

Convergência

ISSN 0010-8162

Junho - 2000 - ANO XXXV - N. 333

- Um Tempo de Dolorosa Gestação
 - Amor Impossível?
 - Mística do Cotidiano
- Um Peregrino no Caminho da Paz



SUMÁRIO

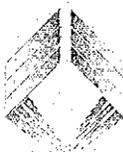
Editorial	257
Palavra do Papa	259
Informe CRB	261
Artigos	265
Um Tempo de Dolorosa Gestação: Traços da Nova Espiritualidade que está surgindo	265
<i>Simón Pedro Arnold, OSB</i>	
Amor Impossível? Perspectiva Cristã sobre um Problema Cultural	281
<i>Carlos Palácio, S.J.</i>	
Mística do Cotidiano	302
<i>Ir. Etel Maria P. da Costa</i>	
Um Peregrino no Caminho da Paz João Paulo II na Terra Santa	314
<i>Faustino Teixeira — PPCIR/UFJF – ISER</i>	

A ilustração da capa de Convergência-2000 é uma versão brasileira do ícone russo da Santíssima Trindade de Rublev, por Cláudio Pastro.

ASSINATURA PARA 2000:

BRASIL: Terrestre ou aérea	R\$ 72,00
Número avulso (Brasil)	R\$ 7,20
EXTERIOR: Terrestre ou aérea	US\$ 85,00
ou o correspondente em R\$ (Reais).	

Os artigos assinados são da responsabilidade pessoal de seus autores e não refletem necessariamente o pensamento da CRB como tal.



convergência

Revista Mensal da

Conferência dos Religiosos do Brasil: CRB

ISSN 0010-8162

DIRETOR-RESPONSÁVEL:

Pe. João Roque Rohr, SJ

REDATOR-RESPONSÁVEL:

Pe. Marcos de Lima, SDB (Reg. 12679/78)

EQUIPE DE PROGRAMAÇÃO:

Coordenadora:

Ir. Maria Carmelita de Freitas, FI

Conselho editorial:

Ir. Romi Auth, FSP

Pe. Francisco Taborda, SJ

Pe. Jaldemir Vitória, SJ

Pe. Cleto Caliman, SDB

DIREÇÃO, REDAÇÃO, ADMINISTRAÇÃO:

Rua Alcindo Guanabara, 24 • 4º andar

20038-900 • Rio de Janeiro • RJ

Tel.: (0**21) 240-7299

e-mail: crb006@ibm.net

DIAGRAMAÇÃO E IMPRESSÃO:

Edições Loyola

Rua 1822 n. 347 • Ipiranga

04216-000 • São Paulo • SP

Tel.: (0**11) 6914-1922

e-mail: loyola@ibm.net

“Que todos sejam um” (Jo 17,21)

MARIA CARMELITA DE FREITAS, FJ

A semana de orações pela unidade dos cristãos (05 a 11/06) adquire neste ano uma relevância peculiar. O Jubileu comemorativo dos 2000 anos da encarnação é, certamente, um apelo singular às Igrejas cristãs para que dêem passos firmes e decididos na direção da unidade pretendida por Cristo.

Tempo de perdão, de reconciliação, de sonhar a unidade, o Jubileu é um tempo privilegiado para tentar abrir novos caminhos que levem à superação de antigas divisões, animosidades e desencontros, frontalmente contrários à vontade expressa de Jesus: “Que todos sejam um. Como Tu, Pai em mim e eu em ti, que eles também sejam um em nós para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21).

Dom de Deus por excelência, a unidade é também tarefa a ser trabalhada humilde e pacientemente pelas Igrejas, ao longo do processo histórico. Por isso, o Concílio Vaticano II apresenta o movimento ecumênico como “atividades e iniciativas suscitadas de acordo com as várias necessidades da Igreja e a oportunidade dos tempos, no sentido de favorecer a unidade dos cristãos” (UR,4). Assim entendido, o caminho da unidade passa pela conversão dos corações e das mentalidades: “Não existe verdadeiro ecumenismo sem conversão interior (UR,4). No mesmo sentido, João Paulo II, na sua recente encíclica *“Ut unum sint”*, insiste em que se trata de uma conversão em nível pessoal e comunitário, uma autêntica conversão ao Evangelho e à graça transformadora do Espírito.

Efetivamente, a reconstrução da unidade, embora deva constituir preocupação e anseio de todos os cristãos, excede as forças e possibilidades humanas. É prioritariamente dom do Pai, graça do Espírito de Jesus ressuscitado, presente e atuante na vida e na história da humanidade. Como afirma João Paulo II na mencionada encíclica, é esse “poder do Espírito de Deus que faz crescer e edifica a Igreja através dos séculos. Com o olhar voltado para o terceiro milênio, a Igreja pede ao Espírito a graça de reforçar a sua própria unidade e de a fazer crescer até à plena comunhão com os outros cristãos”. Retomando as palavras de Paulo VI ao Patriarca Atenágoras, em 1970, o mesmo João Paulo II insiste na súplica ao Espírito da Unidade:

“Possa o Espírito Santo guiar-nos no caminho da reconciliação, para que a unidade das nossas Igrejas se torne um sinal cada vez mais luminoso de esperança e de conforto para toda a humanidade”.

Durante a semana de orações pela unidade, e na celebração de Pentecostes deste ano jubilar, religiosos e religiosas devemos sentir-nos urgidos, de modo especial, a unir-nos com humilde confiança a esta prece, a rezá-la pessoal e comunitariamente, a somar-nos a esse mutirão orante da unidade, na certeza de que, pela graça do Espírito, o caminho da unidade poderá ser percorrido com esperança e sem desfalecimento pelo povo de Deus peregrino.

No contexto do ciclo pascal e da sua culminação na celebração de Pentecostes, Convergência quer oferecer aos seus leitores textos que os levem a aprofundar os fundamentos da sua vocação, as raízes da sua espiritualidade e seu compromisso com a causa da unidade.

O artigo de **Simón Pedro Arnold** — *“Um tempo de dolorosa gestação: Traços da nova espiritualidade que está surgindo”* — abre horizontes amplos de esperança na perspectiva da refundação da Vida Religiosa. Partindo de uma pertinente análise do contexto em que essa nova espiritualidade está se gestando, o autor aponta os principais traços desse itinerário espiritual, desentranhando toda a riqueza do processo, sua dinâmica interna, sua força profética, e convidando a Vida Religiosa a entrar a fundo nessa experiência, que não é outra coisa senão a experiência pascal, ou seja, morte geradora de vida nova no Espírito. Para o autor, o cerne do processo da refundação é um só: “aprender a morrer quer dizer, deixar que Cristo invada progressivamente todo o espaço de nossa vida pessoal, da Vida da Igreja, da história humana e do cosmos. É conveniente que ele cresça e que nós... diminuamos”.

O artigo de **Carlos Palácio, SJ**, — *“Amor impossível? Perspectiva cristã sobre um problema cultural”* — é um texto extremamente iluminador, e de inegável atualidade. Apresenta “um ponto de vista sobre a realidade humana do amor. E mais precisamente sobre a antropologia que o torna possível. Ponto de vista cristão, particular. Sem dúvida, porque nos vem da adesão a Jesus Cristo — e nesse sentido ‘revelado’ — mas que poderá interessar a outros na medida em que aparecer como perspectiva sensata, ou seja, capaz de iluminar e dar sentido à experiência humana do amor”.

Ir. Etel Maria P. da Costa, no seu artigo — *“Mística do cotidiano”* — apresenta uma reflexão sobre os caminhos da espiritualidade cristã, a partir da experiência espiritual de uma mulher consagrada — *Bartolomea Capitano*. Seu texto aborda questões de especial interesse para aqueles e aquelas que se comprometem hoje com o seguimento de Jesus e sua missão. No atual mundo globalizado e excludente, o testemunho de vida evangélica assumida na simplicidade do cotidiano e na doação aos pequenos e excluídos é, sem dúvida, de peculiar importância.

O artigo do **Prof. Faustino Teixeira** — *“Um Peregrino no caminho da Paz. João Paulo II na Terra Santa”* — é uma análise séria e bem documentada da recente peregrinação do Papa à Terra Santa. Como escreve o autor, essa peregrinação do Papa ocupa um lugar de destaque. “Foram sete dias repletos de emoção, quando o Papa pôde realizar o grande sonho de visitar a Jordânia, Israel e os territórios palestinos”. O mundo (não só o mundo católico) acompanhou com notável interesse os passos do Papa peregrino, numa viagem não isenta de riscos, mas altamente significativa para o futuro do cristianismo e do diálogo ecumênico e inter-religioso. ■

Hoje estou na Jordânia Terra Santificada pela Presença de Jesus

Majestades
Membros do Governo

1. Com espírito de profundo respeito e amizade, saúdo todas as pessoas que vivem no Reino Hachemita da Jordânia: os membros da Igreja católica e das outras Igrejas cristãs, o povo muçulmano por quem nós, seguidores de Jesus Cristo, temos grande consideração, bem como todos os homens e mulheres de boa vontade.

A minha visita ao seu país e a inteira viagem que hoje começo constituem uma parte da *Peregrinação jubilar que estou a realizar a fim de comemorar os dois mil anos do Nascimento de Jesus Cristo*. Desde o início do meu ministério de Bispo de Roma, tive a grande aspiração de assinalar este evento, rezando nalguns dos lugares ligados à história da salvação — lugares que nos falam da longa preparação deste momento através dos tempos bíblicos, lugares onde nosso Senhor Jesus Cristo realmente viveu, ou que estão vinculados à sua obra de redenção. O meu espírito dirige-se em primeiro lugar para Ur dos Caldeus, onde teve início o caminho de fé de Abraão. Já estive no Egito e no Monte Sinai, onde Deus revelou o seu nome a Moisés, confiando-lhe as Tábuas da Lei da Aliança.

2. *Hoje encontro-me na Jordânia*, uma terra que me é familiar através das Sagradas Escrituras: uma terra *santificada pela presença de Jesus mesmo*, de Moisés, de Elias, de João Batista, dos Santos e dos Mártires da Igreja primitiva. A vossa pátria é conhecida pela hospitalidade e abertura a todos. Estas são as qualidades do povo jordaniano, que experimentei muitas vezes nos diálogos com o saudoso Rei Hussein e que se reconfirmaram no meu encontro com Vossa Majestade no Vaticano, no passado mês de setembro.

Majestade, bem sei como é profunda a sua solicitude pela paz nesta terra e na inteira região, e quanto lhe é importante que todos os jordanianos — muçulmanos e cristãos — se considerem um só povo e uma única família. Nesta região do mundo

há graves e urgentes problemas de justiça, de direitos dos povos e das nações, que devem ser resolvidos para o bem de todos os interessados, como pressuposto para uma paz duradoura. O processo de promoção da paz deve continuar, por mais árduo e difícil que seja. Sem a paz, não pode existir um desenvolvimento genuíno para esta região, nem uma vida melhor para as suas populações, nem sequer um futuro mais promissor para os seus filhos. Eis o motivo por que é tão importante e digno de louvor o reiterado empenhamento da Jordânia na garantia das condições necessárias para a paz.

A construção de um futuro de paz exige uma compreensão cada vez mais madura e uma cooperação sempre mais prática entre os povos que reconhecem o único Deus invisível, o Criador de tudo o que existe. As três históricas religiões monoteístas incluem a paz, a bondade e o respeito pela pessoa humana entre os seus valores mais excelsos. Formulo sinceros bons votos por que a minha visita fortaleça o já fecundo diálogo entre cristãos e muçulmanos, que na Jordânia está a progredir particularmente mediante o Instituto Real Interconfessional.

3. Sem esquecer que a sua missão primária é espiritual, a Igreja católica aspira sempre a cooperar com cada nação e povo de boa vontade, na promoção e no progresso da dignidade de todas as pessoas humanas. Ela fá-lo de forma especial nas próprias escolas e programas educativos, assim como nas suas instituições caritativas e sociais. A sua nobre tradição de respeito por todas as religiões garante a liberdade religiosa que torna isto possível e de fato constitui um direito humano fundamental. Quando isto se verifica, todos os cidadãos se sentem iguais e cada um, inspirado pelas próprias convicções espirituais, pode contribuir para a edificação da sociedade como a casa comum de todos.

4. O caloroso convite que Vossas Majestades, o Governo e o Povo da Jordânia me apresentaram constitui uma expressão da nossa comum esperança para uma nova era de paz e desenvolvimento nesta região. Estou-vos verdadeiramente grato e, com profundo apreço pela vossa amabilidade, asseguro-vos as minhas preces por Vossas Excelências, por todo o povo da Jordânia, pelas pessoas deslocadas que vivem no meio de vós e pelos jovens que correspondem a uma boa parte da população.

Deus Todo-Poderoso conceda felicidade e longa vida a Vossas Majestades!

Ele abençoe a Jordânia com prosperidade e paz!

Joannes Paulus II

outros 500 anos de novo. Aí eu senti como se fosse o Cabral entrando na nossa terra brasileira, eu senti de novo outros 500 anos que eu ia sentir de massacre e violência para meu povo. Eu coloquei de joelhos, andei mais de cinco metros de joelhos, pedi para que eles parassem. Eu fui andando, andando de joelhos, eu cheguei na frente deles, eles diziam o soldado, que estava só cumprindo a missão deles. Aí quando eu levantei, vi um daqueles colocando mais um, mais uma bomba, para jogar pro lado do meu povo, eu abri os meus braços, que eles eram prá jogar em mim e não neles e nisso eu fui empurrado pela bomba e eu caí no chão sem defesa nenhuma, sem agressão nenhuma, eu tentei levantar e fui pisoteado pelo batalhão. Senti como se fosse animal depois. Eu chorei, eu não agüentei ver em mim que um índio pisado, pisado no começo de uma nova era dos 500 anos. Eu chorei, chorei me perguntando, o que eles estavam fazendo. É doído, é doído em mim. É doído ver meu povo triste de longe, de todo o Brasil, foi para protestar com paz. Chegando lá com violência, foram embora, não de cabeça baixa, mas esperando os "outros 500" que não podem ser assim.

E eu agradeço a todos que tem o coração índio, que tem um coração de espírito, de espírito que vê o outro índio, ou não índio, negro ou branco que possa olhar como ser humano aquele que pede esmola, aquele que não tem onde morar. Aquele que sente racismo, que possa sentir em si que nós temos coração e só isso eu quero deixar para vocês. Meu muito obrigado”.

NOME: GILDO JORGE ROBERTO

DATA DE NASCIMENTO: 19/12/1982

RESIDENTE: Aldeia Campo Novo – Rondonópolis, MT

OS INDÍGENAS DESTA ALDEIA,

HÁ 16 ANOS

MORAM NA PERIFERIA DE RONDONÓPOLIS

E ESTÃO NA LUTA PARA SEREM

RECONHECIDOS EM MATO GROSSO.

JÁ FAZ UM ANO E MEIO QUE

ESTÃO EM CONSTANTE PROTESTO.

ATUALMENTE, O DECRETO DA ÁREA EM LITÍGIO

A SER DEMARCADA PARA O POVO TERENA,

ENCONTRA-SE NA MESA DO MINISTRO.

2. Seminário da CLAR sobre “Novas Formas de Vida Religiosa” México, 10 a 14/04/2000

Neste seminário promovido pela CLAR, o Brasil participou com uma delegação de três pessoas: duas representando experiências novas de vida consagrada – Raimundo Nonato de Queiroz, dos Missionários do Campo, vindo da Paraíba, e Ir. Elita Maria Jonck, da Fraternidade Esperança, vinda de Santa Catarina – e uma representante da CRB, Ir. Regina Maria Cavalcanti.

O encontro veio em muito boa hora. No momento em que as congregações religiosas estão buscando caminhos de refundação, é enriquecedor ouvir o que o Espírito diz quando suscita novas formas de vida consagrada. E, para as próprias comunidades novas que estão surgindo, foi bom ter um espaço de diálogo, de troca de experiências, para que pudessem se sentir fortalecidas por outras que trilham caminhos semelhantes.

O Presidente da CLAR, Pe. Guido Zegarra, e a Secretária Executiva, Ir. Irene Díaz, estiveram presentes durante todo o seminário, assim como os teólogos Victor Codina, Simón Pedro Arnold e José Maria Guerrero. Poucos foram os países da América Latina que não se fizeram presentes. Houve até a vinda de duas irmãs, mexicanas de nascimento, mas que vivem nos Estados Unidos.

Uma boa surpresa para todos foi a de nos depararmos no encontro com um número significativo de grupos de leigos que optam por uma vida comunitária com uma missão assumida em comum e com uma forte vida de oração, tanto pessoal como comunitária. Alguns membros destas comunidades são casados, outros optam pelo celibato.

As diversas experiências foram partilhadas e agrupadas em três grandes categorias: comunidades laicais, comunidades mistas (em que há leigos e religiosos e/ou presbíteros) e novas congregações religiosas. Algumas congregações mais antigas também se fizeram presentes, apresentando experiências novas, como o caso de uma comunidade no Paraguai em que convivem dois Verbitas e três Irmãs da Imaculada Conceição.

A partir dos testemunhos e relatos, houve aprofundamento em grupos e reflexão teológica. Algumas grandes tônicas parecem emergir destas novas experiências apontando rumos para a Vida Religiosa neste momento histórico que vivemos:

- A **radicalidade da opção pelos pobres** e da vivência da pobreza, assim como da partilha e da solidariedade.
- A **necessidade de se rever a estrutura de poder e autoridade**, na busca de relações mais igualitárias, horizontais, em comunidades que vivem o discernimento e a partilha de responsabilidades.

- **O resgate da dimensão de laicidade da Vida Religiosa**, revalorizando a consagração batismal que nos é comum com todo o povo de Deus e que traz conseqüências para a maneira de se ver a presença e a ação da Vida Religiosa no mundo.

Outros temas também apareceram e mereciam ser aprofundados:

- **A fecundidade das grandes tradições espirituais** que continuamente produzem frutos novos: muitas destas comunidades novas mergulham suas raízes na espiritualidade beneditina, dominicana, inaciana; outras encontram em Carlos Foucauld um inspirador.
- **A questão de gênero na vida consagrada**: várias comunidades deram seu testemunho de uma vida comunitária mista entre homens e mulheres. As comunidades laicais têm membros casados com seus filhos e membros celibatários, homens e mulheres, convivendo em uma mesma casa como uma “comunidade familiar”. Nos grupos dito “mistos” (leigos e consagrados) existe a mesma situação. E entre as congregações (haja vista o testemunho que veio do Paraguai), já existem experiências de comunidades compostas de homens e mulheres.
- **O tema da “minoría”**: é preciso tomar consciência de que a Vida Religiosa tende a ser um grupo cada vez mais reduzido. Nossa vocação é “simbólica”, isto é, somos chamados a ser sinal. E para isso, só uma minoria basta... Não é para o protagonismo pastoral que somos chamados.
- **Um novo enfoque para os votos**: uma reflexão que vá no sentido de uma redefinição:
 - da questão de gênero para a vivência da castidade;
 - da questão econômica para a vivência da pobreza;
 - da questão de poder para a vivência da obediência.
- **A identidade interativa**: só percebemos realmente o que somos como Vida Religiosa a partir do outro; do pobre, do leigo. Uma refundação que se fizesse só a partir daquilo que nos é próprio não seria realmente refundação.

Tudo isso leva a perceber as sementes de uma nova eclesialidade que vai sendo gestada. A interação eclesial entre leigos e consagrados, hierarquia e povo de Deus, carisma e estruturas vai formando uma nova consciência eclesial. A refundação passa também por aí: repensar e re-expressar nossa maneira de viver a Igreja e em Igreja.

Muitos dos conflitos que se vivem hoje nas comunidades religiosas vêm do fato de estarmos vivendo modelos de Igreja diferentes, ou ainda do fato de termos, ao mesmo tempo, constituições conciliares e estruturas pré-conciliares.

O seminário foi um momento de incentivo para que, em fidelidade criativa, audácia, liberdade e discernimento, caminhemos em busca de novas reformulações do carisma para os dias de hoje. ■



Um Tempo de Dolorosa Gestação: Traços da Nova Espiritualidade que está surgindo

SIMÓN PEDRO ARNOLD, OSB
TEÓLOGO DA CLAR

I. REFUNDAÇÃO NO CONTEXTO DE MUDANÇA DE ÉPOCA

Antes de penetrar nos desafios da nova espiritualidade em gestação, parece-nos necessário contextualizar a problemática de maneira mais precisa em tudo o que representa a refundação e a mudança de época em que esta experiência espiritual se vai forjando.

1. Mudança de época e crise místico-ética

Tivemos já a oportunidade de explorar as diferentes implicações da mudança de época para a Igreja e a Vida Religiosa¹. Queremos simplesmente aqui lembrar algumas intuições que nos servirão como referência para a reflexão posterior.

— *A experiência do túnel*

Em várias oportunidades utilizamos o símbolo do túnel para caracterizar a situação na qual nos encontramos neste momento da história. Com esta imagem tentamos perceber uma ausência quase total de referências éticas e místicas. Com efeito, na curva do túnel já não vemos a entrada e ainda não vemos a saída.

— *O “já não” e o “ainda não”*

Nesta situação de “no man’s land” histórico, as antigas receitas ou já não servem ou já não se entendem e, por outro lado, não aparecem ainda claramente as novas formas de espiritualidade e as referências éticas capazes de dar razão e abrir perspectivas para nossa situação peculiar.²

— *Imediatismo e relativismo*

Esta situação de confusão explica que nossos contemporâneos cedam muitas vezes às tentações do imediatismo e do relativismo. A primeira tentação consiste em contentar-se com receitas imediatas sem perspectivas, e a segunda, mais desesperadora ainda, aproxima-se muito do “*carpe diem*” da antigüidade. Diante

1. ARNOLD, Simón Pedro. *Nínive*, CEP, Lima 1998.

2. Seminário CLAR sobre espiritualidade. Santiago Chile, outubro de 1998.

do vazio, nada mais tem valor absoluto, tudo se relativiza.

2. Vida Religiosa em vista da tormenta

Apesar de um esforço importante para compreender o mundo e a Igreja de hoje na Vida Religiosa, particularmente na América Latina, não podemos negar que a crise descrita anteriormente de túnel em curva, de "no man's land" histórico e de imediatismo-relativismo afeta duramente nossas mentalidades e nossos estilos de vida.

— *A persistência da "língua de madeira"*

Em francês existe uma expressão muito visual para caracterizar o discurso autoritário e oficializado das ditaduras e das instituições pouco democráticas. Falam da "langue de bois" ou língua de madeira. Trata-se de um discurso estereotipado e sem conteúdo, repetindo indefinidamente o permitido como se fosse o real. Em muitos casos, nossa catequese, nossas teologias oficiais pecam por este lado. Tornam-se discurso morto e sem impacto.

— *Incompatibilidade de classe*

Dentro da tormenta que nos leva em seu torvelinho, não podemos negar que nossos esquemas mentais, nossas escalas de valores e nossos estilos de vida referem-se, consciente ou inconscientemente, à mediana burguesia pós-moderna ou à classe média alta de nossa sociedade. Além disso, é assim que nos situamos espontaneamente.

— *O pecado de inconsciência*

Tudo que foi dito anteriormente traz consigo uma consequência previsível. Pecamos por ingenuidade, superficialidade e inconsciência. Perante desafios imensos, respondemos com receitas infantis e ligeiras, muitas vezes, com "santinhos e canções" para retomar a expressão cruel e desgostosa de um jovem peruano, falando da pastoral da Igreja e de sua opção preferencial pelos pobres. A pergunta é: como vamos despertar para isso? Seremos daqueles que se assustarão com o juízo final quando descobrirem que o Senhor estava perto deles e que não lhe deram de beber?³

II. O CHAMADO PROFÉTICO

Diante do diagnóstico que acabamos de recordar rapidamente, é muito comum apelar para um novo despertar do espírito profético na Vida Religiosa. Tratemos de ver mais de perto em que este chamado implica realmente, mais além dos slogans.

1. Uma palavra gasta

— *O problema das palavras*

Uma das características da crise ético-espiritual da pós-modernidade consiste precisamente no status das palavras na cultura. Nenhuma época foi tão inva-

dida por todas as partes e de todas as maneiras pelo discurso falado. O que se costuma chamar de "a cultura da comunicação" reduz-se muitas vezes a uma cultura do palavrório. Esta palavra pletórica de hoje tem por sua vez duas características preocupantes: mais abundante é o discurso e mais pobre o conteúdo e o vocabulário. Os meios massivos, especialmente o rádio em nosso meio evoluíram neste últimos anos para uma gritaria permanente de palavras escassas e estereotipadas. Tudo acontece como se o aumento de intensidade da produção de

3. Mateus, 25, o juízo final, 2ª parte.

mensagens quisesse mascarar o empobrecimento vertiginoso do conteúdo e do sentido do mesmo.

