristo veio salvar o que estava perdido. O cristão que verdadeiramente experimenta o perdão já não fala só do sacramento do perdão, mas do “mistério do perdão” que para ele representa uma revelação luminosa.

3. O sacramento da reconciliação está em crise. As causas já foram apontadas. As crises, quando encaradas com realismo e verdade, são sempre sinal de crescimento.

A história ensina-nos que as crises penitenciais foram superadas mediante o impulso de um movimento espiritual de renovação que muitas vezes se desenvolveram criticando a Igreja institucional.³⁰

Ontem como hoje, uma renovação penitencial só será autêntica a partir do dinamismo de um novo impulso que abarque toda a vida cristã. Esta renovação deve levar também à redescoberta do sentido eclesial e comunitário da Penitência. A frequência da confissão diminuiu devido à sua privatização. O sacramento da reconciliação com Deus e com os irmãos é sempre um sacramento da Igreja que está ao serviço da comunhão eclesial. Para que isto seja verificável é

³⁰ Os monges irlandeses no século VI, os franciscanos e os dominicanos no século XIII, as correntes que se desenvolveram à volta de S. Francisco de Sales, de S. Carlos Borromeu ou de Santo Afonso Maria de Ligório depois do Concílio de Trento... Estes movimentos afectam os cristãos mais fervorosos que se convertem nos primeiros buscadores do perdão de Deus.

necessário formar verdadeiras comunidades cristãs desenvolvendo uma nova eclesiologia.³¹

4. O paradigma a partir do qual se deverá desenvolver no futuro da pastoral da Reconciliação será o da Nova Evangelização. Há já vários anos vai-se constatando com maior nitidez a prioridade da tarefa evangelizadora, diante de uma cultura que procura deixar no esquecimento as raízes da fé cristã do modo de pensar e de actuar do homem dos nossos dias. Hoje, igual que há vinte séculos, esta tarefa consiste em mostrar aos homens a força libertadora do Evangelho e que este responde às inquietações mais profundas do coração do homem. Transmitir a alegria de acreditar, desterrando a falsa e deformada imagem que muitos têm da fé e da Igreja levando-os a experimentar que não se trata de algo que limita as potencialidades do homem mas, pelo contrário, condu-las à sua plenitude.

5. O lugar que corresponde ao sacramento da Penitência dentro deste grande objectivo eclesial há-de ser de primeira ordem. Não há anúncio da Boa Nova, isto é, não há autêntica evangelização que não se traduza numa alegre conversão do coração e numa forma de vida marcada por um profundo sentido da penitência como virtude e como sacramento. Comprova-o o Evangelho ainda que esta verdade choque frontalmente com uma cultura que, por detrás de uma máscara de falsa felicidade, esconde uns princípios desintegradores do verdadeiramente humano.

6. Por último, o papel dos futuros sacerdotes será essencial para que este objectivo seja atingido nas diferentes comunidades cristãs.

A preparação para o exercício da reconciliação sacramental deverá ser um dos objectivos prioritários da formação para o ministério ordenado. Não esqueçamos que estes estão chamados a ser os pioneiros

³¹ Actualmente os novos movimentos e pequenas comunidades onde se pretende oferecer uma autêntica vida cristã, segundo o modelo que aparece nas origens da própria Igreja (Act. 2,42-47), reencontraram já um uso são e equilibrado da penitência sacramental, com os seus elementos comunitários e pessoais, que se pode fazer extensivo a toda a pastoral eclesial.

da nova evangelização. De como ensinem, preguem, celebrem e, sobretudo, vivam a penitência dependerá que as novas gerações descubram a riqueza escondida neste sacramento.

Isto exige que a preparação teológica seja acompanhada pela experiência vital (não ser só teóricos... muitos conhecimentos, mas pouca vivência...), na qual os futuros padres conheçam em primeira pessoa os elementos pessoais e comunitários do sacramento. Se experimentarem em primeira pessoa as maravilhas que Deus realiza através deste sacramento, serão os seus melhores divulgadores junto das respectivas comunidades.

Ontem como hoje, amanhã possivelmente mais do que hoje, a tarefa da evangelização precisa antes de mais de testemunhos. Testemunhos que anunciem o que viram e ouviram, o que contemplaram e tocaram com as suas próprias mãos (cf. 1Jo. 1,1).

JESUS CRISTO: CENTRO DA ESPIRITUALIDADE LITÚRGICA

MÁRIO JORGE DE SOUSA ALVES

Introdução

Foi Pio XII, com a encíclica “Mediator Dei” (1947), que conduziu a liturgia a refundar-se teologicamente, partindo de uma perspectiva cristológica que, naturalmente, e por consequência, se abriu à dimensão eclesial, com base na doutrina paulina de Corpo místico que o próprio Pio XII já tinha apresentado alguns anos antes na Encíclica “Mystici Corporis” (1943), da qual a “Mediator Dei” depende e à qual está estreitamente ligada.¹

Até à “Mediator Dei” a concepção que se tinha de liturgia junto do povo e, sobretudo, entre os clérigos, quase exclusivo protagonista da liturgia, era a que se vinha afirmando nos últimos séculos: «considerada apenas como uma parte externa e sensível do culto divino», numa perspectiva estético-formal, ou ainda, «como uma mera soma de leis e de preceitos com os quais a Hierarquia eclesiástica

