

Raniero Cantalamessa



CONTEMPLANDO A TRINDADE

RANIERO CANTALAMESSA

CONTEMPLANDO A TRINDADE

Tradução
Alda da Anunciação Machado

Fonte:
scribd



A Trindade (século XVI)
Escola de Novgorod, Museu Russo, Leningrado

Fonte: *meisterdrucke*

INTRODUÇÃO

Reuniram-se neste volume as meditações levadas a efeito na Casa Pontifícia durante o Advento do Ano Jubilar de 2000 e na Quaresma do ano seguinte, o primeiro do novo milénio. O presente livrete completa a série sobre "Os mistérios de Cristo na vida da Igreja", abrangendo o mistério do Natal, do baptismo de Cristo, da Transfiguração, da Palavra de Deus, da Páscoa e do Pentecostes. De facto, também a Trindade é um mistério "de Cristo", no sentido de que foi ele quem a revelou, constituindo, ele próprio, parte dela.

Na carta *Novo millennio ineunte*, o papa João Paulo II fala de uma "medida alta" da santidade cristã, e esforcei-me por demonstrar como exactamente a Trindade constitui essa medida alta. Apliquei à Trindade também o vibrante convite que ressoa naquela carta: *Duc in altum*, "fazer-se ao largo", convicto da necessidade de dotar a vida cristã de uma respiração e de um horizonte sempre mais claramente trinitários. Ela constitui o "mar sem bordas e sem fundo" no qual Cristo convida que adentremos com o seu contínuo falar-nos do Pai e do Espírito no Evangelho.

Encorajou-me a apresentar estas reflexões fora dos salões da Casa Pontifícia a benevolência do Sumo Pontífice, que muitas vezes, após ter ouvido a pregação, me pediu que lhe fornecesse o texto para podê-lo reler. Estimulou-me também a convicção, manifestada por alguns cardeais, de que estas reflexões podem ser úteis para o desenvolvimento, também entre os leigos, daquela espiritualidade trinitária cuja necessidade se faz sentir de maneira sempre mais aguda na Igreja. No cristianismo, todas as coisas começam em nome da Trindade e é um facto sublime que também o novo milénio assim tenha o seu início: em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Considerando as frequentes referências a algumas representações célebres da Trindade na arte, foram inseridas quatro ilustrações em cores, cuja finalidade é facilitar a contemplação do mistério, tal como se encontra na natureza do ícone.

I

Contemplando a Trindade, vencer a odiosa discórdia do mundo

A Trindade na espiritualidade oriental

1. O ícone da Trindade de Rublev

No intuito de penetrar no coração da espiritualidade oriental e ocidental, valemo-nos do ensejo propiciado pela representação artística da Trindade típica de cada uma das duas Igrejas.

Para a Igreja ortodoxa, ela se sintetiza, certamente, no ícone da Trindade de Rublev. Pintado em 1425 para a igreja de São Sérgio, e conservado hoje no Museu Tretiakov de Moscou, o ícone foi declarado modelo de todas as representações da Trindade pelo "Concílio dos cem capítulos" realizado em 1551.

Àcerca dessa imagem, é preciso que se observe desde logo um detalhe. Ela não pretende dar a conhecer directamente a Trindade, invisível e inexprimível por definição. Isso teria sido contrário a todos os cânones da iconografia eclesiástica bizantina. Na prática, representa a cena dos três anjos que apareceram a Abraão nos carvalhos de Marnê (Gn 18,1-15). Demonstra-o de modo claro o facto de que frequentemente, tanto antes como depois de Rublev, aparecem também no ícone Abraão, Sara, o vitelo e o carvalho. Com efeito, esse episódio é lido com os olhos da tradição patrística, como uma prefiguração remota da Trindade. O ícone é uma das formas assumidas pela leitura espiritual da Bíblia. Não é, pois, a Trindade atemporal que é representada, e sim a Trindade na história da salvação.

Todos os especialistas são concordes em considerar o ícone de Rublev o vértice de toda a arte iconográfica por força de síntese teológica, riqueza de simbolismo e beleza artística. É o próprio ritmo da vida trinitária que é

recriado[1]. Percebe-se nele, em idênticas proporções, movimento incessante e quietude sobre-humana, transcendência e condescendência.

O dogma da unidade e trindade de Deus é expresso pelo facto de que as figuras presentes são três e bem distintas, mas muitíssimo semelhantes entre si. Elas estão contidas idealmente dentro de um círculo que evidencia a sua unidade; mas o movimento diferente e a disposição proclamam também a sua distinção.

No original, todos os três apresentam parte das suas vestes em cor azul, sinal da natureza divina que possuem em comum. Mas sobre ela, ou debaixo dela, cada qual veste uma cor que o distingue: o Pai, o anjo da esquerda, uma veste de cores indefeníveis, feita quase de pura luz, sinal da sua invisibilidade e sua inacessibilidade; o Filho, ao centro, uma túnica escura, sinal da humanidade que revestiu; o Espírito Santo, o anjo da direita, um manto verde, sinal da vida, sendo ele aquele "que dá a vida".

Permanecendo por longo tempo em contemplação diante desse ícone, intuem-se mais coisas sobre a Trindade do que lendo tratados inteiros sobre ela. O ícone é uma janela aberta para o invisível, através da qual chegam a nós os primeiros fulgores da vida eterna. Rublev deve ter meditado longamente as palavras de são Gregório Nazianzeno, "o cantor da Trindade", como o definem os irmãos ortodoxos.

A partir do dia em que renunciei às coisas deste mundo para consagrar a minha alma às contemplações luminosas e celestes, quando a inteligência suprema me arrebatou daqui debaixo para pousar-me distante de tudo o que é carnal, a partir daquele dia os meus olhos se ofuscaram pela luz da Trindade.[...] Da sua sede sublime, ela difunde sobre todas as coisas a sua irradiação inefável. [...] A partir daquele dia morri para o mundo, e o mundo morreu para mim [2].

Contemplando o ícone de Rublev, algo há que toca de modo especial: a paz profunda e a unidade que exalam do conjunto. Desprende-se do ícone um grito silencioso: "Sede uma só coisa, como nós somos uma só coisa". O santo para cujo mosteiro foi pintado o ícone, são Sérgio de Radonejski, havia-se distinguido na história russa por ter reconduzido à unidade chefes de Estado em discórdia entre si, tornando assim possível que a Rússia se

libertasse dos tártaros que a haviam invadido. A sua divisa era: "Contemplando a Santíssima Trindade, vencer a odiosa discórdia do mundo". Rublev quis concentrar nessa obra a herança espiritual do grande santo que havia feito da Trindade a fonte inspiradora da sua vida e do que deixou realizado.

2. A unidade: ponto de partida ou de chegada?

Da visão oriental da Trindade depreendemos pois, acima de tudo, o apelo à unidade. À primeira vista, isso pode parecer estar em contraste com o que sabemos das duas respectivas teologias. Com efeito, sabe-se que, na consideração da Trindade, gregos e latinos partem de pontos de referência opostos: os gregos partem das pessoas divinas, isto é, da pluralidade, para chegar à natureza e, portanto, à unidade, ao passo que os latinos partem da natureza, portanto, da unidade divina, para chegar às pessoas. "O latino considera a personalidade um modo de existir da natureza; o grego considera a natureza um conteúdo da pessoa." [3] Para aquele, uma unidade que se desdobra em pluralidade; para este, uma pluralidade que se reúne em unidade. Na visão latina, essa caracterização encontra uma confirmação evidente no facto de que o estudo da unidade divina, o *De Deo uno*, precede o da pluralidade divina, o *De Deo trino*.

Pareceria, pois, mais oportuno acolher o apelo à unidade da visão latina, de preferência ao da grega. E, no entanto, existe uma razão profunda para fazer o contrário. Na visão latina, a unidade está no início, enquanto na grega está, por assim dizer, no término. Nesse sentido, ela está mais próxima da unidade que se deve efectivar entre os homens, na Igreja e no mundo. De facto, a unidade não é para nós um elemento constitutivo de partida, a ser mantido intacto no decurso de todas as suas diversificações subsequentes, mas sim uma meta para a qual tender incessantemente e que requer ser sempre restabelecida. O dado primordial na Igreja é o de que somos vários membros, com dons que diferem, mas, mesmo "sendo muitos", somos chamados a formar "um só corpo" (cf. Rm 12,5).

A diferente visão da Trindade reflecte-se na diferente fisionomia das duas Igrejas, ortodoxa e católica. Vale a pena salientá-lo, porque pode servir para reforçar o desejo e a necessidade da plena unidade entre elas. Para os

orientais, a pluralidade das Igrejas é o elemento assimilado e pacífico; o problema, ou o desafio, está em como garantir também uma unidade efectiva e eficaz, preservada a autonomia de cada uma das Igrejas. Para a Igreja católica, acontece o contrário; a unidade é o elemento mais evidente e mais forte, assegurado como é pelo exercício do primado do sucessor de Pedro; o problema, ou o desafio, está em como conceder o necessário espaço à diversidade, ao pluralismo e à autonomia das Igrejas locais. Para uns, a pluralidade é o elemento de partida, e a unidade, a conquista; para os outros, ao invés, a unidade é o elemento de partida, e a pluralidade, a conquista. Dá-se o mesmo que sucede na respectiva doutrina trinitária: para os latinos, o obstáculo a ser evitado foi sempre o *monarquianismo*, isto é, a excessiva insistência na unidade: para os gregos, ao contrário, foi o *triteísmo*, ou seja, a excessiva insistência na distinção. O apelo à unidade das duas Igrejas irmãs eleva-se das próprias profundezas do mistério que juntos veneramos. Numa unidade plenamente atingida, uma confirmaria e integraria a outra, preservando-as do risco a que ambas estão expostas.

3. A unidade: um anseio de todos

Todavia, o problema da unidade na diversidade não se interpõe apenas nas relações das várias Igrejas entre si; interpõe-se, de maneira diferente, no interior de cada Igreja, na relação dos diversos componentes entre si. A unidade constrói-se por círculos concêntricos. Desmontando-se o primeiro círculo - comunidade, família e grupo humano - o que se propaga não é a unidade, mas a divisão.

A caridade bem ordenada, diz-se, *incipit a seipso*, começa por si mesma; e a unidade bem ordenada também começa por si mesma. Literalmente "por si mesma", isto é, pela própria pessoa, individualmente. Nós estamos divididos em nós mesmos. Se Jesus também me perguntasse, como ao possesso do Evangelho: "Qual é o teu nome?", na verdade deveria responder: "O meu nome é Legião, porque dentro de mim somos numerosos" (cf. Mc 5,9). A unidade interior da pessoa é uma das metas mais difíceis de ser alcançada; o crescimento na sua obtenção corresponde ao crescimento na santidade.

Numa meditação como esta, é justamente sobre este âmbito mais restrito que devemos direccionar as luzes: sobre a unidade entre nós. Façamos nisso o programa de são Sérgio de Radonejski: "Contemplando a Trindade, vencer a odiosa discórdia do mundo" e - acrescentemos nós - da Igreja.

Todos queremos a unidade. Depois da palavra felicidade, não existe nenhuma outra que responda tanto a uma necessidade igualmente imperiosa do coração humano quanto a palavra *unidade*. Nós somos "seres finitos, capazes de infinito" e isso quer dizer que somos criaturas limitadas que aspiramos a superar o nosso limite, para ser "de algum modo tudo", *quodammodo omnia*, diz-se em filosofia. Não nos resignamos a ser somente o que somos. Quem não se recorda, nos anos da juventude, de algum momento de necessidade corrosiva de unidade, quando teria desejado que todo o universo fosse encerrado em um só ponto, e estar, com todos os outros naquele único ponto, tamanho era o sofrimento com que o senso de separação e de solidão no mundo se fazia sentir? Santo Tomás de Aquino explica tudo isso dizendo:

Dado que a unidade (*unum*) é um princípio do ser, como o é a bondade (*bonum*), daí decorre que cada qual deseja naturalmente a unidade, do mesmo modo que deseja o bem. Assim sendo, como o amor ou o desejo do bem causa sofrimento, o mesmo faz também o amor ou o desejo da unidade[4]

Todos, pois, queremos a unidade, todos a desejamos do profundo do coração. A necessidade de unidade é fome da plenitude do ser. No fundo não só do matrimónio, em que duas pessoas se unem para formar uma só carne, mas, de maneira diferente, também na busca dos bens materiais e de novos conhecimentos, existe uma necessidade de unidade.

Por que, então, é tão difícil efectivar a unidade, se todos a desejamos tão ardentemente? Ocorre que desejamos, sem dúvida, que se faça a unidade, porém... em torno do nosso ponto de vista. Isso nos parece tão óbvio, tão razoável, que nos causa estranheza o facto de que os outros não percebam e insistam, ao contrário, no *seu* ponto de vista. Traçamos para os outros, até delicadamente, o caminho para vir até onde nós estamos e alcançar-nos no nosso centro. O mal é que o outro que se encontra diante de mim está

fazendo exactamente a mesma coisa comigo. Por essa via não se alcançará nunca qualquer unidade. Percorre-se o caminho inverso

4. A Trindade ensina-nos o caminho da unidade

A Trindade indica-nos o verdadeiro caminho para a unidade. Partindo das pessoas divinas, antes que do conceito de *natureza*, os orientais viram-se na necessidade de ter de assegurar a unidade divina de outra maneira. Fizeram-no elaborando a doutrina da *pericorese*. (Os latinos adoptaram sucessivamente este conceito, denominando-o *circuminsessio*, termo que, no entanto, nasceu em âmbito ortodoxo. Aplicada à Trindade, pericorese (à letra, compenetração mútua) exprime a união das três pessoas na única essência[5]. Graças a ela, as três pessoas estão unidas, sem que sejam confundidas; cada pessoa se "identifica" na outra, doa-se à outra e faz com que a outra seja. Segundo uma interpretação mais moderna, a pericorese é "a unidade do movimento dos Três, um para o outro" [6].

O conceito funda-se nas palavras de Cristo: "Eu estou no Pai e o Pai está em mim" (Jo 14, 11). Jesus estendeu esse princípio à relação que existe entre ele e nós: "Eu estou no Pai e vós estais em mim e eu em vós" (Jo 14,20); "Eu neles como tu em mim, para que eles cheguem à unidade perfeita" (Jo 17, 23).

O caminho para a verdadeira unidade está no imitar entre nós, na Igreja, a pericorese divina. São Paulo indica o seu fundamento quando diz que "somos todos membros uns dos outros" (Rm 12, 5). Em Deus, a pericorese baseia-se na unidade da natureza, e em nós, no facto de que somos "um só corpo e um só espírito".

O Apóstolo ajuda-nos a compreender o que significa, na prática, viver entre nós a pericorese, ou compenetração mútua: "Se um membro sofre, todos os membros participam do seu sofrimento; se um membro é glorificado, todos os membros participam da sua alegria" (1 Cor 12, 26); "Carregai os fardos uns dos outros; cumpri assim a lei do Cristo" (Gl 6, 2). Os "fardos" dos outros são as enfermidades, os limites, os desgostos, e também os defeitos e os pecados. Viver a pericorese significa "identificar-

se" com o outro, e, como se diz, colocar-se em seu lugar, procurar compreender antes de julgar.

Na Trindade, cada pessoa fala bem da outra, e isso nos lembra a recomendação de são Tiago: "Irmãos, não faleis mal uns dos outros" (Tg 4, 11). Existe um único "lugar" no mundo onde a regra "ama o teu próximo como a ti mesmo" é posta em prática, em sentido estrito e rigoroso, e é a Trindade! Cada pessoa divina ama a outra como a si mesma.

Observemos como o princípio de alegrar-se com a glorificação dos outros resplandece na Trindade. As três pessoas divinas estão sempre empenhadas em glorificar-se reciprocamente. O Pai glorifica o Filho; o Filho glorifica o Pai (Jo 17,4); o Paráclito glorificará o Filho (Jo 16,14). Toda a pessoa se dá a conhecer fazendo conhecer a outra. O Filho ensina a clamar "*Abbà!*"; o Espírito Santo ensina a clamar: "Jesus é o Senhor!", e "Vem, Senhor", *Maranatha*. Não ensinam a pronunciar o próprio nome, mas o das outras pessoas.

Como é diferente a atmosfera que se respira quando, num corpo social, nos esforçamos por viver com estes ideais sublimes diante dos nossos olhos! Vivenciando essa passagem, alguém poderia chegar até a alegrar-se com a nomeação de uma pessoa a quem estima para certo posto de honra (por exemplo, para o cardinalato), como se ele próprio tivesse sido nomeado. Entretanto, detxemos que os santos digam essas coisas, os únicos que têm direito a isso, porque as põem em prática:

Se tu amas a unidade, tudo quanto nela é possuído por alguém, também tu o possuis! Elimina a inveja, e tudo o que é meu será teu, e se eu banir a inveja é meu o que tu possuis. A inveja separa, a caridade une. [...] Somente a mão age no corpo; ela, porém, não age só por si mesma, mas também pelo olho. Se está para chegar um golpe que tem em mira, não a mão, mas o rosto, por acaso a mão diz: "Não me movo, porque o golpe não é dirigido a mim"?[7]

Do mesmo modo, quem possui um carisma ou exerce um ministério na Igreja, não o possui só para si mesmo, mas para todos.

Contemplar a Trindade ajuda verdadeiramente a vencer a odiosa discórdia do mundo". O primeiro milagre que o Espírito operou em Pentecostes foi o de fazer dos discípulos "um só coração" (Act 4,32). Ele está sempre pronto a repetir esse milagre, a transformar todas as vezes a discórdia em concórdia. Pode-se estar divididos na mente - naquilo em que cada qual pensa sobre questões doutrinárias ou pastorais ainda legitimamente debatidas na Igreja - mas nunca no coração: *In dubiis libertas, in omnibus vero caritas*. O que significa, propriamente, imitar a unidade da Trindade: constitui, com efeito, a "unidade na diversidade".

5. Penetrar na Trindade

Em relação à Trindade, existe algo muito mais venturoso que podemos fazer, além de contemplá-la e imitá-la: é o acto de penetrar nela! Não podemos abraçar o oceano, mas podemos penetrar nele; não podemos abraçar o mistério da Trindade com a nossa mente, mas podemos penetrar nele!

Cristo nos deixou um meio concreto para fazê-lo: a Eucaristia. No ícone de Rublev, os três anjos estão dispostos em círculo, em torno de uma mesa; sobre aquela mesa há uma salva em forma de taça, e dentro da taça, um cordeiro. Não era possível dizer de maneira mais simples e eficaz que a Trindade se encontra conosco todos os dias na Eucaristia. O banquete de Abraão nos carvalhos de Mamrê é imagem desse banquete. A visita dos três a Abraão renova-se para nós todas as vezes que nos aproximamos da comunhão.

Também aqui é iluminadora a doutrina da pericorese trinitária. Ela nos assegura que onde há uma pessoa da Trindade lá estão também as outras duas, inseparavelmente unidas. No momento da comunhão, realiza-se em sentido estrito a palavra de Cristo: "Aquele que me viu viu o Pai" (cf. Jo 14,9), quem me recebe recebe o Pai. São Cirilo de Alexandria formulou, com o costumeiro rigor teológico, essa verdade, que liga indissolivelmente Trindade e Eucaristia. Diz ele:

Somos consumados na unidade com Deus Pai por meio de Cristo. Com efeito, recebendo em nós, corporal e espiritualmente, o que o Filho é por

natureza, tornamo-nos participantes e consortes de toda natureza suprema [8].

Nunca chegaremos a avaliar plenamente a graça que nos é oferecida. Comensais da Trindade!

6. É possível abster-se da Trindade?