Neste desgaste da palavra, é preciso assinalar um segundo fenômeno cada vez mais visível no campo da ideologia, da política e até da religião. Tudo acontece como se bastasse pronunciar algumas fórmulas mágicas para que o enunciado se realize automaticamente. E como estes mesmos enunciados se esvaem rapidamente, exige-se a criação acelerada de novos slogans, o que impede radicalmente a realização do que se declara. Conclusão deste processo: a palavra perde sua credibilidade e se transforma cada vez mais num jogo de sociedade do qual todos participam com certo prazer, sabendo perfeitamente que não significa mais nada. O exemplo da publicidade comercial, mais inteligente, estética e humorística que nunca, participa de uma mitologia lúdica que não tem nada a ver com o produto apresentado ou com seu consumo. Esta "doença publicitária" invade o conjunto de nosso discurso social, cultural e religioso, transformando-nos cada vez mais numa sociedade amavelmente desesperada.

No mundo eclesial e religioso, o mesmo fenômeno de moda discursiva existe, fazendo efêmera cada palavra e sobretudo tirando-lhe toda capacidade de encarnação numa mudança histórica real. O profetismo, tão em moda no nosso meio, sem que consiga mudar realmente a situação descrita no primeiro capítulo de nossa reflexão, participa evidentemente deste desgaste trágico.

— *A crise da coerência*

Por trás de todo este desgaste e deste exercício de enunciados sem conteúdo, a verdadeira crise que sofre a Vida Religio-

sa e a Igreja em seu conjunto é uma crise da coerência. Proclamamos com facilidade palavras radicais, apelamos com eloquência para a conversão e para o compromisso e continuamos com a mentalidade descrita acima. Tantos anos de discurso de opção pelos pobres mudou de verdade nossa maneira de ser e de pensar? Quando duvidamos da pertinência da opção pelos pobres, no fundo não estaremos reconhecendo nossa impotência para ser coerentes com ela? Chorar a "dolorosa gestação" de uma espiritualidade nova implica primeiro em perguntar-nos a nós mesmos sobre a coerência da Vida Religiosa. Estamos aqui nos referindo de novo à experiência do profetismo bíblico para descobrir onde está falhando o discurso da Vida Religiosa.

2. Um chamado incômodo

— *Um porta-voz*

Literalmente, o profeta é uma boca que é emprestada para a palavra de Deus. Não fala de si mesmo, nem segundo seus critérios, mas consciente, de maneira muitas vezes conflitiva, da palavra de Outro. Daí que a veracidade da palavra do profeta não seja testada no agrado que provoque no auditório, mas em sua realização histórica, muitas vezes com um preço altíssimo na própria vida do profeta⁴. O profetismo é consentimento incômodo para o Outro e para o conflito interior e exterior.

— *Uma palavra feita carne*

Uma segunda característica do profetismo bíblico é que a palavra que o profeta deixa passar encarna-se em primeiro lugar em sua própria vida. O profeta não é mero locutor, como somos frequentemente em nosso discurso teológico ou

4. A negativa de Jeremias, de Jonas ou de Moisés, etc.

catequético. A palavra primordial é o destino, o corpo, a vida e as relações do próprio porta-voz. (cfr. O silêncio de Ezequiel, a morte de sua esposa, o drama afetivo de Oséias, a nudez de Isaías, etc.) O profetismo é uma palavra feita carne, uma eucaristia.

— *Vocação versus carreira*

O chamado profético não traz vantagem alguma aparente para o chamado, é o contrário. Trata-se de uma vocação que quase sempre começa com a resistência legítima do chamado. O pedido de Deus vai sempre na contra-corrente dos interesses, das aspirações e até das evidências de fé mais legítimas do profeta. Não há profetismo que possa identificar-se com uma carreira. É todo o debate entre o sacerdote de Samaria que convida Amós para fazer carreira profética em Judá e para deixar em paz os devotos do templo de Jeroboão. O profeta responde que não é profeta de profissão⁵. Ninguém nasce profeta, nem se aprende o profetismo. É um chamado imprevisível e quase sempre inevitável, pelo menos no final. (cfr. A experiência de Jonas).

— *Prova e não privilégio*

Do que foi dito anteriormente, deduz-se com facilidade que o profetismo é uma prova radical de fé, de fidelidade ao Deus verdadeiro e de humildade (renúncia ao próprio, ainda que legítimo) não implica em qualquer pagamento ou privilégio, ao contrário. O profeta é rejeitado, como diz o próprio Jesus.

Sem dúvida alguma, este chamado incômodo que tão ligeiramente proclamamos da boca para fora, da mesma maneira como nosso discurso de religiosos e religiosas retrata duramente toda nossa maneira de viver e de ser percebidos na nossa sociedade.

3. O profetismo como instância crítica

— *Trilogia bíblica*

Pouco a pouco Israel elaborou um sistema de sociedade construído sobre três pilares: o sacerdócio, a monarquia e o profetismo. Em vários momentos críticos da história do povo, o desaparecimento de uma ou várias instâncias da identidade nacional (o Templo, o Rei e o Profetismo) foi considerada como uma prova e até um castigo insuportáveis. Mas a ausência do profetismo é, sem dúvida alguma, a prova que coloca o povo na pior confusão, numa espécie de orfandade. Com efeito, o profeta, na trilogia nacional, exerce a função crítica das duas instâncias mais envolvidas no poder, como são o sacerdócio e a monarquia. Ainda sendo da casta sacerdotal como Ezequiel e, segundo toda probabilidade, Jeremias, ou próximos ao poder real como Isaías, o profeta é livre do exercício do poder para ser capaz de exercer sua vocação de questionamento em nome de Deus, da prática do povo e de seus pastores.

— *Profetismo e poder*

Como terceira instância e às vezes única instância (cfr. O Exílio por exemplo), o profetismo é, portanto, totalmente incompatível com o exercício de poder religioso e/ou político. Muitos fundadores de famílias religiosas entenderam-no bem, como Santo Inácio, por exemplo, ao proibir a dignidade episcopal para os Jesuítas. Mas temos que reconhecer nossa inconsciente infidelidade a esta condição profética. Em infinidade de casos exercemos o poder tanto religioso como político, direta ou indiretamente (por influências e prestígio), inclusive quando escondemos esta realidade com a pudica terminologia de serviço. Esta situação

5. Amós 7,10 - 17.

histórica de fato invalida definitivamente nossa pretensão profética.

— *Conflito como vocação*

Uma das razões principais de resistência do profeta ao chamado é precisamente o conflito que este implica. Quem mais protestou a respeito foi Jeremias, ainda que todos o fizessem em certa medida. O ser profeta supõe renunciar à harmonia tranqüila com o estabelecido na letargia das medíocres conveniências sociais e religiosas. Uma Vida Religiosa que teme ou considera pecado o conflito é incompatível com o profetismo. O profeta não é um crítico profissional, nem um marginal em relação ao povo de Deus e a suas instituições. Ao contrário, seu amor apaixonado por eles lhe exige que denuncie em nome do Senhor as infidelidades e prostituições constantes do sistema. Como ser uma Vida Religiosa apaixonada pela Igreja em todas as suas instâncias e ao mesmo tempo exercendo humilde e valentemente sua vocação profética? Aí está o desafio da “dolorosa gestação” da qual falamos nestas páginas.

4. O profetismo como experiência mística

— *Primazia da liberdade contemplativa.*

O desafio de assumir o chamado incômodo de profeta só é possível numa perspectiva mística. É a experiência pessoal e muitas vezes solitária de Deus que faz o profeta capaz de aderir a sua vocação. Na “dolorosa gestação”, é indispensável, portanto, privilegiar o que chamamos aqui de liberdade contemplativa. A valentia profética, a capacidade de assumir o conflito só podem brotar do encontro com Deus que nos faz livres, acima de todos os medos. A nova espiritualidade da Vida Religiosa, que supõe a refun-

ção, é um reaprender a liberdade evangélica embalada na intimidade prolongada com o Deus audaz e livre.

— *Testemunha do absoluto de Deus*

Deste enraizamento contemplativo do profeta brota uma preocupação quase monotemática: o direito absoluto de Deus. O absolutismo profético tem a ver com o que os sábios chamam de temor de Deus. A relação infinitamente respeitosa e amorosa com o Deus único e sua tradução ética no respeito absoluto do direito do pobre e de toda criatura são a obsessão e a única razão de ser do profeta. Tudo o que em nossa Vida Religiosa nos afasta ou nos distrai deste absoluto faz-nos inaptos para o profetismo.

— *Despojamento de todo sistema e interioridade*

Tudo o que foi dito leva o profeta necessariamente a um distanciamento dos condicionamentos de todos os sistemas institucionais e intelectuais que limitem ou condicionem o testemunho do absoluto. O profeta é por natureza assistêmico e encontra seu equilíbrio e sua raiz na experiência cada vez mais profunda e englobante da vida interior. Uma ideologização muito estreita da Vida Religiosa e uma vida de oração muito emoldurada na rotina do estabelecido adormece e asfixia pouco a pouco o humor profético de nossa experiência.

— *Responsável pela fidelidade “de” Deus e “a” Deus*

Entretanto a missão do profeta tem também suas dimensões de otimismo e de esperança. Com efeito, o profeta garante somente por sua presença a fidelidade de Deus para com seu povo, sob a forma da exigência em alguns casos ou da misericórdia terna em muitos outros. É precisamente a razão pela qual o silêncio ou a ausência dos profetas resulta tão angustiante para o povo. Sem profetas, a

tentação de desesperar da fidelidade de Deus é grande. Por outro lado, a presença ativa do profeta garante a fidelidade ou a conversão permanente do povo. Em sua pessoa, o profeta representa o povo diante de Deus em seu desejo de fidelidade e de arrependimento. Uma vez mais, cabe a pergunta: em que medida somos sinal da fidelidade de Deus na pobre e doloro-

sa esperança de nosso povo e em que medida somos reflexo do valente desejo de fidelidade e de arrependimento da nossa gente? Em uma palavra, nossa vida fala do povo a Deus e de Deus ao povo? É nessa linha que falamos da Vida Religiosa como experiência de “pequeno resto”⁶ na situação de refundação em um capítulo posterior.

III. O DESAFIO DA COERÊNCIA

Em nosso capítulo anterior, dizíamos que sob o discurso do profetismo na Vida Religiosa, escondia-se de fato uma profunda crise da coerência. Depois de ter visto as diferentes dimensões do profetismo na Bíblia, interrogando-nos sobre suas implicações em nosso contexto de refundação, creio que podemos retomar e aprofundar esta reflexão em torno da coerência como condição do profetismo. É o objeto de nosso terceiro capítulo.

1. Vida Religiosa e urgência evangélica

— *Fundação e urgência*

Se retomarmos a história de todas as nossas fundações percebemos uma constante: os fundadores sentiam-se interpelados pela urgência da chegada do Evangelho e do Reino que anuncia. Se cada um se fixou em um ou outro aspecto de dita urgência (saúde, educação, promoção da mulher, etc.), no fundo esse aspecto vinha a ser totalmente secundário diante de sua motivação: a urgência do Evangelho. Poderíamos dizer que os fundadores e as fundadoras são simplesmente gente inteiramente “exigidas” por Jesus e seu anúncio. Muitos deles e delas foram pessoas muito comuns e até limitadas do ponto de vista de seus dons humanos. É emocionante, às vezes, constatar os esforços dos discípulos (as) atuais

de tal fundador (a) para encontrar alguma palavra profunda ou histórica em seus escritos que possam mobilizar os jovens de hoje. Melhor dizendo, na maioria dos casos, suas palavras são de uma banalidade que aflige. Não eram oradores de talento, nem grandes teólogos, nem sequer místicos originais. Simplesmente sentiam-se exigidos pelo Evangelho e empreenderam uma aventura, cuja fragilidade de origem nos impressiona quando a comparamos com a solidez humana de nossas obras de hoje e a complexidade de nosso direito e de nossas instituições. Com uma ingenuidade que perdemos, puseram-se a caminho com alguns companheiros(as) que simplesmente confiaram em sua intuição. Refundar implica em retornar à dita consciência ingênua e despojar-nos de tantas condições acumuladas com o tempo que nos impedem de ser impulsionados (as) pela urgência. É preciso reaprender a nos deixar urgir pelo espírito evangélico, abrindo um grande espaço para a imaginação e para a liberdade ingênuas dos começos.

— *Um caminho de encarnação*

Nesta experiência espiritual da urgência, os fundadores não se preocuparam nem um pouco com as condições de realização de suas intuições. Simplesmente começaram, nada mais. O espírito

6. Cf. Seminário CLAR de Santiago, especialmente a colocação sobre refundação.

de fundação implica nessa confiança na providência, à maneira de Abraão ou de Maria que buscaram encarnar imediatamente o que a inquietude da urgência lhes inspirava em contextos eclesiais, políticos e sociais, muitas vezes hostis e com meios extremamente reduzidos. O risco dos cinco pães e dos poucos peixes para alimentar milhares é parte do espírito de fundação e de refundação. Como recuperar esta audácia e esta confiança numa Vida Religiosa que de dentro e de fora (a Igreja) coloca tantas condições prévias (econômicas, políticas, canônicas, intelectuais e psicológicas) para empreender com uma prudência de *Sius* um pequeno passo que encheria de paciência e de assombro os (as) aventureiros (as) que nos deram a vida em Cristo e na Vida Religiosa?

— *Urgência, humildade e insegurança*

“Esquecendo o que fica para trás e voltados para a frente...” como diria São Paulo, prosseguir com a urgência supõe uma leveza de coração que chamaremos de humildade. Estar seguros de que o Reino abre caminho conosco faz-nos despreocupados de nós mesmos. A Vida Religiosa se auto-ausculta demasiadamente, a meu ver, para poder correr sem prejuízo até conquistar o prêmio do reino que obsessionava Paulo e nossos (as) fundadores (as). É necessário ter uma infinita despreocupação, uma radical humildade para percorrer assim os itinerários do Senhor. Mas não se pode negar que a aventura implica em uma grande insegurança e múltiplos riscos de fracassar no meio do caminho. A meta do profetismo da Vida Religiosa não é alcançar êxitos duradouros de qualquer índole, mas significar dinamicamente a urgência do Reino. Nossos povos latino-americanos são mestres de primeira nesta sabedoria da insegurança produtora de esperança. Muitas vezes a nossa proposta

aparece para a maioria como um caminho seguro em contraste com a insegurança generalizada de nosso continente.

A partir deste questionamento da urgência, voltamos então à interpelação da coerência profética em suas diversas dimensões.

2. A coerência contemplativa

Vimos que o fundamento do profetismo é uma experiência mística. Exploraremos nossa própria situação em dito campo.

— *A impregnação*

A coerência contemplativa implica em primeiro lugar em que não sejamos puros repetidores de ritos e devoções, mas sim reflexos do mistério de bondade e de grandeza de Deus. O profeta é um impregnado de Deus. Como Moisés que descendo do morro não percebia que irradiava a luz divina, o colóquio simples com o hóspede interior tem que impregnar e forjar a pessoa inteira do consagrado e da consagrada, ainda que não o perceba. Para dizer à maneira de Paulo: “nós refletimos a luz de Cristo”. A Vida Religiosa é antes de tudo o “desvelamento” permanente da ternura de Deus.

— *A polarização*

Como para bronzear-se é necessário expor-se ao sol, assim para ser ícone da ternura divina é imprescindível expor-se a ela. O consagrado é um polarizado. Nada lhe interessa, nada lhe importa fora desta presença de Deus. Quando começamos a nos preocupar com detalhes, deixamos de ser profetas. Tornam-se engraçados às vezes estes “obsessionados por Cristo” tão desinteressados do resto que se tornam “negligentes” segundo os critérios do mundo, ou infinitamente distraídos de tudo o que não é Ele e seu Reino.

— *A paixão*

Tudo o que foi dito anteriormente pode-se resumir em uma só palavra: a paixão. A tibieza, camuflada de prudência, de sabedoria ou de realismo exagerado é um pecado para a Vida Religiosa. Uma Vida Consagrada sem paixão, rotineira, é não somente absurda, mas também trágica. O consagrado sem paixão é um fracassado.

3. A coerência relacional

— *Vida pessoal como reflexo*

A coerência contemplativa só se torna crível em sua tradução na vida da pessoa. Insistiria especialmente aqui na qualidade de liberdade e de unidade da vida do religioso e da religiosa como reflexo de sua vida interior. Uma Vida Religiosa marcada pelos medos e pelas angústias reflete mais as repressões sucessivas do ser ou a falta de integração da história pessoal que o encontro com Deus. Não falo aqui de um Religioso modelo de perfeição moral, psicológica e institucional, mas de um ser progressivamente reconciliado consigo mesmo, em suas “fraquezas”, potencialidades e limitações e capaz de olhar mais além de si mesmo. Um ser capaz de deixar-se questionar pelos acontecimentos e pelas pessoas e capaz, definitivamente, de mudar sem se perder, porque sua raiz verdadeira não está em suas construções frágeis, mas no Deus da vida.

— *As novas relações*

A “dolorosa gestação” de uma nova espiritualidade da refundação passa por uma profunda reconciliação no plano das relações, tanto no interior da própria comunidade como no mundo, com seus desafios afetivos de gênero e seus desafios de diversidade de opiniões e opções. O profeta é um ser em processo de libertação de suas relações, passando conscientemente da dependência para a autonomia, do medo para a confiança, da possessividade e zelo para o respeito se-

reno do outro, da competitividade tensa para o reconhecimento tranqüilo do outro, sem perder por isso uma sábia estima de si mesmo, segundo a bela expressão de São Paulo.

— *A cura permanente*

Como diz o profeta francês Louis Aragon: “nada jamais está conquistado para o homem, nem sua força, nem sua debilidade, nem seu coração, e quando crê abrir seus braços sua sombra tem a forma de uma cruz.” A fragilidade é o lote e o desafio de todo ser humano, incluindo o profeta. Por esta mesma razão, o religioso, a religiosa, que empreendem o desafiante caminho da refundação têm de assumir humildemente a permanente cura de suas feridas novas e antigas. O profeta da Bíblia, em múltiplas ocasiões, é chamado para a conversão, para a mudança. Hoje em dia, com as mudanças aceleradas de nossa cultura, o adquirido e conquistado é cada vez mais efêmero e cada um tem que refazer-se, ou melhor, deixar-se refazer em cada momento. Esta atitude de terapia permanente implica em superar os falsos orgulhos dos que crêem ter chegado à maturidade definitiva. Hoje em dia temos que falar de amadurecimentos sucessivos com suas crises de imaturidade correspondentes. Outra forte e bela experiência de humildade, de renascimento permanente com seus assombros, seu sabor inocente e suas doces fragilidades tardias.

4. A coerência histórica

É neste terreno do testemunho histórico que a reflexão caminhou mais nos últimos anos, com toda a corrente de inserção da Vida Religiosa em meios populares e marginais lesados. Retomemos estas instituições.

— *O Evangelho como “contraste”*

Um dos fundamentos do Evangelho é o contraste. Em várias oportunidades,

o Senhor pergunta a seus discípulos que diferença há entre um pagão e um cristão. O altruísmo e a ética natural também são o lote dos pagãos e às vezes a um nível que supera os judeus e cristãos. A diferença cristã está precisamente no sabor nítido de sua presença no mundo, na articulação harmoniosa entre o coração, a boca e os atos. O que faz impuro é o que sai do coração. Aí está a diferença evangélica. Em que medida a Vida Religiosa, que se quer vida cristã cabal, marca ainda este contorno contrastado entre luz e trevas, entre verdade e mentira, entre sabor e falta de sabor da vida?

— *Uma presença adequada*

Este contraste evangélico é ainda insuficiente. Além disso, precisamos perguntar se nossa presença é adequada ao tempo em que vivemos. Podemos viver um contraste heróico e totalmente deslocado com respeito ao momento histórico em que vivemos. Este discernimento dos sinais dos tempos deve ser permanente porque podemos muito rapidamente passar a ser museu das atitudes inadequadas sem o perceber. Há expressões de certo militância de esquerda dos anos sessenta, por exemplo, que são tão fora de foco hoje como as atitudes tradicionalistas dos defensores do latim.

— *Uma presença significativa e transformante*

A pergunta da adequação de nossa presença histórica consiste em questionar o sinal que emana de nossa vida. Podem os nossos contemporâneos decifrar e compreender o sinal que pretendemos ser para o mundo? E não se trata somente de decifrar, mas também de operar uma transformação. A presença profética deve transformar situações menos evangélicas em mais evangélicas. Se somos fermento na massa, supõe-se que a massa se transforma a nosso contato. É neste sentido

que falo aqui de uma presença histórica da Vida Religiosa ao mesmo tempo significativa e transformante. Este “ainda não” está em constante evolução e supõe, portanto, uma atitude de discernimento permanente nesta bela dinâmica do provisório da qual fala o pastor Roger Schutz de Taizé. Além disso, o que é significativo e transformante numa situação cultural e social determinada, não o é necessária e simultaneamente em outra. Esta pluralidade de contextos leva-nos a evitar todo juízo de valor sobre atitudes. Pois o significativo e transformante em Estocolmo não o é na parte mais isolada da Patagônia, por exemplo. Isso não impede um diálogo e um questionamento entre uma Vida Religiosa pensada para Estocolmo e a que quer ser fermento na massa na longínqua Patagônia.

Entretanto, parece-me que, onde quer que esteja inserida, a Vida Religiosa, em contexto de modernidade pós-moderna, tem *duas mensagens universais* para dar em contribuição. A primeira é o da totalidade. Com efeito, é profético o sinal de uma vida que pretende consagrar-se totalmente à convicção do amor de Deus em Cristo. Num mundo do relativo, da responsabilidade limitada no tempo e em suas implicações, é forte o sinal de uma vida que diz: “Não há maior amor que dar a vida pelos amigos.”

O segundo anúncio profético universal refere-se à fidelidade. Num mundo do provisório, do efêmero, lançamos o louco desafio de uma vida que crê na persistência criativa através das mudanças sucessivas, da duração através das crises, traições, quedas e desânimos. Não se trata de uma fidelidade de cimento armado, mas de convicção vital. Podemos amar até o extremo por saber-nos amados até o extremo. Isto realmente é revolucionário hoje, desde Estocolmo até a Patagônia.

Depois de haver denunciado nossa cumplicidade com a pós-modernidade e revisto os fundamentos bíblicos de nossa vocação profética, tratamos de reconstruir uma coerência adequada aos nossos tempos. Neste quarto capítulo, correndo o risco de que nos tratem de fundamentalista, queremos voltar a dimensões talvez demasiado esquecidas e desprezadas do humanismo cristão. Pois a “dolorosa gestação” passa também pela descoberta de absolutos perdidos na neblina dos relativismos contemporâneos. Em outras palavras, defendemos aqui uma renovação com a exigência de uma metafísica da história. Essa, com efeito, faz-se incompreensível se não se pode ler desde mais além dela mesma, desde uma convicção absoluta humanista anterior às variações históricas. É desse reencontro com um absoluto de convicções humanistas supra históricas que quero falar com o termo “metafísica da história”. Não se trata somente de remoçar ou reatualizar a venerável metafísica aristotélica nem sequer em primeiro lugar de reler o mundo desde Santo Tomás, mas de um empreendimento muito mais oneroso e imaginativo: começar a pensar uma metafísica para esta nossa história, capaz de devolver ao humano sua centralidade na história, e assim devolver a primazia perdida para a ética e para a mística, como proclamamos desde o começo destas reflexões.

1. Renovar com a fé

Parece contraditório convidar os fiéis e ainda mais as religiosas e os religiosos para retornar à fé. E, entretanto, o mais profundo de nossa crise de identidade, mais além do fenomenológico estudado até aqui, é a falta de fé real e fecunda. Explico.

— *A palavra sustenta o universo*

Retornando ao Prólogo de São João, é urgente, ainda para nós, recobrar a convicção de fé de que o universo é querido, amado e sustentado definitivamente por uma Palavra de Vida e que, mais além de suas turbulências históricas, e até cósmicas, nenhuma treva poderá com a Luz. Não estou certo de que os cristãos creiamos totalmente nisso. Assim como me pergunto se cremos verdadeiramente que a cruz e a ressurreição de Cristo salvaram e reconciliaram o mundo e cada criatura com o Criador. Às vezes tenho a impressão de que os cristãos duvidam de que a Páscoa tenha sido suficiente. Se não, de onde tanta angústia, tanta culpabilidade e culpabilização, tanto medo e ameaça no discurso cristão? Se realmente a Palavra sustenta o universo, as variações e as provas não podem “nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus”. Isso vale ontem, hoje e sempre e é a única razão de ser de nossa consagração.

