

# Revista de Espiritualidade

«TESTEMUNHOS DE VIDA»



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

*Testemunhos de vida* ..... 243

JEREMIAS CARLOS VECHINA

*O Sacerdote, testemunha da experiência de Deus* ..... 245

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Tópos e ritmos da existência sacerdotal  
em Isabel da Trindade* ..... 261

---

NÚMERO 72

Outubro – Dezembro 2010

# 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 Auessadas  
Apartado 141  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359  
E-Mail: [editorial@carmelo.pt](mailto:editorial@carmelo.pt)

Assinatura Anual (2010) .....	€ 20,00
Europa .....	€ 27,00
Fora da Europa .....	€ 46,00
Número avulso .....	€ 5,00

## TESTEMUNHOS DE VIDA

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Digo-vos ainda: se dois entre vós se unirem, na terra, para pedirem qualquer coisa, obtê-la-ão de Meu Pai que está nos céus. Pois onde estiverem reunidos, em Meu nome, dois ou três, Eu estou no meio deles» (Mt 18,19-20).

Bela expressão e bela promessa, a de Jesus, acerca da Sua presença no meio de nós, na vida de cada um de nós! Que mais poderíamos desejar quando nos encontramos uns com os outros, quando nos cruzamos, quando dialogamos, quando trocamos olhares ou palavras? Se Cristo está realmente no meio de nós, se fazemos nascer e habitar Cristo em nós e no outro, se O comunicamos ao nosso interlocutor e este no-I'O comunica a nós, se o nosso diálogo O gera realmente e torna vivo e presente no meio de nós...!

Na verdade, a palavra tem um lugar e desempenha um papel muito importante na comunicação humana para ser autenticamente profecia, pois revela o que há de mais profundo e secreto no nosso interior. Cada encontro humano exprime-se através do olhar, do gesto, da palavra. O encontro com o outro no respeito e na espera fundada em Cristo, pode tornar-se numa verdadeira oração. Mas, muitas vezes, lançando um olhar retrospectivo, descobrimos quantas palavras banais, e até mesmo palavras inúteis, pronunciamos! Porém, devemos também ser conscientes de que precisamos de conversas e encontros «banais» que suscitem o clima de onde poderão surgir as palavras que marquem e traduzam a profundidade da interioridade e que, reciprocamente, enriqueçam; quer dizer, e como li algures, «palavras que não estejam simplesmente ao serviço da comunicação, mas gerem verdadeira comunhão».

Gostava de começar por dizer que o silêncio gera a palavra: «No princípio já existia o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus» (Jo 1,1). Deus pronuncia o seu Verbo num eterno silêncio. E este Verbo fez-se carne, recebeu um corpo, e habitou no meio de nós.

Deus confiou-nos a sua palavra para que nós a traduzíssemos nas nossas pobres palavras humanas. Mas antes de dizer em nós a Palavra de Deus, é necessário escutá-la, acolhê-la, assimilá-la, interiorizá-la. É necessário deixar-se impregnar para ser transformado nela.

Mas a palavra também gera escuta. Pois Deus não nos fala somente no contacto directo com Ele na oração, mas muitas vezes fá-lo através do outro. Porque o outro também recebe de Deus palavras significantes destinadas a serem partilhadas comigo. Deus faz cooperar o homem na sua obra da graça. É necessário muita atenção e vigilância para descobrir a palavra que Deus me dirige através do outro. Pode ser uma palavra quase imperceptível, como que perdida, que se transforma numa pérola preciosa no meio de uma conversa, à primeira vista, banal. Para tal é necessária uma abertura, uma disponibilidade e uma renúncia total de nós mesmos. A profundidade do homem está no seu poder de acolhimento e de escuta.

A escuta gera a palavra porque a escuta é uma atitude do coração; um estar atento àquilo que o outro me quer comunicar. Assim descubro uma presença e fico maravilhado, porque estou a viver um clima de profunda humildade: escuto o Senhor que me fala a partir do outro. E a minha escuta gera a palavra. E juntos entramos em contacto com o Mistério. Aproximamos do outro com uma grande esperança; esperamos dele grandes coisas, esperamos Alguém. Através do outro, é o próprio Cristo que eu encontro, e é o que o meu próximo tem de melhor para me oferecer.

Por fim poderemos ainda dizer que a palavra gera o silêncio porque, muitas vezes, a palavra não é suficiente para exprimir o que o coração vive. Então o silêncio torna-se numa plenitude de presença mútua, é a linguagem do amor silencioso. Entra-se num movimento que está para lá de toda e qualquer palavra, onde os interlocutores ficam à escuta dum silêncio divino. E neste silêncio ao mesmo tempo humano e divino, a Palavra verdadeira comunica-se. O Nome de Jesus toma então o seu lugar: «onde estiverem reunidos, em Meu nome, dois ou três, Eu estarei no meio deles».

Este número da *Revista de Espiritualidade* ajudar-nos-á, certamente, a descobrir o valor do diálogo procedente do silêncio humano enriquecido pelo silêncio divino escutado na nossa oração e, depois, partilhado e testemunhado com aqueles que se cruzam ou vivem sempre connosco. Que o silêncio que se fez Palavra e contemplamos mais profundamente nestes dias, nos aproxime sempre mais da Palavra que nos faz permanecer no mistério do silêncio. E assim, os nossos *testemunhos de viva* (o do Sacerdote, o de Isabel da Trindade, o nosso...) serão verdadeiramente enriquecedores para os nossos irmãos. Santo Natal!

# O SACERDOTE

## TESTEMUNHA DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

P. JEREMIAS CARLOS VECHINA

### Situação actual

O longo e profundo processo de secularização da vida social e cultural parece ter reduzido a vida religiosa a realidade marginal nas últimas décadas. A prática religiosa vai descendo continuamente dum ponto de vista quantitativo e perde progressivamente importância até mesmo na vida dos crentes.

O diagnóstico espiritual feito à situação sócio-cultural que nos toca viver define-a como situação de escurecimento do céu, eclipse de Deus, fuga dos deuses, ausência, morte de Deus. Isto “é de facto o característico da hora do mundo em que vivemos”<sup>1</sup>.

É de notar que numa época em que a informação se converteu na feiticeira, não se encontre um indivíduo que dê aos homens notícias do seu criador. Este está ausente das cidades, do campo... Está ausente das leis, das ciências, das artes, da política, da educação, dos costumes. Está ausente até mesmo da vida religiosa, no sentido em que os que ainda querem ser seus amigos mais íntimos parecem não ter nenhuma necessidade da sua presença<sup>2</sup>.

No mesmo sentido, mas mais perto de nós, se expressava um poeta francês:

Estamos sem notícias  
sem notícias de esperança.  
Estamos sem notícias  
sem notícias de amor.  
Estamos sem notícias  
sem notícias de Deus<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> MARTIN BUBER, *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, 25.

<sup>2</sup> León Bloy, cit. por LUCIEM MARIE, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris, 1968, 103.

<sup>3</sup> J. MOGIN, cit. Por J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, 19.

À pergunta se no nosso mundo existe uma experiência religiosa B. Welte responde:

A experiência dominante neste contexto religioso é a experiência de não ter feito nenhuma experiência religiosa, ou seja, de não ter sido afectados nem muito menos transformados por algo que possa ser denominado Deus<sup>4</sup>.

É normal que muitos nestas circunstâncias tenham a impressão que Deus, que até há pouco tempo era uma realidade que formava parte do nosso contexto sócio-cultural e religioso, se esteja afastando do mundo de forma irremediável. “Do ‘Deus está aqui’ seguro, natural e dado por adquirido de outros tempos, está-se a passar ao ‘onde está Deus?’<sup>5</sup>.”

E o que dizemos a respeito de Deus também o podemos aplicar à Igreja. Uma das constatações mais dolorosas para quem se considera crente é que, entre os jovens, a Igreja praticamente desapareceu da sua vida. Segundo dizem a Igreja não lhes apresenta ideias válidas para se orientarem na vida. Efectivamente, a Igreja, pelo menos nos países ocidentais, aparece como uma instituição envelhecida. Na sondagem feita pela *Fundação Santa Maria* aos jovens espanhóis em 1989 afirmava-se redondamente:

“Digamo-lo claramente: A Igreja soa a velho, a passado, a outra época, para a grande maioria dos jovens”<sup>6</sup>.

Cada quatro anos esta *Fundação* repete estas sondagens e os resultados são desalentadores. Os jovens vão se afastando cada vez mais da Igreja.

Desde outro país, a Bélgica, a constatação repete-se:

“Para muitos a Igreja católica... é uma instituição de uma época passada”.

## O futuro do cristianismo ocidental

Perante esta situação muitos questionam o futuro do cristianismo. Aparecem títulos que o manifestam. Em 1977, Jean Delumeau publicou um livro com o seguinte título: “Le christianisme va-t-il mourir?”<sup>7</sup>.

O Padre Tillard publicou, não há muito tempo, um artigo cujo título era provocador:

“Seremos nós os últimos cristãos?”.

<sup>4</sup> B. WELTE, *La luce nel nulla*, Queriniana, Brescia, 1983, 17.

<sup>5</sup> Do ‘tudo fala de Deus’ passámos ao ‘estamos sem notícias de Deus’. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997, 9.

<sup>6</sup> JAVIER ELZO, “Actitudes de los jóvenes españoles ante el tema religioso”, em Vv.Aa., *Jóvenes españoles 1989*, 297.

<sup>7</sup> J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977.



Não faltam motivos para se fazer uma pergunta como esta. O cristianismo desapareceria se uma geração de crentes – a nossa, por exemplo – não fosse capaz de transmitir a fé à geração seguinte. E algo disto parece estar a acontecer nos nossos dias, pelo menos no Ocidente. A dificuldade existe.

Recordemos, somente a modo de exemplo, alguns testemunhos mais recentes. Num livro que tem por título, precisamente, - *Crise da transmissão da fé* -, o arcebispo J-J. Degenhardt manifesta-se nestes termos:

“Estamos num país (Alemanha), e não só nele, perante uma grave crise da comunicação da fé”.

A crise, precisa o arcebispo, não é um problema de comunicação da fé entendida em sentido estrito como catequese, ensino da religião, educação religiosa; é algo muito mais profundo, e abrange amplos espaços da vida dos crentes e da comunidade eclesial. Na mesma obra, o actual Cardeal W. Kasper, acrescenta dizendo que a crise da transmissão da fé que padece a Alemanha é um problema mundial.

Os bispos franceses, numa sua carta - *Propor a fé na sociedade actual* -, referem-se a “uma crise de transmissão generalizada” que descrevem nestes termos:

“De facto, a comunicação da fé encontra-se hoje em dia comprometida ou muito dificultada em amplos sectores da sociedade francesa”.

O cristianismo que impregnou a cultura e a história do velho continente passa agora por uma crise profunda e radical. Este é um facto que os estudos sociológicos revelam com toda a clareza. E dele se vem fazendo eco, pensadores, filósofos, teólogos e responsáveis das Igrejas.

Hans Kung aludia à sua radicalidade qualificando-a de crise epocal da religião e do cristianismo<sup>8</sup>.

Para o grande teólogo espanhol, Ruiz de la Peña, a situação de crise é um dado adquirido:

“Que a fé, às portas do século XXI, esteja em crise, é coisa bem sabida”<sup>9</sup>.

E. Biser, pela sua parte, recorre à imagem duma catástrofe para identificar esta crise:

“A crise abate-se sobre a Igreja com a violência dum fenómeno da natureza que não se pode conter”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Teología para la posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1957, 15ss; 141ss.

<sup>9</sup> Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995, p. 9.

<sup>10</sup> E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularización*, Barcelona, Herder, 1994, 53.

J. B. Metz é o teólogo que se referiu a este crise com as palavras mais patéticas. Trata-se, segundo ele, não de uma crise da Igreja, mas de uma crise de Deus, “de uma espécie de fastio de Deus”, o que não deixa de ter grande influência na vida da Europa<sup>11</sup>.

Tendo isto presente nenhuma pessoa consciente pode desprezar a provocadora pergunta do P. Tillard: Seremos nós os últimos cristãos?

Este teólogo respondia, instintivamente, que não<sup>12</sup>. E dizia que não seríamos os últimos cristãos, uma vez que acreditava, com toda a grande tradição cristã, que Deus, na sua fidelidade para com a humanidade, não deixaria que se apagasse a luz que o seu Filho acendeu.

Certamente que faremos nossa a resposta instintiva de Tillard, contudo é necessário justificá-la de alguma maneira. É bom recordar a história que nos precedeu. Durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do XX foram inumeráveis as vozes de racionalistas, positivistas e marxistas que anunciaram o fim próximo do cristianismo<sup>13</sup>. Contudo, hoje são todos esses movimentos intelectuais os que desapareceram, ou pelo menos perderam vigência, enquanto que o cristianismo, por muitos problemas que tenha, segue em pé.

Apenas nascido o cristianismo já o consideravam moribundo. S. Paulo, na *Segunda Carta aos Coríntios*, faz alusão a este diagnóstico com certa ironia:

“Como agonizantes, embora estejamos com vida” (2Cor 6, 9).

De facto, embora esse diagnóstico pessimista se tenha feito ouvir desde há dois mil anos, aqui estamos ainda. Até ao momento, foram os coveiros do cristianismo que desceram à terra.

Sem dúvida, tem razão Van de Pol:

“O futuro da Igreja e do cristianismo depende primariamente de Deus e não do homem. Deus pode, portanto, confundir as melhores predições fundadas em factos, como tem sucedido frequentemente na história”<sup>14</sup>.

Contamos com a promessa de Jesus: as forças do mal não prevalecerão sobre a Igreja (Mt 16, 18). Mas também somos conscientes que a promessa não nos dá garantias para continuar a pensar que a Igreja

<sup>11</sup> Cf. *Esperar a pesar de todo*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 28.

<sup>12</sup> “Este ‘não’, dito instintivamente, considero-o como um ‘não’ saído do meu *sensus fidei* e, portanto, do Espírito”. J. M. TILLARD, “Nosaltres, som els darres cristians?”: *Questions de Vita Cristiana*: 190 (1998) 17.

<sup>13</sup> Às vezes, até mesmo fixando uma data limite para isso, como quando Conte afirmou em Abril de 1851 que antes de 1860 estaria a pregar o positivismo na catedral de Notre-Dame, de Paris.

<sup>14</sup> W. H. Van de POL, *El futuro de la Iglesia y del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973, 249.

chegue ao fim dos tempos pujante e se mantenha vigorosa em todos os lugares onde teve uma rica presença no passado.

## Fim do cristianismo convencional

Tillard afirmava que não éramos os últimos cristãos, mas seríamos “as últimas testemunhas de uma certa maneira de ser cristão”<sup>15</sup>. Acabou aquilo que Van de Pol chamou cristianismo “convencional”.

“Uma religião é convencional – explicava o teólogo holandês – na medida em que as práticas e convicções religiosas são tidas por boas e verdadeiras, não porque assentem na reflexão pessoal,... mas porque assim foi aprendido”<sup>16</sup>.

Durante os três ou quatro primeiros séculos não existiram cristãos convencionais. Os seguidores de Cristo, para o serem, tinham que cortar com o ambiente hostil que os rodeava. Mesmo depois, nunca faltaram na Igreja crentes autenticamente convencidos, muitos deles capazes de selarem com o próprio sangue a opção feita por Jesus. Mas, hoje, não exagero se digo que, para a maior parte dos batizados, o cristianismo converteu-se num convencionalismo que dá a toda a sua existência uma sensação de segurança e protecção.

Se até ao século IV, a adesão ao cristianismo se podia pagar com a vida, desde então não só deixou de ser perigoso, mas tornou-se proveitoso e até mesmo necessário. Pois bem, nisto terminou o cristianismo no Ocidente e talvez para sempre.

## Situação de noite

Muitos autores, teólogos e espirituais, ao fazerem o diagnóstico à vida da Igreja e ao cristianismo na situação actual, dizem que estamos a passar uma situação de “noite escura” e falam da Igreja “à intempérie”. Dizem que aquilo que os místicos viviam como seu combate singular passou a ser combate de todo o crente, e o que aparecia neles como excepcional veio a ser condição comum. Não há dúvida de que em semelhante conjuntura a sua doutrina e o seu exemplo ajudam-nos a fazer o discernimento dos tempos que nos toca viver e a tomar decisões acertadas.

O intelectual francês, Gustave Thibon é capaz de afirmar:

<sup>15</sup> J. M. TILLARD, *art. cit.*, 9. 13.

<sup>16</sup> W. H. Van de POL, *El final del cristianismo convencional*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 25.

“Sempre tive para mim [...] que a evolução humana do cristianismo, acima das ‘noites’ descritas pelos místicos, que purificam o amor divino nos indivíduos, supunha ‘noites históricas’, amplas provas no plano da Humanidade, através das quais se elaboram novas eras de espiritualidade”<sup>17</sup>.

Há uns anos para cá fala-se de “noites epocais”, “noites civilizacionais”, “noites culturais”: são momentos decisivos, situações de encruzilhada em que não se vê claro o rumo e opção a tomar. É bom ter presente que todas as crises, sejam elas de que tipo forem, são sempre crises espirituais.

O P. Dubarle, numa comunicação à *Semana de Intelectuais Católicos* de 1965, faz a seguinte afirmação:

“São João da Cruz descreve na sua obra as angústias da noite do espírito porque tem de passar aquele que quer ir até ao fim da sua certeza de Deus. Podeis estar certos: a humanidade moderna, com a sua forma de consciência própria e com o irresistível aparecimento das suas forças, com o negativismo espiritual que é liberdade, com a ciência, com o domínio e a posse da natureza redobrada em projecto de domínio e posse de si mesmo, esta humanidade e a sua energia mais não são do que a banalização para todos – a democratização para sociedades europeias, se me permitem a expressão – da noite do espírito a que se refere o autor místico do século XVI”<sup>18</sup>.

## Situação de contraste

Mais de que falar de situação de crise na vida da Igreja, crise de fé, devemos falar de situação de contraste. Constatamos que na nossa sociedade há uma verdadeira fome de experiência de Deus<sup>19</sup>. É um facto que facilmente se pode constatar. Impõe-se pela sua evidência. Pela sua extensão podemos falar dum acontecimento universal. Não há fronteiras que o limitem. Podemos afirmar que não se trata de algo superficial e epidérmico, moda de curta duração. Trata-se dum movimento sempre em crescendo<sup>20</sup> que tem todas as características de algo sério e poderoso capaz de marcar essa espiritualidade nova que nasce e que, há uns anos atrás, se dizia, não estarmos ainda em condições de definir com clareza<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> GUSTAVE THIBON, *O que Deus uniu*, Ed. Aster, col. Éfeso, 1965, 3ª ed., p. 42.

<sup>18</sup> P. DUBARLE, *Comunicação à Semana de Intelectuais Católicos de 1965*, em *Concilium*, 9/1966/95.

<sup>19</sup> F. RUIZ, *Camino del espíritu*, EDE, Madrid, 1978, p. 509.

<sup>20</sup> Cf. W. KASPERS, *Espiritu, Cristo, Iglesia*, em *Concilium* 10, 1974, 30; A. GUERRA, *Experiencia cristiana, hoy: contrastes y motivaciones*, em *Revista de Espiritualidad* 36, 1977, 31-38.

<sup>21</sup> Cf. A. M. BESNARD, *Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporanea*, em *Concilium* 1, 1965, 26-27.30.

No mundo em que nos toca viver e, neste dobrar de página do século XX para o século XXI, existem grandes contrastes; o homem está de volta, anda à procura dum “suplemento de alma”. Pelos anos 60 e 70 começaram a aparecer por toda a França grupos e movimentos de “novos místicos” e a maior parte deles nascem à margem das grandes Igrejas.

Os bispos franceses numa das suas assembleias plenárias aludiam a este facto:

“Assistimos ao despertar de uma certa corrente mística em determinados grupos de jovens”<sup>22</sup>.

O Cardeal Alfrink dirigindo-se ao Sínodo dos Bispos celebrado em Roma em Novembro de 1971, observava:

“Os nocivos efeitos do processo de secularização ainda continuam a preocupar-nos, embora já em muitos países os nossos jovens estejam reencontrando o caminho que leva a Deus e a Cristo, comprometendo-se em construir um mundo melhor e redescobrimo a via da contemplação. Tudo isto sucede totalmente fora das estruturas oficiais das Igrejas. Não deveria obrigar-nos, pois, a um sério exame de consciência?”

O P. Schillebeeckx, ao reflectir sobre este movimento de aproximação e procura da oração contemplativa, escreveu em 1977:

“Assistimos hoje ao nascimento duma nova sensibilidade para as dimensões místicas da vida humana... Advertimos que ao princípio, este interesse se orientou, principalmente, para formas de espiritualidade asiática, mas que nos últimos anos, sobretudo nos Estados Unidos da América e na Europa, dirigiu-se em certa medida para uma tomada de contacto com os místicos da tradição cristã. São João da Cruz, sobretudo, volta a estar de moda. A pergunta pelo mistério mais profundo da vida inquieta muita gente”<sup>23</sup>.

A revista *Concilium* apresentava o número 254 de 1994 com a seguinte constatação:

“A mística suscita actualmente uma grande curiosidade, inversamente proporcional à alergia provocada pelas instituições eclesíásticas. Muitos julgam essas instituições arcaicas pela incapacidade de responder à fome espiritual que marca o fim do século. O desejo visa o imediato de Deus. Nesta perspectiva, muitos acham que as Igrejas são fontes de violência por causa da

<sup>22</sup> *Iglesia que celebra y ora*, Sal Terrae, Santander, 1976, p. 100.

<sup>23</sup> *Concilium*, 123, 1977.

sua intransigência dogmática ou prática, e porque não favorecem a experiência espiritual”<sup>24</sup>.

Se todos concordam que as instituições eclesiais estão em crise, a Igreja se abandona, a prática religiosa vai diminuindo e as vocações não aparecem, poucos explicam esta situação com o interesse voltado para a mística, para a experiência de Deus. A experiência do divino só se pode fazer onde se vive em liberdade.

Von Balthasar escreve:

“A nossa sociedade secularizada lamenta-se de Deus se encontrar tão longe e parecer ter morrido... O homem sedento de experiência religiosa não encontra na Igreja outra coisa que uma organização humana, a armadura de uma fria instituição social. Por toda a parte ressoa o grito: ‘Onde fazer a experiência de Deus?’, pois o homem necessita um mínimo de experiência que lhe sirva de trampolim para o salto na fé”<sup>25</sup>.

Se há uns quarenta e tal anos se falava que fermentava uma nova espiritualidade mas ainda não se podiam definir os seus contornos, hoje sim que o podemos fazer: trata-se da espiritualidade que vai na linha da experiência de Deus ou falando mais rigorosamente na experiência do Espírito de Deus sempre presente e actuante no mundo, na Igreja e na vida do crente.

De cara ao futuro torna-se urgente abrir caminhos à experiência para que ela volte a ocupar o lugar que lhe corresponde e do qual nunca devia ter sido afastada<sup>26</sup>.

## Experiência de Deus: exigência da fé

Devemos acabar de vez com os preconceitos de que a mística, a experiência de Deus, a experiência da fé está reservada a um pequeno grupo, àqueles que vivem retirados do mundo. A experiência de Deus é consequência e exigência da fé. É um dado adquirido que a vocação à perfeição é universal e que essa perfeição tem o seu centro na experiência

<sup>24</sup> *Concilium*, 254/1994/4.

<sup>25</sup> VON BALTHASAR, *El complejo antirromano*, BAC, 1981, p. 303.

<sup>26</sup> Por aí vão, precisamente, as preocupações da “teologia narrativa”, ou “teologia da experiência”. Teologia que denuncia a inversão que se produziu bem depressa no cristianismo: de “comunidade de narração” passou a ser “comunidade de argumentação”. Inversão preocupante, enquanto que a fé cristã pressupõe e apoia-se sobre um corpo de livros que contam a “história da salvação”. Por aqui vão os movimentos espirituais modernos. “Não estarão [estes movimentos] recordando-nos de certo modo, pela sua forma de ser, a dimensão narrativa própria do cristianismo e, sobretudo, que o cristianismo não é tanto uma comunidade de argumentação e interpelação, quanto uma comunidade de narração e que o intercâmbio da experiência da fé, assim como toda a nova experiência original, não adopta a figura de um argumento, mas a de uma narração?” J. B. METZ, *Breve apologia de la narración*, em *Concilium* 9, 1973, p. 228. Cf. H. WEINRICH, *Teología narrativa*, *ibid.*, p. 213.

pessoal de Deus, entendida esta como experiência na fé e da fé. Daí que a apresentação da fé requeira a iniciação à experiência de Deus, de todos aqueles a que é apresentada.

Os bispos franceses, no documento - *Propor a fé na sociedade actual* -, manifestaram-no com toda a clareza:

“Poderia pensar-se que semelhante conhecimento de Deus estivesse reservado a uma elite de espirituais ou místicos. Mas a experiência diária da Igreja o testemunha: pobres e simples, homens e mulheres indefesas perante a vida – mas que sabem rezar e amar – percebem esta luz de Deus e a irradiam. Torna-se realidade a acção de graças de Jesus: «Eu te bendigo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e inteligentes e as revelaste aos pequeninos» (Mt 11, 25)”.

Por isso, continua o texto

“Não devemos vacilar à hora de propor esta experiência de Deus a todo o povo dos baptizados...”<sup>27</sup>.

## Fé e experiência

Vamos ver como fé e experiência são duas realidades que não se excluem mas que se exigem. Não existe uma sem a outra.

Quando se realizam sondagens sobre a fé das pessoas, se a gente crê ou não crê em Deus, torna-se difícil interpretar os resultados dessas sondagens. E a primeira dificuldade com que nos deparamos é saber o que se entende com a palavra “crer”, uma vez que esta palavra ou conceito tem um campo semântico muito amplo e impreciso.

Para esclarecer o sentido da fé, o melhor é apresentá-la a partir da categoria humana do *encontro*, um encontro pessoal e sempre aberto com o Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Um encontro que se renova sem cessar e que leva a entregar-nos a Deus cheios de confiança e a escutá-l’O, aceitando ser verdadeiro quanto Ele nos revelou. Longe de ser uma suspeita fundada, a fé é um encontro entre pessoas que fundamenta a nossa vida e que nos ilumina o mistério do mundo e do homem<sup>28</sup>. Hoje fala-se de *fé pessoal e fé afirmativa*.

<sup>27</sup> *Propor a fé na sociedade actual*, n. 3. (Carta da Conferência Episcopal Francesa aos católicos do seu país).

<sup>28</sup> Tal é a perspectiva bíblica, que o Vaticano II fez sua, seguindo os passos de Santo Agostinho e dos mais importantes teólogos. Como nos diz o Concílio: “A Deus que se revela deve prestar-se a obediência da fé, pela qual o homem se entrega livre e totalmente a Deus, oferecendo a ‘Deus revelador a submissão plena da inteligência e da vontade’ e dando voluntariamente assentimento à revelação feita por Ele. Para professar esta fé, é necessária a graça de Deus que previne e ajuda, e os auxílios internos do Espírito Santo, o qual mova e converta para Deus os corações, abra os olhos da alma, e dê ‘a todos a suavidade no aderir e dar crédito à verdade’” (DV 5).

A Bíblia narra-nos diversas experiências de encontro com Deus. E em todas elas é Deus que toma a iniciativa de procurar o homem. O homem, mais que encontrar a Deus, deixa-se encontrar por Ele. Para isso é necessário que se mantenha à espera, tomando uma atitude contemplativa diante do mundo, da história de cada dia e do outro. Porém, isto só é possível quando a pessoa renuncia à atitude possessiva diante do mundo, à atitude de domínio sobre o outro e se abre à surpresa do inesperado e do novo, uma vez que Deus nunca falta ao encontro.

E essa atitude contemplativa só é possível a partir do recolhimento, que não consiste em fechar-se em si mesmo e despreocupar-se de tudo e de todos, mas em penetrar na nossa profundidade interior, onde o sentido da própria pobreza nos faz acolhedores, e onde se descobre a presença de Deus como um horizonte cálido de amor, de verdade luminosa e de paz.

É então que se pode produzir a experiência de uma presença acolhedora. Nota-se esta presença porque nos emociona e nos fere; pelo assombro desconcertante que provoca em nós e pela dor que nos causa ao purificar-nos.

A pessoa que viveu esta experiência tem a certeza de ter “visto” e até de ter lutado com Deus, como Jacob (cf. Gen 32, 25-33). Tem a certeza luminosa e inquebrantável de ter estado na presença de Deus.

Contudo, isto não é algo que o homem possa conseguir, mas algo que acontece quando ele menos espera, embora a pessoa humana não seja um mero espectador passivo. Não há dúvida que predominam os elementos passivos, contudo o crente adverte a presença que o habita, experimenta a sua doçura, procura incansavelmente o seu rosto e ama com um amor que o inunda e o desprende de si mesmo.

Às vezes este encontro dá-se de forma inesperada e repentina, com uma intensidade tal que muda radicalmente a vida da pessoa. Parece ser algo assim como aconteceu com Moisés (cf. Ex 3). E é evidente que foi isso que aconteceu com S. Paulo, como ele nos descreve em diversas ocasiões<sup>29</sup>. O mesmo aconteceu com Teresa de Jesus<sup>30</sup>. E também nos nossos dias este tipo de experiências acontece<sup>31</sup>.

Mas o mais frequente é que o encontro com Deus vá acontecendo no dia a dia, como um processo de identificação progressiva com o mistério. E no caso dos cristãos, com Jesus Cristo. Trata-se dum processo lento, que conhece as suas crises, as suas travessias de deserto. Neste processo

<sup>29</sup> Cf. Act 9, 1-19; 22, 5-16; 26, 10-18; Gal 1, 12-17.

<sup>30</sup> Cf. *Livro da Vida*, 9.

<sup>31</sup> Cf. M. GARCÍA MORENTE, *El “hecho extraordinario” y otros escritos*, Rialp, Madrid, 1986; A. FROSSARD, *Dios existe, yo me lo encontré*, Rialp, Madrid, 1993.



de identificação com Cristo está sempre um primeiro encontro. Sem este primeiro encontro não há enamoramento.

Neste encontro está comprometida a pessoa toda. E a pessoa vai-se desenvolvendo e transformando em todas as dimensões, desde a sua identidade mais profunda que chamamos o “eu”. Por isso somos ou não somos crentes com todo o nosso ser e em todas as dimensões da nossa humanidade<sup>32</sup>.

## A fé: encontro com Jesus

O Papa Bento XVI abre a sua primeira Encíclica – *Deus é amor* – com as seguintes palavras:

“Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*Deus é amor*, 1).

E no encontro que os nossos bispos tiveram com o Papa na sua visita *ad limina*, Bento XVI torna a recordar estas palavras:

“No discurso que nos fez, o Papa voltou a citar aquilo que diz também na sua primeira Encíclica, isto é, que “no princípio de qualquer caminho cristão, não há uma ideia, não há uma abstracção, mas há uma experiência, e a experiência é o encontro com Cristo vivo, através da Igreja, que é o Seu corpo” (*D. Manuel Clemente*).

E o Papa faz depender a eficácia da evangelização na existência deste encontro:

“a evangelização da pessoa e das comunidades humanas depende, absolutamente, da existência ou não deste encontro com Jesus Cristo”.

A este respeito escreve um autor:

“Não existe fé sem essa experiência inicial de Deus que chamamos ‘conversão’ e sem essa experiência quotidiana que chamamos ‘oração’. Não faz falta dizer que somente os educadores da fé que tenham experiência de Deus poderão educar nessa dimensão aqueles que lhes foram encomendados”<sup>33</sup>.

Mas este primeiro encontro, como diz o Papa:

“pode revestir-se duma pluralidade de formas, como o demonstram inúmeras vidas de Santos (a apresentação destas faz

<sup>32</sup> Cf. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1975; B. GROM, *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona, 1994.

<sup>33</sup> LUIS GONZALEZ-CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993, 94.

parte da evangelização, que deve ser acompanhada por modelos de pensamento e de conduta)”.  
 Contudo o Papa alerta para o seguinte:

“a iniciação cristã da pessoa passa, normalmente, pela Igreja: a presente economia divina da salvação requer a Igreja”.

O Papa ao chegar aqui não podia deixar de chamar a atenção:

“À vista da maré crescente de cristãos não praticantes nas vossas dioceses, talvez valha a pena verificardes ‘a eficácia dos percursos de iniciação actuais, para que o cristão seja ajudado, pela acção educativa das nossas comunidades, a maturar cada vez mais até chegar a assumir na sua vida uma orientação autenticamente eucarística, de tal modo que seja capaz de dar razão da própria esperança de maneira adequada ao nosso tempo’” (Exort. ap. pós-sinodal *Sacramentum caritatis*, 18).

Portanto o Papa chama a atenção para uma reflexão acerca dos percursos de iniciação a este encontro com Cristo.

Quatro semanas antes deste encontro o Papa tinha enviado o seu Cardeal Secretário de Estado a Fátima para o encerramento das celebrações dos 90 anos das Aparições de Nossa Senhora de Fátima. Tinha a memória fresca e nada mais oportuno que centrar a atenção dos bispos aqui:

“Apraz-me pensar em Fátima como escola de fé com a Virgem Maria por Mestre; lá ergueu Ela a sua cátedra para ensinar aos pequenos Videntes e depois às multidões as verdades eternas e a arte de orar, crer e amar. Na atitude humilde de alunos que necessitam de aprender a lição, confiem-se diariamente, a Mestre tão insigne e Mãe do Cristo total, todos e cada um de vós e os sacerdotes vossos directos colaboradores na condução do rebanho, os consagrados e consagradas que antecipam o Céu na terra e os fiéis leigos que moldam a terra à imagem do Céu”.

Depois desta audiência a Rádio Vaticano pediu uma entrevista a D. Manuel Clemente, bispo do Porto, a que ele acedeu de bom grado e que depois foi publicada pela *Voz Portucalense*.

D. Manuel Clemente manifesta-se sensibilizado com o realismo cristológico e eclesiológico do Papa já desde o princípio do seu pontificado, ou seja, na realidade-Jesus Cristo, como a única que explica a vida da Igreja, e depois na realidade da Igreja como manifestação de Jesus Cristo no mundo.

Esta insistência do Papa, que já vem desde o seu primeiro discurso, da sua primeira homilia, depois da eleição, passando pela primeira encí-

clica, novamente volta aqui a aparecer. D. Manuel confessa que esta é a questão

“que todos nós temos entre mãos... nas nossas dioceses em Portugal, e na nossa do Porto em particular”.

A comunidade cristã tem que se reconfigurar, tem que se redefinir para apresentar Cristo, Cristo vivo, pois esta é a realidade fundamental que a Igreja tem para si. Se essa realidade de Cristo se manifesta naquilo que o apóstolo Paulo já chamava de “corpo de Cristo, que é a Igreja”,

“então como é que, em cada comunidade cristã, qualquer pessoa pode ter o contacto vivo com Cristo vivo”.

Uma vez que “no princípio de qualquer caminho cristão, não há uma ideia, não há uma abstracção, mas há uma experiência, e a experiência é o encontro com Cristo vivo, através da Igreja, que é o Seu corpo”, interroga-se D. Manuel:

“como é que nós, em cada comunidade cristã, podemos proporcionar tal experiência?... Eu julgo que é este o grande problema, tanto pastoral como doutrinal”.

Na visita particular que ele, como Bispo do Porto, fez ao Papa, com os senhores Bispos Auxiliares, puxou novamente a conversa e o Santo Padre deixou-a levar, de bom grado para este ponto da reconfiguração, da redefinição, da comunidade cristã, como mediação da experiência de Deus.

## **O sacerdote: mistagogo da experiência de Deus**

O sacerdote, pela missão evangelizadora a que está chamado, deve ter a graça da mistagogia, ou seja, deve ter a arte de conduzir, ajudar e iniciar na experiência mística.

Esta palavra, mistagogia, de origem grega está composta de duas raízes: o substantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, que vem a ser o iniciado nos mistérios; e o verbo *agogéo*: levar, conduzir, educar, iniciar.

Portanto, o sacerdote deve ter a habilidade de pôr em movimento as energias da graça e da natureza do sujeito, possibilitando a experiência de Deus que brota do interior. Educar significa, precisamente, isto: “tirar para fora”, trazer à superfície, à consciência algo que se encontra no interior da pessoa. O mistagogo é aquele que fez a experiência de Deus e do seu mistério e acompanha na sua caminhada aquele que a deseja fazer.

Só o místico pode fazer despertar o místico que todo o homem leva dentro. Escrevia Bergson:

“Quando o místico fala, há no fundo da maior parte dos homens algo que imperceptivelmente faz eco. Descobre-nos uma perspectiva maravilhosa, do mesmo modo que quando um artista genial produz uma obra que nos ultrapassa, cujo espírito não conseguimos assimilar, mas que nos faz sentir a vulgaridade das nossas precedentes admirações. Se a palavra de um grande místico encontra eco em nós, não será porque em nós há um místico latente que espera somente uma ocasião para despertar?”<sup>34</sup>.

É preciso reconhecer que durante muito tempo a Igreja procedeu, à hora de apresentar o Evangelho, como se uma maioria dos cristãos tivessem que contentar-se com a aceitação pela fé dumas verdades inacessíveis à razão humana, o cumprimento de uns preceitos e a prática de uns ritos; enquanto que a experiência pessoal de Deus, o encontro pessoal com Ele, estaria reservado a um grupo privilegiado de pessoas.

Hoje, já é um dado adquirido, que a mística, esta experiência pessoal de Deus é graça oferecida a todos. Como escreveu um grande pastoralista, com grande influência na Igreja pós-conciliar:

“Uma das tarefas pastorais mais urgentes e decisivas da Igreja é a iniciação à fé, à vida cristã ou à experiência de Deus. Ao fim de contas não há crentes adultos nem exercício de vida cristã personalizada se não se experimenta a Deus. Contudo, nem a iniciação foi tida em consideração pastoralmente até há poucos anos, nem a experiência teve lugar na teologia. A iniciação parecia arcaica e a experiência modernista; ambas categorias não casavam bem com a dogmática da época”<sup>35</sup>.

A iniciação à fé, à vida cristã ou à experiência de Deus é a mesma coisa. Mas ninguém pode iniciar outros na experiência da fé se não tem essa mesma experiência. Uma vez que a vida do sacerdote se caracteriza pelo seguimento de Jesus Cristo, não seria honrado nem teria lógica continuar a falar d’Ele somente a partir daquilo que os seus ouvidos ouviram falar.

As últimas palavras de Job são significativas e o encontro de Jesus com a samaritana é esclarecedor. Esta passagem da samaritana fazia parte das catequeses quaresmais da primitiva Igreja. O catecúmeno devia fazer a experiência da samaritana e só depois é que recebia o baptismo. O sacramento era, assim, uma resposta à fé. O candidato ao sacerdócio devia fazer esta mesma experiência e só depois abraçar o sacerdócio.

<sup>34</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, em *Oeuvres*. Édition du centenaire, Parsis, 1959, 1059s.

<sup>35</sup> CASIANO FLORISTAN, *Pastoral en devenir*, PPC, Madrid, 2004, p. 7.

O encontro de Jesus com a Samaritana produziu nela uma mudança radical. Jesus tocou-lhe nas entranhas. Ela ficou afectiva e efectivamente apanhada por Jesus. O cântaro que simbolizava a vida passada, já não lhe interessava. Encontrou o amor maior da sua vida e, perante este amor, os outros amores já não atraem.

A partir da experiência feita, a samaritana não podia silenciar o acontecido e foi à cidade dar o seu testemunho. Muitos samaritanos daquela cidade acreditaram em Jesus devido às palavras da mulher. Eles vieram ter com Jesus e pediram-Lhe que ficasse com eles. Jesus ficou dois dias. Então muitos mais acreditaram n'Ele por causa da sua pregação, e diziam à mulher: “Já não é pelas tuas palavras que acreditamos; nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Jo 4, 42).

É desta experiência que todo o sacerdote deve estar possuído. Já não é por aquilo que nos disseram de Jesus que nós acreditamos e vivemos, mas pela experiência que d'Ele fizemos. Quando falta esta experiência de Deus ou o sabor evangélico, a vida de fé converte-se numa farsa, que envergonha os crentes e escandaliza aqueles que o não são. Surge a incoerência na nossa vida: entre aquilo que professamos e aquilo que somos; entre aquilo que dizemos e aquilo que fazemos.

Desse desajuste nascem múltiplos problemas para a fé. Os incrédulos proclamam frequentemente que não crêem, porque nunca tiveram uma experiência religiosa. Por sua parte, os crentes interrogam-se também sobre a realidade desse Deus que o raciocínio lhes apresentou, mas do qual na realidade não tiveram alguma experiência.

As nossas comunidades e nelas o sacerdote deve ajudar o sujeito a prestar atenção, a tomar consciência e a empenhar-se no encontro com essa Presença que nos habita. Daí que todo o projecto de transmissão da fé que queira estar à altura daquilo que transmite – se é que de transmissão se pode falar –, deva ter o seu centro na possibilidade duma experiência e deva começar por ser uma acção mistagógica, um processo de iniciação que acompanhe o sujeito, que o conduza a essa descoberta clara, a esse acolhimento pessoal, do Mistério que o habita, o mantém na existência e o atrai para si. Nisto consiste a fé.

Por isso a transmissão da fé não consiste na doação a outro duma graça ou uma fé que lhe são alheias e que ele receberia simplesmente como algo que lhe seria dado pelo agente da transmissão. Do mesmo modo que a pedagogia é entendida como um processo pelo qual o educador faz que aflore no educando o melhor de si mesmo para que o assuma e o realize,

assim, e com mais razão, a mistagogia é a relação, delicada como nenhuma outra, pela qual o iniciador facilita a tomada de consciência pelo sujeito da presença originante do Mistério no seu interior e o ajuda a consentir no chamamento a uma existência divinizada que essa Presença lhe está dirigindo permanentemente.