¹ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997, pág. 12.

ordenava o cumprimento dos ritos», ou seja, sob um ponto de vista jurídico-rubrical, que levava o clero a uma execução rigidamente uniforme do complicado sistema ritual. Os fiéis eram, praticamente, excluídos, reduzidos a assistir e a escutar como «mudos e estranhos espectadores»,² ou ocupados a cumprir exercícios pios ou devoções práticas que nada tinham a ver com o que acontecia no espaço reservado ao clero. Ainda mais, pela incompreensibilidade da língua latina, desconhecida pelas massas e pela indicifrababilidade dos signos litúrgicos.³

A Encíclica “Mediator Dei” começa com a expressão paulina da primeira Carta a Timóteo 2, 5, que mostra com clareza o afastar da atenção: de uma concepção da liturgia prevalentemente rubricista, exterior e formal, para uma que olha para o seu mais profundo conteúdo e o seu protagonista, que é Jesus Cristo. Temos esta confirmação na definição que o documento dá como «exercício do sacerdócio de Cristo» como «culto que o nosso Redentor presta ao Pai»: ⁴ um culto que parte da Encarnação e se consuma no sacrifício da Cruz.⁵

A “Sacrosanctum Concilium”, no seu número 7, citará quase literalmente a definição da “Mediator Dei” para reformular o conceito de Liturgia.⁶

«Cristo está sempre presente na Sua Igreja, especialmente nas acções litúrgicas».⁷ Essas acções são reapropriadas por todo o Povo de Deus, de acordo com o seu significado etimológico de «acções do povo».⁸

Com uma motivação pastoral, a Constituição SC, foi o primeiro documento de um Concílio dedicado à liturgia. A Constituição levou a reflexão sobre a liturgia ao âmbito da mais pura teologia bíblica e patrística. Tratou da liturgia como parte da História da Salvação.

² SC 48.

³ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 12.

⁴ I parte, par. I.

⁵ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 12.

⁶ Idem, pág. 13.

⁷ SC 7.

⁸ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 14.

Pode ser interessante para nós sintetizar, enumerando os núcleos dos conteúdos principais, por causa das suas grandes referências cristológicas. São assim, os seguintes:

a) - O ponto de partida é a Revelação divina como História da Salvação: a Salvação realiza-se na história.

b) - A História da Salvação atinge a sua plenitude na Encarnação do Filho de Deus, sacramento fonte da Salvação.

c) - Cristo cumpre a obra da salvação sobretudo no Seu Mistério Pascal, que, por sua vez, engloba todos os outros momentos da Sua vida.

d) - A Salvação de Cristo está cumprida, mas todos os homens devem ser incorporados neste Mistério; isto acontece por obra do Espírito Santo na Igreja, a qual nasce do peito de Cristo, como Esposa e Mãe.

e) - A missão da Igreja, continuadora da Missão de Cristo e executora da Sua obra salvífica, consiste no anunciar a Salvação (Palavra) e no realizá-La mediante a liturgia (Sacramentos).

f) - A própria liturgia aparece como um acontecimento e momento de Salvação, realizando o que constitui o objecto do anúncio evangélico; neste contexto, é a última etapa da História Salvífica.

g) - Para levar a termo esta obra Cristo está sempre presente na liturgia e associa a Si a Igreja Sua Esposa.

i) - Por isso, a liturgia é exercício do Sacerdócio de Cristo, Corpo e Membros.⁹

j) - Acrescentamos ainda um último elemento, salientado por M. Augé, a dimensão de plenitude escatológica. A acção de Cristo está orientada para a plenitude escatológica.¹⁰

A liturgia era já, nos primeiros séculos da Igreja, o momento mais alto da presença e acção de Cristo; exercício do Seu Sacerdócio e

⁹ V. SANSE, *Per Gesù Cristo Nostro Signore, Corso di liturgia fondamentale*, EDB, Bologna, 1999, Pág. 29.

¹⁰ Cf. SC 8. M. AUGÉ, *Liturgia*, Biblioteca Litúrgica 4, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1995, pág. 52.

o da Igreja Seu Corpo, experiência plena da redenção, «lugar» privilegiado da manifestação e da edificação da comunhão eclesial, «primeira e indispensável fonte a partir da qual os fiéis podem atingir o genuíno espírito cristão»,¹¹ e contando também com a carga missionária.¹²

Como conclusão podemos dizer que há, na liturgia, uma dinâmica ritual, trinitária, cristológica, pneumatológica e eclesial, que articulam as duas grandes finalidades da acção litúrgica: a santificação do homem e a glorificação de Deus.¹³

1. O mistério de Cristo como realização da espiritualidade litúrgica

O mistério de Cristo, em toda a sua amplitude, é a fonte última e a suprema realização da espiritualidade litúrgica, como atitude complexa com a qual se reconhece a realidade eminente da própria liturgia e nela se vê a fonte e o vértice da vida cristã ao longo da peregrinação em direcção ao seu cumprimento no reino de Deus.¹⁴

Esta presença viva de Cristo através de palavras e gestos torna-O presente para nos dar a Sua vida. Há ainda o sentido de uma resposta a este dar-se do Senhor. Pois não basta estar presente diante do Senhor da história que se nos dá; ocorre também apresentar-Lhe a nossa vida, pois é nos nossos corações que Ele deseja encontrar o Seu templo e fazer resplandecer a beleza da própria imagem. Esta presença viva de Cristo é a própria natureza sacramental da liturgia cristã, definindo-a e distinguindo-a¹⁵ enquanto tal.