É suficiente o pouco que dissemos para fazer-nos compreender o quanto é equivocada a opinião de Immanuel Kant ao afirmar que "da doutrina trinitária, tomada à letra, não é possível extrair algo que seja prático" [9], que ela é irrelevante para a vida dos homens e da Igreja. Ao contrário, essa doutrina é a única coisa relevante!

O mistério trinitário é a única resposta ao ateísmo moderno. Se tivesse sido mantida viva na teologia a ideia do Deus uno e trino (antes que falar de um vago "Ser supremo"), não teria sido tão fácil para Feuerbach fazer triunfar a sua tese de que Deus é uma projecção que o homem faz de si mesmo e da própria existência. Que necessidade teria o homem de dividir-se em três: Pai, Filho e Espírito Santo? O que Feuerbach aniquilou foi o vago deísmo, mas não a fé em Deus uno e trino.

Alguém desejaria colocar hoje entre parênteses o dogma da Trindade para facilitar o diálogo com as outras grandes religiões monoteístas [10]. É uma operação suicida. Seria o mesmo que privar uma pessoa da espinha dorsal, para fazê-la caminhar com mais desembaraço! A Trindade imprimiu de tal modo a sua marca na teologia, na liturgia, na espiritualidade e em toda a vida cristã que renunciar a ela significaria dar início a uma outra religião, totalmente diferente.

Faz-se necessário, antes de tudo, baixar este mistério dos livros de teologia até à vida. Todos os grandes teólogos parecem hoje convictos de que no cristianismo tudo está ou incorre na doutrina da Trindade, e estão empenhados em reconduzir tal doutrina ao centro da atenção: K. Barth, K. Rahner, U. von Balthasar e outros. O que falta é colocar essa redescoberta ao alcance das pessoas, de tal maneira que a Trindade não seja apenas um mistério estudado e rectamente formulado, porém vivido, adorado, fruído.

Que os batizados aprendam a conviver com a Trindade. Estas são as três pessoas que nos são mais íntimas na vida - mais que o esposo, a esposa, o pai ou a mãe -, porque "habitam em nós" (cf. Jo 14,23).

A vida cristã desenvolve-se, do começo ao fim, no sinal e na presença da Trindade. Na alvorada da vida, fomos batizados "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo", e no final, se tivermos a graça de morrer cristãmente, ao lado de nossa cabeceira serão recitadas as palavras: "Parte, alma cristã, deste mundo: em nome do Pai que te criou, do Filho que te redimiou e do Espírito Santo que te santificou". Entre esses dois momentos extremos colocam-se outros momentos, assim chamados "de passagem", os quais, para um cristão, são todos marcados pela invocação da Trindade. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo os esposos são unidos em matrimônio e trocam-se o anel, e os sacerdotes e os bispos são consagrados. Em nome da Trindade começavam outrora os contratos, as sentenças e todo o acto importante da vida civil e religiosa.

A Trindade é o regaço em que fomos concebidos (cf. Ef 1,4) e é também o porto para o qual todos navegamos. É o "oceano de paz" do qual tudo jorra e no qual tudo reflui. É a casa na qual há "muitas moradas".

Terminamos fazendo nossos os sentimentos com que o grande cantor da Trindade entre os orientais, São Gregório Nazianzeno, conclui o longo poema sobre a sua vida:

Recolher-me-ei todo em Deus.
Já não rocem em mim as línguas humanas mais que sopros de vento.
Estou cansado das vozes de quem me repreende
Ou de quem, mais que o devido, me exalta.
Busco a solidão, um lugar inacessível ao mal,
Onde, com mente indivisa, procurar o meu Deus
E suavizar a minha velhice com a doce esperança do céu.
O que deixarei à Igreja? Deixarei as minhas lágrimas!
Volto os pensamentos à morada que não conhece ocaso,
À minha querida Trindade, única luz,
Da qual tão só a sombra escura já me entemece[11].



A Trindade de Andrej Rublev (1411)
Museu Tretjakov, Moscou

Fonte: *wikipedia*

II

Contemplando a Trindade, vencer a grande infelicidade do mundo

A Trindade na visão ocidental

Certa vez, santa Ângela de Foligno procurava fazer com que o seu confessor, frei Arnaldo, compreendesse a impossibilidade em que se encontrava de lhe explicar com palavras as suas experiências místicas, porque à cerca de Deus, dizia, quanto mais se conhece, menos se pode falar. O confessor não ficava satisfeito, estimulando-a a explicar-se melhor. Então ela lhe disse: "Se visses o que eu vejo e depois tivesses de subir ao púlpito para pregar, eu te digo o que farias. Permanecerias parado por algum tempo, e depois, olhando para o povo, dirias: 'Irmãos, ide com a bênção de Deus, porque sobre Deus, hoje, não sei dizer-vos nada!' E descerias do púlpito em silêncio" [12].

Ao iniciar esta segunda meditação sobre a Trindade, pergunto-me se não seria oportuno pôr em prática essas palavras da santa e dizer, também eu: "Irmãos, ide com a bênção de Deus, pois sobre Deus, hoje, não estou em condição de vos dizer nada". Não sabendo acrescentar nada por mim próprio, procurarei ajuda na experiência feita pela Igreja de Deus e da Trindade. E disponho desta vez, como ponto de apoio, da riquíssima doutrina e experiência da igreja latina.

1. A Trindade de Masaccio

No intuito de tentar apreender a alma dessa tradição, tomo como ponto de partida, também neste caso, a representação artística mais tradicional da Trindade. Nos manuais de pintura, o título "Trindade" designa um tema artístico bem preciso, presente na Idade Média e, posteriormente, em toda a área de influência latina. Vê-se nela Deus Pai que, com os braços abertos, sustém a cruz do Filho, enquanto entre as faces de um e de outro paira a

pomba do Espírito Santo. No mundo bizantino, a Trindade está representada nos três anjos em torno de uma mesa; no mundo latino, nas três pessoas divinas sobre o Calvário. As representações desse tipo são incontáveis, desde as mais simples e populares até às grandes obras-primas. Certa vez, numa única sala de um museu de Florença, contei nada menos que sete exemplares. A mais famosa é a *Trindade* de Masaccio, no afresco de Santa Maria Novella, considerada uma etapa fundamental na história da pintura ocidental devido à nova técnica da perspectiva nela inaugurada. No museu de Viena, encontra-se uma grandiosa tela de Durer sobre o mesmo tema.

Portanto, a representação ocidental também não tenta entender a Trindade como está no céu, ou na especulação teológica, mas como se revelou na história da salvação. Não podendo representar o imaterial e o invisível, os pintores conseguiram levar vantagem em relação aos teólogos. Não tiveram de esperar K. Rahner para saber que "a Trindade imanente é a Trindade económica e vice-versa" [13], razão pela qual, tudo quanto podemos dizer sobre a Trindade deve tomar como base o que a respeito dela nos foi revelado na história da salvação.

2. A Trindade presente na cruz

Por outra razão, esse modo de representar a Trindade revelou-se antecipador, e merece hoje toda a nossa atenção. Ele precedeu em questão de séculos o tema do sofrimento de Deus que caracterizou a doutrina trinitária ocidental mais recente, católica e protestante. Faço alusão às teses de dois entre os representantes mais qualificados dessa teologia, J. Moltmann e H. U. von Balthasar, o primeiro protestante, o segundo católico.

Segundo Moltmann, é sobre a cruz que se revela a Trindade, e é nela que a descobrimos. "A teologia da cruz deve ser doutrina da Trindade, e, a doutrina trinitária, teologia da cruz." [14]. É no acto de "entregar" para nós o Filho sobre a cruz que Deus se dá a conhecer como Pai.

Abandonando o Filho, o Pai abandona-se também a si mesmo. [...] De facto, se Jesus sofre a agonia do abandono, não sofre, porém, a morte mesma, porque a morte não pode ser sofrida, porquanto o sofrimento

supõe a vida; o Pai, ao invés, que o abandona e o entrega, sofre a morte do Filho na dor sem fim do amor. [...] Para compreender O que sucedeu na cruz entre Jesus e seu Pai, será preciso exprimir-se em termos trinitários[15].

Von Balthasar parte das mesmas premissas, mas lança-se mais além. Para ele, o que acontece sobre a cruz constitui, de algum modo, um reflexo do que ocorre na própria Trindade, anteriormente ao tempo. No acto de gerá-lo, o Pai expropria-se totalmente da sua divindade para doá-la ao Filho, numa renúncia absoluta a ser Deus sozinho. Há um "teo-drama", um drama divino, que se desenvolve no seio do próprio Deus; o movimento infinito das divinas pessoas de doar-se uma à outra implica também um movimento de separação, ambos mantidos e superados graças ao Espírito[16].

O Espírito Santo, que é o amor de Deus em pessoa, é, em consequência, também "a dor de Deus em pessoa" e assim se apresenta a nós na cruz" [17].

Essas novas aberturas da teologia trinitária tiveram uma causa histórica. Indagamos a nós mesmos: como falar ainda de Deus depois de Auschwitz? Onde, então, estava Deus? A resposta que se acreditou poder dar, relendo a Bíblia e certas vozes sepultadas pela tradição, foi: Deus está com o homem no sofrimento, Deus não é impassível; misteriosamente, ele sofre pelo homem e com o homem; "Deus Pai sofre uma paixão de amor" [18].

A Comissão Teológica Internacional emitiu um juízo substancialmente positivo sobre essas aberturas[19], as quais, com todas as devidas particularizações e cautelas, foram favoravelmente acolhidas por João Paulo II na encíclica *Dominum et vivificantem*. Eu mesmo pude tomar conhecimento, no meu ministério de pregação, dos frutos extraordinários que esse anúncio suscita nas pessoas: ele impressiona, ajuda a superar algumas objecções invencíveis, confere um significado novo à afirmação de que Deus é Pai.

Nos últimos tempos, porém, amadureceu em mim a convicção de que falta algo a esse anúncio, e até mesmo que continuar a propô-lo sem um correctivo enérgico pode ser perigoso[20]. Para nos ater apenas ao terreno

das motivações pastorais, diríamos que não basta o anúncio de que Deus também sofre para dar uma resposta ao sofrimento humano. O homem não busca em Deus apenas um companheiro no próprio sofrimento, mas busca nele o garante da própria alegria. De outro modo, existe o perigo de recair na antiga e crença pagã de que existe um poder mais forte que o próprio Deus, ao qual também ele se submete, o do *anánke*, da dura Necessidade e do Fado. "Quando te busco, a ti que és o meu Deus, busco a felicidade"[21], escreveu Agostinho. E isso é verdadeiro para todos.

O lado frágil da doutrina do sofrimento trinitário, em certos autores, é que ela está fundada no "Deus crucificado", e não toma na devida consideração o facto da ressurreição, isto é, do triunfo já efetuado sobre o sofrimento e sobre a morte. A ressurreição de Cristo não teria qualquer incidência real no presente do mundo; serviria apenas para garantir que haverá para nós, no final, um resgate e uma reviravolta no cumprimento escatológico, quando o Filho entregará definitivamente o reino ao Pai. Por outras palavras, quando todos os redimidos ressurgirão da morte[22]. Sobre a vida presente não se estende senão a longa sombra da cruz, ainda não iluminada (a não ser "prolepticamente", como promessa) pela luz da ressurreição.

3. O júbilo trinitário

Evidencia-se, então, qual é a parte que falta à teologia do sofrimento de Deus: é o anúncio do júbilo de Deus. A tradição latina possui em si mesma o remédio e o correctivo necessários a uma doutrina trinitária que corre o risco de se tomar tetra, falando demasiado unilateralmente de separação, abandono e desistência entre as pessoas divinas. Ela dedicou sempre grande espaço ao tema do *gaudium Trinitatis*, vendo no Espírito Santo a personificação desse júbilo.

"No Pai", escreve santo Hilário de Poitiers, "realiza-se a imensidade, no Filho a manifestação, no Espírito Santo o gozo (*fruitio*)" [23]. Santo Agostinho desenvolveu essa intuição:

O inefável amplexo do Pai e da Imagem não existe sem fruição, sem caridade, sem júbilo. Tal dilecção, prazer, felicidade, bem-aventurança -

ainda que exista uma palavra humana que possa exprimir estas coisas -, que Hilário denominou "fruição", na Trindade é o Espírito Santo que não é gerado, mas é a suavidade do genitor e do gerado e inunda com a sua liberalidade e abundância imensa todas as criaturas, segundo a sua capacidade, a fim de que conservem a sua ordem e repousem no próprio lugar [24].

À luz desse texto, toda a suavidade e a alegria que existem sobre a face da terra nos parecem uma espécie de pálida reverberação do abraço trinitário.

Os autores seguintes não hesitarão em falar da vida intratrinitária com as imagens ousadas do abraço e do beijo, que são as que mais poderosamente evocam entre os homens comunhão, gozo e alegria. "E o que vem a ser o Espírito Santo senão o beijo que trocam entre si o Pai e o Filho?"[25].

Não se trata de renunciar a nenhuma das duas conquistas da teologia latina: nem à antiga, da felicidade de Deus, nem à moderna, do sofrimento de Deus, mas de mantê-las unidas, segundo o método católico do *et et*, e não do *aut aut*. E isso é possível. Os místicos falam com frequência de uma alegria secreta que se mantém viva em alguma parte secreta da alma, mesmo no meio das trevas mais densas e aos tormentos mais atrozes, uma alegria que não trocariam por nenhuma delícia do mundo. Paulo mesmo afirmava: "Transbordo de alegria em todas as nossas tribulações" (2 Cor 7, 4).

Alegria e dor mesclam-se em muitos momentos da vida humana, particularmente na mulher, no momento do parto (cf. Jo 16,21). Não estão simplesmente justapostas, uma coisa ao lado da outra, mas uma na outra; existe uma alegria que provém exactamente da dor, do sofrer pela pessoa amada. A alegria do sacrifício feito por amor. Assim era a alegria na profundidade da alma de Cristo sobre a cruz e assim a alegria da Trindade nas suas relações com o homem que criou.

A reconciliação entre alegria e dor está, pois, no amor, ao qual sempre nos reportamos ao falar do Deus cristão. "Não se vive em amor sem dor", diz a *Imitação de Cristo* (li, 5, 33), e esta lei parece realizar-se de modo

supremo justamente em Deus, pelo menos enquanto o objecto do seu amor, o homem, está exposto ao perigo de perder-se. "Decisivamente", assim conclui a *Dominum et vivificantem* o parágrafo sobre o sofrimento de Deus, "esta imperscrutável e inscindível dor de pai irá gerar sobretudo a admirável economia do amor redentor em Jesus Cristo, a fim de que, por meio do mistério da piedade, o amor possa revelar-se, na história do homem, mais forte que o pecado. Para que prevaleça o dom" [26].

4. Todos queremos ser felizes

É chegada a hora de bradar ao mundo que a Trindade é, antes de tudo, júbilo, felicidade. Ela é "o lugar de nosso repouso", "a torrente de delícias" na qual um dia iremos dessedentar-nos. São Sérgio de Radonejski dizia: "Contemplar a Trindade, para vencer a grande infelicidade do mundo".

Deus é felicidade! É "o Deus feliz que torna felizes" [27], diz Agostinho. A felicidade faz parte do próprio mistério do seu ser. Sendo sumo Bem, é também suma e infinita felicidade. "Tu és júbilo e alegria", exclama Francisco de Assis nos seus *Louvores de Deus Altíssimo*.

Deus é felicidade pelo mesmo idêntico motivo pelo qual é Trindade: porque é amor. Com efeito, felicidade é amar e ser amados. Ora, desde a eternidade Deus ama com amor infinito o Filho, que lhe retribui com um amor igualmente infinito. Nele o Pai encontra "toda a sua complacência", isto é, a sua felicidade. Uma vez que Deus é felicidade, tudo o que faz, ele o faz com júbilo: cria com júbilo (cf. Jó 38, 7), salva com júbilo, e até - como vimos - sofre com alegria.

O Espírito Santo, derramando nos corações o amor de Deus (cf. Rm 5,5), efunde neles, ao mesmo tempo, a felicidade de Deus que lhe é inseparável. Por isso, um dos primeiros frutos que a sua vinda produz na alma é a alegria (cf. Gl 5,22). A felicidade de Deus é como um rio transbordante que, com os seus riachos, "alegra a cidade de Deus" (Sl 46(45),5), isto é, a Igreja.

"Todos queremos ser felizes" (*Beati omnes esse volumus*): é a grande afirmação que se lê em *Ortensio*, de Cícero, que tanto impressionou o

jovem Agostinho e o convenceu de que existe, a despeito de todo o ceticismo, uma certeza comum de onde partir na busca da verdade[28]. Ao ouvir a simples menção da felicidade, as pessoas, por assim dizer, põem-se em pé e olham para as suas mãos no intuito de constatar se você, por acaso, tem como oferecer algo para saciar a sua sede. É a única coisa que reúne todos os homens, sem exceção, os bons e os maus. De facto, ninguém seria mau se, com isso, não esperasse ser feliz. A felicidade é, como disse Dante,

aquela doce maçã que por copiosos ramos
buscando vai a solicitude dos mortais[29].

Trazemos todos, inciso em nós, o desejo de ser felizes, pelo facto que Deus nos criou "à sua imagem e semelhança" e, sendo ele felicidade perfeita, fez-nos também para a felicidade.

Mas então, perguntamo-nos, por que tão poucos são verdadeiramente felizes e, mesmo os que o são, assim permanecem por tão pouco tempo? Não é difícil descobrir onde se oculta o erro. A revelação diz: "Deus é amor" (1 Jo 4,8); o homem acreditou poder inverter a frase e dizer: o amor é Deus![30]. E ainda, a revelação diz que Deus é felicidade; o homem inverte novamente a ordem e diz: a felicidade é Deus! No entanto, desse modo, o que acontece? O homem não conhece a felicidade pura, absoluta, eterna e transcendente, tal como não conhece o amor absoluto. Conhece fragmentos de felicidade, que muitas vezes se reduzem a uma embriaguez passageira dos sentidos. Alegrias de vidro, que carregam consigo a angústia de poder transformar-se em cacos de um momento para o outro. Dessa maneira, o homem diviniza a sua experiência de alegria; faz dela um ídolo. Tal é, em parte, a alegria cantada por Schiller na famosa ode musicada por Beethoven e proposta agora como hino oficial da Europa Unida. *Freude schöner Götterfunken*: "Alegria, a mais bela filha dos deuses, tu que irmanas tudo quanto tocas com a tua asa, tu que nós, mortais, sugamos dos seios da natureza".

Assim se explica por que aquele que busca a Deus sempre encontra alegria, ao passo que quem busca a alegria nem sempre encontra Deus, mas, frequentemente, "uma ama seca", uma "cisterna rachada, que não retém água" (cf. Jr 2, 13). "Tu nos fizeste para ti, Senhor" (*Fecisti nos, Domine, ad te*) [31]. É toda a Trindade que nos fez, é ela o Deus criador dos cristãos.

Fomos feitos, portanto, pela Trindade e o nosso coração estará inquieto enquanto não repousar nela. O verdadeiro hino à alegria é o *Magnificat* de Maria: "O meu espírito exulta de *alegria* em Deus meu Salvador".