Transmitir a fé é, fundamentalmente, educar a pessoa na experiência de Deus presente no seu interior, provocando nela a adesão de fé e a experiência dessa adesão. Somente há transmissão da fé a um sujeito quando se suscitou nele a resposta que torna possível a adesão crente de toda a sua pessoa à Presença de Deus nele.

Podemos anunciar mensagens, transmitir doutrinas, inculcar hábitos, formas de comportamento e valores. Tudo isso tem a sua utilidade, mas ao serviço de algo fundamental e mais importante. O P. Rahner, em cuja teologia a experiência de Deus desempenha um papel central, insiste como poucos autores na condição mistagógica de toda a acção pastoral verdadeira. Segundo ele, as acções da Igreja e seus agentes na tarefa da transmissão não consistem num

“vasto e complicado sistema de irrigação, destinado a levar à terra do coração a água da palavra, os sacramentos, as suas práticas e estruturas, para assim fazer essa terra frutífera”<sup>36</sup>.

A água de todos esses meios tem que confluir com a água que mana do centro da pessoa. Há também, no seu interior, um manancial, um poço, com o qual tem que entrar em contacto a água que vem do exterior. Todo o chamamento do exterior, feito em nome de Deus, somente resulta proveitoso se confluí com a água interior a cada sujeito da presença de Deus nele. O agente pastoral, como Rahner diz,

“limita-se a oferecer, se pode, e com toda a ponderação, uma pequena ajuda, com o objectivo de que Deus e o homem possam realmente encontrar-se de modo directo”<sup>37</sup>.

É bom que o sacerdote tenha presente:

“O homem do nosso tempo não pede provas de que Deus existe. Pede uma experiência de Deus”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1999, pp., 11-12.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>38</sup> LASSALLE cit. por P. Miquel, *L'expérience de Dieu*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 9.

# TÓPOS E RITMO DA EXISTÊNCIA SACERDOTAL EM ISABEL DA TRINDADE - DOIS ESTUDOS:

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

«Une louange de gloire, c'est une âme qui *demeure* en Dieu, qui l'aime d'un amour pur... qui l'aime par dessus tous ses dons et quand même elle n'aurait rien reçu de Lui, (...).

Enfin, une louange de gloire est un être *toujours dans l'action de grâces*. Chacun de ses actes, de ses mouvements (...) sont comme un écho du Sanctus éternel. (...)

Dans le ciel de son âme, la louange de gloire *commence déjà son office de l'éternité*. Son cantique est ininterrompue (...). »

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «Le Ciel sur la terre», §§ 43-44 ; in : *Œuvres*/O.C., pp. 126-127 ; os *itálicos* são sublinhados nossos.)

## Preâmbulo

*A indagação pela palavra pensante tem os limites da circunstância que, prévia à questão do ser ou da verdade, lhe impõem a reflexão sobre o seu âmbito e momento. Donde que a linguagem se descubra como esse lugar de esclarecimento possível – como se referiria a partir de Jean-Marc Ghitti, La parole et le lieu, -Topique de l'inspiration... – e, ao mesmo tempo, de consciência que nela aprenda. Aprenda não a miragem de um seu objecto falado, mas a oportunidade, ainda que intersticial – entre linhas, ou num interior silêncio do próprio signo –, para dizer o essencial.*

*Será essa a condição tópica, não só assim «local» mas até sugestiva de uma «figura» de tal dizer – desde a Rhetorikhé e de Tà Topiká do Estagirita, até La Fable mystique de Michel de Certeau... – , como é o caso o paradoxal discurso místico, já que do inenarrável; e será aí de desvelar a «oportunidade» para conceber no ritmo certo o que deixa de*

*ser um discurso acerca, para a tempo literalmente criar sentido, produzir transformação de ser.*

*Não interessa, pois, repetir propósitos no tradicional anacronismo da história ao questionar o passado, por exemplo com o tema da existência sacerdotal, que só terá pertinência na semântica cristã do sacerdócio universal, sobretudo a partir das perspectivas do Vaticano II, retrotraindo-o para a época dos fins do séc. XIX e inícios do séc. XX. Importa até, na sugestão que se recolheu a partir do recente ensaio de Henri Laux, Le Dieu excentré, questionar antes outra geometria da linguagem de experiência espiritual, mostrando como no caso que aqui consideramos, de Elisabeth de la Trinité, há entremeio de uma retórica renda de vocabulário religioso num súbito liame entre a periferia do seu dizer e esse centro sempre deslocado do que transcendentemente é santo. Qual fita de Möbius obrigatória nessa “geometria não-euclidiana” da vida espiritual...*

*Essa extravagante topologia de «ínsulas extrañas» (Juan de la Cruz), ou esse Milieu divin, para utilizar a expressão de P. Teilhard de Chardin, sensível a esta «arquitectura cósmica» dos novos quadros da ciência no diálogo com o religioso, deverá assim ganhar esta pulsação interior ainda que na imagem de Le Ciel sur la Terre, como indicou a Bem-aventurada carmelita. Coincidência da eternidade no hic et nunc, não no instante intemporal (ao modo de Plotino) que suspenda definitivamente a linguagem e a vida, outrossim num «agora» sempre de novo recomeçado, seja na perspectiva progressiva e escatológica de um Sanctus eterno, seja no realismo com-passivo – perpassado pela consagração e pelo voluntário sofrimento – de um perpétuo cuidado (ainda no heideggeriano eco da Sorge...).*

*Ritmos, pois, ora do seu desejo ideal como «louvor de glória», ora no desassossego que a espera do vero Advento suscita. A “passagem das Horas” também do evangélico ensinamento das virgens prudentes em expectativa...(Mt 25, 7)... Não tanto a figura (aliás de rhythmós como skhéma...) tranquila do tempo sossegado a que a monja aspira no seu paradisu claustri, mas o reconhecimento celebrado, oferecido, da «hóstia» doada da sua vida no desassossego desse «sacerdócio» por entre abismos...*

*Equilíbrio entre o «duplo abismo» de Ângela de Foligno e de outros místicos até do Ungrund..., ou a paradoxal ‘queda ascensional’ ainda que alternativamente formulada em termos de saber na Connaissance par les gouffres de Henri Michaux? Não, não há ali o Mi‘râj da ainda heróica ‘epopteia’ de Mahomé, ou o não menos ‘cego passo’ do Doutor das Noites (2Sub 1, 2...), não há espectáculo místico, apenas em Isabel da Trindade o afinamento da lira do seu inteiro ser (CT, § 43), a celebração musical a compasso ainda que à beira de tais ressonâncias abissais... do Espírito em si.*



*E, isto, ainda que a lição maior deste tempo da sua narrada e presumida experiência deva reconduzir ao que nunca pode ser dito de uma vez por todas, mas seja apenas repetido no conta-gotas da vida, assim oceano sem conta a cada momento...*

*O inenarrável (qual Mont Analogue, como talvez dissesse René Daumal...) não se encontra «fora» ou «dentro» desse dizer – (questão da semiótica topológica que analisaremos neste primeiro estudo) –, esses abismos não se abrem «antes» ou «depois», – (problemática rítmica desenvolvida no segundo estudo) – mas tangendo o que simplesmente é «agora», ainda que no aparentemente banal e insignificante, ...de uma fresta do Carmelo, uma nesga, um saguão... onde seja possível descobrir o Universo e tudo... Essa a perpétua hora daquele «ofício sacro» de Laudem glorie (DR, §§ 6, 9...).*

*Donde que esta oportuna glosa do Livro do Desassossego de Fernando Pessoa venha interpelar a mística naquela sua sacerdotal celebração da vida, justamente pela arte de monotonizar a existência (L. do D., ed. crít., I, 354...), repetindo porventura em intranquillitas o milagre de cada mínima novidade.*

## I

### A LINGUAGEM DA PERIFERIA MÍSTICA DO SACERDÓCIO

#### e a excentricidade do Sacerdote Eterno\*

*“Le sage passe de la langue au silence  
par humilité ou détachement.*

*Le saint, du silence à la langue  
par compassion ou par amour:*

\* Conferência na XXVII Semana de Espiritualidade: «Sentido da Existência Cristã nos Santos do Carmelo», org. pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade - Avessadas (Marco de Canaveses), em 25 de Agosto de 2010, subordinado ao tema: «Uma existência sacerdotal em Isabel da Trindade». (Ainda a pretexto deste tema, preparámos uma reflexão menos “didáctica” e complementar da presente abordagem – já não no âmbito da *linguagem mística* mas numa outra perspectiva de *ritmo e temporalidade extática*: “Tempo sossegado e perpétua intranquillitas – Existência sacerdotal em Isabel da Trindade ou no desassossego de outro livro da vida”, que constitui uma segunda vertente da meditação sobre aquela experiência espiritual, e que virá em sequência do presente artigo a ser publicada (*Tópos e ritmo da existência sacerdotal ... II*).

Citámos Isabel da Trindade com as *siglas* habituais *CT*= O Céu na Terra = *Le Ciel dans la Foi*; *GV*= *La grandeur de notre vocation*; *DR*= *UR*= *Dernière retraite* (Último retiro); *LA*= *DA*= *Laisse-toi aimer* (Deixa-te amar); *L*= *C*= *Letres* (Cartas); *NI*= *Notes intimes*;..., dando em acréscimo as *paginações* da ed. no original francês: *Oeuvres*= (ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Oeuvres complètes* – éd. critique par Conrad De MEESTER, carme, Paris, Cerf, 1991); e da nossa trad. em português: *O.C.*=(ISABEL DA TRINDADE, *Obras Completas*, Avessadas- Marco de Canaveses, 2008).

*En son for intérieur,  
l'homme troué échappe à la fois  
à la langue et au silence  
pour s'identifier en amont  
à la transcendance immanente de la source.”*

(Michel CAMUS, *L'Arbre de vie du vide*, Paris, Lettres Vives, 2001, p. 44)



## **Introdução - Mística e sacerdócio : uma espiritualidade cruzada.**

*“...et je me livre à Lui pour qu'il fasse en moi tout ce qu'Il désire. Puisque vous êtes son prêtre, oh, consacrez-moi à Lui comme une petite hostie de louange qui veut le glorifier, au Ciel, ou sur la terre dans la souffrance tant qu'Il voudra. Et puis, si je m'en vais, vous m'aidez à sortir du purgatoire.”*

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *L (=Lettres) 271*, ao Cónego Angles, em 9.V.1906 ; in : *Œuvres complètes*, p. 677).

Faz parte da *unio* mística o sentido directo como acesso privilegiado ao Santo<sup>1</sup>, enquanto ao sacerdócio pertence o carácter *mediativo* do dom, o

<sup>1</sup> Na definição da *mística*, mais do que como caminho (Cf. Carl-A. KELLER, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, (1989-90), Paris, Albin Michel, 1996, pp. 42 e segs.: «Un cheminement»...), ou em diversas manifestações gratuitas, por excepcionais que sejam (os *fenómenos místicos*, cf., por exemplo: Herbert THURSTON, S.J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1952...), o que mais releva é a *união*, dita muitas vezes pelo *éxtase*, ou por um estado de comunhão plena (então, preferivelmente, *en-stasis*, como refere Mircéa ÉLIADE, *Techniques du yoga*, (1948), Paris, Gallimard, 1959, p. 93) com o, ou no, Absoluto. Seja a *hénosis* de Plotino (v.g., *En VI*, 9, 6 e segs.; vide John N. DECK, *Nature, Contemplation, and the One, A Study in the Philosophy of Plotinus*, Burdett, Paul Brunton Philos. Foundation/ Larson Publ., 1991, pp. 23 e segs...) e da *unidade* por «fusão», de tipo panteísta, seja a *união* teísta e «dialógica» com Deus, ainda que numa tal *comunhão de Amor* (como em St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus...), certo é que a «experiência mística» (*cognitio experimentalis Dei*, como a Teologia cristã aponta: cf. A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, Ratisbonn, 1936<sup>1</sup> e reed.) se caracteriza como *ligação*

indirecto de uma intermediação espiritual.<sup>2</sup> E, apesar de na vida mística se poderem englobar as mediações da vida religiosa em geral e, em particular, da oblação sacerdotal pelo mistério da Encarnação e Redenção,<sup>3</sup> – uma leitura extremada de tal ascensão de graus de oração, bem assim deste mistério de Morte e Ressurreição como renascimento do Verbo no mais íntimo, parece elidir o realismo seja da Santa Humanidade,<sup>4</sup> seja do ofício litúrgico centrado na Eucaristia pelas mãos do indispensável sacerdote celebrante.<sup>5</sup> Por seu turno, o sacerdócio que repercute a instituição *ordenada*, e toda a linhagem profética de uma esperança de Encarnação, subsume também a mística actualidade do *sacramento* e a eficácia espiritual dessa única participação *in persona Christi*, antecipando no tempo o místico *Sanctus* eterno.<sup>6</sup>

*directa e íntima* com o Santo (cf. hebr. *Kadosh*). Único acesso ao Único (gr. *tò 'Hén*), a esse Todo (neste caso o gr. *hólos*, donde ingl. *Holy*, alem. *Heilige*..., “holístico” e “sagrado” assim), ou à Transcendência (de Deus Criador e Pessoal, Uno-Trino...), então, por essa graça suprema. Cf. vários estudos em: Moshe IDEL e Bernard MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, N.Y., Continuum, 1999; e também diversos contributos em: Alain DIERKENS e Benoit Beyer de RYKE, (eds.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, (in: «Problèmes d'Histoire des Religions», t. XV), Bruxelles, Éd. de l'Université, 2005 e *vide* síntese em Ileana MARCOULESCO, art. “Mystical union”, in: M. ELIADE, (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, pp. 239-245.

<sup>2</sup> Não a *absolutização*, porém a **sacerdotal mediação** (até como dialéctica *Vermittlung*...), ou até uma *representação* intermediária, que “faz ponte” (*pontifex*, pontífice...) entre Terra e Céu. Não tanto no sentido ascensional, antes na garantia do descenso do *dom* celeste, da outorga do *sacer*, seja já na condição do *sacrificium*, seja de forma mais ampla como «ministro do culto» (*deservire altari et sacrificia divina celebrare*...). Cf., entre outros, G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations – Phénoménologie de la religion*, trad. do neerl., Paris, Payot, 1970, § 26, 3, pp. 213 e segs. Em termos judaicos trata-se da missão da *keducha*, ou «santificação», como *meio* de tal íntima aproximação (funcional e não *fusional*) de Deus. Cf. Raphaël DRAÏ, *La communication prophétique*, t. I: *Le Dieu caché et sa révélation*, Paris, Fayard, 1990, pp. 161 e segs.

<sup>3</sup> Assim, na perspectiva cristã, como noutras tradições, a **vida mística faz parte da prática religiosa**, não dispensando o culto habitual e levando até à maior interioridade os actos litúrgicos, em especial, a celebração eucarística: “...les méthodes d'intériorisation des rites n'excluent nullement mais au contraire présupposent la participation à leur exécution extérieure” – tal como afirma C.-A. KELLER, *Approche de la mystique*, ed. cit., p. 52: «La pratique mystique est une pratique religieuse». Também tal contexto, até eclesial, é sublinhado por Claude TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, p. 23: «Les mystiques chrétiens orthodoxes acceptent et reçoivent le fait de l'Église, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas les premiers, ni les seuls, à recevoir communication, science et enseignement, de l'Esprit saint.»

<sup>4</sup> A presença do Santo, a **relação com o Transcendente**, cf. Abraham HESCHEL, *God in search of Man – A Philosophy of Judaism*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 33 e segs. e *vide* pp. 112 e segs.), inspira a relação *eu-Tu* (como segundo Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923) numa particular *encarnação* pessoal, seja na *Palavra (Dabar)* ou Verbo de Vida, seja na *Santa Humanidade* de Cristo (como defende St.ª TERESA DE JESUS, *Vida*, c. 22; *Moradas*, VI, 7, 5 e segs., contra os «espirituais»: Bernardino Laredo...). Ora, é esta *presença* do Outro que tende a ser denegada na *mística unitiva* e numa *inteligência da Essência* (na *Wesenmystik*), através da redução do «histórico» ao «interiorismo» desencarnante: cf., por exemplo, William JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, (1902) London, Collier/ MacMillan, 1969<sup>a</sup> pp. 299 e segs.: «Mysticism».

<sup>5</sup> Ainda sobre esta **espiritualidade sacerdotal** e indispensável veículo sacramental oficiado pelo padre, cf. referências em nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “Do sacerdócio exemplar – A propósito do ‘dom’ de Deus no Santo Cura d’Ars”, (Conferência aos Sacerdotes, no Arceparóquia de Anadia, no Centro Paroquial – Lugar de Ferreiros – Paróquia de Moita, em 26 de Abril de 2010; texto a publicar); Id., “Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: Eucaristia e Misericórdia, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- 2005), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202.

<sup>6</sup> *Vide* ainda n. anterior e cf. Congregação para o Clero, *Directório para o ministério e a vida dos sacerdotes*, § 2: “Pela ordenação sacramental, realizada por meio da imposição das mãos e da oração de consagração pronunciada pelo Bispo, produz-se no sacerdote «uma ligação ontológica específica que une o sacerdote a Cristo, Sumo Sacerdote e Bom Pastor» [da Exortação post-sinodal de João Paulo II, *Pastores dabo vobis*, 11; sublinhámos a itálico]”. “Esta identificação sacramental com o Sumo Sacerdote Eterno, insere especificamente o sacerdote no mistério

De forma mais abrangente, dir-se-ia que o predominante *ritmo da mística*, desde a sua matriz indo-ária e dos mistérios helênicos, aponta no sentido da ‘ascensão ao Céu’, à *epopteia* ou à *hénnois*,<sup>7</sup> enquanto o *ritmo profético* bíblico e das ‘categorias semitas’ confere primado à *realização prática*, à ‘descida da Vontade de Deus à Terra’ e dessa particular Aliança, Encarnação..., *habitação entre nós*.<sup>8</sup> Donde que a mística, quando não seja genuinamente bíblica nem cristã, como a profecia, não deixe de integrar habitualmente qualquer passividade *contemplativa* ou procura de visão espiritual.<sup>9</sup> Há místicos que não são, neste sentido prático ou ético, santos, como haverá muitos santos que não sejam místicos, sendo critério de santidade – como é sabido – a heroicidade das virtudes, que não as graças excepcionais, ou a ordem receptiva e puramente contemplativa dos dons espirituais.<sup>10</sup>

trinitário e, através do mistério de Cristo, na Comunhão ministerial da Igreja para servir o Povo de Deus.” (*Ibid.*) Trata-se do *ministerium Verbi et sacramentorum* (a que o mesmo texto do «Directório» se refere, a partir de *Jo* 17, 6-9; *1Cor* 1, 1; *2Cor* 1, 1) como relação com o mistério trinitário do Amor salvífico... A *mística* recupera aqui o *sentido do mysterion* na acepção já não das “iniciações” nos Mistérios gregos (cf. Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945 e reed.), mas na economia cristã da *sabedoria de Deus* como *segredo dom* (‘...allà lalouênên theou sophian en mysterio,...’ *1Cor* 2, 7). Cf. Aimé SOLIGNAC, art. «Mystère», in: *DS* (=Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique), t. 12, cols. 1861-1874, sobretudo cols. 1869 e segs.: «Mystère et Mystique». *Vide infra* n. 47...

<sup>7</sup> *Vide* este contraste também entre “*piiedade mística*” e “*piiedade profética*”, equacionado em Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico – Estudio comparado*, Madrid, Ed. Trotta, 1999, pp. 26 e segs., citando Fr. HEILER, *Das Gebet*, München, E. Reinhardt, 1923 e reed. A tendência absolutizante e «celestial» da mística, por oposição ao *realismo profético* (cf., por exemplo, R. DRAÏ, *La communication prophétique*, ed. cit., t. I, pp. 149 e segs.: «Le prophète et la dépossession de soi»), deve ainda esclarecer-se pela dominância estética da categoria do “ver” e do *desejo de contemplação* indo-europeu e helênico (cf. René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Pr. De l’Univ. Grégorienne, 1967, e pp. 243 e segs.: «La «contemplation» extatique est un certain état d’unité», por contraste com as “categorias” semitas e hebraicas de um “ouvir”, um “seguir por onde se ouve” (*ob-audire* > *obedientia*), pondo em prática (que, *ver a Deus* é bíblicamente *morrer*...: *Ex* 33, 20...). Cf. Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962<sup>3</sup>, pp. 126 e segs.: «La pensée et l’action». Oposição entre a “mística” *theoria* (de *theá* – “deusa” + *oráo* “olhar, ver”) e a *praxis* religiosa, dos portadores da Palavra (os *nabis* ou *prophetai* < *pro*+*phemi*), “profetas”, poetas ou anunciadores assim). Síntese ainda em A. HESCHEL, *God in search of Man*, ed. cit., pp. 233 e segs.; e *vide* também Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, ed. cit., pp. 203 e segs.: «Mystique et prophétisme».

<sup>8</sup> *Vide* n. anterior. O *profeta* (hebr. *nabi*) é arauto ou mensageiro da Palavra que o possui (cf. G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, ed. cit., pp. 216 e segs.: «La représentation. Celui qui parle»; ... ou não, cf. *supra* n. anterior), tendo a sua origem na transmissão de um «poder efectivo», seja à maneira mágica estrita do *xamã*, seja segundo o *entusiasmo ritual* ulterior. Cf. M. ÉLIADÉ, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, (1951), Paris, Payot, 1983, pp. 21 e segs., onde além da noção geral de *xamã*, também como «médico-feiticeiro» se estabelece a relação entre «*chamanisme* et *vocation mystique*». Daqui à mediação sacerdotal, ainda que sob a forma simbólica da *iniciação* (cf. *Ibid.*, pp. 102 e segs. e pp. 128 e segs.) vai um passo, sempre em contraste com a realização puramente passiva, silenciosa... da mística. Cf. Leszek KOLAKOWSKI, *Religion*, N.Y., Fontana B., 1982, c. 3...

<sup>9</sup> Seja a tendência mais vasta de contraposição entre tal *passividade* e a acção, como no Cristianismo presente no Marcionismo, no Maniqueísmo, no Catarismo... numa reiterada tentação iluminista contra o Antigo Testamento, a Lei e os Profetas... – como lembra Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, ed. cit., p. 206 e seg. –, seja ulterior quietismo desde a *devotio moderna* a Fénelon, passando pela Mme. Guyon, etc., tal mística tende para um abulismo ou um indiferentismo visionário. Cf. P. POURRAT, art. «Abandon» [2<sup>e</sup> partie: «Le faux abandon»], in: *DS*, t. I, cols. 25-49; sobretudo: R. A. KNOX, *Enthusiasm – A Chapter in the History of Religion, with special reference to XVII and XVIII centuries*, Westminster, Christian Classics, 1983.

<sup>10</sup> Problemática esta relação entre *mística* e *ética* (cf. Arthur C. DANTO, *Mysticism and Morality – Oriental Thought and Moral Philosophy*, N.Y./Evanston/San Francisco..., Harper & Row Publ., 1973; e diversos estudos em: Várs. Auts., *La mystique, une éthique paradoxale?* («Actes de la journée d’étude org. par la Fondation Ostad Elahi – Éthique et Solidarité Humaine, à la Fondation Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 5 oct. 2001), Paris/ Budapest/ To-

O *sacerdote* é uma figura relativamente recente na história longa das religiões e só se pode propriamente autonomizar nas sociedades das Grandes Civilizações, caracterizadas por divisão de tarefas, hierarquia de funções e administração do “sagrado”, como acontece a partir da revolução agrária com os alvares da agricultura e a constituição das Religiões dos Grandes Impérios.<sup>11</sup> A casta sacerdotal, prefiguradora da estirpe divina, é especialista nessa outorga do sagrado, veiculado pelos meios do *sacrificium* e da ‘lógica’ geral desta economia social e política do *do ut des*.<sup>12</sup> Pouco a pouco, os sacerdotes vêem uma sua primordial integração na *tríplice função – real, sacerdotal e pastoral –*, bem patente ainda no panteão indiano, desmembrar-se na autonomia da classe nobiliárquica ou guerreira e no

riano, L’Harmattan, 2002), entre a via passiva e “estética” e a actividade até de heroicidade de virtudes que caracteriza o modelo de *santidade*. Cf. outras referências em 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<sup>a</sup>. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avessadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Out<sup>o</sup>/ 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 (2<sup>a</sup> parte deste texto); e 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 (3<sup>a</sup> parte e última deste texto).” Não bastam os dons ou *especiais graças* para conferirem ao destinatário a condição de tal “mérito”, embora se possa considerar que na vida dos santos sejam frequentes os *carismas* da experiência mística.

<sup>11</sup> Ainda G. Van der LEEUW, *La religion...*, § 25, ed. cit., pp. 208 e segs., recorda a **figura prototípica** do representante do divino como sendo o *rei*, seja o **rei-sacerdote** (Melquisedec), seja o *wanax* micénico, o *farao* egípcio... Ora, muito anterior a esta centralização (também política) do poder *vicarial*, de representante até divino, que dá ou retira o dom sagrado (da vida), em sociedades menos organizadas e hierarquizadas, o sagrado avulso poderia dar-se na prática xamânica, ainda sem esta especialização *sacerdotal* de oficiante ou liturgista. Cf. Joseph CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Harmondsworth, Penguin B., 1988, reed., pp. 229 e segs.: «The Shaman and the Priest». O adivinho, o feiticeiro, o inspirado... ainda reflectem uma escala doméstica e não estruturada de acordo com tal especialização tardia do *sacerdote*: «*Le primitif, dont la vie forme encore une unité, n'a pas le besoin d'une représentation particulière pour des buts religieux; déjà, partout l'unité sociale est en même temps l'unité religieuse. La fonction du prêtre établie à côté de celle du roi marque le début d'une différenciation de la puissance, (...)*» (G. Van der LEEUW, *La religion...*, § 26, 3, p. 213). Esta fase corresponde à sedentarização, ao começo da agricultura e à constituição dos Grandes Impérios. Cf. M. ÉLIADÉ, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I – *De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Paris, Payot, 1976, pp. 57 e segs.: «Religions néolithiques du Proche-Orient»; também pp. 79 e segs.: «La synthèse suméro-akkadienne»...

<sup>12</sup> Importa ter presente que não há nesta fase remota da humanidade (xamânica, mítica e totémica...): cf. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, (1947), Paris, Gallimard, 1971, pp. 71 e segs.; ainda Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 144 e segs.: «Totem et Caste» e pp. 253 e segs.: «L'individu comme espèce»...) um sentido unitário da mesma, distinguindo-se os seres ‘humanos’ em várias estirpes desde o *infra-* ao *sobre-humano*, ora confundindo-se com animais até no simbolismo zoomórfico do sagrado, ora com linhagens de deuses, de heróis como semi-deuses, etc., para já não falar do sentido particularizado da *tribo*, do grupo de identificação, fora do qual os outros “humanos” eram tomados como *demônios*, inhumanos... (cf. Lucien LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, (1927), Paris, PUF, 1963 e reed., sobretudo pp. 59 e segs.: «La solidarité de l'individu avec son groupe»). Resíduos desta consciência assim fragmentária do humano subsistem na própria **noção herárquica das «castas»** (sânsr. *varna*, literalmente “cores”) e, desde cedo, do aparecimento da *casta sacerdotal* assim privilegiada por oficial e ter acesso ao *divino*. (cf. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 91 e segs.). Uma das principais “justificações” para o sacerdócio assim consiste na *permutação* justamente entre outros graus de vida do que no *sacrifício* se descobre como rito de tal “comércio”, trocar a morte pela vida, dar para receber, oferecer para aplacar... Sobre este sentido *sacrificial* cf. Ananda K. COOMARASWAMY, *La doctrine du sacrifice*, trad. do ingl., Paris, Dervy, 1978, pp. 23 e segs.; Odon VALLET, *L'héritage des religions premières* («Une autre histoire des religions», t. I), Paris, Gallimard, 1999, pp. 45 e segs.: «L'exigence des sacrifices»; também Bibliogr. *apud* M. CARTRY, art. «Sacrifice», in: Pierre BONTE, Michel IZARD, et alii, (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2002, pp. 643-646; e *vide infra* ns. 20, 21, 22... e 45.

povo de artesãos e agricultores, etc.<sup>13</sup> No entanto, a *auctoritas* espiritual do sacerdote, a sua qualificação como ministro do culto, e até como pastor ou guia do ‘povo de Deus’, conserva na figura prototípica de Melquisedeq, o ideal de hierofante ou de *pontifex* a ‘ligar’ assim Terra e Céu, no essencial da *re-ligatio* como etiologia e “etimologia” de toda a Religião.<sup>14</sup>

A vida mística não tem, numa primeira abordagem, aquela leitura civilizacional e económico-política na importância que a Religião possui como *ordo* moral e social, “científica” e sapiencial, na organização da sociedade<sup>15</sup>; e, embora, também se possa analisar as condições realistas da ocorrência da mística – numa “crítica da sua razão”...<sup>16</sup> – certo é que a tendência individualista, ou pelo menos ‘elitista’, desta forma de vida espiritual contribui para uma óbvia tensão com a ortodoxia do culto comum e um desvio à doutrina geral do sacerdócio como elemento essencial da definição da relação com o *sagrado*.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cf. Georges DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, t. I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 46 et *passim*. Este modelo de **tríplice função** ainda será retomado a propósito de Cristo: Sumo-Sacerdote, Rei e Pastor..., no simbolismo hierático ainda da Igreja como “Corpo” desta Realeza, desta hierarquia ordenada e culminando no Sumo Pontífice, e cujo Magistério representa a pastoral do Povo de Deus... Ora, na tradição indo-ária, seja no Brahmanismo, seja na tradição dos *hieroi* ou “sacerdotes” Olímpicos, Micênicos, ainda Egípcios, etc., o que se observa é a crise da *instituição sacerdotal* e da lógica sacrificial, como o atesta ainda na herança vetero-testamentária o episódio de Abraão e da imolação (interrompida) de seu filho Isaac. Além disso, não só a falência dos sacrifícios (até assim humanos) e a crise nos “divinos” privilégios da casta sacerdotal, porém a substituição deste **caminho religioso pelo heróico**, da acção (do *karman-yoga*, dos “feitos ilustres”, *res gestae*...), numa ascensão da classe guerreira (na Índia os *ksatryas*, na Grécia a gesta dos *heróis* homéricos..., no A.T., os Reis...). Além disso, mais tarde, entre cerca de 1000 e 500 a.C., surgirá também uma consciência crítica dos mitos, ritos e cultos, através da *via de sabedoria* (os *sophoi*, os *yoguis*, os *Profetas*...) que se independiza da *via sacerdotal* e de *bhakti* ou “devoção”: fase essa que Karl JASPERS, *Orígen y Meta de la Historia*, trad. do alem., Madrid, Rev. de Occidente, 1968, pp. 20 e segs., caracteriza como “*período eixo*” de viragem de religiões étnicas, geográficas, tradicionais..., para o advento de “religiões de salvação universal” de acordo com essa elevação consciente dos meios específicos de certa religiosidade à sua sagesa interior e universal...

<sup>14</sup> Cf. n. anterior e *vide* Jean TOURNIAC, *Melkisedeq ou la Tradition primordiale*, Paris, Albin Michel, 1983, onde salienta a «iniciação sacerdotal» de teor assim *supra-individual* ou numa função «cósmica», pp. 263 e segs. Cf. *infra* n. 20. Sobre a **etimologia de religio**, cf. A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine – Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967<sup>4</sup>, *sub nom.*, nas duas hipóteses: de Cícero, etc. fazendo derivar *religio* de *relegere*, “cuidar”, “cultuar...”; ou a de Lactâncio e outros, derivando *religio* de *re-ligare*, “religar”, como na acepção do *yoga*, de \*jug-, “juntar”, “re-unir”, etc.; *vide* desenvolvimento desta área semântica de «religião» em Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2 – *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 265 e segs.: «Religion et superstition».

<sup>15</sup> Cf. ainda o carácter tardio e do elitismo da *mística*, até por contraste com o *exotérico da religião*, salientado já por William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, ed. cit., pp. 300 e segs. *Vide* ainda J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, ed. cit., pp. 289 e segs.: «De la Experiencia de la Fe a la Experiencia Mística: Cuestiones preliminares». Ora, a **Religião** poderia ser entendida como **abrangente** e “cosmológica”, ainda que nas suas formas mais primitivas, cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1996 reed.; Walter BURKERT, *Creation of the Sacred – Tracks of Biology in Early Religions*, (1989), Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1998, p. 12 e segs.: «Religion as expression of cultural fitness...».

<sup>16</sup> *Vide*, por exemplo, Daniel VIDAL, *Critique de la Raison Mystique, Benoit de Canfield: Possession et dépossession au XVII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990 e cf. também Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église – La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, (1965), trad. do polaco, Paris, Gallimard, 1969 e 1987, sobretudo pp. 31 e segs.: «Le mysticisme. Définition»... *vide infra* n. 75.

<sup>17</sup> Até pelo pressentimento de que a **mística revela uma natureza pré-religiosa** (xamânica, como se sugeriu... *supra* n. 8), ou **não-religiosa** (patente na estética, no naturalismo, no próprio erotismo... cf. ainda L. KOLAKOWSKI, *Religion*, ed. cit., c. 3; sobretudo: Michel HULIN, *La mystique sauvage, Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF,

É certo que na tradição bíblica e na dinâmica revelacional se impõe um primado, não da distribuição natural do *sagrado* como o holístico e adquirido cultural<sup>18</sup>, mas como o que reserva para a Transcendência do divino o exclusivo da *Santidade*.<sup>19</sup> Donde não ser o sacerdote, por supremo que seja, nunca o Santo – que Santo, ou *Kadosh*, só o Senhor – e tão só se constitua apenas o *intermediário*, o Pastor ou o guia profético.<sup>20</sup> E é neste contexto que o próprio *sacrifício* deixa de ser uma permuta simétrica, para envolver a necessidade do Sacrificador transcendente ou a virtude do Altíssimo, isto é, a santidade do próprio Deus que assim consagra.<sup>21</sup>

Entre a concepção imanente de um universo sagrado do qual se parte em demanda da perfeição, ou santidade, e esta outra perspectiva em que é a santidade do Transcendente que confere sacralidade, estabelece-se a complementar caracterização do sacerdote como *intermediário* desta san-

1993, pp. 35 *et passim*: «L'expérience mystique spontanée») dispensando a *institucionalização* “normativa” da religião: cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, ed. cit., pp. 25 e segs.

<sup>18</sup> A questão do âmbito do «sagrado» não se esgota no **contraponto imanente entre sagrado e profano**, como fractura de um primordial sentido “holístico” do sagrado, como gr. *hólos*, alem. *Heilige*, ingl. *holy*... Além de equacionamentos como os de Mircea ÉLIADÉ, «Das Heilige und das Profane» in: Ernesto GRASSI, (dir.), *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, (1958), trad. franc. Paris, Gallimard, 1965; e de Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, (1939), Paris, Gallimard, 1963 reed., pp. 38 e segs. «Rapports généraux du sacré et du profane», que insistem nesta fractura *cultural e cultural*, há que considerar um **ressalto revelacional**, a própria dinâmica transcendente do *mistério*, como salientou Rudolf OTTO, (*Das Heilige - Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, (1917), Gotha, Klotz, 1929<sup>1</sup>, Münche, C. Beck V., 1932), naquele *tremendum et fascinatum*, que retoma, de algum modo, o que St.º Agostinho já reportava como “assustador” na vizinhança do *Santo (et inhorresco et inhardesco)* e sempre se há-de perceber como o *timor Dei* de outra consciência, também outra etimologia para o «sagrado»... Cf., neste último aspecto, Julien RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1981, pp. 164 *et passim*;

<sup>19</sup> Toda uma consequência do **carácter “separado” dito no santo**, não apenas na arcaica oposição de *puro/impuro* que estará na base ritual do *tabu* e de outras prescrições sagradas (cf. Mary DOUGLAS, *Purity and Danger – An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London/N.Y., Routledge, 1966 e reed. 1996, pp. 7 e segs.; e também Henri HUBERT e Marcel MAUSS, «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux» (1906), reed. in: M. MAUSS, *Oeuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, pp. 16 e segs.), mas na consciência do **totalmente Outro** (cf. Emmanuel LÉVINAS, *Du sacré au Saint – Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, pp. 88 e segs.; também Id., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, pp. 62 e segs.), inclusive na experiência mística (bíblica): cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, ed. cit., pp. 217 e segs. e *vide*, em especial, Michel de CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris Seuil, 2005, pp. 129 e segs.

<sup>20</sup> Na tradição cristã acaba por se explicitar este carácter da *Santidade* de Deus (cf. *supra* ns. 1 e 4) no Sacerdócio único de Cristo, assim como *Sumo-Sacerdote*: “Melquisedec, ...sacerdote de Deus Altíssimo... Sem pai, sem mãe, sem genealogia sem principio de dias nem fim de vida, assemelha-se assim ao Filho de Deus e permanece sacerdote eternamente” (*Heb 7, 1 e 3*). Eis o modelo – em Jesus – do **perfeito sacerdócio**, neste Seu caso como *vítima e sacrificador*, sacrifício assim absorvido nesta dupla dimensão. Cf. a geral interpretação «reparadora» da Paixão e Morte de Jesus, “pelos nossos pecados” (ainda *1Cor 15, 3...* e de toda a teologia paulina da *satisfação*). Neste sentido também se daria razão a René GIRARD, *La violence et le sacré*, ed. cit., no eco de *Heb. Já na literatura teológica ao tempo de Teresa de Lisieux, vide*, por exemplo: E. GHERS, *Le sacrifice de Christ, Son double aspect, ou la Rédemption selon la Bible*, Genève/Paris, Libr. Émile Belinard, 1867; e é perspectiva que se mantém por exemplo no Vaticano II, na *Lumen gentium* § 3..., ao sublinhar também a união entre o Sacrifício eucarístico e o sacrifício da Cruz.

<sup>21</sup> É o cerne do **sacrifício cristão**, não um *do ut des* na oblação intermediária da religião (cf. G. van der LEEUW, *La Religion...*, ed. cit., § 50 e pp. 342 e segs. e p. 342: «L'ouvrage célèbre de Robertson SMITH sur la religion des Semites [William R. SMITH, *The Religion of the Semites*, (1894), New Jersey, Transactions Publ., 2002 e reed.] a montré qu'à côté de cette idée du do-ut-des une autre au moins, totalement différente, se trouve à la base du sacrifice. C'est celle d'un repas commun, où le dieu est convive ou s'identifie au sacrifice, c'est-à-dire à l'aliment consommé (...).», mas a revelada Nova Aliança (*Heb 8, 13...*) estabelecida “de uma vez por todas” (*Heb 7, 27; 10, 10...*), por meio do *Sacerdote-vítima*: “...o sangue de Cristo, que pelo Espírito Santo Se ofereceu a Si mesmo sem mácula a Deus, purificará a nossa consciência das obras mortas para servir o Deus vivo!” (*Heb 9, 14*).

tificação e, ao mesmo tempo, como ministro das *coisas sagradas*.<sup>22</sup> Mestre do sacrifício, em última análise por participação do Sacrifício redentor de Cristo Sacerdote e, por outro lado, como membro do Corpo Místico, da dimensão eclesial enquanto liturgista ou “especialista” dos ritos sagrados.<sup>23</sup>

De qualquer modo, e independentemente das ulteriores caracterizações que irão justificar o sentido do sacerdócio, cada vez mais percebido na universalidade do povo de Deus como participante da comunhão de fé e até do *munus* específico e hierárquico da *ordenação*,<sup>24</sup> o sacerdote é aquele que dá o *sacer*, que “santifica” em nome de Deus na tríplice função de ministro da Palavra de Verdade, de ministro do Bem-fazer na Caridade e de ministro do Culto na Consagração sacramental, e especialmente eucarística.<sup>25</sup>

Ora, é neste sentido de fazer passar do não-expresso ao revelado, de transmissão do dom e operação, que o sacerdote está no trânsito de *romper o silêncio* inenarrável do mistério,<sup>26</sup> o qual é, em ritmo oposto e também sapiencial, preservado pelo místico – nesse ‘calar, sofrer’ – de um “sacrifício” totalmente absolvido ou interior.<sup>27</sup> À via *devocional* e

<sup>22</sup> Através da dinâmica do *sacrifício* estabelece-se o nexó entre *santidade* (que provém do Alto) e *sacralidade* que corresponde à recepção e transformação do imanente por tal dom. Cf. ainda Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, ed. cit., pp. 63 e segs.: «La dialectique du sacré», em especial pp. 84 e segs.: «Le déplacement sacrificiel». Há na figura do sacerdote esta duplicidade de santo e consagrado, de ministro do Santo e, entretanto, das coisas sagradas, ou de *sacrum facere* e já de *sacramentum*... Cf. também René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, B. Grasset, 1972, p. 375: «C'est dans le religieux lui-même, dans la méconnaissance protectrice que s'enracine le dynamisme centrifuge de la deuxième substitution sacrificielle, (...)»...; ainda V. W. TURNER, *The ritual process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Pr., 1969.

<sup>23</sup> Vide, entre outros, Jacques BUR, *La spiritualité des prêtres – Une retraite doctrinale et pastorale*, Paris/ Montréal, Cerf/ Médiaspaul, 1997, pp. 103 e segs.: «Les prêtres, ministres de l'Eucharistie et des sacrements».