¹¹ SC 14.

¹² MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 11.

¹³ Cf. V. SANSONO, *Per Gesù Cristo Nostro Signore, Corso di liturgia fondamentale*, o.c., pág. 29.

¹⁴ B. NEUNHEUSER, *Spiritualità liturgica*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1984, pág. 1424.

¹⁵ MONS. G. M. AGNELO, *Premessa*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997, pág. 5.

É, ainda, o «fundamento objectivo» da inteira vida espiritual pessoal. Porque somos depois chamados a plasmar de forma pessoal, na celebração, no memorial real, na actualização, na representação do «mistério», ou seja, de Jesus Cristo, na sua morte e ressurreição, para a edificação da Igreja, para a santificação dos crentes e de todo o povo de Deus, na conformação ao Crucificado, para glória de Deus e a Sua adoração em espírito e verdade.¹⁶

A presença de Cristo na liturgia é, de facto, ordenada à presença de Cristo na vida dos fiéis.¹⁷

O mistério de Cristo: «Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre!»,¹⁸ apesar disto, a Sua presença na liturgia não é uma presença estática. Sempre idêntico a si mesmo, Cristo renova a própria e transfigurante acção em cada celebração litúrgica. A repetição no celebrar não significa repetição no doar-se de Cristo, mas muito pelo contrário, significa sempre uma nova efusão do Seu Amor por nós.¹⁹ Ele é o caminho, a verdade e a vida; ninguém pode ir ao Pai senão por meio d'Ele.²⁰ N'Ele se espelha plenamente o mistério divino da salvação. A sua pessoa e a sua obra são a fundamental garantia para a integral realização da humanidade; Ele constitui o centro do mistério de Deus e da história; Ele é objecto do intenso e amoroso estudo até à Sua completa revelação.²¹

Este mistério deve ser celebrado com os olhos voltados para o núcleo específico e essencial, mas também observando os ritos, os textos e o ordenamento das festas estabelecidas pela Igreja, assim como o são, em concreto, a herança de uma tradição secular e a revisão querida pelo Vaticano II e demais autoridades. Esta observância liberta os singulares dos condicionamentos e dos limites da própria subjectividade e insere-se na dimensão da autoridade do Mistério de Cristo, «em toda a plenitude de Deus»,²² «a fim de ganhar Cristo, e de

¹⁶ B. NEUNHEUSER, *Spiritualità liturgica*, o.c., pág. 1425.

¹⁷ MONS. G. M. AGNELO, *Premessa*, o.c., pág. 6.

¹⁸ Heb. 13, 8.

¹⁹ MONS. G. M. AGNELO, *Premessa*, o.c., pág. 6.

²⁰ Cf. Jo. 14, 6.

²¹ A. CURVA, *Gesù Cristo*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1984, pág. 624.

²² Ef. 3, 19; sendo a perícopa completa: 3, 16-19.

n'Ele ser achado... conhecê-lo, a Ele, à força da Sua Ressurreição e à comunhão nos Seus sofrimentos, configurando-nos à Sua morte, para ver se podemos chegar à ressurreição dos mortos».²³ Numa celebração assim realizada, com o ânimo aberto às intenções sem limites da obra salvífica de Cristo, ilustrada pela Palavra e pelos sinais, com uma participação íntima e real, com uma fé viva, na virtude do Espírito Santo, «com Ele nos ressuscitou e nos fez sentar lá nos Céus, em Cristo Jesus».²⁴ Somos «crucificados com Cristo»,²⁵ de tal modo que na celebração teremos as seguintes palavras: «Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus».²⁶ Em tal celebração, realiza-se, na medida máxima a realidade sacramental, numa reciprocidade de «existência em», pneumática, com o Redentor eternamente real; de tal modo que, como o disse Guardini: «figura, obrar, paixão, morte e ressurreição do Redentor» se possam tornar «forma e conteúdo de uma nova existência».²⁷

João Paulo II, na “Tertio millennio adveniente”, diz-nos que o tempo de preparação para o grande jubileu da Encarnação de Cristo foi «dedicado à reflexão sobre Cristo, Verbo do Pai, feito homem por obra do Espírito Santo»,²⁸ para nós homens e para a nossa salvação. Salvação que Ele anunciou com obras e cumpriu com o Mistério Pascal da Sua morte e ressurreição, selada pelo dom do Espírito de onde nasce a Igreja, Seu Corpo místico e povo da Nova Aliança, chamada a proclamar a todos que Cristo é o único Salvador do homem.²⁹

²³ Fil. 3, 8-11.

²⁴ Ef. 2, 6s.

²⁵ Gal. 3, 2, 19.

²⁶ Gal. 2, 20.

²⁷ Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1959, pág. 72.

²⁸ IV parte, nº 40.

²⁹ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 9.

2. O Mistério de Cristo realizado especialmente na liturgia

A liturgia é uma especial realização do Mistério de Cristo.

O Mistério de Cristo é eterno. Concebido desde o princípio na mente de Deus, manifesto de vários modos no AT, perfeitamente revelado na plenitude dos tempos que é coincidente com o início da era escatológica, perpetuada na Igreja até ao seu definitivo cumprimento na liturgia.