— *A presença do Reino na história*

Quando observo o pessimismo e a tendência para condenar o tempo presente, tão frequentes entre os cristãos, pergunto-me se não esquecemos a revelação de Jesus: “O Reino está no meio de vocês”. Esta afirmação vale indiferentemente para qualquer momento histórico. Hoje, como ontem, a presença do Reino está fecundando ativamente a história. O que se poderia perguntar é se nós, os cristãos, continuamos sendo os semeadores, buscadores e cultivadores do Reino, sobretudo quando brota fora do cada vez mais reduzido âmbito do cristianismo, neste mundo planetarizado e plural.

Tudo acontece como se o Reino tivesse abandonado a história pelo simples fato de que não leva a contra-senha

de um Papa ou de um Bispo. Perdendo a capacidade de surpresa que Jesus tinha para reconhecer a presença do Reino na sirofenícia, os samaritanos ou o centurião romano, tornamo-nos tristes e até incapazes de desentranhar o tesouro escondido de nosso próprio campo, perdidos em lutas internas sobre ortodoxias intracristãs sem amplidão.

— *O humano como absoluto ou a metafísica da história*

Como dizia Jesus a seus discípulos no momento do encontro com a samaritana, é tempo de levantar os olhos e contemplar os campos prontos para a colheita. É urgente que todos os homens de boa vontade e, no meio deles, os cristãos e a pequena pérola da Vida Religiosa se levantem para reivindicar uma metafísica da história, quer dizer, para exigir que o humano seja sempre e para sempre o alfa e o ômega de todo o agir cultural, social, político e econômico, sem qualquer discussão possível. Uma civilização que, como a nossa, relativiza o humano e o subordina a outros interesses, não tem futuro e deve ser contrariada pela convicção de toda a humanidade, qualquer que seja a formulação de sua metafísica, quer dizer, de seu credo.

— *A regra da vida*

Nesta pós-modernidade alucinante em seus possíveis incontrolláveis, é urgente chegar a um consenso universal elementar: a vida e o vivente são a regra absoluta de toda decisão, de toda investigação e de toda ação. Assim simples, assim desafiante num mundo onde estas evidências universais foram esquecidas.

Quando falamos de uma presença significante e transformante da Vida Religiosa, pensávamos, entre outras coisas, na nossa responsabilidade profética

nesta tarefa de uma nova metafísica da história. Desde a nossa opção de vida e desde nossos compromissos históricos, trata-se de privilegiar a construção deste consenso pelo humano e pela vida e de abandonar tudo que não vai decididamente em tal linha.

2. Os olhos fixos na pátria

Para poder colaborar eficazmente na eclosão desta nova metafísica da história com todos os homens de boa vontade, é necessário ancorar-nos mais explicitamente no nosso.

— *Variações e âncora da fé*

Num tempo em que insistimos tanto nas variações e nas mudanças, é necessário recordar que não somos mais que transeuntes, estrangeiros em caminho para outra pátria, a qual, apesar de começar aqui, não tem seu porto neste mundo. A fé, da qual dizemos que nos faz muita falta, consiste em ancorar nossa vida nesta pátria por trás da cortina, segundo a genial expressão do autor de Hebreus⁷. É preciso reencontrar um fundamento mais além da história, que dá seu verdadeiro sentido à dita história. Uma Vida Religiosa ancorada simplesmente no aqui e agora será necessariamente levada junto com o resto pelo desastre que se avizinha. “Meu Reino não é daqui”, dizia Jesus a Pilatos. Foi esta convicção que lhe permitiu morrer para ressuscitar. A re-fundação, que certamente é um morrer, somente desembocará na ressurreição se a ancorarmos na mesma convicção de Jesus condenado à morte.

— *Questionamento e confiança*

É esse ancoradouro no definitivo, no eterno, que nos permitirá acolher os questionamentos múltiplos e rudes deste tempo, sem perder a confiança constitutiva

7. Hebreus, cap. 9 e ss.

da fé. Como dizia Jô no mais negro de sua prova: "eu sei que meu defensor está vivo e se recordará de mim..." Esta nova confiança é também um desafio difícil para uma Igreja e uma Vida Religiosa que, por sua falta de fé real, refugiam-se tão espontaneamente no que anteriormente chamamos de mortífera "língua de madeira".

3. A boa notícia da estabilidade

Aqui o leitor me permitirá deixar aflo- rar meu ser beneditino. É sabido que para São Bento a estabilidade representa a garantia de veracidade de um itinerário espiritual e é tão importante que se plas- mou num voto especial que os monges fazem. Queria trabalhar aqui esta intui- ção do pai dos monges do ocidente den- tro do contexto novo da refundação.

— *O pecado da versatilidade e da li- geireza*

A sociedade da moda na qual estamos criou uma mentalidade finamente per- niciosa em torno da novidade. O melhor é sempre o novo, o nunca visto, ainda que essa novidade acabe sendo um simples artifício comercial enganoso, uma nova vestimenta que oculta um produto tão velho como o pecado. Esta *drogadición* social e cultural desemboca numa ver- satilidade generalizada, numa incapacidade de concentração, de duração, de perseverança, nas relações, no trabalho e nas convicções. É fácil adivinhar e cons- tatar a conseqüência de dita versatilida- de: vivemos de receitas ligeiras e baratas que nos deixam impotentes quando se apresentam grandes desafios de vida. O pecado da versatilidade engendra a ligei- reza e a superficialidade. E quem se atre- veria a afirmar que os religiosos e as reli- giosas escapam deste pecado? Por certo, as modas de nosso meio são específicas, mas não são menos perniciosas. Nós também, em muitos aspectos, passamos

de uma discussão a outra, sem tempo de aprofundar. Opção pelos pobres, incultu- ração, refundação, ou, pior, tal Guru elo- quente do momento, podem tornar-se como os sintomas desta sede de novida- de e indícios claros da enfermidade que nos faz versáteis e ligeiros.

— *A interioridade como fundação da vida*

No caminho espiritual, ao contrário, não se mede a novidade pelo caráter inédito de uma moda, mas pela desco- berta progressiva de novas profundida- des e de novos questionamentos de um mistério permanente: a experiência do Deus de Jesus. A verdadeira renovação espiritual traduz-se em conversão, quer dizer, em um aprofundar cada vez mais em uma opção e em uma mensagem constantes. A Vida Religiosa é profética na medida em que propõe uma experi- ência de estabilidade e de aprofunda- mento. Trata-se de uma dinâmica de raízes e não de carreira para frente, ain- da que isto entre em contradição com a febrilidade contemporânea.

4. Somente o Amor

Como conclusão de todo este capítu- lo, dedicado ao redescobrimento do abso- luto, é indispensável, parece-me, recor- dar uma evidência muito esquecida. A única razão de ser que justifica uma vida como a nossa, e muito especificamente os três votos, é o amor. Fora dele tudo é pretexto e, finalmente, a Vida Religiosa torna-se injustificável e até absurda para a mentalidade contemporânea.

— *Revisar nossa escala de valores*

Afirmar que somente o amor justifica a existência dos(as) religiosos(as) impli- ca em examinar sinceramente nossa es- cala de valores, as referências que guiam nossas opções e trabalhos. Nossa revisão tem que apontar para duas dimensões,

obviamente. De uma parte trata-se de ver se não adotamos sutilmente os valores implícitos da sociedade globalizada como a rentabilidade, a eficácia, a competitividade. Não será que nos valorizamos entre nós mesmos e valorizamos os demais a partir desses critérios do êxito à maneira dos patriarcas do Antigo Testamento, que consideravam a longa vida, a riqueza material e a numerosa prole como sinais da bênção divina e, portanto, de uma vida santa e bem remunerada?

Por outra parte trata-se de perguntar-nos se nossa escala de valores e nossas referências são realmente ou não o testemunho do amor maior.

— *Vida Religiosa como opção exclusiva pelo amor:*

Chegamos aqui ao essencial, ao desafio fundamental de tudo o que foi trabalhado até aqui, ao ponto que precisamente faz “dolorosa” a “gestação” desta nova espiritualidade. Com efeito, se em outros

tempos a Vida Religiosa podia se justificar socialmente por suas obras, pensando assim as carências de uma sociedade não madura, em contexto de modernidade, e, mais ainda, de pós-modernidade globalizada, esta justificativa não somente se torna incompreensível, mas também legitimaria as negligências e faltas de responsabilidade de uma sociedade capaz por si mesma de assumir ditas tarefas. Neste sentido, muitos que vêm as “freiras” e os “padres” somente como encarregados do caritativo não rentável, não estão longe de pensar que já não temos razão de ser, que nosso tempo já passou. Muitos jovens, por exemplo, questionam o conceito mesmo de missão e sua legitimidade a priori. Eu me atreveria a dizer que têm razão e que compartilho de sua opinião. A última e única legitimação de nosso gênero de vida é a dedicação exclusiva e total ao amor, à graça, ao gratuito, quer dizer, ao intrinsecamente divino no humano.

V. A OPÇÃO POR CRISTO

Finalmente chegamos ao coração de tudo, ao ponto de partida e ao ponto de chegada do universo e muito particularmente da loucura encarnada da Vida Religiosa: Jesus Cristo. Já não se trata de adaptações, de “aggiornamentos” de formas e de conceitos. Trata-se do eterno, do que não tem começo nem fim, que não é de nenhuma moda nem de nenhuma época em particular: somente Nele tem sentido nosso caminhar, ontem, hoje, e sempre.

1. Mais além da circunstâncias

— *A consciência do momento*

Desde o começo destas reflexões, tratamos de tomar consciência, como Vida

Religiosa, das exigências do momento presente. Nós o fizemos desde a análise de sociedade, desde a Palavra de Deus e desde a Tradição da Vida Religiosa. Mas a verdadeira consciência do momento presente e de qualquer momento é Cristo. É a partir Dele que devemos ler os sinais dos tempos e reler sem cessar nossa vocação. Fora de sua pessoa, tudo soa artificial. A partir de sua prática, sua história e sua presença na vida pessoal e comunitária dos consagrados(as), empreendemos a dolorosa gestação. Trata-se de renascer do Espírito de Cristo, como disse Jesus a Nicodemos⁸, e de deixar de lado qualquer outro espírito que possa entorpecer esta ressurreição que chamamos de refundação.

8. Cf. João, 4.

Voltamos aqui para a problemática desenvolvida acima a propósito da fé. Com toda evidência, nossa consagração encarna-se aqui e agora e deve ser significativa e transformante como já dissemos. Entretanto, não acaba com o momento histórico em que se vai encarnando. O horizonte de toda a vida de fé, e, portanto, da Vida Religiosa é o Reino que passa, para cada um, pela morte. Nossa consagração aponta para mais além da cortina, busca o invisível, perscruta os sinais do "céu". É precisamente na medida em que se assinala um mais além do instante presente, encarnando-se no imediato, que nossa consagração é não somente testemunho, mas também revelação de um mistério escondido. Se perdemos esta perspectiva, perdemos o verdadeiro sentido de nossa opção que não está inscrita aqui, mas no céu, como dizia Jesus a seus discípulos que voltavam da missão muito satisfeitos com seus êxitos passageiros.

— *Interrogante mais que resposta*

A perspectiva que desenvolvemos aqui desde Cristo implica por sua vez em esboçar de novo a auto-imagem que temos de nossa missão. Mais que uma resposta a urgências, dramas ou necessidades da Igreja e do mundo, a Vida Religiosa tem como missão ser um interrogante permanente e inquietante em meio às falsas seguranças e certezas deste mundo. Um esboço deste tipo tem muito a ver com nossa pastoral vocacional e nossa releitura do carisma, não mais como receitas específicas herdadas dos fundadores, mas como uma insidiosa pergunta surgida do Evangelho no estilo próprio de tal ou qual fundador.

— *Ser voz e testemunha de Outro*

Nesta Cristologia da Vida Religiosa que propomos aqui, é preciso reaprender a ser simplesmente voz e testemunho Dele. Como Pedro em Cesaréia, não é bom nesta conjuntura escutar de novo a voz de Jesus que nos diz: "afasta-te de mim, Satanás"⁹, não para nos culpabilizar, mas para recordar que nossa vocação pessoal e comunitária é um seguimento antes de tudo. E como para o mesmo Pedro, tal vocação nos levará a esboçar seriamente a pergunta do Mestre: "Tu me amas mais do que estes?"¹⁰ para deixar ajustar nosso cinto por este Outro, que, além da liberdade da juventude, leva—nos aonde não queríamos ir. A releitura cristológica de nosso chamado em contexto de refundação só pode ser entendida, evidentemente, a partir da fé. Neste sentido, além do sinal decifrável que devemos ser para nossos contemporâneos, continuaremos sendo um enigma para aqueles que não possam entender o que significa amar a Cristo acima de tudo. A consagração em qualquer tempo, e mais ainda em tempo de ateísmo, continua sendo mistério que não se elucida racionalmente. Só se pode penetrar a partir do encontro misterioso com o mesmo Senhor Jesus.

— *A causa de Jesus*

O cristocentrismo da Vida Religiosa significa que Jesus não é simplesmente o tema principal de nosso discurso, mas que Ele somente é a razão de ser de nossa existência e de nossa ação. Somente Nele encontramos a energia que alimenta nosso testemunho e ser. Separado desta fonte, torna-se estéril automaticamente toda a nossa vida, ainda que em sua maior

9. Cf. Marcos 8, 23.

10. Cf. João 21, 15 - 19.

generosidade. Como dizia Pedro ao paráclito da Porta Formosa do templo nos Atos dos Apóstolos, os (as) religiosos (as) dizemos aos que nos exigem: “Nada tenho, mas o que tenho te dou: em nome de Jesus, levanta-te”.¹¹ Todo o resto é vaidade.

— *Pelos caminhos do evangelho*

Tudo isso tem suas conseqüências. Se somos seguidores e não anfitriões, se tudo é a causa de Jesus, significa que nada em nossa vida pode ser feito por outras vias que não sejam as de Jesus, isto é, os meios compatíveis com o Evangelho. Quantas práticas inspiradas por critérios puramente profissionais e humanos teriam que ser revistas à luz desta condição. Pois os caminhos evangélicos não são optativos, mas exclusivos para nós.

3. Com Jesus

— *Companheirismo crítico*

O leitor já terá constatado agora que, nesta cristologia da Vida Religiosa, seguimos simplesmente os passos da grande doxologia eucarística. Pois o que é a nossa vida se não uma contínua eucaristia de Cristo para o mundo, para retomar a magnífica intuição de Teilhard de Chardin?¹² Depois de termos nos interrogado sobre o significado de uma Vida Religiosa “por” Cristo, vejamos agora o que significa refundar “com” Cristo. Numa primeira instância, viver com Cristo é fazer Dele, de maneira permanente, nosso companheiro de rota, o conselheiro, a referência, aquele com quem “nunca estou só”. Tudo isso parece literatura antiquada e gasta. Sinto muito. Porém implica novamente em despedir-se de imagens de nós mesmos auto-suficientes, a imagem do perfeito equilíbrio psicológico, da formação profissional adequada, do papel de

executivo apreciado. Os religiosos somos companheiros, como já dizia santo Inácio, de um Peregrino como nós, com o qual devemos constantemente reler o mapa e consultar a direção do norte de Deus, adiante ou antes que toda segurança colocada em si mesmo.

— *A oração permanente*

O que foi dito anteriormente implica em retornar a uma intuição tão antiga quanto o próprio Paulo. O companheiro de Cristo está impregnado permanentemente por sua presença e age, pensa, sofre e espera tudo em sua presença. Isso equivale a dizer que o discípulo, à maneira da Vida Religiosa, vive tudo em oração permanente. Na “dolorosa gestação”, a oração já não é um simples ato de comunidade que tem seu momento e seu espaço em uma agenda cheia de compromissos generosos que não têm nada a ver com a oração. A nova espiritualidade implicará necessariamente em um retorno à oração permanente, quer dizer, um tornar-se oração, pela presença contínua “para” Deus e “de” Deus em Cristo em todas as esferas de nossa existência.

4. Em Jesus

— *Protagonismo comunitário e eclesial*

Situo-me na cristologia-eclesiologia paulina do corpo de Cristo. Se a Igreja e seu protótipo particular, que é a comunidade, representam o corpo de Cristo, viver nossa vocação “em” Cristo supõe renunciar a todo protagonismo individualista e a toda a competitividade em qualquer plano, ao interior de nossas estruturas religiosas e, como Vida Religiosa, em relação com as outras instâncias da vida eclesial. Os religiosos somos, antes

11. Cf. Atos, 3.

12. Cf. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *La Messe sur le Monde*.

de todo, agentes de comunhão e promotores do protagonismo comunitário, especialmente nos setores mais marginalizados da vida eclesial e do mundo: os leigos, as mulheres, os jovens, os pobres, os indígenas, todos eles rostos privilegiados no interior do corpo crístico do Jesus silenciado. Uma vez mais, minha cristologia supõe que a Vida Religiosa se veja como servidora e não protagonista. Trata-se aqui também de colocar-se atrás de Jesus e não na frente Dele.

— *“Para mim, viver é Cristo e morrer é um bem”*

Definitivamente a conclusão deste grande itinerário de conversão proposto pela refundação é a mesma que para qualquer caminho espiritual verdadeiro: aprender a morrer, quer dizer, deixar que Cristo invada progressivamente todo o espaço de nossa vida pessoal, da vida da Igreja, da história humana e do cosmos. É conveniente que Ele cresça e que nós (Vida Religiosa, congregações, indivíduos ou comunidades) diminuamos.

5. Ao Pai, toda a glória no Espírito

— *Vida Religiosa como revelação trinitária*

Finalmente, toda a cristologia leva à Trindade. Na visibilidade de nosso amor fraterno cimentado no amor crístico, a Vida Religiosa é como uma cortina entreaberta sobre o mistério do amor inefável entre o Pai, o Filho e o Espírito. O coração de nossa vocação não está no que fazemos para o mundo, nem sequer em nosso testemunho, mas pura e simplesmente na qualidade trinitária de nossa vida fraterna. Resumindo, esse mesmo é o sentido de nossos votos.

— *Vida Religiosa como louvor permanente*

Se nossa vida é uma grande doxologia para a glória da Santíssima Trindade, supõe-se que em tudo e sempre sejamos pessoal e comunitariamente uma grande celebração de louvor. A alegria, cuja origem está em Deus, é fonte da Vida Religiosa. Nossa existência por si só é como um altar onde se realiza a imensa alegria da humanidade em saber-se criatura de um Deus tão bom. Que fazer, então, com as tristezas, as amarguras, as durezas e as desilusões de tantos de nós? Já é tempo de curar estas feridas com o bálsamo da ternura fraterna para recuperar nosso ser fundante no louvor que nos constitui.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Que espaço ocupa o profetismo na Vida Religiosa hoje. Somos suficientemente corajosos/as para assumir o papel incômodo de profeta?
2. Em que medida as comunidades religiosas são reflexos do mistério da bondade e da grandeza de Deus no mundo atual?
3. Tentamos ser, como Vida Religiosa, no mundo uma presença significativa e transformadora com humildade e coragem?
4. Sabemos buscar em Jesus Cristo a força e a energia que alimentam nosso testemunho e dão credibilidade a nossa missão?

 Pe. Simón Pedro Arnold, OSB —
Teólogo da CLAR

Endereço do autor:
Monasterio de la Resurrección
Chucuito — Puno
Peru

Amor Impossível?

Perspectiva Cristã sobre um Problema Cultural

CARLOS PALÁCIO, S.J.
BELO HORIZONTE

Queiramos ou não a realidade cotidiana das pessoas está habitada pelo fantasma do amor. Fantasma, porque atemoriza e, ao mesmo tempo, é sinal de uma realidade etérea, incansavelmente perseguida, mas nunca alcançada, sempre distante. Presença obsessiva no imaginário individual e social, da qual dá testemunho essa fantástica “máquina cultural” — verdadeira indústria do amor sonhado ou falido — que a alimenta: telenovelas, consultórios, cartomantes e adivinhos.

Realidade, contudo, difícil de ser apreendida. Não só no conceito. Como saber o que cada pessoa põe por trás dessa palavra? Mas também na realidade para a qual a palavra aponta. O mesmo termo serve para designar as experiências mais contraditórias: paixão, erotismo, sexo, entrega, egoísmo. Não existe, provavelmente, outra realidade humana mais fácil de ser tão idealizada como o amor. E, ao mesmo tempo, tão manipulada. O amor pode ser a expressão de uma entrega incondicional e sem limites ao outro ou encobrir a afirmação absoluta e egoísta de si mesmo.

Experiência *humana* e, nesse sentido, universal; mas realidade *histórica*, e, por isso, *condicionada culturalmente* de di-

versas formas¹. Como negar que, no atual mercado cultural, o amor é uma moeda cada vez mais gasta e desvalorizada? As “aplicações” que ainda são cotizadas são as da psicanálise. Decodificada exaustivamente pela psicologia, a quem poderia interessar ainda o ponto de vista da experiência cristã sobre a realidade do amor? À teologia só restaria fazer algumas considerações piedosas ou, pior ainda, algumas observações moralizantes, sobre um tema complexo em si mesmo e minado por todos os lados.

Aqui será apresentado *um* ponto de vista sobre a realidade humana do amor. E mais precisamente sobre a antropologia que o torna possível. Ponto de vista *cristão*, particular, sem dúvida, porque

1. Este aspecto está muito bem analisado na recente obra de FREIRE COSTA, Jurandir, *Sem fraude nem favor*. Estudos sobre o amor romântico, Rio de Janeiro, Rocco, 1999.

nos vem da adesão a Jesus Cristo — e nesse sentido “revelado” — mas que poderá interessar a outros na medida em que aparecer como perspectiva *sensata*, ou seja, capaz de iluminar e dar sentido à experiência humana do amor.

· Mas antes de entrarmos nessa leitura teológica do amor humano se faz necessário um rápido diagnóstico sobre o que poderíamos denominar a “situação antropológica” do amor na sociedade e na cultura atuais.

I- O AMOR AMEAÇADO: A SITUAÇÃO ATUAL

O amor humano é inseparável das *formas de vida* nas quais se concretiza e toma corpo (matrimônio, celibato, etc.) e dos *comportamentos* ou modos de lidar com os valores que estão em jogo (vida, filhos, sexualidade, homossexualidade, etc.). Ninguém ignora que essas formas se transformaram ao longo da história. Hoje estão submetidas a profundas metamorfoses nas quais aparece a fragmentação dessa experiência fragilizada do amor humano.

Muitas são as explicações possíveis desse fato: culturais, sócio-institucionais, psicológicas, etc. Mas por tratar-se de uma realidade antropológica fundamental — o amor é um fato humano universal — é lícito perguntar-se se não haveria uma explicação mais profunda dessa situação.

1. Um diagnóstico da situação

Há, na cultura atual, um ceticismo difuso mas generalizado quanto à possibilidade mesma de um amor sério e responsável. A suspeita está instalada no coração das pessoas. Essa suspeita mortal que paira sobre o amor é muito mais radical do que todas as transformações culturais. Questão antropológica, porque o que nela está em jogo é um modo de entender a pessoa humana, que transporece em alguns traços característicos do que costumamos chamar o “sujeito moderno”. Tais traços configuram uma *ma-*

neira de ser que, finalmente, torna o amor um imperativo impossível, uma necessidade contraditória. Não são os únicos mas são reveladores.

a) *Em primeiro lugar* — mesmo porque é o que mais aparece, entre outras causas, pela poluição visual da propaganda — a sedução do sexo ou o que poderíamos chamar o amor reduzido à natureza.

O culto ao corpo e a obsessão pelo sexo constituem verdadeiras obsessões da sociedade atual. Maquiagem e bronzeados, ginásticas as mais variadas e produtos dietéticos são alguns dos rituais nos quais aparece essa volta à “natureza” como trabalho das aparências. O corpo não é mais expressão da pessoa na sua totalidade mas uma esfera independente; ele se tornou literalmente absoluto, desligado da pessoa como unidade de ser. E por isso sacralizado e manipulado por todo tipo de interesses.

Esse fenômeno é inseparável do processo pelo qual a sexualidade, na sociedade moderna, foi privatizada e entregue à pura subjetividade. A sexualidade — modo humano de existir como mulher ou como homem — foi reduzida à genitalidade. E o corpo a mero instrumento desse prazer. A comercialização do sexo e a exploração do desejo sexual por todos os meios — o que G. Lipovetsky chamou a “sex-dução” — são as manifestações gritantes dessa situação.