<sup>24</sup> Trata-se do *ministério ordenado*, ou seja, daquele que recebe o *dom indelével* da ordenação (o seu carisma), entendida como o sacramento (*Sacramentum Ordinis*, a. 1944 in: DENZIGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, §§ 3857-3861) que assegura a continuidade da missão segundo a cadeia apostólica: “*Los efectos del sacramento del orden en el ministro ordenado hacen de éste un consagrado, segregado en el Pueblo de Dios pero no separado*. [cf. *Decreto Presbyterorum ordinis*, § 3, in: Conc. VATICANO II]” (cf. Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, art. «Orden, Sacramento del», in: Profesores de la Facultad de Teología de Burgos, (dirs.), *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid, B.A.C., 2005, pp. 528-549, vide p. 548).

<sup>25</sup> Cf. *supra* n. 23. Essas são as dimensões *real* ou *régia*, *profética* ou *pastoral* e, propriamente, de *culto* ou *sacerdotal*, que também tem o ministério ordenado, numa analogia com tal *tríplice função* em Cristo *Rei, Pastor* e *Sumo-Sacerdote*. Ministro da Palavra de Deus, do Ensino da Igreja em serviço de Bem-fazer e, sobretudo, Ministro do sacrifício eucarístico e dos demais sacramentos, o Presbítero assume a plenitude das *intermediações* do dom: *pelo pensamento*, pela *palavra* e pela *acção*; ou pelo *recto juízo*, pela *caridade* e pela *liturgia*, como “trabalho” de celebração. Cf. as catequeses de 14 de Abril, 5 e 26 de Maio, do Papa BENTO XVI, *Les 3 missions du prêtre*, Paris, Téqui, 2010, em que se salientam justamente esse *ensinar, santificar e governar*. Cf. síntese em Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN, art. «Santidad – de los presbíteros», in: *Diccionario del Sacerdocio*, ed. cit., pp. 736-743, sobretudo pp. 738-739; e Fr. Benoît-Dominique de La SOUJEOLE, O.P., et alii, *Prêtre du Seigneur dans son Église – Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris, Parole et Silence, 2009, pp. 107 e segs.: «Le ministère : les trois charges».

<sup>26</sup> Como lembrávamos no *exergo* de Michel CAMUS, *L'Arbre de vie du vide*, Paris, Lettres Vives, 2001, p. 44: «...Le saint, [passe] du silence à la langue par compassion ou par amour. (...)» – trata-se do “dever” da palavra, ainda na tradição *profética*, mas agora na celebração do próprio *mistério*, como tal. Cf. Aimé SOLIGNAC, art. «Mystère», in: *DS*, t. 12, cols. 1861-1874, sobretudo cols. 1872 e seg.: «Mystère et Parole».

<sup>27</sup> Tal como acontece no ritmo *assimilativo* do “sábio”, o *místico* deveria manter em *silêncio* o que sabe ser inenarrável. Cf. Nicholas WOLTERSTORFF, *Divine Discourse – Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1998, pp. 19 e segs.: «Speaking is not revealing»... Vide neste sentido, alguns extractos traduzidos de Edith STEIN, *Chemins vers le silence intérieur*, ed. Vincent Aucante, Paris, Parole



sacrificial do celebrante, e da eficácia extrínseca e encarnacional do rito, opõe-se a via, dir-se-ia *yôguica* ou “unitiva”, do contemplativo, cujo íntimo fruto se manifesta tão só na humildade e aparente absoluto *despojamento*.<sup>28</sup> E isto, não porque na mística não possa haver ritos, mais propriamente como ‘técnicas espirituais’, formas de oração, estados induzidos, etc., mas pela razão de tal *exercício* dispensar no geral o específico concurso de meios sagrados enquanto tais.<sup>29</sup>

À *arte* ou “ciência espiritual” contrapõe-se, de facto, a economia religiosa da fé e dos mecanismos simbólicos e sacramentais, tal como um *saber por experiência* difere do nível opinativo e da *crença* a que no geral se reduz a inteligência da fé.<sup>30</sup> Donde ainda a distinção entre o “saber fazer” costumeiro do liturgista, a eficácia objectiva de tal dispositivo sacramental, e o saber contemplativo de uma tal *intelligentia fidei* que parece absorver na certa experiência mística todos os meios indirectos ou exteriores.<sup>31</sup>

---

et Silence, 2006. Porém, além desta coerência “muda” está ainda o excesso do dom que se caracteriza também pela **graça de dizer esse mesmo indizível** como tal. Até nos Mestres e Padres do *apofático*... Cf. Dom André GOZIER, *Célébration de l'Ineffable – Réflexions sur la dénomination de Dieu : le Nom au-dessus de tout nom* (Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nazianze), Magny-les-Hameaux, Soceval Éd., 2006 ; Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1994... *Vide* ainda Dr. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 260 et *passim*.

<sup>28</sup> Utiliza-se aqui esta linguagem da tradição hindu pelo paralelo entre os vários tipos de *yoga* relativos ao predomínio de alguma das **faculdades e correlativas vias** adentro na religião cristã. Ao caminho *ascético*, mais “físico” ou de trabalho sobre a sensibilidade, e ao caminho *intelectivo* sobretudo da “mística contemplativa” (a *Wesennystik*), complementam-se a *via devocional* (emotiva, *bhakti*, ainda a relacionar com o frêmito erótico e das bacantes clássicas...) e a *via volitiva* (que se diria de *Raja-yoga*), onde o “despojamento de si” e a suma obediência à Vontade de Deus se pratica. Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad Hinduista*, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 99 e segs.; *vide* também SATPREM, *Sri Aurobindo or The Adventure of Consciousness*, N.Y./ Evanston/ San Francisco..., Harper & Row, 1968, pp. 168 e segs.

<sup>29</sup> Paradoxalmente, não é a usual economia de meios sagrados, os sacramentos (cf. Louis-Marie CHAUVET, art. «Sacramento», in: Jean-Yves LACOSTE, (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 1042-1047), etc., que directamente constituem os expedientes da experiência espiritual. São, antes, certas **técnicas ascéticas**, intensivas e mesmo **técnicas psicológicas**, também de oração e meditação, como *arte de vida interior*, a detonarem tal experiência. Donde não haver coincidência entre *vida sacramental* e *caminho ascético-místico*: cf. Olivier LACOMBE, «Technique et contemplation», in: Várs. Aut., *Technique et contemplation*, «Études carmélitaines», Bruges, Desclée, 1949, pp. 11-16; Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, Cerf, 1997, pp. 26 e segs. ; William C. BUSHHELL, «Psychophysiological and Comparative Analysis of Ascetic-Meditational Discipline: Toward a New Theory of Asceticism», in: Vincent L. WIMBUSH e Richard VALANTASIS, (eds.), *Asceticism*, Oxford, Univ. Pr., 2002, pp. 553-575. *Vide* 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.

<sup>30</sup> Cf. a célebre “definição” da Fé, segundo *Heb 11, 1*: “*a fé [pistis] é o firme fundamento [hypóstasis] das coisas que se esperam e uma demonstração [élenkhos] das que não se vêem*”; e *vide* discussão e outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “[*Parrhesia*] Libertação da Palavra – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

<sup>31</sup> A **liturgia** está na ordem da “arte”, ou seja, da *técnica de realização* e o seu “trabalho” (*opus Dei*) antecipa o que se possa *crer* em respectiva inteligência da fé: é a referida *lex orandi, lex credendi*. A dimensão contemplativa com que, por vezes, se confunde a *vida mística*, parece dispensar aqueles meios extrínsecos. Cf. Samuel ROUVILLOIS, *Corps et Sagesse – Philosophie de la liturgie*, Paris, Fayard, 1995, pp. 117 e segs.: «La médiation symbolique»; e cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Liturgia e Cultura”, (Conferência na Semana de Pastoral Litúrgica em memória de Mons. Pereira dos Reis, Lisboa, 29/11/1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156.

Se o místico *vê*, ou contempla assim, nem precisa de *crer*, dada a fé totalmente purgada nessa experiência beatífica antecipada por graça infusa.<sup>32</sup> O único sacerdócio aqui possível é aquele que se dá na intimidade dessa oblação divina na alma, como se toda a contemplação assim perfeita vivesse sob o signo da Imaculada Conceição<sup>33</sup> e toda a interrupção do êxtase unitivo fosse perdulária disseminação na matéria, queda na exterioridade do mundo.<sup>34</sup> De facto, para o místico a relação privilegiada dá-se, ainda que por uma via de activa passividade, nessa *relação da alma com Deus*, desprezando ou mantendo o mundo *a latere*.<sup>35</sup> Reconhece-se aqui o que, na época dos alvares da descoberta também pensante da subjectividade, terá sido o eco em Santa Teresa de Ávila no lema que gostava de repetir: *Solo Dios basta*.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> ‘A Fé e a Esperança um dia passarão, só a Caridade permanecendo’ (cf. *1Cor* 13, 8)... - A vida mística *antecipa* essa *experiência* de permanência final, tendo uma “visão” do que na *Fé* ainda seria uma percepção obscura, como que ‘por espelho e em enigma’ (*1Cor* 13, 12) – e, deste ponto de vista, claro que é a *comunidade* desta Fé partilhada que constitui critério de vida cristã, **que não a experiência**, ainda que carismática ou mística, tida por alguns. Cf. Jean MOUROUX, *L’expérience chrétienne – Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952, pp. 280 e segs.: «Le sentir spirituel».

<sup>33</sup> Um “**sacerdócio**” interior, como aliás virá a ser referido ora como metáfora dessa interior consagração (ainda Fr. Benoît-Dominique de La SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur dans son Église*, ed. cit., pp. 155 e segs.: «Prêtre: Un besoin accru de vie spirituelle», ora como um nível real de *vivência mística* do próprio sacerdócio (como se detecta em St.ª TERESA DO MENINO JESUS Ms B 2vº, l. 40: «Je sens en moi la vocation de Prêtre, avec quel amour, ô Jésus, je te porterais dans mes mains lorsque, à ma voix, tu descendrais du Ciel...»); e em LT (=Lettre de Thérèse) 201 ao P. Roulland (1/11/1896), 1rº: «... ne pouvant être prêtre elle voulait qu’ à sa place un prêtre reçut les grâces du Seigneur (...)»); etc.). Diz ainda Pedro Teixeira CAVALCANTE, art. «Padre», in: Id., *Dicionário de Santa Teresinha – Pequena enciclopédia sobre Santa Teresinha*, S. Paulo, Paulus, 1997, pp. 402-404, vide p. 404: “Em suma, Santa Teresinha, no início da sua vida, teve uma concepção demasiado elevada do Sacerdote (...)”; cf. *Ibid.*, arts. «Sacristã», p. 477 e «Eucaristia», pp. 215-217. Note-se que este era o indicativo tradicional para o **privilegio do munus sacerdotal**: vide Cardinal MERCIER, *La vie intérieure – Appel aux âmes sacerdotales (Retraite prêchée à ses Prêtres)*, Bruxelles/ Paris, Action Catholique/ Beauchesne, 1922, pp. 83 e segs.: «La perfection, union à Dieu par la charité... Appels à l’union à Dieu, adressés par le Christ à ses prêtres». Cf. Jacques BUR, *La spiritualité des prêtres*, ed. cit., pp. 134 e segs.: «Faire de l’office divin une prière personnelle». Esta dimensão chega a ser, por inteiro, revista a partir da Imaculada Conceição, tanto como *mãe e matriz* do sacerdócio interior, quanto na invocação “conceptual” e pneumatológica, como o pretendeu, S. MAXIMILIANO KOLBE, *Entretiens spirituels inédits – L’Immaculée révèle l’Esprit-Saint*, ed. Jean-François Villepelée, Paris, Lethielleux, 2003, pp. 47 e segs.: «L’Immaculée et les trois Personnes divines l’Immaculée et le Saint-Esprit».

<sup>34</sup> Tradicional precaução contra o “materialismo” confundido com o **mundanismo**, etc., como ecoa também nas orientações para a vida sacerdotal no começo do séc. XX: por exemplo, P. Benoît VALUY, S.J., *Le Directoire du prêtre – dans sa vie privée et dans sa vie publique*, Paris, A. Tralin, 1913, pp. 22 e segs.; pp. 81 e segs.: «Affaires domestiques», etc. Donde as frequentes catequeses sobre as virtudes e o zelo no ofício sacerdotal: *vide*, ainda no séc. XIX: Abbé H. DUBOIS, *Pratique du zèle ecclésiastique, ou moyens, pour tout prêtre, de rendre son ministère honorable et fructueux*, Paris, Jacques Lecoffre et Cie., 1854, sobretudo, pp. 131 e segs.: «De la sainteté nécessaire à un prêtre, au point de vue du zèle».

<sup>35</sup> ‘Itinerário da alma para Deus’, sem passar pelo mundo, como se a *criação* fosse “impeditiva” da *santificação* ou esta se reduzisse ao âmbito da alma, numa perspectiva assim dita platonizante... Cf. Jean DANIELLOU, *Platonisme et théologie mystique – Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1945, pp. 87 e segs.: «Le paradis retrouvé: La lutte contre les tentations»; *vide* já o contraponto em Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964... e cf. as posições revalorizativas das «realidades terrenas» desde a espiritualidade franciscana (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da religião cósmica ao espaço místico – reflexões sobre o sentido universal do franciscanismo”, in: Várs. Aut., *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Depart. Filosofia – Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2001, pp. 117-142) até Teilhard de Chardin (*vide infra* ns. 37, 38...), não esquecendo ainda a advertência de Thomas MERTON, *New Seeds of Contemplation*, London, Burns & Oates, 1972, pp. 69 e segs.: «The Moral Theology of the Devil».

<sup>36</sup> Não apenas a redução moderna à *subjectividade*, na linha do *individualismo* renascentista, mas também um renovado **interiorismo** agostiniano. Cf. Robert J. O’CONNELL, S.J., *The Origin of the Soul in St. Augustine’s Later Works*, N. Y., Fordham Univ. Pr., 1987, pp. 321 e segs.; ainda F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Ét. Augustiniennes/ Desclée, 1947, pp. 182 e segs.; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão

Já no ofício do sacerdote há este povo de Deus, este mundo ou esta circunstância encarnacional, que não lhe consente essa visão ‘monástica’ e também monádica ou plotiniana.<sup>37</sup> Outrossim, o *opus* de gestos, palavras, acções... que o levam a colaborar na *encarnação*, no trabalho de redenção, pela centralidade do sacrifício.<sup>38</sup> Nem sequer o primado de um desejo de ser santo, mas o serviço de ajudar os outros a essa perfeição, ainda que a despeito da ‘santidade’ própria.<sup>39</sup> Uma entrega que desce, – tal o ‘típico

de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267. E, se é certo que o lema: «*Sólo Dios basta*» atribuído a St.<sup>a</sup> Teresa se deve inserir num dinamismo espiritual *absolutizante* (até em consonância com o absolutismo monárquico dos Reis Católicos...), certo é que um seu seguimento descontextuado traduzir-se-ia numa **religiosidade de exclusão**, quer do mundo, quer dos outros, isto é, da dimensão eclesial. Ora St.<sup>a</sup> Teresa, pelo contrário, quis morrer “como filha da Igreja” (cf., entre outros: Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d’Avila*, Paris, Seuil, 1968, p. 361; e sobretudo EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, B.A.C., 1996<sup>3</sup>, p. 935: “*Repetia muchas veces: «En fin, Señor, soy hija de Iglesia». «Gracias te hago, Dios mío, Esposo de mi alma, porque me hiciste hija de tu santa Iglesia católica»*.”- reportando testemunhos do Processo de Medina (1610) de Maria de San Francisco); e sobre qual “socraticismo” cristão de St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus, cf. referências e nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Paradoxo do «eu» segundo S. Paulo e socraticismo cristão de St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus – Do apostolado «cristomórfico» ao diálogo com o Amor divino”, (Texto base da Comunicação à *XXVI Semana de Espiritualidade: «S. Paulo e os Mestres Espirituais do Carmelo»*, (24-29 de Agosto de 2009), org.<sup>a</sup> pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade, Convento de Avesadas, Marco de Canaveses, em 26.08.2009), in: *Revista de Espiritualidade*, (2010), no prelo.

<sup>37</sup> Ao invés da leitura «monástica», na etimológica acepção, de *solitária*: cf., por exemplo, Dr. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, ed. cit., pp. 35 e segs.: «*Être seul avec le Seul: la vie d’ermite*», dir-se-ia que para o sacerdote há um **labor de intermediação universal** e uma missão *per pedes apostolorum* que o levava à Terra inteira... Ainda Cardinal MERCIER, *La vie intérieure...*, ed. cit., pp. 233 e segs.: «*Programme de l’homme apostolique*»; cf. também esta compreensão em P. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, «*Le Prêtre*», in: Id., *écrits du temps de la Guerre 1916-1919*, Paris, Seuil, 1965, p. 328 : «*Tout prêtre, parce qu’il est prêtre, a voué sa vie à une œuvre de salut universel. S’il est conscient de sa dignité, il ne doit plus vivre pour lui, mais pour le Monde, à l’exemple de Celui qu’il est oint pour représenter.*»

<sup>38</sup> Vide P. TEILHARD DE CHARDIN, *ibid.*, p. 326 : «*Promouvoir, si peu que ce soit, l’éveil de l’Esprit dans le Monde, c’est offrir au Verbe Incarné un accroissement de réalité et de consistance, c’est permettre à son influence de s’épaissir autour de nous.*» Também, Id., *Hymne de l’Univers*, Paris, Seuil, 1961, p. 128 : «*C’est Dieu, en personne, qui surgit au cœur du Monde simplifié. – Et la figure organique de l’Univers ainsi déifié, c’est Jésus-Christ, qui, par l’attrance de son amour et l’efficacité de son Eucharistie, ramasse peu à peu en Lui toute la puissance d’unité diffuse à travers la Création...*»

<sup>39</sup> Questão já historicamente discutida, por causa de certa “concorrência” entre o **universal chamamento à perfeição** («*adhaerere Deo et eo frui*»; cf. também *Mt 5, 48...* e *vide infra* n. 239) e a convicção de acrescida virtude na condição monástica ou de votos religiosos em geral, o **ser perfeito no sacerdócio** secular representa essencialmente uma *vocação apostólica e de serviço dos irmãos*. Diz ainda C. MERCIER, *La vie intérieure...*, ed. cit., p. 243 : «*Le pasteur d’âmes ne s’isole pas entre quatre murs, pour vaquer à sa sanctification personnelle dans le silence de la contemplation ; sa préoccupation dominante, «studium principale», est le zèle du salut des âmes : il est l’auxiliaire attiré du divin Rédempteur.*» É a doutrina estabelecida por S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, II-2, q. 184, a. 4, resp. : «*Sic igitur et in statu perfectionis proprie dicitur esse aliquid, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quae sunt perfectionis.* (...) » E, poder-se-ia resumir ainda nas palavras do C. MERCIER: «*Ainsi comprise, la vie apostolique est des trois genres de vie le plus parfait. En soi, la contemplation est supérieure à l’action, la vie contemplative plus parfaite que la vie active ; mais la vie active de l’homme apostolique est supérieure aux deux autres.*» (*Ibid.*, p. 243). Salientámos este « terceiro nível » de **contemplação na acção**, lembrando a exegese que faz, do episódio de “Marta e de Maria” (*Lc 10, 38 e segs.*), o Mestre ECKHART, *Pred. (=Predigten, Sermones)*, 86: «*Intravit Iesus in quodam castellum etc.*» (in: ed. J. QUINT, *Meister Eckhart’s Predigten*, ed. cit., t. III, pp. 472 e segs.), *vide* sobretudo p. 484 (versão em alemão antigo que traduzimos): “Porque é que Ele [o Senhor] a chama Marta duas vezes ? Indicava que Marta possuía em absoluto tudo o que a criatura deveria possuir de facto em bem temporal e bem eterno. Ao dizer «Marta» pela primeira vez, assinalava a sua perfeição em obras temporais. Ao dizer «Marta» pela segunda vez, indicava que nada lhe faltava em relação a tudo quanto é necessário para a beatitude eterna. (...)” – sublinhando-se, assim, para além da *vida activa* (Marta) e da *vida contemplativa* (Maria), a “duas vezes” *Marta...*, ou seja, o estado *passivamente activo*... Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Théosis, Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?*”, *Revista Práxis*, (entregue para publicação).

do Amor que se inclina'...<sup>40</sup> – como a graça de Deus, até ao *mínimo* (em Misericórdia) e transforma inclusive a “entropia negativa” do pecado numa renovada ocasião de ser e de bem.<sup>41</sup> Um trabalhar com a carne e o sangue da Vítima divina no sacrifício paradoxalmente não-cruento,<sup>42</sup> mas que implica a comunhão do Corpo e Sangue de Jesus Cristo – no que não se reduz nem a uma hermenêutica simbólica, nem a um mero contacto místico.<sup>43</sup>

O realismo sacramental para o qual o sacerdote se encontra «em Cristo» *ordenado* torna central esta *operação* do mistério, porventura num análogo do que teria estado na base da mística enquanto referida aos Mistérios gregos,<sup>44</sup> mas que no quadro cristocêntrico da Eucaristia faz compreender o que transcende, quer o sacerdócio antigo, feito de holocaustos e vítimas imoladas,<sup>45</sup> quer a Cruz mística em que o Verbo

<sup>40</sup> Como reconhece St.<sup>a</sup> TERESA DO MENINO JESUS, *Ms (=Manuscrits autobiographiques) Ms A 2v<sup>o</sup>*, l. 23: «*J'ai compris encore que l'amour de Notre Seigneur se révèle aussi bien dans l'âme la plus simple qui ne résiste en rien à sa grâce que dans l'âme la plus sublime, en effet le propre de l'amour étant de s'abaisser, (...)*» (in: ed. crítica: St.<sup>e</sup> THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, in: «*Œuvres complètes*, Nouv. Éd. du Centenaire», Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 38 ; doravante cit. por esta ed.).

<sup>41</sup> Não uma ascensão ao Alto, mas este “descer aos infernos” (como diria o Monge SILVANO, do Monte Athos: «*Tiens ton esprit en enfer, et ne désespère pas.*», in: Archimandrite SOPHRONY, *Starets Silouane – Moine du Mont-Athos (1866 -1938) Vie- Doctrine-Écrits*, Saint-Vincent-sur-Jabron/ Sisteron, éd. Présence, 1973, pp. 43 et *passim*) para então poder “subir aos Céus”, isto é, seguindo uma economia de oblação e *transformação da negatividade* de acordo com o timbre cristão da Encarnação, Morte e Ressurreição. Aliás, em Isabel da Trindade está muito presente este “andamento” pela sua meditação e invocação do *duplo abismo* (da miséria da criatura e da infinda Misericórdia divina), cf. *CT* § 4 no eco de Angela de Foligno, Ruusbroec... e, aliás, do *SI* 42 (41), 8: “*Abyssus abyssum invocat,...*” [Vulg.]; ainda *GV* § 5, *DR* § 43, *P* 118, n. 7, etc. Cf. outros comentários em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “

<sup>42</sup> **Sacrifício encarnacional, porém não-cruento...** A Eucaristia como “Pão dos Anjos”... na perspectiva da “carne” (espiritual, ou já do Corpo místico ou glorioso: cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge – Étude historique*, (in: «*Œuvres complètes*», t. XV), Paris, Cerf, 2009, pp. 60 et *passim*), porém não do *sangue* físico – na blasfema perspectiva homófaga –, como se se marcase, outrossim, o carácter do *sacrificium* puro, (ainda que na perspectiva de TERTULIANO, *De carne Christi...*), do *sacramentum* como *mistério*, sem contágio do *eros* do desejo humano, ainda quando misticamente transfigurado a partir do “sangue”, como tantas vezes na expressão *patética* da emoção contemplativa perante o cruento e passional. Cf. Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel – Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, sobretudo pp. 181 e segs. : «*Les cycles du sang*» e pp. 264 e segs. «*Le retour de la lettre*»... A questão é delicada, pois tanto se pode situar o *sacrifício* nessa penetração do carnal pelo espiritual (como *encarnação*), quanto se encarar desde logo o efeito *pneumático* transfigurador do sangue e da morte em *ressurreição* antecipada: Pão da Vida eterna. Surge neste «*trânsito*» o tema esponsal da mística ligando a união nupcial com Cristo, como *morte de Amor*, mas também *amor da Morte*... cf. Jad HATEM, *Hindiyyé d'Alep: mystique de la chair et jalousie divine*, Paris/Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2001, pp. 26 et *passim*. Vide sobretudo a ulterior exigência de uma tal «*conversão*» da Carne, não só pela via simbólica, mas de *sentidos espirituais*..., como mostra o recente e pormenorizado estudo de Emmanuel FALQUE, *Dieu, la Chair et l'Autre – d'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, pp. 289 e segs.: «*La conversion de la chair (Bonaventure)*».

<sup>43</sup> *Comunhão realista*: sacramento e não mero símbolo... Cf. Bernard LEMPERT, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil, 2000, pp. 96 e segs. : «*La négation du symbolique*», embora não se possa estar de acordo com a fissura que este autor, entretanto, estabelece «*entre le réalisme du calvaire et la symbolique de la Cène*», que a ser posta nestes termos diríamos inversamente, já que o sangue vertido na Paixão é o *símbolo* e «*sangue da Aliança*», estando o realismo maior na Eucaristia... Cf. *Jo* 6, 55...

<sup>44</sup> De facto, *operação* misteriosa... também porque velada ao conhecimento de base empírica e tão só assim humano. Cf. as *dimensões sub-conscientes*: Catherine PARAT, *L'inconscient et le sacré*, Paris, PUF, 2002 ; Sean WILDER, *Un sujet sans moi – Psychanalyse et expérience mystique*, Paris, EPEL, 2008... Vide *infra* n. 47.

<sup>45</sup> Cf. o texto fundamental de *Heb* 10, 8-10: “*Tendo dito primeiro: «Não quiseste os sacrificios, as ofertas e os holocaustos pelo pecado e não os recebeste com agrado, apesar de oferecidos segundo a Lei»; disse em seguida: «Eis que venho para fazer a Tua vontade». Aboliu o primeiro culto, para estabelecer o segundo. Em virtude desta vontade, é que nós somos santificados pela oblação do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre.*” É este sentido de *sacrifício* singular que tipifica a Eucaristia, mesmo quando repetida uma e outra vez: celebração do único sacrifício “*porque*,

emudece ou se ausenta.<sup>46</sup> Supõe, ao invés destes ciclos da Palavra e do seu místico Silêncio,<sup>47</sup> um trepasse em Cristo no simples dessa fonte – *Fons vitae* – tantas vezes dita *in persona Christi*.<sup>48</sup>

Porém, se este é o centro, o núcleo, que abisma no insondável o universo inteiro assim repercutido no eco salvífico do gesto criador nessa *diferenciação cósmica do humano*,<sup>49</sup> nessa espécie de Missa sobre

*com um só sacrifício, tornou perfeitos para sempre os que foram santificados.*” (Heb 10, 14). Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: *Eucaristia e Misericórdia, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- 2005)*, Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202.

<sup>46</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* (=Subida del Monte Carmelo), 2, 22, 4: “En lo cual da a entender el Apóstol que Dios há quedado como mudo y no tiene más que hablar... dándonos al Todo, que es su Hijo.” (in: ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, S. J. de la Cr., *Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989<sup>12</sup> (doravante sempre cit. por esta ed.), p. 201). Como se a **Revelação** paradoxalmente mais se **velasse de novo**, apenas ficando acessível a *Traditio*, cf. a propósito René GUÉNON, *Aperçus sur l’initiation*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1976 reed., pp. 61 e segs.: «Tradition et transmission»... E vide também idêntica perspectiva sobre o *velamento* de Deus em B. PASCAL, *Lettre à Mademoiselle de Roannez* (oct. 1656): “Cet étrange secret, dans lequel Dieu s’est retiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude loin de la vue des hommes. Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu’à l’Incarnation ; et quand il a fallu qu’il ait paru, il s’est encore plus caché en se couvrant de l’humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s’est rendu visible. Et enfin quand il a voulu accomplir la promesse qu’il fit à ses Apôtres de demeurer avec les hommes jusqu’à son dernier avènement, il a choisi d’y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l’Eucharistie. C’est ce Sacrement que saint Jean appelle dans l’Apocalypse [2, 17] une manne cachée ; et je crois qu’Isaïe le voyait en cet état, lorsqu’il dit en esprit de prophétie : «Véritablement tu es un Dieu caché» [Is 45, 15]. C’est là le dernier secret où il peut être. » (in : *Œuvres complètes*, ed. J. Chevalier. «Pleiade», Paris, Gallimard, 1954, p. 510). Vide *infra* ns. 53 e 74.

<sup>47</sup> Sobre este *silêncio*, ora tomado como da natureza abscondita do próprio Transcendente (cf. Dionísio, o Pseudo-Areopagita...), tal a *Sigé* dos Gnósticos (Valentinianos, cf., por exemplo, *apud* Robert HAARDT, *Gnosis – Character and Testimony*, Leiden, Brill, 1971, pp. 117 e segs.), ora como resultado da inefabilidade no acesso dizível, importa ainda ter em conta o que **como segredo se mantém dito assim**. Cf. na história das religiões o valor desta dimensão, como o *sirr*, ou o “**segredo**”, o cerrado na tradição islâmica e sufi, etc.: cf. Malek CHEBEL, *Dict. des symboles musulmans, – Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 391; é a “oração” *dhikr* da “intimidade” (*sirr*): cf. Louis GARDET, «L’expérience du *dhikr*...», in: G.-C. ANAEWATI e L. GARDET, *Mystique musulmane – Aspects et tendances – expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1986, pp. 226 e segs. A reserva do “**arcano**” (cf. Pierre BATIFFOL, *Études d’histoire et de théologie positive*, Paris, Gabalda, 1920, pp. 3 e segs.: «La discipline de l’arcano»... remete aqui não para o *apofático*, mas para um resíduo que até pode coincidir com o carácter *secreto* dos Mistérios (cf. a própria etimologia de *mystós* < *myein* < \**mu-* com a aceção de fechar a boca, mutismo, ouvir em surdina o “mantra” da iniciação, etc.: G. BORNKAMM, art. *Mystérion*, in: KITTEL, t. IV, (1942), pp. 809-834; A. de SOLIGNAC, art. «Mystère», in: *DS*, t. 12, cols. 1965 e seg.: «les termes «muéó» et «muésis»...»), apenas acessíveis aos que detêm as chaves para abrir ou fechar... - poder também sacerdotal, assim delegado, para “ligar ou desligar”... Cf. *Mt* 16, 19: “*dóso* *toi* *sás kleidas* *tês basileias* *tôn ouranôn*, *kai* *hò èàn dèses* *epi* *tês gês* *èstai* *dedemènon* *en* *tois* *ouranois*, *kai* *hò èàn lÿses* *epi* *tês gês* *èstai* *lelmènon* *en* *tois* *ouranois*.” Cf. ainda Victor MAGNIEN, *Les Mystères d’Éleusis, leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris, Payot, 1950, pp. 64 e segs.: «Persistence des mystères pendant l’ère chrétienne»; vide também: Hugh RAHNER, S.J., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, (1945), Zurich, Rhein V., 1957, trad. «The Christian Mystery and the Pagan Mysteries», (in: *Eranos Yearbook*) e London, Burns & Oates, 1963...

<sup>48</sup> O que tem sido discutido é a natureza desse “trespasse” ou dessa **relação sacerdotal “em Cristo”**, se uma *imitação*, se real participação... a que parece sobretudo inclinar a fórmula *in persona Christi*. A perspectiva predominantemente eclesial que visa o sacerdote a partir do *Corpo* da Igreja e, por conseguinte, da sua função *in persona Ecclesiae* insiste mais sobre a amplitude comunitária do *munus* sacerdotal. Sobre o tema cf. Santiago DEL CURA ELENA, art. «*In persona Christi- In persona Ecclesiae*», in: *Diccionario del Sacerdocio*, ed. cit., pp. 348-356.

<sup>49</sup> Final de um **centro cuja “periferia está em toda a parte”** e se abisma infinitamente... - de acordo ainda com esta imagética que desde S. BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. V, 8: “...*sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*” (alás por intermédio de Alain de Lille, *Regula*, 7 e do apócrifo «Livro dos XXIV Filósofos») até NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, c. XII, «*alii qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, deum circumlum dixerunt infinitum...*» (com a mesma origem naquele apócrifo), etc., sempre insiste no paradoxo *micro-macro-cósmico* e sobretudo de natureza *meta-física*. Cf. também Jasper HOPKINS, *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism – Text, translation and interpretative study of de Visione Dei*, Minneapolis, Arthur J. Banning Pr., 1988, pp. 41 e segs. Vide outras referências e meditação em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A diferenciação cósmica do humano”, (Comunic. ao 3º *Simpósio Internacional de Fronteiras da Ciência*): “O

o Mundo e nesse acordar das “santas potências da matéria”,<sup>50</sup> a espiritual «transfiguração» – até desta mesma visão até por aquele divino Olhar que tudo absolve em si – *transfere para uma irremediável periferia a própria experiência mística*.<sup>51</sup> O místico “entre-vê” assim, não o exacto sobrenatural em perfeita coincidência silenciosa, nem uma natureza exterior “transsubstanciada” no Corpo de Deus, mas a *transnaturalidade* do que não é nem uma, nem outra.<sup>52</sup> Talvez o estranho que advém, como na viagem da vida as *ínsulas estrañas*...<sup>53</sup>



*Homem e o Cosmos: à procura do Outro e de Si Mesmo*, org.º pelo Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, Univ. Fernando Pessoa, Porto, em 13 de Novembro de 2009 (entregue para publicação).

- <sup>50</sup> **Dinamismo das passividades**, do indefinido ou até “subconsciente” (cf. *supra* n. 44) agora nesta *matriz* da “matéria” a acordar, a santificar, a consagrar... Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1955, pp. 121 e segs.: «La puissance spirituelle de la matière». Vide a propósito o que também afirma sobre o sacerdote: «O Prêtres!... Jamais vous n'avez été plus prêtres que maintenant, mêlés et submergés comme vous êtes, dans la peine et le sang d'une génération, - jamais plus actifs, (...)» («Le Prêtre», in: *Ibid.*, p. 120), salientando-se, pois, e sempre o realismo *encarnacional*... Vide *supra* ns. 37, 38.
- <sup>51</sup> O **concreto** ou assim concretizado (tal “matéria” *divinizada*...), como *sacramentum* ou real Presença (sobretudo “eucarística”), extrapola e ultrapassa toda a linguagem, ainda que do “impossível abraço” místico. Cf. noutro contexto, porém ainda aqui a ponderar: Salim MICHAËL, *Dans le silence de l'Insondable au delà de tous les dogmes*, Paris, Trédaniel, 2006. No cerne fica o Mistério real, porém paradoxalmente sem centro (cf. *infra* n. 111), porque nessa *transposição* que se indica ainda na «**transfiguração**». (Até do ponto de vista *iconográfico*... como tantas vezes salientado: cf. referência em Werner LOESER, «Mystère de la vie du Christ», in: *DS*, t. 12, cols. 1885 e segs. e reflexão de Bernard SALIGNON, *Les déclinaisons du réel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 115 e segs.: «L'art et le réel»; outras considerações em nossa meditação: Carlos H. do C. SILVA, “Do tempo estético à arte de fazer tempo: Para uma delimitação diferencial da essência suspensiva da Arte”, in: *Arquipélago* (Rev. da Univ. dos Açores, Ponta Delgada), Série Filosofia, nº 8, (2007), pp. 273-305). Nem a Terra, nem o Céu, mas um *intermédio* “**cruzado**”, por isso como Céu na Terra – tal o dirá Isabel da Trindade (cf. *infra* ns. 104, 191...; e vide também Claude BARTHE, *Le Ciel sur la terre – Essai sur l'essence de la Liturgie*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003), ou como uma Terra celeste, na expressão da gnose sufi iraniana, estudada por Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/ chastelet, 1979, sobretudo pp. 31 e segs.: «La Terre est un Ange»...
- <sup>52</sup> Como, outrossim, disse ainda o poeta Michel CAMUS, *L'Arbre de vie du vide*, Paris, Éd. Lettres Vives, 2001, p. 19: «*Quand le regard du monde/ réveille celui de l'homme, / il y a du surnaturel dans l'air:// Quand le regard de l'homme/ réveille celui du monde, / la voie transnautreelle est ouverte.// Là où les abîmes de l'un et de l'autre/ se touchent, / il y a un silence, / oubli mutuel, / incandescente reconnaissance.// L'un et l'autre ouverts/ à la même identité infinie.*»
- <sup>53</sup> Conhecida imagem de S. JOÃO DA CRUZ, *Cântico (=Cântico espiritual)*, B, c. 14-15, 8: “*Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias estrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama insulas estrañas.*” (e vide *Ibid.*, c. 19, 7; in: ed. cit., pp. 624 e 649) para assinalar o **Ignoto divino**, ou no eco bíblico de Is. 45, 15 [apud Vulg.]: “*Vere tu es Deus absconditus...*” Cf. sobre tal extremo viver também em S. João da Cruz, Anselmo DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz – El Hombre de las Insulas Extrañas*, Burgos/ Vitoria, Ed. Monte Carmelo/ El Carmen, 1985, pp. 115 e segs.: «La Lucha de Extremos...».

## 1. Uma doutrina datada: a Teologia sacerdotal herdada por Isabel da Trindade

“...doit se réjouir d’avoir donné au bon Dieu une carmélite, car après le prêtre, je ne vois rien de plus divin sur la terre : une carmélite [un prêtre] cela suppose un être tellement divinisé !...”

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *L* 178, à sua mãe, 6 (ou 8). IX. 1903; in : *Œuvres complètes*, p. 503).

Independentemente de se saber se Isabel da Trindade é uma mística no sentido expresso de uma tipologia contemplativa e segundo a dominante linhagem da *Wesenmystik*, naquele timbre renano e dionisiano unitivo,<sup>54</sup> importa confrontar a sua experiência espiritual com os quadros mentais, vocabulares e doutrinários recebidos por ela na catequese sobre os sacerdotes e no conhecimento adquirido no convívio com os mesmos.<sup>55</sup>

Há um meio de intensa religiosidade em que desde infância se encontra, marcado não só pela figura “paternal” do Padre,<sup>56</sup> mas até pelo

<sup>54</sup> O Carmelo teresiano sofreu desde a sua origem grande **influência da mística do Norte** (cf. Pierre GROULT, *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del Siglo XVI*, (1925, 1939...), trad. do franc., Madrid, Fundacion Univ. Española, 1976; Jean ORCIBAL et TOMÁS DE JESÚS, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF, 1959...), em particular da tradição renana e sobretudo dos Autores flamengos, também da *devotio moderna*, através de traduções ainda do latim para os manuais de oração, de meditação, etc. da **Espanha do século d’oro** (cf. ainda sob o erasmismo: Marcel BATAILLON, *Érasme et l’Espagne, Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle*, (1937 e reed. 1991), Genève, Libr. Droz, 1998, pp. 589 e segs.: «Le sillage de l’érasmisme dans la littérature spirituelle»; e vide Melquíades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, t. II, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 107 e segs.: «Teología espiritual»). Mais tarde, já aculturado em França, sob nítida marca do Cardeal P. de Bérulle e também da **espiritualidade francesa** e visitandina... (cf., entre outros, Yves KRUMENACKER, *L’école française de spiritualité – Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998, pp. 107 e segs.: «L’univers de Bérulle»... e pp. 131 e segs.: «L’établissement des Carmélites»; também Christian RENOUX, «Madame Acarie «lit» Thérèse d’Avila au lendemain de l’Édit de Nantes», in: Bernard HOURS, (ed.), *Carmes et carmélites en France du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* – Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997), Paris, Cerf, 2001, pp. 117-154...), continua a receber influência da mística renoflamenga já mediada através da Escola abstracta de Bento de Canfield e do quietismo em geral. (Vide, por exemplo, Daniel VIDAL, *Critique de la raison mystique – Benoît de Canfield: possession et déposition au XVII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990...) Na espiritualidade francesa do séc. XIX mantêm-se algumas das preferências também “românticas” pela mística do final da medievalidade, como seja Ruusbroec, também Angela de Foligno, das Beguinhas, etc. (cf. G. EPINEY-BURGARD e E. Zum BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu*, Bruxelles, Brepols, 1988...; e *infra* n. 97) São alguns destes Autores que, embora em traduções e antologias mediativas da “estranheza” do seu contexto, vêm a constituir ainda fontes e inspirações para Isabel da Trindade (cf. P. Conrad De MEESTER, «Introduction générale» a ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres*, pp. 80 e segs.: «Élisabeth et les influences qu’elle a subies» (O.C., pp. 83 e segs.) e, isto, apesar da predominante linhagem da **espiritualidade volitiva ou do Amor**; segundo o Carmelo de St.<sup>a</sup> Teresa, S. João da Cruz e até St.<sup>a</sup> Teresa do Menino Jesus, que impregna a atitude vivida desta contemplativa. Cf. ainda P. Marie-EUGÈNE DE L’ENFANT-JÉSUS, O.C.D., *Je veux voir Dieu*, (1956), Tarascon B.-du-Rh., Éd. du Carmel, 1979, pp. 1024 e segs.: «Le saint dans le Christ total»...

<sup>55</sup> Vide sobretudo o que sinteticamente aponta o P. Conrad De MEESTER, “Introduction au Journal”, in: *Œuvres*, pp. 800 e segs. (O.C., pp. 714 e segs.). Cf. a propósito Marcel LAUNAY, *Les séminaires français aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Cerf, 2003, pp. 92 e segs.: «Saint-Sulpice : un modèle ?»...