A pessoa e a acção redentora de Cristo continuam a influir na Igreja, na humanidade e no cosmos, sobretudo, através da liturgia.³⁰

A liturgia por expressa vontade de Cristo é especial irradiação da Sua presença e acção, especial realização, representação, ritualização do Seu Mistério de Salvação para a santificação dos homens e glorificação de Deus. A liturgia «é, de facto, tida como o exercício do sacerdócio de Jesus Cristo, por meio de signos sensíveis, vem significada e, de modo próprio a ela mesma, realiza a santificação do homem, e vem exercitada no Corpo Místico de Jesus Cristo, ou seja, na cabeça e nos seus membros».³¹

Desta forma, a liturgia toma parte na própria história sagrada, História da Salvação, com que se identifica o Mistério de Cristo, Mistério da Salvação. A liturgia tem, desta forma, uma dimensão histórico-salvífica, colocando-se naquela terceira fase da história sacra que sucede à fase preparatória (AT) e à fase crística (vida e história de Jesus) e precede a escatológica. Esta terceira fase é chamada cristã, ou eclesial, ou místico-sacramental. É nesta terceira fase da história sacra que, sobretudo, em virtude da liturgia, o Mistério de Cristo se

³⁰ A. CURVA, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 629.

³¹ SC 7.

identifica de modo especial com o Mistério da Igreja;³² entendendo o Mistério como equivalente a Sacramento.³³

Finalmente, podemos perguntar: como se representa o Mistério de Cristo realizado pela liturgia?

Vemos que na liturgia o Mistério de Cristo se apresenta quer na sua globalidade quer nos seus diversos elementos (preexistência do Verbo; kenosis; a sua glorificação).³⁴

A Páscoa de Cristo constitui o centro de todo o Seu Mistério. Neste elemento central recolhe-se a realidade do exercício do Seu Sacerdócio; quer o Seu Sacerdócio terrestre, sobretudo no momento da Sua morte, como aquele celeste, na glória do Pai. Neste sacerdócio de Cristo se fundamenta todo o sacerdócio da Igreja.

3. A da salvação de Cristo faz-se memorial na liturgia

Cada vez que se celebra a liturgia cumpre-se a obra da nossa salvação.³⁵ Os homens são chamados a participar da salvação, ou seja, a serem salvos, na medida em que se abrem com fé à Palavra de Deus e

³² A. Curva, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 630.

³³ No latim aparece-nos a palavra «sacramento» e a palavra «mistério» que, etimologicamente, não é uma palavra latina, mas a transliteração da palavra grega “mysterion”. «Mas os dois termos são usadas pelos Padres ocidentais e pela liturgia latina de forma indiferenciada, como palavras que expressam a mesma realidade. As duas palavras, na prática identificam-se, mas com a diferença que a palavra “mysterion” indica um rito pelo qual um acontecimento sacro se torna presente, enquanto que o sentido da palavra latina “sacramentum” significa um rito com o qual a pessoa ou uma coisa é consagrada a um acontecimento sagrado ou à divindade. “Sacramentum” indica, portanto e, sobretudo, uma consagração; “mysterion”, sobretudo uma presença: consagração a uma divindade e presença da divindade sempre por meio de um rito. Os termos identificam-se, de facto, porque fica claro que no consagrar uma coisa ou um indivíduo à divindade, se provoca uma presença do indivíduo à divindade e da divindade ao indivíduo». In S. Marsili, *Mistero di Cristo e Liturgia nello Spirito*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1986, pág. 133.

³⁴ A. Curva, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 631.

³⁵ Cf. Oração sobre as ofertas do II Domingo do Tempo Comum.

se inserem no mistério da redenção, sobretudo através dos sacramentos pascais do Baptismo e da Eucaristia, simbolizados na água e no sangue emanado do costado do novo Adão, Cristo Jesus.³⁶

Isto acontece devido à celebração do mistério de Cristo numa dimensão da história salvífica, que acontece, não apenas na dimensão ascendente, ou seja, como culto prestado a Deus, mas também na descendente de santificação e, por isso, de experiência salvífica através de mediações sensíveis. Assumindo assim um valor memorial que confere à liturgia carácter sacramental.³⁷

Como é que se actualiza Cristo e se faz d'Ele memorial?

Como nos diz o número 1085 do Catecismo da Igreja Católica: «Na liturgia da Igreja, Cristo significa e realiza principalmente o Seu Mistério Pascal. Durante a Sua vida terrena, Jesus anunciava com o seu ensinamento e antecipava com as suas acções o Seu Mistério Pascal. Chegada a Sua Hora, Ele vive o único acontecimento da história que não passa. Jesus morre, é sepultado, ressuscita dos mortos e senta-se à direita do Pai “uma vez por todas”.³⁸ É um acontecimento real, da nossa história, mas é único: todos os outros acontecimentos da história dão-se uma vez, depois passam, engolidos pelo passado. O Mistério Pascal de Cristo, pelo contrário, não pode permanecer unicamente no passado, desde o momento que com a Sua morte, Ele destruiu a morte, e tudo aquilo que Cristo é, tudo o que cumpriu e sofreu por todos os homens, participando da eterna divindade e, por isso, abraça todos os tempos e nesses se torna presente. O acontecimento da Cruz e da Ressurreição, permanecem e atraem tudo à vida».