É chegada a hora, dizia, de voltar a proclamar com intrepidez esta "alegre mensagem" de que Deus é felicidade, e que a felicidade - e não o sofrimento, a privação, a cruz - terá a última palavra. São Paulo dirigia aos cristãos de Filipos um convite à alegria que dá o tom a toda a terceira semana de Advento: "Alegrai-vos no Senhor o tempo todo; eu repito, alegrai-vos!". Ele explica também como proceder para testemunhar a alegria e tomá-la acreditável: "Seja a vossa bondade reconhecida por todos os homens" (Fl 4,4-5). A palavra "bondade" traduz um termo grego (*epieikès*), que indica todo um complexo de atitudes, feito de afabilidade, clemência, indulgência, capacidade de saber ceder, de não ser teimosos. (É o mesmo vocábulo do qual deriva a palavra *epiqué*, usada no direito!) Por isso, os cristãos testemunham a alegria, quando, evitando todo o azedume e ressentimento inútil no diálogo com o mundo e entre si, sabem irradiar confiança e esperança.

Quem é feliz não é amargo, não é mal-humorado, não sente necessidade de definir com exactidão tudo e sempre; sabe relativizar as coisas, porque conhece algo que é excessivamente maior; ama porque se sente amado. Paulo VI, na sua exortação apostólica sobre a alegria, escrita nos últimos anos de seu pontificado, fala de um "olhar positivo sobre as pessoas e sobre as coisas, fruto de um espirita humano iluminado e do Espírito Santo"[32]

5. Onde encontrar a Trindade

A tradição latina também conhece um lugar onde podemos encontrar a Trindade desde esta vida, extraíndo dela a força para testemunhar a alegria: a nossa alma. A doutrina desta habitação da Trindade em nós é conhecida certamente também pela teologia oriental, na qual, todavia, a menção é feita de preferência à pessoa do Espírito Santo. Foi a teologia latina que desenvolveu, em todas as suas potencialidades, a doutrina bíblica da coabitação de toda a Trindade na alma: "[...] Meu Pai o amará; nós viremos a ele e estabeleceremos a nossa morada" (Jo 14,23) [33]. Pio XII reservou-

lhe um lugar na sua *Mystici corporis*, dizendo que, graças a ela, nós "participamos desde agora do gáudio e da beatitude da Trindade" [34].

No entanto, a doutrina da coabitação traduziu-se principalmente em experiência vivida na mística da Igreja latina. Os místicos renanos falam do "fundo da alma humana" como do lugar onde se renovam místicamente as operações trinitárias: o Pai gera o Filho e juntos sopram o Espírito Santo. A mesma convicção, liberada por pressupostos indiscutíveis encontra-se em são João da Cruz. Para ele, "o amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo" (Rm 5,5) não é outro senão o amor com que o Pai, desde sempre, ama o Filho. É um extravasamento do amor divino da Trindade em nós. Deus comunica à alma "o mesmo amor que comunica ao Filho, ainda que isso não ocorra por natureza, mas por união. [...] A alma participa de Deus, realizando, juntamente com ele, a obra da Santíssima Trindade" [35].

Permito-me citar, a este respeito, o testemunho de uma mística anónima que assim descreve a graça recebida durante uma oração noturna:

O Espírito introduziu-me no mistério do amor trinitário. A permuta extasiante do doar e do receber operou-se também por meu intermédio: do Cristo, ao qual eu estava unida, para o Pai e do Pai para o Filho. Mas como exprimir o inexprimível? Não via nada, mas era muito mais do que ver, e as minhas palavras são impotentes para traduzir esta permuta na exultação, que se replicava, se arremessava, recebia e doava. E daquela permuta fluía uma vida intensa de Um para o Outro, como um leite morno que corre do seio da mãe para a boca da criança agarrada a este bem-estar. E eu era aquela criança, era toda a criação que participa da vida, do reino, da glória, tendo sido regenerada por Cristo. Ó Trindade santa e vivente! Permaneci como fora de mim por dois ou três dias, e ainda hoje essa experiência permanece fortemente impressa em mim.

Diante de experiências como essa, compreende-se a afirmação de são Tomás: "A graça é o início da glória"[36]; descobre-se quais são os verdadeiros "seios" dos quais as criaturas podem "sugar a alegria".

Da visão latina da Trindade, sobretudo da doutrina da coabitação, depreendemos um apelo: *In teipsum redi, in interiorem hominem, habitat veritas*: recolhe-te em ti mesmo, no homem interior habita a Trindade! Deveremos procurar fazer nosso o programa da bem-aventurada Elisabete da Trindade: "Todo o meu exercício consiste em recolher-me em mim mesma e perder-me nos Três que lá estão" [37].

6. A Trindade no Natal

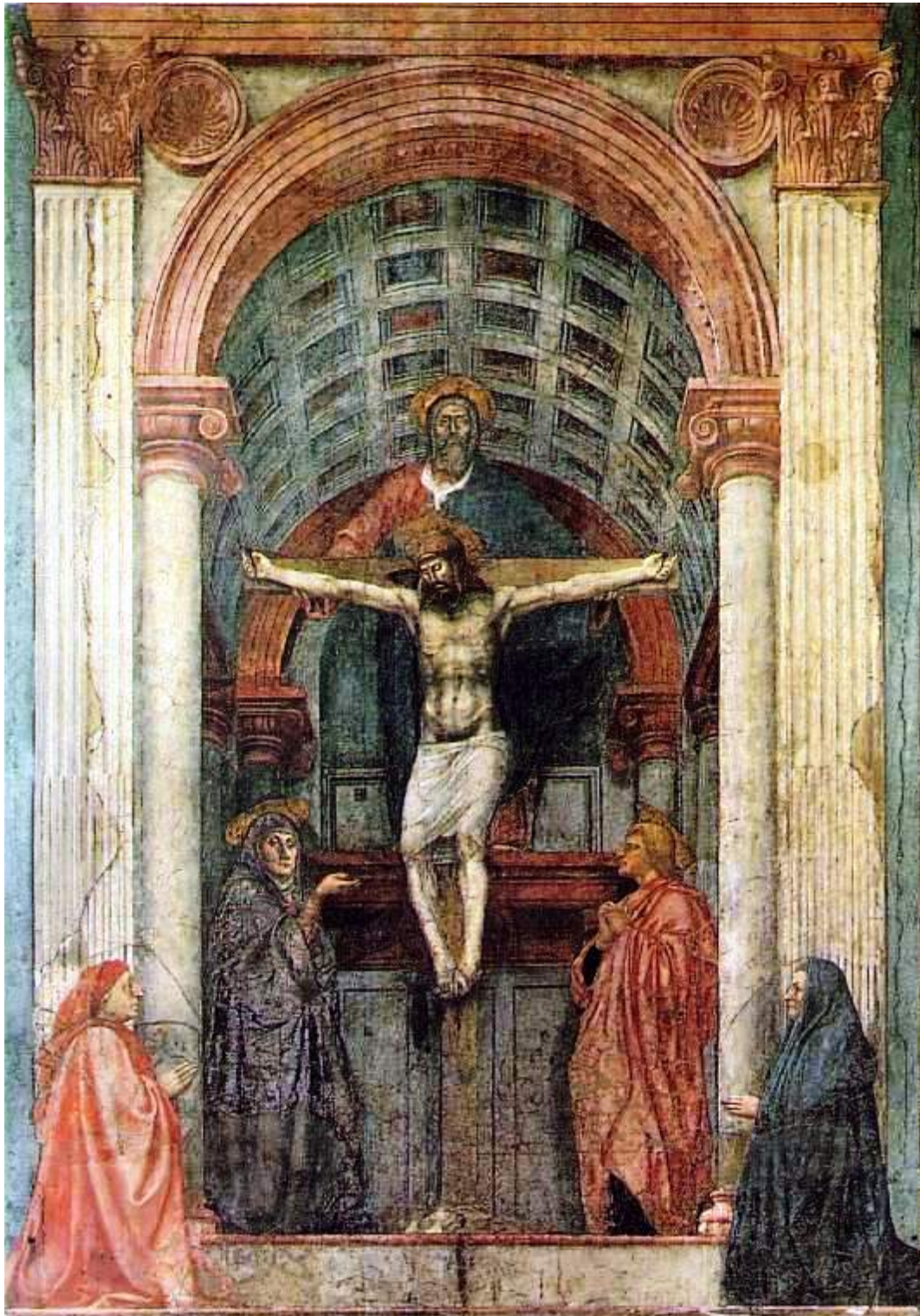
Falei do júbilo da Trindade a ser encontrado no actual momento histórico. Devo dizer que também nisso os artistas ocidentais se anteciparam aos teólogos. Ao lado da Trindade sobre a cruz, existe na pintura um outro tema: a Trindade no Natal. Representa o Pai que, do céu, contempla extasiado o Menino no presépio, os braços estendidos, desta vez em um gesto de complacência e de alegria, e entre eles, também aqui, o Espírito Santo sob a forma de pomba. Filippo Lippi, frade carmelita, deixou-nos um exemplo famoso num quadro que se encontra no museu de Berlim. Trata-se do mesmo tema representado por Andrea della Robbia na célebre terracota da Natividade, conservada no santuário de La Vema.

Qual é o motivo da alegria do Pai no Natal? João Duns Escoto responderia: "Deus está feliz porque finalmente existe alguém fora dele por quem é amado em grau sumo e digno de si: o Verbo encamado"[38]. Mas, se é verdade que "há mais felicidade em dar do que em receber" (Act 20,3 5), no dar amor mais que no recebê-lo, talvez devamos precisar: Deus Pai está feliz porque finalmente há alguém fora dele que pode amar em grau sumo e digno de si. Há Jesus Cristo e, com ele, todos nós, tomados filhos no Filho. Apareceu sobre a terra "o primogénito de toda a criatura", aquele para quem "tudo foi criado por ele e para ele" (Cl 1,16). Deus vê que finalmente "tudo é verdadeiramente bom" e alegra-se como no início da criação.

Diante dessa imagem, voltam à mente as palavras da mística inglesa Juliana de Norwich: "E assim eu vi que Deus está contente por ser nosso pai, e Deus está contente por ser nossa mãe, e Deus está contente por ser nosso esposo e a alma da sua amada esposa"[39]. Deus está contente: eis a

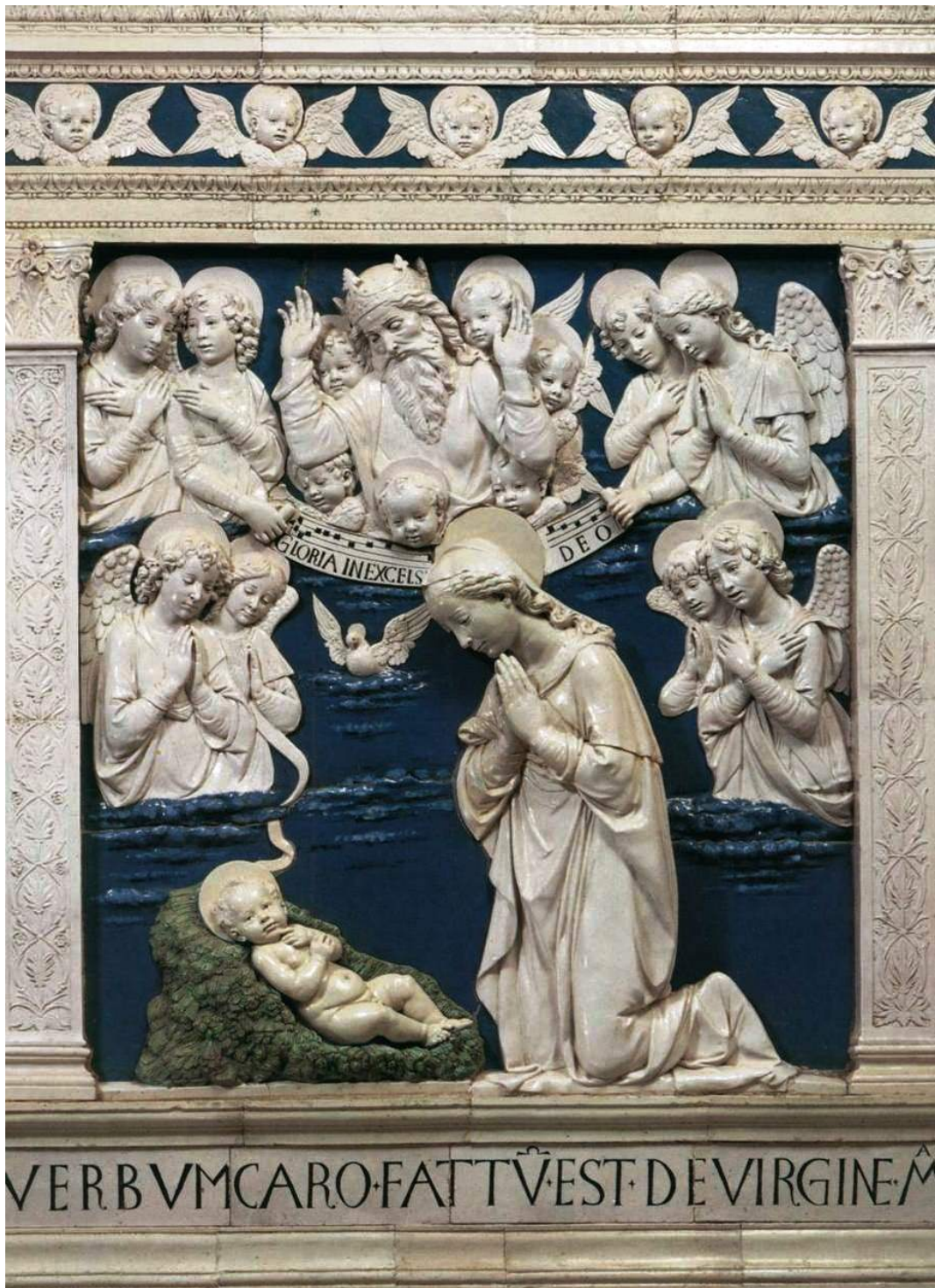
afirmação que tínhamos necessidade de ouvir, sobre Deus uno e trino, no início do novo milênio.

Concluamos recitando a doxologia trinitária que encerra o cânon da Missa: "Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a vós, Deus Pai Todo-Poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e toda a glória, agora e para sempre". Amém".



A *Trindade* de Masaccio (1427-1428)
Santa Maria Novella, Florença

Fonte: [wikimedia.org/](https://www.wikimedia.org/)



A *Natividade* de Andrea della Robbia
(c. 1490)

Santa Maria Novella, Florença

Fonte: [andrea/la_verna/](https://www.andrea/la_verna/)

III

Ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo

A dinâmica trinitária da oração cristã

1. Reza e faz o que quiseres

Na carta apostólica *Novo millennio ineunte*, João Paulo II afirma que é preciso fazer da "recordação dessa verdade elementar [o dever da própria santificação] o fundamento da programação pastoral"[40] da Igreja no momento de entrar no terceiro milênio. Gostaria de acolher tal convite e reflectir sobre alguns aspectos da santidade cristã, vistos à luz do mistério trinitário. Na mesma carta, o papa fala de uma "medida alta da vida cristã", e eu creio que esta medida alta, decisivamente, não pode ser senão a *santíssima* Trindade.

Nesta meditação reflectiremos sobre a oração, que é o pressuposto e o meio indispensável para todo o avanço nas vias da santidade. "Para essa pedagogia da santidade", continua o papa, "há a necessidade de um cristianismo que se destaque principalmente pela arte da oração. [...] Mas a oração, como bem sabemos, não se pode dar por suposta; é necessário aprender a rezar, voltando sempre de novo a conhecer essa arte dos próprios lábios do divino Mestre, como os primeiros discípulos: *Senhor, ensina-nos a rezar!* (Lc 11,1)" [41].

Essa característica da oração, que consiste em ser, como diz a Escritura, "útil para tudo" (1 Tm 4,8), isto é, necessária sob todos os aspectos da vida espiritual, foi várias vezes reforçada pelos santos. "Se queres começar a possuir a luz de Deus", diz a beata Ângela de Foligno, "reza; se estás já empenhado na subida da perfeição e queres que esta luz aumente em ti, reza; se queres a fé, reza; se queres a esperança, reza; se queres a caridade, reza; se queres a pobreza, reza; se queres a obediência, a castidade, a humildade, a mansidão, a fortaleza, reza. Qualquer virtude que desejares, reza.[...] Quanto mais fores tentado, mais persevera na oração. É em

virtude da tua contínua oração que mereces ser tentado, e é em virtude da contínua oração que mereces ser libertado das tentações. De facto, a oração te dá luz, te liberta das tentações, te faz puro, te une a Deus"[42]. Agostinho diz: "Ama e faz o que quiseres"[43]; com igual verdade, podemos dizer: "Reza e faz o que quiseres".

2. Qual a oração verdadeiramente trinitária

Colocada esta premissa, retomo o tema específico desta meditação: a oração trinitária. "Obra do Espírito Santo em nós", continua a mesma carta do papa, "a oração abre-nos, por Cristo e em Cristo, a contemplação do rosto do Pai. Aprender essa *lógica trinitária da oração cristã*, vivendo-a plenamente - sobretudo na liturgia, meta e fonte da vida eclesial[44], mas também na experiência pessoal -, é o segredo de um cristianismo verdadeiramente vital, sem motivos para temer o futuro porque volta continuamente às fontes e aí se regenera"[45].

Antes de tudo, impõe-se a pergunta: o que se entende por oração trinitária? Em sentido estrito, qual oração pode dizer-se trinitária? Ajuda-nos a descobri-lo o incidente que motivou a composição do tratado Sobre o Espírito Santo de São Basílio, narrado por ele próprio no início da obra. Em dada ocasião, orando com o povo, havia alterado a doxologia final para, às vezes "ao Pai, juntamente com o Filho e o Espírito Santo", outras vezes "ao Pai, por meio do Filho no Espírito Santo". Alguns dos presentes reagiram, acusando-o do uso de expressões extravagantes e contraditórias entre si. Eram simpatizantes da heresia anórnica que sustentava a tese da desigualdade e subordinação do Filho e do Espírito Santo em relação ao Pai. Eles defendiam a segunda fórmula, acreditando encontrar nela uma confirmação da própria doutrina.

São Basílio escreve o seu tratado para responder a essa objecção. Ele usa a fórmula "ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo" justamente porque, colocando as três pessoas no mesmo plano, em estreita coordenação, ela afirma a sua igualdade de natureza e de glória. Não abandona a fórmula tradicional pela nova, mas pretende apenas explicitar o seu verdadeiro significado entendido pela Igreja. (Exactamente como havia feito Niceia

quando introduziu o conceito de *homooúsios*, para precisar o verdadeiro sentido das expressões bíblicas sobre o Filho.)

São Basílio defende a legitimidade de uma e de outra fórmula, usando-as indiferentemente no curso do seu tratado. A liturgia, tanto a oriental como a ocidental, seguiu-o nesta linha. Se às vezes, como no *Gloria Patri*, encontramos a fórmula "glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo", na doxologia final do cânon, nos prefácios, na conclusão das orações, encontramos por outro lado o esquema primitivo: "ao Pai, por Cristo, na unidade do Espírito Santo".

Uma vez esconjurado o perigo de uma interpretação herética subordinacionista, podemos, pois, voltar a valorizar sem medo a fórmula trinitária "ao Pai, por meio de Cristo, no Espírito Santo". Esta é a mais comum no Novo Testamento (o único caso em que ocorre a fórmula alternativa é em Mt 28,19: "Batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo"), e encerra o verdadeiro sentido da oração trinitária. Paulo fala constantemente da oração cristã como de uma oração dirigida ao Pai (*Abbà!*) por meio de Cristo, no Espírito Santo, ou - o que é a mesma coisa - de uma oração feita "no Espírito do Filho". "É *é graças a ele* [Cristo] que uns e outros, *num* só Espírito, temos acesso ao Pai" (Ef 2, 18).