Não é, portanto, desvario falar em redução do amor *humano* ao "natural", ou seja, ao sexual-genital, ao psico-fisiológico. Ora, tal redução não tem nada de natural. Ela é cultural: reação condicionada e manipulada ideologicamente por todo tipo de interesses. A erotização do ambiente é a transposição para o âmbito sexual da sociedade de consumo como sociedade de criação de necessidades: o indivíduo é o consumidor e o objetivo é satisfazer as necessidades imediatas do desejo e do prazer. Não é necessário ser muito perspicaz para perceber que esta mentalidade introduz uma ruptura na realização humana do amor como encontro interpessoal. E com isso entramos na segunda característica.

b) *O segundo traço* emerge na impossibilidade contemporânea de situar o amor no *nível pessoal* ou o que poderia ser designado como o *des-compromisso* nas relações.

Essa dificuldade está relacionada com o fenômeno do individualismo que, por sua vez, tem as suas raízes numa afirmação absoluta do "eu" (o famoso "sujeito moderno"). O indivíduo se constitui em princípio e fundamento da realidade, do que é bom, do que tem valor. No fundo só é real o que entra dentro da lógica devoradora do indivíduo-sujeito e dos seus interesses.

Ora, o amor humano, como ato espiritual, intencional, é um ato da pessoa que se transcende a si mesma no outro. É isso que é fonte de medos e de conflitos para o sujeito. O eu individual, fechado em si mesmo, tem medo de expor a sua liberdade, de assumir um compromisso e limitar, assim, a sua posição absoluta. O "outro", diferente, só existe na medida em que pode ser reduzido ao mesmo:

ao que me agrada, ao que me convém, ao que é útil para mim.

Não é por acaso que o homem moderno tem tanta dificuldade de estabelecer relações pessoais autênticas. Ao reduzir a pessoa do outro a mera função de si mesmo, o sujeito se torna incapaz de auto-transcender-se numa verdadeira relação, vive num mundo literalmente sem transcendência, sem importância, sem horizontes. Eis por que o amor se torna impossível: na sua origem e na sua realização. Na sua origem porque o re-conhecimento do outro pressupõe que o sujeito seja capaz de sair de si mesmo; na sua realização porque o medo de comprometer-se ameaça mortalmente a relação.

A prova mais evidente é a dificuldade atual em assumir compromissos definitivos e a facilidade com a qual as pessoas mudam de opção e iniciam novas experiências sem perceberem que a provisoriamente do compromisso ameaça qualquer relação. O amor é eterno enquanto durar, como dizia Vinicius de Moraes. Contra os matrimônios decretados por cálculo de interesses, a humanidade lutou denodadamente para elevar o matrimônio ao nível das opções pessoais, do compromisso por amor. Hoje, paradoxalmente, pareceria que os compromissos (riscos medidos e provisórios) se apóiam em tudo menos no amor.

c) Entramos assim na *terceira característica* da situação das pessoas na sociedade atual: a *defesa do subjetivo* ou o *retorno da intimidade*.

Ameaçadas de muitas maneiras pela presença avassaladora da razão instrumental, as pessoas tiveram que aprender a viver na divisão. De fato, a separa-

ção — ruptura mesmo — entre a esfera da racionalidade técnica (o público, o profissional, o trabalho, etc.) e a vida privada (o matrimônio, a família, as relações de grupo, etc.) não deixa de ser uma perigosa “esquizofrenia antropológica”.

Por diversos caminhos as pessoas são obrigadas a configurar um espaço — pessoal e social — no qual possam sentir-se protegidas dessa invasão onipresente da racionalidade tecnológica e do vazio das instituições anônimas. É nessa migração ao mundo “interior” que são reelaboradas — sem o medo da desmitificação da razão técnica — perguntas que tinham sido reprimidas ou negadas: a questão do sentido, a busca de uma vida feliz, a procura da transcendência, etc.

Não é fácil traçar a linha divisória entre a indispensável interioridade da pessoa e o risco de um intimismo enganador. Sem a sua profundidade última a pessoa não seria pessoa e o amor não seria humano. Que sentido teria falar de autonomia ou de liberdade sem resgatar o que há de mais original e irreduzível em cada pessoa? Sem esse núcleo irrepetível seria impossível compreender a pessoa como ser “responsorial”, i.é. capaz de corresponder à relação. Mas é muito sutil a fronteira entre esse necessário núcleo interior e o intimismo, que é a curvatura do sujeito sobre si mesmo. A verdadeira interioridade é inseparável da abertura para os outros e, por isso, da responsabilidade de construir humanamente essas relações.

Não são estes, evidentemente, os únicos traços que definem o sujeito moderno, mas é inegável que neles se revela de maneira aguda o que pode tornar impos-

sível o amor humano. Quando as pessoas são incapazes de transcender a natureza e de deixar-se recriar no nível das relações pessoais, o amor é ameaçado de morte. Esse é o beco antropológico no qual se debate o homem moderno.

2. Uma alternativa antropológica

A crise do amor na sociedade contemporânea não pode ser reduzida à questão de formas de vida ou de mudanças de comportamentos. O que está em jogo é a maneira de entender a pessoa. E a raiz desse problema estaria no antropocentrismo exacerbado da cultura moderna. A palavra cristã sobre o amor só terá sentido se for capaz de apresentar uma verdadeira alternativa antropológica: não só outra maneira de entender o amor mas outra forma de entender o ser humano. Ora, é essa alternativa que foi rejeitada desde o início pela modernidade, na sua reivindicação de autonomia e de emancipação com relação a fé. Essa questão *de fato* (foi assim historicamente) pode e deve ser formulada de novo. É tão evidente que exista uma incompatibilidade intrínseca entre a fé cristã e a antropologia moderna? É a pergunta que deve ser feita antes de procurar saber o que diz a fé cristã sobre o amor. Porque a palavra cristã só poderá ser escutada e levada a sério se for capaz de iluminar a experiência do homem moderno, se não for estranha ao que ele é e vive.

Desde os albores da modernidade a fé cristã teve que confrontar-se com a virada radical do antropocentrismo. Ora, a grande ousadia dessa virada — o sinal da maioria humana, segundo Kant — foi usar a razão. Mas o “uso da razão” equivalia a colocar no centro de tudo o *sujeito que conhece*. Esta primazia da

razão, prolongada pelo seu aspecto técnico-instrumental, conferia ao sujeito humano a possibilidade de se “auto-produzir”. Sem Deus, sem os outros, sem a natureza. Afirmção absoluta do sujeito que termina, paradoxalmente, nessa curvatura radical do homem sobre si mesmo. É essa a única maneira de compreender o ser humano?

Este antropocentrismo radical se constituiu progressivamente em oposição à visão cristã. Deus e o homem se apresentavam como grandezas inversamente proporcionais: um só podia crescer às custas do outro. E a cultura moderna optou por sacrificar o rival que via em Deus. A consequência da supressão da transcendência era a imanentização do sentido da vida humana em todas as suas dimensões. Também na do amor. O surto atual de religiosidade não nos deve induzir a engano, ele é antes um indício do desamparo existencial do homem moderno do que uma correção de perspectivas. Mas pelo menos permite levantar a hipótese: viver “como se Deus existisse” pode ser uma alternativa sensata.

Como introduzir a consciência que tem o homem moderno de ser um sujeito absoluto no universo teocêntrico da fé? Até à modernidade a fé tinha sido pensada e vivida dentro de um universo teocêntrico. Lutero e Inácio de Loyola são duas figuras paradigmáticas do que podia significar a introdução da subjetividade moderna na experiência cristã. Mas são duas maneiras opostas. Em Lutero a subjetividade aparece no que poderíamos chamar atitude de apropriação, que é típica do antropocentrismo. A experiência de Deus é pensada e determinada *a partir do sujeito*, i.é, do que permite a própria pré-compreensão do homem.

No fundo, Deus é “legitimado” a partir do homem. É a teologia dos benefícios da fé, do “Cristo para mim”, como dizia Lutero, não do que é Cristo em si. Se a experiência humana já está definida *a partir de si mesma*, Deus só pode servir para confirmar o que o homem já sabe de si mesmo.

A experiência de Inácio é diferente. Os “Exercícios Espirituais” são, sem dúvida, uma experiência pessoal. Tudo gira em torno da decisão do sujeito, que deve tornar-se em grau extremo consciente e livre. Mas para decidir o que fazer da sua vida (opção na qual se revela a sua visão antropológica), o “exercitante” tem de passar pela “noite escura” de um descentramento. Contemplando os “mistérios” da vida de Jesus, o exercitante (sujeito) começa a compreender-se a partir de uma “alternativa humana de vida” que é a vida de Jesus e, finalmente, a partir do que dá sentido à vida de Jesus, ou seja, Deus como relação constitutiva do homem. É essa atitude contemplativa que permite ao homem receber-se gratuitamente *no que ele é* (consciência e liberdade soberanas), mas *deixando-se superar* (na origem e no fim) por um “mais” que não pode ser reduzido a ele. Em Jesus, o homem aprende *mais* do que já sabia sobre si mesmo.

Com esse descentramento mudam as perguntas (que é o homem? que é o amor?, etc.) e o modo de perguntar: entender-se a partir do outro é acolher dele as respostas para as nossas perguntas. A experiência espiritual de Inácio articula, sem violentá-las, a gratuidade imprevisível e indeduzível de Deus e a afirmação absoluta do homem como relação: absolutamente relativo, referido, relacional. Não é Deus que é projeção do homem; o homem é o projeto de Deus. Por isso há

O P I V E R S O É N C I A

nele um "excesso" que é a expressão dessa *imagem de Deus*. Deus e o homem não são alternativas mas convergências. Para afirmar-se na própria autonomia o homem não necessita fazer de "deus" a projeção dos seus sonhos; basta que aceite receber-se gratuitamente de Deus.

Este aparente desvio por considerações à primeira vista teóricas era indispensável para podermos compreender que no amor "revelado" nos sai ao encontro uma *alternativa antropológica*, outra maneira de entender o homem,

que transforma radicalmente a experiência humana do amor. No intuito de resgatar a dimensão histórica do amor Ortega y Gasset dizia que ele era uma "invenção humana". E se, em vez de humana, fosse uma "invenção divina"? Então, as marcas que ficaram dessa "invenção" na torturada experiência humana seriam como um hieróglifo a ser decifrado: o amor humano seria a gramática do amor de Deus e Deus, como amor, a palavra que o sustenta. Esta é a hipótese que deve ser verificada agora.

II- O AMOR 'REVELADO': A ÓPTICA DA FÉ

1. Revelado, como?

O adjetivo 'revelado' aplicado ao amor pode ser objeto de irrisão. E assim seria se imaginássemos que a revelação muda a estrutura da realidade humana do amor. Com fé ou sem ela, o amor terá sempre as mesmas dimensões: psico-fisiológica, pessoal, comunitária, social, etc. Em termos de saber, de conhecimento humano, a revelação não acrescenta conteúdos novos ao amor, o que ela oferece é uma *óptica diferente*, uma luz, uma perspectiva que permitem olhar de outra maneira essa realidade. E, por isso, a revelação é uma palavra que interpreta a existência humana.

Mas essa perspectiva não caiu magicamente das nuvens. O amor 'revelado' é inseparável do amor 'encarnado'. Aqui reside o específico da experiência cristã. Para nós toda a revelação está condensada na 'palavra' que é o acontecimento-Jesus, a sua história concreta: vida, morte e ressurreição. Crer em Jesus Cristo é reconhecer que nessa vida o ser humano atingiu algo definitivo, que nele tocamos o fundo da nossa realidade. É

nesse sentido que a sua vida nos 'interpreta'. Esta visão de 'fé' não tem por que entrar em concorrência com outras visões do homem. É uma perspectiva possível e válida na medida em que for capaz de iluminar a realidade.

Feitos esses dois esclarecimentos voltamos à questão levantada: para o cristão o amor 'revelado' só pode ser encontrado no amor 'encarnado'. Ou seja, na vida de Jesus. É o que afirma de maneira decidida S. João ao dizer: "eis como se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que possamos viver por ele" (1Jo 4,9). Toda a *diferença cristã* repousa sobre um *acontecimento histórico*: Jesus de Nazaré. Mas em que consiste esse acontecimento?

2. A novidade do cristianismo

A nossa fé em Jesus Cristo poderia ser resumida nestas duas afirmações: a) Jesus é uma maneira humana de existir b) que transgride os limites das nossas possibilidades.

Maneira humana, portanto como a nossa. Jesus conheceu a fragilidade da

nossa carne, era capaz de compreender o homem porque também ele foi provado, foi em tudo igual a nós, exceto no pecado (Hb 2,18; 4,15). Mas uma vida humana que foi levada até os limites do possível. É o que a fé quer dizer ao confessar que Deus ressuscitou Jesus ou ao designá-lo como 'Senhor' ou 'Filho', ou ao formular, muito tempo depois, que Jesus é 'verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem'. De formas diferentes a fé nos diz que em Jesus tocamos o fundo da realidade, a última possibilidade do homem; não há mais o que buscar 'além dele', porque nele temos o sentido da totalidade.

Três coisas estão implícitas nesse reconhecimento:

1ª: A vida de Jesus é uma 'palavra' que fala por si mesma, que se impõe pelo que é. A sua 'autoridade' brota de dentro, da experiência vivida. A palavra de Jesus é a sua vida. Por isso essa palavra nos fala quando mergulhamos na sua experiência, quando perscrutamos a sua pessoa ou contemplamos o seu comportamento. E falará da nossa existência.

2ª: A vida de Jesus nos interessa pelo que tem de único e de irrepetível. Não é apenas uma questão de admiração humana. Nem de transformar Jesus em símbolo do homem ideal. O cristão se interessa pela vida de Jesus porque nela reconhece a palavra *de Deus*.

3ª: Os dois aspectos são inseparáveis: é em Jesus — através da sua vida, e não fora, por cima ou além dela — que Deus se revela e nos fala. Por ser palavra humana, Jesus interpreta a nossa existência; por ser de Deus, revela o 'excesso' que há no homem.

Esses pressupostos são necessários para compreender a densidade revelado-

ra da vida de Jesus. E mais concretamente para saber como se revela nela o amor.

3. Jesus: o amor 'revelado'

Ao 'definir', de maneira surpreendente, Deus como amor (1Jo 4,8.16), o Novo Testamento não está transpondo sobre ele a nossa frágil e atormentada experiência de amor, mesmo purificada de todas as suas limitações. Esse mecanismo não passaria de uma pura projeção. O Novo Testamento não diz que o amor é 'deus', mas que Deus é amor. Mesmo quando o divinizamos — e o fazemos de muitas maneiras — sabemos por experiência que o amor humano pode ter, e tem por vezes, muito mais de diabólico do que de divino.

Essa definição tampouco deve ser entendida como pura especulação sobre Deus. Como poderia ser verificada e controlada? Para S. João ela é a 'conclusão' de uma longa e paciente meditação do mistério de Jesus, da sua vida concreta. Em Jesus, Deus tem um 'como', sem o qual não saberíamos em que consiste o mistério da sua vida. Deus é o que transparece na vida de Jesus: o modo de Jesus viver e amar nos revela como é e como ama Deus; os gestos de Jesus são a transposição humana das características do amor de Deus. Amor 'revelado', porque a maneira de Jesus amar inverte radicalmente o que habitualmente chamamos 'amor'. Sintetizar, mesmo de forma inacabada, alguns desses traços é a forma discreta de nos adentrarmos nessa 'revelação'.

a) A experiência fontal de Jesus — o segredo da sua vida — é uma relação de intimidade com Alguém a quem chama 'Abba', paizinho. Nessa experiência, Jesus descobre que a sua vida está deter-

minada por uma relação filial: ser referido ao 'Abba' como filho define constitutivamente o seu *ser homem*, é o chão da sua existência humana. Trata-se de uma experiência fontal, porque sem essa referência Jesus não poderia viver nem entender que a sua experiência humana não comece nem termine em si mesma. O centro da auto-compreensão de Jesus — a sua auto-referência: origem e término — estão fora dele.

Essa experiência fontal transparece no modo de Jesus viver e de entregar-se ao Pai em confiança ilimitada e no abandono sem reservas. A sua vida tem consistência porque o seu chão, o seu fundamento último é Alguém que o ama. Ora, este 'princípio e fundamento' não é evidente. Para muitos a vida repousa no Absurdo, no Destino, no Acaso, na Necessidade. Ou se reduz a um sonho fugaz, a um epifenômeno accidental que acabará perdendo-se no Tudo. Por isso, afirmar que Deus é amor significa ter descoberto que na origem de tudo há *Alguém* e que esse Alguém não é solidão curvada sobre si mesma mas *vida partilhada*.

Este é o primeiro traço do amor revelado: o fundamento último da realidade — e, portanto, da vida humana — é *amor gratuito, vida que transborda, dom pessoal*. Essa é a condição de possibilidade do amor. O homem é o resultado de um *amor fundante* que o precede, o envolve e o constitui desde a origem numa situação 'responsorial': o homem é *relação* que pode *responder* ao amor.

b) Seria impossível compreender a vida de Jesus cortada desse amor que funda a sua vida. É o pressuposto de tudo o que ele fazia e dizia. Por isso a sua vida pôde ser resumida nesta frase lapidar: "passou fazendo o bem" (At 10,38). E esse

bem se traduzia em gestos concretos que todos podiam compreender: "ações e palavras" (Lc 24,19) nas quais tomava corpo a proximidade desse Deus que ele proclamava. Toda a sua atividade — o que nós costumamos chamar "milagres" e que os evangelhos preferem denominar 'sinais' da irrupção do 'Reino de Deus' — foi uma práxis concreta em favor dos outros: curas, exorcismos, perdão acolhedor. Jesus foi o homem-para-os-outros que se realizava iluminando a vida do cego, devolvendo ao paraplético a capacidade de agir, partilhando a mesa com pessoas excluídas, exultando com a prostituta que renascia mulher. Foi de todos, sem que nenhuma barreira — religiosa, de classe social, de raça, de condição (mulher, varão, criança) — pudesse afastá-lo dos outros. Mas em primeiro lugar e de modo especial foi dos pobres e dos pequenos.

Esses são alguns traços inegáveis da vida de Jesus segundo os evangelhos. Mas a sua vida não era apenas a vida de um ativista social. Cortada da sua experiência fontal toda a atividade de Jesus ficaria desfigurada e a sua vida, por mais fascinante que seja, nada mais seria do que um modelo inspirador: exemplo comovedor de altruísmo ou modelo de dedicação à causa do homem. Jesus foi o homem-para-os-outros porque era o *homem de Deus*, marcado por um amor gratuito, pessoal e fundante. Por isso, na sua vida descobrimos que o amor — esse mistério originário que nos constitui — é *sair de si*, transpor a distância que separa e *aproximar-se até perder-se no outro*. "Deus amou tanto o mundo que deu o seu Filho, o seu único (...) para que todo homem que nele crê (...) tenha a vida eterna" (Jo 3,16). O amor que é

Deus se dá: sem condições prévias, sem mérito algum da nossa parte, de modo gratuito (Rm 5,8; 1 Jo 4,10).

A vida de Jesus é a expressão mais lídima dessa aproximação de Deus como amor. Primeiro porque se fez próximo, mergulhando no escondimento de uma vida humana comum, descobrindo por dentro a condição de vida da maioria dos homens e mulheres, sem ter vergonha de chamá-los 'irmãos' (Hb 2,11). E depois, como 'Bom Samaritano' de todos os caminhos humanos, deixando-se tocar por todas as necessidades, fazendo-se próximo — aproximando-se — dos que tinham ficado à margem, excluídos pelos motivos mais diversos e que, por isso, não contavam para os passantes. Jesus não podia ser *filho* sem ser *irmão*; saindo de si, sendo com os outros e para os outros era ele mesmo e, assim, desmascarava a ambigüidade congênita de um amor tentado sempre a curvar-se sobre si mesmo. Mas Jesus era e agia assim porque *Deus é assim*.

Esse é, talvez, um dos traços mais 'divinos' do amor. Deus *se dá* retirando-se, abrindo um espaço para que o outro seja. A criação é o ato pelo qual Deus afirma o outro de modo absoluto, pelo que ele é. A glória de Deus é que o homem viva. A palavra cristã sobre a criação é o anúncio exultante desse milagre do amor. Num gesto de absoluta "discrição", Deus se dá ao que não é Deus, por dentro, perdendo-se por assim dizer no dom, e correndo o risco de ser suplantado pelo que criou. Por isso — como muito bem intuiu santo Inácio — o amor tem que ser 'contemplado' nos dons recebidos, tem que ser re-conhecido em tudo o que Deus nos dá e faz por nós (EE.234). Porque é nos dons — e final-

mente no dom da vida — que Deus se dá, desaparecendo na entrega, de maneira oculta e discreta, pro-jetando-se no outro e fazendo dessa vida o próprio projeto de vida. "E a Palavra se fez carne e habitou entre nós e nós vimos a sua glória" (Jo 1,14). A rigor, em termos cristãos, não é o homem que se perde em Deus mas Deus que se perde e se 'esvaízia' no homem (Fl 2, 6-11).

c) Na vida de Jesus aprendemos ainda que o *dom de si* e a *proximidade solidária* — características do mistério que nos sustenta — são *irreversíveis e vão até o fim*. Para Jesus a morte não foi apenas o término do seu caminho mas a meta de uma vida que foi até o fim do amor, amando extremadamente (Jo 13,1). O desenlace cruel da vida de Jesus foi inseparavelmente traição humana (maquiagem calculada e conflito de interesses ameaçados: (Mt 26,1-5. 14-16), expressão suprema do amor do Pai (1 Jo 4,10; Rm 8,31) e entrega consciente e livre de Jesus (Jo 10,18). E dessa convergência paradoxal emerge a liberdade soberana do amor que resiste e permanece no meio das contradições da vida e apesar das tramas humanas.

A arbitrariedade da violência encontra em Jesus a resistência de um amor que transforma a morte infligida em vida oferecida. A força do mal pode tirar a vida mas não pode matar o amor. Jesus não se deixou dobrar pela lógica do mal. As suas respostas aos que o maltratavam durante a paixão mostram que a única defesa na qual acreditou era a verdade da sua vida. Grandeza suprema de um amor que mantém aberta a possibilidade da mudança do coração e espera — milagre impossível? — que a força de convicção do amor toque a liberdade dos próprios

carrossos. Com essa atitude Jesus fez explodir o círculo infernal da violência. Indo até o fim, sem mais armas que as do amor, desarmou o poder do mal, mostrando que o amor é mais forte do que a morte quando é mais forte do que o amor-apego à vida. Como o reconhece o centurião que estava ao pé da cruz: morrer *des-sa maneira*, só mesmo Deus (Mc 15,39).

Essa fidelidade de Jesus — esse amor que não se arrepende nem pode voltar atrás — só é possível por estar enraizada numa fidelidade maior: o amor do Pai que precede e envolve a vida toda de Jesus. Ao abandono absoluto de Jesus (que é sentimento de ter sido abandonado — (Mc 15,34) — e confiança cega de abandonar-se nas mãos de alguém que o ama — (Lc 23,46) corresponde a realidade do 'Abba' como dom incondicional do amor que o sustenta ("Tu és o meu Filho muito querido; eu hoje te gerei": (Lc 3, 22). O abandono de Jesus seria impossível sem a entrega irreversível do Pai.

Por isso, 'nessa maneira' de morrer — e de viver — desponta outra característica do amor revelado: o ato supremo do amor é 'perder-se' no outro de maneira gratuita, sem condições e sem retorno. Simplesmente acreditando na fecundidade desse dom absoluto de si. Jesus morre, aparentemente, em vão. E, apesar de tudo, não volta atrás, resiste e espera. Contra tudo o que poderia aconselhar a prudência da vida, sem cair na tentação de manipular o amor do Pai em seu proveito. Para *esse* amor não há 'explicação'. Só se justifica porque Deus é e ama assim.

d) Por isso, finalmente, podemos afirmar que *o amor tem futuro*. Crer na ressurreição de Jesus — como faz a fé cristã — é reconhecer que a sua entrega na

morte não caiu no vazio mas acabou nas mãos do Pai. Mas a ressurreição seria apenas um milagre fantástico se não estivesse *anunciada*, de alguma forma, na vida de Jesus. Se ele suscitou esperança é porque na sua maneira de crer, de esperar e de amar, nas suas palavras e na sua práxis ia tomando corpo o Reino de Deus. A vida de Jesus antecipava o que significa fazer do amor de Deus princípio e fundamento de outra maneira de viver. Por isso os evangelhos podiam olhar a vida de Jesus como *transfigurada*, mesmo antes da Páscoa, porque nela já havia 'sinais' da novidade que só apareceria com toda a sua força na ressurreição.

Por isso a ressurreição é tão decisiva para a fé, porque é o 'sim' definitivo do Pai ao projeto humano de Jesus (2Cor 1, 19 s.), a última palavra sobre essa vida e sobre essa morte. Ressuscitando Jesus, Deus mostrou quanto valia para Ele essa vida. Ao tomar posição em favor do Filho contra todos os que o condenaram, o Pai mostrou, de maneira definitiva, que sempre esteve do lado da vida, do amor e da justiça. Tudo o que Jesus era — o que ele viveu e a esperança por ele suscitada — foi 'confirmado' pelo Pai.