<sup>56</sup> Cf. Pierre De COINTET, “Le ministère sacerdotal dans la lumière de l’expérience spirituelle d’Élisabeth de la Trinité”, in : Jean CLAPIER, OCD, (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L’aventure mystique – Sources, expérience théologique, rayonnement*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2006, pp. 581-609, sobretudo pp. 582-584 : «Élisabeth de la Trinité et le prêtre».

dirigismo mais ou menos rigorista (e até com tonalidades jansenistas) de uma pregação em que os sacerdotes se constituem como os Pastores indiscutíveis da educação moral, até cívica ou política, e nas exigências de purificação espiritual, sendo frequentemente realçados nessa função de confessores e directores de consciência.<sup>57</sup>

Ainda no seu período de formação, e a partir das notas que deixa no seu *Diário*, Isabel transmite bem algumas características dos sacerdotes, particularmente relevantes segundo a *catequese* dos Retiros e da unção religiosa em que a figura deles é encarada.<sup>58</sup> Trata-se de “representantes de Cristo” na Terra sempre envoltos numa especial aura de sagrado em relação ao estado de menor perfeição dos leigos ou dos não-consagrados, tal como na Teologia de então se considerava.<sup>59</sup>

Resume Isabel: “*Mas o sacerdote, no confessionário, é mesmo ele o ministro de Deus de bondade que deixa as noventa e nove ovelhas fiéis, para correr à procura da que se tinha perdido, é o pai do filho pródigo, o ministro de Deus que perdoa a Madalena, a grande pecadora, a Santo Agostinho e a tantos outros...*”<sup>60</sup>

Além de outros exemplos, nesta perspectiva geral típica da teologia sacerdotal da época, há que atender a toda uma retórica devocional, até saliente no vocabulário que Isabel da Trindade vai utilizando, como “sacerdote”, mas também *abade, padre, cônego, prior...*, não apenas de acordo com as distinções costumeiras,<sup>61</sup> mas ainda nos usos derivados para

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 582: “*La vision qu’Élisabeth a du prêtre est assez conventionnelle. Elle est marquée par la théologie de son temps, dans la ligne tridentine.*”

<sup>58</sup> Cf. P. Conrad De MEESTER, «Introduction au Journal» de ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, ed. cit., pp. 800 e segs., sobretudo pp. 805 e segs.: «Facettes de l’histoire de la spiritualité» (in: O.C., pp. 719 e segs.). Vide Ernest SEILLIÈRE, *Le romantisme et la religion (Essais sur le mysticisme chrétien et le mysticisme naturiste)*, Paris, Éd. Nouvelle Revue Critique, 1932, pp. 133 *et passim*; também sobre este ambiente do **ultramontanismo** francês: Gérard CHOLVY, *La religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, pp. 53 e segs. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Identidade e diferença na experiência da inabituação trinitária em Isabel da Trindade” 2 Conferências na XXIII Semana de Espiritualidade: *Inhabituação trinitária em Isabel da Trindade*”, org. Padres Carmelitas Descalços (Centro de Espiritualidade, Avessadas -Marco de Canaveses), 21/26 de Agosto de 2008; a publicar).

<sup>59</sup> Vide, entre outros, o estudo histórico sobre tal **modelo de sacerdote**, de Marcel LAUNAY, *Le bon prêtre – Le clergé rural au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1986, pp. 111 e segs.: «Un sublime ministère». Também Id., *Les séminaires français aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, ed. cit., pp. 84 e segs.: «Soyez séminariste toute votre vie».

<sup>60</sup> Cf. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «Journal», § 47, in: *Œuvres*, ed. cit., p. 835: «*Le prêtre au confessionnal, mais c’est le ministre de ce Dieu si bon, qui laisse ses quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles, pour courir à la recherche de celle qui est égarée, c’est le père de l’enfant prodigue, c’est le ministre du Dieu qui pardonne à Madeleine la grande pécheresse, à saint Augustin et tant d’autres...*»; (cit. O.C., p. 746).

<sup>61</sup> Apesar das versões correntes em que algumas destas **designações** se confundem, na nossa tradução das Obras Completas, de Isabel da Trindade, preferimos manter com rigor as **distinções e honras de cerimónia** que traduzem uma visão convencional da vida religiosa em geral. O mesmo se encontra atestado nas fórmulas devotas, etc., até nos livros de espiritualidade da época. Cf. Claude SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle – Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985, sobretudo pp. 657 e segs. Vide ainda como instrumento de trabalho neste domínio: Carmel de Bourges, *Les mots d’Élisabeth de la Trinité – Concordance*, précédée d’un «Essai sur Élisabeth écrivain», par Conrad De Meester, Carmel Bourges/ Carmel Edit, 2006.



a sua priora, para si mesma..., sobretudo antecipado “sacerdócio” no *abade-seminarista*, etc.<sup>62</sup>

Podem aqui ainda exemplificar-se algumas destas acepções e variantes vocabulares da área semântica de “sacerdote” em Isabel da Trindade:

“Ó minha Mãe, és tu esse Pontífice no altar,  
E Laudem gloriae, pequena hóstia pr’a se dar.  
No dia todo luminoso da sua Epifania  
Em presente ao doce Emanuel a oferecias. (...)”<sup>63</sup>

E também noutra poesia se refere a esta sua Madre (Germana) como *padre* [*prêtre*], no mesmo contexto da consagração:

“...Como se fosses Sacerdote, Ele te consagrava  
O Sacrificador que me ofereceu ao Amor.  
Tu quem Lhe davas, a Quem meu ser entregava,  
Para que Ele o consuma noite e dia em louvor! (...)”<sup>64</sup>

Porém, é sobretudo nalgumas *Cartas* que melhor se revela o sentido, já não herdado por aquela catequese exterior, mas meditado pela interior compreensão espiritual do sacerdócio.<sup>65</sup> Mais até, pela auto-compreensão do caminho de perfeição como um *sacerdócio espiritual*, não ministerial, nem tão só universal pela comunhão de fé,<sup>66</sup> antes pela *oblação interior* e tal configuração com Cristo... - como ela gostava de referir nessa “humanidade de acréscimo” com Ele.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> O *abade Chevignard*, como «seminarista», depois como «padre», embora sempre naquele halo da **religiosidade** «**sacerdotal**» que o torna um dos correspondentes íntimos de idêntica vocação «consagrada» e *existência sacerdotal* de Isabel da Trindade. Era irmão do cunhado de Isabel, praticamente da mesma idade dela (n. a 2/1/1877 e Isabel n. a 18/7/1880), e seu correspondente frequente (*vide* as (13) Cartas in: «Lettres d'Élisabeth par destinataires», Annexe VI, in: *Oeuvres*, p. 1107; O.C., p. 1036); foi ordenado sacerdote a 29 de Julho de 1905, numa fase já de doença e terminal da breve vida de Isabel da Trindade. O essencial da compreensão que ela adquire da *existência sacerdotal* encontra-se expresso em Cartas para este seu «irmão» na Fé. *Vide infra* ns. 143 e segs.

<sup>63</sup> Cf. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *P* (=Poésies) 121 [«Pourquoi Il m'identifie à l'Homme de douleurs» de 4/10 ?/1906]: «O ma Mère, c'est toi, ce Pontife à l'autel/ Et Laudem gloriae est la petite hostie./ Au jour tout lumineux de son Epiphanie/ Tu l'offris en présent au doux Emmanuel.» (in: *Œuvres*, p. 1063; O.C., p. 981). Esta poesia, de que aqui se cita apenas a primeira estrofe, acompanhava uma imagem de um padre no altar elevando a Hóstia, sobre um fundo com a representação do Pai a oferecer o Filho e entre ambos o Espírito Santo sob a figura de uma pomba. Isabel da Trindade faz a tradução para si deste **oferecimento** colocando a sua Madre e Mestra **como pontífice**. *Vide* n. 66.

<sup>64</sup> Outra designação para a mesma ideia de *oblação* da sua vida como *hóstia*. Cf. Id., *P* 100, [«Le rêve d'une Louange de gloire - Souvenirs intimes», pelo 15/6/1906]: «...Et Lui te consacrait pour que tu sois le Prêtre...» Segundo a n. do P. Conrad De MEESTER, in *Œuvres*, p. 1041, é a primeira menção de “*sacerdote*” aplicada por Isabel da Trindade à Madre Germana, sua Priora.

<sup>65</sup> *Vide infra* ns. 142 e segs.

<sup>66</sup> Nesta **participação delegada** do Sacerdócio de Cristo, refere, por exemplo, o “padre” que é a Madre Germana de Jesus e, por ela, as hóstias consagradas (Isabel e uma outra irmã: Ana Maria): cf. C 321 (de 4? ou 9? de Out. de 1906: “A la Messe le Souverain Prêtre va livrer son prêtre et ses deux hosties, et ce sera la possession pleine par l'Amour!”; in: *Oeuvres*, p. 769; trad. port., O.C., p. 687).

<sup>67</sup> *Vide*, entre outras menções, o seguinte passo: “Il [Jésus ou l'Époux] veut que je Lui sois une humanité de surcroît in laquelle Il puisse encore souffrir pour la gloire de son Père, pour aider aux besoins de son Église; (...).” (L=C) 309; in: *Œuvres*, p. 748; trad. port., O.C., p. 669)

É Isabel a hóstita oferecida: “...é o santo Deus quem se compraz em imolar esta hostiazinha, mas esta missa que Ele diz comigo, em que o seu Amor é o sacerdote, pode durar muito tempo ainda.”<sup>68</sup>

Isabel da Trindade compreende bem a existência humana a partir deste ritmo de consagração, no seu mesmo timbre de ser “louvor da glória” segundo essa configuração com esse lugar, «morada» ou templo, em que Deus vem officiar, em que a Trindade vem inhabitar.<sup>69</sup> E tal interioridade característica da *carmelita*, como também do sacerdote, poderia apontar para um paradigma monástico, ou ao menos de «vida contemplativa», no qual há uma prioritária preocupação pela *perfeição própria*, naquele eco purificado do *orai e vigiai* das “virgens prudentes”.<sup>70</sup> Para esta orientação poderia até contribuir a influência ou a sintonia com Ruusbroec

<sup>68</sup> Cf. L(=C) 309, em 9.IX.1906, a sua mãe: “...c’est le bon Dieu qui se plaît à immoler sa petite hostie, mais cette messe qu’il dit avec moi, dont son Amour est le prêtre, peut durer longtemps encore. La petite victime ne trouve pas le temps long dans la Main de Celui qui la sacrifie (...)”; in: *Œuvres*, p. 748; trad. port., O.C., p. 669.

<sup>69</sup> Veremos a questão do ritmo em *Tópos e ritmo II*: «Tempo sossegado e perpétua *intranquillitas*»; aqui importa sublinhar a *morada*, «*demeure*» e esse *demeurer* que é também a **permanência de tal “habitar” místico** de Isabel da Trindade em *koinonía* (em «comunhão») com a Trindade e d’Esta em si no dom da *inhabitação*... Cf. CT § 1, citando Jo 17, 24 nesse *ser com*, associado ao “lugar” de Deus: «Il importe donc de savoir où nous devons vivre avec Lui pour réaliser son rêve divin. Le lieu où est caché le Fils de Dieu, c’est le sein du Père, ou l’Essence divine...»; CT § 2: «(...) La Trinité, voilà notre demeure, notre «chez nous», la maison paternelle d’où nous ne devons jamais sortir.» (*Oeuvres*, p. 99; O.C., pp. 101-102); e são variadíssimos os textos expressivos desta “constante” na mística *carmelita*... Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade” (Conf. na Iª Semana de Espiritualidade: «A Oração e o Homem orante», org. Padres Carm. Desc., Centro de Espiritualidade, Avesadas/Marco de Canaveses, 8/29 Ag., 1985), in: Várs. Aut., *O Homem Orante*, Paço d’Arcos/Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71-149.

<sup>70</sup> Cf. Mt 25, 7: ‘*tóte egérthesan pásai hai parthénoi ekeinai kai ekósmesan tás lampádas heautón...*’ – nesta completa atenção-oração, assim também a *carmelita*, quase como uma ‘Igreja interior’, dentro da própria Igreja (cf. L 136: ‘vous pouvez être *carmélite* par l’âme...’), expoente dessa **perfeição contemplativa**. Escute-se ISABEL DA TRINDADE: L 133: «*Une carmélite, ma chérie* [Germaine de Gemeaux], *c’est une âme qui a regardé le Crucifié, qui l’a vu s’offrant comme Victime à son Père pour les âmes et, se recueillant sous cette grande vision de la charité du Christ, elle a compris la passion d’amour de son âme, et elle a voulu se donner comme Lui !...*», nesta carta de 7 de Agosto de 1902, como noutras desta sua entrada no Carmelo em que também se refere ao ser da *carmelita* (*vide*, por exemplo: L 97 («*c’est le silence*») e L 208; L 123 («*c’est une communion à Dieu du matin au soir, et du soir au matin.*»); L 142 («*la prière... pour une carmélite, elle ne doit jamais cesser*»); etc., encontram-se os precoces traços de um carisma, até anterior ao seu ingresso na vida religiosa. O P. Conrad De MEESTER, em nota (4) à L 133, sobre tal «definição» pessoal da *carmelita* lembra as fórmulas de um sermão que ela não teria escutado proferido pelo seu director espiritual, o P. Vallée, cujo conteúdo conheceria no Carmelo. Ai se encontram expressões como «*une oraison qui ne finit jamais*» (cf. *supra* L 123) e, referindo-se, à *religiosa* em geral diz: “...c’est un être qui s’est recueilli aux pieds du Christ...” (como ecoa na L 133, *supra*). Apesar deste fundo do vocabulário do P. Vallée, discordamos da opinião do P. Conrad de Meester de que: “*cette définition personnelle, (...) garde dans sa formulation pas mal de traces du P. Vallée, dont, avant son entrée au Carmel, Élisabeth avait copié dans ses carnets cette pensée: «Une religieuse (...).»*» (*Œuvres*, pp. 422-423 e n. 3; O.C., p. 385 e n.). Parece-nos, antes, mais directa a ressonância verbal da sua primeira Mestre que foi também a Madre Marie de Jésus, nas várias conversas tidas na sua adolescência no locutório do Carmelo de Dijon, até pela referência àquela *visão*, àquele olhar fixo no Crucificado... Cf. Carmel de Paray-le-Monial, *Mère Marie de Jésus, Fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial, 1853-1917*, Paray-le-Monial, Monastère de la Sainte Trinité, 1921, pp. 378 e segs., *vide* p. 379: «*Nous autres, Carmélites, disait-elle, nous nous faisons saintes par le regard. C’est à force de fixer les yeux sur Jésus-Christ que nous l’aimons jusqu’à nous transformer en Lui. (...) Donnez-moi, ajoutait-elle, une âme qui regarde sans cesse Jésus-Christ... Il est impossible que ses défauts ne cèdent pas, qu’elle ne se sanctifie pas.*» Mantém-se, no entanto, como afirmava o P. Conrad De Meester, a «*inspiration très thérésienne et profondément vécue*» na delimitação que Isabel da Trindade assume como *carmelita*.

e a espiritualidade nupcial da *devotio moderna* em que se transpõe o sacerdócio como conúbio e operação de transmutação na alma.<sup>71</sup>

Todavia, nem o exemplo da mística flamenga nem a herança sanjuanina poderiam abreviar neste privilégio do sacerdócio do religioso, nesta pretensa mais-valia monástica, o que, por outra parte, com São Paulo, vem estruturar a sua valorização universal do sacerdócio (por conseguinte, também do clero diocesano) e não só no sentido estrito.<sup>72</sup> A compreensão da existência como um sacerdócio impede assim o refúgio na cela de um interiorismo pseudo-místico fechado, fazendo, outrossim, da cela o rasgão para ‘os amplos ou infindos horizontes’ de um realismo cristão: um sacerdócio no meio do mundo.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Já se referiu ter havido **influência de Ruusbroec** em Isabel da Trindade (*vide supra* n. 54). Importa agora sublinhar o modelo *esposnal* da mística flamenga e, em especial, no Autor das *Núpcias Espirituais*, (aliás *De ornatu spiritualium nuptiarum*), nesse *amor* que intimiza a alma, que eleva e conforma com o **Amor de Deus, ou do Esposo...** na *Brautmystik*, também dita *Minnemystik*: *Vide* Bernard MCGINN, *The Flowering of Mysticism - Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, (vol. III de «*The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*»), N.Y., The Crossroad Publ. Co., 1998, pp. 12 e *passim*: «The New Mysticism»; e vários artigos em P. MOMMAERS, (ed.), *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*, Leuven, Univ. of Leuven Pr., 1984. O encontro “literário” mas também espiritual com o místico flamengo está, em nosso entender, longe de pleno esclarecimento, porém não sendo aqui ocasião para evidenciar fontes das **convergências e divergências que a partir de Ruusbroec**, Godfried van Wevel, Surius, e até de Hello, **se estabelecem na recepção feita por Isabel da Trindade**, deixamos este reparo mesmo a propósito de artigos recentes, como o de André LOUF, O.C.S.O., «Élisabeth de la Trinité et Ruusbroec», in: Jean CLAPIER, O.C.D., (dir.), *Élisabeth de la Trinité: L’aventure mystique – Sources, expérience théologique, rayonnement*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2006, pp. 53-69, e remetemos o leitor para uma reavistação bibliográfica desde o fundamental texto de Jan Van RUUSBROEC, «*Die Gheestelike Brulocht*», ed. crítica, Id., *Opera Omnia*, ed. Jos ALAERTS, et alii, Ruusbroecgenootschap, Leiden, Brill/ Lanoo, 1981 e segs. (10 vols.), t. 3; e na ed. que consultámos: J. B. POUKENS, S.J. e L. REYPPENS, S.J., (eds.), *J. VAN RUUSBROEC, Werken*, t. I, Tielt, Drukkerij Uitgeverij Lanoo, 1944<sup>2</sup>, pp. 103 e segs.; ainda trad. a partir da ed. crítica: Dom André LOUF, o.c.s.o., *J. Van R., Écrits*, t. II : *Les noces spirituelles*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993; até Ernest HELLO, (trad.), *RUSBROCK, L’Admirable (Oeuvres choisies)*, (1869, reed. 1902 – versão que Isabel da Trindade leu), Paris, Libr. Académique Perrin, 1902 reed. (actualmente ed. ‘fotocopiada’: Paris, Éd. d’Aujourd’hui, 1984), passando também pelas anotações do P. Conrad De MEESTER, o.c.d., em «Introduction générale» a *É. de la Tr. Oeuvres complètes*, pp. 81-82 e 1089-1090 (O.C.), p. 84 e pp. 1008-1009). Cf. ainda GIOVANNA DELLA CROCE, O.C.D., «Juan Ruusbroec en Isabel de Dijon», (trad. M. Angel Diez), in: *Monte Carmelo*, (Burgos), vol. 92, (1984), nº 1, pp. 213-229, onde se deixam pistas para a compreensão escalonar de Ruusbroec, aliás como feito por A. DEBLAERE, art. «Essentiel (superessentiel, sursentiel)», in: *DS*, t. 4- 2ª parte, cols. 1346-1366, nomeadamente sobre a esfera de *Wesen* e esse “além do ser” ou “**superessencial**” onde ocorre a experiência mística, assim abissal. *Vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Identidade e diferença na experiência da inabituação trinitária em Isabel da Trindade” (2 Conferências na *XXIII Semana de Espiritualidade: ‘Inhabituação trinitária em Isabel da Trindade’*, org. Padres Carmelitas Descalços, Centro de Espiritualidade, Avessadas -Marco de Canaveses), 21/26 de Agosto de 2008; a publicar; e ainda Id., “Linguagem medieval da Mística, ou mística linguagem da exclusão – Em torno do ‘sem maneira (*onwisen*) de Ruusbroec” (Comunic. às *Jornadas de Filosofia Medieval: ‘Estar no mundo e servir a Deus’*, orgº. Departam. de Pedagogia e Educação, Univ. de Évora, 18 de Maio de 2006; a publicar).

<sup>72</sup> Nomeadamente à luz do **tipo do Servo sofredor** (*Is* 52, 13...) com que se pode configurar, em Cristo, o próprio modelo de **apóstolo** que é Paulo. Como bem salienta Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III: *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 23 e segs., sobretudo p. 32 : « *Le ministère ecclésial est ordonné à la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu’un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l’âge, qui réalise la plénitude du Christ*» (*Ep* 4, 13).» É já a figura do Corpo Místico da *Ekklesia*, antes de reduzido à Presença sob as espécies consagradas, cf. Henri de LUBAC, *Corpus Mysticum, L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge*, ed. cit., pp. 116 e segs.: «L’Église, corps mystique».

<sup>73</sup> St.ª TERESA DE JESUS, chega a questionar como “**entrar**” nesse **lugar de onde nunca se saiu**..., nas *Moradas*, 1, 1, 5: “...*porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar; pues se es él mesmo; como*



## 2. Periferia mística do sacerdócio na perspectiva da carmelita: o mistério do Advento.

*«J'aime cette pensée que la vie du prêtre (et de la carmélite) est un Avent qui prépare l'Incarnation dans les âmes.»*

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *L 250*, c. 29-XI-1905 ; in : *Œuvres complètes*, p. 634).

A *mística* não é aqui, sobretudo, a «experiência» - em si mesma inefável - ,<sup>74</sup> mas o *domínio da palavra* na tentativa que o espiritual faz de

*pareceria desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro.*” (ed. cit., p. 473) ainda no ‘tom judaico’ deste seu *recogimiento*, cf. o poeta Israël ELIRAZ, *Comment entrer dans la chambre où l'on est depuis toujours*, trad. do hebraico, Paris, José Corti, 2003.

Mais tarde St.<sup>a</sup> TERESA DO MENINO JESUS exprime esse grande desejo de abarcar a missão do **Mundo inteiro** a partir da sua pequena cela, da sua escala “miniatural”. Cf. Ms B 3<sup>o</sup> 36: «...à cause même de ma faiblesse, tu l'es plu, Seigneur, à combler mes petits désirs enfantins, et tu veux aujourd'hui, combler d'autres désirs plus grands que l'univers...» (in: ed. cit., p. 297; cf. ainda Jean SLEIMAN, O.C.D., «Le sacerdote de Thérèse ou l'offrande du «dernier soir»», in: Várs. Auts., *Thérèse au milieu des Docteurs*, (Colloque avec Thérèse de l'Enfant-Jésus, 19-22 sept. 1997 à Notre-Dame de Vie), Venaçque, Éd. du Carmel, 1998, pp. 65-96; e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243; e, a Bt.<sup>a</sup> ISABEL DA TRINDADE repercute esta “interioridade” aberta ao “**duplo Abismo**” de Deus, justamente meditando a “dupla cela”: a do convento onde ela habita e a do seu coração preparada para o Esposo. (Vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, Id., “Isabel da Trindade – Evanescência espiritual ou *ponto zero* da mística?”, 4 conferências num *Encontro de Formação para os Padres Carmelitas Descalços* (Centro de Espiritualidade, Carmelitas Descalços – Avesadas (Marco de Canaveses), 18 e 19 de Abril de 2006; (a publicar)). Mas a primeira cela é já **paradoxal abertura ad infinitum** - «...que les grilles du Carmel qui l'avaient glacée et lui avaient paru si sombres, me paraissaient toutes dorées. Ah! si l'on pouvait soulever le rideau, de l'autre côté quel bel horizon! C'est l'Infini, c'est pour cela qu'il grandit chaque jour.» (L 109: A sa soeur 16/2/1902; in: *Œuvres*, p. 391; O.C., p. 359) e, afinal, ainda *inhabitação* do universal Mistério trinitário em cuja graça também Isabel permanece, «demeure»... Cf. Claude SARRASIN, “Le témoignage de la louange et l'expérience de l'inhabitation trinitaire dans la Dernière Retraite”, in: J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité – L'aventure mystique*, ed. cit., pp. 293-320...Vide nossa síntese: Carlos H. do C. SILVA, “A Diafania de uma Presença: A Bem-Aventurada Irmã Isabel da Trindade (O.C.D.)” (Estudo de «Apresentação» à tradução das *Obras Espirituais* de Isabel da Trindade, (elaborado em Nov. de 1986), *ISABEL DA TRINDADE, Obras Espirituais*, ed., selec. e trad. por P. Manuel Reis O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, pp. XVII-LII.

<sup>74</sup> A *mística* não é o puro “inenarrável”, nem o segredo; quando muito, outrossim, a **expressão desta impossibilidade de dizer, de revelar**. Consciência ainda “profética” do *Deus oculto*... cf. *supra* ns. 46 e 53. Poder-se-ia neste sentido remeter para a “dialéctica” implícita com o *silêncio* tal culturalmente se equaciona em Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché – Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard,

transmitir algo desse seu ser alterado.<sup>75</sup> Traduz-se, pois, em *narrativa* de “estados alterados de consciência”,<sup>76</sup> mesmo quando remetam, ora para *condições excepcionais* de «êxtase», ora para momentos aparentemente comuns e universalizáveis.<sup>77</sup> Mas a palavra dos místicos é habitualmente ‘redonda’, não tanto pela ‘cíclica provação’ ao modo paradoxal de Sísifo, ou mesmo do absurdo de tentar dizer o indizível<sup>78</sup> mas, sobretudo, por *um andar à volta*, um repetir ‘parabólico’,<sup>79</sup> sem nunca poder conduzir à vivência coincidente, ao *how to do things with words* da “performance” teologal...<sup>80</sup>

1959, pp. 163 e segs. – silêncio da *pausa* na estrutura *teatral* do enigma opaco do mundo e de tudo face ao “nada” humano, em contraste com o modo poético e lírico da tendência “*panteísta*” do louvor místico... Noutra acepção defendemos a tese de que a *mística não fala de Deus*, mas tão só do que a seu propósito é ainda a periferia reflexiva, projectiva da sua linguagem. Cf. nossa meditação: Carlos H. do C. SILVA, “A Mística não fala de Deus (Visão paradoxal da experiência mística)” (in: Várs. Auts., *A Questão de Deus – Ensaios Filosóficos*, em publicação). Uma fenomenologia de resíduos psico-fisiológicos de situações extáticas que se entenda *desejavelmente* comunicar e, afinal, tanto mais comunicáveis quanto mais justamente como linguagem desse *desejo*... Cf., neste tocante, Lode van HECKE, *Le désir dans l’expérience religieuse – L’homme réuniifié – Relecture de saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990, pp. 129 e segs. : «La dynamique de l’Amour : Les degrés de l’Amour.» - claro está, como *hierarquia* também do *desejo*... ; e Denis VASSE, *Le temps du désir – Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1997, pp. 48 e segs. : «Du désir à l’œuvre, de la prière au travail»...

<sup>75</sup> Tal como definiu e circunscreveu a (**literatura**) **mística** Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, ed. cit., p. 31: «...Il faut noter à l’occasion que ce qui nous intéresse en fait, ce n’est pas la mystique, mais le mysticisme, c’est-à-dire les doctrines théologiques interprétant les expériences mystiques, et non les phénomènes psychiques dont se compose cette expérience, non les pratiques des mystiques ni leurs expériences vécues. Cette différenciation est importante et nous permet de nous débarrasser des questions touchant à la genèse psychologique des doctrines examinées ou de les traiter comme des thèmes en marge.»

<sup>76</sup> Sobre esta noção nas modernas escolas psicológicas, *vide*, por exemplo: Georges LAPASSADE, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF, 1987.

<sup>77</sup> Afinal, uma espécie de **topologia da linguagem “mística”** e dos “lugares comuns” da sua *encenação*, como pretende Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 101 e segs.: «Une topique».

<sup>78</sup> Esta figura provém já do simbolismo helénico, e antigo em geral, tendo como suposto que a **perfeição se manifesta por tal rotundidade**, pelo carácter esférico universalmente englobante (cf. O. J. BRENDEL, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1977 e *vide* Lynne BALLEW, *Straight and Circular – A Study of Imagery in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1979) ou pela configuração circular até como *keleuthós*, “órbita” do *divino discurso*: cf., por exemplo, num texto “iniciático” como o do «Poema» de PARMÉNIDES, frag. B, 5 (3), in: D.-K. (= Hermann DIELS e Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zurich, Weidmann, 1966<sup>12</sup>; doravante sempre cit. por tal sigla), t. I, p. 232, a deusa refere o “eterno retorno” desse perfeito discurso da *Aletheia* (ou *Re-velação*): “pouco importa por onde comece, pois aqui hei-de voltar de novo”: *χὴνὸν δὲ μοί ἐστιν/ hoppóthen árxomai: tóthi gár pálchin híxomai aúthís.* Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Divina Perfeição* na Sabedoria pré-socrática – Da *Teogonia* mítica a uma dramática ideal do *Theós*”, in: Maria Leonor L. O. XAVIER, (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I: *A Questão de Deus – História e Crítica*, (F.C.T./CFUL), Lisboa, ed. Zéfiro, 2008, pp. 17-80.

<sup>79</sup> Sobre a importância deste **cíclico movimento de alma** (tal o referiam PLATÃO, *Tim.* 90c-d...; DIONÍSIO, o Ps-Areopagita, *De Divinis Nominibus*, IX, 9, in: PG (=MIGNE, *Patrol. Graeca*), III, cols. 916c e segs., etc.), como até o valor da “monotonia” numa intensificação de consciência (como dirá F. PESSOA no «Livro do Desassossego»...), cf. até o sentido da espiral, como movimento de “dança” cósmica, cf. James MILLER, *Measures of Wisdom – The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto/ Buffalo/ London, Univ. of Toronto Pr., 1986, pp. 483 e segs.; e *vide* 2ª parte deste nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Tempo sossegado e perpétua *intranquillitas* - *Existência sacerdotal* em Isabel da Trindade, ou no desassossego de outro livro da vida” (a publicar na *Revista de Spirit.*, em número subsequente).

<sup>80</sup> Não o uso **declarativo** ou **apofântico** da gramática lógica da linguagem assim centrada da *léxis* “representativa”, mas, ao invés deste efeito de *Vorstellung*, uma **deixis linguística** (cf. várs. estudos do Colloque in Sorbonne (1990): Mary-Annick MOREL e Laurent DANON-BOILEAU, (dir.), *La deixis*, Paris, PUF, 1992), que tanto envolve a **função semiótica lato sensu**, como uma **verdadeira pragmática da linguagem**, tornando prioritário o critério de *uso* e o sentido de *realização* do que, assim, se diz. Aludíamos ali, em inglês, ao célebre título de uma obra de um dos pioneiros da chamada Escola de Oxford na *pragmatic of language*: J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, («The William James Lectures» – Harvard Univ., 1955), Oxford/ London/ N.Y., 1962. *Vide* também Arthur

A palavra do Evangelho, mesmo quando narrativa, não é mística nem induz ao helénico estilo, ao espectáculo gozoso e à pura estética de uma contemplação<sup>81</sup>; é, outrossim, *palavra prática* que resta “pôr em acção” para ser *compreendida*, e que se traduz em resultados ontológicos, sejam directamente as “palavras de Vida” de Jesus, os mandamentos e admoções, sejam as *locuções substanciais* que tocam o ser e transformam o auditor, o leitor, numa celebração da Palavra, como sua “eucaristia”.<sup>82</sup> Ora entre esta “manducação” do verbo operante e o *eco*, ainda que inspirado, do seu *místico efeito*, vai uma diferença significativa entre uma *fê* ancorada no ‘ser dito’ (e feito) e um *quadro experiencial da própria arte de narrar* essa *fê*.<sup>83</sup>

No cerne do *kérigma* está a densidade do que não importa como verdade racional ou genérica, mas na ‘firmeza’ do ser (a «fê» como hebr. *emunah*...), ainda que aparentemente ‘irracional’,<sup>84</sup> enquanto na palavra do místico está já a «verdade» da *experiência transcendida* e a distância maior, seja em relação à *práxis* vivida, seja em relação à *hermenêutica* teórica e teológica.<sup>85</sup> É um ‘discurso’ nitidamente *a mais* e que, como tal, se reitera como

C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1973 e, no âmbito teológico, vide Philip E. STOLZFUS, *Theology as Performance – Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, N.Y./London, T. & T. Clark, 2006; David F. FORD, Ben QUASH e Janet Martin SOSKICE, (eds.), *Fields of Faith – Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2005.

<sup>81</sup> Lembre-se o contraponto essencial entre o “gênio” semita de uma *escuta* (uma *oboedientia*, de *ob-audire*... também da *fides ex auditu* (S. Paulo)...), com o “gênio” grego de uma *theoria* (ainda na acepção de “espectáculo”: cf. Andrea Wilson NIGHTINGALE, *Spectacles of Truth in Classical Philosophy – Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Univ. Pr., 2004) – tipificado por Erich AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke V., 1946, pp. 25 e segs. A «narrativa» evangélica, pela sua *natureza kerigmática*, traduz-se sobretudo em *lógia* pragmáticos ou em admoções *práticas*. Vide n. seguinte.

<sup>82</sup> Cf., por exemplo, no que respeita às “palavras de Vida” *substanciais*: S. JOÃO DA CRUZ, *Sub 2*, 31, 2...; (ed. cit., pp. 232-233) e vide o sentido radical da *manducação do ensinamento* (como se uma “eucaristia” em Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, t. II: *La Manducation de la Parole*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 89 e segs.: «Les Leçons mangées chaque jour». Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, (Comun. às Jornadas sobre «Santo António – Cultura Medieval», org. Univ. Évora – Depart. de Pedagogia e Educação, Filosofia e Instit. Sup. de Teologia de Évora, em 18 de Maio de 2004), in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, nº 34 (2004), pp. 59-86.

<sup>83</sup> Dir-se-ia a diferença entre realizar o que se diz, e declarar o que se vive, ou entre o *êthos* do *lôgos* – ao modo semiótico de HERACLITO, cf. *frag. B 93 D.K.*, t. I, p. 172: ‘*ho ânax, ou tò manteión esti tò en Delphois, ouïte lêgei ouïte krýptei allá semainei*’ [“O Senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem declara, nem esconde, apenas indica.”] – e a “*fábula mística*”, o estilo desta *narratividade* que, como diz, Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 216 e segs.: «Le «*conversar*» - La scène de l’*énonciation*», constitui um *tópos* estilístico. Vide também Marc FUMAROLI, *L’âge de l’éloquence – Rhétorique et «res litterariae» de la renaissance au seuil de l’époque classique*, Genève, Libr. Droz, 2002, pp. 354 e segs., ainda sobre o contributo da retórica sacra jesuíta.

<sup>84</sup> Não o *credo quia absurdum* (Tertuliano), mas a experiência do *incrível da fê* (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “[*Parrhesia*] Libertação da Palavra – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fê na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262), remetendo para a *consistência da crença*, seja como sânsr. *sradha*, seja como *emunah*, “rochosa” firmeza. Cf. Dom Pierre MIQUEL, Soeur Agnès EGRON e Soeur Paula PICARD, *Les mots-clés de la Bible – Révélation à Israël*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 94 e segs. O concreto e não o abstracto de uma *doctrina* (sequer de um *credo*), outrossim o *ensinamento* (ou *siddanta*) único assim vivido.

<sup>85</sup> Esquemmatizando:

- 1) no plano literal ou da concreção *prática* está o directo *kérigma*;
- 2) no plano hermenêutico da *fê* vai já uma *narrativa* “metafórica”;
- 3) no plano doutrinai (teológico) procuram-se *razões* gerais; e,

‘eco’ de uma *união*, entretanto não equacionado enquanto coisa a ser realizada (activamente), porém ‘coisa de Deus’, assim “passivamente” *sentida*.<sup>86</sup>

Foi, aliás, a *linguagem mística* que trouxe para a religião a *estética* do sentir e a pretensa tradução do que se age ou vive em *estados*, *estesias*, e, quando muito nesta mesma “arte de efabular” em termos *gozosos* tais sensações (sem objecto, ou deslocadas do seu habitual *percebido*).<sup>87</sup> Toda uma ‘aura’ de linguagem que adquire na Modernidade uma autonomia, como a Arte ou a Literatura, e se constitui como arriscado quadro da *religiosidade intimista* num provável enganoso efeito meramente retórico.<sup>88</sup> A *mística*, constituindo-se em «Teologia Espiritual», ou «de Perfeição», e longe do directo “ser santo” – a que a avisada ascética inaciana ainda obriga<sup>89</sup> –, ousa-se uma legitimidade literária dos Autores místicos e uma lógica dos seus “argumentos” da factualidade biográfica, das experiências

4) no plano da *narrativa mística* fala-se da “experiência” enquanto dizível (mesmo como indizível).

O sentido, afinal, mais decisivo e *realizante* é o primeiro “literal” (embora não literalista), tal se referiu na linguagem evangélica; mais do que a “distância” *metafísica*, o discurso *místico* procura não apenas uma “interpretação” da fé, mas **um dizer a experiência**, porém nesta *inexperiência* da linguagem de assina a referir. *Vide*, a propósito, Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, (1943 e reed. 1954) in: *Œuvres complètes*, V – *La Somme athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, p. 25 : « *Tel est en nous le travail du discours. Et cette difficulté s'exprime ainsi : le mot silence est encore un bruit, parler est en soi-même imaginer connaître, et pour ne plus connaître il faudrait ne plus parler.* » De facto, para a *nuditas spiritualis*, a que indirectamente G. Bataille se refere nessa *experiência* sem linguagem subsiste ainda este resíduo de um *silêncio falado*, não da «*musica llamada*»... Cf. *infra* ns. 189 e 199.

<sup>86</sup> Não a palavra directa, mas esta **dimensão metalógica** de falar “acerca de”, um desdobramento “barroco” (cf. Gilles DELEUZE, *Le pli, - Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 20 e segs.) ou a arte de *dissimulação* (cf. o clássico Torquato ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, (1641), Genoa, Costa & Nolan, 1983...) que desloca a *mística* para o campo da *valorização* religiosa e até da literatura “psicológica” e *autobiográfica*. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «*Histoire d'une Âme*» e da sua Autora” [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/Dezembro (2005), pp. 245-271; [2ª parte: «Tempo almejado»]; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/Março (2006), pp. 11-80. Deve, sobretudo, atender-se ao critério de «**experiência mística**» como algo que também é *sentido*, isto é, do plano da *sensibilidade*. Cf. Charles-André BERNARD, «La perception mystique sensible – La bienheureuse Angèle de Foligno, sainte Julienne de Norwiche, sainte Hildegarde de Bingen», in: Id., *Le Dieu des mystiques*, t. II *La conformation au Christ*, Paris, Cerf, 1998, pp. 217 e segs., sobretudo pp. 227 e segs.: «Perception sensible et progrès mystique», embora discorremos da hermenêutica *simbólica* deste autor e da sua *valorização* da «parole fondatrice de sens», numa postura de tipo racional ou doutrinal dominante. *Vide* também *Ibid.*, pp. 306 e segs.: «Foi, Écriture, doctrine, expérience»; e *vide* também vários estudos em Lieven BOEVE e Laurence P. HEMMING, (eds.), *Divinising Experience – Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*, Leuven/Paris/Dudley, Peeters, 2004.

<sup>87</sup> Enquanto a Religião se diria do âmbito da *ética* (também da *política*, como forma «prática»), a *Mística remete para a estética* (não só como *arte*, mas também enquanto âmbito da *sensibilidade*), embora se trate de “sentir” *activamente* ou de “apassivar” o que normalmente é recebido sensorialmente. Aos *estados* meramente fortuitos, graças passageiras de momento, deve complementar-se as “estações” de alma, adquiridas ainda que no indispensável concurso com a efusão do Espírito.

<sup>88</sup> Cf., na *Literatura*, ainda E. AUERBACH, *Mimesis*, ed. cit., pp. 161 e segs.; também, na *Arte*: Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola, Le lieu de l'image – Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales/ Vrin, 1992; Jad HATEM, *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique. - Thèse de l'Avila, Andréi Roublev. Michel Henry*, Bruxelles, Lessius, 2006, que, aliás, distingue a *profecia* da *mística* mesmo ao nível da poesia; e *vide supra* ns. 84, 86...

<sup>89</sup> Cf. St.º INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 1, 1, e segs. (in: Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I., Candido de DALMASES, S.I., (eds.), *San Ig. de L., Obras Completas*, ed. manual, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 207 e segs.). *Vide* n. seguinte.

interiores, das revelações particulares...<sup>90</sup>

Porém, se esta «mística experimental» coincide com a *decadência* também da *intelligentia fidei* e das capacidades metafísicas de uma compreensão, qual gnose verídica do mistério cristão,<sup>91</sup> por outro lado, num caso recente como o de Thérèse de Lisieux, ou o de Élisabeth de la Trinité, revela-se mística absorvida e quase anulada no carácter, outrossim prioritário, de uma *linguagem espiritual* decantada do seu registo devocional e até afectivo para as mores exigências *volitivas*, sejam de ordem ascética, sejam de puro louvor ou ‘puro Amor’.<sup>92</sup> Ora, independentemente da discussão deste âmbito paradoxal do *puro Amor*, certo é que a linguagem destas carmelitas, menos doutrinal que a dos Doutores do Carmelo como a Santa Madre de Ávila ou o Santo dos Nadas da “Subida do Monte Carmelo”, sofre também a influência do *meio devoto* da religiosidade da sua época.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> A “Europa dos devotos” (cf. Louis CHÂTELLIER, *L’Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987) como se veio a caracterizar esta linhagem da “espiritualidade francesa” desde o século XVII (cf. Louis COGNET, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, Arthème Fayard, 1958, pp. 74 et passim; e Raymond DEVILLE, *L’École française de spiritualité*, Paris, Desclée, 2008, pp. 12 e segs.: «École française ou béruillienne?»... vide supra n. 54), influenciando sobre a *Theologia* não apenas adjectivada de *contemplativa* ou ‘mística’ na acepção medieval, mas já como autonomia do domínio substantivo dos Místicos e dessa ‘*invasion mystique*’, como lhe chamou Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu’à nos jours*, t. II: *L’Invasion mystique*, Paris, Bloud & Gay, 1916; reed., Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. I, pp. 437 e segs. Vide discussão da Ascético-Mística, da Teologia Espiritual ou até da referida Teologia da Perfeição, distinta da Teologia Moral, bem assim da Teologia Fundamental, em Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994, e pp. 29 e segs.: «Naturaleza de la Teología de la perfección cristiana».