Este esquema parte da Trindade como se revelou a nós na história da salvação (a Trindade económica), e não da Trindade atemporal (a Trindade imanente). O Filho e o Espírito Santo nos aparecem, para usar a imagem de santo Ireneu, como "as duas mãos" mediante as quais o Pai, na criação, extrai de si o mundo e, na redenção, torna a atraí-lo a si" [45a].

Por que dizemos que só nesse caso se tem oração trinitária em sentido estrito? Porque nessa perspectiva a Trindade não é só o objecto e o termo, mas também o sujeito da oração. Quando dizemos: "Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo", idealmente colocamo-nos nós mesmos de um lado e a Trindade de outro. Não assim quando dizemos: "Por Cristo, a ti, Deus Pai, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e glória". Nesse caso, estamos envolvidos no próprio ritmo da vida trinitária, no movimento que conduz de uma pessoa a outra. A Trindade não é, por assim dizer, o outro término do fio, sendo ela própria o fio pelo qual passa a nossa oração. Essa é uma oração feita com a Trindade, e não só à Trindade. Graças ao amor

infuso em nós com o Espírito Santo, amamos Deus por meio de Deus; deve-se dizer o mesmo da oração: "Rezamos a Deus por meio de Deus". A oração cristã distingue-se de qualquer outra precisamente por isso.

A expressão *per Christum* não é só complemento de meio ou de lugar, mas também de causa. Agradecer ao Pai "por Jesus Cristo" significa também agradecer a ele por causa de Cristo, pelo dom infinito que ele é para o mundo. Um motivo, este, pelo qual a eternidade não será suficiente para agradecer ao Pai e pelo qual o Pai não se cansará, pela eternidade, de ser agradecido.

Todavia, não devemos obstinar-nos neste esquema, como se o Pai fosse sempre e somente o termo inalterável da oração. Ele é às vezes a nascente e o início do movimento. Não é sem razão que o esquema ascendente, "ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo", encontra na Escritura o seu correspondente perfeito, no esquema descendente: "do Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo". Também nisso há uma relação circulante e recíproca perfeita entre as divinas pessoas. O Pai revela o Filho, fala-nos dele, exorta-nos a escutá-lo. Paulo dobra os joelhos diante do Pai, a fim de que os fiéis sejam reforçados no Espírito e o Cristo habite em seus corações (cf. Ef 3,14s). Também o Espírito é às vezes a pessoa pela qual tem início o movimento da oração, como quando "vem em socorro da nossa fraqueza e intercede por nós segundo os desejos do Pai" (cf. Rrn 8, 26s).

Tudo isso é confirmado pela experiência. Muitos são aqueles que, tendo recebido de forma nova o Espírito e experimentado o famoso "novo Pentecostes", são conduzidos por ele à descoberta da oração trinitária. Ora é Jesus que lhes fala do Pai, como um irmão que exorta um outro irmão a apresentar-se sem medo diante do Pai comum, quase impelindo-o docemente pelos ombros; ora é o Pai que parece impaciente por revelar-lhes infinitas coisas sobre o Filho e transmitir-lhes o seu entusiasmo, a sua altivez e o seu júbilo por ele; ora é o Espírito Santo que lhes ensina a dirigirem-se ao Pai chamando-o *Abbà*, e ao Filho Jesus proclamando-o "Senhor". A alma tem a impressão como que de horizontes novos que se descortinam diante de si um após outro, perde a respiração e fica sem palavra. O Espírito que "tudo sonda" permite lançar como que olhares furtivos sobre as "profundezas de Deus" (cf. 1 Cor 2, 10).

Creio que as pessoas divinas não se ofendam se fizermos alguma "especulação" sobre as suas "diferenças ". Explico-me com um exemplo. Como pregador, enfrento circunstâncias em que devo falar ora do Filho, ora do Espírito Santo e ora do Pai. Descobri um estratagema para conseguir ajuda. Se tiver de falar do Filho, digo ao Pai que não pode deixar-me sem a unção do Espírito, depois que me foi concedida por Jesus tantas vezes para falar dele. E faço o mesmo, no devido turno, com as outras pessoas. Devo dizer; com imenso pasmo da minha parte, que o "truque" funciona.

Podemos fazer uma aliança com o Espírito - pedindo quase a sua cumplicidade - a fim de preparar uma festinha para o Pai, como fazem as crianças quando, com essa intenção, se aliam à mamã; além disso, podemos reforçar as alianças e aliar-nos ao Pai para honrar Jesus e o Espírito, e assim por diante. Jesus disse: "Se pedirdes alguma coisa a meu Pai em meu nome, ele vo-la dará" (Jo 16, 23). Mas isto vale também para as duas outras pessoas divinas. Qualquer coisa que pedirmos a Jesus em nome do Pai, ele no-la dará; qualquer coisa que pedirmos ao Espírito em nome de Jesus, ele no-la dará.

Oh, como é sublime ter por Deus a Trindade! Quando o descobrimos, não somos mais tentados a trocar o monoteísmo cristão por nenhum outro no mundo. Eu teria compaixão de um Deus que não tivesse ninguém com quem comunicar-se na profundidade que lhe é própria e com quem compartilhar a própria felicidade. Imagino que se sentiria tremendamente só e infeliz! A prova da existência da Trindade está na primeira página da Bíblia. "Deus criou o homem à sua imagem" e, exactamente por isso, porque devia ser a sua imagem, acrescentou: "Não é bom para o homem ficar sozinho" (Gn 1, 27; 2, 18).

3. Formas de oração trinitária no Espírito

A oração trinitária pode assumir várias formas. A mais elevada é a Missa. Não tanto pela presença contínua, nela, das fórmulas trinitárias que recordamos, mas pelo seu conteúdo de fundo. Tudo quanto nela recebemos vem "do Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo". O Pai amou tanto o mundo a ponto de dar o seu Unigénito para salvá-lo; o Filho Jesus Cristo amou tanto os homens até dar por eles a vida; Pai e Filho quiseram a tal

ponto ter os homens unidos a si que infundiram neles o seu Espírito, a sua própria vida. E a Missa é tudo isto!

Esse movimento descendente é especialmente visível na actual Oração eucarística IV, que segue de perto a Anáfora de são Basílio:

E de tal modo, Pai santo,
amastes o mundo
que, chegada a plenitude dos tempos,
nos enviastes o vosso próprio Filho
para ser o nosso Salvador. [...]
[Ele] que por nós morreu e ressuscitou,
enviou de vós, ó Pai, o Espírito Santo,
como primeiro dom aos vossos fiéis.

Inversamente, tudo quanto é oferecido na Missa - pão e vinho, louvores, orações, nós mesmos, Cristo -, nós o oferecemos ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo, como bem resume a doxologia final do cânon. A Missa pode constituir todos os dias um "banho" na Trindade, uma *full immersion* no mistério.

Oração intrinsecamente trinitária, no Espírito, é também o Pai-nosso, embora nela seja nomeado somente o Pai. Em qualquer lugar onde houver um fiel que diz a Deus: "Pai!", sabemos que lá se encontra em acção o Espírito do Filho que clama *Abbà*.

São Basílio insiste no carácter trinitário da adoração e da contemplação cristã. No tratado que se recordou, afirma que o Espírito Santo é "o lugar" no qual se deve entrar para contemplar a Deus e adorá-lo. Ele aplica ao orante, em sentido espiritual, o episódio de Moisés que entra "na fenda da rocha" para poder contemplar Deus que passa, dizendo que aquela fenda não significa outra coisa se não a contemplação no Espírito (cf. Ex 33, 22). "De quem o aprendemos?", pergunta a si mesmo e responde: "Do Senhor em pessoa, que disse: *os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade* (Jo 4, 23) "[46].

O facto sublime é o de saber que esta "fenda na rocha" existe realmente, está dentro de nós, é o nosso próprio coração. Nela podemos esconder-nos,

mesmo no meio de uma conversa, de uma liturgia, de um sermão. Não para nos evadir e ausentar, mas para estar mais presentes, presentes ao Presente. Alguns possuem manifestamente essa capacidade, e observá-los foi sempre para mim motivo de edificação e convite ao recolhimento. Talvez seja a única possibilidade que temos de ser, como se diz, "contemplativos na acção".

Nos nossos dias, a oração no Espírito manifesta-se também numa forma diferente: a dos grupos de oração de inspirações diversas, surgidos um pouco por toda a parte na Igreja. Participando deles, compreende-se o que o Apóstolo queria dizer quando escreve aos Efésios: "Sede repletos do Espírito. Entoai juntos salmos, hinos e cânticos inspirados; cantai e celebrai o Senhor de todo o vosso coração. Em todo o tempo e a propósito de tudo rendei graças a Deus Pai, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo" (Ef 5,18-20). E ainda: "Que o Espírito suscite a vossa oração sob todas as suas formas, os vossos pedidos, em todas as circunstâncias" (Ef 6,18). Esse tipo de oração responde a uma necessidade, preenche um vazio na oração cristã: o da oração espontânea comunitária. A oração litúrgica é comunitária, mas não é espontânea; a oração privada é espontânea, mas não é comunitária. Há necessidade de que haja momentos nos quais se possa rezar espontaneamente, como o Espírito dita, porém compartilhando a própria oração com outros, colocando juntos os vários dons e carismas e edificando-se cada qual com o fervor do outro; colocando juntas as diversas "línguas de fogo", de modo a formar uma única chama.

Temos um exemplo magnífico dessa oração espontânea e comunitária no capítulo 4 dos Actos. Pedro e João, libertados do cárcere com a ordem de não falar mais no nome de Jesus, retornam à comunidade e essa se põe a rezar. No final, todos são novamente repletos do poder do Espírito e continuam a pregar Cristo "com parrésia". Conheço pastores que, em situações difíceis, aprenderam a fazer o que Pedro e João fizeram naquele dia: convocam a comunidade e rezam com ela, como crentes entre os crentes, ou então não hesitam em pôr-se de joelhos, convidando os fiéis a rezarem sobre eles.

Os grupos de oração, como todas as coisas humanas, não estão isentos de perigos e excrescências de géneros diversos, mas, no conjunto, são uma

novidade a ser acolhida "com acção de graças e consolação", como diz a *Lumen gentium* dos carismas em geral[47].

4. A criação retorna a ti

Compreendemos agora por que a oração, especialmente a oração trinitária ou no Espírito, é indispensável para adquirir a santidade. Ela nos une a Deus que é o "único Santo" e "a fonte de toda a santidade". Os sacramentos e a Palavra também nos unem a Deus, porém a oração o faz de um modo todo seu e irrepetível: mediante o desejo.

O desejo é a alma da oração. "O teu desejo é a tua oração", diz santo Agostinho; "se contínuo é o desejo, contínua é a oração. [...] Se não quiseres interromper a oração, não cesses nunca de desejar"[48]. Uma linda oração recitada na primeira semana de Quaresma, diz: "Faz, Senhor, com que a nossa alma brilhe a teus olhos pelo desejo que tem de ti"[49]. Como se Deus se debruçasse do céu e divisasse sobre a terra pontos mais ou menos luminosos, de acordo com a intensidade do desejo que cada qual tem dele. Isaías exclama: "Esperamos em ti, Senhor; o desejo da nossa alma é recordar o teu nome" (Is 26,8). Os salmos são modelos de oração justamente porque permeados deste sentimento que é o desejo ou o anseio de Deus.

A oração antecipa o retorno das criaturas a Deus, sendo, por isso, uma actividade escatológica, que antecipa o fim, o cumprimento. "Deus", escreveu um grande místico, "é como um mar que se eleva e se abaixa. Estende ininterruptamente o seu fluxo para todos aqueles que o amam e, no seu refluxo, torna a atrair a si todos aqueles que dele foram repletos"[50] Isso sugere uma imagem: a de um mar que, levantando-se na maré alta, invade a praia e no seu movimento de refluxo atrai para dentro de si tudo quanto encontra livre sobre ela. Algumas barquinhas, porém, estão cercadas de armações por todos os lados, ou amarradas com uma corda a uma estaca fincada na terra. O mar circunda-as e as acaricia, convidando-as quase a segui-lo. Por certo tempo, elas se deixam levantar e flutuam, mas, amarradas como estão, não seguem o mar no seu refluxo, permanecendo em terra, ao passo que outras barquinhas, encontradas livres, lançam-se ao largo sob o sol, no mar tranquilo.

Assim acontece com a Trindade. Ela envia a sua palavra e a sua graça como um vagalhão benéfico que envolve os homens e os convida a segui-lo na sua imensidade. Algumas almas são "desapegadas", prontas, e o seguem com alegria, deixando-se "sugar" prazerosamente por ele. Outras, pelo contrário, estão amarradas por cordas de velhos hábitos, por apegos terrenos ou pelo medo do desconhecido. Por um momento, deixam-se levantar e embalar, mas, quando se trata de tomar a decisão de caminhar, não sentem disposição e ficam por terra. O que será delas? Conhecerão um dia a embriaguez do mar aberto, ou serão como aquelas barquinhas que permanecem sobre a praia, deixando-se consumir pela salsugem?

Ressoa aqui, mais a propósito que nunca, o brado de Cristo que o papa fez reecoar na carta com que abriu o novo milénio: *Duc in altum*, fazer-se ao largo! Tirar as amarras, levantar as âncoras! Não ter medo de aventurar-se no mar aberto da santidade.

Tiveram ampla difusão nas comunidades monásticas italianas alguns hinos litúrgicos compostos pelas monjas trapistas de Vitorchiano e Valserena. Entre eles há um para as Vésperas, de grande profundidade teológica e inspiração lírica, que exprime maravilhosamente o sentimento que procuramos evocar. Vamos lê-lo, para concluir com chave doxológica, como é de dever, a nossa meditação sobre a oração trinitária:

Ó Trindade infinita,
nestas vésperas cantamos a tua glória,
porque no Cristo tu nos fizeste filhos
e os nossos corações são a tua morada.

Eterno, não limitado pelo tempo,
manancial da vida que não morre,
para ti retorna a criação
no fluxo incessante do amor.

Nós te cantamos, ó Imenso,
neste breve sábado do tempo
que anuncia o grande dia sem noite,
no qual te veremos, luz vivente.

A ti o nosso louvor,
ó Trindade dulcíssima, bem-aventurada,
que sempre jorras e refluis
no plácido mar de teu próprio Amor.
Amém[51].

IV

Não é por ser Trindade que Deus não é simples

Contemplando a Trindade, vencer a odiosa hipocrisia do mundo

Uma propagada tradição iconográfica mostra santo Agostinho enquanto observa, à beira do mar, uma criança que com uma conchinha recolhe água do mar e joga-a num pequeno buraco cavado na areia. Conhecemos a lenda que a inspirou: Agostinho estava empenhado em escrever o tratado sobre a Trindade; com aquele gesto, Jesus Menino, ou um anjo enviado por Deus, quis fazê-lo compreender uma coisa: assim como é impossível fazer entrar o oceano num pequeno buraco cavado pelas mãos de um menino, assim também é impossível encerrar a Trindade na mente humana, servindo-se do fraco instrumento da razão. Agostinho continuará a escrever as suas sublimes páginas sobre a Trindade, mas estará bem consciente (e o repetirá muitas vezes) de que tudo quanto reúne em cada página não são mais que gotas de água em relação ao mar. Assim será sempre qualquer explanação sobre a Trindade: uma tentativa de recolher água com uma conchinha, de um oceano sem fundo e sem beira.

1. Trindade e simplicidade divina

Uma das "imersões" mais felizes no mar da Trindade foi a que Agostinho realizou no dia em que formulou o luminoso princípio da simplicidade divina, sobre o qual repousa em grande parte a sua doutrina sobre a Trindade, assim como a da Igreja latina depois dele. Diz o seguinte:

Esta Trindade é um só Deus, e não é por ser Trindade que não é simples. [...] É simples porque, nela, ser e ter identificam-se, salvo o facto de que as pessoas se dizem em sentido relativo uma da outra. Com efeito, o Pai *tem* certamente o Filho, mas não *é* ele o Filho, o Filho *tem* o Pai, mas não *é* *ele* o Pai. Portanto, com base nos atributos que se dizem em sentido absoluto e não relativo, em Deus, ser e ter identificam-se. Por exemplo, em sentido absoluto diz-se vivo, porque não só *tem* a vida, mas *é* a sua mesma vida[52].

Tem-se a formulação dogmática desta intuição no concílio de Florença de 1442: "Em Deus tudo é comum, onde não intervém a oposição de relação" (*In Deo omnia sunt communia ubi non obviat relationis oppositio*) [53].

Com este princípio, põe-se a salvo, de uma vez para sempre, a simplicidade de Deus. "Deus é trino, mas não tríplice." [54]. A Trindade não destrói a simplicidade de Deus, porque a simplicidade diz respeito à natureza e a natureza (o ser absoluto) de Deus é una e simples. S. Tomás acolhe fielmente esta herança, fazendo da simplicidade o primeiro dos atributos de Deus[55].

É formulada, assim, teologicamente, uma verdade que a Bíblia exprimia então de maneira concreta, por meio de imagens: Deus é luz, e de trevas, nele, não há vestígio algum" (1 Jo 1, 5). A ausência de qualquer mistura é também um dos múltiplos significados do título divino *Qadosh*, Santo. Plenitude pura, simplicidade pura. A grande mística santa Catarina de Génova designa este aspecto da natureza divina, pelo qual estava apaixonada, como nítido, nitidez, um termo que indica, juntamente, pureza e integridade, plenitude e homogeneidade absoluta. Deus é "incompactível".

A doutrina da Trindade salva, portanto, e não compromete, a simplicidade divina. Esta é destruída em certas concepções - como a gnose antiga - que imaginam um mundo divino povoado por entes (os *éons*) de perfeição distinta, em luta entre si, com um elemento de treva e de ignorância oculto no interior do próprio mundo divino, que será aquele que, no final, determinará a existência do mal no mundo e até mesmo do mundo.

A simplicidade de Deus está comprometida também hoje em certas orientações da assim chamada psicologia das profundezas, de procedência junguiana. Com um procedimento que evoca de perto os da gnose herética, inclinam-se um para o outro perigosamente, neste caso, os confins: o confim do divino para o que está e mbaixo, e o confim do demoníaco para o alto, até encostá-los um ao outro e sobrepô-los, não vendo no mal outra coisa a não ser "a outra face da realidade" e, no demónio, nada mais que "a sombra de Deus". Luz e trevas, bem e mal, princípio criativo e princípio destrutivo não seriam senão duas faces da mesma moeda, em todos os níveis da realidade, incluindo o divino.

Nessa linha, anos atrás, um autor muito lido nas faculdades de psicologia chegou a acusar o cristianismo de haver introduzido no mundo "a nefasta contraposição entre bem e mal ". "O cristianismo", escreveu ele, "tem uma mentalidade infantil, é uma religião fundada sobre o arquétipo do puer e, portanto, salienta a necessidade de ser simples, isto é, pouco sofisticados, lineares, univocos"[56].

Não conseguindo, ou não querendo, combater os próprios vícios, o que fizeram os homens? perguntava a si mesmo santo Agostinho. Simples: atribuíram-nos também a Deus! E eis que fizeram da luxúria uma deusa, Vénus; da violência um deus, Marte; e assim por diante, sentindo-se assim justificados na prática dos próprios vícios. Se não quisermos repetir o mesmo ingénuo procedimento, não devemos procurar transferir para Deus a nossa complicação, mas, de preferência, imitarmos nós a sua simplicidade.

Para nós, a simplicidade é sempre uma conquista, nunca um elemento de partida. Deus é por natureza simples, nós somos por natureza compostos, em todos os níveis: metafísico, psicológico, moral. Em Deus, o ter identifica-se com o ser, mas em nós, não. Em Deus, o aparecer - o manifestar-se externamente a si - está sempre infinitamente abaixo do seu ser; em nós, infelizmente, acontece o contrário: o aparecer tende a impor-se sobre o ser.