Delírio febril, sonho enganador ou abuso imperdoável da linguagem para encobrir o que a realidade humana tem de insuportável? A ousadia da fé cristã consiste em afirmar que uma vida humana como a nossa foi até o fim e atingiu uma plenitude que transgride os limites das suas possibilidades. E que essa plenitude é promessa para todos porque a nossa contradição foi assumida, transformada e levada à plenitude por Jesus. E, assim, a contradição foi dirimida de uma vez por todas. Por essa razão, no Novo Testamento, Jesus ressuscitado é designado como as primícias de uma colheita

(1Cor 15, 20. 23), o primogênito de uma multidão de irmãos (Rm 8,29; Cl 1,18), a cabeça do corpo (Ef 1,22), condensação de toda a realidade criada (Ef 1,10), novo Adão (1Cor 15,45-48).

Pela ressurreição, Jesus foi introduzido na vida mesma de Deus sem ser destruído, sem ser negado, permanecendo o que era. Essa é a verdade última e suprema do amor: assumir o 'diferente' sem reduzi-lo a si mesmo, afirmar o outro acolhendo-o em si. Dizer que Deus é amor equivale a reconhecer o mistério trinitário, ou seja, afirmar que Deus é vida partilhada, comunhão e comunicação. Aqui aparece claramente qual era o segredo último do amor de Jesus e a razão pela qual, em todas as suas relações, podia viver uma comunicação aberta, sem limites, universal: porque amava como Deus.

Esse é o destino do homem. A história não é o eterno retorno do mesmo nem a diluição num Absoluto impessoal mas é uma passagem — a Páscoa! — que vai do primeiro abraço da criação (no qual somos 'pronunciados' por Deus) ao último abraço da morte e ressurreição (no qual Deus nos 'confirma').

Amor 'natural' e amor 'revelado' não são apenas duas concepções diferentes do amor. O que se 'revela' em Jesus é uma verdadeira *alternativa antropológica*, outra maneira de *ser* e, por isso, de *amar*. O ser de Jesus é estar referido ao Outro e, por isso, Jesus é ele mesmo sendo para os outros. E assim nos 'revela' que o homem não está plantado na solidão, que a verdade do ser humano não é o egoísmo mas a entrega de si, a partilha e a comunhão. É preciso reconhecer que essa não é a maneira 'natural' e espontânea de entender-se o homem moderno.

Dois textos podem nos ajudar a captar, de maneira plástica, essa 'diferença antropológica': duas atitudes diante do amor que são duas maneiras de conceber a existência. O primeiro texto é de S. Freud. O seu contexto — e isso é sintomático — são as reflexões de Freud sobre *O mal-estar na civilização* que, no fundo, é o mal-estar de uma concepção — a ocidental — do ser humano:

"Adotemos diante desta exigência (do amor ao próximo) uma atitude ingênua, como se fosse a primeira vez que a ouvimos. Não poderíamos conter um sentimento de surpresa e perplexidade. Por que deveríamos agir desse modo? Que utilidade poderia ter para nós? E, sobretudo, como conseguiríamos agir desse modo? Como pode isso ser possível? O amor é para mim algo muito precioso que não posso esbanjar de maneira insensata. Essa máxima acarreta certas obrigações que devo estar disposto a cumprir, mesmo com sacrifício. Para amar uma pessoa é preciso que ela mereça o meu amor de alguma maneira. (...) E o merecerá se for tão semelhante a mim em aspectos importantes que eu me possa amar nela; ou ainda se for mais perfeita do que eu a tal ponto que eu possa amar nela o ideal do meu próprio eu. (...) Mas tratando-se de uma pessoa estranha, destituída de qualquer valor que possa atrair-me e carecendo de significação para a minha vida afetiva, seria muito difícil amar essa pessoa. Na verdade eu estaria errado agindo dessa maneira, pois os meus valorizam o meu amor como um sinal da minha preferência por eles; seria, pois, injusto colocá-los no mesmo plano de um estranho. (...) Que sentido pode ter um preceito tão solene que, se formos sensatos, não pode ser observado?"

C O N V E R S Ë N C I A

Ao examinar mais de perto esse preceito surgem novas dificuldades. O próximo, esse ser estranho, além de ser indigno de amor, teríamos que confessar, se formos honestos, que merece antes a minha hostilidade e mesmo o meu ódio. Não parece alimentar o menor amor por mim, nem demonstra a mínima consideração pela minha pessoa. Quando for da sua conveniência não hesitará em prejudicarme, sem mesmo se perguntar se a vantagem assim obtida tem proporção com o tamanho do prejuízo que me causaria. A rigor nem precisaria mesmo obter alguma vantagem; seria suficiente um pouco de prazer para não ter nenhum escrúpulo em desacreditar-me, ofender-me e caluniar-me desde que mostre que tem superioridade e poder sobre a minha pessoa. (...) Se o seu comportamento fosse diferente, se demonstrasse consideração e respeito por mim, apesar de eu ser um estranho para ele, eu estaria disposto a tratá-lo da mesma forma, em qualquer circunstância e mesmo sem ser obrigado por nenhum preceito. Na verdade, eu nada teria a objetar se o teor desse mandamento grandiloqüente fosse: "amarás o teu próximo como ele te amar". Há um segundo mandamento que me parece ainda mais incompreensível e que provoca em mim uma rejeição mais violenta. Trata-se do mandamento: "amarás os teus inimigos". Refletindo melhor sobre ele, no entanto, percebo que não há por quê

considerá-lo como uma imposição maior. No fundo se trata da mesma coisa"².

O segundo texto, como todos perceberão logo, é do evangelho:

"Se amais somente aqueles que vos amam, que graça tem isso? Até os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazeis o bem somente aos que vos fazem o bem, que graça tem isso? Os pecadores também fazem o mesmo! E se emprestais somente àqueles de quem esperais receber de volta, que graça tem isso? Até os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário, amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Então a vossa recompensa será grande e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom também para com os ingratos e os maus. Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso" (Lc 6,32-36).³

Situados face a face, esses textos falam por si só e dispensam qualquer comentário. Estamos, inegavelmente, diante de duas maneiras radicalmente opostas de entender o ser humano. E, como consequência, diante de duas concepções do amor. Nenhuma síntese poderia expressar melhor e de maneira tão incisiva onde reside a radical novidade do amor 'revelado' e por que o seu dinamismo não coincide definitivamente com o do amor 'natural'⁴. É possível um tal amor?

2. S. FREUD, "O mal-estar na civilização", em: *Obras completas*, edição Standard vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1974, pp.130-132 (a tradução foi retocada por mim).
3. A tradução "que graça tem isso" pode surpreender mas ela parece muito mais fiel não só ao texto original — 'cháris' em grego — como sobretudo à intenção do mesmo. O termo 'cháris' alude precisamente ao que há de totalmente gratuito e inesperado no amor que Jesus propõe aos seus seguidores. Gratuidade esta que as traduções habituais não só não captam mas deturpam ao traduzir por "que mérito tem isso" ou "que valor tem isso". Não se trata de mérito nem de valor mas de algo totalmente inesperado, que não pode ser deduzido da nossa maneira 'natural' de pensar.
4. Ver o sugestivo artigo de J. MOUSSÉ, 'La règle d'or, l'amour et Dieu', em: *Études* (1998) 347-356.

A diferença cristã — se é lícito falar assim — não está nos 'conteúdos'. Matrimônio e celibato são realidades humanas antes de serem cristãs. E não mudam pelo simples fato de serem qualificadas a posteriori com a etiqueta 'cristã'. A estrutura do amor é a mesma para o cristão do que para qualquer pessoa: as mesmas dificuldades, as mesmas tentações, as mesmas responsabilidades. A diferença cristã consiste em acreditar que a realidade humana do amor — no matrimônio e no celibato — pode ser *re-criada* de outra maneira. Só assim o adjetivo 'cristão' será *constitutivo* e não apenas um apêndice acrescentado a uma realidade — matrimônio ou celibato — já definida em si e a partir de si mesma. Ou seja, a fé cristã acredita que o amor humano pode ser *diferente*.

A ousadia cristã consiste em apostar num amor 'maior' e em fazer dessa aposta uma proposta de vida. O homem e a mulher estão chamados a amar *como Deus*. E essa vocação se resume numa palavra: *con-figuração*. Para o Novo Testamento a existência cristã consiste em deixar-se *con-figurar, con-formar* pela vida de Jesus, ou seja aceitar livremente que a 'forma' que assume o amor na vida de Jesus se torne norma da própria vida. No matrimônio ou no celibato, porque essa 'forma' — o *modo* de Deus amar, o *como* do seu amor — é *indivisível*. Por isso, na comunidade eclesial, essas duas 'formas de vida' são relativas, i.é. referidas uma à outra. E assim se tornam, uma para a outra, 'sinal' da totalidade do amor. É o que se trata de mostrar a modo de conclusão.

1. O matrimônio como 'forma de vida'

No matrimônio aparece de maneira plástica que o ser humano é constitui-

vamente relacional. Essa relação entre o homem e a mulher, na qual se concretiza a atração pelo outro sexo, é a expressão de uma carência originária: o ser humano só chega a ser ele mesmo referido ao outro.

a) *O matrimônio como realidade antropológica*

O gesto de unir a própria vida e destino — sem reservas e para sempre — à vida e destino de outra pessoa é um dos gestos mais sublimes e mais arriscados da existência humana. Sublime, porque é um ato de confiança absoluta, um abandonar-se cegamente esperando unicamente ser acolhido e reconhecido pelo outro. Mas arriscado, porque é aventurar-se no mistério da fragilidade humana — experimentada de tantas formas na trama concreta do dia a dia — e 'perder-se' na liberdade imprevisível do outro. Verdadeiro ato de fé, porque aposta num futuro do qual não pode dispor e ousa tornar definitivo o que humanamente só pode ser vivido de maneira provisória e inacabada.

A reciprocidade na diferença entre o homem e a mulher é sinal de que o ser humano não é solidão mas comunhão. No matrimônio essa comunhão passa pela união dos corpos, na esperança de chegar a ser 'uma só carne' (Gn 2,24): a união absoluta das pessoas. Esperança dramática porque no próprio sinal da comunhão (a união dos corpos) está inscrito o limite intransponível da união: a irredutibilidade dos corpos. A unidade não se confunde com a miragem de uma fusão impossível, que, no fundo, nada mais seria do que a redução do outro à monotonia do mesmo. Esse pa-

P
I
C
H
S
L
E
V
H
O
C

rece ser um dos impasses do amor na cultura contemporânea: confundir a *vertigem* do sexo com o *êxtase* (saída de si) do amor. A união só é comunhão de verdade quando é capaz de transcender-se e de perder-se no outro.

Por isso, no matrimônio, a reciprocidade do amor se transcende no filho e assim se torna sinal de que o fundamento e a origem da vida é amor que transborda para o outro: "sede fecundos e multiplicai-vos" (Gn 1,28). Essa é talvez uma das contradições mais graves nas quais se debate hoje o amor: o filho não é acolhido; ou é buscado como objeto da própria realização. A fecundidade biológica não é mais transcendência na qual os pais se descobrem e se encontram de uma maneira nova.

b) O matrimônio como forma social

O matrimônio é um *projeto de vida*. Não só porque exige tempo para ser vivido, mas sobretudo porque pressupõe uma opção livre capaz de transformar a inclinação amorosa para o outro num compromisso fiel e permanente: projetar-se no outro — nele abandonando-se com amor — é introduzi-lo no próprio projeto de vida. Duplo movimento do amor que começa com um 'êxtase', uma saída de si, para se receber do outro e ser com ele 'um só' na diferença. Essa interpenetração *peçoal* — impossível aos corpos — pela qual o núcleo original e único de cada pessoa se faz presença luminosa à outra e para a outra é o verdadeiro 'lugar' do encontro. A verdadeira união *humana* não é a redução do outro a si mesmo mas a comunhão inter-peçoal.

A densidade concreta desse projeto só se revela à medida que o amor vai tomando corpo na vida. É na trama — nada

romântica — do cotidiano que o amor é submetido à prova da duração: o desgaste do tempo, o peso das limitações, a tentação dos caprichos, o medo das renúncias e a repulsa do sofrimento que todo amor encerra. É no dia a dia que ele vai se encarnando de maneira realista, aprendendo o que significa sair de si, abrindo espaço para o outro, dando-se sem voltar atrás e recomeçando cada dia na certeza de que esse projeto tem futuro. É também na duração temporal que o dom de si se torna entrega discreta e gratuita, a proximidade física um fazer-se próximo e a fidelidade a forma de ir até o fim.

Por isso é também no tempo que as provações podem se tornar dúvidas sobre a possibilidade mesma do amor. Tal projeto só pode durar e resistir se estiver sustentado — explícita ou implicitamente — pela experiência de um amor maior, que é mais do que os nossos limites e, no entanto, real. O amor humano é sempre um 'amor segundo', i.é. reação ao 'amor primeiro' que nos precede. Essa é a experiência cristã do amor.

c) O matrimônio como vocação

A fórmula utilizada por Paulo para referir-se ao matrimônio é surpreendente: "casar-se *no Senhor*" (1Cor 7,39; cfr. Cl 3,18). É evidente que não se trata de um lugar, como quando dizemos 'casar-se na Igreja'. Referida ao Senhor, a união entre o homem e a mulher é introduzida no âmbito do '*mysterion*' — o desígnio oculto — de Deus. 'Casar-se no Senhor' é reconstruir o amor entre o homem e a mulher a partir do modo como Deus ama, é aceitar que essa realidade humana seja con-figurada pela 'forma de Cristo'. Paulo não hesita em afirmar: "este mistério tem um grande alcance;

eu declaro que ele concerne ao Cristo e à Igreja” (Ef 5,32). Porque é na entrega sem retorno e na fidelidade incondicional de Cristo à Igreja que o matrimônio cristão se reconhece. ‘Em Cristo’ se opera a passagem do ‘velho’ para o ‘novo’, a realidade humana é re-criada, o matrimônio se torna uma ‘nova criação’ (2Cor 5,17).

Mas isso significa submeter a relação entre o homem e a mulher no matrimônio aos mesmos critérios do amor de Deus. É aprender a viver ‘no Senhor’ e a configurar de outra maneira a velha e vulnerável realidade humana do amor: as relações, as atitudes e os comportamentos do dia a dia (Ef 4, 25-32; Col 3, 5-15). É ser consciente dos riscos de uma relação que pode fracassar e, apesar de tudo, estar convencido de que a solução para os impasses não reside nas artimanhas jurídicas (Mt 19,3.7) mas está na coragem de restaurar a relação na sua primeira dignidade: o que Deus sonhou para ela. “No princípio não era assim” (vv. 4-6). É, finalmente, reconhecer que o que pode perverter a relação é o ‘endurecimento do coração’ (v.8).

Realismo cristão que não deixa lugar para sonhos enganadores. É na entrega da vida que o amor vai se tornando gratuito, irreversível, definitivo, sem medo de ir até o fim. Até ser confirmado — como Jesus — com o ‘sim’ acolhedor do Pai (2Cor 1,19-20). Só assim a comunhão de vida no matrimônio se torna um ‘sacramento’ e expressão do amor que é Deus e dessa comunhão intra-trinitária — intuída e desejada pelo ser humano, mesmo que não consiga realizá-la plenamente. A comunhão divina é o fundamento e a plenitude a que aspira a união do homem e da mulher como ‘imagem de Deus’.

Mas a nossa experiência do amor é pré-pascal e exposta a todo tipo de ameaças. É uma realidade penúltima que não pode ser absolutizada. Paulo era plenamente consciente disso ao afirmar que a maneira de configurar este mundo é provisória (1Cor 7,31). E, portanto, não é a única possível. O celibato cristão, precisamente, se apresenta como outra maneira de configurar o amor.

2. O celibato como ‘forma de vida’

Desde o início o celibato cristão (talvez seria mais exato falar de castidade ou de virgindade) se apresenta como ‘seguimento de Jesus’, como uma relação pessoal com ele — inseparavelmente “por minha causa e por causa do evangelho”: (Mc 10,29) —, como uma forma de vida cuja referência é a vida de Jesus. Para compreendê-lo é preciso, pois, compreender o sentido do celibato de Jesus.

a) O celibato de Jesus

O celibato foi, de fato, a ‘forma de vida’ de Jesus. Trata-se de um dado incontestável das fontes cristãs. Mas isso não significa que o seu sentido fosse claro. O celibato de Jesus não era evidente para os seus contemporâneos. A mentalidade judaica da época exaltava a fecundidade e a família. Um celibatário como Jesus podia suscitar — e suscitou de fato — comentários maldosos, como parece sugerir o *logion* sobre os *eunucos* de Mt 19,12. Hoje — num mundo que não sabe como lidar satisfatoriamente com o enigma da sexualidade — o celibato continua a ser incompreensível por outros motivos. Como justificou Jesus esse seu tipo de vida?

Jesus foi celibatário por uma opção pessoal. E essa opção está relacionada

com o que ele mesmo designa como a 'irrupção do Reino de Deus' (Mc 1,15). O relato de Mt 19,1-12 — que trata, paradoxalmente, do matrimônio — deixa muito clara essa relação. A relação entre o homem e a mulher no matrimônio pode frustrar-se. Diante desse risco os discípulos se inclinam por uma solução de facilidade: então é melhor não casar-se (v.10). Mas esse 'celibato' nada mais seria do que uma fuga: o medo do fracasso.

A reação de Jesus mostra que o seu celibato não se limita apenas a 'não casar-se'; e, sobretudo, que a sua motivação nada tem a ver com medo ou com fuga. Ao fazer uma clara distinção entre os que têm que renunciar ao matrimônio porque *não podem* casar-se (questão de incapacidade física: impotência natural ou provocada) e os que não se casam porque *não querem*, Jesus deixa bem claro que a sua 'forma de vida' é questão de *opção pessoal*. E a chave de compreensão está no que ele mesmo chama "eunucos pelo Reino" (v. 12). Que significa essa palavra enigmática que nem todos podem compreender (v.11)?

Negativamente, essa expressão exclui que o celibato de Jesus seja uma imposição humana ou uma incapacidade natural. Ou, ainda, que seja uma questão de ressentimentos, de repressão da sexualidade ou de desvalorização do matrimônio. Não se pode negar que, nos evangelhos, Jesus aparece como alguém que sabe amar e ama com ternura. São por demais evidentes os sinais da sua fina sensibilidade: sintonia com as pessoas, comoção diante de certos acontecimentos, capacidade de partilhar as alegrias da vida sem medo de ser tachado de glutão e beerrão (Mt 11,19). Decididamente o celibato de Jesus não era uma questão de

ascetismo. E muito menos de renúncia ao amor.

Dito de maneira positiva, o celibato de Jesus era uma *opção* cujo sentido só se explicava a partir do que ele entendia por *Reino de Deus*. Opção por uma forma de vida que correspondia a uma nova experiência de Deus: a *proximidade de Deus como amor*. Descobrir que a sua vida descansava na ternura do 'Abba' era uma experiência tão radical que Jesus não podia sentir-se 'filho' sem ser 'irmão' de todos; para ele, ser 'pessoa' era existir 'com os outros'. Essa experiência se apoiou de tal forma de Jesus que nenhuma outra realidade humana podia eclipsar esse 'absoluto'. Jesus só podia viver a partir de Deus e, por isso, com os outros e para os outros.

Essa é a experiência fundante que dá sentido ao comportamento de Jesus. Nos seus gestos e palavras ia tomando corpo que significa para a realidade humana — em todas as suas dimensões — que Deus seja ternura e proximidade. A experiência desse amor ia configurando todas as suas relações de uma maneira *diferente* da 'normal'. Não só no nível pessoal mas também no nível familiar e social. A razão última da extrema liberdade com a qual Jesus se relacionava com todos, do seu carinho pelas crianças, da sua afetuosa delicadeza com a mulher adúltera, da sua compreensão das fraquezas humanas ou da sua compaixão diante do sofrimento era o fato de ser 'eunuco pelo Reino'. Em Jesus não havia divisão: era tal a sua paixão pelo 'Abba' do Reino que *tudo* na sua vida era situado nessa *relação última*, tudo era vivido em função desse 'absoluto', i.é. posto em relação com ele, e, dessa forma, relativizado. Não porque Deus entrasse em concorrência com as realidades

humanas (riqueza ou matrimônio, poder ou laços de família, etc.) mas porque, nessa etapa definitiva da 'irrupção do Reino' inaugurada por Jesus, elas entram numa *nova situação*.

Por isso, a comunidade dos 'com Jesus' não está estabelecida nos laços da carne nem do sangue mas está constituída por aqueles que "fazem o que Deus quer" (Mc 3,35) e aceitam "escutar a palavra de Deus e pô-la em prática" (Lc 8,21). O celibato de Jesus introduzia, assim, neste mundo uma forma de amar cuja fecundidade e dinamismo eram diferentes dos que caracterizam o matrimônio. A vida de Jesus representa, de fato, um começo novo e um salto qualitativo para a realidade humana. A sua 'forma de vida' tornou real e possível, *antes da páscoa*, o que só podia aparecer na sua *ressurreição*:

a) que o seu amor se alimentava e esteve sempre enraizado nessa comunidade de vida que é comunhão das pessoas em Deus;

b) que todo amor está chamado a viver essa plenitude da comunhão interna de Deus;

c) e que nada pode ameaçar mais essa vida de amor porque Deus é a sua garantia para sempre.

É dessa plenitude que dava testemunho o celibato de Jesus. E essa é a ousadia do celibato cristão: ser 'sinal' dessa vida.

b) O celibato cristão

O celibato, em si mesmo, como realidade antropológica, não tem nenhum valor religioso; ele pode ser escolhido pelas mais diversas motivações (por exigências da vida esportiva, pela dedicação à investigação, em nome de todo tipo de

filantropia, etc.). Por isso, o celibato *cristão*, como forma de vida, só pode ser compreendido à luz do celibato de Jesus: 1) como uma opção pessoal, 2) relacionada com o Reino de Deus. Com uma diferença: para o cristão, o 'absoluto' do 'Abba' e a 'irrupção do Reino' passam por Jesus. A identificação do Reino com a pessoa de Jesus remonta aos evangelhos. Para Marcos, por exemplo, 'evangelho de Jesus Cristo', 'evangelho de Deus' e 'Reino de Deus' são praticamente sinônimos (Mc 1,1.14.15). É um texto como Lc 14,25-33 deixa bem claro que o 'absoluto' de Deus, vivido por Jesus, se concretizava, para os cristãos, na adesão exclusiva — absoluta e incondicional — a Jesus exigida pelo seguimento. Exclusiva porque tudo (v. 33), até os valores mais sagrados (v. 26), tem que ser des-absolutizado diante dele. Por isso, a expressão 'eunucos pelo Reino' poderia ser substituída por 'eunucos por Jesus'. Ou seja, o celibato cristão é uma opção pela pessoa de Jesus e pelo seu modo de ser e de viver.

Duas observações devem ser feitas a partir dessa afirmação. A primeira é que o celibato cristão é uma vocação específica dentro da comum vocação cristã. Só quem, de fato, se sentir chamado pode assumi-lo com sentido. O que significa que essa forma de vida não pode ser 'lei', não pode ser imposta; só pode ser escolhida livre. A segunda diz respeito às motivações. Fora da opção por Jesus, nenhuma outra motivação pode fundamentar, a longo prazo, essa forma de vida. As justificações 'funcionais' (dedicação ao Reino, disponibilidade para a missão, etc.) são insuficientes; mais cedo ou mais tarde se esgotam, deixando a pessoa desamparada e sem sentido. A opção pelo celibato exige uma mística inspiradora: a experiência de ter sido 'seduzido' por Jesus.

Antes de ser *decisão* da pessoa é um *dom* que a precede. A rigor, as 'razões' só podem brotar de dentro: só quem se sente chamado e escolhido pode explicitar e tematizar a experiência.

c) *Relações entre celibato e matrimônio*

À luz do que significou para Jesus e situado dentro da comunidade eclesial como uma vocação específica é possível compreender o valor e a função do celibato em relação ao matrimônio e à vida cristã. E mesmo como 'sinal de contradição', como espinho na carne de uma cultura que só pode viver o amor fragmentado. É verdade que o testemunho dessa forma de vida — e isso vale igualmente para o matrimônio cristão — é deturpado, muitas vezes, pelo abismo tenebroso das fraquezas humanas. Mas nem por isso o sinal é destruído. Tanto o celibato como o matrimônio cristãos são significativos mais pelo que ousam querer do que pelo que conseguem realizar; são importantes pelo que buscam e anunciam mesmo que só o possuam fragmentariamente.