<sup>91</sup> A Mística em tal acepção restrita muito ligada aos “*fenómenos extraordinários*” e, em particular, ao *éxtase*... (cf. perspectiva de P. Auguste POULAIN, *Des grâces d’oraison, - Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931, pp. 69 e segs.), foi dita “experimental” e constitui uma inflexão no sentido decadente da antiga metafísica espiritual. Cf. Louis BOUYER, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1991...

<sup>92</sup> Tanto St.ª Teresa do Menino Jesus, como Isabel da Trindade, entre outros Espirituais contemporâneos, **não apresentam carismas excepcionais** daquele tipo de “dons místicos” como *visões, audições, toques místicos*, outros fenómenos de *inédia, levitação, estigmatização, odor de santidade*, etc. (cf. supra n. 1 e vide Aimé MICHEL, *Métanoia – Phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, Albin Michel, 1986; Jean-GUITTON e Jean-Jacques ANTIER, *Les pouvoirs mystérieux de la foi – Signes et merveilles*, Paris, Perrin, 1993; Xavier YVANOFF, *La chair des anges – Les phénomènes corporels du mysticisme*, Paris, Seuil, 2002; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ilusão crédula à mística imaginária - A propósito do caso de uma visionária”, (Revisto) in: *Itinerarium*, LIV, nº 191, Maio-Ag. (2008), pp. 261-357; e, claro está: J. GAGEY e P. ADNÈS, art. «Phénomènes extraordinaires – Phénomènes Mystiques, Stigmates – Transverbération», in: *DS*, t. 16, cols. 1259-1274...) e, entretanto, na vida intelectual e volitiva *encarnam* a heroicidade de virtudes de uma plena vida segundo o Espírito. Cf. o tema da *vontade por via do “abandono”* (vulgarizado a partir ainda do semi-quietismo de Fénelon... e de P. de Caussade...) à *Vontade*, a inspirar esse “puro Amor” (cf. Jacques LE BRUN, *Le Pur-Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, pp. 121 e segs., sobretudo a propósito de Fénelon...) que caracteriza a absolutização do tema na experiência espiritual de Thérèse de Lisieux como também de Élisabeth de la Trinité. Não se esqueça, entretanto, a directa e mor influência que teve o seu director espiritual, o P. VALLÉE, O.P., *La Volonté de Dieu, nourriture de l’âme*, textes recueillis par la Baronne Amélie de Pitteurs, Paris, Desclée, 1936, por exemplo, p. 28: «Laissez-vous ensevelir dans la volonté de Dieu comme Notre-Seigneur. Même dans son désir passionné de nous sauver, le Christ ne devança pas l’heure de son Père. Que tous vos mouvements soient de Lui... ».

<sup>93</sup> Cf. n. anterior e vide supra n. 90. Não apenas a corrente jansenista, persistente como se um «puritanismo» francês e no rigorismo moral (cf. Jean-Louis QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2000...), mas também as consequências do anti-modernismo: cf. Antoine COMPAGNON, *Les antimodernes de Joseph Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, sobretudo no tradicionalismo do «pecado» e da consciência vital, pp. 107 e segs. Por outro lado, o desenvolvimento de uma **espiritualidade devocional**, predominantemente sentimentalista, a lembrar



O quadro envolvente da freira *professa*, sendo perspectivado em analogia com o *noivado* e o *matrimônio* e transposto o estilo do ‘cortejamento’ amoroso profano para o paradigma sponsal da mística linguagem, aliás numa tradição que tem as suas longevas raízes no *Sirha-Sirim*, retomadas sobretudo a partir de S. Bernardo e da espiritualidade cisterciense inspirada pelo alegorismo do Cântico dos Cânticos, ainda muito presente nos Mestres do Carmelo reformado, como se poderia lembrar no *Cântico espiritual* de S. João da Cruz.<sup>94</sup> É toda uma corrente dita da *Minnemystik*, ou *Brautmystik*, talvez mais acessível por esta sinergia do *amor afectivo* em *Amor depois volitivo* e perfeita oblação, do que a linhagem mais abstracta e intelectual da contemplação essencial já aludida como *Wesenmystik*.<sup>95</sup>

A tendência feminina para a expressão *passiva* de estados amorosos, longe do carácter mais activo desta *contemplação excessiva* e conducente ao apofatismo dos Renanos, permite o discurso que, sem hiato de continuidade, ascende dos propósitos de uma religiosidade afectiva e apenas devota a um plano espiritual que purifica e aprofunda a expressão amorosa.<sup>96</sup> É o que se nota no ambiente dos Carmelos do final do séc. XIX, não só pelo estilo influente da espiritualidade francesa de Bérulle, mas pela retórica afectiva que constitui a “gramática” em que se terá de conjugar a *experiência* espiritual.<sup>97</sup>

A mística, no seu sentido antigo ou até arquetípico, poderia ter palavras eficazes de *iniciação* (*eisagogé*) - semelhantes às fórmulas da

---

Lamennais e Lacordaire, o próprio Ozanam (cf. Gérard CHOLVY, *Frédéric Ozanam (1813-1853) – L’engagement d’un intellectuel catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003, pp. 272 e segs.), para já não referir os Autores espirituais que eram mais lidos quer nos Seminários e entre o clero, quer entre religiosas e leigos. Cf. *supra* n. 58, e *infra* n. 103; e sobre o meio devoto e o ultramontanismo cf. ainda Gérard CHOLVY, *La religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, pp. 53 e segs.: «Rome et la France».

<sup>94</sup> Vide, entre outros, Bernard MCGINN, *The Growth of Mysticism*, ed. cit., pp. 205 e segs. Cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Cântico da memória ou discernimento do amor – A propósito do *Cântico Espiritual* (B, 31; 32)”, (Comun. ao *Encontro de Espirit.*: «A União com Deus nos Santos do Carmelo», org<sup>o</sup>. Padres Carmelitas Descalços, S. Domingos de Rana, 31. Jan. 2003), in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n<sup>o</sup> 44, Out<sup>o</sup>/Dez<sup>o</sup>, (2003), pp. 263-290; e Id., “‘Canto ao Amor absoluto’ ou da *relatividade* do Amor como diferenciação do Infinito? - Uma reflexão crítica”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XVI, n<sup>o</sup> 61, Jan.-Março (2008), pp. 5-49.

<sup>95</sup> Cf. *supra* n. 28. No caso de Isabel da Trindade, cf. Virginia ACZUY, “*Avec Jésus je suis clouée à la Croix – Élisabeth de la Trinité et sa christologie en une chair de femme*”, in: Jean CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L’aventure mystique, - Sources, expériences théologique, rayonnement*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2006, pp. 376 e segs. : «Expérience de mystique sponsale».

<sup>96</sup> É do que ganha consciência Isabel da Trindade quando afirma: «*Une âme qui discute avec son moi, qui s’occupe de ses sensibilités, qui poursuit une pensée inutile, un désir quelconque, cette âme disperse ses forces, (...)*» (DR § 3; in: *Œuvres*, p. 155; O.C., p. 153). Não se trata da *insensibilidade* numa literal leitura da ascese estoica das emoções em termos de *apatheia*, mas justamente de poder ser mais sensível, porém sem a dependência *emocional*, os limites dessas “forças” de sentir. «*Alors peuvent survenir les agitations du dehors, les tempêtes du dedans, alors on peut atteindre son point d’honneur : ‘Nescivi’ ! Dieu peut se cacher, lui retirer sa grâce sensible (...)*» (DR § 5; *Œuvres*, p. 156; O.C., p. 154) E já se vê a importância desta *graça sensível*... cf. n. anterior.

<sup>97</sup> Cf. Stéphane-Marie MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France*, Paris, Cerf, 1995. Vide estudo paralelo sobre Teresa de Lisieux: CAMILLE ET MARIE DE LA REDEMPTION, (Carmel de Lisieux), «Horizons de femmes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à Lisieux: la bourgeoisie et le Carmel, cadre de la vie de Thérèse», in: Dominique POIROT, O.C.D., (dir.), *Thérèse carmélite*, Paris, Cerf, 2004, pp. 25-48; e vide *supra* n. 54.

“magia” sacramental, porém na tendência que afasta a narrativa mística de uma operação sagrada - e torna, outrossim, tal discurso de *valor simbólico*, ou frequentemente metafórico, reduzem-se as próprias descrições de *sintomas* místicos ou de “fenómenos extraordinários” à *fenomenologia comum* de meros indicativos e anotações de *orientação espiritual*.<sup>98</sup> Aqui não estando presente o primado da própria figura do sacerdote como oficiante do mistério, mas tão só como, menos (ou mais) do que *confessor*, enquanto *director de consciência*. Aliás, é neste tom conselheiral, entre o estilo da admonição e do tom prescritivo, ainda do hábito dos “colóquios espirituais”, (desde o programa da *Philoteia* de S. Francisco de Sales e das conversas de direcção entre Pioresas ou Mestras de noviças e demais Irmãs, bem assim do costume individualizado dos sacerdotes directores espirituais, especialmente em relação às religiosas e religiosos), que se encontram os escritos e a linguagem de uma carmelita como Isabel da Trindade.<sup>99</sup>

O que está em causa não é a *doctrina* católica, no sentido de *universal*, da Igreja e do “itinerário da alma até Deus” segundo os graus de uma objectiva destrinça de diferentes níveis ontológicos e de consciência.<sup>100</sup> Agora, trata-se de atender à *individualidade psicológica*, aos traços de carácter, às dificuldades pessoais na vida interior, e de conduzir de acordo com uma *arte de direcção espiritual* que também tem muito de psicologia e pedagogia da vida religiosa pós-*devotio moderna*.<sup>101</sup> E, não apenas um tal individualismo social e moral, mas uma fé entendida já numa sensibilidade próxima da Reforma, como «sentimento», como maneira pessoal – entenda-se também muito subjectiva – de vivenciar essa *foi*, ‘*sensible au coeur*’...

<sup>98</sup> Cf. *supra* L. KOLAKOWSKI, ns. 16 e 75 e *vide* sobre a definição «**taumatúrgica**» da **mística**, cf. Joachim BOU-FLET, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, Paris, Jardin des Livres, 2002, 3 ts., e sobretudo bibliografia indicada *supra* n. 92.

<sup>99</sup> Não é a *ordo* litúrgica, nem o sacerdote como representante da celebração da Igreja, que está em causa; outrossim, o *intimismo* quer da confissão (muito valorizada por St. Afonso Maria de Liguori...), quer da *direcção espiritual*. Tem especial importância o estilo *dialogado* de tais «**entretiens spirituels**» (cf. S. FRANCISCO DE SALES, «Recueil des *Entretiens spirituels*» (1628), in: A. RAVIER, (éd.) *S. Fr. de S., Oeuvres*, «Pleiade», Paris, Gallimard, 1969, pp. 973 e segs.; Id. (éd.), *F. de S., Lettres intimes*, Paris, Jubilé, 2007 reed.) ainda no registo psicológico relacional dos Conventos. *Vide* St.ª TERESA DO MENINO JESUS, *Derniers entretiens avec ses soeurs*... in: ed. cit., as «Novíssima verba»... (*vide* crítica em Jean-François SIX, *Lumière de la nuit – Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1995, pp. 22 e segs.); e, no caso, de ISABEL DA TRINDADE, sobretudo as suas *NI*, cf. Conrad De MEESTER, «Essai sur Élisabeth écrivain», in: ed. cit., pp. xi e segs. *Vide* também J.-P. ALBERT, *Le sang et le Ciel*, ed. cit., pp. 373 e segs.: «Le triomphe de l’autobiographie».

<sup>100</sup> O paradigma sendo aqui essa “escada” *scala coeli* (desde S. João Climaco, Diácono de Foteiceia...), tal como se exemplifica em S. BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*... Cf. Bernard MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, ed. cit., pp. 101 e segs., com referência à *Tripl. Via* bonaventuriana; ainda J. Guy BOUGEROL, «L’aspect original de l’*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps», in: *Antonianum* 52 (1977), pp. 309-325... Também a lição visitandina... cf. Hélène MICHON, *Saint François de Sales, une nouvelle mystique*, Paris, Cerf, 2008, pp. 181 e segs.: «La mystique des degrés d’oraison».

<sup>101</sup> Poder-se-ia resumir essa pedagogia “espiritual” como uma psicologia de **desenvolvimento equilibrado da “personalidade”** (tal como recentemente foi salientado sobre S. Francisco de Sales: cf. Hélène MICHON, *Saint François de Sales*, ed. cit., pp. 95 e segs.: «De la connaissance de soi»), afinal ao arripio da *mortificatio* e “renascimento espiritual” da mística medieval... Cf. ainda Joseph MARÉCHAL, S.J., *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Bruxelles/ Paris, Éd. Universelle/ Desclée de Brouwer, 1938, t. I, pp. 154 e segs.: «Théories de psychologues».

como diria Pascal.<sup>102</sup> Donde uma *valorização romântica* do ‘estilo dos Santos’, além dos lugares, relíquias e ruínas (desde Chateaubriand), da memória que, além do *canon* essencial da Fé, complementa hagiográfica e misticamente com tal literatura espiritual.<sup>103</sup>

É neste contexto de *escritos íntimos*, como Cartas, Diário, Notas e memórias espirituais, que se situa a «mensagem» de Isabel da Trindade, transpondo nessa sua filtragem até de muitas outras *leituras espirituais* e de Autores místicos o que era a sua maneira peculiar de viver e se sentir habitada pelo mistério trinitário.<sup>104</sup> O modo como neste plano se refere

<sup>102</sup> É o pleno contexto moderno (desde o séc. XVI ao XIX inclusive) da *subjectividade*, interferindo no “mundo da Religião” como *reino do sentimento* (Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, ed. G. Meckenstock, Berlin/ N.Y., 1984... ). Cf. Marianna SIMON, *La philosophie religieuse dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974 na relação também da mística e do protestantismo; e *vide* estudo sobre St.<sup>a</sup> Teresa de Lisieux numa aproximação a essa *imediate ligação a Jesus* pelo Amor-sentimento, como particular base para um apreço protestante desta Santa. Cf. F. FROST, «La doctrine de Thérèse de Lisieux dans la convergence œcuménique», in : Várs. Auts., (Centre Notre-Dame de Vie), *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, («Rencontre théologique et spirituelle», 1990), Venasque, Éd. du Carmel, 1990, pp. 273-284. *Vide* também : Card. Paul POUPARD, «Thérèse de Lisieux : La force de l'amour pour le monde de l'incroyance », in : *Ibid.*, 297-312.

<sup>103</sup> Cf. o minucioso estudo histórico de Philippe MARTIN, *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, pp. 65 e segs.: «Écrire par soi-même [des livres de piété]»; e pp. 504 e segs.: «Lire pieusement: La lecture : une «activité primordiale», o que se associa a devoções, imagens piedosas, etc. (toda a “rendinha” de *petites dévotions* da decadência dos místicos (cf. Claude SAVART, *Les catholiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, ed. cit., pp. 571 e segs.: «De multiples dévotions») e do ambiente que ainda cerca as infâncias de Teresa de Lisieux – (*vide* documentação das “imagens”, pagelas, desenhos, reunida no album: Pierre DESCOUVEMONT e Helmuth Nils LOOSE, *Sainte Thérèse de Lisieux – La vie en images*, Lisieux/ Paris, Orphelins Apprentis d'Auteuil- Office Central de Lisieux/ Novalis/ Cerf, 1995); e de Isabel da Trindade (nesta num registo mais acústico do que visual, como acentua Conrad De MEESTER: «Thérèse est plutôt peintre, plus visuelle. Élisabeth est plutôt musicienne, plus auditive, et le langage du silence et de l'écoute est bien développé chez elle. » (em «Essai sur Élisabeth écrivain», in: Préface a Carmel de Bourges, *Les Mots d'Élisabeth de la Trinité – Concordance*, ed. cit., p. XV). É todo um registo romântico e intimista – a *libido sentiendi*, (como salienta Ernest SEILLIÈRE, *Le romantisme et la religion*, ed. cit., pp. 105 e segs.: «La passion de sentir») que se contrapõe à capacidade de *indagar a fé*, de procurar novos caminhos do Evangelho (como em Simone Weil, dir-se-ia também em Etty Hillesum, ou em Bonhoeffer, e outros: cf., por exemplo: Sylvie COURTINE-DENAMY, *Trois femmes dans de sombres temps – Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil* ou Amor fati, amor mundi, Paris, Albin Michel, 1997; Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer – Kénose et altérité*, Montréal/ Paris, Médiaspaul/ Cerf, 2002, sobretudo pp. 137 e segs.: «Kénose : relation entre «theologia crucis» et «petite voie» thérésienne», onde se perspectiva esta outra leitura “despojada” do próprio caminho aberto por Teresa de Lisieux...).

<sup>104</sup> Os Escritos de Isabel da Trindade revelando uma *íntima experiência* não são, porém, *nem intimistas, nem redigidos por obediência* de confissão, ou de direcção espiritual, e chegam mesmo a possuir, mais do que directa expressão e partilha deste seu particular dom de *inhabitação trinitária*, um carácter didáctico como orientação de retiro, conselho de vida interior e, sobretudo, de *simples eco desse reconhecer-se louvor de glória*. São, assim, textos de ‘celebração’ em que se associa ao ‘eterno louvor’ («*Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son contique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle (...)* » CT, § 44, in : *Œuvres*, p. 127 ; O.C., p. 127), através das notas e reparos de uma “partitura” que sente ser o Espírito a tocar em si... Cf. as várias (4) “definições” de um *louvor de glória* com que termina o pequeno «tratado»: «*O Céu na Terra*», aliás dedicado à sua irmã de sangue, Margarida (Guite): «*Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu... Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint... Une louange de gloire, c'est une âme qui fixe Dieu dans la foi et la simplicité ; c'est un réflecteur de tout ce qu'il est... Enfin une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces. Chacun de ses actes, de ses mouvements, chacune de [ses] pensées, de ses aspirations, en même temps qu'ils enracinent plus profondément en l'amour, sont comme un écho du Sanctus éternel.*» (CT § 43, in : *Œuvres*, p. 126 ; O.C., pp. 126-127). Cf. Dominique-Marie DAUZET, *La mystique bien tempérée – Écriture féminine de l'expérience spirituelle XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2006, pp. 67 e segs.: «Élisabeth de la Trinité (1880-1906) «Andante, com dolore»», onde se explicitam ainda influências que ela recebeu da Madre Marie de Jésus (Mercier), pp. 80 e segs. Cf. *supra* n. 70 e *infra* n. 229.

ao *sacerdócio* não só encontra aquela extensão à figura geral do Padre (ou Madre) como orientador, tal a Priora, tal o Sacerdote amigo, tal ela mesma nesse encarnar Jesus como oficiante da sua pessoa, mas também aprofunda o mistério único do Cristo Mediador e singular Sacerdote na relação com o Pai e o Espírito Santo.<sup>105</sup>

No entanto, este nível de expressão paira nitidamente acima do gesto e da acção litúrgica, como se perante a ‘flor’ da Eucaristia se ficasse aqui apenas no ‘perfume’ derivado e, entretanto, já longínquo... É a *periferia* do verbo que já não actua, mas *se deixa contemplar* fora do seu tempo próprio, por conseguinte, no ainda velado de um anúncio, na serenidade de um ‘longe’ que, sendo o mais próximo, se deixa todavia dizer por essa *reminiscência*, essa prática da memória, nem que seja ‘de um futuro’.<sup>106</sup>

Paradoxalmente, *a vida mística não traz assim qualquer surpresa, embora se diga do sempre Novo* e surpreendente, pois revê no âmbito máximo das suas possibilidades de expressão todo o passado e todo o futuro no inamovível dessa Hora assim memorada.<sup>107</sup> Rigorosamente, não se trata do instante vivido na aventureira experiência do que pudesse, porventura, sair dos cânones da Revelação ou das interpretações estabelecidas de uma ortodoxia, mas da *hora sempre disponível de ser lembrada como a circunferência periférica de um estável discurso* equidistante do centro dramático e pulsátil do mistério de Deus.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Importaria aqui ter presente a « dialéctica » espacial desta *substituição*, ou deste carácter vicarial ainda no âmbito da experiência da *inhabitação* em Isabel da Trindade: **um ser invadida e um esvaziar-se de si**, o que se traduz na constante corpórea de *denegação*, quer na expressão “anoréxica” (por alguns diagnosticada: Jacques MAÏTRE, *Mystique et féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, pp. 223 e segs. «L’anorexie mystique», e pp. 404 e segs.; Id., *Anorexias religieuses, anorexie mentale – Essai de psychanalyse sociohistorique – De Marie de l’Incarnation à Simone Weil*, Paris, Cerf, 2000, pp. 121 e segs.; J. Le BRUN, «À corps perdu. Les biographies spirituelles féminines du XVII<sup>e</sup> siècle», in: Charles MALAMOUUD e J.-P. VERNANT, (dir.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 541-569...), quer na *kenosis* que configura com o Cristo *esvaziado*, pela paradoxal *Encarnação*... Cf. o andamento que G. BATAILLE, em *Le coupable* ainda salienta a partir de Angela de Foligno, na condição de miséria ou de despojamento... (in: *Oeuvres complètes*, V, t. I, pp. 258-259).

<sup>106</sup> Aqui nesta fórmula vieirina da **memória ou “história do futuro”** (cf. o profetismo exemplificado na história segundo o P. António VIEIRA, *Livro Antepenúltimo da História do Futuro*, ed. J. van den Besselaar, Lisboa, Biblioteca Nac., 1983 e vide António José SARAIVA, *História e Utopia, - Estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICALP/ Ministério da Educação, 1992; Paulo Alexandre Esteves BORGES, *A Plenificação da História em Padre António Vieira – Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, IN-CM, 1995...), sublinha-se o carácter também pretensamente **profético** da mensagem espiritual de Isabel da Trindade. Cf. Jean CLAPIER, “L’originalité chrétienne de l’expérience mystique chez Élisabeth de la Trinité”, in: Id., (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L’aventure mystique*, ed. cit., pp. 459 e segs.: «Le prophétisme ecclésiast d’Élisabeth: «Nous portons notre ciel en nous» (L 122)».

<sup>107</sup> A **presunção desse sempre** ou “permanente” mesmo que em novidade, leva René DAUMAL, em «Clavicules d’un grand jeu poétique» a questionar tal poética: “*Le poète évoque l’image comme un symbole durant de l’éternel (...)*” num *ritmo* que também se poderia detectar na narrativa interior... (in: Id., *L’évidence absurde – Essais et notes, I (1924-1934)*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 75 e segs.). Paralelo com a *lógica*, **onde não há surpresa!** Cf. Ludwig WITGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Prop. 6.1251: “*Darum kann es in der Logik auch nie Überraschungen geben.*” (ed. D. F. Pears e B. F. McGuinness, London/ N.Y., Routledge/ The Humanities Pr., 1961, p. 128).

<sup>108</sup> Por isso somos também levados a afirmar que **a mística não fala de Deus** (cf. nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “A Mística não fala de Deus (Visão paradoxal da experiência mística)” (in: Várs. Aut., *A Questão de Deus*

A fé, assim como Céu, embora lembrada desde esta Terra, não tem sobressaltos nesta antecipação e, outrossim, é celebrada como o “eterno” *Advento* dessa Presença, afinal ignota e até incrível, como ponto sem dimensão.<sup>109</sup> Então, a imagem de Deus como o círculo cujo “centro esteja em toda a parte e o perímetro em parte alguma” já não colhe<sup>110</sup>, pois há-de se atender, quer ao efectivo *centro nulo*, o *abismo* de Deus...<sup>111</sup>, quer a uma possível transcendência do círculo que caracteriza a linguagem mental e tipifica, afinal, o confinamento discursivo de tal outra contemplação.

Na configuração da Teologia tradicional Deus está no centro e o mundo, como o universo do humano, circundam em torno tal no geocentrismo medieval<sup>112</sup>; com a modernidade o ‘excêntrico’ do mundo

– *Ensaio Filosófico*, em publicação), ou seja, que reduz a sua *vital instância* ao circuito projectivo de **uma retórica espiritual**, um *tópos* linguístico, como se relê em Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 225 e segs., quando salienta até o carácter ‘*voltivo*’ (de *performance*) dessa “cena de enunciação”, mais propriamente como **expressão que se deseja se mantenha**, ainda que perante o «nada» mais...: «...ils [les spirituels] s’engagent dans une politique de l’énociation. Ils entendent recomposer des places de communication, là où se défait le système qui garantissait la relation par un réseau hiérarchisé et cosmologique combinant des états ontologiques (...) à des alliances stables (des clientèles sociales, ou des contrats entre les mots et les choses).» (*Ibid.*, p. 226); e vide *supra* n. 77 e 83.

<sup>109</sup> Cf. L. 333: «... à la lumière de l’éternité, l’âme voit les choses au vrai point; oh! comme tout ce qui n’a pas été fait pour Dieu et avec Dieu est vide!», – consciente desta evanescência de cada minuto da criatura, Isabel da Trindade sabe descobrir também essa pulsação antecipada de «Dieu tout Amour habitant en nos âmes (...) en faisant déjà comme un Ciel anticipé.» (in: *Oeuvres*, p. 790; O.C., 704). Se Isabel da Trindade fosse pintora teria, por certo, recolhido a impressão fugidia de um *reflexo* semelhante a um *impromptu* no seu inopinado, tal o que Heidegger diz pela fenomenologia de um *Blicken*, assim um súbito “abrir e fechar de olhos”... É nessa sua *intuição* ainda que menos como tal *insight*, outrossim como *vislumbre* que retoma a presença velada do Verbo no advento. Como reflecte Clément ROSSET, *Impressions fugitives – L’ombre, le reflet, l’écho*, Paris, Minuit, 2004, p. 54 é como se houvesse a proximidade de um espelho «ou d’une glace quelconque qui guette le moment de vous saisir à l’improviste dans le double sens du terme saisir (à la fois capter et faire tressaillir). Qui est donc cet «autre», si proche de moi, qui m’épie et me surveille à mon insu?» Não é um simulacro evanescente, mas essa punctual coincidência assim *advinde*...

<sup>110</sup> Cf. *supra* n. 49. É como se Isabel da Trindade **se retirasse** para *fazer inteira morada* à semelhança do Deus Criador que *cria retirando-se de si*, como diria a ‘Kabalalah’ (em Isaac LURIA, *Kabbalah of Creation* – trad. e com. por Eliahu Klein, Lanham/ Boulder/ N. Y. ..., Rowman & Littlefield Publ., 2004, pp. 52 e segs.; vide Gershon SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1977, pp. 9-52) e curiosamente é retomado na **experiência cristã do abandono** (*kénosis*), ainda em Simone WEILL, «Le monde, en tant que tout à fait vide de Dieu, est Dieu lui-même» ou «L’abandon où Dieu nous laisse, c’est sa manière à lui de nous caresser. Le temps qui est notre unique misère, c’est le contact même de sa main. C’est l’abdication par laquelle il nous fait exister.» (*apud* Maurice BLANCHOT, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 171).

<sup>111</sup> Cf. *supra* n. 51. Poder-se-iam retomar as palavras de Henri LAUX, *Le Dieu excentré*, ed. cit., p. 119: «Cette vie n’est pas le prolongement d’un état antérieur, mais une irruption, telle la nouveauté des objets redécouverts. Or en ce point, rien ne dit mieux la nature de l’engendrement que la simplicité de l’évènement «la lumière étant de retour» (...).» Em termos desta **poética mística** dir-se-ia «Un lieu hors de tout lieu», como em Claude ESTEBAN, *Critique de la raison poétique*, Paris, Flammarion, 1987, pp. 207 e segs.; e isto não numa *indiferente* perspectiva “utópica” (cf., por exemplo, MARIN, *Utopiques: jeux d’espaces*, Paris, Minuit, 1973, pp. 15 e segs.: «Du neutre pluriel et de l’utopie»...), outrossim como a descoberta de uma outra *geometria espiritual*... vide *infra* ns. 118, 119...

<sup>112</sup> Concordar-se-ia com a afirmação de Georges BATAILLE, em «Le mal dans le platonisme et dans le sadisme» (1947), - «Conférences» in: Id., *Oeuvres complètes*, t. VII, pp. 370 e segs., a propósito do *hierático* desta concepção identitária contínua do Deus do Credo, representando um Império, um poder, ao arripio da *experiência mística* pelo apofático de Deus, mais até pela *derelicção* da Encarnação como *kénosis* (vide *supra* n. 109), **denegação e “vazio” mesmo de Deus...** Toda a tradição metafísica Escolástica e até à Modernidade só pode ser avaliada tendo como pano de fundo o *geocentrismo* dominante da *ordo cósmica*, ao contrário do que se verifica na *Espiritalidade* numa época em que “Deus se esconde”, ora num *heliocentrismo* (Copérnico, Newton...) que deixa o nosso mundo excêntrico e “trágico”, ora num além-mundo que deixa **excêntrica toda a relação da alma com esse Desconheci-**

remete para a “geometria interior” da alma o exclusivo acesso entre *mínimo* e *máximo*, entre a “miséria humana” e a “infinita Misericórdia de Deus”<sup>113</sup>; porém, na época contemporânea, na qual se pode envolver a espiritualidade ‘adjectiva’ de Santa Teresa do Menino Jesus e de Isabel da Trindade, é o próprio Deus que se torna *excêntrico* num Universo imprevisível, cujas *novas métricas de espaço e tempo* remetem a vida interior para o mais ‘extrínseco’ ou metafórico em relação às mutações efectivas da compreensão de *outra infra-escala*.<sup>114</sup>

do... Como bem sintetiza Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché*, ed. cit., p. 45: «Le problème central de la pensée tragique, problème que seule la pensée dialectique pourra résoudre sur le plan en même temps scientifique et moral, est celui de savoir si dans cet espace rationnel qui a, définitivement et sans possibilité de retour en arrière, remplacé l’univers aristotélicien et thomiste, il y a encore un moyen, un espoir quelconque de réintégrer les valeurs morales supra individuelles, si l’homme pourra encore retrouver Dieu ou ce qui pour nous est synonyme et moins idéologique : la communauté et l’univers.» Cf. também nosso estudo Carlos H. do C. SILVA, “Paradoxo do «eu» segundo S. Paulo e socratismo cristão de St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus – Do apostolado «cristomórfico» ao diálogo com o Amor divino”, (Texto base da Comunicação à XXVI Semana de Espiritualidade: «S. Paulo e os Mestres Espirituais do Carmelo», (24-29 de Agosto de 2009), org.<sup>a</sup> pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade, Convento de Avestadas, Marco de Canaveses, em 26.08.2009), in: *Revista de Espiritualidade*, (2010), no prelo.

<sup>113</sup> Esta intuição da *coincidentia oppositorum* não provém só de Nicolau de Cusa, de Giordano Bruno... mas é antecipada na experiência mística, de **Ángela de Foligno**, de Ruusbroec... Isabel da Trindade faz eco desta corrente do *misticismo “abissal”* (cf. Virginie PEKTAS, *Mystique et Philosophie* – Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme, Amsterdam/ Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, pp. 39 e segs. : «Le traitement de l’«abîme» dans la littérature patristique...): «...alors comme disait une grande sainte, «l’abîme de l’immensité de Dieu se trouve en tête et à tête avec l’abîme du néant» [citando ANG., p. 234] de la créature, et Dieu étreint ce néant. » (GV § 5 ; in : *Œuvres*, p. 136 ; O.C., p. 135). Sobre esta perspectiva em Ángela de Foligno, cf. Bernard MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, ed. cit., pp. 136 e segs.

<sup>114</sup> Poder-se-ia indicar de forma esquemática esta mutação de paradigma:

A) Na *concepção clássica* (Antiga e Medieval):

1) *cosmológica* : a Terra está no centro; o mundo “espiritual” astrologicamente em torno; e, mais exterior, como **além do Céu das (estrelas) fixas, Deus; ou,**

2) *psico-espiritual*: a Natureza ocupa como Mundo a exterioridade, depois vindo o interior da Alma e, enfim, no âmago *intimior intimo meo* (Conf. III, 6, 11), Deus – na leitura agostiniana (do ‘exterior’, ao ‘interior’; e, deste, ao ‘superior’) que há-de persistir até ao pré-Renascimento.

B) Com a *revolução copernicana*, passo ‘do **cosmos fechado ao universo aberto**’ (A. Koyré), Deus torna-se mais facilmente o “Sol” das almas (P. de Bérulle...), mas também se pode “eclipsar” (como diz Unamuno) no infinito-indefinido da Natureza, ora pela identificação metafísica espinoziana de *Deus sive Natura*, ora pela dispensa da Sua hipótese (no positivismo de Laplace...); pelo que um *antropocentrismo* (humanista ou não) vem *excentrar* e até divorciar os “mundos” da racionalidade da Ciência, e da subjectividade devota da Religião. Neste último âmbito procuram-se as várias “moradas” (como em St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila) já não no esquema fechado do dito “socratismo cristão” (conhecimento de si e descoberta de Deus em si), mas em *relação com o Outro de si* (ainda o “soi-même comme un autre”: P. Ricoeur) – antecipando o *Ich und Du* da “equação” de Buber – nessa *intersubjectividade* do Mundo, também da comunidade e da História.

C) Esta síntese humanista (ou cultural: Dilthey) entre Ciência e Fé, em larga medida redutora da Transcendência, irá ser posta em causa pelo desenvolvimento científico (sobretudo a *partir do séc. XIX*) do determinismo newtoniano da Natureza à relatividade (Einstein) e até ao indeterminismo (Heisenberg...) contemporâneo. A espiritualidade, ignorante desta inteligência do real, e atida à narrativa ainda psicológica da “experiência interior” há-de, entretanto, reflectir o que se poderia dizer a ruptura *mística* desse mundo interior, reflectindo o que já era equacionado desde Pascal e da intuição das várias *ordens* e do **homem entre dois infinitos**.

D) Em Santa Teresa do Menino Jesus, e em Isabel da Trindade, (para já não antecipar Teilhard de Chardin ou Thomas Merton...), – como diagnosticaram Jean Guittou (*Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, L’Emmanuel, reed. 1995) ou Hans Urs Von Balthasar (*Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln und Olsten, Jakob Hegner V., 1952), – encontra-se já a vivência *paradoxal* do Deus Infinito e, entretanto, no mínimo dessa *infância espiritual*, ou de um “cosmocentrismo” que catapulta igualmente para “dois abismos” (o **duplo abismo** de Ruusbroec e de Ángela de Foligno...) a infinda Misericórdia de Deus e a ilimitada miséria da criatura. Como se o *Tudo* e o *Nada* fossem os braços abertos – a dupla linha parabólica – de um cosmos recordado da sua mesma matriz

Claro que estes *novos paradigmas* da Ciência como uma linguagem alternativa, afinal mais matemática e até musical, se tem muito a ver com as vibrações subtis da experiência espiritual,<sup>115</sup> obviamente que não tem explícita relevância na cultura religiosa de Isabel da Trindade, ignorante sequer da problematização teológica de Deus como Criador do Universo.<sup>116</sup> O seu discurso constitui uma ‘redoma’ retórica e devocional que estiliza a própria experiência espiritual, ficando de permeio entre a eficácia da fé sacramental e uma especulação transcendente que ecoa, por Ruusbroec e

*caótica* (também *pulsional*, *inconsciente*...) e, assim, sumamente fecunda. Já S. João da Cruz antecipava poeticamente este Deus ausente-presente... e, sobretudo, *estranho* (das ‘*insulas estrañas*’ cf. *supra* n. 53); um Deus que se pode assumir pelo “ateísmo” da *noite escura* de ‘nem lá’, ‘nem cá’... (a lembrar a superação da lógica no *neti. Neti* budista...), ou *desarticular* no imprevisível *trinitário* de uma “**inhabitação**” sempre nova e diferencial no *hic et nunc*, como no testemunho intuitivo e vivido por Isabel da Trindade.

<sup>115</sup> Desde os antigos Pitagóricos, até aos modernos cosmólogos e Físicos matemáticos, que se mantêm a constante intuição de uma vibração universal, seja pela *harmonia* tensa de uma dialéctica simples (o *um-dois*, o “ímpar”-“par” (Pitágoras), o «sim» e o «não» (Abelardo...), a luta de “contrários” (Heraclito...: cf. G.E.R. LLOYD, *Polarity and Analogy, Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Univ. Pr., 1971, pp. 15 e segs.), ainda a *harmonia das esferas* (pitagorismo), seja pela complexidade *dimensional* da Cosmologia recente. Cf., por exemplo, Brian GREENE, *The Elegant Universe – Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*; London, Jonathan Cape, 1999, pp. 135 e segs.: «The Cosmic Symphony»... O que está em causa é uma **ontologia re-lacional** e dinâmica (também leibniziana: cf. M. GUÉROULT, *Dynamique et Métaphysique leibnizienne*, Paris, Vrin, 1934...) em que o próprio âmbito *espiritual* é susceptível de ser visado **como vibração**, recuperando, porventura, a ancestral caracterização indo-ária e até xivaíta de tudo como *spânda*, isto é, “vibração”: cf., Lilian SILBURN, (ed. e trad.), *Spandakârîkâ – Stances sur la vibration de VASUGUPTA et leurs glosses*, Paris, Inst. de Civil. Indienne, 1990, pp. 3 e segs.: «Introduction: Le spânda». Cf. ainda a tradição física e acústica ligada à estética e à *Typhenspsychologie* desde Herman HELMOLTZ, *Lehre von den Tonempfindungen* (1885), trad. e reed. «On the Sensations of Tone as a Physiological basis for the Theory of Music», N.Y., Dover Publ., 1954, pp. 362 e segs.

<sup>116</sup> *A catequese da época* tipificada no geral por um Criacionismo ingénúo não aprofunda (até pela atitude anti-científica do magistério do *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, do Papa Pio IX: cf. Mgr. J.-J. GAUME, *Petit catéchisme du Syllabus*, (1875), reed. Cadillac, Éd. Saint-Remi, 2005...) o que bastante depois se reflecte na **espiritualidade dinâmica e evolucionista** de Teilhard de Chardin (desde *Le phénomène humain*, (1938), Paris, Seuil, 1955, sobretudo pp. 282 e segs., até *Le Milieu divin*, ed. cit., pp. 137 e segs....), embora estivesse a ser filosoficamente elaborado ao tempo de Isabel da Trindade, como seja o caso desde Dilthey e Spencer, e de Henri BERGSON (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), *Matière et mémoire* (1896)..., embora a *L'Évolution créatrice* seja de 1907) ou já de Maurice BLONDEL, (*L'action*, (1893)...; *L'Être et les êtres – Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, PUF, 1963 reed.) e ainda mais tarde de Louis LAVELLE, *De l'Être*, (1928), Paris, Aubier, 1947 reed. Afinal, não tantos os primeiros alvores do *neo-tomismo* na sua herança bastante “estática” *naturalista* aristotélica (cf. Tracey ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition, After Vatican II*, London/ N.Y., Routledge, 2003, pp. 1 e segs.: «Introduction» sobre a primeira metade do século XX), depois em Seritllanges, em Maritain, em Gilson..., mas as repercussões da *linhagem agostiniana*, em especial da dialéctica platónica e da síntese *volitiva* de S. Boaventura, na tradição espiritual franciscana com o seu sentido de *louvor cósmico* e de transfiguração da história (*vide*, a propósito, a tese de Joseph RATZINGER, (Bento XVI), *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München, Schnell & Steiner V., 1959) ... Eis o que não aflora na *cultura religiosa* (e artística) de Isabel da Trindade, ao contrário de St.ª Teresa do Menino Jesus que teve acesso ainda que a sínteses de “cosmologia” (“*je m'appliquais seule à des études spéciales d'histoire et de science*”, *Ms A 46v*”; in: ed. cit., p. 147) que, ainda adolescente, a fizeram «pensar», muito sonhar..., haver uma **diversa sensibilidade para a inteira Criação**: Cf. St.ª THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Ms A 47r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>*: «*A 14 ans, avec mon désir de science, le Bon Dieu trouva qu'il était nécessaire de joindre «à la pure farine [elle signifie la lecture de l'Imitation] du miel et de l'huile en abondance». Ce miel et cette huile, il me les fit trouver dans les conférences de Mr. L'abbé Arminjon, sur la fin du monde présent et les mystères de la vie future. Ce livre avait été prêté à Papa par mes chères carmélites, aussi contrairement à mon habitude ... je demandais à le lire. Cette lecture fut encore une des plus grandes grâces de ma vie, (...)*» (in: ed. cit., pp. 149-150). Cf. L'Abbé [Charles] ARMINJON, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, (1881), reed. Cadillac, Éd. Saint-Remi, 2007 e *vide* sobre este Autor: Gabriel ARMINJON, *Charles Arminjon... Ce prêtre qui inspira Thérèse de Lisieux*, Paris, Beauchesne, 1972.

outros, do mistério do Verbo nascido na alma.<sup>117</sup> Ser-lhe-ia necessária a *geometria não-euclidiana*, como a da cinta de Möbius, para simbolizar esta conversão do ‘dentro’ em ‘fora’, e do ‘exterior’ em ‘interior’, sem a clássica distinção entre a *intimidade* da alma-onde a Trindade habita, e a *transcendência* de Deus a que, pela *participação conforme* em Amor, o homem acede.<sup>118</sup>

Na ausência daquele simbolismo topológico, como de outro modo presente no *Milieu divin* de Teilhard de Chardin,<sup>119</sup> Isabel da Trindade socorre-se da liturgia, desse critério ainda musical da *lex orandi, lex credendi*, fazendo do *tempo do Advento* o *andamento* reitor de toda a sua leitura do mistério cristão.<sup>120</sup> Hora em que o Verbo se vela na carne, tempo de virginal preparação como o da alma nessa paradoxal aproximação ao Infinito e Eterno e, entretanto, ao que tem o rosto do Deus-Menino e, desde logo,

<sup>117</sup> Há, implícita, uma *metafísica* « **essencialista** » que se reflecte na *Wesenmystik* (cf. *supra* ns. 4, 28...) e no referido tema do *renascimento interior* do Verbo na alma (vide ainda Marie-Anne VANNIER, (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Renacer para uma Vida Nova ou do tempo do Lógos”, in: *Rev. Práxis*, 1, nº 2, (2004), pp. 79-142). Antecipa-se a consciência orante do *recogimiento* (desde St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila...) e tende-se para uma *denegação da imagem* (cf. referências em Wolfgang WACKERNAGEL, *Imagine denudari – Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 146 e segs.) através desse « **Cristianismo interior** » que virá a florescer mais tarde em formas gnósticas de espiritualismo (vide Jacob Böhme, Angelus Silesius, Swedenborg, Franz von Baader...; sobre outros místicos alemães cf. Bernard GORCEIX, *Flambée et Agonie – Mystiques du XVII<sup>e</sup> siècle allemand*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Éd. Présence, 1977, pp. 25 e segs.; cf. ainda as consequências no séc. XIX na Alemanha: Moritz BABLER e Hildegard CHATELLIER, (eds.), *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasbourg, Pr. Univ. de Strasbourg, 1998). Sobre o porte de Ruusbroec em Isabel da Trindade, ao menos no seu vocabulário, cf. *supra* n. 71.