Não se trata apenas de recordar as Suas palavras e os gestos da Sua vida, como se fossem as de um mestre que ficou longe no tempo, desaparecido como todos os outros, inalcançável no passado, engolido pela própria morte. Trata-se de celebrar a memória, o memorial das Suas palavras e dos Seus actos, com a convicção de que Ele é o Ressuscitado, o Vivente e, por consequência, torna-Se presente na comunidade e a ela comunica a Sua vida até que volte.

³⁶ MONS. L. BRANDOLINI, *A servizio del rinnovamento liturgico*, o.c., pág. 10.

³⁷ Idem, pág. 13.

³⁸ Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12.

Neste sentido, a liturgia da comunidade cristã, desde o princípio, possui esta novidade absoluta de referimento a Cristo. É memória, memorial, na fé, das palavras e dos factos de Jesus, especialmente da sua morte e ressurreição. É invocação do Seu nome e da Sua mediação junto do Pai, como podemos encontrar nas primeiríssimas fórmulas de oração dos Actos.³⁹

Esta categoria de memorial⁴⁰ aplicada à liturgia ajuda a identificar o Mistério de Cristo e da Igreja. Deste modo, Jesus Cristo, Igreja e Liturgia têm em comum, como um dos seus elementos, a estrutura sacramental comum. Jesus Cristo é o primordial e fonte sacramental da Salvação; a Igreja é o «universal sacramento da salvação»,⁴¹ emanado do costado de Cristo dormente na Cruz;⁴² a liturgia é o sacramento complexo da Salvação estreitamente ligado a Cristo e à Igreja.⁴³

Toda a economia da salvação é sacramental: em Jesus Cristo, na Igreja e na liturgia. Com uma inquebrantável unidade das realidades que a comportam: Jesus Cristo (o grande sacramento de Deus e do encontro da humanidade com Deus), a Igreja (sacramento de Cristo), a liturgia (sacramento da Igreja e de Cristo). Assim, a liturgia realiza o mistério de Cristo, realizando-se a si mesma como memorial e como sacramento de tal Mistério.⁴⁴

³⁹ Act. 4, 30. J. CASTELLANO C., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997, pág. 48.

⁴⁰ Memorial (“zikkaron”, em hebraico) no seu rico significado bíblico de uma recordação ritual de um acontecimento salvífico do passado, que torna presente tal acontecimento, orientando-o à sua plena realização no futuro. Esta categoria de memorial é válida para a liturgia enquanto ela recorda ritualmente (através de ritos) o Mistério de Cristo. O torna presente e eficaz, na esfera da sua completa actualização escatológica. E isto acontece na Igreja e para o bem da Igreja, para o seu contínuo crescimento e edificação, para a sua cada vez mais plena conformação e identificação com Cristo (Cf. A. Curva, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 630).

⁴¹ LG 48.

⁴² Cf. SC 5.

⁴³ A. CURVA, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 630.

⁴⁴ Idem, pág. 631.

4. Jesus está presente na liturgia

A afirmação da presença de Cristo na liturgia feita pelo Vaticano II na SC 7 significa que, através da liturgia, a Igreja é entranhada pela realidade de Cristo, presente como Ressuscitado, que está ao mesmo tempo no Céu, junto do Pai e na terra, junto da Sua Igreja, no âmbito específico e definitivo do ser Igreja, que é a assembleia litúrgica, seja qual for o lugar onde essa aconteça, no tempo e no espaço.⁴⁵ É uma presença específica e salvífica, portanto, de santificação e de culto, através dos signos sacramentais, aptos a revelar e expressar a Sua manifestação salvífica na Sua multiforme graça.

Podemos ainda aprofundar um pouco mais esta presença de Cristo através da relação que existe entre o Sacramento que é Cristo e os sacramentos de Cristo. Cristo é o Sacramento, Cristo é Sacramento, porque no homem-Jesus e através d'Ele está operante Deus.⁴⁶

O Cristo da Glória está connosco, junto de nós, em nós e para nós. O Pai glorificou-O em toda a Sua existência com a Ressurreição, tornando permanente o momento recapitulador da totalidade da Sua vida de Filho de Deus e nosso Irmão, naquele acto único e irreversível da história que é a Sua Páscoa de morte e ressurreição.⁴⁷

Cristo está presente no centro da nossa celebração como mediador e nosso Irmão. É o celebrante principal de todas as nossas liturgias, tornado visível pelos ministros que são ícones sacramentais, no Espírito, da Sua presença salvífica e operante. Ele é o Mestre e o exegeta das nossas liturgias da palavra, o Orante das nossas celebrações de oração, o Ministro de todos os sacramentos. Ele é o Doador e o Dom, como se exprime a liturgia bizantina, indicando que cada Sua acção sacerdotal é, no fundo, uma autocomunicação de vida.⁴⁸

⁴⁵ Cf. LG 7 e 26, onde o realizar-se da Igreja coincide com o ser "Ekklesia", ou seja, assembleia litúrgica.

⁴⁶ S. Marsili, *Mistero di Cristo e Liturgia nello Spirito*, o.c., pág. 203.

⁴⁷ J. CASTELLANO C., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, o.c., pág. 43.