Do ponto de vista antropológico e sócio-cultural o celibato, como forma de vida, é uma questão incômoda. Mesmo descartada como in-significante socialmente, a existência de pessoas capazes de amar de verdade e de realizar-se humanamente na entrega aos outros é a melhor prova de que a realização humana do amor não passa *necessariamente* pelo sexo. Esse testemunho é uma autêntica heresia cultural, a denúncia de um dos ídolos da sociedade contemporânea: a absolutização do sexo. Ao separar a dimensão sexual da totalidade da pessoa, a cultura moderna ignora a ambigüidade e as contradições do amor hu-

mano sexualizado: o amor não se reduz ao desejo e o prazer pode não passar de puro egoísmo, mesmo que seja 'entre dois'. Ora, o celibato, ao tornar relativa a mediação da sexualidade como única expressão do amor, o liberta da tirania da 'necessidade' e da absolutização do desejo, colocando a pessoa no caminho que a faz sair de si em busca de uma comunhão gratuita e desinteressada.

Mas é, sobretudo, dentro da comunidade eclesial e no conjunto das diversas vocações que o celibato se torna "sinal" significativo. Primeiro como contraponto da outra vocação que é o matrimônio. E, ao mesmo tempo, como sinal que aponta para a fonte última e para a plenitude de um amor maior.

Com relação ao matrimônio em primeiro lugar. O celibato é uma prova de que o matrimônio não é a única forma de viver a reciprocidade entre o homem e a mulher e, portanto, de que a mediação dos corpos não é a única expressão possível do amor. Nem definitiva. Tal afirmação não deveria ser vista com desconfiança. O celibato, certamente, não se justifica desprezando o matrimônio ou demonizando o sexo. Ao relativizar o matrimônio, o celibato não o desvaloriza mas o ilumina, abrindo o amor a uma plenitude maior.

Uma das funções do celibato de Jesus tal como aparece no texto, acima citado, de Mt 19,1-12 foi, precisamente, reconduzir o matrimônio à sua primeira dignidade, ao que Deus sonhou desde o início para essa relação (no 'princípio' não era assim: vv. 4-6) e buscando nessa referência a superação dos impasses. Amar — como Deus, que é fiel mesmo quando o rejeitamos — pode ser também correr o risco de não ser correspondido e,

mesmo assim, afirmar o amor. É desse amor que dava testemunho o 'eunucos pelo Reino' de Jesus.

Questão de realismo humano. Sabemos, por experiência, que sobre o amor paira sempre a ameaça de ser mais posse do que entrega gratuita, dominação mais do que respeito acolhedor. E que esse dilema é intrínseco ao amor na condição presente e deixa as suas marcas em todas as suas expressões, pessoais e sócio-culturais. Era assim na época de Jesus. Por isso a forma de vida de Jesus foi um fator de desequilíbrio numa sociedade que exaltava o matrimônio e a fecundidade, que privilegiava o patriarcal e que tendia a reduzir a escolha de Deus à dimensão étnica da família. E é assim hoje também. O celibato, ao acentuar a referência ao 'amor absoluto' como critério de todo amor, obriga o matrimônio a transcender-se: a transcender o corpo, a transcender o egoísmo do indivíduo fechado sobre si mesmo, a transcender essa espécie de 'egoísmo a dois' no qual pode cair o matrimônio, a transcender a família, a classe social, a raça. E dessa maneira liberta a relação entre o homem e a mulher de todo tipo de exploração, de dominação e de instrumentalização e ajuda a descobrir, de maneira concreta, que o amor pode ir fazendo-se universal sem se tornar abstrato.

Esse é um serviço do celibato ao amor maior como tarefa nunca concluída e que, por isso, pode parecer utópica senão impossível. Jesus foi a testemunha viva e eloqüente desse radical "não pertencer-se" (1Cor 6,19) como condição primeira e fundamental do amor. Na esteira de Jesus, o celibato cristão é a busca de um amor que não renuncia a amar mas abre mão e renuncia a tudo o que poderia criar limites a um amor maior e

mais universal. E assim mantém viva a imagem do amor revelado e vivido por Jesus.

Mas além de ser contraponto para a vocação do matrimônio, o celibato mantém viva diante da comunidade eclesial a consciência de que o 'absoluto' do amor de Deus é a referência de toda vocação cristã. O amor só será sem limites — universal, de maneira concreta — se for capaz de superar os desequilíbrios inerentes às oposições da sua condição concreta: sexo e pessoa, indivíduo e comunidade, família e sociedade, os 'meus' e os que não contam para ninguém, etc. Mais ainda, se for capaz de ser para todos sendo em primeiro lugar dos que são excluídos do amor. Mas esse amor só é possível se estiver fundado no que constitui o amor 'revelado' por Jesus:

a) um amor ab-negado, que *sai de si*, que se entrega sem reserva, que se perde no outro. Do contrário o outro não passaria de objeto ou ocasião para amar-se a si mesmo, como deixa bem claro o amor sexualizado ao extremo. No fundo, a ousadia cristã ao não admitir a separação entre matrimônio (e sexualidade) e amor é acreditar que só se ama de verdade depois de ter renunciado a si mesmo, porque só então se pode possuir sem ser possessivo;

b) um amor *transfigurado*, comunhão plena e transparente enfim, sem limite de nenhuma espécie, livre de qualquer tipo de egoísmo. Ou seja, um amor *ressuscitado* e, por isso, universal, como o de Jesus. Talvez seja esse o sentido profundo de uma palavra enigmática de Jesus: "na ressurreição dentre os mortos ninguém se une em casamento, nem a mulher nem o marido, mas são como anjos no céu" (Mc 12,25). O texto se deturpa quando é interpretado como a apologia fácil de um

'angelismo' mal entendido. O que Jesus censura aos saduceus é a incapacidade de se abrirem para o 'mais' da ressurreição. A vida plena e ressuscitada do amor não é pura prolongação desta vida nem consiste na transposição para o além dos esquemas deste mundo (Mc 12,18-24). As realidades humanas podem ser configuradas de outra maneira. Paulo sabia muito bem que a 'figura deste mundo' é transitória (1Cor 7,31);

c) e, finalmente, uma *vida plena*, nunca mais ameaçada pela morte. Essa é a razão pela qual a vida ressuscitada não é pro-criação mas *re-criação* que começa com uma intervenção poderosa de Deus (Mc 12,24). Porque Deus é um "Deus de vivos e não dos mortos" (Mc 12,27). A procriação — como luta do homem e da mulher unidos contra a morte — não tem mais lugar na vida ressuscitada porque ela está garantida definitivamente por Deus. Por isso, os 'corpos' — ser homem ou mulher — entram também numa plenitude nova. Esse quer ser o testemunho do celibato cristão: viver já no tempo *pré-pascal* — mesmo na fragilidade do provisório — uma forma de vida que só é possível plenamente *depois da Páscoa*.

Eis por quê, na comunidade eclesial, matrimônio e celibato são, um para o outro, um 'sinal' complementar: eles se necessitam mutuamente. O matrimônio é o sinal visível de que o amor só pode ser 'encarnado' e o celibato a expressão de que a forma encarnada do amor não é única nem definitiva. A relação entre o homem e a mulher, pela sua própria dinâmica, tende a ser totalizante e exclusiva. Essa é uma das condições para que o amor não esteja submetido a todas as

arbitrariedades do provisório. Mas ao se tornar exclusivo o amor renuncia a ser universal e é ameaçado pelo perigo do fechamento.

Essa aparente contradição não desqualifica o matrimônio mas põe em relevo a sua condição inacabada e, portanto, provisória. O celibato é memória e antecipação de uma plenitude de amor intuída que torna possível uma comunhão nova, ilimitada e universal.

A relação humana no amor se debate sempre entre a necessidade do outro e o medo da solidão. Ao acentuar o pólo do 'absoluto de Deus', o celibato desnuda a radical solidão de cada pessoa que só será superada 'em Deus', onde o 'eu' é o 'nós'. Não por acaso a comunhão numa mesma experiência espiritual pode se tornar ponto de partida e base de sustentação de uma comunhão humana e pessoal de rara profundidade.

Por isso, a forma cristã do amor é indivisível: o matrimônio cristão não está dispensado de viver — a seu modo — os 'conselhos evangélicos'; e o celibato cristão não teria sentido se não fosse uma verdadeira forma de amar, amor concreto e encarnado, embora diferente do matrimônio. Por isso também, por serem duas formas de vida que, do ponto de vista cristão, se necessitam e se iluminam reciprocamente, é compreensível que a crise de uma revele a fragilidade da outra. É o que aparece na crise da cultura atual. A dificuldade de tomar opções definitivas que afetam o centro da pessoa e comprometem o futuro afeta igualmente o matrimônio e a Vida Religiosa; e essa indefinição está na raiz de uma fidelidade aparentemente impossível, que se manifesta nas duas.

A experiência cotidiana nos levaria a negar a possibilidade que nos faz descobrir o 'amor revelado'. O amor nosso de cada dia continua a ser confuso e misturado: eros e agape, maldade e bondade, egoísmo e generosidade; um amor sempre tentado de ser mais posse do que entrega, interesse do que gratuidade, dominação do que respeito acolhedor. Pareceria que o ser humano — individual e socialmente — se debate desesperadamente entre a busca de um amor absoluto e a incapacidade concreta de amar o outro na sua verdade mais profunda: pelo que é e não pelo que proporciona. Por que, apesar de tudo, continuamos acreditando no amor? Não poderia ser essa teimosia o sinal de um 'excesso' que nos habita? No amor revelado se manifestaria o *homo absconditus*, o que o homem está chamado a ser, mais do que

aquilo que consegue ser; o que ele mesmo desconhece e, talvez, nem ousa imaginar. Por isso só lhe podia ser 'revelado'. É para receber essa 'boa notícia' que precisávamos do amor *revelado em Jesus*.

A 'boa notícia' de que "Deus é amor" nos faz estremecer. Porque amar é ser condicionado pelo outro. E, nesse sentido, ser limitado. Daí a tentação de curvar-se sobre si mesmo para não ser limitado. Ao constituir uma relação de amor conosco — é o sentido cristão da criação — Deus se torna, de alguma forma, dependente de nós. E vulnerável. Não seria muito mais cômoda e menos arriscada — para Ele e para nós — a transcendência distante do 'primeiro motor imóvel'? Mas, sem esse 'risco' de Deus, não existiria a "paixão impossível" que o amor de Deus tornou possível: o ser humano.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Comente com sua comunidade os traços que caracterizam o sujeito "moderno". Como essas características se manifestam no seu contexto de vida e missão? Quais delas são mais perceptíveis?
2. Como a alternativa antropológica ilumina e esclarece a questão do amor humano?
3. Em que consiste a "novidade" do cristianismo, nessa experiência fundamental do amor?
4. O que tem a dizer a proposta cristã sobre o amor como forma de vida?

 Carlos Palácio — Doutor em Teologia
— Professor de Teologia no CES.

Endereço do autor:
Caixa Postal: 5047
31611-970 — BELO HORIZONTE, MG
Tel.: (0—31) 499-1619
Fax: (0—31) 499-1611

C O N T E Ú D O

Mística do Cotidiano

IR. ETEL MARIA P. DA COSTA

INTRODUÇÃO

Neste nosso tempo, marcado por contrastes entre opulência e fome, entre globalização e exclusão, entre os grandes e significativos avanços no campo das ciências e tecnologias, e a enorme demanda de recursos de grande parte da humanidade, as aspirações do coração humano permanecem misteriosamente insatisfeitas, em busca de “um suplemento de amor”.

Um desejo insaciável de respostas acalentam esperanças e sonhos no jeito de se viver e conviver sobre a terra, nesta vida tão efêmera quanto eternizada por tentativas, iniciativas e inúmeras criatividades nas várias dimensões, inclusive naquela do religioso. Algo de novo se projeta e se espera acontecer a partir desta terra, minúscula partícula da imensa obra criadora, que gesta e abriga a existência humana a caminho do Sumo Bem. A terra para o ser humano é mãe, é seio de vida, mas é também, lugar de passagem, transitoriedade e expectativa de uma vida maior, do além-terra, do *místico*, do infinito.

A trilha do aperfeiçoamento espiritual, a busca do transcendente através das mais variadas formas de expressões religiosas, vem ocupando e encantando de forma extraordinária a humanidade nos últimos tempos, em particular nesta virada de milênio. É só prestar atenção, por exemplo, nos programas de TV, que cada vez mais utilizam (ou comer-

cializam) temas e assuntos religiosos, para atrair mais audiência.

Na agitação e na espera do dia a dia, o sentimento mais profundo do coração humano, de uma forma ou de outra, se expressa com o salmista: “*Senhor, sois vós o meu Deus, aquele que eu desejo desde a aurora. Minha alma tem sede de vós; meu corpo também por vós anseia*”(Sl 62, 2).

Sempre se falou de espiritualidade, de mística, da busca de sentido para o existir humano. Neste “hoje” especial que inicia o terceiro milênio cristão, assinalado por uma abissal perda de valores, deparamo-nos com uma explosão de publicações, considerações, reflexões, que nos levam até a incorrer em repetições ou até mesmo uma saturação do assunto.

Corre-se também o risco de se usar estes termos como chavões, como linguagem da moda e de esvaziar o seu verdadeiro sentido. Tudo vale e tudo é tudo, fazendo-se uma grande e confusa mistura de conceitos. O certo é que esta é uma característica do nosso tempo.

Toma-se sempre mais consciência de que, quanto mais se cultiva um caminho de mística e espiritualidade, mais a vida tem sentido ou razão de existir. Para K. Rahner, “o religioso de amanhã ou será um místico, ou seja, alguém que já experimentou algo, ou não será nada, porque a religiosidade de amanhã não será mais sustentada pelo apoio unânime e público da parte de todos”.

Quando acompanhei a Pastoral da Juventude na zona Leste de São Paulo, durante os anos 80, percebi, num primeiro momento, a predominância de uma linguagem que revelava uma grande preocupação com a transformação da sociedade. Se cultivava conscientemente uma profunda indignação contra os sistemas opressores, o que é naturalmente comum e evangélico, nas pessoas de boa vontade e grupos cristãos e religiosos, em todos os tempos.

Na segunda metade dos anos 80, após o movimento das “diretas já”, depois do “fim da ditadura”, a linguagem começou a mudar. Quando se discutia nas Assembleias da Pastoral da Juventude Trabalhadora, Estudantil, Universitária, já se iniciava o uso de uma outra linguagem, da qual surgia com freqüência as questões: *qual é a nossa mística? Qual é a nossa espiritualidade?*

Começava a emergir com força, a necessidade de uma guinada em direção ao subjetivo, ao individual, ao eu. Explodia uma incontida vontade de fazer silêncio, olhar-se, cultivar o interior, o aspecto *espiritual e místico*, parar, viajar para arejar a cabeça, casar, fazer família, viver e “curtir” a vida. Não é que se abandonava o espírito de luta e se entrava numa espécie de desânimo, mas, se amadurecia a compreensão de que o engajamento nas dimensões sociais e a solidariedade com os pobres, era lugar provocador e gerador da experiência de

um Deus vivo e encarnado. A inserção nas realidades mais desafiadoras, exigia que a fé e o ideal de doar a vida, fossem alimentados por uma “Utopia”, um sentido maior: pelo Espírito de Força, coragem, Amor. Era preciso ter sempre mais claro “qual era a razão da própria esperança” (1Pd 3,15).

Surgiram, então, modelos, formas ou linhas que orientariam este caminho: a valorização da ecologia, das filosofias orientais, entre outras. Tomavam-se iniciativas como: vigílias, caminhadas, retiros, celebrações, etc. Na procura de um caminho espiritual, muita gente “desavisada” deixou-se levar por movimentos espiritualistas, teorias esotéricas como “Nova Era”, ou mesmo, por formas mais “light” de vivenciar a experiência religiosa tradicional.

Hoje, mais do que nunca se busca recuperar o que a história e a vivência das religiões e da espiritualidade têm contribuído e alimentado nesta dimensão do ser humano. “A nova espiritualidade reclama hoje uma reconsideração e uma valorização da humanidade na sua integridade...”.

Aceitando aprofundar este tema, nos damos conta de que os contornos e os sabores de cada experiência, sempre trazem algo a mais no pensar e nomenclaturar opiniões e convicções, neste mar inesgotável e insondável da vida humana sobre a terra.

Não é fácil falar de *mística* e de *espiritualidade*, embora saibamos que “a *mística* não é uma coisa inacessível e elitista, reservada apenas a um grupo de extraordinários atletas do espírito, mas, ao contrário, é uma vocação à qual todos podem ter acesso: *viver a mais profunda intimidade com Deus*. (...) Tradicionalmente, a *mística* é compreendida como a meta do caminho espiritual. (...) Hoje, muitos concebem a *mística* como

3
2
1
0
9
8
7
6
5
4
3
2
1
0

a motivação da vida que busca maior intimidade com Deus. É o segredo do amor que faz com que as pessoas vivam verdadeira e forte experiência de relação e intimidade com o divino”.

Normalmente se distingue a mística da espiritualidade: “se a mística significa a meta da intimidade com Deus, a espiritualidade diz mais respeito aos métodos e instrumentos empregados”.

Tentarei expor neste espaço que a *Convergência* me concede, alguns aspectos de uma experiência *mística* vivida na simplicidade e na constância dos “*exercícios cotidianos*”, mostrando alguns exemplos desta dimensão, na vida da jovem *Bartolomea Capitano*, a qual soube concretizar no ideal da caridade, uma atitude de profunda relação com Deus e com os irmãos, expressando e testemunhando a sua fé e amor a Ele, seu “criador”, seu “tudo”, seu “único apoio”, sua “força”, seu “sustento” e “auxílio”, em quem deposita “toda a sua esperança”.

Com um projeto “novo” ela idealiza e propõe algo de extraordinário para o seu tempo. Algo que viria romper e desmantelar a situação de pobreza e de sofrimento de seu próximo. Sonha e realiza um

ideal de santidade, vivenciando uma proposta de vida com o seu decidido “*Quero ser santa, grande santa, logo santa*”.

Com esta perspectiva, *Bartolomea* enfrenta a vida e os acontecimentos, com a intuição da imitação do Redentor, vivenciada numa profunda vida espiritual, assumida nos mínimos detalhes do dia a dia o que a ajuda a superar e transformar, o efêmero, o transitório, o cansaço, em novo sentido e esperança, com senso de eterno e nova energia.

Minha reflexão consta dos seguintes pontos:

1. A vida em potência e harmonia criadora: “Tudo é bom”.
2. O Feminino, o ser mulher no ato de criar e de “mistificar” a vida na “casa” no cotidiano do projeto missionário idealizado.
3. A mística do cotidiano como prática da Misericórdia Redentora na resposta aos apelos mais urgentes indo lá “onde a necessidade é grande e extrema”.
4. A mística do cotidiano como inculturação no mundo dos deserdados, a partir da “periferia do mundo”.

1. A VIDA EM POTÊNCIA E HARMONIA CRIADORA: “TUDO É BOM”.

Ao contemplar a obra da criação e a si mesmo, o ser humano se admira, se extasia, se encanta e, acreditando existir Alguém superior a si, interroga: “*que é um mortal para dele te lembrares...?*” (Sl 8,5).

A vida humana, marcada por contrastes de beleza e destruição, de conquistas, vitórias e tragédias, de sonhos e decepções, nasce, fortifica-se, cresce e projeta-se a partir da realidade figurada de um “*jardim*”.

Encontramos na Sagrada Escritura várias imagens de *jardins*, onde a vida

humana é criada (Gn 2,8;15), recriada, libertada, mistificada (Jo 20,11-18), no seio e no amor de seu Criador e Redentor. No *jardim* em Éden (Gn 2,8), o Criador”, após cada nova criatura que surgia de sua vontade, via “que isso *era bom*” (Gn 1,25). Mas só depois de criar o ser humano completo: homem e mulher, “Deus viu tudo o que tinha feito: e era *muito bom*” (Gn 1,31).

Tendo Deus criado “homem e mulher” “à sua imagem”, (Gn 1,27; 2,18-23), e insuflado “um hálito de vida” em suas

"narinas" tornando-os "um ser vivente", pode colocá-los no *jardim* que para eles modelara (Gn 2,8), a fim de usufruí-lo, crescerem, multiplicarem-se e, livremente discernirem entre o bem e o mal (Gn 2,7-17).

A criatura humana, (homem e mulher), ao contemplar a perfeição do mundo criado e usufruindo de tudo que ele lhe oferece, se extasia diante de tanta grandeza e beleza, e transborda exclamando feliz em ser alguém com nome, identidade — "*ossos dos meus ossos e carne de minha carne*" (Gn 2,23). Criado à "imagem e semelhança" de seu Deus, e ao deixar extrair de dentro de si a sua companheira, o ser humano amadurece, sai de seu estado "fusional e assexuado", torna-se completo e feliz em poder dialogar com quem, "embora diferente, é da sua mesma essência". Só então ele se reconhece ser humano. É pela alteridade que homem e mulher se humanizam.

Sendo um ser completo, contando com alguém "que lhe corresponda" (Gn 2,18), tendo companhia, amizade e projeto de vida (Gn 1,28-30), a criatura humana concebe no mais profundo de seu ser o entendimento de ser "imagem" de seu Criador. Ele/Ela se entendem seres "viventes", com Espírito, com "hálito de vida". Aqui está, portanto, a raiz da espiritualidade. São criaturas vivas, conscientes de sua existência, estupefatas e admiradas diante de toda a criação e diante de si mesmas: "*Tu o fizeste pouco menos do que um deus, e o coroaste de glória e esplendor*" (Sl 8,6). Este ser novo e belo, constituído como homem e mulher, tem consciência de que foram e estão sendo criados por um ato do amor de Deus.

A nova criatura com o sopro divino tem vida, é bonita e perfeita. Nas suas veias corre o sangue divino. Ela tem um corpo, capacidade de captar e sentir, o que a torna apta à experiência espiritual.

Ela tem Espírito e pode sentir e *falar* dele. É o ser humano, portanto, por natureza, um ser *espiritual* e *místico*, que com júbilo e gratidão, contempla todo o esplendor do *jardim* do universo, assumindo-o para cultivá-lo, guardá-lo e desenvolvê-lo, numa atitude de cooperação e co-criação. É um ser *místico*, na medida em que se deixa fazer, olhar, tocar pelo "Pai-Mãe", criador/a, que *ouve e vê* tudo.

Vocacionado a viver plenamente e em comunhão com o criador, o ser humano vê a criação, se comunica e se integra com ela, louvando Aquele que a fez (Sl 136). Conversa e dialoga com Ele, a partir do silêncio das montanhas, da multiplicidade das cores, dos campos, das praias, das terras irrigadas e férteis (Gn 2,10-14), ou a partir do turbilhão ruidoso das grandes cidades, — "*jardim*" transformado mas também *lugar* da presença do Espírito.

Possuidora de vida plenificada pelo Espírito que lhe infundiu um sopro vivificante, a criatura humana tornada pessoa, cresce infinitamente na dimensão *mística* de sua existência. Em processo, em perspectiva de *vir a ser*, a única criatura, plasmada "à imagem e semelhança" de seu Deus, constantemente se descobre, se renova, seja envolvida em situações de angústias, sofrimentos ou tristezas (GS 1), seja repleta da beleza, da harmonia, do perdão, do amor, da esperança, da fé na vida.

Mas o *jardim* foi poluído, foi deprimido, transformado. O Jardineiro, porém, como um fiel "oleiro" (Jr 18,2-6) e como uma grande *mãe*, regenera, recria, refaz e refloresce o *jardim* para que a humanidade tenha *vida plena* e seja *feliz*, reconstruindo a sua identidade (cf. Sl 25,6; Is 66,13; 1Tl 2,7s).

A partir do novo *jardim* e da presença real do Ressuscitado, que se revela aos seus através da *mulher*, "*Maria*", (Jo 20, 11-18), tudo se renova e é o seu Espírito

criador e re-criador que possui a chave deste mistério, permitindo ao ser humano de participar do mesmo.

Foi nesta perspectiva de retomar a vida humana, destruída, distanciada do aconchego da “casa” localizada no *jardim* do criador, ora movido, embalado, arejado pela brisa pura e, ora prejudicado pelas doenças e desgraças causadas pelas guerras, que a jovem *Bartolomea*, inundada de paixão pela vida e tomada, até as entranhas, pela ternura e caridade, seguindo os apelos do “dono” do *jardim*, repropõe à humanidade, um jeito de viver e de preservar a vida, em potência, porém, ameaçada.