A simplicidade de Deus é "plenitude pura"; a ele, diz a Escritura, "nada foi acrescentado e nada foi tirado" (Sr 42, 21). Enquanto é suma *plenitude*, nada lhe *pode* ser acrescentado; enquanto é suma *pureza*, nada lhe *deve* ser tirado. Em nós, jamais estão unidas as duas coisas; uma contradiz a outra. A

nossa pureza sempre é obtida tirando alguma coisa, purificando-nos, "tirando do seu olhar as nossas más acções" (cf. Is 1, 16). Nisso a santidade assemelha-se à escultura, definida por Leonardo da Vinci como "a arte de tirar", porque cria a obra de arte, não acrescentando algo (cor a cor na pintura, nota a nota na música, pedra a pedra na arquitetura), mas tirando algo, fazendo cair a golpes de cinzel os pedaços supérfluos, de tal modo que possa emergir a imagem desejada.

2. Pessoas ou personagens?

Tendo-nos proposto tomar a Trindade como "medida alta" da vida cristã, procuremos ver o que devemos "tirar" de nós para aproximar-nos da simplicidade da Trindade. A resposta é evidente: devemos tirar de nós a duplicidade culpável que a Bíblia chama hipocrisia. O objectivo da presente reflexão é: contemplando a Trindade, vencer a odiosa hipocrisia do mundo.

Jesus chama à hipocrisia um fermento, "o fermento dos fariseus" (Lc 12, 1). Ela é deveras um fermento "que faz fermentar toda a massa" (1 Cor 5, 6), isto é, é capaz de corromper todos os nossos actos, não só os maus, mas também, e principalmente, os bons.

É surpreendente o quanto este pecado - o mais denunciado por Deus ao longo da Bíblia e por Cristo nos Evangelhos -, ocupa pouco espaço nos nossos exames de consciência usuais. O maior acto de hipocrisia seria ... esconder a própria hipocrisia. Escondê-la de si mesmo, porque de Deus não é possível. "Se dissermos: 'Não temos pecado' [acrescentemos também, de hipocrisia], enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós. Se confessarmos os nossos pecados, fiel e justo como é, ele nos perdoará os nossos pecados e nos purificará de toda a iniquidade" (1 Jo 1, 8-9). A hipocrisia, em grande parte, é vencida no mesmo momento em que é reconhecida.

O homem - escreveu Pascal- tem duas vidas: uma é a vida verdadeira, a outra é a imaginária que vive na opinião, ou sua ou das pessoas. Trabalhamos sem descanso em adornar e conservar o nosso ser imaginário e descuidamos o verdadeiro. Se possuímos alguma virtude ou mérito, apressamo-nos em fazê-lo saber, de um modo ou de outro, para enriquecer

com tal virtude ou mérito o nosso ser imaginário. Estamos dispostos a diminuir-nos a nós mesmos, para acrescentar-lhe alguma coisa, até a ser covardes, e não obstante parecer valentes, e a dar também a vida, contanto que as pessoas falem disso[57].

Para melhor combater a hipocrisia, procuremos descobrir a origem e o significado do termo. A palavra deriva da linguagem teatral. No início, significava simplesmente recitar, representar no palco. Aos antigos, não fugia o elemento intrínseco de mentira que existe em toda a representação cénica, apesar do alto valor moral e artístico que lhe é reconhecido. Donde o juízo negativo que se tinha em relação à profissão do actor, reservada, em certos períodos, aos escravos, e proibida com certeza pelos apologistas cristãos. A dor e a alegria ali representadas e enfatizadas não são verdadeira dor e verdadeira alegria, mas aparência, ficção. Às palavras e às atitudes exteriores não corresponde a realidade íntima dos sentimentos.

Usamos a palavra *fiction* em sentido neutro ou de todo positivo (é um género literário e de espetáculo muito em voga nos nossos dias!); os antigos atribuíam-lhe o sentido que ela tem na realidade: ficção. O que havia de negativo na ficção cénica passou para a palavra hipocrisia. Da palavra originariamente neutra que era, ela tornou-se uma das poucas palavras com significados exclusivamente negativos. Há quem se vanglorie de ser orgulhoso ou libertino, mas ninguém de ser hipócrita.

A origem do termo nos introduz nas pegadas que levam a descobrir a natureza da hipocrisia. Ela consiste em fazer da vida um teatro, no qual se recita para um público; significa envergar uma máscara, cessar de ser pessoa para tomar-se personagem.

Esta tendência inata do homem é enormemente acrescida pela cultura atual, dominada pela imagem, pela indústria do filme e sobretudo pela televisão. Descartes afirmou: *Cogito ergo sum*, penso, portanto existo; hoje, porém, tende-se a substituí-lo por: "Apareço, portanto existo". Um famoso moralista definiu a hipocrisia como "o tributo que o vício paga à virtude" [58]. Em nossos dias, vemos no mundo uma espécie de hipocrisia às avessas. Inventam-se pecados não cometidos para não parecer menos livres e atrevidos que outros; rapazes e moças gabam-se de aventuras que, por

sorte, nunca viveram, para não parecer menos capazes que os seus companheiros. A hipocrisia tornou-se o tributo que a virtude paga ao vício.

Infelizmente, ao lado dessa hipocrisia às avessas, continua a existir no mundo também a velha hipocrisia que arma insídias principalmente a pessoas piedosas e religiosas. Um rabino do tempo de Cristo dizia que noventa por cento da hipocrisia do mundo encontrava-se em Jerusalém[59]. O motivo é simples: onde é mais forte a estima pelos valores do espírito, da piedade e da virtude, aí é também mais forte a tentação de fingi-los para não parecer deles privado.

Outro perigo vem da imensidão de ritos que as pessoas piedosas costumam cumprir e das prescrições que estão empenhadas em observar. Se não forem acompanhados por um contínuo esforço de introduzir neles uma alma, mediante o amor a Deus e ao próximo, eles se tomam cascas vazias. "Por mais que tenham aparência de sabedoria", diz São Paulo falando de certos ritos e prescrições exteriores, "'religião pessoal, devoção, ascese' são destituídos de qualquer valor e só servem para satisfazer a carne" (Cl 2, 23). Nesse caso, as pessoas conservam, diz o Apóstolo, "as aparências da piedade, negando-lhe contudo o poder" (2 Tm 3, 5).

Se nos perguntarmos por que a hipocrisia é tão abominada diante de Deus, a resposta é clara. Na hipocrisia, o homem rebaixa Deus, passando-o para o segundo lugar, colocando no primeiro as criaturas, o público. É como se, na presença do rei, alguém lhe voltasse as costas para dirigir a sua atenção unicamente aos servos. "Os homens vêem aquilo que salta à vista, mas o Senhor vê o coração" (1 Sm 16, 7). Cultivar a aparência mais que o coração significa, automaticamente, dar mais importância ao nome que a Deus.

Essencialmente, hipocrisia é, pois, falta de fé, uma forma de idolatria, pois coloca as criaturas no lugar do Criador. Jesus atribui a isso a incapacidade dos seus inimigos de crer nele: "Como poderíeis crer, vós que vos glorificais uns aos outros e não procurais a glória que vem de Deus somente?" (Jo 5, 44).

A hipocrisia carece também de caridade para com o próximo, porque tende a reduzir os irmãos a admiradores. Não reconhece neles uma

dignidade própria, vendo-os apenas em função da própria imagem.

O juízo de Cristo sobre a hipocrisia é como uma espada flamejante: "*Receperunt mercedem suam*" (Mt 6, 2), já receberam a sua recompensa, assinaram uma quitação, não podem esperar outra coisa para si. Além de tudo, uma recompensa ilusória e contraproducente também no plano humano. Foi dito, e é verdade, que a glória foge de quem a persegue e persegue quem dela foge.

A pior coisa que se pode fazer, no término de uma descrição da hipocrisia, é servir-se dela para julgar os outros. É precisamente a esses que Jesus aplica o título de hipócritas: "Homem de juízo pervertido, tira primeiro a trave do teu olho, e então enxergarás direito para tirar o cisco do olho do teu irmão" (Mt 7, 5).

3. Ázimos de sinceridade

Vejamos, no entanto, o ideal e o remédio que a palavra de Deus contrapõe à hipocrisia: "Purificai-vos", escreve o Apóstolo aos coríntios, "do fermento velho para serdes uma massa nova, visto que sois sem fermento. Pois o Cristo, nossa páscoa, foi imolado. Celebremos pois a festa, não com fermento velho, nem com fermento de maldade e perversidade, mas com pães sem fermento: na pureza e na verdade" (1 Cor 5, 7-8).

Esse texto parece ter sido escrito na iminência das festas pascais. A festa que o apóstolo convida a celebrar não é, pois, uma festa qualquer, mas a festa por excelência, a única festa que o cristianismo irá conhecer nos primeiros três séculos da sua história: a Páscoa. Temos aqui a primeira menção em absoluto da existência de uma festa cristã de Páscoa.

Na vigília da Páscoa, o 13 *nisan*, o ritual hebraico determinava que a dona da casa percorresse diligentemente toda a casa à luz de uma vela, revistando todos os cantos, para fazer desaparecer todo o mínimo vestígio de pão fermentado e assim, no dia seguinte, celebrar a Páscoa só com pão ázimo. (Para os hebreus, o fermento era sinónimo de corrupção, e o pão ázimo, símbolo de pureza, novidade e integridade). Isso dá origem à tradição da grande limpeza primaveril. São Paulo vê nisso uma grandiosa

metáfora de toda a vida cristã. Cristo foi imolado; é ele a verdadeira Páscoa, da qual a antiga representava apenas uma expectativa; portanto, é preciso percorrer a casa interior, o coração, despojar-se de tudo o que é velho e corrompido, para ser "uma massa nova"; fazer, também nós, uma grande limpeza primaveril.

A palavra mais interessante usada pelo Apóstolo a este propósito é "pureza". Traduz a palavra grega *eilikrineia* (de *eile*, esplendor do sol, e *kríno*, juízo); indica algo que foi examinado à luz do sol e encontrado puro, algo de uma transparência solar. (Do mesmo verbo, *krino*, derivam duas palavras opostas: hipocrisia e transparência!)

Conheço uma curiosa fábula intitulada "O País de Vidro". Fala de uma pessoa que, por efeito de magia, vai acabar num país todo de vidro: casas de vidro, pássaros de vidro, árvores de vidro, pessoas semelhantes a graciosas estatuetas de vidro. Não obstante, nunca se fragmentou nada, porque nesse país todos aprenderam a movimentar-se com delicadeza, para não provocar qualquer mal em si mesmos. Ao se encontrarem, as pessoas respondem às perguntas antes que elas sejam formuladas, porque no país de vidro também os pensamentos se tornaram abertos e transparentes; ninguém mais tenta mentir, sabendo que todos podem ler o que se tem em mente.

O protagonista adapta-se rapidamente a essa nova vida, e, quando um dia o fazem voltar ao mundo normal, sofre e exclama: "Mas eu não posso mais viver num país que não seja de vidro! Preciso da sinceridade das pessoas, tenho necessidade da transparência das coisas, preciso de gestos e vozes delicadas". Só se conforma quando quem conduziu o empreendimento lhe diz: "Agora a sua tarefa é viver aqui como viveu no País de Vidro e contagiar os outros com a sua influência, tornando-os semelhantes aos habitantes do País de Vidro" [60].

O verdadeiro País de Vidro (ou melhor, de Cristal, segundo o Apocalipse) é o céu, onde todos são transparentes e onde não haverá mais nada escondido, ou a esconder. Mas nós devemos começar a viver aqui embaixo como se vive na Jerusalém celeste. E, por isso, viver como se os nossos pensamentos fossem abertos e legíveis a todos (e eles o são, ao menos por um: Deus!) e as palavras não pudessem mais escondê-los ou falsificá-los. Experimentemos imaginar por um momento o que seria a

nossa convivência na família, na comunidade religiosa, na Igreja... Talvez sintamos calafrios só ao pensar, e não obstante é tão salutar esforçar-nos por fazê-lo.

Se a hipocrisia consiste em mostrar também o bem que não se faz, um remédio eficaz para opor-se a esta tendência é esconder também o bem que se faz; privilegiar os gestos escondidos que não serão deteriorados por nenhum olhar terreno e conservarão todo o seu perfume para Deus. "Agrada mais a Deus", diz São João da Cruz, "uma acção, ainda que pequenina, feita às escondidas e sem o desejo de que seja conhecida, que mil outras realizadas com o desejo de que sejam vistas pelos homens". E ainda: "Uma acção feita inteira e puramente por Deus, com coração puro, cria todo um reino para quem a pratica"[61].

Jesus recomenda com insistência este exercício: "Quando quiseres orar, entra no teu quarto mais retirado [...] jejua no segredo [...] dá esmola em segredo [...] e teu Pai, que vê no segredo, te retribuirá" (cf. Mt 6, 4-18). São delicadezas nas relações com Deus que robustecem a alma.

Não se trata de fazer de tudo isso uma regra fixa. Jesus diz também: "Assim também brilhe a vossa luz aos olhos dos homens, a fim de que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem o vosso Pai que está nos céus" (Mt 5, 16). Trata-se de distinguir quando é bom que os outros vejam e quando é melhor que não vejam.

4. Maria, reflexo terreno da simplicidade divina

Temos na terra um reflexo da simplicidade trinitária: Maria. Ao longo dos Evangelhos ela nos aparece como a simplicidade personificada. Um dos elogios mais belos da simplicidade de Maria é o de Lutero, no comentário ao *Magnificat*:

É exaltado o espírito de Maria maravilhosamente puro, porque enquanto lhe é concedida uma honra tão grande não se deixa induzir em tentação, mas, como se não visse, permanece no caminho recto, apega-se somente à bondade divina, não funda a sua glória nos seus bens, não busca o seu

interesse, pelo que pode verdadeiramente e com razão cantar: O meu espírito exulta em Deus[62].

Maria realizou à perfeição a *eilikríneia* paulina, a transparência pascal; a sua vida é de uma transparência solar.

A ela pedimos que nos obtenha de Deus o dom de ser, como nos exorta o seu Filho, "simples como as pombas", mesmo quando a necessidade ou o dever nos obriga a ser "astutos como as serpentes" (Mt 10,16).

Também desta vez terminamos com uma oração, o Salmo 139 [138]: *Senhor, tu me perscrutaste e conheces*. Se a hipocrisia é procurar o olhar dos homens mais que o de Deus, encontramos aqui o remédio. Recitar este Salmo é como submeter-se a uma radiografia, passar pelos raios X. Sentimo-nos atravessados de lado a lado pelo olhar de Deus. Mas, ao término, o orante acaba por amar esta luz e exclama com alegria: "Ó Deus, perscruta-me e conhece o meu coração":

Senhor, tu me perscrutaste e conheces,
conheces o meu deitar e o meu levantar;
de longe discernes os meus projectos;
vigias o meu caminho e o meu paradeiro,
e todas as minhas veredas te são familiares.
Uma palavra ainda não aflorou na minha língua,
e tu já a conheces, Senhor.

[...]

Aonde irei, para estar longe do teu sopro?
Aonde fugirei, para estar longe da tua face?
Subo aos céus, aí estás!
Deito-me nos infernos, aí estás!
Tomo as asas da aurora
para habitar além dos mares,
também lá, tua mão me conduz,
tua destra me segura.
Eu disse: 'Ao menos que as trevas me engulam,
que a luz em torno de mim seja noite!'
Nem mesmo as trevas são tenebrosas para ti,
e a noite se torna luminosa como o dia:

as trevas são como a luz!

[...]

Ó Deus, perscruta-me e conhece o meu coração;
prova-me e conhece os meus pensamentos.

Vê, portanto, se eu enveredo pelo caminho perigoso,
E conduz-me pelo caminho duradouro.

Sim, vê, Senhor, se seguimos um caminho de mentira e guia-nos pelo caminho da simplicidade e da transparência. Amém

V

Tu és beleza!

Contemplando a Trindade, vencer o fascínio da falsa beleza

1. A beleza trinitária

Os Padres da Igreja disseram coisas admiráveis em torno da beleza divina. A exaltação mais sublime é feita por Dionísio, o Areopagita, falando dos nomes divinos:

Deus é chamado Belo porque é totalmente belo e está acima do belo. [...] Por este Belo, todos os seres obtiveram o dom de ser belos. [...] O Belo é princípio de todas as coisas enquanto causa eficiente, que move todas as coisas e as mantém juntas com o amor pela própria beleza; é também o fim de todas as coisas [...] e a causa exemplar, porque todas as coisas são definidas tendo-o a ele como referência[63].

Todavia, este elogio da beleza tem um sério limite. Trata-se da beleza essencial de Deus, e não da pessoal. O Areopagita afirma-o explicitamente: o atributo da beleza, tanto quanto o da bondade e o da sabedoria, exprime a relação entre Deus e o criado (Deus causa e modelo transcendente de toda a beleza); por isso aplica-se, na linha de Platão, à divindade em geral, e não às pessoas individualmente; é uma beleza *divina*, mas não ainda propriamente *trinitária*.

Temos de dar um passo adiante e falar de uma beleza trinitária em sentido estrito. Se Deus é belo, assim o deve ser para alguém que é eterno como ele. Do mesmo modo que não existe música onde não houver um ouvido capaz de escutá-la, assim também não existe beleza onde não houver um olho para admirá-la. No entanto, para quem Deus seria belo, se não fosse Trindade? Para as criaturas? Mas então só seria belo a partir de quando o mundo passou a existir, sem contar com o facto de que nenhuma criatura está em condição de perceber a beleza divina, que é infinita e transcendente.

A beleza, antes que da natureza, é um atributo da pessoa. Belas são as pessoas divinas. O Pai é belo pelo Filho, como o Filho o é pelo Pai, que encontra nele toda a sua "complacência". Existe em Deus uma beleza paterna e uma beleza filial. O mesmo se deve dizer do Sopro comum que é o Espírito. O Filho nos é apresentado na Escritura em eterna contemplação da beleza (a "glória") do Pai e como "o resplendor da sua glória" (Hb 1,3).

A Trindade faz com que Deus se ame a si mesmo sem sombra de egoísmo, e que se admire a si mesmo sem sombra de narcisismo.

A beleza trinitária é um campo inteiro por explorar. Ela constitui, como as mesmas pessoas, uma beleza de relação. Consiste em relações belas; é a síntese entre unidade e diversidade. As imagens menos inadequadas dessa beleza são as da música e da dança. No acorde musical, cada nota consegue auferir a sua beleza da relação que cria com as outras. Na dança a dois, todo o movimento extrai a beleza de sua coordenação com o movimento do parceiro. Beleza são as três pessoas divinas, voltadas uma para a outra desde o princípio, num olhar satisfeito e silencioso.

Essa é a beleza que Rublev conseguiu representar no seu célebre ícone da Trindade: uma beleza que emana do modo de relacionar-se de cada pessoa com a outra, do cruzar-se dos seus olhares, da atracção recíproca dos seus movimentos; beleza de relação, não estática, mas dinâmica. Pode-se reproduzir separadamente cada uma das três figuras do ícone (e às vezes se faz isso); todavia, assim fazendo, rompe-se o encanto e perde-se toda a força do ícone.

A beleza foi sempre algo impossível de ser definido. Deve-se dizer dela o que Agostinho dizia do tempo: "O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a quem me pergunta a sua razão de ser, já não o sei mais"[64]. Talvez se conseguisse aprender algo mais a seu respeito se partíssemos da sua forma trinitária original como beleza de relações. Trata-se de imprimir coerentemente em todo o tratado cristão sobre Deus uma marca trinitária, campo no qual existe ainda muito por fazer.