<sup>118</sup> Poder-se-ia tomar a célebre figura helicoidal – **a fita de Möbius** – e que bem exemplifica os paradoxos do **espaço hiper-dimensional** em relação às categorias de pensamento (e também de metáfora): é uma figura em que o dentro se torna fora e o fora dentro, ou seja, em que esta destrinça deixa de ter sentido... Cf. Jean-Pierre LUMINET, *L'Univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001, pp. 75 e segs.: «Ouvert ou fermé?»... Vide também Rudy RUCKER, *A Quarta Dimensão – Para uma Geometria da Realidade de Ordem Superior*, (1984), trad. do inglês, Lisboa, Gradiva, 1991, pp. 143 e segs.: «A forma do espaço».

<sup>119</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, em *Le Milieu divin*, intui esse *espaço arquitectónico*, porém relacional das “dimensões da caridade” segundo a motivação paulina (de Ef 3, 18: “possais compreender com todos os santos, qual seja a largura, o comprimento, a altura e a profundidade do amor de Cristo”). Caracteriza-o como um *meio* que é um Centro, todavia na elasticidade de todas as coisas, sobretudo da aproximação e distância de todas as almas: «*Le Milieu Divin, si immense soit-il est en réalité un Centre. Il y a donc les propriétés d'un centre, c'est-à-dire, avant tout, le pouvoir absolu et dernier de réunir (et par suite d'achever) les êtres au sein de lui-même. Dans le Milieu Divin, tous les éléments de l'Univers se touchent par ce qu'ils ont de plus intérieur et de plus définitif. Ils y concentrent peu à peu, sans perte et sans danger ultérieur de corruption, ce qu'ils ont de plus pur et de plus attrayant. Ils y perdent, en se rencontrant, l'extériorité mutuelle et les incohérences qui sont la peine fondamentale des relations humaines.*» (ed. cit., p. 137). Note-se que nestas palavras se poderia antecipar o que para a topologia da época ainda não faria sentido, no sentido do *holístico* e do *hiper-dimensional*, pois o carácter desse *Meio* é o da *intimidade* de Deus “Tudo em tudo” e, por outro lado, de uma *reorientação* das “esferas exteriores” para o Seio da Divindade. Cf. Graham NERLICH, *The Shape of Space*, Cambridge, Univ. Pr., 1994, pp. 156 e segs.: «Structure and ontology»; ainda Benoit MANDELBRÖT, *Les objets fractals – Forme, hasard et dimension*, Paris, Flammarion, reed. 1995, pp. 124 e segs.: «La géométrie de la turbulence».

<sup>120</sup> É como se perspectivasse este “espaço”, esta *morada de Deus*, já num ritmo temporal... Menos uma “geografia do tempo” (cf. Robert LEVINE, *A Geography of Time*, N.Y., Basic Books, 1997, pp. 207 e segs.: «Minding Your Time, Timing Your Mind»...), do que uma *durée* da extensão... (vide, por exemplo, Marc AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 9 e segs.: «L'espace historique de l'anthropologie et le temps anthropologique de l'histoire»).



em si a síntese redentora da humanidade e de novos Céus nova Terra...<sup>121</sup> Por um lado, o andamento *retro* que, anatrepticamente, remonta e decanta o tempo em Amor, a morte em Vida verdadeira<sup>122</sup>; por outro, o sacrifício na *humanidade de acréscimo* de um louvor que exprime antecipadamente a passagem por esta existência como um sacerdócio universal.<sup>123</sup>

Mistério da redução ao Um ‘sem dois’<sup>124</sup> e, por outro lado, a essa revelação *trinitária* e de um Deus que ‘se desarticula’ até à oblação do Verbo encarnado, impresso na marca da Trindade em nós, e nesse ‘ofício todo interior’ de um Deus que se ora a Si Mesmo, ou que incorpora em si o Corpo Místico do sacrifício universal.<sup>125</sup> Porém, tudo isto dito na *linguagem assim periférica* da mística nesta sua *distância como Advento*, ainda na luz quase directa da

<sup>121</sup> Tal como o “ponto Ómega” de TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, ed. cit., pp. 286 e segs.: «La Convergence de l’Esprit et le Point Oméga». Há, assim, um lugar vivo, não o *espaço construído, mas a arte de habitar*, (como distinguiria Martin HEIDEGGER, »Bauen, Wohnen, Denken«, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1967<sup>3</sup>, pp. 19-36, sobretudo pp. 30 e segs.), por isso, do ponto de vista espiritual, como um pulsar que organiza divinamente tudo a partir de tal *inhabitação*. Vale a pena relembrar a lição de um Conto de Benson, também invocada por TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, ed. cit., p. 167: «...*imagine qu’un «voyant» arrive dans la chapelle isolée où prie une religieuse. Il entre. Or, voici qu’ autour de ce lieu ignoré, il voit soudain le Monde entier se nouer, se mouvoir, s’organiser, au gré de l’intensité et de l’inflexion des désirs de la chétive orante.*»

<sup>122</sup> É o clima apocalíptico ressoando em Isabel da Trindade, sobretudo no «*Último Retiro*», em que se conjuga no *quotidiano louvor* o que será o *sempre Novo* cântico diante do Trono celeste: «*Et ils chantaient comme un cantique nouveau devant le trône; et nul ne pouvait dire le cantique (...)*» (DR § 15; *Oeuvres*, p. 164; O.C., p. 161). Coincide esse eterno Cântico de Amor com o **sacrifício do tempo**, no que Isabel reconhece na radical condição de *consagração*: «[âmes vierges] *séparées de tout et surtout d’elles mêmes, dépouillées de toutes choses aussi bien dans l’ordre surnaturel, que dans l’ordre naturel.*» - donde, estarem mortas, ou melhor, **morrendo quotidianamente**: «*Quotidie morior. (...)* Voilà la condition: *il faut être mort!* (...)» (DR § 15-16; *Oeuvres*, pp. 164-165; O.C., pp. 161-162).

<sup>123</sup> Cf., por exemplo, L 309: «*L’épouse est à l’Époux, le mien m’a prise, Il veut que je Lui sois une humanité de surcroît en laquelle Il puisse encore souffrir pour la gloire de son Père, pour aider aux besoins de son Église.*» (in: *Oeuvres*, p. 748; O.C., p. 669). **Oferecimento «sacerdotal»** assim pela Igreja..., desde a L 111: «...*nous ne sommes qu’une seule victime, offerte au Père pour les âmes, afin qu’elles soient toutes consommés en l’Unité.*» (in: *Oeuvres*, p. 395; O.C., p. 362).

<sup>124</sup> No sentido de PLOTINO, *En. VI, 9, 5*: ‘*haploûn dè tò hèn ka’he pânton arkhé’...* (vide John BUSSANICH, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden/ N.Y., ..., E. J. Brill, 1988 e Jean-Marc NARBONNE, *Hé-nologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 121 e segs.; ainda: Luc BRISSON, “Peut-on parler d’union mystique chez Plotin?”, in: A. DIERKENS e B. Beyer de RYKE, (eds.), *Mystique: la passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*, ed. cit., pp. 62-72...), porém ainda da tendência geral de grande parte da filosofia e até teologia ocidental: uma **visão monádica, monoteísta ou até monista...** (cf. Charles SINGEVIN, *Essai sur l’Un*, Paris, Seuil, 1969). A Revelação da Transcendência e do *infinito relacional* em Deus-Trindade vem transformar aquela concepção, não sem que se mantenha o fundo *identitário* por contraste com uma abordagem a partir da *diferença ontológica...* (cf., entre outros, Alberto ROSALES, *Transcending und Differenz*, Hague, M. Nijhoff, 1970, pp. 120 *et passim*). Cf. Moshe IDEL e Bernard MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam – An Ecumenical Dialogue*, N.Y., Continuum, 1999. Este fundo *henológico* ecoa ainda em várias expressões, por exemplo, da *Elevação* de Isabel da Trindade, por certo por via de Dionísio, o Ps.-Areopagita, lido em Espirituais ainda portadores desta marca do *neoplatonismo cristão*. Cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition – From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981, pp. 159 e segs.

<sup>125</sup> Isabel da Trindade retoma as expressões de Ruusbroec: “... *et il se passe un phénomène que voici: c’est Dieu qui, au fond de nous, reçoit Dieu venant à nous, et Dieu contemple Dieu!* (...)” (CT 17; p. 108; O.C., p. 111; da ed. consultada por ela de *Ru*, pp. 64-65). É o sentido da própria **oração como abstracção de si** e consentimento no Deus que ora a Si mesmo, como diz RUUSBROEC, *De ornatu spiritualium nuptiarum*, III, 3, trad. cit., p. 210: “*Voici que l’Esprit de Dieu prend maintenant la parole, là où notre esprit s’est secrètement écoulé au-delà de lui-même (...)*” *Vide supra* ns. 41, 71, 113.

Virgem recolhida ou da Verdade velada pelos próprios evangelistas...<sup>126</sup>

As *figuras* podem estar a criar uma tal proximidade, eminente pode estar a Hora, mas a dificuldade situa-se nas *relações*, no modo como os verbos procuram dinamizar o que é o *substantivo* e estático ritmo da compreensão mística de Isabel da Trindade.<sup>127</sup> E, tal como na expressão poética, são muitas vezes mais importantes os substantivos, ou as formas adjectivas assim substantivamente identificadas, do que os verbos de ligação predicativa. Assim também, na pobreza e no despojamento da experiência espiritual, o quadro representado, o ícone de tal transfiguração é mais incisivo do que as *fórmulas verbais* do ‘ir’ ou ‘chegar’, do ‘aproximar-se’ ou ‘afastar-se’, do ‘ter sido’ ou ‘haver de ser’, etc., etc.<sup>128</sup>

Por isso, este discurso *na sua periferia*, em relação ao *cerne do sacramento* e da eficácia de tal transubstanciação, deixa-se ficar interrogativo quanto ao que Isabel da Trindade queira significar a propósito desse sacerdócio essencial, quando fala de *participar, imitar, ser como um outro Cristo*, etc.<sup>129</sup>, bem assim sempre que utiliza expedientes de ligação verbais intervalares ou predicativos como, por exemplo, quando diz que “a vida do sacerdote (e da carmelita) é um Advento que *prepara* a Encarnação nas almas”.<sup>130</sup> Que quer dizer este ‘preparar’, e como acontece?... tudo fica

<sup>126</sup> A palavra de Isabel é o eco do silêncio que ela revê em Maria: «*Quand je lis en l'Évangile «que Marie parcourut en toute diligence les montagnes de Judée» pour aller remplir son office de charité près de sa cousine Élisabeth, je la vois passer si belle, si calme, si majestueuse, si recueillie au-dedans avec le Verbe de Dieu.*» (DR § 40 ; Œuvres, p. 184 ; O.C., p. 179). Uma verdade assim velada e até duplamente velada pela linguagem deste modo *re-veladora*...

**A mística nunca fala do mistério, apenas o indica neste recolhimento...**

<sup>127</sup> Para o vocabulário de Isabel da Trindade contam sobretudo as expressões de um *estar*, um “substantivo” *permanecer, habitar*..., entretanto, conjugadas neste seu sentido de *identificação*, com o dinamismo relacional *infinizado*, ou seja, levado aos acordes de uma verbalidade final. O P. Conrad De MEESTER, em «*Essai sur Élisabeth écrivain*», in: ed. cit., p. XVIII, salienta a grande frequência do vocábulo «*présence*» (55x), assinalando esse sentido de um *estar substancial* nessa união com Cristo, nessa *substantiva* Presença na Eucaristia. E acrescenta o acolhimento em Isabel da Trindade, sobretudo por via do seu *silêncio* (*Ibid.*, pp. XVIII-XIX), do seu **estar essencial** ainda que sem *ser*... Cf. n. seguinte.

<sup>128</sup> Se é certo que há um *dinamismo interior*, como ainda refere Conrad De MEESTER, em «*Essai sur Élisabeth écrivain*», in: ed. cit., p. XIV-XV, até expresso pelos verbos de uma “musicalidade” de «*tout son mouvement vers le Christ*», como, por exemplo, quando emprega 5 verbos nesse desejo de união a Cristo: «*de me revêtir de vous-même, d'identifier mon âme à tous les mouvements de votre âme, de me surmerger, de m'envahir, de vous substituer à moi*» (NI 15; Œuvres, p. 907; O.C., p. 813), de facto, o *ritmo* permanece ainda em Deus, no eterno. Donde ainda as expressões de um “espaço” abstracto: *grand, haut, profond, immense, infini*... (cf. *Ibid.*, p. XV).

<sup>129</sup> Trata-se da *participação* de Cristo pela *união*, pelo amor; por essa *substituição*: «*échange d'amour*»... num vocabulário cristocêntrico que será assim também indirectamente eucarístico. Conrad De MEESTER, em «*Essai sur Élisabeth écrivain*», in: ed. cit., p. XVI, sublinha a frequência destes vocábulos *s'unir* (175x), *union* (107x), *aimer* (1031x), *amour* (849x)... Nota-se, porém menor frequência de *Eucharistie* (15x), *sacrement* (19x), e *sacerdoce* (3x), *sacerdotal* (3x)... - o que aponta para a prioritária expressão da **união por inabituação mística**, pela comunhão espiritual: *communion* (68x), *communier* (50x)... Vide Carmel Bourges, *Les mots d'Élisabeth de la Trinité, Concordance*, ed. cit., *sub nom*.

<sup>130</sup> A **contemplação extática**, assim inabitada pelo abissal mistério, não necessita de *relações* pois é ela mesma a *vida relacional* de Deus em si. Toda a explicação relacional, que retrotrai aos antecedentes, etc., acaba por ser supérflua, já que tudo se consume no “resultado” antecipadamente conhecido. Porém, Isabel da Trindade, ao dizer: «*J'aime cette pensée que la vie du prêtre (et de la carmélite) est un Avent qui prépare l'Incarnation dans les âmes.*» (L 250 ; Œuvres, p. 634 ; O.C., p. 569) – está a determinar tal *preparação* como «antecipação» (profética). Cf. nosso estudo:

no impressionismo da ênfase, afinal sem o rigor da ciência do Espírito e do exacto discernimento assim inspirado.<sup>131</sup>

Haveria, então, de se descer da métrica desta *gramática* da palavra e dos seus efeitos, até espiritualmente retóricos<sup>132</sup>, à dimensão oblativa que a música, como o poeta, sabem no efeito suspensivo, afinal na escala orante em que *não se explica* o Espírito, mas se *complica* o mesmo no drama vivido e no que se *implica* em dom de si.<sup>133</sup>



Carlos H. do C. SILVA, “Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade”, in: Várs. Aut., *O Homem Orante*, Paço d’Arcos/Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71-149.

<sup>131</sup> Mais do que um caminho de oblação *sacerdotal* e fundado no *sacramento* a via traçada pelo itinerário narrativo da mística *antecipa o eterno louvor* e participação da Presença divina no *agora* de uma vida espiritual *esposal*. Fala do seu Esposo (236x !) e de si, ou da alma esposa, nessa *intimidade* assim declarada. Cf., especialmente: S’ MARIE DU CHRIST, OCD, «La transformation dans le Christ crucifié chez Élisabeth. Mystique sponsale et ascèse du détachement», in: J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L’aventure mystique*, ed. cit., pp. 381-412, sobretudo, pp. 405 e segs.: «Épouse mystique»; e *vide*: S’ CLAIRE-MARIE, OCD, «La vocation de carmélite selon Élisabeth de la Trinité», in: *Ibid.*, pp. 525-552. Cf. também Jean-Jacques ANTIER, *Le mysticisme féminin – Épouses du Christ*, Paris, Perrin, 2001, pp. 80 e segs.; 102 e segs.

<sup>132</sup> A referida consistência do *tópos linguístico* da expressão mística, como já aludido a partir de Michel de Certeau, de Anne FERRARI, *Figures de la Contemplation. La «rhetorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997..., cf. *supra* ns. 77, 83, 108. Porém, o mais crítico na expressão linguística de Isabel da Trindade é a tendência para a *codificação simbólica* em vez de uma semiótica de eficácia *dizível* que apontasse para a densidade *sacramental* em questão. Segue, neste tocante, todo o vocabulário convencionado de acordo com a sensibilidade comum e não deixa indicativos do que, por exemplo, em Jean-Joseph SURIN, *Guide Spirituel pour la perfection* (fins do séc. XVII, ed. séc. XIX), ed. M. de Certeau, Paris, Desclée, 1963, pp. 268 e segs., seriam as advertências para uma *ciência experimental* dos estados interiores, sem aquela expressão subjectiva e, outrossim, como conhecimento espiritual objectivo. *Vide* Id., *Science expérimentale des choses de l’autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun*, (1663), in: Id., *Triomphe de l’Amour divin sur les puissances de l’Enfer et Science expérimentale des choses de l’autre vie...*, Grenoble, J. Millon, 1990, pp. 131 e segs. *Vide* Patrick GOUJON, *Prendre part à l’intransmissible – La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, pp. 154 e segs.: «Un enseignement spirituel à expérimenter – Les exercices mystiques».

<sup>133</sup> A vida é mais simples do que o dizê-la. E, entretanto, este compromisso narrativo (*explicatio*) é como se um *desdobramento mnésico* daquela, evidenciando, de forma simplificada a sua mesma presença ainda que na real *complicatio* de si própria. Donde o sentido do retomar “musical”, como se no refrão da própria natureza assim vital. Isabel da Trindade experimentou este ritmo desde a sua sensibilidade ainda adolescente, por exemplo, perante o mar e o cíclico quebrar das ondas, que contemplou *em suspenso* na costa mediterrânica. Cf. L 30: «...*combien ce spectacle est grandiose; j’aime cet horizon...*». É Conrad De MEESTER, quem interpreta: «*Dans son cœur, elle emporte ce spectacle grandiose du perpetuum mobile de la mer, du retour incessant des ondes vers la plage (...)*» (in: *Élisabeth de la Trinité – Biographie*, ed. cit., p. 336).

### 3. O Deus excêntrico e o “sacerdócio eterno”: a visão do Apocalipse.

“...et ils chantaient comme un cantique nouveau devant le trône ; et nul ne pouvait dire le cantique, sinon ces cent quarante-quatre mil, car ils sont vierges... Ceux-là suivent l'Agneau partout où Il va...» (Ap 14, 4). Il est des êtres qui dès ici-bas font partie de cette ‘génération pure comme la lumière’, ils portent déjà sur leurs fronts le nom de l'Agneau et celui de son Père... par leur ressemblance et conformité avec Celui que saint Jean appelle «le Fidèle, le Véritable» ...”

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Dernière retraite*, § 15, in : *Œuvres complètes*, p. 164)

O segredo de uma alma mística é *concêntrico sobre si mesmo* na expressão que pretende dizer Quem a habita.<sup>134</sup> Tal como no discurso teológico se elucidam razões do que, afinal, já se sabe ou assim antecipa em Fé, chegando a ser penoso para o pensamento criador que a conclusão de tal “saber” force, na escolha das premissas tão só bastantes para conduzir sem deriva a esse termo,<sup>135</sup> a narrativa mística, extrema até, sem estas aparências e pretensões de racionalidade, a repetição de uma exclamação, o reiterado louvor, a *cíclica recorrência disso que ecoa em impressão* do que se sente além (ou aquém) de todo o discurso.<sup>136</sup> E seja balbucio assim, ou uma jaculatória de tal êxtase sensível, certo é que *traduz o que já se sabe*,

<sup>134</sup> Rotundidade, aliás, do **discurso perfeito** ou da sabedoria indiferente, a evocar a palavra da “deusa” no «Poema» de PARMÊNIDES, *vide supra* n. 78.

<sup>135</sup> Eis o que desacredita a “Teologia” como *ciência de rigor*... sobretudo quando deixe de ser uma *deductio* da compreensão metafísica da fê, qual vera *intelligentia fidei*, para passar a ser uma “indução” a partir da exegese textual (como é o caso de Nicholas LASH, *Theology on the Way to Emmaus*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock Publ., 1986, pp. 95 e segs.: «Ideology, Metaphor and Analogy»...), com pretensões apologeticas ou apenas de defesa de uma *hermenêutica* da fê. Cf., por exemplo, Frances YOUNG, *Virtuoso Theology – The Bible and Interpretation*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock Publ., 2002 reed. Atualmente até reduzindo-se a *verdade* nem sequer a uma *certitudo*, mas a critérios *performativos*... Cf. Philip STOLTZFUS, *Theology as Performance – Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, N.Y./ London, T & T Clark, 2006, pp. 242 e segs.: «Theology as Performance: Assesment and Application». Tal explicação não conduz a uma *nova* compreensão e nem sequer preserva o nível da *intuição intelectual* que há-de constituir, outrossim, o seu critério. *Vide* tais exigências em Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Bruges, Desclée, 1963, pp. 399 e segs. : «Intellection dianoética et intellection périoética»; e cf. também François NAULT, *Une théologie en déconstructions, Littérature – Mystique – Philosophie*, Montréal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Cerf, 2004.

<sup>136</sup> Referindo-se à oração de Elevação trinitária, Jean-Michel GRIMAUD, em «La prière d'Élisabeth, miroir de la Parole», in: Várs. Auts., *Élisabeth de la Trinité, fascinée par Dieu, proche de tous*, («Actes du Colloque de Dijon»), 18-19 nov. 2006), Toulouse, Éd. du Carmel, 2007, pp. 31-52, sobretudo pp. 34 e segs., mostra como a palavra orante de Isabel se desdobra numa série de louvores que são também súplicas e **expressões ainda do seu desejo**. Não tanto assim a quietude adquirida ou até infusa a que se refere Jacques HOSPIED, «L'hymne du silence...», in: J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité, L'aventure mystique*, ed. cit., pp. 209-239, pois esse seria já o registo *sossegado* do que na sua sensibilidade é ainda o **ritmo da própria adoração**: um sair ao encontro do Esposo, num entrar em si a acolhê-lo no mais íntimo... Paradoxal mais e menos, fora e dentro, antes e depois – num “*demeurer dans le grand silence du dedans*” e, como se questiona ainda J. Hospied: “et le «dehors?»” (*Ibid.*, pp. 227 e segs.)

ou *se sabe que fica por dizer nisso que transcendentemente se sentiu...*<sup>137</sup>

É neste sentido que os místicos ‘não falam de Deus’, nem sequer do percurso efectivo dessas energias do universo do sentir, mas de um *dizer acerca* (sempre “*about*”) de tal impossibilidade dizível, um desdobramento do circuito narrativo em novas glosas, porém sempre distantes de coincidirem em *palavra de Vida*.<sup>138</sup>

No caso de Isabel da Trindade, as suas palavras constituem amiúde um ‘orquestrar’ de múltiplas *citações* e ecos das possibilidades conjugatórias dos pretextos espirituais adentro da tradição religiosa.<sup>139</sup> A própria *arte de citar* e de comentar – estratégia exegetica que vem de longe<sup>140</sup> – envolve, não o retorno ao propósito primordial, mas o frequente desenvolvimento numa ‘ábside de referências’ que hão-de formar nova ênfase de dizer.<sup>141</sup> Donde que, por exemplo em *Cartas*, onde em especial se refira ao sentido do sacerdócio, aponte para *aplicações* parenéticas, faça espontâneo sermão, traduzindo um indicativo sapiencial numa recomendação inclusive moral.<sup>142</sup>

*O associacionismo psicológico é notório, como por exemplo na C. 234 ao Abade Chevignard:*

<sup>137</sup> Uma nova experiência implicaria **uma nova linguagem**, como St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus se referia quando invoca as *nuevas palabras* para exprimir o que sente. Porém, como reconhece Dominique-Marie DAUZET, em *La mystique bien tempérée*, ed. cit., p. 25: «Élisabeth de la Trinité (...et d’autres) n’ont que nos mots ordinaires, nos mots à nous, pour dire ce qui échappe au sens commun.» E isso que se julga *não dito*, ou apenas sugerido (o «balbuciar» a que se refere S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt. B, c.7, 10...*ed. cit., pp. 598-599) é, afinal, *re-dito* assim. *Vide* n. seguinte.

<sup>138</sup> Como dizia Henri BREMOND, em *Prière et Poésie*, Paris, 1926, p. 170: «*Je commentaire des mystiques...n’est nullement destiné à nous communiquer leur expérience, à nous élever, par leurs leçons à l’état mystique. Les mystiques font passer en nous quelque chose de leur expérience, non pas du tout mystique, – ils ne peuvent pas, – mais poétique.*» **A linguagem reduz a mística à poesia...**

<sup>139</sup> A **citação** não implica apenas um sistema de *auctoritates*, em que consuetudinariamente o magistério eclesiástico se funda, nem sequer num moderno reconhecimento dos «direitos autorais» de quem primeiro formulou de uma certa maneira, pois já na Antiguidade aparece essa arte de remissão aos *clássicos*, etc. Está em causa a possibilidade de uma *glosa* e a divergência a partir de um texto originário, qual *para-texto*...(cf. Gérard GENETTE, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, pp. 321 e segs.: «Les notes...») e, no caso de Isabel da Trindade, tem apenas a função de «**pauta musical** da sua «nova» leitura. *Vide* n. 141.

<sup>140</sup> Cf. a **exegese** tradicional: Henri de LUBAC, S.J., *Exégèse médiévale – Les quatre sens de l’Écriture*, 4 ts., Paris, Aubier, 1961... *Vide* também Bruno CLÉMENT, *L’invention du commentaire, - Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000, pp. 30 e segs.: «L’esprit du commentaire» e pp. 46 e segs.: «Les mots qui convertissent».

<sup>141</sup> A expressão «ábside...» é de Conrad De MEESTER, «Introduction» a *Ciel dans la foi* (Ciel sur la Terre), in: *Œuvres*, pp. 93 e segs.: «Une mosaïque dans une abside»: «*Elle ne se soucie donc ni d’être originale ni de citer ses sources; les références aux auteurs se feront librement au gré de la pensée*» (p. 93). *Vide* também Jean BARUZI, «Introduction à des recherches sur le langage mystique», in: *Recherches philosophiques*, 1 (1931-32), reed. in: Marie-Madeleine DAVY, (dir.), *Encyclopédie des mystiques*, (1972), Paris, Payot, 1996, pp. xxix-xlvi: «Introduction».

<sup>142</sup> *Vide* L 158, 165, 185, 191, 199, 200, 226, 231, 232, 234, 244, 250 (Ao Abade Chevignard) – muitas delas já citadas –; 190, 208, 256, 271 e 275 (Ao Cônego Angles); 304 (Ao P. Vallée); e até uma carta única (L 299) a «Um noviço carmelita». É a partir de 1905 e até ao fim breve da sua vida que esta correspondência mais reflecte a sua experiência oblativa. As citações de apoio da sua parenese provêm sobretudo de S. Paulo, do Evangelista S. João e, claro está, de Ruusbroec que então está a ler. Isabel não interpreta estas referências, «responde» com elas aos vários temas deste seu *vítima da caridade*, como diz ao jovem carmelita (L 299; in: *Oeuvres*, p. 727; O.C., p. 651): «...car pour vivre continuellement en contact avec Dieu, il faut être entièrement sacrifié et immolé.»

*“Amanhã é a festa de Santa Madalena, aquela de quem a Verdade disse: «Ela muito amou» (Lc 7, 47), é também festa para a minha alma, porque celebro o aniversário do meu baptismo. (...)”*<sup>143</sup>

– tudo isto circunstancial e assim associado, mas depois seguido de aparente consequência:

*“E, já que sois o sacerdote do Amor, venho, com a permissão da nossa Reverenda Madre, pedir-vos se quereis consagrar-me a Ele amanhã na Santa Missa. (...)”*<sup>144</sup>

Nota-se que entre o dia daquela que muito amou e o sacerdócio crístico do Amor, como entre a “pecadora” e Isabel da Trindade, há um nexa a ser consumado no sacrificio eucarístico. Pretende Isabel ser ela “imolada”, *consagrada*, como se o Corpo e Sangue, tal como prossegue dizendo:

*“Baptizai-me no Sangue do Cordeiro a fim de que, virgem de tudo o que não é Ele, eu não viva senão para amar numa paixão sempre crescente (...)”*<sup>145</sup>

A liturgia eucarística envolve, assim, o baptismo no Sangue, a fecundação no Espírito, para um Amor cada vez maior. Mas Isabel da Trindade sublinha este desejo *passivo* pela ideia de “unidade a que Deus nos destinou no seu querer eterno e imutável.”<sup>146</sup> Eis, pois, como esta missiva para o sacerdote em causa, reflecte a tendência unitiva, culminando o sacrificio purificador.

Numa Carta anterior, por ocasião da primeira Missa deste sacerdote (C 231), datada também de 1905, justifica o misterioso encontro de almas, entre o até então seminarista e ela, pela palavra de S. Paulo: «*Deus realiza todas as coisas segundo o conselho da sua vontade*» (Ef 1, 11)<sup>147</sup>, associando uma razão, uma causa final: “*para assim receber mais amor, adoração, louvores.*”<sup>148</sup> – o que é mero refrão afectivo e não um efectivo nexa causal. Mas, uma vez estabelecida essa finalidade, dela se faz derivar a obrigação orante:

<sup>143</sup> Cf. L 234: «*C’est demain la fête de sainte Madeleine, celle dont la Vérité a dit : «Elle a beaucoup aimé», c’est aussi fête pour mon âme car je célèbre l’anniversaire de mon baptême.*» (in : *Œuvres*, pp. 602-603 ; O.C., p. 541)

<sup>144</sup> «*Et puisque vous êtes prêtre de l’Amour je viens vous demander, avec la permission de notre Révêrende Mère, de vouloir bien me consacrer à Lui demain à la sainte Messe.*» (*Ibid.*)

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.* : «*Baptisez-moi dans le Sang de l’Agneau afin que, vierge de tout ce qui n’est pas Lui, je ne vive que pour aimer d’une passion toujours croissante, (...)*»

<sup>146</sup> Cf. *Ibid.* : «*... jusqu’à cette heureuse unité à laquelle Dieu nous a prédestinés.*»

<sup>147</sup> Vide L 231: «*Le bon Dieu, qui «opère toutes choses selon le conseil de sa volonté», a voulu la rencontre de nos âmes (...).*» Cf. Ef 1, 11 : «*...quia omnia operatur secundum consilium voluntatis suae [Dei]*» (seg. Vulgata); (in: *Œuvres*, p. 597; O.C., p. 536).

<sup>148</sup> «*...pour en recevoir plus d’amour, d’adoration et de louanges.*» (*Ibid.*)

*“Devemos, pois, ajudar-nos pela oração, e não posso dizer-vos que forte emoção me impulsiona para vós, quando vos preparais para a primeira Missa.”*<sup>149</sup>

Trata-se, não de um impulso da natureza, sequer de uma amizade particular, porventura, que consentisse ressonâncias de atracção humana subconsciente entre dois jovens assim sintónicos espiritualmente, mas de uma *santificação* na verdade.<sup>150</sup> É o dinamismo de tal Verdade a atrair Isabel que se encontra, como ela diz, “*em retiro «oculta em Deus com o Cristo» (Col 3, 3)*”<sup>151</sup>...

O essencial deste caminho associativo a que a Carta espiritual por ocasião da primeira Missa do P. Chevignard vem justificado pelo apoio de *Rom 8, 29* – numa citação que doravante há-de retomar muitas vezes: “... *aqueles que Ele conheceu na sua presciência, Deus os predestinou para serem conformes à imagem do seu Filho*”.<sup>152</sup> Isabel aplica estas palavras ao padre:

*“Parece-me que é justamente de vós que aqui se trata: não sois este predestinado que o Eterno elegera para ser o sacerdote dele?...”* – acrescentando – : “*e creio que na actividade de amor o Pai se debruça sobre a vossa alma e que a afeiçoa com divina mão e seu delicado toque, para que a semelhança com o Ideal divino vá sempre crescendo, até ao grande dia em que a Igreja vos disser: «Tu es sacerdos in aeternum.» (Heb 5, 6 e 7, 17...)*”<sup>153</sup>

<sup>149</sup> «*Nous devons donc nous aider par la prière, et je ne puis vous dire quel fort mouvement m'emporte vers vous tandis que vous vous préparez à votre première Messe.*» (*Ibid.*) Sobre esta **dimensão eucarística** do «sacerdócio» também de Isabel da Trindade, cf. ainda Pierre de COINTET, “Le ministère sacerdotal dans la lumière de l'expérience spirituelle d'Élisabeth de la Trinité”, in: J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité – L'Aventure mystique*, ed. cit., pp. 581-610, sobretudo pp. 588 e segs.: «Sacerdoce baptismal et sacerdoce ministériel».

<sup>150</sup> Também o **encontro com o P. Vallée**, ainda antes da sua entrada como religiosa, era paradigmático desse encontro de duas almas na mesma verdade – aliás, a Verdade, na aceção do Cristo de St.<sup>a</sup> Catarina de Siena –, pois, como salienta o P. Conrad De MEESTER, *Élisabeth de la Trinité – Biographie*, ed. cit., p. 499 e segs.: «Le P. Vallée», também pp. 501 e segs.: «Le «fonds valléen» adopté au carmel de Dijon» e sobre os primeiros encontros, pp. 394 e segs. e desde a p. 323: “La première rencontre avec le P. Vallée» (em Maio-Junho de 1900). Foi este sacerdote que a confirmou quanto à *Presença* no seu íntimo, como *inhabitação trinitária*: «son [d'Élisabeth] attention sera plus spécifiquement orientée vers le mystère des trois personnes divines dans l'unité de leur Trinité.» (*Ibid.*, p. 323). Um similar *nexo espiritual* é o que se verifica com o Abade Chevignard, em breve sacerdote e «irmão» do «sacerdócio» de Isabel.

<sup>151</sup> Está *em retiro*, mas além disso, de facto «*cachée en Dieu avec le Christ [Col 3, 3]*».

<sup>152</sup> Cf. *Rom 8, 29*: “*Nam, quos praescrivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (...)*” (Vulg.) É o tópico fundamental do «**seguimento**» de Cristo: a *conformação* com a Sua imagem, o ser também *imago Dei*... cf., entre outros, P. Joseph de GUIBERT, S.J., *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, Éd. de la Revue d'Ascétique et de Mystique..., 1946, pp. 188 e segs.: «Perfection et imitation de Dieu, du Christ». Vide n. seguinte.

<sup>153</sup> Cf. *L. 231*: «*Il me semble que c'est bien de vous qu'il est question ici : n'êtes-vous pas ce prédestiné que l'Eternel a élu pour être son prêtre ; et je crois qu'en son activité d'amour le Père se penche sur votre âme, qu'Il la travaille de sa main divine avec sa touche délicate, afin que la ressemblance avec l'Idéal divin aille toujours croissant jusqu'au grand jour où l'Église vous dira : «Tu es sacerdos in aeternum.»*» E acrescenta naquela aceção de **conformação**

Independentemente deste tecido de citações, e até desde eco de S. João da Cruz nas imagens da ‘mão de Deus’ e do ‘delicado toque’..., o importante é a ideia de ser afeiçoado, trabalhado pelo Espírito para ser à *imagem do Exemplar*, ou do Ideal divino.<sup>154</sup>

É esta a ideia de sacerdote que Isabel da Trindade formula de forma abrangente até de si mesma:

“Então, em nós tudo há-de ser, por assim dizer, uma cópia de Jesus Cristo, o Pontífice supremo, e haveis de poder reproduzi-lo sem cessar perante o Pai e diante das almas.”<sup>155</sup>

Porém, esta mesma definição do sacerdote como *cópia, reprodução...* de Cristo, suscita a interrogação mística, o suspensivo de uma tal *virtude* transformadora que resta guardar ou recolher em silêncio.<sup>156</sup> Afinal o sem-resposta dessa “«*virtude culminante de Deus*» (Ef 1, 19) que se verte no vosso ser para o transformar e divinizar.”<sup>157</sup> Pois, de facto, ainda tal *transformação* (ou até a *théosis*) aqui referida não se dá apenas por se *desejar* tal, nem sequer pela conveniência “lógica” de o dizer de acordo com a Verdade da fé, mas exige uma outra atenção que já nem é consequência de associacionismo psicológico, nem mera inércia devota do discurso espiritual.<sup>158</sup>

**com Cristo** : « *Alors tout en vous sera pour ainsi dire une copie de Jésus-Christ le Pontife suprême (...)* » (in: *Oeuvres*, p. 598; O.C., p. 537; vide *infra* e n. 155).

<sup>154</sup> O **vocabulário do Exemplar**... (cf. *CT*, 22 (in: *Oeuvres*, p. 113; O.C., p. 114); *DR*, I (in: *Oeuvres*, p. 153; O.C., p. 151)... ) vem de RUUSBROEC, cf. *De ornatu spir. nupt.*, II, c. 59, pp. 217 e segs. Vide J. A. WISEMAN, “*Minne in Die Gheestelike Brulocht*”, in: P. MOMMAERS e N. DE PAEPE, (eds.), *Jan Van Ruusbroec – The sources, content and sequels of his mysticism*, Leuven, Univ. Pr., 1984, pp. 86-99, sobretudo pp. 97 e segs.: «Ruusbroec’s Exemplarism». Segundo a tradução de Hello, que Isabel da Trindade possuía, o “*exemplar*” é dito por «*type éternel*» (p. 44), «*éternel exemplaire*» (pp. 45, 46, 68...). Quanto às referências que têm implícito o texto de S. JOÃO DA CRUZ, vide: *LI* (=Llama de amor viva), c. 2, 16: «*Oh mano blanda! Oh toque delicado!*»...; ed. cit., pp. 782-783... O P. Conrad DE MEESTER só anota mais adiante no texto da sua carta a referência à «**atenção amorosa**» no eco da *Llama*, pp. 564-566 da ed. consultada pela Irmã Isabel. (cf. *LI* c. 3, 35; 67 e segs.; ed. cit., pp. 822 e segs.).

<sup>155</sup> « *Alors tout en vous sera pour ainsi dire une copie de Jésus-Christ le Pontife suprême et vous pourrez le reproduire sans cesse en face de son Père et devant les âmes.* » (L 231; in: *Œuvres*, p. 598; O.C., p. 537). Repare-se no **dinamismo do «sem cessar»**, que Isabel também vai ler em Jan Van RUUSBROEC, *De ornatu spir. nupt.*, III, c. 3, ed. cit., p. 243: “*Ende die toecomst des Brudegoms es also snel, dat Hi altoes comen es ende in-blivende met grondeloser rijcheit: ende persoenlijc, sonder onderlaet, nuwe met alsulker nuwer claecheit comende es, rechte ochte Hi vore nie comen en ware. Want sijn comen besteet, sonder tijt, in eenen eewighen un, dat altoes in nuwer ghelost ende in nuwer vrouwen wert ontfiaen.*” (na trad. de Hello, que ela consultou, pp. 64-65: «*L’Époux vient avec ses trésors, mais tel est le mystère des rapidités divines, qu’il arrive continuellement; il arrive toujours pour la première fois, comme si jamais il n’était venu. Car son arrivée, indépendante du temps, consiste dans un éternel maintenant, et un éternel désir renouvelle éternellement les joies de l’arrivée.* »).

<sup>156</sup> Cf. L 232: «... *mais voici qu’en m’approchant de vous, devant le grand mystère qui se prépare, je ne sais plus que me taire... et adorer les excès d’amour de notre Dieu.*» (in: *Œuvres*, p. 600; O.C., p. 538). O mistério reconduz ao **interior, à contemplação da operação do Espírito**. É ainda a lição lida por Isabel em S. JOÃO DA CRUZ, *LI* 3, 54, e assim sintetizada: «*Saint Jean de la Croix dit «que l’âme doit se tenir dans le silence et la solitude absolue pour que le Très-Haut puisse réaliser ses désirs en elle; (...)*» » (L 231; *Œuvres*, p. 598; O.C., p. 537).

<sup>157</sup> Cf. Ef 1, 19: “...*kai ti tò hyperbállon mégethos tês dynámeos autou eis hemás...*”; Vulg.: «*et quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos...*».