⁴⁸ Idem, pág. 45.

Assim, a liturgia é, objectivamente, o lugar da maior e mais certa manifestação e da máxima penetração de Cristo no mundo, se bem que não seja a única.⁴⁹

Esta presença tem ainda a característica da universalidade e da concreteness. Cristo é o mesmo em todas as assembleias litúrgicas do mundo, lá onde estão reunidos os Seus em Seu Nome, fazendo do Seu Corpo ponto de união de toda a Igreja e de todos nós, numa inefável experiência de comunhão.⁵⁰

Já a comunidade apostólica tem consciência que, segundo a promessa,⁵¹ o Senhor está presente onde os Seus estão reunidos em Seu Nome.⁵²

5. O nome de Cristo, ponto de encontro

A comunidade apostólica começa-se a reunir no nome do Senhor, gozando da Sua presença mediante o Espírito.

Cristo torna-se sempre presente na comunidade dos que foram salvos, entrando em contacto com Ele nas celebrações culturais nas quais Ele é invocado como Senhor; vem até junto dos fiéis no mais íntimo do seus seres com o Baptismo e a Eucaristia, infunde o Seu Espírito, ligação necessária e segura entre Cristo Ressuscitado e a comunidade da Igreja. A comunidade goza a alegria pascal, porque experimenta a presença do Ressuscitado.⁵³

Tanto para os que conheceram Jesus, como para os discípulos e as discípulas, como para os que aderiram à fé, o contacto vivo com o

⁴⁹ Idem, pág. 46.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cf. Mt. 18, 20.

⁵² J. Castellano C., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, o.c., pág. 49.

⁵³ Idem, pág. 47.

Senhor, depois da Ascensão e do Pentecostes, realiza-se mediante os signos sacramentais, deixados pelo Ressuscitado e por Ele assumidos como manifestações da Sua comunhão connosco.⁵⁴

6. A representação do Mistério de Cristo na liturgia, na sua dimensão trinitária

O Senhor também se torna presente no dinamismo da sua vida trinitária e, por isso, como Mediador entre Deus Pai e a humanidade, na dimensão do Espírito Santo. Espírito que envolve a Igreja e a torna apta a confessar e a perceber o Senhor presente que se nos dá, comunicando-nos a Sua vida divina.

Cristo é a epifania do amor do Pai. É dele que provém todo o dom. Cristo conduz-nos, pela Sua acção salvífica, ao Pai. Deste modo a grande doxologia do cânone romano expressa o retorno da Igreja e do mundo ao Pai, por Cristo, com Cristo e em Cristo na unidade do Espírito Santo.⁵⁵

Mas a presença de Cristo acontece sempre na Igreja, hoje, através do Espírito Santo. O Espírito põe cada um e todos em comunhão com o Senhor Jesus para formar o Seu Corpo. E ainda, prolonga a presença viva de Cristo nos fiéis, transforma-os à imagem de Cristo, suscita a solicitude para a unidade da Igreja e para a sua missão no mundo, com o testemunho e o serviço da caridade.⁵⁶

Jesus é o termo da nossa celebração quando vem invocado como Nosso Senhor, “Kyriós”. Mas sempre na indissolúvel economia Trinitária do Pai, fonte e meta, d'Ele, Filho e Mediador, do Espírito Santo, dom de toda a santificação e princípio de cada resposta cultural.

⁵⁴ Idem, pág. 48.

⁵⁵ Cf. Catecismo da Igreja Católica, nº 1077 e ss.

⁵⁶ Cf. Catecismo da Igreja Católica, nº 1091-1109. 737. J. Castellano C., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, o.c., pág. 57.

Isto significa que, na liturgia, Cristo, tornando-se presente e sendo ainda o Emanuel, o Deus próximo, comunica-nos a Sua própria existência humana e divina, a Sua vida Trinitária. A Sua presença é legada, como a Sua existência mais íntima, ao Pai e ao Espírito.⁵⁷

7. Cristo é o Uno e o Tudo do cristão

Cristo é o Uno e o Tudo do cristão. No entanto, temos que notar que a procedência é do Pai e a Ele se dirige. Cristo abraça em si a totalidade do existente, mas como Logos do Pai; como Aquele em quem o Pai criou o mundo e que o Pai mandou para a redenção do mundo; como Aquele que restaura o Reino do Pai. A partir deste ponto de vista, podemos dizer que Cristo não é o centro, mas o mediador; Aquele que é enviado em Missão e regressa à pátria celeste; «caminho, verdade e vida». Tudo isto, no entanto, desde a forma como o apresenta a acção litúrgica na sua figura objectiva e na sua amplidão, ou seja, na plenitude do único e total Mistério de Cristo e no seu acontecer ao longo do ciclo anual das celebrações festivas.⁵⁸

Celebramos o Mistério de Cristo na acção sacra da liturgia das horas, na Eucaristia e nos outros sacramentos, na pregação da Palavra de Deus, na leitura meditada da Sagrada Escritura e na oração que brota de tudo isto, ou seja, na “oratio” e na reflexão conduzida à presença de Deus em Cristo,⁵⁹ no Espírito.

8. O Mistério de Cristo na sua expressão antropológica e cósmica

A presença do Mistério de Cristo tem a sua dimensão humana, antropológica e cósmica, ao mesmo tempo; pois não só envolve a

⁵⁷ Idem, pág. 45.