2. "Fugaz é a formosura" [65]

Só agora podemos passar a considerar a beleza divina em relação ao mundo, como fazia Dionísio naquele seu texto. Ele chama a Trindade "causa sapiente e bela", graças à qual "todas as coisas estão plenas de beleza e de toda a harmonia divina"[66].

Dizer que Deus é o autor da beleza não significa apenas que ele criou todas as coisas belas que há no mundo, mas que criou o próprio senso da beleza, colocando no coração do homem o amor por ela e a capacidade de reconhecê-la, o que denominamos senso estético. Quis que a beleza fosse (juntamente com o bem) a escada para subir até ele, o "tirante", o íman.

Mas, se é assim, como então a beleza conduz com tanta frequência à ruína e se lêem na Escritura frases como: "Fugaz é a formosura" (Pr 31,30), "A beleza te seduziu" (Dn 13,56), "Tu te orgulhaste da tua beleza" (Ez 28,17)?

Gostaria realmente de me ocupar desse assunto nesta meditação. Não pretendo encarar o tema da beleza de um ponto de vista *essencial e metafísico*: o que é o belo em si, quais as suas relações com o verdadeiro e o bom, mas sim de um ponto de vista *existencial*. Por outras palavras, gostaria de refletir sobre a experiência que fazemos a respeito da beleza. Mesmo quanto a essa experiência, gostaria de esclarecer um aspecto bem preciso e limitado. Não a beleza dos mares e do pôr-do-sol, mas a do corpo humano, do homem e da mulher. É esta a beleza que gera o eros, uma das grandes forças que movem o mundo, se não a mais poderosa de todas. A dos mares e dos ocasos não é uma beleza erótica, ao passo que a outra o é, com tudo

quanto, sabemos, comporta. Isso vale quer para a vida quer para a arte. Também em arte, ao visitar a Galeria Uffizi, uma é a impressão suscitada pelo quadro de uma paisagem ou de uma natureza-morta, outra a despertada pela Vénus de Botticelli.

À medida que a publicidade e o espectáculo reflectem o espírito, os gostos e as expectativas de uma época (e os reflectem em larga escala), esse tipo de beleza, que qualifiquei como erótica, parece ser o valor mais procurado, o grande "objecto de culto" nas sociedades do bem-estar. Basta que se pense nos desfiles de moda, nos calendários de nudez, e no papel confiado à mulher no mundo do espectáculo e da publicidade. O homem moderno "duvida da verdade, resiste ao bem, mas é fascinado pelo belo" [67].

É um novo desafio que passa a ser apresentado aos fiéis. Trata-se de um *problema* antes de tudo *humano*, de cuja correcta solução depende o próprio futuro da cultura e da vida.

Para nós, neste momento, é sobretudo um problema espiritual: como viver a bem-aventurança dos corações puros, proposta a todos os que crêem, num clima tão saturado de sensualidade? Hoje já não bastam as defesas externas de outrora: muros, hábitos, regras... Os meios modernos de comunicação desmontaram todas essas defesas e nos cercam fora e dentro de casa. É preciso potencializar as defesas internas, isto é, as fortes convicções pessoais fundadas sobre a palavra de Deus e sobre a própria recta razão.

É também um *problema de anúncio*. Como evangelizar por meio da beleza, num mundo que fez dela uma ideia tão redutiva?

3. Ambiguidade da beleza

São bem conhecidas e frequentemente repetidas as palavras que Dostoiévski põe na boca de um dos seus personagens predilectos, o Idiota: "O mundo será salvo pela beleza". Mas àquela afirmação ele faz seguir-se imediatamente uma pergunta: "Que beleza salvará o mundo?" [68].

Também para ele está claro que nem toda a beleza salvará o mundo; há uma beleza que pode salvar o mundo e uma beleza que pode perdê-lo.

"Deus", escreve Evdokimov, "não é o único que se reveste de beleza, o mal o imita e torna a beleza profundamente ambígua"[69]. Neste aspecto, houve uma evolução na passagem da Idade Média para a época moderna. Na Idade Média era pacífica a convicção de que o bem é belo e que o mal é feio; agora não é mais. O demónio, que nas artes figurativas e na poesia (Dante!) era representado em chave grotesca ou monstruosa, a partir de certo momento começa a ser representado como belo, ou ao menos melancólico e poético. Alguns pintores (por exemplo Lorenzo Lotto, num quadro conservado no museu de Loreto) pintam o demónio como um jovem belíssimo, mais "lucífero", astro luminoso, do que "anjo das trevas". Também na poesia, a partir de John Milton, o demónio assume um aspecto de beleza decaída. A beleza não é mais um atributo exclusivo do bem.

Um sinal da ambiguidade da beleza está em que, ao lado da sua exaltação, se descobre, na própria cultura moderna, uma rejeição explícita a ela, um verdadeiro "insulto à beleza", a ponto de se poder falar da morte da beleza, como se falou da morte de Deus. Assim como, no passado, quase exclusivamente os homens se exprimiram sobre a beleza, assim também o desprezo da beleza traduziu-se em desprezo da mulher. Nos pais da assim chamada poesia moderna, encontramos versos terríveis a respeito: "Mas tu, ó Mulher, montão de vísceras..."[70].

Na pintura, um artista mostra pássaros monstruosos que se lançam sobre um corpo feminino como sobre uma carniça. Alguém definiu algumas mulheres célebres da pintura abstracta como "os cadáveres da beleza"[71].

É a beleza em si mesma (e não só a da mulher) que, desse modo, é "desmistificada" e ultrajada. É conhecido o início da colecção de poesias de Rimbaud, *Uma estação no inferno*: "Certa noite assentei a Beleza em meu regaço. E pareceu-me amarga. E a injuriei"[72]. Na arte, esta atitude induz à representação provocante de objectos antiestéticos, tais como mictórios e coisas semelhantes, expostos também em alguns museus.

Qual é a causa dessa ambiguidade? A resposta tradicional é: o pecado. Atendo-nos, contudo, à narrativa bíblica, a ambiguidade da beleza não foi

apenas o efeito do pecado, mas também a sua causa. Eva foi seduzida justamente pela beleza do fruto proibido, o que quer que signifique além da metáfora. Eva viu que o fruto "era bom de comer, sedutor de se olhar" (Gn 3,6). Era esteticamente belo. O homem não se afastaria de Deus se não fosse atraído pelas criaturas. Entre os dois elementos presentes em todo o pecado: o afastar-se de Deus e o voltar-se para as criaturas (*aversio a Deo et conversio ad creaturas*), o segundo precede psicologicamente o primeiro.

Existe, portanto, uma causa anterior ao próprio pecado. A ambiguidade da beleza afunda as suas raízes na natureza compósita do homem, feita de um elemento material e de outro imaterial, de algo que o conduz à multiplicidade e de algo que, ao contrário, tende à unidade. É o mesmo Deus que criou um e outro juntamente, em unidade profunda, "substancial", a fim de que, com o exercício concreto da sua liberdade guiada pela palavra de Deus, o homem decidisse por si mesmo em qual direcção desenvolver-se: se "para o alto", rumo ao que está "acima" dele, ou "para baixo", em direcção ao que está "abaixo" dele; se para a unidade ou para a multiplicidade.

É precisamente nesta possibilidade de autodeterminação que reside a dignidade do homem, e é nela que a sua liberdade encontra o campo de exercício privilegiado. Ao criar o homem livre, escreve um filósofo do renascimento, é como se Deus lhe dissesse:

Coloquei-te no meio do mundo, para que de lá melhor avistasses o que há nele. Não te fiz nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que, por ti mesmo, quase como artífice livre e soberano, te plasmasses e esculpisses na forma que preferisses. Tu poderás degenerar nas coisas inferiores, que são os brutos; tu poderás, segundo o teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas[73].

Isso explica a luta entre a carne e o Espírito e, portanto, o carácter dramático que caracteriza a existência do homem no mundo e a sua relação com a beleza.

No terremoto de Assis, ocorrido em 1997, houve um afresco de Cimabue no contorno da basílica superior que foi destruído, reduzindo-se a milhares de minúsculos fragmentos coloridos. Agora, pacientemente, se

está tentando recompô-los, para reconstruir o afresco original. É a imagem do que aconteceu na passagem da Beleza criada de Deus à multiplicidade das coisas belas do mundo. A beleza que constitui objecto da nossa experiência nesta vida é *fragmentária*.

No que concerne à beleza, o pecado começa quando alguém se esquece do inteiro e prende-se ao fragmento. Quando, para retornar ao exemplo, quem encontrou um fragmento, em vez de servir-se dele para recompor o afresco original, furta-o e o destrói, prejudicando assim todo o empreendimento. Quando, da beleza criada, não se faz um trampolim de impulso para elevar-se, mediante o louvor e o desejo, à Beleza incorruptível, mas nos lançamos nela de cabeça, fazendo de seu gozo momentâneo um fim em si mesmo. "Lançava-me, disforme, sobre estas formas de beleza que são criaturas tuas, [...] as quais nem mesmo existiriam se não fosses tu a fazê-las existir"[74].

A beleza criada torna-se então o túmulo da liberdade, em vez de ser o campo de exercício dessa liberdade, uma vez que, como se sabe, ela nos toma escravos. Para apoderar-se e gozar dessa beleza, faz-se exactamente o que se faz para conseguir a droga: rouba-se e mata-se, ou se recorre ao suicídio. Aos delitos passionais concedem-se atenuantes, justamente porque se reconhece que neles o sujeito age com uma liberdade assaz reduzida. O amor desordenado da beleza "embrutece", porque priva o homem dos elementos pelos quais é "homem": a razão e a liberdade.

A literatura oferece-nos símbolos famosos dessas duas espécies de beleza feminina: a que eleva e a que conduz à ruína: a Beatriz de Dante e a Helena de Homero. A ambiguidade da beleza encontrou também na Bíblia expressões memoráveis. De um lado, a beleza que, no Cântico dos Cânticos, dois apaixonados disputam em exaltar um no outro; do outro, a beleza de uma mulher que arrasta David ao adultério e ao delito (cf. 2 Sm 11,2). "A beleza te seduziu! ", diz Daniel a um dos dois anciãos que queriam que a casta Susana morresse (cf. Dn 13,56).

A Bíblia vê no prender-se à beleza criada a essência mesma da idolatria, porquanto com ela coloca-se a criatura no lugar do criador:

São fúteis todos aqueles, homens por natureza, nos quais se instalou o desconhecimento de Deus: a partir dos bens visíveis não foram capazes de conhecer Aquele que é, como também não reconheceram o Artífice, mesmo considerando as suas obras. [...] Se, encantados pela sua beleza, consideram-nos como deuses, que saibam quanto o Senhor dessas coisas lhes é superior, pois criou-as Aquele que está na origem da beleza (Sb 13, 1-3; cf. Rm 1, 20- 23).

A queda de nível da beleza espiritual à puramente material tende, ademais, a repetir-se no interior da própria criatura, e particularmente da mulher. A representação da beleza feminina, habitualmente, não se concentra na face, onde mais claramente se manifestam a interioridade, os sentimentos, os pensamentos, numa palavra, a alma da mulher, mas em outras partes, sempre as costumeiras, do corpo. Não existem mais "Mona Lisas" na arte e, da maneira como as coisas andam, irá perder-se até a possibilidade de que venham a existir no futuro.

A beleza feminina reduziu-se exclusivamente a meio de sedução (*sex appeal*), com grave aviltamento da própria mulher, que acaba por ser considerada unicamente em função do homem, como objecto e não como pessoa.

4. Cristo redimiui a beleza

São Paulo escreveu:

A criação [...] foi entregue ao poder do nada - não por vontade própria, mas pela autoridade daquele que lha entregou -, ela guarda a esperança, pois também ela será libertada da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus (Rm 8, 19-21)

No lugar de "criação" podemos colocar, neste texto, a palavra "beleza", sem alterar de modo algum o sentido da afirmação. "A beleza foi entregue ao poder do nada [...], ela guarda a esperança, pois também ela será libertada". Para salvar o mundo, a beleza tem necessidade, primeiro, de ser salva ela própria. De facto, a redenção de Cristo se estende também à beleza, e vejamos como isso aconteceu.

É chocante, a respeito de Cristo, o contraste entre duas afirmações. De um lado, ele é visto como "o mais belo dos homens" (SI 45 (44), 3), como "o resplendor da sua glória" (Hb 1, 3), do outro, aplicam-se a ele, na paixão, as palavras dos cantos do Servo de Yhwh: "Não tinha nem aspecto, nem imponência tais que os notássemos nem aparência tal que o procurássemos. [...] Como aquele diante do qual a gente esconde o rosto" (Is 53, 2-3).

A explicação do contraste é simples: Jesus redimiou a beleza, privando-se dela por amor. "Assumindo um corpo, ele tomou sobre si a tua fealdade, a tua mortalidade, para se adaptar a si mesmo a ti, para se tomar semelhante a ti e estimular-te a amar a beleza interior. [...] 'Ele não possuía nem beleza nem decoro', para dar-te beleza e decoro"[75].

Para compreender este paradoxo, é preciso reportar-se ao princípio formulado por Paulo na Primeira Carta aos Coríntios:

Com efeito, pois o mundo, por meio da sabedoria, não conheceu a Deus na sabedoria de Deus, é pela loucura da pregação que aprovou a Deus salvar os que crêem (1 Cor 1, 21).

Aplicado à beleza, isso significa: uma vez que, mediante a beleza das criaturas, o homem não foi capaz de elevar-se à beleza do Criador, Deus, por assim dizer, mudou o método e decidiu revelar a sua beleza mediante a ignomínia e a deformidade da cruz e do sofrimento; como diria Lutero, por meio do seu contrário (*sub contraria specie*). A consecução da beleza passa agora, também ela, pelo mistério pascal da morte e ressurreição.

O modelo e a fonte da beleza redimida é a "que resplandece no rosto do Cristo" (2 Cor 4, 6). A beleza não é mais abstractamente, como a definia Platão, "o esplendor da verdade", mas sim, concretamente, o esplendor de Cristo (muito embora ambas as coisas coincidam, sendo ele próprio a Verdade). Também a Beleza se encarnou!

O que é que diferencia de qualquer outra esta beleza redimida, ainda que também ela seja uma beleza corporal? Ocorre que esta é uma beleza que vem do interior, que tem no corpo o seu meio de expressão, e não a sua origem. O corpo humano toma-se o "sacramento" da beleza: isto é, o seu sinal, a sua via, a sua manifestação, a sua transparência, e não a sua

nascente última. Não é uma tela opaca sobre a qual cai a luz, mas um vidro que a deixa transparecer.

Acontece às vezes deparar semblantes de contemplativos que evocam de perto este mistério. Nada mais que uma face e uns olhos, por vezes voltados para a terra, não obstante a exclamação que se ouve com mais frequência da boca daqueles que pela primeira vez saem de um encontro dessa natureza é: "Que semblante! Que luz! Que beleza!". Delas pode-se dizer o mesmo que, em um dos seus dramas, Claudel diz de uma menina: "Os olhos de todos recebem a luz, porém os seus a doam"[76]. Mas é principalmente no semblante das crianças (pelo menos daquelas que têm a felicidade de crescer num ambiente sadio) que é dado apreender esta beleza, que procede da inocência e da limpidez do coração.

5. Como participar da redenção da beleza

Como participar activamente desta empresa de redenção da beleza? Cristo, dissemos, redimiu a beleza no mistério pascal mediante o seu oposto, isto é, deixando-se despojar de toda a beleza. Proclamou que existe algo superior ao próprio *amor da beleza*, e é a *beleza do amor*!

O que significa tudo isso para nós? Que devemos renunciar, neste mundo, a buscar e a gozar da beleza criada e, em primeiro lugar, da beleza ligada ao corpo humano, na expectativa da transfiguração do nosso corpo na ressurreição final? Não, a beleza criada é feita para tomar formosa esta vida, não a futura, que terá a sua beleza. Um texto do Vaticano II fala da necessidade em que se encontram todas as actividades e todos os valores humanos de ser "purificados pela cruz e pela ressurreição de Cristo", e conclui dizendo:

Remido por Cristo e tornado nova criatura no Espírito Santo, o homem pode e deve amar até mesmo as coisas criadas. Pois recebeu-as de Deus e considera-as e respeita-as como vindas da mão do Senhor. Dando por elas graças ao Benfeitor e usando e aproveitando as criaturas em pobreza e liberdade de espírito, é introduzido no verdadeiro senhorio do mundo, não tendo nada, nós que no entanto possuímos tudo! (2 Cor 6, 10)[77].

Francisco de Assis é o modelo mais bem-sucedido desse modo de colocar-se diante do criado. O santo da pobreza radical é também o que cantou com mais transporte a beleza das criaturas. É belo, no seu *Cântico*, senhor irmão Sol, preciosas e belas são as estrelas, belo é o irmão Fogo. O facto mais extraordinário é que Francisco canta a beleza das criaturas quando já não enxerga mais, está quase cego, e a própria luz do sol provoca-lhe uma dor indizível nos olhos. Tendo renunciado a tudo, encontra-se em condições de regozijar-se com tudo.

Podemos, pois, gozar da beleza criada se, com ela, aceitamos a cruz que a redime. E a cruz da beleza não é quiçá como se fora um estranho sofrimento; é o amor, com o que ele exige em matéria de fidelidade, de respeito pelo outro, de obediência a Deus e ao sentido das coisas e, portanto, de sacrifício e de renúncia.

A redenção da beleza passa agora inevitavelmente por uma escolha. O filósofo Pascal afirmou que existem no mundo três ordens ou níveis de grandeza: a ordem dos corpos e das coisas materiais, a ordem da inteligência e do génio, a ordem da santidade. Pertencem à primeira ordem a força, a beleza física e as riquezas materiais; pertencem a segunda ordem o génio, a ciência, a arte; pertencem ao terceiro nível a bondade, a santidade, a graça. (Uma distinção análoga é a das três fases de Kierkegaard: a fase estética, a fase filosófica e a fase religiosa).

Entre cada uma dessas três ordens e a subsequente, existe um salto de qualidade pouco menos que infinito. Ao génio não acrescenta e não tira nada o facto de ser rico ou pobre, belo ou feio; a sua grandeza coloca-se num plano diverso e superior. (A poesia de Leopardi é belíssima, ainda que ele fosse de aspecto tão miserável). Do mesmo modo, ao santo não acrescenta e não tira nada o facto de ser forte ou fraco, rico ou pobre, génio ou iletrado: a sua grandeza situa-se num plano diverso e infinitamente superior[78].

Tudo quanto Pascal diz da *grandeza* em geral, deve-se dizer também da beleza. Existem três ordens de beleza: a ordem da beleza física ou dos corpos, a ordem da beleza intelectual e artística, a ordem da beleza espiritual. Entre um plano e o subsequente, há um abismo. A beleza do terceiro grau possui um nome que por si só diz tudo: *graça*. Esta palavra,

sinónimo, na linguagem humana, de beleza, formosura, fascínio (da mesma raiz de *cháris*, graça, deriva o italiano *carme* [carne] e o francês *charme* [encanto]), é também o termo que resume a beleza interior da alma.

"A melhor beleza de Deus é a graça", escreveu um poeta[79]. Nada no mundo - espectáculo da natureza ou obra de arte que seja - nos fala tão directamente da beleza divina como a graça; ela não é apenas um pálido reflexo, mas "participação" directa daquela beleza. Santa Teresa d'Ávila, que viu certa vez o esplendor de uma alma em graça, compara-a a um diamante que reflecte luz de todas as partes[80], e santa Catarina de Siena diz: "Nada há neste mundo que possa igualar a beleza de uma alma em graça"[81].