<sup>158</sup> Ainda a necessária **advertência amorosa** (cf. *supra* n. 154) ou um exercício “sobrenatural” da atenção completa, “divina” e assim operante. Na tradição patristica, em especial oriental, refere-se tal operação como *théosis* ou



Isabel da Trindade compreende esta exigência à luz de S. João da Cruz e da *amorosa atenção* que invoca:

“*que a alma se deve manter no silêncio e na solidão absoluta, para que o Altíssimo possa realizar os seus desejos nela; Ele então leva-a, por assim dizer, como uma mãe que toma o filho nos braços e, encarregando-se Ele próprio da sua orientação íntima, reina nela pela abundância da tranquilidade e da paz que derrama*” (S. João da Cruz, *Llama* 3, 67).<sup>159</sup>

E é nesta expectativa de Paz e de Bem que se quer compreender a metamorfose profunda da alma nesse sacerdócio orientado por Deus; sendo sobretudo de sublinhar, não tanto a imagem infantil da ‘alma nos braços do Pai’ – no que pudesse inspirar depois um conceito do privilégio paternal (ou maternal)<sup>160</sup> do sacerdote em relação aos fiéis leigos –, mas a condição activa do passivo silêncio e da solidão para tal transformação *em Cristo*.<sup>161</sup>

Enfim, numa Carta intermédia entre as duas referidas, e dirigida ainda ao Abade Chevignard, explicita-se ainda mais o “*sacerdos alter Christus*”, como nesta máxima da espiritualidade sacerdotal anteposta em *exergo* dessa carta Isabel da Trindade o assinala.<sup>162</sup> Confessando a união orante com o seminarista nos dias que precedem a sua ordenação, diz: “...já não sei senão calar-me... e adorar os excessos de amor do nosso Deus!” e acrescenta esse júbilo no «Magnificat», bem assim na via mariana de louvor e também de ‘recolhimento de tudo em seu coração’ (*Lc* 2, 19 e

«divinização». Vide sobretudo: Irénée-H. DALMAIS, Gustave BARDY, Raphaël-Louis OESCHLIN, *et alii*, art. «Divinisation», in: *DS*, t. III, cols. 1370-1459; e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Théosis, Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?*, *Revista Práxis*, (entregue para publicação).

<sup>159</sup> Cf. *supra* n. 156; vide, *L* 231 : «...pour que le Très-Haut puisse réaliser ses desirs en elle ; alors Il la porte pour ainsi dire comme une mère qui prend son enfant dans ses bras et, se chargeant Lui-même de sa direction intime. Il règne en elle par l’abondance de la tranquillité et de lsa paix qu’Il y répand.» - ainda remetendo a *L* 3, 67...

<sup>160</sup> Muitas vezes, mais que uma expressão da profunda *ternura divina*, esta imagem “maternal” (ou “paternal”) daria razão não tanto à crítica de Nietzsche sobre a *menoridade* cristã e da religiosidade *infantilizada*, quanto à *psicanálise* de um complexo *regressivo* e de “não ousar crescer”... Cf. Jacques MAÎTRE, *Mystique et féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, pp. 101 e segs. Se fosse este o caso, depois transposto para o sacerdote como *padre* ou “pai”, reconhecer-se-ia um ascendente da sua *auctoritas* não *em Cristo* mas por tal *complexo* da comunidade religiosa em geral. Cf. as perspectivas «analíticas» ainda de Denis VASSE, *Le temps du désir – Essai sur le corps et la parole*, ed. cit., pp. 66 e segs. e vide também Vincent DESCOMBES, *L’inconscient malgré lui*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 48 e segs.

<sup>161</sup> A verdadeira *cristificação* supõe, outrossim, uma *activa passividade* e um profundo crescimento espiritual. Cf., por exemplo, a lição de Charles-André BERNARD, S.J., *Le Dieu des mystiques*, t. II – *La conformation au Christ*, Paris, Cerf, 1998, sobretudo no que se refere à herança teológico-mística de Bérulle, pp. 600 e segs., e Id., *Le Dieu des mystiques*, t. III – *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 111 e segs.: «Le dynamisme de l’amour – Sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse d’Ávila». Sensibilidades e linhagens espirituais estas, que ainda ecoam na Bt.<sup>a</sup> Isabel da Trindade. Sobre o risco *quietista*, cf. ainda R. A. KNOX, *Enthusiasm*, ed. cit., pp. 231 e segs.: «Quietism: The Background».

<sup>162</sup> Cf. *L* 232 de 25 de Junho de 1905; in: *Oeuvres*, pp. 599-601; O.C., pp. 538-539. Vide *supra* n. 156.

51).<sup>163</sup> Mais do que “alma gémea” no mesmo sacerdócio, Isabel da Trindade aponta para esta transposição maternal – toda no seguimento de Maria – já como “mãe” do futuro sacerdote.<sup>164</sup> Havendo, pois, no associacionismo dos vários textos e pretextos um profundo nexos:

“Depois, como Maria, «conservai tudo isso em vosso coração», aproximai-o muito perto do d’Ela, pois esta Virgem sacerdotal também é «Mãe da divina graça» (da Litania do Loreto), e no seu amor quer preparar-vos para vos tornardes «esse sacerdote inteiramente fiel segundo o coração de Deus» (1Sam 2, 35)...”<sup>165</sup>

A configuração do sacerdócio é, pois, essencialmente mariana,<sup>166</sup> gene-siaca do Verbo de Deus (nesse carácter também de extremoso Amor de Deus-materno), embora Isabel da Trindade regresse depois, por via de São Paulo (*Ef* 1, 6 e 19...), à relevância autónoma do sacerdote único em Cristo:

“sem pai, sem mãe, sem genealogia, sem princípio de dias, nem fim de vida, imagem do Filho de Deus” (Heb 7, 3).<sup>167</sup>

Donde a admonição ao novo padre:

<sup>163</sup> Cf. ainda *supra* n. 156 e *vide* *Lc* 2, 19: ‘*he dê Mariâm pánta syneítei tã rhêmata taúta symbállousa en tê, kardía, autês.*’ e 51. A nota *mariana* de tal recolhimento permite melhor compreender o clima de *contemplação infusa* aqui referida ao sacerdócio. Ainda *L* 232; *Oeuvres*, p. 600; O.C., p. 538 na referência ao «Magnificat»... *Vide infra* n. 165.

<sup>164</sup> Se já era típico da vida das religiosas serem “madrinhas” de algum seminarista, sacerdote, em especial missionário, com o qual se pudessem corresponder nesse apoio orante, no caso de Isabel da Trindade, como no de Teresa de Lisieux, há mais do que uma fraterna união, um sentido *maternal*, ainda no místico sentido de esposais e **fecundidade de ‘filhos espirituais’**. Cf. St.<sup>a</sup> TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* A 45<sup>v</sup>...; C 33 r<sup>o</sup>: «...l’histoire de mes frères qui tiennent maintenant une si grande place dans ma vie. (...) il me fallait accepter sans scrupule un nouveau frère. Dans le fond, ma Mère, je pensais comme vous et même, puisque «le zèle d’une carmélite doit embraser le monde», j’espère avec la grâce du bon Dieu être utile à plus de deux missionnaires et je ne pourrais oublier de prier pour tous (...).» (in: ed. cit., pp. 408 e 409); e «Cartas» aos Abade Bellière, P. Roulland... *Vide* Charles NIQUEUX, «L’espérance aveugle en la Miséricorde divine», in: Várs. Auts., (Centre Notre-Dame de Vie), *Thérèse de l’Enfant-Jésus – Docteur de l’Amour*; («Rencontre théologique et spirituelle, 1990»), Venasque, Éd. du Carmel, 1990, pp. 264 e segs.: «L’espérance maternelle de Thérèse»; *vide* ainda Card. Jean-Marie LUSTIGER, ««Je sens en moi la vocation de Prêtre» (*Ms* B, 2v<sup>o</sup>)», in: *Une sainte pour le troisième millénaire (Actes du colloque international)* – pour le centenaire de la mort de sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus de la Sainte-Face, (Lisieux, 30 sept. - 4 oct. 1996), Venasque, Éd. du Carmel, 1997, pp. 105-122. Por seu turno, ISABEL DA TRINDADE, na *L* 234, ainda ao Abade Chevignard, já sacerdote, dirá: «... jusqu’à cette heureuse unité à laquelle Dieu nous a prédestinés en son vouloir éternel et immuable.» (*Œuvres*, p. 603; O.C., p. 541). A palavra por ela sublinhada nem deveria ser *unidade*, antes tão só «união», no entanto salienta-se a ligação entre o sacerdote que também a consagra e ela, no caso configurada com Madalena, entregue como «hóstia» de amor.

<sup>165</sup> Cf. a **nota particularmente mariana** *L* 232: «...Puis, comme Marie, «conservez tout cela en votre cœur», approchez-le tout près du sien, car cette Vierge sacerdotale, elle est aussi «Mère de la divine grâce», et dans son amour elle veut vous préparer à devenir «ce prêtre fidèle entièrement selon le cœur de Dieu» dont Il parle en la sainte Écriture.» *Vide supra* n. 163.

<sup>166</sup> Sobre este tema *vide* referências em nosso vasto estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Mater Misericordiae* e Mística mariana – ou da via espiritual *feminina* no sonho cristão”, in: *IX Semana de Espiritualidade* sobre a Misericórdia de Deus: «*Maria, Mãe de Misericórdia*», org. Padres Marianos da Imaculada Conceição/ Apostolado da Divina Misericórdia, no Convento de N. Sr.<sup>a</sup> de Balsamão, em Balsamão - Chacim, em 21 de Abril de 2006; em publicação.

<sup>167</sup> «*Comme ce pontife, «sans père, sans mère, sans généalogie, sans commencement des jours, sans fin de vie, image du Fils de Dieu», dont saint Paul parle dans l’épître aux Hébreux (...).*» (*L* 232; *Œuvres*, p. 600; O.C., p. 539) – aqui na tradição da época que atribua a autoria da Carta aos Hebreus a S. Paulo.

*“Tornai-vos também, pela santa unção, este ser que já não pertence à terra, este mediador entre Deus e as almas, chamado a fazer «brilhar a glória da sua graça»...”<sup>168</sup>*

E, mais que um pedido, é a certeza em fé daquela configuração do sacerdote com Cristo e por mérito d’Este:

*“Jesus, o Sacerdote eterno, dizia ao Pai ao entrar neste mundo: «Eis-me aqui, ó Deus, para fazer a vossa vontade.» (Heb 10, 7). Parece-me que nesta hora solene da vossa entrada no sacerdócio deve também ser essa a vossa prece, e eu gosto de a fazer convosco!...”<sup>169</sup>*

O Amor esclarece-se assim em pura *obediência* ou seguimento da Vontade transcendente, já não lhe bastando a semântica protectora e materna, nem sequer do afecto confiante da predestinação vocacional.<sup>170</sup> E, nesse Amor assim inteiramente *sacrificado* Isabel da Trindade associa-se ainda como hóstia, no que há-de ser a nota realista do sofrimento redentor, da oblação de vida.<sup>171</sup>

*“...Não esqueçais aquela que Ele conduziu ao Carmelo, a fim de ser aí o louvor da sua glória, rogai-Lhe para a sepultar na profundidade do seu mistério, para a consumir pelas chamas do amor; enfim, oferecei-a ao pai com o Cordeiro divino.”<sup>172</sup>*

<sup>168</sup> Cf. *Ibid.*: «...vous devez aussi, par l’onction sainte, cet être qui n’appartient plus à la terre, ce médiateur entre Dieu et les âmes, appelé à faire «éclater la gloire de sa grâce» en participant à la «suréminente grandeur de sa vertu».

<sup>169</sup> A doutrina deste *in persona Christi* do sacerdote é rigorosamente observada nas palavras de Isabel da Trindade, dentro do “templo” do seu coração: «*Jésus, le Prêtre éternel, disait au Père en entrant dans le monde: «Me voici, ô Dieu, pour faire votre volonté.» Il me semble qu’à cette heure solennelle de votre entrée dans le sacerdoce ce doit être aussi votre prière, et j’aime la faire avec vous !... Vendredi au saint Autel lorsque, pour la première fois, entre vos mains consacrées Jésus, le Saint de Dieu, viendra s’incarner en l’humble hostie (...).*» (L 232 ; *Œuvres*, p. 600 ; O.C., p. 539). Sobre esta hermenêutica do sacerdócio cf. reflexão actual em Santiago del CURA ELENA, «In persona christi – in persona ecclesiae», in: Profesores de la Facultad de Teología de Burgos, (dirs.), *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid, B.A.C., 2005, pp. 348-356.

<sup>170</sup> No entanto, a «lógica» do *puro abandono* à Vontade de Deus, se não discernida, poderia conduzir a um «abandono» ainda do próprio sentido *mediativo* do sacerdócio, absolvendo o sacramento e o “lugar sacrificial” numa *indiferença*... Donde a importância da *obediência*, meditada por Isabel segundo a catequese inaciana e redentorista das Missões e transcrita a propósito da *confiança em Maria* no seu *Journal* § 90: «... puissante...la Reine des Cieux? Jésus a donné là-haut tout pouvoir à celle à laquelle Il obéissait si bien ici-bas. Oui, elle peut tout sur le Cœur de Jésus. (...)» (in : *Œuvres*, p. 854; O.C., p. 762). *Vide supra* n. 169.

<sup>171</sup> Muito típico da linguagem da época este *voto vitimal* ou de *reparação como «hóstia-vítima»*, atestado de outro modo em Teresa de Lisieux (cf. *Ms A 84r*<sup>o</sup> em que se refere ao seu Acto de Oferecimento ao Amor infinito: “...des âmes s’immolant en victimes?... Votre Amour Miséricordieux n’en a-t-il pas besoin lui aussi ? (...)» (in : ed. cit., p. 271) ; *Ms B 3v*<sup>o</sup>, 37... ; p. 300...) e retomado várias vezes por Isabel da Trindade: *NI 7*: «...*Je m’offre à ton amour comme victime d’holocauste pour le salut des pauvres pécheurs et je te demande de me faire martyr de cet amour!*» (in : *Œuvres*, p. 899; O.C., p. 802) ; *L 179*: «*Puisque nous aspirons à être les victimes de sa Charité...*» (in : *Œuvres*, p. 506 ; O.C., p. 457) ; *L 300*: «*Quand tu crains, (...) que je sois une victime désignée pour souffrir, je t’en supplie... pense donc, avoir part aux souffrances de mon Époux crucifié, et aller avec Lui à ma passion pour être rédempteur avec Lui...*» (in : *Œuvres*, pp. 729-730 ; O.C., p. 652)...

<sup>172</sup> Cf. *L 232* (ao Abade Cheygnard): «...*n’oubliez pas celle qu’Il a conduite sur le Carmel afin qu’elle y soit la louange de sa gloire ; demandez-Lui de l’ensevelir dans la profondeur de son mystère, et de la consumer des feux*

É este o voto imenso da alma amorosa querendo quase *substituir-se* ao Cristo, mas, por certo, associar-se ao Oferecimento d'Ele para, em tal sacerdócio, ainda que passivo, como vítima de tal louvor constituir esse ofício pela eternidade.<sup>173</sup>

Ao contrário do carácter estático do *êxtase*, melhor dito como *enstasis*, na tradição teresiana da Autora das *Moradas*, trata-se aqui da experiência dinâmica de como que uma *fuga* musical impelida pel'O que, de fora, a fascina, e todavia dentro em si a impele a esse “sair de si” em dom, em tal oblação de Vida.<sup>174</sup> Donde a moção centrífuga do louvor, não apenas por tal Transcendência mas por tudo e todos quantos associa *em Cristo* nessa imensa *humanidade de acréscimo* (segundo esta fórmula de Mons. Gay).<sup>175</sup>

É, neste âmbito *rasgado ao infinito dos dois lados*, interior e exterior numa paradoxal cruz e constante permuta que se desenha essa sua consciência do divino, assim excêntrico, muito para lá de si e, sem o aparente centro, já que no coração, nesse âmago, se entra para se ser catapultado: é um *dentro fora em mim*.<sup>176</sup>

Nem a lógica interiorista agostiniana (e já plotiniana), nem o realismo posto que socrático e cristão, da Santa Humanidade tangida pela experiência extática de Teresa de Ávila; outrossim, quase a inexperiência sentida dessa ausência em presença, desse Outro que se *desdobra* na unidade diversa, aquém e além de si mesma: a operação da cruz trinitária, assim ausente ou incompleta, de que ficam visíveis apenas um Céu da Fé e um Verbo infante nascido na alma fiel.<sup>177</sup> Duas curvas em aberto, como que

*dans la profondeur de son mystère, et de la consumer des feux de son amour ; puis offrez-la au Père avec l'Agneau divin. »* (in : *Œuvres*, p. 600 ; O.C., p. 539).

<sup>173</sup> Cf. L 244 (Ao Abade Cheygnard): «*Lorsque vous consacrez cette hostie où Jésus «le seul Saint» va s'incarner, voulez-vous me consacrer avec Lui «comme hostie de louange à sa gloire» afin que toutes mes aspirations, tous mes mouvements, tous mes actes soient un hommage rendu à sa Sainteté.*» (in : *Œuvres*, p. 623 ; O.C., p. 559).

<sup>174</sup> Melhor que referir este âmbito do “sacerdócio místico” de Isabel da Trindade como *paradoxal*, naquele fora de si que é dentro em si..., deve salientar-se a “arquitetura” musical do que constitui uma *fuga* e a contemplação desse dinamismo assim *transformador* do seu mesmo «habitar». Cf. DR, 33: «*L'âme ainsi “dépouillée” d'elle-même et “revêtue” de Jésus-Christ n'a plus à craindre les contacts du dehors, ni les difficultés du dedans, car ces choses, loin de lui être un obstacle, ne font que «l'enraciner plus profondément en l'amour» de son Maître.*» (in : *Œuvres*, p. 179 ; O.C., p. 174). Além das metáforas musicais que Isabel, música também, utiliza, há que salientar esse perder-se para se reencontrar: «*elle peut chanter avec le psalmiste: «Qu'une armée m'assiège, je ne crains pas; (...) car Jahveh me cache dans le secret de sa tente» et cette tente n'est autre que Lui-même.*» (Ibid.)

<sup>175</sup> «*Marcher en Jésus-Christ, il me semble que c'est sortir de soi, se perdre de vue, se quitter, pour entrer plus profondément en Lui à chaque minute qui passe (...)*» (DR, 33 ; in : *Œuvres*, p. 179 ; O.C., p. 174). Toda a mística cristã é, neste sentido, um indicativo da relação de abertura e transcendência em relação a um Tu. Cf. Anselm GRÜN, *Mystik – Der inneren Raum entdecken*, Freiburg-im-Breisgau, Herder V., 2009, c. 4, pp. 49 e segs. *Vide* ainda outras reflexões em: Ernst TUGENDHAT, *Egozentricität und Mystik*, München, C. H. Beck V., 1997, pp. 51 *et passim*.

<sup>176</sup> Cf. como se aludiu ao poeta hebreu, Israél ELIRAZ, *Comment entrer dans la chambre où l'on est depuis toujours*, trad. do hebr., Paris, J. Corti, 2003, que retoma St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila... cf. *supra* n. 73.

<sup>177</sup> **Realizações fragmentárias aquém e além de si mesma:** por um lado esta gênese do Mistério íntimo, por outro, a Trindade no *Céu da Fé*... ficando de permeio um *intervalo místico*, um indizível no seio da linguagem, assim periférica, em redor do *sacrifício essencial*.

a explicarem o traço da própria escrita e palavra de Isabel da Trindade nesta sua periferia fragmentada, neste seu sofrimento dizente, em comunhão com tal transcendência pluridimensional...<sup>178</sup>

Será este o traço ainda que ecoa de um hiato não-dito mas, de facto, comungado em oração e em vida unida ao sacrifício redentor, como se ficasse a memória calada do Advento disso mesmo e, depois, a esperança gloriosa do louvor eterno. De permeio o *sofrimento*, a Cruz, o incoincidente do próprio ser que se transmuta.<sup>179</sup>

Dir-se-ia, pois, uma *dupla parábola* nunca capaz de descobrir um centro uno, mas como ‘asas abertas’ ao infinito no ‘vão místico’ que nem reduz à identidade Deus, nem se deseja no círculo fechado de um solipsismo.<sup>180</sup> Eis, pois, a figura simbólica dessa transcendência do sempre Outro que permite o ofício de um centro morto, da morte da dimensão natural da geometria mental comum, abrindo para essa graça do *excêntrico* e sempre por demais do Amor de Deus.<sup>181</sup> *Cá*, no mais íntimo, e afinal roto, da intimidade sem fundo; e *lá*, no que transcende toda a dimensão... - entre “dois infinitos”, como diria Pascal, ou no “duplo abismo”, como lembra o Salmo e ecoa em Ângela de Foligno, Ruusbroec ou Isabel da Trindade...<sup>182</sup>

À cruz que morre no centro da pequena economia da justificação do pecado e sua reparação pelo Sangue derramado, sucede a cruz não euclidiana

<sup>178</sup> As *duas parábolas simbólicas deste aberto ao Infinito* e assim duplamente *infindo*. Uma Transcendência *pluri-dimensional* ou seja, apreendida como *trinitária*... «*En attendant [le Ciel] je vis dans l'amour; je m'y plonge, je m'y perds: c'est l'infini, cet infini dont mon âme est affamée.*» (L 107; in: *Œuvres*, p. 389; O.C., p. 357) e cf. L 121: «*...passons à travers tout, perdues en son Infini!* (...)» (in: *Œuvres*, p. 406; O.C., p. 372). Infinito que se enumera como Três: «*...que la petite (maison de Dieu) soit toute pleine, toute envahie par les Trois!*» (L 107; in: *Œuvres*, p. 388; O.C., p. 356), etc.

<sup>179</sup> O *centro crucial fica na realidade ausente da narrativa mística*, sempre assim na dupla ênfase periférica, na abertura a tais infindas ressonâncias... e, isto, não por escassez de fórmulas referidas à Cruz (131x), ao *Crucificado* (143x), ao *crucificar* (33x)... cf. Carmel Bourges, *Les Mots d'Élisabeth de la Trinité, Concordance*, ed. cit. e *sub nom.* É que «*au pied de la Croix on sent bien ce vide des créatures, cette soif infinie de Lui...*» (L 49; in: *Œuvres*, pp. 293-294; O.C., p. 274) e tal vem por se «*fazer o vazio de tudo o mais*» (*Ibid.*).

<sup>180</sup> Como se aquela figura fosse bem simbólica desta liberdade misticamente descoberta de *nem* o Deus mental, nem o si de uma identidade postíca, antes a suspensão, no análogo ao *neti, neti* oriental e, por outro lado, à consciência de que no plano espiritual se altera a consistência habitual da “geometria lógica”. Cf. *supra* n. 114.

<sup>181</sup> Ao contrário de uma *economia* da Revelação em que a Criação é tomada como proporcionada, a experiência extática caracteriza-se pelo *excesso*, ainda do próprio Amor *por demais*, como que a marcar não apenas o dom de Deus, mas o passo para o abissal da Sua infinita Misericórdia... Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Misericórdia de Deus na Tradição da Igreja”, in: Várs. Auts., *Fonte de Misericórdia*, («1ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1998» [em Balmão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 19-79. Não a graça criada, mas a sua incriada infinitude...

<sup>182</sup> Cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 72, ed. Lafuma, 199; «Disproportion de l'homme»... : «*Également – incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. (...)*»; e *Sl* 41, 8 : «*Abyssus abyssum invocat...*»; vide ainda ÂNGELA DE FOLIGNO (*Le livre des Visions et Instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, trad. por E. Hello, Paris, Tralin Éd., 1914, c. LVII: «Connaissance de Dieu et de soi», pp. 207 e segs., vide p. 213 : «*être éternellement penchée sur le double abîme, voilà mon secret!* (...).»), etc. Cf. ISABEL DA TRINDADE, *CF* 4, 35, 40... (in: *Œuvres*, pp. 100, 121, 124... : O.C., pp. 103, 122, 125...); *GV*, 5 : «*l'abîme de l'immensité de Dieu se trouve en tête à tête avec l'abîme du néant de la créature...*» (in: *Œuvres*, p. 136; O.C., p. 135); *DR*, 1 (in: *Œuvres*, p. 153; O.C., p. 151)...

destas infinitudes em que, mesmo sem pecado, a infinda Misericórdia divina inspira a celeste humanidade já aqui na terra começada.<sup>183</sup> *O dom de Deus* que, embora ignoto nesta sua figura,<sup>184</sup> se deixa compartilhar pelo mistério eucarístico de ser comungado e assim nos comungar, de habitar naquela «pequena morada» e, afinal, nos acolher em Suas «infundas moradas».<sup>185</sup> Já não havendo propriamente dentro nem fora, como se reconhece – nesta luz espectral da graça – que *já não é o sacerdote a celebrar o mistério mas o próprio Cristo a transubstanciar-nos n’Ele*; ou que já não há um sacerdócio exterior, mas o paradoxal desse tempo mediativo, desse corpo, deste mundo, elevado à persistência do eterno agora de uma celebração, de uma glória universal, de um *Sanctus* eterno assim oficiado *hic et nunc*.<sup>186</sup>

Fica esta música, sem lugar nem porquê, do Amor sempre *a mais* embora no *a tempo* de agora mesmo.



<sup>183</sup> Cf. ISABEL DA TRINDADE, *CT* 12: «...*Je me prosterne dans ma misère, reconnaissant ma détresse, je l'étaie devant la miséricorde de mon Maître.* » (in: *Oeuvres*, p. 105; O.C., p. 107)... e *L* 224: «... *elle [la petite épouse du Seigneur] s'abandonne à son amour et chante dès ici-bas l'hymne de ses miséricordes !* » (in: *Oeuvres*, p. 586; O.C., p. 527)... Mais do que o âmbito reparador (de satisfação ou de propiciação) da Paixão de Cristo, insiste-se sobre a *métrica infinita* da Sua Misericórdia, como já saliente em St.<sup>a</sup> Teresa do Menino Jesus: «*Si votre Justice aime à se décharger, elle qui s'étend que sur la terre, combien plus votre Amour Miséricordieux désire-t-il embrasser les âmes, puisque votre Miséricorde s'élève jusqu'aux Cieux...* », (Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Ms A* 84<sup>o</sup> 19 e segs. ; in: *Œuvres complètes*, ed. cit., p. 271).

<sup>184</sup> Cf. *Jo* 4, 10: «...*ei édeis tèn doreàn tou theot...* » Num contexto, outrossim filosófico, *vide* esta trans-compreensão do *desmedido* do dom, como *doação* e *por acréscimo*, na reflexão de Jeanm-Luc MARION, *Étant donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 103 e segs. e Id., *Du Surcroît – Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp. 99 e segs.

<sup>185</sup> Os vastos «*átrios celestes*»... Cf. ISABEL DA TRINDADE, *CT* 44: «*Un jour le voile tombera, nous serons introduites dans les parvis éternels, et là nous chanterons au sein de l'Amour infini.* » (in: *Œuvres*, p. 127; O.C., p. 127); *DR* 41: «*...c'est encore elle, «Janua coeli», qui m'introduira dans les parvis divins...* » (in: *Œuvres*, p. 185; O.C., p. 180)...

<sup>186</sup> ISABEL DA TRINDADE, *CT* 43-44: «*... comme un écho du Sanctus éternel. Au Ciel de la gloire les bienheureux n'ont de repos ni jour ni nuit, disant: Saint, saint, saint...* » (in: *Œuvres*, p. 126; O.C., p. 127); *DR* 20: «*...Comment imiter dans le ciel de mon âme cette occupation incessante des bienheureux dans le Ciel de la gloire? (...) Être enraciné et fondé en l'amour: telle est, me semble-t-il, la condition pour remplir dignement son office de laudem gloriae. (...)* » (in: *Œuvres*, pp. 167-168; O.C., p. 164) ... *Vide* ainda P. TEILHARD DE CHARDIN, «*La Messe sur le Monde*» (1923), in: Id., *Hymne de l'Univers*, Paris, Seuil, 1961, p. 57. «*A votre Corps dans toute son extension, c'est-à-dire au Monde devenu, par votre puissance et par ma foi, le creuset magnifique et vivant où tout disparaît pour renaître – (...) je me voue pour en vivre et pour en mourir, Jésus.* »

## Conclusão: A consagração como «*laudem gloriae*».

“*Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son cantique ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle...*”

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Le Ciel dans la Foi* (=Le Ciel sur la Terre), § 44, in : *Œuvres complètes*, p. 127)

Isabel da Trindade foi pianista promissora, não deixando que o seu talento musical se anule por interrupção de prática na sua vida ulterior como carmelita, disso dando testemunho não só as suas Poesias e músicas como “recreações piedosas”, mas também o ritmo vibrante da sua alma de oração e de contemplação.<sup>187</sup> Reconhece-se essa linha melódica no vaivém do seu pensamento, no embalo da frase, muitas vezes menos bem construída, ou insuficiente no estilo, que não no *ritmo* a marcar o regime das pausas e do próprio andamento seu, e espiritual.<sup>188</sup>

Mística e música, naquela compatibilidade que irmana o *génio poético* com os ‘mistérios órficos’ de um caminho que, nem é o da esplendorosa palavra *apolínea*, (porém distante e incapaz de colher a experiência), nem o “grito primordial” de uma *dionisiaca pulsão* do vivido inconsciente, (todavia sem luz e capacidade metamórfica).<sup>189</sup> De facto,

<sup>187</sup> Cf. Pierre BARTHEZ, «Élisabeth Catez : une vraie musicienne !», in : J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité – L'aventure mystique*, pp. 553- 579 ; e Conrad De MEESTER, *Élisabeth de la Trinité, Biographie*, ed. cit., pp. 105 e segs. Ainda quanto às *Poesias*, cf. Conrad De MEESTER, «Introduction aux Poésies», in: *É. de la T., Œuvres complètes*, ed. cit., pp. 918 e segs. ; O.C., pp. 822 e segs.

<sup>188</sup> Musicalidade e *ritmica* de um louvor “dito”... Cf. os seus antecedentes musicais: Conrad De MEESTER, *Élisabeth de la Trinité – Biographie*, ed. cit., pp. 105 e segs., sobretudo, pp. 109 e segs.: «Gammes de musique et roses d'amour». Sobre a qualidade *ritmica* em geral, vide Marcel BEAUFILS, *Musique du son, musique du verbe*, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 5 e segs. : «Verbe et son»... e, mais desenvolvidamente, cf. Ernest ANSERMET, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, La Baconnière, 1987, pp. 167 e segs. : «La phénoménologie de Dieu» onde se tenta traduzir a experiência de Deus em termos de espiral harmónica, etc.

<sup>189</sup> Vide este “contraponto” que atravessa toda a Cultura ocidental, formulada neste binómio celebrado por F. Nietzsche: de Apolo e Dioniso, da clareza “longe da vida” e da “pulsão vital” sem racionalidade evidente. Giorgio COLLI, em *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 37 *et passim*, volta a glosar esta polaridade, mas advoga uma terceira via em que a vida é dita e a linguagem comunga a realidade por **via do acerto rítmico**, sob o signo de Orfeu (e do Pitagorismo), da música e da matemática, ou da poesia e do símbolo... Ora, a vida mística tem directa ligação a este verbo que não descreve a experiência, nem se cala perante ela, mas que a celebra em *iniciação* à mesma, por uma *poiética*, como ainda patente em *exercícios espirituais*. Cf. como diria G. BATAILLE, “Ébauche d'une introduction à l'expérience intérieure” (em Id., *L'expérience intérieure*, in: *Oeuvres complètes*, vol. V, *La Somme athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, pp. 15 e segs.;... ou na relação Poesia e mística: cf. Várs. Auts., in : *Revue Fontaine*, n.º 19-20: «*De la poésie comme exercice spirituel*», n.º spécial, mars-avril (1942), reed. Paris, Le Cherche Midi Éd., 1978...; e vide M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, ed. cit., pp. 227 e segs. : «Nietzsche et l'écriture fragmentaire», onde ressalta a dialéctica “musical” de «*la pluralité de la parole plurielle...*» (*Ibid.*, p. 234...). Vide ainda outras referências em nossas meditações: Carlos H. do C. SILVA, “A Música no desenvolvimento espiritual do homem”, Conf. no III Colóquio dos Olivais: «Música», na Esc. Secund. de Eça de Queirós/Socied. Filarmónica União e Capricho Olivaleense, (11.04.1997) (a publicar) e Id., “Rito e Harmonia - Meditação sobre o carácter litúrgico da música e a essência musical da liturgia”, (Comunic. ao Colóquio: “Músicas Litúrgicas em Portugal: presente e futuro”, promovido pela Comissão do Grande Órgão da Catedral de Leiria- Seminário Diocesano, Leiria, 2 de Maio de 1998), in: *Rev. de Espiritualidade*, XII, n.º 46, Abril/ Junho (2004), pp. 111-127.

sendo o caminho musical o das harmonias, da intermediação exacta como do ofício sacerdotal no gesto preciso da celebração, ou comparável à lira quando todas as suas cordas estejam afinadas...<sup>190</sup>

O tempo terá de ser *a tempo*, como ‘uma eternidade começada’, porém na repetição do *sempre novo* desse cântico sem fim.<sup>191</sup> Donde o ritmo, a repetição do louvor, a eucaristia *de cada momento* nesse sacerdócio de sempre assim compreendido.<sup>192</sup>

Isabel da Trindade faz sua esta *temporalidade musical* da «hora» que se retoma no *sempre* de um louvor, antecipando na sua curta vida o que antevê no *Sanctus* eterno.<sup>193</sup> É um «Céu na Terra» que ela percebe no seu erróneo latim – *laudem gloriae*<sup>194</sup> –, mas aguda e certa intuição de ser *louvor de glória* desde já e aqui, reflectindo, fazendo ressoar, o eco da Santíssima Trindade na morada, no *habitar* da sua alma.<sup>195</sup> O “lugar” desse

<sup>190</sup> Vide n. anterior e cf. ainda estas **imagens “musicais”** bem apropriadas à experiência espiritual em ISABEL DA TRINDADE, DR(=UR), § 35: “*Cette âme [dépeuillée] se tient sous sa [du Christ] touche comme une lyre, et tous ses dons sont comme autant de cordes, qui vibrent pour chanter de jour et de nuit la louange de sa gloire!*”, in: *Œuvres*, p. 180; trad. port., O.C., p. 175. Vide também DR(=UR) § 3, in: *Œuvres*, p. 155; trad. port., O.C., p. 153; e CF(=CT), § 43, in: *Œuvres*, p. 126; trad. port., O.C., p. 126.

<sup>191</sup> “*Mais il me semble que le «cantique nouveau» [Ap 14, 3] qui peut le plus charmer et captiver mon Dieu est celui d'une âme dépeuillée, délivrée d'elle-même, en laquelle Il peut refléter tout ce qu'Il est et faire tout ce qu'Il veut.*” (DR(=UR), § 35, in: *Œuvres*, p. 180; trad. port., O.C., p. 175; cf. também CF(=CT), § 44: “*Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà sous office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle...*”, in: *Œuvres*, p. 127; trad. port., O.C., p. 127. Antecipa-se, assim, a própria «**definição**» do **tempo**, “como eternidade começada e sempre em progresso...” (cf. CF(=CT), § 1; in: *Œuvres*, p. 99; trad. port., O.C., p. 101). Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Uma definição espiritual do Tempo como ‘eternidade começada e sempre em progresso’ – ou o ensinamento do Céu na Terra segundo Elisabeth de la Trinité”, in: *Didaskalia*, XXXVII, 1 (vol. de homenagem à Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Manuela Carvalho) (2007), pp. 197-245.

<sup>192</sup> Ainda sobre este contexto do **sempre no Único de cada instância** – que enquadra a vivência mística também *eucarística* de Isabel da Trindade, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Repetir* a Comunhão ou contemplar num instante *unitivo* – A *Eucaristia* na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: *Eucaristia e Misericórdia, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- 2005)*, Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202.

<sup>193</sup> Salientámos este contraste entre a **brevidade da vida** e o **«sempre» desse Louvor...** em: Carlos H. do C. SILVA, “A Diafania de uma Presença: A Bem-Aventurada Irmã Isabel da Trindade (O.C.D.)” (Estudo de «Apresentação» à tradução das *Obras Espirituais* de Isabel da Trindade, (elaborado em Nov. de 1986), *ISABEL DA TRINDADE, Obras Espirituais*, ed., selec. e trad. por P. Manuel Reis O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, pp. XVII-LII; e Id., “Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade” (Conf. na IP. Semana de Espiritualidade, «A Oração e o Homem orante», org. Padres Carm. Desc., Centro de Espiritualidade, Avesadas/Marco de Canaveses, 8/29 Ag., 1985), in: Várs. Aut., *O Homem Orante*, Paço d'Arcos/Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71-149

<sup>194</sup> Deveria dizer *laus* (no nominativo) *gloriae* («o louvor da glória»), e não no acusativo tal retirado do passo de S. Paulo (seg. a Vulgata): “*ut simus in laudem gloriae eius, qui ante speravimus in Christo...*” (Ef 1, 12). Cf. Conrad DE MEESTER, em nota a L 250; *Œuvres*, p. 635 e n. 16; O.C., p. 569 e n. 16.

<sup>195</sup> Cf. DR 28: “*C'est toute la Trinité qui habite dans l'âme qui l'aime en vérité, c'est-à-dire en gardant sa parole!...*” (*Œuvres*, p. 175; O.C., p. 171) e vide CT 14: “*... le Foyer d'amour qui brûle en elles [âmes], et qui n'est autre que l'Esprit Saint, ce même Amour qui dans la Trinité est le lien du Père et de son Verbe.*» (*Œuvres*, p. 106; O.C., p. 109) – num eco de S. João da Cruz e no geral já da **explicação desse sentir-se inhabitada**, como lhe confirma também o P. Vallée... Cf. Conrad DE MEESTER, *Élisabeth de la Trinité – Biographie*, ed. cit., p. 323: “La première rencontre avec le P. Vallée: «Un événement! En mai ou juin 1900, Élisabeth rencontre pour la première fois le dominicain Gonzalve Vallée. (...) une influence bienfaisante, (...) par une meilleure compréhension de l'amour infini que Dieu lui porte (...) et son attention sera plus spécifiquement orientée vers le mystère des trois personnes divines dans l'unité de leur Trinité.»; cf. Id., «En quel sens peut-on dire que l'influence du P. Vallée sur Élisabeth



tempo, a figura exacta desse *rhythmós*<sup>196</sup>, o desenho que esta sua oblação faz, ou melhor, permite que se faça: ser “morada de Deus”, *Élisabeth*, como o seu próprio nome indica.<sup>197</sup>

Tudo ‘espaços’ dentro de espaços, aprofundamentos e interioridades cada vez mais fundas, nesse «sепultar-se»<sup>198</sup> em quais pausas silenciosas desse caminho de louvor, também de “música calada”, como diria S. João da Cruz, onde se encontra o perfeito *sacerdócio*.<sup>199</sup> O encontro com Cristo que a oficie, que a possa oferecer, e *transubstanciar* n’Ele...<sup>200</sup>

A lição está muito bem revista em Ruusbroec, quando este místico refere ‘o Esposo que vem e sempre de novo na rapidez divina’, de tal modo que parece estar sempre a advir, sendo já chegado.<sup>201</sup> Tal como o ofício do

de la Trinité a été « incontestable » ? », in : Jean CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité. L’aventure mystique*, ed. cit., pp. 165-196... Ainda o que Hans Urs Von BALTHASAR, desde *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik...*, etc., o leva também a sintonizar a “glória” segundo Isabel da Trindade: Id., *Élisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln/ Olten, Jakob Hegner V., 1952, pp. 141 e segs.

<sup>196</sup> Lembre-se que o *ritmo* (gr. *rhythmós*), como estudou Émile BÉNVENISTE, em “La notion de «rythme» dans son expression linguistique” (1951), in: Id, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, t. I, pp. 327-335, não remete para a directa semântica temporal, mas *espacial*, no sentido de uma “figura”, ou “esquema” ordenado. *Vide* ainda esta importância do *ritmo* no pensamento (cf. Pierre SAUVANET, *Le rythme et la raison*, t. I: *Rythmologiques*, Paris, Kimé, 2000...) e tal salientámos em Isabel da Trindade: Carlos H. do C. SILVA, “Isabel da Trindade – Evanescente espiritual ou ponto zero da mística?”, in: *Encontro de Formação para os Padres Carmelitas Descalços* (Centro de Espiritualidade, Carmelitas Descalços – Avessadas (Marco de Canaveses), 18 e 19 de Abril de 2006: série de quatro Conferências (texto a publicar). *Vide* ainda Jacques GARELLI, *Rythmes et mondes – Au Revers de l’Identité et de l’Altérité*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 422 e segs.: «Discontinuité poétique et énergétique de l’être».

<sup>197</sup> *Élisabeth*, “casa (bethel) de Deus”... como escutou, ainda adolescente, numa explicação dada pela Madre Maria de Jesus: “Mère Marie de Jésus raconte: «Je lui dis qu’elle était l’heureuse petite maison du bon Dieu, que son nom d’Élisabeth signifiait cela. Cette pensée la frappa et je la lui donnai quelques jours après au verso d’une petite image.»» in: C. De MEESTER, *Élisabeth de la Trinité – Biographie*, ed. cit., p. 84.e ns. respectivas 2 e 3.; e sobre a figura e importância desta religiosa na espiritualidade de Isabel da Trindade, cf. ainda Carmel de Paray-le-Monial, *Mère Marie de Jésus*, ed. cit., pp. 378 e segs. *Vide supra* n. 70.

<sup>198</sup> Vocabulário muito característico em Isabel da Trindade, no eco dos Espirituais que lê e interioriza: *s’ensevellir* (25x)..., por exemplo: «...comme la sainte Vierge. «gardant toutes ces choses en mon coeur», m’ensevellissant pour ainsi dire dans le fonds de mon âme afin de me perdre en la Trinité qui y demeure, pour me transformer en elle.» (Oeuvres, p. 517; O.C., p. 467); ainda na oração de «Elevação à Santíssima Trindade»: «Ensevelissez-vous en moi pour que je m’ensevelisse en vous, en attendant d’aller contempler en votre lumière l’abîme de vos grands.» Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade, o.c.d. (n. 18-7-1880 - + 9-11-1906)”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XII, nº 47, Julho/Setembro (2004), pp. 213-240.