⁵⁸ B. Neunheuser, *Spiritualità liturgica*, o.c., pág. 1426.

⁵⁹ *Ibidem*.

pessoa humana, e como se adapta às condições antropológicas; mas também aos gestos sacramentais, ao tempo, ao espaço, às coisas, para tornar manifesto e operante o Seu estar presente connosco e para nós.

A presença invisível do Senhor comunica-se com as necessidades da nossa antropologia, que precisa de ver, escutar, tocar, provar e sentir essa presença. E aqui está a riqueza da sacramentalidade.

A sacramentalidade da presença do Senhor nos signos vivos, comunicados e evocados pelo Senhor presente e operante na liturgia, permitem-nos fazer três observações para colhermos o seu sentido antropológico:

a) - Em primeiro lugar, será bom prestarmos atenção à «visibilidade dos signos», mediações sacramentais de Cristo presente, mas invisível, e da Igreja presente, visível, humana e sensível.

b) - Em segundo lugar, é preciso colher a «variedade dos signos»; não um, mas muitos são os signos que manifestam esta presença. Temos os signos sacramentais maiores, comunicativos: Palavra, Sacramentos, Eucaristia; temos os signos menores, evocativos: um ícone, por exemplo,... Esta variedade supõe uma multiplicidade e uma intensificação da presença, segundo a explícita vontade de Cristo transmitida a alguns signos e segundo a própria capacidade sacramental e simbólica dos mesmos signos.

c) - Em terceiro lugar, temos de ter em conta a «dimensão antropológica» dos signos; com um certo risco de subjectividade na relação com Cristo. Os signos litúrgicos, como os gestos da vida social e da relação de comunhão e de amor são, às vezes, provenientes do fluxo vital da comunicação; assim acontece na relação viva de Cristo connosco e de nós com Ele, que se torna real na liturgia.

Esta relação supõe, da parte de Cristo, uma fidelidade ao amor de aliança, fundado infalivelmente na palavra e no Seu amor. Ele assegura sempre e objectivamente a Sua presença porque nos ama; Ele toma a iniciativa. Não se trata de uma projecção subjectiva nossa. Esta presença é correspondida, da nossa parte, através de uma abertura teologal de fé, esperança e amor, que colhe e acolhe tal presença e a ela responde com uma intensa abertura existencial.⁶⁰

⁶⁰ J. Castellano C., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, o.c., pág. 58.

9. Chegamos a Cristo Redentor guiados pela Igreja através da liturgia

É a Igreja que nos guia, nas acções litúrgicas, para Cristo e à Sua acção salvífica.⁶¹

A categoria decisiva e essencial do cristão é a pessoa histórica de Jesus Cristo, na sua unicidade histórica e na sua glória eterna. Enquanto acreditamos e estamos em contacto com Ele, «numa relação e conexão real, num ser renovado mediante a fé e num ser sinalados mediante o Baptismo». A partir deste processo o homem entra numa reciprocidade de «existência em», que é pneumática, com o Redentor, eternamente real (Guardini di-lo comentando a radicalização); figura, obra, paixão, morte e ressurreição do Redentor, tornam-se para ele forma e conteúdo de uma nova existência e tudo isto é cristão enquanto advém por meio de Cristo na Igreja.⁶²

O Mistério de Cristo expressa-se e vive-se na liturgia da Igreja, mas a liturgia não esgota toda a acção da Igreja,⁶³ nem é a expressão da totalidade do Mistério de Cristo, que se completará na escatologia. Podemos assim dizer que a liturgia é uma especial realização deste Mistério de Cristo.⁶⁴

Na celebração litúrgica do Mistério de Cristo e na sua multiforme articulação actualiza-se toda a História da Salvação, história que foi preparada em ordem a Cristo, representou-O profeticamente em imagens ou tipos prefigurativos e agora, na plenitude dos tempos, atinge o seu cumprimento n'Ele. A totalidade do Mistério de Cristo vem assim actualizada na liturgia,⁶⁵ centrada no Mistério Pascal.

⁶¹ Idem, pág. 1422.

⁶² Ibidem, pág. 1423.

⁶³ SC 9.

⁶⁴ A. Curva, *Gesù Cristo*, o.c., pág. 629.

⁶⁵ B. Neunheuser, *Spiritualità liturgica*, o.c., pág. 1431.

Conclusão

A liturgia apresenta o acontecimento salvífico partindo de uma espiritualidade bíblica, que tem como centro Cristo morto e ressuscitado, com as suas leis objectivas de preparação, de crescimento na vida do homem, de cumprimento e de projecção em direcção ao Reino.⁶⁶ Assim, no Mistério da Páscoa, a história da Salvação concretizada no Mistério de Cristo encontra o seu cumprimento, a sua realização e o seu centro.⁶⁷

A liturgia capta todas as dimensões da história salvífica reunidas e centradas em Jesus Cristo. Todo o *acontecimento Cristo* é tomado em consideração, desde a Sua Incarnação até à Sua última vinda gloriosa. Mas o Mistério de Cristo não se pode reduzir aos acontecimentos da Sua vida terrestre. Jesus está vivo na glória do Pai. Cristo está presente na Igreja que Ele vivifica e conserva no Espírito. A cristologia cristã é, portanto, uma cristologia «extensiva», que recapitula em si toda a história humana e cósmica. A liturgia, ao expressar fielmente esta visão do Mistério de Cristo, revela, anuncia e torna presente no tempo e no espaço a sua força salvadora.