A passagem de uma ordem de beleza a uma ordem superior - da beleza exterior à interior, e desta à transcendente da graça - não se realiza de modo espontâneo e indolor; requer uma ascese, e particularmente, no caso da beleza, uma ascese dos olhos. Feuerbach dizia que "o homem é o que come"; na actual civilização, inteiramente domjnada pela imagem, talvez seja preciso dizer: o homem é o que olha.

Santo Agostinho não se envergonhou de revelar a luta que tinha de sustentar a este respeito, e não como jovem, mas como bispo. Descreve as inumeráveis lisonjas para os olhos que os espalham no que produzem (vestes, objectos, pinturas, esculturas), e acrescenta:

Infelizmente, também eu, que sei tudo isto, tropeço nestas coisas belas. [...] Deixo-me apanhar miseravelmente e tu, meu Deus, libertas-me de maneira misericordiosa. Alguma vez sem que eu me ressinta, porque nelas havia incidido não de todo voluntariamente, alguma vez com a minha dor, porque havia ficado enredado[82].

Não sei o que diria Agostinho se vivesse hoje, depois da invenção do cinema e da televisão, das revistas ilustradas e da Internet! Jesus disse: "Se o teu olho direito te leva à queda, arranca-o e atira-o para longe de ti" (Mt 5, 29); e como pode o olho levar à queda se não por aquilo que olha?

Todavia, mais importante que fechar os olhos à falsa beleza é abri-los à beleza verdadeira: contemplar Cristo crucificado e ressurgido. "Casto",

escreve são João Clímaco," é aquele que expulsa o eros com um outro Eros" [83], isto é, o atractivo da criatura com o atractivo de Cristo.

Quando nos sentirmos feridos por imagens de beleza "carnal", façamos como os hebreus no deserto. Atingidos pelas mordeduras venenosas das serpentes, se corresse imediatamente a olhar a serpente levantada por Moisés, eram curados. Também nós, sem perder tempo em querer compreender por que e como, na nossa idade... (isso significa apenas dar tempo ao veneno para que se propague), corramos para diante de um crucifixo e olhem-lo com fé. A imagem de Cristo e, com maior razão, a hóstia que o contém no sacramento exercem o seu poder santificante também por meio da simples visão, se acompanhada pela fé. Que a cura entre por onde entrou a ferida, isto é, pelos nossos olhos!

Um modo diferente, porém importantíssimo, de participar do mistério pascal de redenção da beleza é, finalmente, inclinar-se sobre aqueles que, como Cristo na sua paixão, "não têm esplendor nem beleza para atrair os nossos olhares". Sobre os pobres, os crucificados, os desprezados de hoje. Madre Teresa de Calcutá, que estreita entre os braços com infinita ternura uma criança doente ou um moribundo abandonado, faz parte, com todas as suas rugas, desta beleza redimida e que redime. Com efeito, não será, repito, *o amor da beleza* que salvará o mundo, mas *a beleza do amor*.

As nossas cidades estão cheias de propagandas de cuidados de beleza. Também quero fazer o meu comercial. A receita não é minha, mas do meu amigo Agostinho. "É amando a Deus que nos tornamos belos." Um homem feio não se torna bonito pelo facto de amar uma mulher bonita, mas o que é impossível no âmbito físico é possível no espiritual." A nossa alma é feia por culpa do pecado; ela se torna bela amando a Deus, que é a própria beleza. O quanto cresce em ti o amor, tanto cresce a beleza." [84] O homem é aquilo que ama!

6. Testemunhar a beleza

Dizia no início que o problema da beleza não é importante apenas para a nossa vida espiritual, mas também em vista do anúncio: como evangelizar por meio da beleza?

Desde o tempo de Paulo delinearam-se nesse campo dois métodos, em certo sentido opostos. O primeiro, reportando-se ao que o Apóstolo diz da sabedoria, poderia ser assim formulado: "Os homens do nosso tempo buscam a beleza, mas nós pregamos Cristo crucificado, que não tem esplendor nem beleza" (cf. 1 Cor 1, 22 - 23).

O segundo, sempre parafraseando o Apóstolo, poderia expressar-se assim: "Entre os amantes de beleza falemos, também nós, de beleza, mas de uma beleza que não é deste mundo, de uma beleza divina, misteriosa, que permaneceu escondida, e que Deus dispôs antes dos séculos para a nossa glória" (cf. 1 Cor 2, 6 -7).

Na história da Igreja, vemos fielmente reproduzido este método dialético (*sic et non*) de reportar-se aos valores mundanos da sabedoria e da beleza. Alguns, a partir de Tertuliano ("Que tem a fazer Atenas com Jerusalém?"), escolheram testemunhar a separação radical da beleza mundana corrompida pelo pecado; nenhuma concessão ao senso estético, mas pobreza e despojamento radical até ao caso-limite de ascetas que se encarniçavam em demolir os sinais da própria beleza física para tender unicamente a uma beleza interior, e de homens que viviam como "loucos de Cristo". Outros, ao contrário, escolheram testemunhar a beleza divina mediante os seus reflexos no criado, e eis toda a grande florescência da arte cristã, o esplendor das liturgias, da arquitetura, da música ...

É importante que as duas atitudes sejam ambas cultivadas na Igreja, sendo uma o correctivo necessário à outra. Mas, se houver necessidade de fazer uma escolha e privilegiar uma das duas atitudes, acredito que hoje seja importante insistir, como se faz em qualquer outro campo, no diálogo, mais que na contraposição. Apresentar, portanto, ao mundo, a imagem da verdadeira beleza, mais que denunciar as falsas belezas.

A Trindade da qual partimos para a nossa reflexão oferece-nos a indicação mais preciosa sobre como testemunhar a verdadeira beleza. A beleza trinitária é beleza de relações. Por isso devemos trabalhar para tomar belas as nossas relações: a relação homem-mulher (no matrimónio e fora dele), entre amigos, entre sacerdotes e leigos na Igreja, entre membros da mesma comunidade religiosa, entre superiores e súbditos, entre jovens e

anciãos. O que torna bela uma relação, no-lo ensina ainda uma vez o modelo trinitário, é só e unicamente o amor.

Neste campo, incumbe às almas consagradas uma tarefa especial. Elas devem testemunhar no mundo de hoje que a vida religiosa, e a espiritual em geral, não é primariamente renúncia ou, pior, desprezo nos diversos tipos de relacionamento com referência a este mundo, mas é anúncio profético de "*novos céus e uma nova terra*, nos quais habitará a justiça" (2 Pd 3, 13). E, com a justiça, a beleza!

VI

Reunidos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo

Contemplar a Trindade para construir a comunhão

1. A Igreja e a comunhão

"O outro vasto campo em que se torna necessário um decidido empenho programático da Igreja universal e de Igrejas particulares é o da comunhão (*koinonía*) que encarna e manifesta a própria essência do mistério da Igreja. A comunhão é o fruto e a expressão daquele amor que, brotando do coração do Pai eterno, se derrama em nós por meio do Espírito que Jesus nos dá" (cf. Rm 5, 5), para fazer de todos nós "um só coração e uma só alma" (Act 4, 32). Ao realizar essa comunhão de amor, a Igreja manifesta-se como "sacramento", ou seja, "sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano"[85].

Com estas palavras da carta apostólica *Novo millennio ineunte*, João Paulo II não só reuniu e sintetizou a doutrina do Vaticano II sobre a Igreja como comunhão, mas fez com que desse um passo à frente. "A comunhão encarna e manifesta a própria essência do mistério da Igreja", diz o papa: a Igreja, portanto, é comunhão

Sabemos que não foi sempre assim. Fui reler os apontamentos sobre o *De ecclesia*, anotados nos anos dos meus estudos teológicos, e pude constatar pessoalmente o imenso caminho percorrido em cinquenta anos neste campo. No documento citado, a Igreja não era definida como uma comunhão, mas como uma "sociedade perfeita, imediata e voluntariamente instituída por Cristo". Uma sociedade, cuja *causa material* é constituída pela multidão dos membros, a *causa formal*, pela união estável dos membros em vista do bem comum (assim era concebido o que hoje chamamos comunhão), a *causa final* pela salvação eterna, e o *princípio determinativo*, pela autoridade.

Os textos nos quais estudávamos tinham sido escritos da encíclica *Mystici corporis* de Pio XII e, portanto, não se silenciava o facto de que a Igreja é também corpo místico de Cristo e que as duas coisas devem manter-se estreitamente unidas. Mas o modo de união entre os dois aspectos não estava ainda bem claro e a Igreja, no seu aspecto visível e social, não era concebida essencialmente como comunhão, mas como uma "estratificação de ordens e de estados, um mais perfeito que o outro, em descensão gradativa, do vértice à base". Era a ideia assim chamada piramidal da Igreja. Antes da *comunhão*, vinha a *hierarquia* e, subsequentemente, as várias distinções entre Igreja docente e Igreja discente, clero e fiéis, religiosos e leigos, superiores e súbditos.

Actualmente, ao contrário, acentua-se a igualdade fundamental de todos os membros do povo de Deus. Todos os fiéis, seja qual for a sua posição na Igreja, fazem parte desse povo, em virtude da participação comum nos bens salvíficos e na missão. A unidade da "existência cristã" e da missão precede e funda a distinção de funções e de ministérios. O corpo da Igreja aparece como uma comunhão de irmãos, estruturada segundo uma diversidade de vocações, na qual, todavia, a distinção de funções e de carismas não anula a igualdade radical das pessoas[86].

No fundo, nada é renegado dos elementos constitutivos da Igreja, mas o quadro em que são inseridos é profundamente novo. (Talvez fosse necessário expressar-se de forma mais adequada, dizendo "profundamente antigo", pois que se trata de retornar à visão da Igreja anterior à controvérsia com os protestantes, que condicionou gravemente durante séculos a questão sobre a Igreja.)

O papa acrescenta na sua carta: "Dessa forma, se a ciência jurídica, ao estabelecer normas precisas de participação, manifesta a estrutura hierárquica da Igreja e esconjura tentações de arbítrio e injustificadas pretensões, a espiritualidade da comunhão confere uma alma ao dado institucional, ao aconselhar confiança e abertura, que corresponde plenamente à dignidade e responsabilidade de cada membro do povo de Deus"[87].

Como se vê, a relação entre comunhão e hierarquia está invertida: é a hierarquia que está a serviço da comunhão, e não vice-versa. A comunhão é

vista como "a alma da instituição". Esta é o elemento que passa, a outra, o que permanecerá *in aeternum* na Igreja.

No fundo, trata-se de aplicar aos membros de uma mesma Igreja o que hoje se diz a propósito das relações entre os cristãos das diversas Igrejas: "O que nos une é muito maior que aquilo que nos distingue". Une-nos o facto de possuir uma só esperança, um só Senhor, uma só fé, um só baptismo e um só Pai, ao passo que para nos distinguir existe apenas o facto de que "os dons que ele deu foram apóstolos, profetas, evangelistas [...]", isto é, cada qual exerce no corpo uma função particular e diferente (cf. Ef 4, 4- 11).

2. O modelo trinitário

Nestas meditações, ocupamo-nos do tema da comunhão, enquanto também ela, como todo o restante, encontra "a sua medida alta" na Trindade. O segundo ponto pelo qual se pode medir o caminho percorrido pela eclesiologia neste meio século é, de fato, precisamente o da fonte e do modelo último da comunhão eclesial. Ele não é mais só e rigorosamente Cristo e, nele, a união de humanidade e divindade, carne e espírito, mas é, mais no alto, a Trindade mesma, como claramente evidencia o início da Carta aos Efésios: Deus Pai nos escolheu antes da criação do mundo; enviou o seu Filho para redimir-nos com o seu sangue e imprimiu em nós o selo do Espírito Santo (cf. Ef 1, 3-14). A Trindade é como a matriz dentro da qual a Igreja se formou. O modelo cristológico integra-se com o modelo trinitário e, em consequência, com o pneumatológico.

"Assim aparece a Igreja inteira", diz a *Lumen gentium* com uma frase de são Cipriano, "como 'povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo'."[88] "A Igreja", explicava de Lubac numa intervenção sobre a teologia do Vaticano II, "é uma misteriosa extensão da Trindade no tempo, que não só nos prepara para a vida unitiva, mas nos faz desde já participar dela. Ela vem da Trindade e está repleta da Trindade"[89].

O papa evoca por duas vezes esta visão na sua carta. Afirma que "espiritualidade da comunhão significa em primeiro lugar ter o olhar do coração voltado para o mistério da Trindade que habita em nós, e cuja luz

há de ser percebida também no rosto dos irmãos que estão ao nosso redor"; e ainda que a unidade de Cristo com o Pai é "como lugar fontal da unidade da Igreja e dom perene que ela receberá misteriosamente dele até o fim dos tempos"[90].

A Trindade é mistério de comunhão na sua própria raiz. Não existem pessoas que, sucessivamente, como ocorre na Igreja, entram em comunhão entre si por um evento que se acrescenta, o baptismo; as pessoas são em si mesmas, em seu constituir-se, relações de amor, isto é, comunhão.

Aqui se avalia a fecundidade inexaurível da intuição de Agostinho, aperfeiçoada por são Tomás de Aquino, de conceber as pessoas divinas como "relações subsistentes". Relações subsistentes quer dizer, em termos mais simples, que a pessoa não *tem* uma relação com alguém, mas *é* aquela relação. É de nosso conhecimento a confirmação encontrada por esta intuição no pensamento moderno que, com Hegel, também chegou a conceber a pessoa como um ser em relação, como um "sair de si mesmo para encontrar-se no outro"[91].

Sendo a Trindade uma comunhão de amor, criou o homem à sua imagem, isto é, como ser em relação. Para que "o ser humano" exista, e para que exista enquanto imagem da Trindade, é necessário que haja pelo menos dois seres da raça humana, um diante do outro. O homem e a mulher são, juntos, imagem de Deus. A primeira narrativa bíblica evidencia a diferença sexual entre o homem e a mulher. Esta é a primeira *alteridade* que se experimenta; nela tem início o caminho que levará a descobrir o *outro* que é o próximo e o *Outro* por excelência, que é Deus. Claudel explica por que se devia começar por aqui: "O homem é um ser orgulhoso; não havia outra maneira de fazê-lo compreender o próximo a não ser a de fazê-lo entrar na carne; não havia outro meio para fazê-lo compreender a dependência, a precisão e a necessidade, senão mediante a lei a respeito deste ser diferente [a mulher], devida ao simples facto de que ela existe"[92].

No entanto, não é, em si, a complementaridade biológica entre o homem e a mulher que os constitui como imagem. Deus não possui os atributos e as aventuras dos seres sexuados. Faz-se necessário superar, pois, o exclusivismo da relação homem-mulher. O essencial é que o homem não fique sozinho. O ser humano não pode tomar consciência do próprio eu se

não tiver diante de si um olhar que se volte para ele, um olhar que lhe permita, ao mesmo tempo, entrar na própria intimidade e sair de si mesmo; um olhar que permita também ao outro tomar consciência de si, sair também ele do próprio eu para entregar-se em todo o seu mistério. O olhar, o olho, é ainda mais importante que o sexo para entrar em comunhão.

Isso leva a compreender que não estão privados da dignidade de ser imagens de Deus todos aqueles que, por livre escolha, ou forçados por circunstâncias às vezes cruéis, não podem empenhar-se na formação de um casal. Cristo não se casou e, não obstante, ninguém é mais imagem de Deus que ele, mais perfeitamente humano que ele! Dizer que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus quer dizer que é chamado a existir "para" os outros, a tomar-se um dom, a estar em relação.

Também a amizade pode, portanto, tomar-se lugar privilegiado no qual é possível encarnar a imagem de Deus e no qual se aprende a sair de si mesmo para abrir-se ao outro.

3. A Igreja, imagem da Trindade

Mas é principalmente na relação com o "Tu" divino, quando Deus lhe diz: "Eu amo-te com um amor de eternidade" (Jr 31, 3), que o homem encontra a sua verdadeira medida e toma consciência do seu verdadeiro "eu" de criatura. Antes de então, faltava-lhe a medida. "Um guardador de gado", escreve Kierkegaard, "pode ser um 'eu' diante das suas vacas, se vivendo sempre com elas não tem senão elas com quem comensurar-se. Um rei pode ser um 'eu' diante dos súbditos e irá sentir-se um 'eu' importante. A criança entende-se a si mesma como um 'eu' em relação aos pais, um cidadão diante do Estado.[...] Mas que realidade infinita não obtém o 'eu', adquirindo a consciência de existir diante de Deus, tomando-se um 'eu' humano cuja medida é Deus. Que acento infinito assinala o 'eu' no momento em que obtém Deus como medida!"[93] Para a Bíblia, o ser vivo é aquele a quem Deus dirige a sua palavra.

É na aliança, portanto, quando passa a ser interlocutor de Deus, que o homem se torna plenamente pessoa. O órgão por excelência de comunhão não é aqui o olhar (ninguém viu Deus!), mas a palavra. A Igreja coloca-se

nesta linha enquanto "nova e eterna aliança". Ela é o reflexo e a imagem por excelência da Trindade no tempo, por que é comunhão de amor, comunhão no Espírito Santo, entre mais pessoas entre si e com Deus.

Na época dos Padres, discutiu-se calorosamente em que sentido foi dito por São Paulo "imagem de Deus invisível". Os da escola alexandrina diziam: para refletir realmente o seu modelo, a imagem do invisível deve ser ela própria invisível. Assim sendo, Cristo é imagem de Deus só na qualidade de Verbo de Deus, pela sua divindade, não pela carne. Os da escola antioquina diziam: é absurdo pensar numa imagem que seja invisível. Se é invisível, que tipo de imagem é, e a quem serve como imagem? Cristo, portanto, é imagem de Deus na sua humanidade, no seu corpo[94]. Uma vez esclarecido o problema da unidade da pessoa de Cristo em Calcedónia, pôde-se finalmente descobrir o sentido originário da afirmação paulina: Cristo é imagem de Deus não por apenas um aspecto do seu ser, mas por ambos; não poderia sê-lo se não fosse, ao mesmo tempo, plenamente homem e plenamente Deus.

Esta discussão projecta uma luz singular sobre o mistério da Igreja. Também ela não é imagem da Trindade tão-só como instituição visível, no seu elemento humano, porque o visível não pode ser imagem do invisível; não é imagem da Trindade enquanto apenas mistério interior de graça, porque o invisível não é imagem de nada ou, se é imagem, não o é para o homem e para o mundo. Também por este aspecto somos, pois, conduzidos à afirmação da Igreja como "instituição e mistério", como comunhão visível e invisível; o Concílio o dirá com uma palavra: como "sacramento universal de salvação"[95]. De facto, o sacramento é as duas coisas juntas: sinal visível e realidade invisível.

Um outro ponto do debate patrístico sobre Cristo imagem de Deus ilumina o mistério da comunhão eclesial. Na polémica contra os arianos, patenteou-se a diferença entre a imagem artificial, feita de matéria estranha, e a imagem natural. Uma coisa é a estátua de um rei feita de mármore, outra o filho do rei, que é a sua imagem viva e natural. Cristo, que é Filho, é portanto "imagem perfeita" do Pai ou, como se acrescentou em Niceia, "consustancia1"[96].

Esta discussão - dizia - ilumina o mistério da comunhão eclesial. A Igreja não é consubstancial com Deus, mas é, por graça, "participante da natureza divina" (2 Pd 1, 4). A comunhão eclesial não é, pois, imitação extrínseca, mas participação na comunhão trinitária entre as pessoas divinas. Também ela é uma imagem viva, feita de filhos, e não de pedras. O que une as pessoas entre si na Igreja é o mesmo vínculo que une as pessoas da Trindade: o Espírito Santo. A comunhão eclesial é *koinonía pneúmatos*, comunhão no Espírito (2 Cor 13, 13), no "Espírito do seu Filho" (Gl 4, 6).