O que leva uma jovem de 16 anos a sonhar assim e em poucos anos (morre aos 26 anos) entregar a sua vida, senão a obediência generosa à voz do Criador, senão o deixar-se mover pelo Espírito de vida, pela comunhão, — que a isso se chama de *mística no cotidiano* — com os irmãos e irmãs, vendo neles o rosto, o corpo, o semblante e o próprio ser de Deus, seu “Criador” e seu “tudo”? E o que se pode chamar a esse tipo de intuição e prática, senão de *mística evangélica* que se constrói nos *jardins* da vida, desde os mais bem cuidados até os mais depre-dados onde seres vivos, possuidores do *sopro divino* estão sofrendo e precisando de um “suplemento de amor”?

Bartolomea, então, seguindo as pegadas e o exemplo de seu “amabilíssimo Redentor”, arma a sua tenda (cf. *Ex 33, 7-10*) que ela chama de “amada casa da caridade”. O seu objetivo é a “salvação do mundo”, do *jardim* desfigurado, e o seu intento é o de cumprir “as normas e os exemplos deixados por Nosso Senhor Jesus Cristo, de modo que a Regra (deste Instituto) seja uma cópia de suas ações”.

Fazendo-se ajudar por Catarina Gerosa, *Bartolomea* idealiza uma “casa”,

um “Instituto totalmente fundado na Caridade”, que deve ser chamado de “Instituto do Redentor”.

Em seus momentos de profunda oração, em espaços de tempo escolhidos e reservados diariamente, ela “sente no coração” os apelos do “santíssimo Redentor”, encontrando-o em todos os seus afazeres, intuições, inspirações. *Bartolomea* se deixa *afetar, olhar, amar, chamar e enviar* pelo Mestre — o Redentor. Ele pode entrar em sua “casa” e tocar o fundo do seu coração dando-lhe vigor, energia, afeto e ardor, para a missão de construir uma “nova” obra que possa difundir e contagiar cotidianamente a “sincera caridade” operosa e “ardentíssima” o amor, o zelo misericordioso do “amabilíssimo Redentor”.

Assim como Ele sabia “entreter-se com seu Divino Pai”, *Bartolomea* e as suas seguidoras, na intimidade e identificação com Ele também devem, nesta “casa” em meio aos *jardins* do mundo, continuar re-criando, “prolongando no tempo” a sua caridade, os seus cuidados, para que a vida e as pessoas se tornem “*muito boas*”, salvas, abertas, libertadas.

As seguidoras de *Bartolomea*, as “Filhas do Redentor” precisam continuar, no dia a dia, a redenção, a regeneração da humanidade, sobretudo por meio do contato amoroso, *místico* com Ele, imitando-o na sua “vida oculta” e na sua “vida laboriosa nos três anos de pregação”, em tudo “aquilo que Ele fazia neste mundo”.

Do contato e comunhão com Jesus Cristo, nasce a *mística do cotidiano* que leva a “irmã de Caridade” ao dinamismo e à entrega solícita, evitando o comodismo, o isolamento, ou a simples busca de “agradável companhia” na “amada casa da caridade”, mas a doar-se sem “nenhuma exceção”, a ponto de “*fazer todo o possível, tudo sofrer, e dar até o sangue pelo bem do próximo*”.

2. O FEMININO, O SER MULHER NA MISSÃO DE CRIAR E DE "MISTIFICAR" A VIDA NO COTIDIANO, NA "CASA" DO PROJETO IDEALIZADO.

No jardim em Éden (Gn 2,15ss), no jardim da Ressurreição (Jo 20,11-18), o Criador, o Redentor nos re-constrói uma "casa" e nos dá a missão de conservá-la, e, se for o caso, refazê-la. Confiando à sua criatura amada, surgida segundo sua "imagem e semelhança", a insigne tarefa da preservação e multiplicação da vida, Ele está continuamente repetindo o grande encontro criacional, no diálogo, na confiança, no afetar para enviar.

No jardim da ressurreição (Jo 20, 11-18), a mulher, "Maria", num encontro de re-criação, retoma o vigor, a esperança, a ternura, a alegria, e na escuta amorosa do "não me retenhas" mas "vai...", assume a decisão do anúncio missionário.

No cotidiano, os encontros com o Mestre, nos pontos e horas marcados ou improvisados, nos caminhos, nos jardins, com pessoas e fatos, Ele nos interpela, nos convida a construir a "casa" volante, itinerante do anúncio. A mística do cotidiano é missionária.

A pessoa missionada, na figura da mulher, vivenciando a sua autonomia, facilitando o reconhecimento, o nome, a identidade do diferente (Gn 2,22-23), experimentando que "tudo é muito bom", acolhe com disponibilidade, paixão e ardor e sai a dizer aos que encontra pelo caminho: "eu vi o Senhor".

A relação com Deus é sempre criativa, fecunda. Através da mulher, Ele se revela como um Deus solícito, terno, Mãe. O mundo, as pessoas, necessitam muito da presença de um Deus de ternura, de um Deus feminino.

Desde Eva ("Mãe dos viventes") a Maria, Mãe (Jo 19,26-27) do "amabilíssimo Redentor", até as "Marias" da manhã da Ressurreição e das "manhãs" funda-

cionais experimentadas por tantas mulheres (*Bartolomea* e várias outras), que não temeram os obstáculos impostos por uma sociedade (e Igreja), onde se privilegia a opinião e ação do masculino, o mundo, o jardim é motivado a se recriar e se renovar. A vida é assim, recriada pela explosão vital do coração desposado e fecundado (Os 2,16-25) da "mulher" (Gn 2,23.3,15; Jo 19,26. 20,15.16) que intui com ternura, — a partir de suas entranhas (Lc 2,41-42), a necessidade de achar o Mestre vivo, e daí, romper barreiras, desconstruir os padrões estabelecidos e tomar novas iniciativas, sempre em defesa da vida (cf. Ex1,15ss).

Elas — as "Marias" —, sem pretensão, e sem concorrer à disputa do poder, saem livres, correndo vibrando, com sonho real e garra destemida para lançar os alicerces de uma "nova casa" onde o feminino é mais do que o doméstico, é mais do que o ser mãe no sentido biológico do termo, ou esposa, ou virgem dócil e submissa.

Elas fazem, pensam, reagem — na obediência à voz do Mestre —, e constroem "casas" no cotidiano da vida missionária, mesmo que suas intuições, sejam ou apareçam muitas vezes, simples, humildes, sem presunção. *Bartolomea* pensou o Instituto como um "simples retiro".

Para uma relação mística com o amado Mestre, não precisa muita coisa. Basta saber encontrá-lo vivo, ressuscitado, ouvi-lo, lê-lo e saboreá-lo no "livrinho" (Ap 10,8-10) da vida: escutar a voz criadora e recriadora, chamando a gestar novas vidas, através dos apelos dos irmãos; "desenrolar o livro" (Lc 4,16-17), lançar-se na profecia (Ap 10,11; Lc 4, 18-19) e aventurar-se, percorrendo e fazendo, no

corriqueiro, no cotidiano, no diariamente, caminhos novos, escadas, estradas, “casas” e jardins, onde se possa repousar, descansar, viver a fraternidade, a vida completa (Jo 10,10).

Bartolomea idealizava uma “casa” onde se pudesse estar juntas como irmãs, para descansar das tarefas apostólicas e revigorar-se no espírito, e poder “assim, ensinar aos outros o que de Deus aprenderam orando”, na imitação do Mestre, ao entreter-se na intimidade com o Pai.

A experiência de Deus, realmente provoca mudanças e leva a pessoa, a “mulher”, as “Marias”, após o intenso encontro experienciado, dialogado com seu Amigo, em seu jardim (= casa, vida, coração, mente, corpo), ver-se diferente e revigorada para a missão, para o fazer e plantar com simplicidade, mas também com audácia e coragem, novas iniciativas e projetos para a “salvação do mundo”.

A experiência mística da intensa presença de Deus em nossa vida, como foi na vida de Jesus (Jo 14,9ss), traz, de fato, mudanças radicais na dimensão do ser, do existencial e nos leva a “produzir frutos” (Jo 15,1ss). Na entrega e no dispor-se diariamente ao serviço missionário na “sincera caridade” através das obras de misericórdia, sentimo-nos mulheres novas, vigorosas, porque amadas, perdoadas, sustentadas por Ele. E nunca diremos, faremos ou transmitiremos aos outros, senão aquilo que d’Ele aprendemos.

A mística do cotidiano se aprende a partir do contato — dimensão contemplativa — com o “amabilíssimo Redentor” que deu a sua vida por nós, imitando-o na vivência das virtudes da “Caridade, Doçura e Humildade”, das quais “Ele parecia até mesmo gloriar-se”.

A mística do cotidiano se concretiza no clima respeitoso, afetuoso, construtivo das relações interpessoais e na realiza-

ção tanto das pequenas como das grandes “empresas”. Nós O encontramos nas pessoas que amamos e que nos amam, nos perdoam, nos afetam e nos sustentam. São aquelas pessoas (os pobres, doentes, idosos, alunos, formandas, irmãs, amigos e amigas), que apesar das nossas limitações e resistências, imitam o Senhor, fazendo de tudo para terem paciência, carinho e amor para conosco.

A experiência mística na prática do dia a dia, a exemplo de tantos e tantas místicas clássicas — Teresa, S. João da Cruz, etc., é simplesmente a de deixar-se amar por Deus, que na sua misericórdia, amor e ternura, por meio das pessoas e acontecimentos, nos toma, nos conduz e nos missiona.

Como mulheres, criadas à “imagem de Deus”, as mulheres bíblicas, e as de nossos tempo (*Bartolomea*, Margarida Alves, Ir. Adelaide, Madre Teresa de Calcutá, Giulia Tamayo, etc.), alimentam, acreditam, vivem a concretude misteriosa do gerar e do regenerar vidas, associando-se a Deus, na tarefa da criação e na preservação da existência humana.

A vida humana é como a flor de Deus no jardim do mundo, que nasce, renasce, cresce, enfeita, murcha e refloresce, ressuscitando em cada encontro ou reencontro, em cada experiência, em cada processo de conversão, em cada contemplação do mistério que Ele é e que é também o ser humano.

Na caminhada e ocupações das horas e dos minutos, nos respiros e desejos do cotidiano, Deus se revela: no jardim que rodeia a “casa”, nos encantos e belezas, mas também na “poda” de flores novas — tudo aquilo que impede a vida de ser plena e abundante.

Bartolomea o percebeu, o interiorizou e o introduziu nos espaços mais íntimos da “amada casa de caridade” que ela

chama de “recinto do Senhor”. Em dores de morte ela suporta o barulho dos martelos que batem na construção da capela e confia que tudo será realizado porque é “obra do Senhor”.

Ela sabe que, na medida em que abre as portas de sua “casa” e deixa o Mestre — o Redentor — entrar e habitar com ela, Ele a conhece totalmente, revela-se e torna-se o Senhor de todo o seu existir: “Vós podeis tudo o que quereis, operais em mim como vos agrada, vos deixo livre o caminho”. É convicta que só o “Amabilíssimo Redentor” pode torná-la “santa” e capaz de “dar até o sangue pelo bem do próximo”.

É só a partir da experiência de Kenosis (Fl 2,28), do conhecimento do crucificado, do deixar-se despojar, despir-se, que se pode crescer na experiência mística e ser invadida e vista por Deus, do jeito que se é, sem máscaras.

No projeto da “casa”, estarão presentes coisas, acontecimentos novos e velhos. A atitude cotidiana da mística detecta novos ares, percebendo a brisa suave (1Rs 19,12), que entra pela janela e pela porta, em meio aos ruidosos estrondos do desrespeito à vida esmagada e consumida pelo mercado insaciável, e excluída pelo poder autoritário de políticas injustas que projetam o emagrecimento, a desnutrição e até o aniquilamento de milhares de seres humanos. As estatísticas mostram um número cada vez maior de pessoas empobrecidas e desfiguradas, com poucas chances de sobrevivência.

Quem tem ouvidos atentos, coração aberto, olhos puros para sentir e ver a “brisa suave” na abertura da sua gruta, sai dela e como o Jardineiro, assume os cuidados necessários para que o jardim — a vida humana — seja tratada, regada, adubada, re florida.

No projeto da jovem *Bartolomea*, a beleza, o colorido dos planos de recriar a vida, invadem, transbordam a sua alma nos sonhos e ideal de um “novo” Instituto com o escopo de, “além da caridade com as meninas pobres, necessitadas, (...) se ocupe ainda do alívio dos pobres doentes”. É só no assumir a causa dos pobres, percebendo onde “a necessidade é grande e extrema” que as pessoas que “nele se consagram”, aprenderão “o modo de se santificarem”.

Os mais necessitados encontram nesta jovem mulher o semblante nítido do “sopro divino”, vivo e vitalizador. Encontram nela a felicidade incontida de quem se deixa “beijar” pela “brisa suave”, pelo Mestre que não se deixa reter (Jo 20,17), e não a retém, mas a impulsiona a ir lá, onde ainda ninguém foi a dizer a “meus irmãos” que “subo a meu Pai...” mas vocês ficam para fazer tudo aquilo e “muito mais do que eu fiz”, porque “a necessidade é grande e extrema”.

Bartolomea é uma mulher “pequena”, simples, ainda muito jovem, consciente de ser “indigna e incapaz de tudo”, porém, sabedora, “que o instrumento mais vil nas mãos de Deus, pode fazer coisas grandes”. Assim, na escuta generosa da voz de Deus em sua vida, ela arrasta muitas outras para o “ir” missionário, assumindo numa dimensão mística, a mistura contrastante do belo, do íntegro, com o “rústico” e desfigurado (Mt 25, 40). Contagia suas seguidoras, com a vocação apaixonada de colocar toda a vida “para a vantagem e alívio dos caros irmãos”, e proclamar a redenção amorosa de Jesus, da sua Verdade que refaz os ânimos, as esperanças, as alegrias, das/os discípulos/os, e do povo, paciente e persistente na sobrevivência do dia a dia.

3. A MÍSTICA DO COTIDIANO COMO PRÁTICA DA MISERICÓRDIA REDENTORA NA RESPOSTA AOS APELOS MAIS URGENTES, INDO LÁ ONDE “A NECESSIDADE É GRANDE E EXTREMA”.

O Deus criador é um Deus de estrutura humana: possui um coração de bondade e misericórdia, é um artesão que nos faz sentir, viver e fazer. É um Deus-Mãe, com um “útero” gigante, continuamente grávido de vida. Um coração místico segue esse jeito de Deus: vê, ouve, e se compadece (cf. Ex 3,7-8). É capaz de amar, lançar-se na ação caritativa, gerar vida e ser alegre, feliz no ajudar a levantar o caído, o ferido, o necessitado (cf. Lc 10,29-37).

A experiência do amor de Deus em *Bartolomea*, a relação íntima e profunda com Cristo Redentor é de reverência, de unidade e coerência com o que sente, pensa e faz: o sentir, e o experienciar Deus, significa realizar opções concretas. O seu contato com o Deus de bondade e misericórdia, a motiva a agir com bondade e misericórdia. Para *Bartolomea*, misericórdia é ter os pobres no coração, dar esperança e amor aos jovens e necessitados. Do serviço aos oprimidos nasce a oração e desta, nasce o impulso do serviço aos irmãos. Assim, a sua mística passa pela caridade, no serviço aos pobres e na compaixão pelos doentes. Ela intui que Deus confia a ela “uma empresa tão grande e caritativa”, na qual ela e suas companheiras poderão “doar até o sangue”, para refazer a vida maltratada, gasta, espeznhada dos pobres de seu tempo, sobretudo a vida das/dos “jovens em perigo”.

Não há muito segredo, não tem dificuldades que a impeçam. Ela não precisa de muita prova para perceber o que Deus quer dela. Pela unidade de vida e de oração freqüente, ela deixa cair a venda dos olhos, o tampão dos ouvidos e percebe, sente, escuta o irmão necessitado, obedece ao impulso que a leva a

fazer tudo o que Ele disser (cf. Jo 2,5). Esta é a atitude, a experiência mística no cotidiano, que por um lado precisa de meios — a “casa de caridade”, o Instituto —, mas também dispensa os meios. A experiência mística pode acontecer no improviso, no abraço da “brisa mansa” que passa; no jardim da saudade do Mestre, sepultado, distanciado, “levado embora” de sua vida, quando se depara com as vidas “secas”, empobrecidas e despedaçadas de jovens, mulheres, crianças, “sem nenhuma exceção, contanto que sejam necessitadas” (Mt 25, 31ss).

Uma pessoa amada por Deus, integrada e unificada pela graça, é uma pessoa profundamente mística, não porém, abstraída da normalidade da vida, mas totalmente voltada para o irmão, inserida no contexto que a envolve.

Bartolomea e a sua primeira companheira de caminho, Vincenza Gerosa, viveram esta atitude no cotidiano, na simplicidade da vida de sua pequena cidade, assumindo a fundação e crescimento de um Instituto missionário, mesmo sem ir muito longe.

A partir de Lovere (Bergamo-Itália), elas projetam a “universal comunidade”, uma “casa particularmente bendita pelo Senhor”, e abrem horizontes e se deixam impulsionar pela resposta aos apelos “mais urgentes” e as “extremas necessidades existentes na cidade”, despojando-se e revestindo-se de Cristo Redentor, crucificado e ressuscitado.

É verdade, a mística evangélica no cotidiano é uma convocação insistente ao seguimento de Jesus, “sempre operante na história”, num processo de “configuração” com Ele, deixando-se plasmar por

Ele como o “unum necessarium” (Lc 10, 42), em vista da “glória de Deus e o bem do próximo”.

Da identificação, configuração com o “Redentor”, emprestando pernas, pés e olhos ao coração, nasce a decisão de ir, movida pela compaixão, para, numa perspectiva tipicamente cristã, difundir a “perfeição do amor” (Mt 5,48; Mt 19,21), para a vida e a “salvação do mundo”. Mística é viver a experiência de abandono, como “filha” amada, e confiante, em um Deus que pode “dispor de tudo”.

Bartolomea consente em dar a própria vida como Jesus a deus, amando aqueles que são a “delícia de seu coração”: “os pobres, os doentes”, os humildes, os anwin, que só em Deus esperam e põem a sua confiança. A estes, Deus ama com amor misericordioso (Lc 1, 48-50. 72). A estes *Bartolomea* “socorrerá o mais que puder”.

Na escuta atenta e fiel, no cotidiano, da voz do Mestre que diz: “não me retenhas”, mas “vai”, estou com vocês e posso ser reconhecido, amado e servido nos irmãos, e na consciência de que o “amor ao bom Jesus jamais se separa do verdadeiro amor do próximo”, a “Irmã de Caridade”, “Filha do Redentor”, encontra (“vê o Senhor”) diariamente no irmão necessitado (Mt 25,31ss), o rosto ou “feições” (DP,31-40), o sangue, as chagas, a glória e a vitória de Jesus (Jo 20,18).

Elas devem sair correndo, sem esperar muito, embora com paciência histó-

rica, solicitude e mobilidade apostólica, a construir um mundo ressuscitado, seja no âmbito pastoral ou em qualquer atividade que assumir. A região, (país, cidade, bairro) onde quer que se esteja, serão as “Casas do Senhor”, onde se viverá “por razões de caridade”, e se cultivará o respeito e a harmonia, e assim será possível “dedicar-se mais facilmente” ao bem dos irmãos.

Maria “inclinou-se” para ver o Mestre, escutou o “não me retenhas”, compreendeu que deveria entrar na sua “casa” e voltar-se para Ele com “toda a alma, com todas as forças e de todo o coração”. Fez uma releitura da vida e dos acontecimentos, para perceber o que o Mestre (“Rabbuni”) pedia dela.

A percepção do Mestre e o encontro real e profundo com Ele, nos leva a mudar de vida, nos purifica, nos renova e nos reserva para viver o essencial: o repartir-se com os irmãos no seio e na comunhão com a Trindade criadora e salvadora.

Bartolomea compreende e vive isso, unindo a perfeição do amor de Deus com a caridade ao irmão. Ela deixa isso documentado em seus Escritos: votos: “de maior perfeição” e “de caridade”, “miserável oferta”, Pacto amoroso”, etc., onde expressa a sua total entrega, usando como meio, o exercício ferrenho e perseverante da virtude da humildade e o cultivo da santidade, para a glória de Deus e o bem dos irmãos. A humildade e a cordialidade, acompanham a atitude mística.

4. A MÍSTICA DO COTIDIANO COMO INCULTURAÇÃO NO MUNDO DOS DESERDADOS, A PARTIR DA “PERIFERIA DO MUNDO”.

No ideal de Bartolomea, as suas companheiras seriam denominadas: “Filhas do Redentor” para testemunhar aos que sofrem a ternura de Deus. A mística do cotidiano é fundamentalmente uma atitude

contemplativa do silêncio, da beleza e do dom de um Deus criativo, terno, que nos encanta e nos leva a um encantamento da ternura humana. É uma atitude relacional, com um Deus que é fundamen-

talmente comunicação e relação, trabalhando na dimensão do “nós” (“fazamos”) e criando vida.

A *mística da caridade* no cotidiano é constituída de aproximação, encarnação, comunicação, fraternidade. A experiência humana de amizade, por exemplo, nos faz entender melhor a presença de Deus. A *mística do cotidiano* é inculturada: enraiza-se e emerge das relações, da harmonia, do perdão, ou do barulho, das confusões e agitações, não se abstraindo, mas superando e desconstruindo o que impede a vida humana de dançar livre e feliz nos embalos e sonhos de paz, de justiça, de dignidade e amor.

A prática, os acontecimentos são os ensaios e os sinais do Reino que “já” está, mas “ainda não” totalmente no meio de nós. É a atitude do encantamento do belo que convida todo o ser criado, a sempre contemplar o sonho de Deus no sonho dos deserdados: favelados, desempregados, índios, crianças abandonadas, “jovens em perigo”. A *mística do cotidiano* se traduz pela *solidariedade* com esses irmãos, para que alimentem a esperança e a fé, num Deus que ama os humildes, sacia os famintos, age com braço vigoroso e lembra-se sempre de sua misericórdia (cf. *Lc 1, 51-55*).

Nos contextos periféricos das Américas, da Ásia, da África, da Europa, as “Filhas do Redentor” foram e continuam mantendo vivo o ideal de, *com e na* caridade, através das “Obras de Misericórdia”, testemunhar aos irmãos, a bondade e a ternura de Deus, seguindo as pegadas do Redentor, no projeto de edificar novas relações e regenerar vidas (cf. *Rm 14,19 e Cl 2,6ss*).

Nestes contextos, deparam-se, como na América Latina, com as “grandes e extremas necessidades” e são impelidas a assumir na *mística* do carisma, algumas “atenções prioritárias”:

— cultivar “uma espiritualidade inculturada” que leve a “uma profunda experiência de Deus encarnado na história”;

— “consolidar a vida fraterna e viver os votos como profecia e esperança”;

— optar pelo “pobre” e “promover o protagonismo dos/das leigos/as”, “como sujeitos” para, em parceria com eles, “defender a vida ameaçada” mediante a “pedagogia da inclusão” e da “solidariedade”.

A configuração com Cristo Redentor numa atitude de contemplação, alimenta na “irmã de caridade” a consciência missionária e o dinamismo da inculturação, interpretando e situando-se na história com atenção aos sinais das sementes do Verbo lá existentes (*AG 11*), e acolhendo as diferenças, o irmão, o pobre, como dom.

Nesta atitude caritativa e contemplativa que nasce da escuta e do silêncio reverente diante da pessoa humana, sinal visível da presença de Deus, concretiza-se a *mística da e na* missão, vindo nos pobres os membros de Jesus e amando-os com a sua mesma caridade.

A *mística da caridade* no cotidiano da solicitude missionária, é vivida com Maria, a serva fiel que coopera livremente na fé e na obediência ao mistério da redenção. É com Maria que *Bartolomea* e *Vincenza* e toda mulher missionária, anda, caminha pelas montanhas, vai até “Isabel” para proclamar a Boa Nova e fazer estremecer as entranhas de misericórdia, (*Lc 1,41*) presente no projeto da Redenção. Deixando-se plenificar pelo Espírito Santo, elas podem exultar e profetizar, bendizendo “o ventre”, que gera, gesta e contém o Filho enviado para “remir” e adotar a humanidade na filiação divina (cf. *Gl 4,4-5*).

É o exercício da caridade (*1Jo 3,23-24*) que manifesta, pela ação do Espírito, a autenticidade da *fé* e da *esperança*

(Gl 5,5) numa vivência *mística* no cotidiano. De fato, a *mística* é comprovada pela “fé, agindo pela caridade” (cf. Gl 5,6). A prática da caridade é critério de verificação do grau de amor a Deus (cf. 1Jo 3,18; 4,7-12; 1Cor 13,1-13), e portanto, de uma *mística* encarnada, vivida nos passos e circunstâncias de cada dia.