Parte-se de Cristo, no entanto, desemboca-se necessariamente em toda a Trindade. No Pai de quem Cristo é o revelador; no Espírito Santo que é O que Ele promete e envia. A espiritualidade litúrgica vem, desta maneira, manifestar, continuamente, a dimensão trinitária do Mistério da Salvação. Por conseguinte, a liturgia é uma escola na qual se aprende o plano da Salvação existente desde toda a eternidade em Deus e o modo da sua realização, primeiro em Cristo e, logo depois, por meio do Espírito, em nós.⁶⁸

⁶⁶ M. Augé, *Liturgia*, o.c., p. 255.

⁶⁷ *Idem*, pág. 257.

⁶⁸ *Idem*, pág. 256.

A cristologia da espiritualidade litúrgica implica necessariamente uma dimensão eclesiológica e sacramental. Pois a Igreja é chamada o Corpo místico de Cristo, a Sua Esposa. Os sacramentos, por sua vez, são meios de participação directa e eficaz nos actos redentores de Cristo, particularmente na Sua morte e ressurreição. Disto nasce uma assimilação com a pessoa de Cristo, ou de imitação na própria vida dos Mistérios celebrados na liturgia. Assim, o sacramento não é principalmente um meio para realizar um contacto, de algum modo, com a pessoa de Cristo, com a finalidade de estabelecer um colóquio «interior» com Ele, mas vem considerada como um ponto de inserção que é, ao mesmo tempo, comunicação do Mistério e causa da assimilação a Cristo, precisamente na perspectiva do Mistério comunicado.⁶⁹

Segundo o NT e a mistagogia dos Padres da Igreja, a vida cristã consiste na realização na vida quotidiana da morte e ressurreição de Cristo, que se cumpre em nós sacramentalmente na imersão e emersão baptismal e da qual nos alimentamos no banquete pascal, renunciando cada dia ao pecado para viver na novidade da liberdade.⁷⁰

O dinamismo pascal projecta, por sua vez, a nossa vida para a perfeita consumação da obra redentora. Daqui deriva também a dimensão escatológica da espiritualidade litúrgica,⁷¹ profundamente cristológica e cristocêntrica.

O Mistério de Cristo, actualizado pelos sacramentos nas celebrações litúrgicas, que se sucedem ao longo do ano litúrgico, são orientadas para melhor fazer compreender e participar cada vez mais plenamente no Mistério. Tudo isto exige uma espiritualidade mistagógica, tanto na vivência do Mistério, como na celebração do sacramento que o actualiza, como uma presença de Cristo. Daqui nasce a dimensão mística da espiritualidade litúrgica no sentido mais genuíno da palavra: enquanto actualização do Mistério celebrado na vida do cristão.⁷²

⁶⁹ Idem, pág. 257.

⁷⁰ Cf. Rom. 6, 3-11.

⁷¹ M. Augé, Liturgia, o.c., pág. 258.

⁷² Ibidem.

Bibliografia

AGNELO, MONS. G. M., *Premessa*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997.

AUGÉ, M., *Liturgia*, Biblioteca Litúrgica 4, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1995.

BRANDOLINI, MONS. L., *A servizio del rinnovamento liturgico*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997.

CASTELLANO, J., *Presenza e azioni di Cristo nella Liturgia*, in Aa. Vv., *XLVIII Settimana Liturgica Nazionale*, Ravenna, 25-29 Agosto 1997.

CURVA, A., *Gesù Cristo*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1984.

GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1959.

MARSILI, S., *Mistero di Cristo e Liturgia nello Spirito*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1986.

NEUNHEUSER, B., *Spiritualità liturgica*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Roma, 1984.

SANSO, V., *Per Gesù Cristo Nostro Signore, Corso di liturgia fondamentale*, EDB, Bologna, 1999.

Índice

Introdução

1. O mistério de Cristo como realização da espiritualidade litúrgica
2. O Mistério de Cristo realizado especialmente na liturgia
3. A salvação de Cristo faz-se memória na liturgia
4. Jesus está presente na liturgia
5. O nome de Cristo, ponto de encontro
6. A representação do Mistério de Cristo na liturgia na sua dimensão trinitária
7. Cristo é o Uno e o Tudo do cristão
8. O Mistério de Cristo na sua expressão antropológica e cósmica
9. Chegamos a Cristo Redentor, guiados pela Igreja através da liturgia

Conclusão

Bibliografia

Índice

RE

revista de
ESPIRITUALIDADE

Ano XIII – Nº 52 – Outubro / Dezembro 2005

PORTUGAL, Alpoim Alves

Vida Espiritual

SILVA, Dr. Carlos Henrique do Carmo

*A Questão Autobiográfica ou
do Tempo Absoluto*

*A propósito da “Histoire d'une Âme” e da
sua Autora*

DOMINGUES, Bernardo

*Espiritualidade, fonte de esperança
para um futuro humanizado*

CANAVARRO, Abel

Pastoral da Reconciliação

SOUSA ALVES, Mário Jorge

*Jesus Cristo: Centro da Espiritualidade
Litúrgica*