<sup>199</sup> “Música callada”... cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt. B*, c. 14-15, 25: «La música callada.»: “En aquel socioyo y silencio de la noche ya dicha (...) todas ellas [criaturas]...dotadas con cierta correspondencia a Dios, en que cada una en su manera dé su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima (...).” (in: ed. cit., p. 632). É a ressonância da *quietud del silencio* a que Isabel da Trindade também muito aspira, como veremos no segundo estudo deste nosso estudo (“Tópos e Ritmo, II...: «Tempo sossegado e perpétua intranquilidade...».” Cf. ainda Jean RÉMY, *Regards d’amour – Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1993, pp. 151 et *passim*.

<sup>200</sup> Eis a suma consumação, como *hóstia-vítima* oferecida e consagrada... Cf., entre outros passos: L 305 : «...et si le bon Dieu ne me guérit pas, c’est que tel est son bon plaisir de voir sa petite hostie dans l’état d’immolation.» (in : *Oeuvres*, p. 740 ; O.C., p. 662) ; L 329, (in : *Oeuvres*, p. 699; O.C., p. 784)... *Vide* ainda E. GUERS, *Le sacrifice de Christ, son double aspect ou La Rédemption selon la Bible*, Genève, Libr. d’Émile Beroud, 1867, pp. 17 e segs.

<sup>201</sup> Cf. Jan Van RUUSBROEC, *vide supra* n. 83, e *vide* ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, seguindo a tradução por E. HEL-LO, *Ruysbroec, L’Admirable*, cf. *ibid*. Cf. ainda Rik Van NIEUWENHOVE, *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*, Notre Dame/ Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2003, pp. 57 e segs. *Vide supra* ns. 71, 154, 155...

sacrifício da Missa se repete sempre nesse único que de uma vez por todas realizou o mistério de tal Sacrifício.<sup>202</sup>

Porém, enquanto para muitos místicos se aponta para o *calar* a palavra no silêncio do indizível, e assim também para o anulamento do verbo no seu mesmo poder taumatúrgico e redentor,<sup>203</sup> neste caminho espiritual ousa-se o *louvor* que acerta com a pacífica presença da Trindade Santíssima. E isto, tanto pelo acerto rítmico já referido, quanto pelo dom de provocar as almas a uma mor interiorização e descoberta desse mistério de Deus em *inhabitação*.<sup>204</sup>

A palavra litúrgica é, de acordo com a *poética* do ritual, obreira assim do seu próprio efeito<sup>205</sup>; todavia o louvor da glória que esta espiritual proclama, catapulta o *opus Dei* da Terra para o Céu, transfigurando a razão do sacerdócio numa consagração dessa outra sabedoria assim amante e gloriosa em Deus.<sup>206</sup> E é neste âmbito de (pré-) visão beatífica que o sacerdócio ganha o nervo característico da existência vivida de Isabel da Trindade: um ciclo de consagração, um dar-se e um ser recebida, um ser aceite e um ser doada...

<sup>202</sup> Cf. *supra* n. 111. Vide ainda SOEUR MARIE DU CHRIST, OCD, “La transformation dans le Christ crucifié chez Élisabeth – Mystique sponsale et ascèse du détachement”, in: Jean CLAPIER, *Élisabeth de la Trinité, L’aventure mystique*, ed. cit., pp. 381-413, sobretudo pp. 394 e segs.: «Épouse du Christ».

<sup>203</sup> Não a linhagem *apofática* ou da “**teologia negativa**” na perspectiva do *inefável* de Dionísio, o Pseudo-Areopagita e sua herança mística neoplatónica... (cf. A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, ed. cit., pp. 159 e segs.; Denys TURNER, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1995, reed. 1999, pp. 19 e segs.: «Cataphatic and the apophatic in Denys the Areopagite»), mas o reconhecimento do **dom de dizer esse inenarrável**, tanto no eco de S. Paulo, *Rom* 8, 26..., como na narrativa teresiana do acerto inspirado em falar dos estados extáticos. Cf. Denis VASSE, *L’Autre du désir et le Dieu de la foi – Lire aujourd’hui Thérèse d’Avila*, Paris, Seuil, 1991. Sobre a força deste *dizer* espiritual, cf. n. seguinte.

<sup>204</sup> Eis, em relação ao silêncio (da pura contemplação) da *pars Mariae*, a mais-valia não da actividade de Marta, mas de um **estar activo nessa passividade**, ou do carácter *operoso* da Caridade: donde o valor até taumatúrgico da *palavra*... Vide outras referências em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, (Comun. às Jornadas sobre «Santo António – Cultura Medieval», org. Univ. Évora – Depart. de Pedagogia e Educação, Filosofia e Instit. Sup. de Teologia de Évora, em 18 de Maio de 2004), in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, nº 34 (2004), pp. 59-86.

<sup>205</sup> Trata-se da palavra como **signo operativo**, tal se diz da eficácia dos ritos ou até na tradição cabalística de uma *demiurgia* da palavra (neste contexto, cf. Charles MOPSIK, *Les grandes textes de la cabale – Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1993...) Cf. *supra* n. 132 e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, (Comun. às Jornadas sobre «Santo António – Cultura Medieval», org. Univ. Évora – Depart. de Pedagogia e Educação, Filosofia e Instit. Sup. de Teologia de Évora, em 18 de Maio de 2004), in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, nº 34 (2004), pp. 59-86.

<sup>206</sup> Este ritmo predominante da sua «elevação» celeste só encontrará **contraponto no encarnacional do seu mesmo sofrimento**. Vide Jean-Jacques ANTIER, *Le mysticisme féminin – Épouses du Christ*, ed. cit., pp. 126 e segs.: «La souffrance unitive d’Élisabeth de la Trinité»; e ainda: Antonio-Maria SICARI, OCD, «Sens du salut de Dieu et mystère de la souffrance à la lumière d’Élisabeth de la Trinité», in: J. CLAPIER, (dir.), *Élisabeth de la Trinité – L’aventure mystique*, ed. cit., pp. 321-350, sobretudo pp. 329 e segs.: «La maison de la douleur et de la souffrance». Porém, o que caracteriza o «sacerdócio» de Isabel da Trindade *antecipa* sempre esse ser *louvor da Glória* já num “fim” apocalíptico. Cf. François GIRARD, ««Je vais à la Lumière, à l’Amour, à la Vie»», in: J. CLAPIER, *ibid.*, pp. 651-679, salientando-se que, apesar daquele *aprofundamento* por via do sofrimento («Une expérience marie au creuset de la souffrance», pp. 658 e segs.), há nela uma *amplificação* («la largeur et la profondeur», pp. 660 e segs.) no que virá a constituir «**un commentaire d’Apocalypse**» (*Ibid.*, pp. 671 e segs.).

Porém, o inteiro testemunho vivido e o ensinamento contido nos escritos de Isabel da Trindade não ficam numa exterioridade histórica, ou na mera evocação mnésica, já que se constituem como um timbre passível de *ser retomado* exactamente nesse duplo movimento de interioridade anímica e de ultrapassagem do “eu” numa real transcendência espiritual.<sup>207</sup> Ainda aqui o que está presente é este quadro de indefectível «conhecimento de si» e de transcender, ou ser transcendido, pelo mistério irradiante do dom da Vida, por esse transvase do Céu na Terra.<sup>208</sup>

E o que tal dinamismo extático permite à orante é que a sua palavra possa, à semelhança das palavras de um sacerdote, officiar esse ‘sacramento de vida silenciosa’ e de misteriosa Presença divina que se pode transmitir como *ingrediente místico* à alma, à inteira existência de quem quer que assim entre em sintonia com esta bem-aventurada carmelita.<sup>209</sup>

Foi o que aconteceu com o caso de um sacerdote, – aqui tomado como exemplo de entre tantos outros espirituais – que declara ter encontrado sentido para o seu sacerdócio nesta «comunicação de santos» que fez de Isabel da Trindade intercessora, por conseguinte, já não do exclusivo primado ‘teórico’ do *ser in persona Christi*, mas da ‘prática razão’ *in persona Ecclesiae*...<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Segundo Jean-Jacques ANTIER, *Le mysticisme féminin – Épouses du Christ*, ed. cit., pp. 74 e segs., a posição de Isabel da Trindade situar-se-ia, de acordo com a topografia espiritual das *Moradas* de St.<sup>a</sup> Teresa, num *quarto grau* de oração (pp. 80 e segs.), mas elevar-se-ia a um *sexto grau* ou “morada”: «Élisabeth sous l’êtreinte du Dieu tout amour» (*Ibid.*, pp. 102 e segs.).

<sup>208</sup> Trata-se do andamento essencial da vida espiritual: o **auto-conhecimento** (integrador e harmonizador) e a **consciência de uma superação de si**, no “abismo” do Além, da Transcendência... *Vide* também vários exemplos na “gnose” filosófica: Ruedi IMBACH, Alain de LIBERA, Michel HULIN, et alii, *Le dépassement de soi dans la pensée philosophique*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1994... No caso de Isabel da Trindade, marca-se essa exigência teresiana (da Santa Madre nas *Moradas*, I, 1, 2: «No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mesmos ni sepamos quién somos.(...)» (in: ed. cit., p. 472), e ainda na complementar lição do *Vejamen*... ed. cit., pp. 1431 e segs.: «Sobre las palabras «Buscate en Mí»...), mas também o despojamento no eco de Angela de Foligno... *Vide*: no final da “carta-testamento” para a sua Mestra Madre Germana *LA* (=Laissez-toi aimer (=DA – Deixa-te amar)), § 7, Isabel da Trindade cita do «Livro das visões» de St.<sup>a</sup> Ângela trocando a fórmula: “Je me suis posé et reposé en toi; maintenant pose-toi et repose-toi en moi!”, por “...possède-toi et repose-toi en moi!...” (in: *Oeuvres*, p. 198 e n. 21; O.C., p. 190 e n. 21) – o que pode não ter sido um lapso, mas aquela **consciência de prévia posse de si para, enfim, se poder abandonar**: cf. *DR* § 35 (*vide supra* n. 110). Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Identidade e diferença na experiência da inhabitação trinitária em Isabel da Trindade”, in: *XXIII Semana de Espiritualidade: «Inhabitação trinitária em Isabel da Trindade»* (Centro de Espiritualidade, Carmelitas Descalças – Avestadas (Marco de Canaveses), 21/26 de Agosto de 2006). (Comunicação em duas conferências: a publicar).

<sup>209</sup> Formula-se aqui a sua **vocação**, como deixa indicado Isabel da Trindade: «Il me semble qu’au Ciel, ma mission sera d’attirer les âmes en les aidant à sortir d’elles pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s’imprimer en elles, de les transformer en Lui-même.» (*L* 335; in: *Oeuvres*, p. 792; O.C., p. 706). Também *DR*, 6: “...mon office de Laudem gloriae, (...) et c’est le contact de l’Être divin qui me rendra «immaculé et sainte» à ses yeux...”, in: *Oeuvres*, p. 157; trad. port., O.C., p. 155.

<sup>210</sup> Por conseguinte não apenas do **privilegio** dessa “**substituição em Cristo**”, mas na sua dimensão eclesial, como **representante** do “Corpo místico” da comunidade de fé. *Vide* a propósito deste tema do **sacerdócio como substituição** a nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Sacerdote e mercê de substituição – A propósito do ministro da Misericórdia no *Diário* de St.<sup>a</sup> Faustina”, in: *XIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus: «Padres, Ministros da Misericórdia de Deus»*, org. Padres Marianos da Imac.<sup>a</sup> Conceição/ Apostolado da Misericórdia Divina, Convento de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> de Balsamo/ Chacim, 10 Abril de 2010, (a publicar).

Trata-se do testemunho do P.<sup>e</sup> Jean Rémy, em *Confidences d'un prêtre – Elisabeth de la Trinité m'a sauvé...*<sup>211</sup>, onde, após traçar de fora as várias fases da sua vida, desde infância, formação e vocação sacerdotal, até ao período de mor actividade – após o Concílio Vaticano II e também Maio de 68 em França, reflecte já numa conversão ao interior o encontro com o ensinamento e viva intercessão de Isabel da Trindade. O resultado extrínseco de uma vida tão activa, mesmo no compromisso religioso como sacerdote, desemboca num acidente cardíaco que o irá condenar a um longo período de repouso.<sup>212</sup>

O percurso de vida deste padre segue a periferia maior do desejo do 'ide e evangelizai', começando assim por essa "vocação missionária" que o leva ao Médio-Oriente, a África, à Ásia e à América, entre 1961 e 1989 em numerosas viagens, missões, tarefas apostólicas...<sup>213</sup> De permeio, em 1980, uma peregrinação a Lisieux e o despertar do interesse por Santa Teresa do Menino Jesus..., começando a germinar em si o espírito do Carmelo, por exemplo em ecos de orações de Santa Teresa de Ávila...<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre – Elisabeth de la Trinité m'a sauvé...*, Paris, Éd. du Jubilé, 2006, onde este sacerdote narra o seu pessoal percurso mediado pela miraculosa economia intercessora da Beata Isabel da Trindade, ajudando-o a passar de um mero activismo como "funcionário de Deus" (Eugene DREWERMANN, *Kleriker: Psychogramm eines Ideals*, Olten, W. de Gruyter, 1990...), à descoberta do *andamento contemplativo* da vera **transformação crística sacerdotal**. O que este Autor testemunha também em numerosas obras de carácter devocional, quer em livros (v.g. *Ce que croyait Elisabeth de la Trinité*, Paris, Mame, 1984; *Prier 15 jours avec Elisabeth de la Trinité*, Paris, Nouvelle Cité, 2000; *Élisabeth de la Trinité et la Prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003; *Élisabeth de la Trinité – L'expérience de Dieu*, Paris, Fides, 2004...), quer em cassetes audio e video... Um outro "activismo" – reconhecamo-lo –, porém, agora, na ambiência memorial da lição contemplativa da bem-aventurada carmelita.

<sup>212</sup> Tudo isso é relatado na primeira parte da sua obra: Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., c. II: «Vocation sacerdotale»; c. III: «Vocation pastorale»; c. IV: «Vocation missionnaire»... numa sequência tão bem classificada e «arrumada» que não deixa de suscitar muitas dúvidas quanto ao real carisma do que no c. V, designa ainda por «**vocação**»: «Vocation contemplative». Dá-se a partir deste capítulo e da data nele referida do ano de 1983: «Une rencontre qui change tout», pp. 157 e segs.

<sup>213</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 75 e segs. Missões no Médio-Oriente, no Egipto, no Senegal, no Sul da Índia, num campo de refugiados na Tailândia, no Alto-Volta, na Maurítania, em Madagascar... e declara ele: «*Vraiment, ces voyages me font toucher du doigt la vitalité de l'Église. Puissent les chrétiens de France ouvrir leur coeur à cette dimension universelle de l'Église (...)*» (p. 152). Claro que, em nosso entender, não se pode confundir a "regio dissimilitudinis" destes périplos, com a autêntica *universalidade*, outrossim bem mais cingida ao **essencial**, como, por exemplo, em Yves RAGUIN, S.J., em *La Source*, Paris, Desclée/Bellarmin, 1988, pp. 54 et passim, quando dialoga com a tradição Extremo-Oriental, em particular com o Budismo Zen – do estado de *kenshō* e de *satori*, ou experiência iluminativa e unitiva –, aliás também num eco do Taoísmo: cf. CHUANG-TSEU, *XI*: «Se torturer l'esprit», ed. e introd. por Étienne, *Les Philosophes taoïstes*, I, Paris, Gallimard, 1980, p. 197: «*Il est dit: «Le dépassement, le silence, le vide et le non agir constituent l'équilibre de l'univers et la substance de la vertu.» Il est dit: «Le saint se tient en repos. Le repos lui assure l'équilibre et l'aisance qui lui assurent l'indifférence, l'écart de lui les soucis, les malheurs et les influences néfastes. (...)*», – que parece paralelo com a vibração espiritual do convite ao silêncio e à imobilidade em ISABEL DA TRINDADE, *NI*, 15: «... aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité.» (in: *Oeuvres*, p. 907; O.C., p. 811). *Vide* ainda este timbre da Cartuxa em Isabel das Trindade... Sobre a espiritualidade cartuxa, cf. Nathalie NABERT, *Les larmes, la nourriture, le silence, Essai de spiritualité cartusienne, sources et continuité*, Paris, Beauchesne, pp. 75 e segs.: «Le silence» e, sobretudo, a reflexão de Philippe GROSOS, *L'inquiète patience – Essai sur le temps requis*, Chatou, Éd. de La Transparence, 2004, sobre paralelo estoíco (pp. 15 e segs.: «L'inquiétude tranquilité stoïcienne – La patience anesthésique») e cristão (em Péguy, pp. 103 e segs.), cuja dúvida sobre a *autarcia* quieta do humano faz re-pensar a paciência da própria *inquiétude vital*...

<sup>214</sup> *Vide* essa «pèlerinage à Lisieux», no ano 1980 em que pela primeira vez visita esse lugar e parece se deixar tocar pela mensagem de Santa Teresinha, pois repete a peregrinação no ano seguinte. *Ibid.*, pp. 120-121; e *vide* pp. 155 e segs.

Ao contrário da prioridade do encontro de intimidade contemplativa, que depois se traduziria na «música» dos ‘desejos’ de uma Thérèse de Lisieux – nesses ‘*todos os desejos*’ de ser missionária, mártir, apóstola, sacerdote...<sup>215</sup>, num eco desse Jesus consigo; e, também ao invés da inhabitada Élisabeth de la Trinité na *silenciosa* missão de irradiação desse *Unum necessarium*,<sup>216</sup> –, aos cinquenta e quatro anos (e já trinta e dois de sacerdócio), em 1983, dá-se por causa do seu problema de saúde, e referido período de repouso, a conversão “forçada” a um meio contemplativo.<sup>217</sup> O itinerário é aqui o dos muitos caminhos andados à volta, ou em torno de, subitamente convertidos na *viagem parada* em, o que produz psicologicamente uma quase depressão profunda.<sup>218</sup> Nesta mudança psico-fisiológica e também no seu confessado quase deserto de oração, o P. Rémy encontra, quase por uma inspiração semelhante ao *tolle, lege* agostiniano<sup>219</sup>, uma palavra de Isabel da Trindade. O meio, aparentemente ocasional, é o de uma publicação – a Revista *Prier* – onde lê (a 23 de Setembro de 1983 às

<sup>215</sup> Cf. St. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Ms B 2vº*, l. 32 e segs.: «...*Sans doute, ces trois privilèges sont bien ma vocation, Carmélite, Épouse et Mère, cependant je sens en moi d'autres vocations, je me sens la vocation de Guerrier, de Prêtre, d'Apôtre, de Docteur, de Martyr, enfin (...). Je sens en mon âme le courage d'un Croisé, d'un Zouave Pontifical, je voudrais mourir sur un champ de bataille pour la défense de l'Église...*» (in: ed. cit., p. 294). Fala a portadora de « todos os desejos » (cf. *Ms A 10rº*, l. 17: «Je choisis tout»; *B 3rº*, l. 29...), sob o clima que levaria Joana d'Arc aos Altares (foi declarada Venerável em 1894; beatificada em 1909 e canonizada em 1920, por Bento XV; desde início deste culto muito apoiada pelos movimentos integralistas da França monárquica e ultramontana...cf. Jean-François SIX, *1886 – Naissance du XX<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Seuil, 1986, pp. 180 *et passim*, onde se salienta ainda o carácter anti-judaico desta apoteose de Joana d'Arc...; vide St. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, «La mission de Jeanne d'Arc ou la Bergère de Domremy écoutant ses Voix» (1894), *Récréations pieuses*, I, in: *Oeuvres*, ed. cit., pp. 51 e segs.; e Id., «Jeanne d'Arc accomplissant sa Mission...» (1895), in: *Ibid.*, pp. 117 e segs.; também Id., *Poésies Nouvelles*, 4: «Cantique pour obtenir la canonisation de la Vénéérable Jeanne d'Arc» (1894) e *ibid.*, 50: «À Jeanne d'Arc» (1897), em textos que nesta última fase falam também de si própria e da morte...), numa heroicidade romântica que retoma a indole cavaleiresca de St.ª Teresa de Ávila, e constitui o comum ideal do herói como o santo *mártir cristão*... Mas o que no fundo se orquestra é o constante *ofício* da «*Charité*», do Amor de Deus.

<sup>216</sup> Isabel da Trindade é a **alma da imobilidade e da simplificação** até à adoração nua... Porém, essa *absolutização* por si só poderia conduzir a uma *solidão* do isolamento dionisiano, no eco ainda da mística *hénosis* de Plotino (cf. a propósito: P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 167 e segs.: «Solitude...»). Por isso, além deste *tom* essencial explícito no *Unum necessarium* com que se traduz na Vulgata, o *henos dê estin khrēia*, próprio de Maria, no paradigmático passo de *Marta e Maria*, em *Lc 10, 38 e segs.*, (*vide* 10, 42), importa muito atender à diligência e a um paralelo sentido de múltiplos “ofícios” (como em St.ª Teresa do Menino Jesus...), também do seu “sacerdócio” carmelitano que tudo resume no *ofício único* de louvor... cf. *CT 16*: «*Ma seule occupation c'est d'aimer!* [no eco de S. João da Cruz]» (in: *Oeuvres*, p. 107; O.C., p. 110); *DR 9*: «*...afin que je voie quelle est leur occupation [des saints dans la lumière] et que j'essaie autant que possible de conformer ma vie à la leur pour remplir mon office de «Laudem gloriae».*» (in: *Œuvres*, p. 159; O.C., p. 157)...

<sup>217</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., p. 156: «...*Sous l'inspiration du Saint-Esprit, j'ai enfin pu réagir et je me suis décidé à passer ... chez les Religieuses Augustines de Saint-Armand...*».

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, p. 155: «*Je sentais que je glissais vers la dépression nerveuse, (...)*».

<sup>219</sup> Cf. St. AGOSTINHO, *Conf.* VIII, 8, 19 e segs., sobretudo 12, 29. Curiosa esta **arte de ler** segundo a “sorte”, aqui tomada como *modo de se manifestar* a Vontade de Deus..., tantas vezes recorrente na vida cristã e em contextos bem diversos do da *intelligentia fidei* de St.º Agostinho. Será ainda um eco *latino* das práticas *divinatórias* ligadas com o *fatum*? Cf. Malcolm PARKES, «Lire, écrire, interpréter le texte – Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge», in: Guglielmo CAVALLI e Roger CHARTIER, (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 1999, pp. 115 e segs.

18,15 hs..., como ele precisa), na página central, a célebre oração de Elevação à Santíssima Trindade.<sup>220</sup>

O toque do Essencial. Mais do que o milagre da sua saúde recuperada, também atribuído à intercessão da Bem-aventurada carmelita de Dijon, é o que o faz declarar:

« *Élisabeth de la Trinité va me faire passer d'un activisme forcené où je n'avais plus de temps, le goût, le courage de prier à une vraie vie contemplative qui a transformé toute ma vie!* »<sup>221</sup>

E, se é certo que esta “conversão” assim essencial se dá ainda pela palavra, pela sequente leitura das *Oeuvres complètes* e o conhecimento desta alma mística de quem tudo ignorava antes, ainda é inegável que o indicativo dos escritos espirituais conduz, não apenas a esta ordem do seu *conhecimento* mas, outrossim, de um chamamento para se *ser* como ela *morada* de Deus, lugar de *realização* espiritual.<sup>222</sup>

« *Dans ma retraite forcée, je lis, je relis, je prends des notes; mais surtout, je prie, de longues heures d'oraison qui deviennent un mystérieux besoin, la découverte d'une véritable efficacité, d'une vraie rentabilité spirituelle et apostolique.* »<sup>223</sup>

As palavras vividas de Isabel da Trindade, aliás em grande parte nem sequer “suas” mas como eco que em si se decanta dos gestos evangélicos e das ressonâncias paulinas e de outros Espirituais, têm essa força taumatúrgica conducente ao substancial da fé, à participação profunda num acordar para tal Essencial.<sup>224</sup> Já o testemunho do Padre que aprende este sacerdócio nuclear da alma se traduz num discurso, sem dúvida assim emotivo e entusiasmado nessas profundezas espirituais, porém que fica no registo devocional e não deixa de estar isento de reiterado activismo, agora intelectual e pastoral, do que ali era ensinamento cuja direcção espiritual exigiria um silenciar.

<sup>220</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 156-158. Desconhecia Isabel da Trindade, mas é através da sua oração que se sente profundamente tocado: «*Ô mon Dieu, Trinité que j'adore, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en vous, immobile et paisible (...)*»

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 158.

<sup>222</sup> Vale a pena transcrever o que relata, transformado por Isabel da Trindade, este sacerdote Jean RÉMY: «*...j'essaie de savoir qui est cette Élisabeth de la Trinité et j'achète très vite les Oeuvres complètes. C'est l'éblouissement ! Tout ce qu'Élisabeth a écrit, tout ce qu'elle a vécu, tout ce qu'elle demande m'atteint au plus intime. C'est à moi qu'elle s'adresse. Elle me fait redécouvrir de l'intérieur tant de choses que je connais par cœur pour les avoir prêchées des centaines de fois. Mystérieusement, elle est en train de refaire toute mon éducation chrétienne, toute ma théologie, toute ma pratique pastorale. J'ai été, pendant dix ans, tellement emporté par les activités de mon ministère que j'avais totalement perdu le goût de prier.* » (*Ibid.*, p. 159)

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, p. 160 ; o *recto* é sublinhado nosso.

<sup>224</sup> Cf. *supra* n. 54; e mesmo sobre a «Elevação à Ssma. Trindade», vide as muitas anotações e análise de possíveis fontes pelo P. Conrad De MEESTER, «Notes» a *NI 15* [O mon Dieu, Trinité que j'adore], in: *Oeuvres*, pp. 908-913; O.C., pp. 810-816.

Por isso, não concordamos e divergimos da índole do demais que é dado neste testemunho, sobretudo quando o P. Jean Rémy toma para si a missão de *divulgar* Isabel da Trindade, dizendo que «*Élisabeth me demande de la faire connaître*»...<sup>225</sup> O capítulo sobre a *vocation apostolique* acaba assim por ser, todo ele, uma justificação dos livros, encontros e retiros sobre Isabel da Trindade e outros Espirituais que ecoam o mesmo timbre de convite à interioridade contemplativa. Mas, o mais paradoxal, é a leitura ainda banal – ousamos afirmá-lo – da sua vida (se bem que uma vida autenticamente desperta, e não como mero existir vegetante de “cadáveres adiados que procriam”... , nunca será banal!), numa discursividade cada vez mais reprodutora do que a recolhida carmelita não permitir assim falar, outrossim, apenas indicar.<sup>226</sup>

E, apesar de em Jean Rémy haver um outro registo mais interiorizado, e até dolorosamente pascal, nas provas da sua saúde vividas em união com o exemplo da Beata Isabel no período da sua doença e oblativa heroicidade perante o sofrimento assim voluntariamente aceite, o pendor *comunicativo* (menos talvez de *comunhão*...) e o carácter intelectual, ainda que de teor mais prático, das suas muitas palavras e propósitos, confirma que a própria inteligência se exercita num de redor, ou pior até, como um ritmo espiral que se alarga e distancia cada vez mais do *simples* que se escutaria na *pars melior* de Maria e no puro sacrifício da Palavra (feita vida lúcida). Por conseguinte, um questionar-se para quê falar-se ou pensar-se a vida, em vez de se seguir o dinamismo concentracionário e a conversão simples ao essencial que vem, desde logo, acompanhado dessa luz da fé, dessa vera *intelligentia fidei*.<sup>227</sup>

Longe do psicologismo e da intriga sempre banal da «vida conversada» e repetida na cosmovisão, afinal «idólatra» e assustada, da

<sup>225</sup> Cf. JÉAN RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 162 e segs.: «*Élisabeth me demande de la faire connaître*».

<sup>226</sup> Eis o âmbito do que ainda de modo classificativo exacto designa por «*Vocation apostolique*»: cf. JÉAN RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 175 e segs., em particular, pelos livros que escreve sobre Isabel da Trindade: *Ce que croyait Élisabeth de la Trinité; Guite, la soeur d'Élisabeth de la Trinité; Regards d'amour – Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix; Eucharistie soleil de vie; Soleil de vie, sacrifice de toute l'Église pour la gloire de Dieu et le salut du monde; Prier 15 jours avec Élisabeth de la Trinité; Élisabeth de la Trinité – le secret du bonheur; L'expérience de Dieu chez Élisabeth de la Trinité*; comentário a *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore*; outros livros sobre Robert de Langeac (1877-1947) e outros espirituais, etc. Sem dúvida, na maioria dos casos livrinhos de divulgação, mas nitidamente numa proliferação que não corresponde, nem escuta a lição de *recolhimento e interiorização* de Isabel da Trindade!

<sup>227</sup> Aquela espiral de linguagem, como diria Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, (ed. cit. *supra*) multiplica propósitos, onde a mística pretendia escutar o silêncio... Donde um mesmo reparo se poderia dizer a propósito deste novo activismo (agora em relação a uma contemplativa) do nosso sacerdote-exemplo: multiplicam-se *retiros* (cf. JÉAN RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, pp. 194 e segs.), *emissões de rádio* (pp. 200 e segs.), etc. No entanto, parece encontrar-se *por via do sofrimento* no que ele designa no c. VII: «*Vocation pascale – Les épreuves de santé*», uma outra – quiçá forçada – compreensão da profundidade do carisma de Isabel da Trindade, a qual também aprendeu por via da doença essa radicalidade de participação em Cristo. (cf. parte II: «*Tempo sossegado e perpétua intranquillitas*», ns. 152 e 158; a publicar).

*biografia*, há naquele testemunho do verbo intempestivo de Isabel da Trindade um chamamento ao plano objectivo, realista e espiritual, da participação no Sacerdócio único, de Cristo como Verdade, Caminho e Vida. “Para mim, viver é Cristo” – retoma várias vezes este lema de São Paulo<sup>228</sup>, no que há-de constituir a cada vez maior fusão no abismo do Amor de Deus, *sepultando-se*, anulando-se numa não interferência, tal o puro vaso como Maria Santíssima, ou a transfiguração em puro louvor. Que Isabel desapareça e seja apenas a Presença do mistério Trino que a tudo envolve...<sup>229</sup>

Perante tal absolvição mística e uma adquirida estação interior do dom da inhabitação trinitária não deixa de ser ainda central o apelo, a *vocação eucarística* – tal como também o P. Jean Rémy lembra na última parte do seu testemunho<sup>230</sup> –, pois é no cerne da oblação de si que se realiza o sacrifício da morte-vida, seja na Eucaristia e sentido estrito da acção sacerdotal, seja no Corpo Místico de Cristo e comunhão eucarística que forma a Igreja, seja ainda mais além no *louvor eterno* e celeste...<sup>231</sup>

Como sacerdote, o P. Jean Rémy diz que descobriu não poder estar isolado, mas sempre com os outros padres e leigos numa vida de equipa, “petite cellule de la grande Église”:

*«Je me suis toujours senti, avec les autres, au service d'un peuple à évangéliser par la Parole de Dieu, à sanctifier par les sacrements, à stimuler par toutes sortes de rencontres, pour que chacun prenne sa place, toute sa place, dans l'Église bien sûr, mais surtout dans le monde où les laïcs sont envoyés.»<sup>232</sup>*

<sup>228</sup> A autêntica **vida espiritual** não se confunde **nem deve ser convertida em formas psíquicas** e da vulgar personalidade. Cf., entre outros, Denis BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2001, pp. 135 e segs. A verdadeira *mutação de consciência* (cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Trans-disciplinarité et mutation de conscience” (Comun. ao 1º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité – 1<sup>st</sup> World Congress at Arrábida*, [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192) – no caso *crística* – não pode ser “identificada” com mera forma diversa de um mesmo estado ou conteúdo de vida vulgar: **exige-se**, outrossim, **a morte e a ressurreição** e, por isso, a fórmula de S. Paulo: “*já não eu, mas Cristo em mim*” (Gal 2, 20), que Isabel da Trindade retoma: “*Mihi vivere Christus est.*” – “Para mim viver é Cristo.” (Fil 1, 21...) – noutra palavra paulina. Cf. CT § 28; DR § 31, 37; L 219, 303, 304...

<sup>229</sup> A expressão “**sepultar-se**” ecoa o contexto do abismo e da ocultação do oblivio e do letal abandono em Deus..., não só na ressonância de Ruusbroec, de Angela de Foligno, etc., mas também do vocabulário da sua Madre Marie de Jésus e do P. Vallée: Cf. R. P. VALLÉE, *La Volonté de Dieu, Nourriture de l'âme*, Paris, Desclée, 1936, pp. 20 et *passim*.

<sup>230</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 233 e segs.: «Vocation eucharistique», que liga ao Mistério trinitário, lembrando o vivo carisma de Isabel da Trindade. Aqui havendo um **timbre de maior intimidade** e compreensão do que também em Isabel da Trindade ecoa. «*L'Eucharistie, c'est en même temps la rencontre la plus personnelle, la plus intime, la plus mystique avec Jésus, Fils du Père dans l'Esprit, et la rencontre la plus mystérieuse avec toute l'humanité d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Dimension universelle de ma vie (...)*» (Ibid., p. 247).

<sup>231</sup> Vide n. anterior e cf. Ibid. pp. 247 e segs.: «Le mystère de l'Église»... Cf. ISABEL DE TRINDADE, por exemplo: CT 44: «*Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle (...)*» (in: *Œuvres*, p. 127; O.C., p. 127).

<sup>232</sup> Cf. Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 248-249.



- porém, esta constatação quase sociológica (mais da *Gesellschaft* do que da eclesial *Gemeinschaft*...) <sup>233</sup> fica longe da “lógica” da *humanidade de acréscimo*, <sup>234</sup> que caracteriza o místico ensinamento de Isabel da Trindade no que é o primado deste convívio com Cristo em cuja Eucaristia se encontra oferecida toda a Humanidade.

Mas, para essa atenção ao Essencial, para tal sacerdócio, é necessário reconhecer um despojamento maior, até da própria importância dada a Isabel da Trindade, ela mesma nem uma mística ornada por especiais carismas ou graças visíveis extraordinárias, nem sequer doutora da Igreja ou especialmente portadora de dom profético..., outrossim, uma alma simples em quem ‘Deus pode ver a humildade desta também sua serva’.<sup>235</sup> A verdadeira santificação, a oblação nesse único Altar em que é o Senhor a officiar a *real transformação de morte em vida* dá-se longe de toda a exemplaridade que se invoca como razão do exemplo dos Santos como modelos de vida a imitar.<sup>236</sup> Pedagogia eclesial ainda por demais extrínseca, enquanto assim meramente *mimética*, ambiguando num culto de heróis, ainda que “mártires”, o que deva ser antes um caminho que *transparenta* o sempre novo daquele ofício divino.<sup>237</sup>

<sup>233</sup> Cf. a perspectiva terminológica segundo o pensamento sociológico de Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft – Grundbegriffe der reinen Soziologie*, (1887), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Chamamento cristão à *comunhão* – Da *comunicação* pessoal à *participação* espiritual” (Conferência no Instituto de Formação das Cooperadoras da Família, em Fátima, 7 de Fev. de 2009; texto entregue para publicação na *Rev. Itinerarium*).

<sup>234</sup> Cf. L 214; L 256... A expressão *humanité de surcroît*, como Conrad De MEESTER anota (n. 28 a propósito de *Nl* 15: «Ô mon Dieu, Trinité que j’adore», in: *Oeuvres*, p. 912), provirá de Mons. Ch.-L. GAY, *De la Vie de des vertus chrétiennes considérées dans l’état religieux*, Poitiers/ Paris, Oudin, 1874, p. 103 e reflecte o contexto paulino do «que falta à paixão»: *Col* 1, 24, citado por exemplo em *DR* 13 (*Oeuvres* p. 162; O.C., p. 160). Aliás, num realismo teresiano que persiste ainda em Isabel: L 273: “Tu ne possèdes pas la Sainte Humanité comme quand tu communies, mais la Divinité, cette essence que les bienheureux adorent dans le Ciel, elle, est en ton âme; (...)» (*Oeuvres*, p. 682; O.C., p. 612; o *recto* é sublinhado nosso). *Vide* ainda M. M. PHILIPON, O.P., *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée, 1937 e reed. 1946<sup>8</sup>, pp. 171 e segs.: «La conformité au Christ: Lui être une humanité de surcroît».

<sup>235</sup> Diríamos no *eco mariano* de *Lc* 1, 48... É a **via de humildade** que problematiza em radical abnegação (cf. *Mt* 19, 21...) o caminho dos santos... cf. *1Cor* 1, 18... Cf. Thomas MERTON, *Life and Holiness*, Abbey of Gethsemani, 1963; trad. franc., *Vie et Sainteté*, Paris, Seuil, 1966. *Vide* outras referências em 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<sup>a</sup>. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avessadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, n<sup>o</sup> 40, Out<sup>o</sup>/ Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): - A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n<sup>o</sup> 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, n<sup>o</sup> 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134.

<sup>236</sup> Cf. Thomas MERTON, *Life and Holiness*, trad. cit., p. 75: «Aussi ce qui importe surtout, ce n’est pas telle ou telle observance, tel ou tel ensemble de pratiques morales, mais notre renouveau, notre «création nouvelle» dans le Christ.» *Vide* texto citado *infra* n. 238.

<sup>237</sup> Cf. ainda referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo...”, cit. *supra* n. 235. Porém, *vide* riscos do “quietismo” ainda: Catherine MILLOT, *La vie parfaite – Jeanne Guyon, Simone Weil, Etty Hillesum*, Paris, Gallimard, 2006, em contraponto e complementar reflexão de Denise DESJARDINS, *La rage de l’absolu*, Paris, Table Ronde, 2009. Outra reflexão em Carlos H. do C. SILVA, “A Utopia da Felicidade” (Comun. à Semana de Estudos «Moral Cristã – Caminho de Felicidade», Fac. Teol., U.C.P., 1987), in: Várs. Aut., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, ed. Verbo, 1989, pp. 31-60.

Aliás, nesse sentido, oportunamente o P. Jean Rémy, no final do seu livro, cita o conselho de Charles de Foucault:

«*Regardons les saints, mais ne nous attardons pas dans leur contemplation, contemplant avec eux Celui dont la contemplation a rempli leur vie. Profitons de leurs exemples, mais sans nous y arrêter longtemps ni prendre pour modèle complet tel ou tel saint. Prenons dans chacun ce qui nous semble le plus conforme aux paroles et aux exemples de notre Seigneur Jésus, notre seul et véritable modèle. Regardons-le, non pour les imiter eux, mais pour mieux imiter Jésus.*»<sup>238</sup>

Eis a prova provada de que não basta observar o perfeito *louvor eterno*, nem imaginar o santo sacerdote que officie a perfeição mesma<sup>239</sup> mas, outrossim, reconhecer no *hic et nunc*, até na imperfeição de tal ou qual estado sacerdotal, o caminho que se recolha à morada proposta pela mística: o Céu da alma<sup>240</sup>, o altar do coração, a celebração da vida no *realismo* da Palavra crucificada e ressurrecta de *laudem gloriae*.

<sup>238</sup> Cf. Charles de FOUCAULT, *Œuvres spirituelles – Anthologie*, Paris, Seuil, 1958, p. 13, referido em Jean RÉMY, *Confidences d'un prêtre*, ed. cit., pp. 249-250.

<sup>239</sup> Ainda a lembrar a máxima escolástica de *actio sequitur esse*, de acordo com a posição do realismo de S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, q. 184, a. 2: «*Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis*», e, quando distingue entre o “chamamento universal à perfeição” (*Mt 5, 48...*) tanto do estado religioso, como da ordem no ministério sacerdotal, e as concretas acções limitadas – o ofício – da criatura enquanto mortal. Como se viu o Doutor Angélico não confunde a *perfeição sacerdotal* com o concreto do seu *ofício*, ainda humano e eventualmente imperfeito: *Sum. Theol.*, II-2, q. 184, a. 8, resp.

<sup>240</sup> Cf. L. 122: «*Nous portons notre Ciel en nous puisque Celui qui rassasie les glorifiés dans la lumière de la vision se donne à nous dans la foi et le mystère, c'est le Même !*» - assim se refere Isabel da Trindade como que numa espontânea consciência desse *acumen mentis* de que falam os antigos Teólogos e Místicos apontando para essa *presença oculta de Deus no mais íntimo*, apenas *contemplada* na *synderesis animae*, ou nessa mor elevação a que a criatura é gratuitamente chamada. Sintetiza, então, Isabel da Trindade: «*Il me semble que j'ai trouvé mon Ciel sur la terre puisque le Ciel, c'est Dieu, et Dieu, c'est mon âme.*» - numa fórmula ousada (se bem que de inspiração em H. LACORDAIRE, *Sainte Marie-Madeleine*, Paris, Libr. Poussielgue Rusand, 1860<sup>2</sup>, pp. 130-131) que tem de ser compreendida nessa forte impregnação da *inhabitação trinitária*, que a leva a “identificar”, e bem, Deus com a “sua” alma. (*Ibid.*, in: *Oeuvres*, p. 408; O.C., p. 373). Perante uma linguagem mística periférica e um Deus que se esconde ou se mantém no *excentrado* do totalmente Outro, eis aqui o *tópos* do íntimo Encontro: *o céu da alma*, a *cela* do coração..., restando repetir com St.º AGOSTINHO, *Conf.* 3, 6, 11: “*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”...



RE

# Revista de Espiritualidade

Ano XVIII – Nº 72 – Outubro / Dezembro 2010

PORTUGAL, Alpoim Alves

*Testemunhos de vida*

VECHINA, Jeremias Carlos

*O Sacerdote,  
testemunha da experiência de Deus*

SILVA, Carlos Henrique do Carmo Silva

*Tópos e ritmos da existência sacerdotal  
em Isabel da Trindade*



< 0872 2362 >