Em síntese, podemos dizer que encontramos, na experiência carismática de Bartolomea Capitano, um alto nível de *mística* cristã, resultado de sua *prática espiritual*, no cotidiano, no aspecto não só efetivo, mas afetivo. A sua prática *religiosa* e *educativa* no “fazer o bem ao próximo” é bem diferente de um exasperado ativismo. Percebe-se claramente em sua vida e Escritos Espirituais, a primazia e a lucidez de seu *amor*, e o seu *fazer*, baseado no critério da *verdade evangélica* (cf. Mt 25, 31-46), e na in-

tuição profunda do mistério salvífico manifestado em Jesus Redentor.

É no irmão e através do irmão que ela *conhece, ama e obedece* Deus (1Jo 4,7.11.18-21). O apalpar e *contemplar* Deus na história, na vida, caminha junto com a sua caridade (*solidariedade*) e dedicação ao próximo. Quem ama a Deus, de fato, ama o irmão. A sua opção estratégica da missão *educativa* e *religiosa*, — entendendo todo tipo de formação e promoção humana, profissional, evangelização, catequese — para “as jovens em perigo”, é resultado do seu profundo contato com Deus e *conhecimento* de sua vontade: pela *ausculta* da sua Palavra na vida de intensa oração; pelo seu incansável e ininterrupto processo de *conversão* e de sincera *adoração* a um Deus encarnado, que transparecem nitidamente em seus escritos.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Que significa concretamente para você e sua comunidade viver a *mística* do cotidiano, e alimentá-la com ela a própria missão?
2. Que exigências concretas brotam da *mística* do cotidiano, a partir da periferia do mundo?
3. Como a figura de Bartolomea Capitano pode ser incentivo para a Vida Religiosa feminina no mundo atual?

 Ir. Etel Maria Costa

Endereço da autora:
Rua Legalidade, 48
São Miguel Paulista
08050-295 — SÃO PAULO, SP

Um Peregrino no Caminho da Paz

João Paulo II na Terra Santa

FAUSTINO TEIXEIRA
PPCIR/UFJF – ISER

O mês de março teve um significado especial no pontificado de João Paulo II. Dentre todas as viagens realizadas pelo papa, a peregrinação à terra santa ocupa um lugar de destaque. Foram sete dias repletos de emoção, quando o papa pôde realizar o grande sonho de visitar a Jordânia, Israel e os territórios palestinos. Na opinião do cardeal de Milão, Carlo Maria Martini, esta constitui a mais importante dentre todas as viagens realizadas por João Paulo II nos 22 anos de seu pontificado: “a mais rica de valores simbólicos, a mais delicada e, de certo modo, a mais difícil”¹.

A grande peregrinação teve a sua abertura já no mês de fevereiro, quando o papa esteve no Monte Sinai. Diante deste “monte santo” e “monumento majestoso”, ele se coloca como peregrino na esteira de Deus e revela um mote que estará sempre presente em sua viagem: “O vento que ainda hoje sopra no Sinai recorda-nos que Deus deseja ser honrado nas suas criaturas e no crescimento delas: *Gloria Dei, homo vivens*. Neste sentido, aquele vento traz um convite insistente ao diálogo entre os seguidores das grandes religiões monoteístas, no seu serviço à família humana. Sugere que em Deus podemos encontrar o ponto de nosso encontro (...)”².

A presença na Terra Santa se inicia na Jordânia, em 20 de março de 2000. A peregrinação perseguia três objetivos fundamentais. *Em primeiro lugar*, um enriquecimento espiritual e pessoal. Trata-se de uma “viagem dentro da sua alma”, uma busca das origens da própria fé: “A minha viagem é uma peregrinação, em espírito de humilde gratidão e esperança, às origens da nossa história religiosa”³. *Em segundo lugar*, um esforço no sentido da reconciliação entre as três fés abraâmicas: “Rezo a fim de que a minha visita sirva para fomentar o progresso do diálogo inter-religioso, que leve judeus, cristãos e muçulmanos a buscarem, nos seus respectivos credos e na fraternidade

1. MARTINI, Carlo Maria. “Il pontefice pellegrino in Terrasanta”. *Corriere della Sera*, 19 marzo 2000, p. 15.
2. João Paulo II. Homília na celebração da palavra junto ao mosteiro de Santa Catarina. Monte Sinai, 26 de fevereiro de 2000. Cf. <http://vatican.va>. Para os demais discursos ou homílias proferidos pelo papa na Terra Santa utilizamos este mesmo site.
3. João Paulo II. Discurso na cerimônia de boas-vindas no aeroporto internacional “Ben Gourion”. 21 de março de 2000.

universal que une todos os membros da família humana, a motivação e a perseverança de se prodigarem pela paz e a justiça, que os povos da Terra Santa ainda não possuem, e às quais aspiram profundamente”⁴. Em *terceiro lugar*, uma afirmação do caminho da paz: “A paz seja o dom de Deus para a Terra que Ele escolheu como sua!”⁵. O grande sonho de João Paulo II, perseguido em todas as suas viagens, ganha aqui uma densidade particular. Trata-se da busca de um terceiro milênio sem antagonismos: “A minha peregrinação, é uma viagem de esperança: a esperança de que o século XXI conduza a uma nova solidariedade entre os povos do mundo, na convicção de que o desenvolvimento, a justiça e a paz só serão alcançados se forem para todos”⁶.

Embora o papa tenha sempre frisado que sua viagem inspirava-se unicamente em motivos religiosos, a sua presença na Terra Santa era motivo de uma disputa política entre judeus e palestinos. Estes dois povos, como bem expressou o escritor Amos Oz, “quando se vêem, não se olham nos olhos. Frequentemente vêem uns nos outros a imagem viva de seu opressor comum do passado”⁷. O grande desafio do papa, realizado com sucesso, estava em transcender o partidatismo pró-israelense ou pró-palestinese, para se afirmar pró-paz, manifestando para ambas as partes sua simpatia e solidariedade. Realizando sua

“travessia” delicada em “campos políticos minados”, João Paulo II, conseguiu com sua humilde presença inspirar bons sentimentos.

A viagem realizou-se sob um esquema de segurança excepcional, envolvendo 28000 policiais e soldados. Tratava-se da mais complexa operação de segurança desde a fundação do Estado de Israel em 1948. Algumas resistências explícitas à presença do papa se fizeram notar através dos ultra-ortodoxos judeus, ligados em particular ao movimento Kach. Na opinião do rabino Ravitz, líder ultra-ortodoxo, a visita é motivo de “indiferença”⁸. Mas em geral, a visita foi motivo de grande comoção entre as tradições religiosas presentes na região. Como expressou David Grossman, “o pontífice conquistou o coração de todos: judeus, árabes e cristãos. Em particular, conquistou os israelitas como pouquíssimos líderes estrangeiros haviam antes conseguido”⁹. Mesmo para jovens que não comungavam nenhuma relação particular com a Igreja católica, como a jovem policial israelita, a emoção era grande: “ele me atrai porque é um santo”¹⁰. Para a viúva do líder Yitzhak Rabin, assassinado em 1995, Leah Rabin, o papa demonstrava “ser mais amigo de Israel do que todos os seus predecessores”, um homem “muito bom, nobre e gentil, com o qual se estabelece uma imediata relação e com quem é fácil se comunicar. Um líder de grande carisma, estimado em todo o mundo pelo seu empenho em favor da

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. João Paulo II. Saudação ao presidente do Estado de Israel Ezer Weizman no palácio presidencial. 23 de março de 2000.

7. Amos OZ. “Por ocasião da vinda do papa a Jerusalém”. *Folha de São Paulo*, 19 de março de 2000, primeiro caderno, p. 24.

8. “Nessuna croce ao Muro del pianto”. *Repubblica*, 20 marzo 2000, p. 10.

9. David GROSSMAN. “Ci ha fatto sognare una vita senza odio”. *Repubblica*, 27 marzo 2000, p. 9.

10. Marco POLITI. “La preghiera dei centomila trionfo del Papa in Galilea”. *La Repubblica*, 27 marzo 2000, p. 8.

paz entre os povos e da reconciliação entre as religiões”¹¹.

A emoção estava presente não apenas entre os que rodeavam o papa, mas animava igualmente o seu coração. Por todos os lugares em que esteve, sua fisionomia deixava transparecer uma comoção profunda: no vale do Jordão, diante do monte Nebo, a emoção era tanta que só conseguiu pronunciar a expressão “Meu Deus”. Durante o *Angelus*, realizado ao final de sua viagem em Jerusalém ele pôde relatar: “Estes dias foram de profunda emoção, dias em que a nossa alma se comoveu não só com a recordação daquilo que Deus fez, mas também pela sua própria presença...”. Apesar da fragilidade do papa, da exposição pública de seus limites: a coluna recurvada, aos mãos trêmulas, o passo lento, ele revela de forma surpreendente uma espiritualidade robusta e um poder irradiador de esperança singulares. Mais importantes do que todos os documentos por ele escritos durante o pontificado, foram os gestos realizados por ele durante as suas viagens. Se, muitas vezes, os documentos traduzem reticências, os gestos ampliam os horizontes, revelando aberturas inusitadas.

O tema da paz, um dos mais importantes para João Paulo II, já aparece na sua primeira mensagem deixada na Jordânia. Diante do rei e da rainha sublinha o seu apelo em favor da unidade entre as religiões e um futuro de paz: “A construção de um futuro de paz exige uma compreensão cada vez mais madura e uma cooperação sempre mais prática entre os povos que reconhecem o único Deus invisível, o Criador de tudo o que existe”¹².

Na cerimônia de boas-vindas em Israel, diante do presidente Weizman, este tema vem novamente acentuado: “Todos nós sabemos como é urgente a necessidade de paz e de justiça, não só para Israel, mas para toda a região”¹³. A presença de João Paulo II em Israel ocorre agora numa nova conjuntura, diferente daquela que marcou a presença de Paulo VI, em 1964. Naquela ocasião, o papa não pronunciou sequer uma vez a palavra “Israel”, não fez referência a Jerusalém como sua capital e evitou passar pelo memorial Yad Vashem, o museu nacional do Holocausto. João Paulo II, visita a cidade num momento posterior ao estabelecimento das relações diplomáticas entre a Santa Sé e o Estado de Israel, ocorrido em 1994. A nova conjuntura favorecia a inauguração de uma “nova era de diálogo sobre temas comuns de interesse”, entre os quais a questão da liberdade religiosa, das relações entre Igreja e Estado, e a convivência entre judeus e cristãos. O papa sublinha a importância da realização de “esforços comuns” na luta contra todas as formas de preconceito e o empenho comum na construção de um “futuro mais brilhante para a família humana”. No encontro realizado com os dois grão-rabinos de Israel, em 23 de março, o papa reconhece que a herança religiosa judaica é intrínseca à fé cristã, e retoma a expressão usada na visita à Sinagoga de Roma (1986), tratando os judeus como “os nossos irmãos maiores”.

Um momento importante da presença de João Paulo II aconteceu por ocasião da visita ao memorial de Yad Vashem, em 23 de março. Esta visita constitui o ponto final de uma longa peregrinação através

11. *La Repubblica*, 20 marzo 2000, p. 10.

12. João Paulo II. Discurso na chegada ao aeroporto “Queen Sliá” de Amã na Jordânia. 20 de março de 2000.

13. João Paulo II. Discurso na cerimônia de boas-vindas no aeroporto internacional “Ben Gourion”. 21 de março de 2000.

do arrependimento, iniciada na visita à sinagoga de Roma e reafirmada no *mea culpa* na basílica de São Pedro, no dia 12 de março. Durante a visita ao memorial que recorda os milhões de judeus que morreram em decorrência da tragédia do “Shoah”, o papa sentiu necessidade de silêncio. Silêncio para recordar o ocorrido, bem como para dar sentido às duras recordações: “Silêncio porque não há palavras bastante fortes para deplorar a terrível tragédia do Shoah”. Diante do memorial, o papa sublinhou de forma contundente que “ninguém pode esquecer ou ignorar quanto aconteceu. Ninguém pode diminuir a sua dimensão”. Na base do ódio que motivou tamanho desprezo ao ser humano, o papa identifica a presença de uma “ideologia sem Deus”. Tal ódio, sublinha o papa, é motivo de tristeza para a Igreja católica que, motivada por razões evangélicas de verdade e amor, lamenta os “atos de perseguição” e as “manifestações de anti-semitismo cometidas contra os judeus por cristãos em todos os tempos e lugares”. Rejeitando qualquer forma de racismo, o papa reitera a importância da construção de um futuro novo, desprovido de sentimento antijudeu entre os cristãos ou sentimento anticristão entre os judeus, mas sim “o respeito recíproco requerido àqueles que adoram o único Criador e Senhor e olham para Abraão” como o pai comum na fé¹⁴.

A experiência de diálogo com os palestinos se iniciou antes mesmo da chegada na Jordânia, durante o sobrevôo na região de Jericó, quando enviou telegrama ao presidente palestino, Yasser Ara-

fat, na qualidade de chefe de estado: “Peço a Deus onipotente de abençoar o povo palestino e de reforçar em todos os povos do Oriente Médio a determinação de concluir uma paz justa e estável”¹⁵. O apoio ao povo palestino concretizou-se de forma precisa no discurso do papa na cerimônia de boas-vindas em Belém: “Paz para o povo palestino! Paz para todos os povos desta região! Ninguém pode ignorar quanto o povo palestino teve de sofrer durante as últimas décadas. O vosso tormento apresenta-se aos olhos do mundo. E tem continuado por demasiado tempo”¹⁶. Neste discurso, o papa enfatizou que a Santa Sé sempre reconheceu o direito natural do povo palestino a uma pátria e o “direito de poder viver em paz e tranqüilidade com os outros povos da região”. Para o papa, o conflito existente na Terra Santa, só poderá concluir-se resguardando-se as “garantias estáveis dos direitos de todos os interessados, com base na lei internacional e nas relevantes resoluções e declarações da Organização da Nações Unidas”¹⁷. O papa reitera que a instauração da paz na região não pode ser fruto de uma imposição, mas expressão de uma negociação que possa garantir as legítimas aspirações palestinas. Em seu discurso, João Paulo II retoma as teses do acordo firmado no dia 15 de fevereiro de 2000 entre o Vaticano e a Palestina, no qual se firma a recusa da anexação por parte de Israel da parte árabe de Jerusalém, e se lança o forte e definitivo apelo em favor do *status* internacional para a Cidade Santa¹⁸.

A visita ao campo de refugiados de Dheisheh, no dia 22 de março, serviu igualmente para chamar a atenção da

14. *L'Osservatore Romano*, n. 14 – 01 de abril de 2000, p. 4.

15. Marco POLITI. “Israele abbraccia il Papa”. *La Repubblica*, 22 marzo 2000.

16. João Paulo II. Discurso na cerimônia de boas-vindas em Belém. 22 de março de 2000.

17. *Ibidem*.

18. Marco POLITI. “Gerusalemme città internazionale”. *La Repubblica*, 16 febbraio 2000, p. 7.

comunidade internacional sobre a situação precária do povo palestino, e a necessidade de esforços decisivos no sentido de sua melhoria. Na visita estava presente um apelo em favor de uma maior solidariedade internacional em favor do problema dos refugiados palestinos. O campo de Dheisheh constitui um dos 50 campos de refugiados palestinos espalhados pela região. No discurso do papa, ele lembrou que em todo o seu pontificado sentiu-se próximo do povo palestino em seu sofrimento. Salientou que sua intenção nesta visita era a de “chamar a atenção” da comunidade internacional para o contínuo sofrimento do povo palestino e acionar uma “solidariedade internacional” no enfrentamento deste desafio¹⁹.

Para a questão específica do diálogo inter-religioso, um momento importante foi o encontro inter-religioso ocorrido no Pontifício Instituto Notre Dame, no dia 23 de março em Jerusalém. Sob a presidência do papa, estiveram ali presentes o Grão-Rabino Meir Lau, o Xequê Taysir Al Tamimi, em representação do Grão-Mufti de Jerusalém, o Patriarca de Jerusalém dos Latinos, os Ordinários católicos da Terra Santa e outros representantes. No seu discurso, o papa lembrou que sua visita não poderia ser completa sem este encontro, já que ela se realiza numa terra que é santa para judeus, cristãos e muçulmanos. Afirmou estar consciente “de que é necessário e urgente estabelecer vínculos mais estreitos entre todos os crentes, para garantir um mundo mais justo e pacífico”²⁰. Enquanto “Cidade da Paz”, Jerusalém constitui um símbolo, ainda não realizado, da coexistência pacífica dos seres humanos. O papa retoma esta idéia, dizendo que ne-

nhum outro lugar consegue transmitir de tal forma “o sentido de transcendência e de eleição divina” nas suas pedras, monumentos e testemunhos dos fiéis das três religiões que partilham este mesmo espaço. Apesar da coexistência ainda difícil, o papa sublinha: “Devemos encontrar nas nossas respectivas tradições religiosas a sabedoria e a motivação superior para garantir o triunfo da compreensão recíproca e do respeito cordial”. Para João Paulo II, a autêntica experiência religiosa não se pode compactuar com a violência. A religião deve centrar-se de modo autêntico em Deus, implicando necessariamente “a atenção para com os outros seres humanos”. A compreensão autêntica da religião aponta para a compaixão, solidariedade e cooperação em favor do bem comum. “A religião é inimiga da exclusão e da discriminação, do ódio e da rivalidade, da violência e do conflito. A religião não é nem deve tornar-se um pretexto para a violência (...) Religião e paz caminham juntas!”. No seu discurso, o papa manifesta uma grande esperança num “novo futuro”, marcado pela cooperação e respeito entre as diversas tradições religiosas; reitera o seu desejo de prosseguir o diálogo inter-religioso com os judeus e muçulmanos. Um diálogo que não se identifica com qualquer “tentativa de impor” aos outros a visão cristã, mas que significa a escuta respeitosa do outro, o discernimento do que há de bom e santo nas tradições em questão, e uma verdadeira cooperação em favor da mútua compreensão e da afirmação da paz. Uma vez realizado este trabalho de comunhão, “Jerusalém será verdadeiramente uma Cidade da Paz para todos os povos”²¹.

19. João Paulo II. Visita ao campo de refugiados de Dheisheh. 22 de março de 2000.

20. João Paulo II. “Religião e paz caminham juntas”. *L'Osservatore Romano*, n. 14, 1 de abril de 2000, p. 5.

A peregrinação do papa na Terra Santa prosseguiu no dia 24 de março no grande encontro realizado com os jovens junto ao lago Tiberíades. Nesta ocasião, aproveitou para retomar o alcance revolucionário do Evangelho das Bem-Aventuranças. Falou sobre o itinerário da vida cristã para cerca de cinqüenta mil jovens, convocados pelo Movimento Neocatecumenal. Relembrando sua viagem ao Monte Sinai e comparando-a com sua presença no Monte das Bem-Aventuranças, sinalizou que estas duas montanhas fornecem o verdadeiro itinerário da vida cristã, bem como o sumário das responsabilidades face a Deus e ao próximo. Lembrou aos jovens a presença e força contraditória da “voz do mal” que os circunda, uma voz que diz: “Felizes os soberbos e os violentos, aqueles que progridem custe o que custar, os que não têm escrúpulos, os impiedosos e desonestos, aqueles que promovem a guerra e não a paz, os que perseguem as pessoas que se lhes apresentam como obstáculo ao longo caminho(...). E parece que esta voz tem sentido num mundo onde os violentos com freqüência triunfam e os desonestos dão a impressão de alcançar o sucesso”²². O papa sublinha, porém, que “Jesus transmite uma mensagem muito diferente”. A convocação ao seu seguimento implica uma decisão entre estas duas vozes: o bem ou o mal, a vida ou a morte. Depositar a confiança em Jesus, como afirma João Paulo II, significa “acreditar naquilo que Ele diz”, ou seja, “escolher a rejeição das pretensões do mal, por mais sensíveis ou atraentes que elas possam ser”²³.

No dia 25 de março ocorreram outros eventos, como a missa na Basílica da Anunciação em Nazaré, a saudação aos Cônsules-Gerais presentes em Jerusalém e o encontro ecumênico no patriarcado grego-ortodoxo de Jerusalém. Novos desafios foram vivenciados por João Paulo II no dia 26 de março, quando partilhou duas experiências importantes: no início da manhã, a visita à esplanada da Grande Mesquita Al-Aqsa e, posteriormente, ao Muro das Lamentações. Na esplanada da Mesquita, o papa é acolhido pelo Grande Mufti Sheik Akram Sabri, a máxima autoridade islâmica da cidade de Jerusalém. Há um calor de gestos. O Mufti agradece ao papa pela sua histórica visita e reivindica para Jerusalém, lugar sagrado do Islã há cerca de 1400 anos, a condição de capital dos palestinos. Em sua resposta, o papa indica que “Jerusalém foi sempre venerada por judeus, cristãos e muçulmanos”. Trata-se de um “comum patrimônio das nossas religiões e de toda a humanidade”. Conclui manifestando sua esperança de que o Onipotente possa doar a paz a toda esta amada região, de forma a favorecer a todos os que nela habitam a afirmação de seus direitos fundamentais²⁴. Em seguida, o papa se dirige ao Muro das Lamentações, sendo acolhido pelo rabino Michael Melchior. Sua veste branca contrasta com as grandes pedras claras e reluzentes, sinalizando um simbolismo de dois mil anos. Mais que qualquer símbolo nacional, este Muro constitui um verdadeiro monumento que manifesta a continuidade de um povo. Na leitura comum do Salmo 121, relembram a invocação da paz sobre Jerusalém. O *mea culpa* papal é lembrado no

21. Ibidem.

22. João Paulo II. “Anunciar ao homem do século XXI a verdade dos Mandamentos e das Bem-Aventuranças”. *L'Osservatore Romano*, n. 14, 01 de abril de 2000, p. 6.

23. Ibidem, p. 6.

24. Luigi ACCATOLI. “Il papa al muro del pianto: ‘chiedo perdono’”. *Corriere della Sera*, 27 marzo 2000, p. 5.

discurso do rabino Melchior: "Damos nossas boas-vindas àquele que vem aqui para realizar o empenho da Igreja católica em colocar um fim ao período de ódio, de humilhação e perseguição no confronto do povo hebraico"²⁵. Por um minuto o papa permanece só diante das grandes pedras. Apóia sua mão trêmula sobre a pedra, a acaricia e permanece em silêncio: busca comungar do fluido que emana deste lugar simbólico. Depois de percorrer com o olhar cada fissura das pedras, deposita sua mensagem em que — retomando o *mea culpa* — manifesta a tristeza face ao comportamento dos cristãos que, no curso dos séculos, causaram sofrimentos ao povo judeu, bem como a disposição de um decisivo empenho em favor de uma autêntica fraternidade com o Povo da Aliança.

Como última etapa de sua peregrinação, ainda no dia 26, o papa chega em procissão ao Santo Sepulcro, acompanhado do patriarca armeno. Trata-se do último e solene momento de sua caminhada na Terra Santa. Neste momento particular, o papa transfigura-se de emo-

ção. Durante a celebração da missa na Basílica do Santo Sepulcro, afirma com vigor: "A tumba vazia testemunha o evento central da história humana: a Ressurreição"²⁶. Diante desta tumba — afirma o papa —, não há como negar a potência do Espírito da Vida, "que ajudará a superar a divisão entre os cristãos e a construir um futuro de reconciliação, de unidade e de paz". Ao Santo Sepulcro, o papa retornará mais tarde, para a surpresa de todos, para mais um momento de oração pessoal. Esta sua última oração, vivida com grande intensidade, permanece de forma misteriosamente guardada em seu coração.

Para os estudiosos do diálogo inter-religioso, esta visita do papa é altamente significativa. Em todo o itinerário vivenciado por João Paulo II, a dinâmica dialógica foi a tônica predominante. Não se percebeu em nenhum momento qualquer palavra ou gesto que pudesse expressar intolerância ou superioridade católica. Vigorou a força de um pastor que, de forma humilde, estava aberto a acolher o sempre novo aprendizado do dom do Espírito.

QUESTÕES PARA AJUDAR A LEITURA INDIVIDUAL OU O DEBATE EM COMUNIDADE

1. Você acompanhou pela mídia a viagem de João Paulo II à Terra Santa?
2. Que ressonância esta viagem teve na sua comunidade?
3. Na sua apreciação quais foram os momentos mais relevantes dessa viagem?
4. Que lições devemos aprender e guardar dessa peregrinação de João Paulo II?

 Professor Faustino Teixeira
Doutor em Teologia pela Pontifícia
Universidade Gregoriana. Roma

Endereço do autor:
Rua Antônio Carlos Pereira, 328
36071-000 — JUIZ DE FORA, MG

25. *Ibidem*, p. 5.

26. Marco POLITI. "Gerusalemme, il calvario de Wojtyla". *La Repubblica*, 27 marzo 2000, p. 8.