O que deseja um filho, mais do que tudo? Não que o papá e a mamã o amem separadamente. Infelizmente, ocorre com frequência que marido e mulher não se amem mais entre si e então cada qual derrama o próprio amor sobre o filho, talvez na tentativa de prendê-lo a si. Isso, no entanto, em vez de fazer o filho feliz, contribui para torná-lo infeliz e inseguro. O que ele quer secretamente é que o papá e a mamã se amem entre si e o incluam nesse seu amor. Sabe ter nascido desse amor e sente-se dilacerado se ele vem a faltar. Não quer ser amado com um amor diverso.

Eis agora a maravilhosa informação: as Três pessoas divinas amam-se entre si de amor infinito e nos acolhem neste seu amor, fazendo-nos participantes dele. O Pai nos ama com o amor com que ama o Filho e nós podemos amá-lo com o amor com que o Filho lho retribui, que é como dizer "no Santo". Podemos assim interpretar, à luz da revelação cristã, o versículo do Salmo: "Saciam-se na abundância da tua casa, e lhes matas a sede na torrente das tuas delícias" (Sl 36 [35], 9).

4. A grande comunhão e as pequenas comunhões

Esta revelação interpela-nos e convida-nos a um exame de consciência eclesial. Chamados à "grande comunhão", não podemos deixar-nos enredar em partidos, grupos e outras pequenas comunhões humanas. São Paulo convida-nos, também ele a seu modo, a "apontar para o alto": "Ninguém funde o seu orgulho em homens, pois tudo é vosso: Paulo, Apolo, ou Cefas, o mundo, a vida ou a morte, o presente ou o futuro, tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo, de Deus" (1 Cor 3, 21- 23).

Sabemos o que ocasionou esta vibrante chamada do Apóstolo aos coríntios: "Com efeito, meus irmãos, familiares de Cloé me informaram que há discórdias entre vós. Eu explico-me; cada um de vós fala assim: 'Eu sou de Paulo. - Eu, de Apolo. - Eu, de Cefas. - Eu, de Cristo'. Acaso o Cristo está dividido?" (1 Cor 1, 11-13).

Evidentemente, não estão excluídas comunhões mais particulares - por afinidade de sentimento, de ideal, de espírito -, mas sempre dentro da grande comunhão, nunca com prejuízo dela ou em contraposição a ela. Se tiver de haver contraposição, esta não pode ser ditada por motivos personalísticos ou de interesse, mas pela busca de uma mais profunda e ampla comunhão. Foi assim que Paulo se contrapôs a Pedro em Antioquia e o resultado final foi um alargamento da comunhão também aos pagãos, e não uma ferida aportada a ela.

Não existem, infelizmente, critérios certos para saber antecipadamente se se trata de uma "ruptura" boa ou má. A única regra é aquela que Paulo dava para a comunhão eucarística: "*Probet autem seipsum homo*", examine-se cada um a si mesmo, examine os motivos que o impelem (1 Cor 11,28). Se não estiver em condição de se examinar a si mesmo e se puser a discutir, serão os outros que irão experimentá-lo, será a própria comunhão da Igreja. A Igreja é como a água: "pesa" os corpos que caem dentro dela: os que têm espessura e consistência, acolhe-os nas suas profundezas, quiçá lentamente, mas acolhe-os; os que estão vazios, os inconsistentes, impele-os para a superfície.

São Paulo diz, naquele texto, que sobre o fundamento que é Cristo, se pode construir "com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno, palha; [...] e o fogo comprovará o que vale a obra de cada um" (1 Cor 3, 11-13). O mais das vezes, este fogo é o tempo, a prova dos factos. No Vaticano II, aqueles que, por primeiro, lutaram para fazer aceitar a ideia da Igreja como comunhão, naquele momento, deram a impressão de romper a comunhão; na realidade, agora sabemos que a construía. De outros, deve-se dizer o contrário. Um elemento que sempre distinguiu os verdadeiros profetas e os verdadeiros construtores de comunhão foi a disponibilidade para a obediência.

5. Uma espiritualidade de comunhão

A carta do papa exorta a construir uma espiritualidade de comunhão, a passar dos debates e esclarecimentos doutrinários à actuação prática. Diz ele: "Antes de programar iniciativas concretas, é preciso promover uma espiritualidade da comunhão, fazendo-a emergir como princípio educativo em todos os lugares onde se plasma o homem e o cristão, onde se educam os ministros do altar, os consagrados, os agentes pastorais, onde se constroem as famílias e as comunidades"[97].

Não existe espiritualidade sem uma ascese correspondente. Faz-se necessário praticar, pois, uma ascese de comunhão. Também neste caso, a ascese consistirá sobretudo em um "levantar". A comunhão eclesial, no seu sentido teológico, é mais objectiva que subjectiva. seja: não é algo a ser construído por nós, pois é comunhão nos bens objectivos da salvação, que se resumem todos - sacramentos e carismas - no dom do Espírito Santo.

A nossa tarefa fundamental em relação a ela não consiste, pois, em acrescentar-lhe algo, mas em remover os obstáculos que impedem a livre circulação do Espírito no organismo da Igreja. Sabemos o perigo que constituem para o corpo humano oclusões, êmbolos e restrições do sistema vascular ...

O êmbolo mais perigoso, e do qual partem todos os outros, tem um nome preciso: um nome, quer em italiano quer em português, quase idêntico ao de Deus (em italiano, *Dio*), mas na realidade seu principal inimigo: o *Eu* (em italiano, *io*), o egoísmo. Também o texto da carta do papa a ele faz alusão: "Espiritualidade da comunhão é, enfim, saber 'abrir espaço' ao irmão, carregando 'os fardos uns dos outros' (Gl 6, 2) e repelindo as tentações egoístas que continuamente nos insidiam e geram competições, carreirismo, desconfiança, ciúmes"[98].

Foi assim que se efectuou a primeira ruptura da comunhão entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher. Santo Agostinho descreve o que acontece naquele apuro fatal com a palavra *curvitas*: o homem inclinou-se sobre si mesmo, de "recto", tornou-se "curvo", de aberto e orientado para o outro, como Deus pretendia dele, tornou-se "fechado" em si mesmo. O

amor saudável de si mesmo que impele a encontrar-se doando-se ao outro, o *amor socialis*, transformou-se em amor exclusivo de si, *amor privatus*. Aquele errado *amor sui* com que, na história, é construída Babilônia, a cidade de Satanás.

Tanto mais oportuna ressoa, por isso, a oração que a Igreja eleva a Deus num dos prefácios da Quaresma: "Queres que te glorifiquemos com as obras da penitência quaresmal, a fim de que a vitória sobre o nosso egoísmo nos torne mais disponíveis às necessidades dos pobres". Toda a pequena vitória sobre o egoísmo é uma pedra que trazemos para a construção do edifício de Deus, que é a comunhão eclesial.

Um bom exercício é tomar as defesas do irmão com quem estou em desacordo no tribunal do meu coração. Percebo que estou movendo dentro de mim um processo contra alguém. Faço violência a mim mesmo, abstenho-me de revolver as minhas razões e experimento imaginar-me no lugar do outro, ouvindo as suas razões, o que poderia dizer-me. Brado a mim mesmo, como se faz nos tribunais eclesiásticos: *Audiat et altera pars*, "Ouça-se agora também a outra parte".

Temos todos um âmbito no qual nos exercitar. A comunhão constrói-se por círculos concêntricos. Começando pelo mais íntimo, que é o nosso próprio coração, até o mais amplo, que é a humanidade inteira, passando pelo casal, pela família, pela nossa Igreja, por todas as Igrejas. Um círculo importante para nós religiosos é a nossa própria ordem. Muitas ordens religiosas tradicionais carregam sobre os ombros, de modo semelhante à Igreja universal, histórias de divisões, de reformas e contra-reformas que deixaram a sua marca.

Hoje temos a alegria de poder anunciar à Igreja que, seguindo o seu exemplo, estamos nos empenhando em sanear a memória, para colaborar entre nós, ordens antigas, e com as novas "realidades agregativas" que o papa chama, na sua carta, "autêntica primavera do Espírito"[99]. Em suma, para fazer comunhão. Não são mais verdadeiras todas as piadas que circulavam há tempos sobre a rivalidade entre dominicanos e franciscanos, entre jesuítas e capuchinhos ...

Há um texto bíblico altamente simbólico que pode inspirar gestos fortes de reconciliação e de comunhão. É o trecho em que Deus ordena a Ezequiel que tome dois pedaços de madeira e escreva sobre um: "Judá e os filhos de Israel que lhe estão associados", e sobre o outro: "Efraim - e toda a casa de Israel que lhe está associada". Aproxima estes pedaços um contra o outro para formarem um só; estarão unidos na tua mão (cf. Ez 37, 15-19). Encontrei-me certa vez a falar aos superiores de diversas famílias franciscanas da Itália, reunidos precisamente para promover iniciativas de colaboração. Terminei lendo aquele trecho da Bíblia. Não possuíam dois pedaços de madeira ao alcance da mão, porém possuíam algo que reúne todos os franciscanos: o cordão. Retiramo-lo e com o cordão de um frade menor, de um conventual, de um capuchinho e de um membro franciscano da ordem terceira regular, fizemos uma corda com quatro amarras que cada um segurava apertada na própria mão, como uma corrente, para exprimir a nossa vontade de comunhão. (Agostinianos, dominicanos, carmelitas e outros poderiam, querendo, realizar entre si o mesmo gesto usando a cinta!).

VII

Chegaremos ao lugar de onde partimos

Contemplando a Trindade, tender à eternidade

Não devemos deter-nos na nossa exploração
E o termo de nosso explorar
Será chegar lá, de onde partimos,
E conhecer o lugar pela primeira vez [100].

Estes versos de T. S. Eliot, autor do famoso *Assassinato na catedral*, revelam toda a sua beleza e profundidade somente se aplicados à Trindade. Não devemos cansar-nos de perscrutar o seu mistério, ainda que este supere infinitamente as nossas capacidades. Um dia a sondagem irá cessar, pelo menos na forma actual, e descobriremos que o ponto que atingimos é também o berço onde nascemos, mas só então o reconheceremos.

Somos como a água que, após deixar-se remover pelo mar, e ter vagado pelo céu arrastada pelas nuvens, a ele retoma, arremessada por entre as ribanceiras do rio, e nele repousa. "Todas as águas, de toda a terra, estão a caminho rumo ao mar. Nada pode retê-las em seu fluir para ele. Os homens podem construir diques gigantescos, o terreno pode tomar-se tão acidentado a ponto de conduzir o rio para fora de seu curso e forçá-lo a abrir para si uma nova passagem num leito de granito, mas no final o rio alcançará o mar. Pode dar voltas tortuosas, retomar sobre si mesmo e tornar a partir do princípio, bater-se contra uma série infinita de rochas que lhe interceptam o caminho, mas no final o rio responderá ao chamado do mar"[101]. É a imagem mais verdadeira da nossa vida.

Nesta última reflexão, é precisamente este o tema sobre o qual queremos falar: a Trindade como "oceano de paz" para o qual deslizamos, a "terra prometida" para a qual somos encaminhados, o seio materno no qual tornamos a entrar. Não inconscientemente, como dele saímos, mas livre e alegremente, cantando ao longo do caminho os "salmos das ascensões" que os peregrinos cantavam quando subiam para Jerusalém: "Que alegria, quando me disseram: 'Vamos para a casa do Senhor!'" (Sl 122 [121], 1).

1. A Trindade na ressurreição de Cristo

A esperança de nossa reunião final com a Trindade funda-se na ressurreição de Cristo. Deus Pai "nos fez renascer para uma esperança viva, pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos" (cf. I Pd 1, 3). Falou-se muito, em tempos recentes, da Trindade sobre a cruz, e pouquíssimo, ao contrário, da Trindade na ressurreição de Cristo. Segundo alguns teólogos, é só sobre a cruz, no momento em que o Pai entrega o Filho à morte, que ocorre a verdadeira revelação da Trindade[102]. A ressurreição de Cristo não teria uma incidência real no presente do mundo; serviria apenas para garantir que haverá um resgate e uma reviravolta no cumprimento escatológico, quando o Filho entregar definitivamente o reino ao Pai. Por outras palavras, quando todos os redimidos ressurgirem da morte[103]. Na vida presente estende-se apenas a longa sombra da cruz, ainda não iluminada (a não ser "prolepticamente", como promessa) pela luz da ressurreição. Este, dizia na segunda meditação, é o lado fraco da doutrina,

assim mesmo fecunda, do sofrimento de Deus, na versão radical que lhe é dada por alguns autores.

Mas na ressurreição de Cristo algo aconteceu que diz respeito também a nós, que não foi só anunciado ou prometido para um futuro distante, se Paulo pode dizer-nos com certeza que "ressuscitamos" com Cristo (cf. Ef 2, 6; Cl 3, 1). Trata-se talvez de uma distinção subtil, mas que é observada porque importantíssima. A transmutação da dor de Deus em alegria não acontecerá só "com a ressurreição dos mortos, dos assassinados, dos asfixiados, só com a cura dos angustiados e martirizados em vida"[104]; ela já teve início com a ressurreição de Cristo. "No destino de Jesus, o fim da história já se cumpriu como antecipação."[105]

A ressurreição de Cristo não é apenas um facto de apologética, destinado a dar uma "prova segura" sobre Jesus; não é principalmente uma demonstração de verdade ou de força; não é só o início da Igreja e de um mundo novo. É, antes de tudo, o acto de infinita ternura com que o Pai, depois do sofrimento desmedido da paixão, reaviva da morte, mediante o Espírito Santo, o seu Filho e o constitui Senhor. É, portanto, um acto trinitário nada menos que da cruz.

A ressurreição de Cristo é o grito com que Deus, após se haver contido e violentado por longo tempo, rompe finalmente o seu silêncio (cf. Is 42, 14). Também no desenvolvimento dos factos, os testemunhos humanos intervêm num segundo momento; as primícias da ressurreição foram todas consumadas entre Jesus e o Pai, no Espírito Santo, na intimidade mais absoluta. Todos vêem Jesus ressuscitado, ninguém o vê ressuscitar. A tradição cristã, desde o século II, colocou nos lábios de Cristo ressurgido este grito de alegria dirigido a seu Pai, deduzido dos Salmos 3 e 139: "Ressuscitei e ainda estou contigo! (*Resurrexi et adhuc tecum sum*). Pões a mão sobre mim".

O Pai, por sua vez, clama a Jesus ressuscitado, como nos atesta a própria Escritura: "*Tu és meu filho, eu, hoje, te gerei*" (Act 13,33; cf. Rm 1, 4), quase como se a ressurreição de Cristo duplicasse nele a alegria da geração eterna do Verbo.

No seu discurso de Pentecostes, Pedro aplica a Cristo as palavras do Salmo: "Tenho sempre o Senhor diante de mim" (cf. Sl 16 [15], 8ss). É Jesus - diz - e não David quem, na realidade, fala neste Salmo; ele exprime a sua confiança inabalável de que não será abandonado pelo Pai no túmulo e de que não verá a corrupção (cf. At 2, 24ss).

O verbo preferido com que os autores do Novo Testamento exprimem o evento da ressurreição é "reavivar" (*egeíro*), um verbo transitivo que se refere àquele que faz ressurgir, não àquele que ressurgir. O Pai, para exprimir-se de maneira humana, aproximou-se de Jesus no sepulcro, como alguém que se aproxima com delicadeza do berço de uma criança doente ou que dorme, e o despertou do sono da morte. Narra-se no Evangelho que certo dia Jesus se aproximou da padiola de um jovem morto e disse: "Jovem, eu te ordeno, desperta", e o morto se levantou e Jesus o entregou à sua mãe (cf. Lc 7, 14). Agora é o Pai celeste que se aproxima do sepulcro de Jesus e exclama: "Filho, sou eu que te falo: levanta-te!", e Jesus levanta-se e ressuscita.

O agir do Pai na ressurreição é para nós fonte da maior esperança, porque preanuncia o que irá fazer, um dia, também connosco.

Não menos evidente é a acção do Espírito Santo. São Paulo afirma que Jesus, na ressurreição, foi constituído Filho de Deus com poder, "mediante o Espírito de santificação", isto é, o Espírito Santo (cf. Rm 1, 4). Jesus "foi justificado pelo Espírito" (1 Tm 3, 16), isto é, declarado justo, glorificado, no Espírito Santo; posto à morte na carne, foi "restituído à vida segundo o Espírito" e, sempre "no Espírito", foi pregar até aos que se encontravam na prisão (cf. 1 Pd 3, 18s).

A ressurreição de Cristo aconteceu como havia sido predito na profecia dos ossos ressequidos, que encontra nele a sua realização exemplar: "Eu vou abrir os vossos túmulos; far-vos-ei sair dos vossos sepulcros, ó meu povo. [...] Porei o meu sopro em vós para que vivais" (Ez 37, 12.14). O Pai fez entrar o seu Espírito em Jesus, ele voltou a viver e o sepulcro abriu-se, não podendo conter tanta vida. Este agir do Espírito Santo na ressurreição de Cristo é fonte de alegria e de esperança para nós; a Escritura garante que assim acontecerá também connosco:

E se o Espírito d'Aquele que ressuscitou Jesus habita em vós, Aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos dará também a vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que habita em vós (Rm 8, 11).

Portanto, não só a cruz, mas também a ressurreição é evento trinitário. Aplicando o que acontece dentro da Trindade ao que ela realiza *ad extra*, na história, podemos dizer: o Pai é aquele que ressuscita, o Filho é o ressuscitado, o Espírito Santo é a própria ressurreição.

2. Totaliter aliter!

Há que se integrar, também a propósito da dimensão escatológica da Igreja, o modelo cristológico com o trinitário. A escatologia não é só expectativa do retorno de Cristo; é também a reunião com a Trindade, o "retorno das criaturas a Deus" (*reditus creaturarum ad Deum*), é "chegar lá de onde partimos". A ideia da "volta" de Cristo no final dos tempos, ou da "segunda vinda", pode tornar-se até ambígua se induzir a pensar que a meta final da história é aqui na terra, uma vez que Cristo retorne a ela glorioso.

Jesus disse: "Vou preparar-vos o lugar onde ficareis. Quando tiver ido prepará-lo para vós, voltarei e vos tomarei comigo, de tal sorte que lá onde eu estiver também vós estejais" (Jo 14, 2-3). Eis o verdadeiro acto final da história: não a volta de Cristo, mas o nosso ingresso com ele na casa do Pai. Também são Paulo vê a conclusão da história como o momento em que Cristo "entregará a realeza a Deus Pai" e Deus "será tudo em todos" (1 Cor 15, 24.28). (Em "todos", entenda-se, aqueles que houverem aceito submeter-se a ele).

A esta altura, surge espontânea, no homem, a pergunta: o que faremos a partir daquele momento? Não nos aborreceremos por passar toda a eternidade com as mesmas três pessoas, ainda que divinas? Podemos responder com uma outra pergunta: alguém fica acaso enfastiado por estar bem? O homem aborrece-se com tudo, excepto com o "estar bem", e lá será um estar "infinitamente bem".

Perguntemos aos apaixonados se ficam enfastiados por estar juntos. Quando nos acontece viver um momento de intensíssima e pura alegria, porventura não nasce em nós o desejo de que dure para sempre, de que não acabe mais? Aqui embaixo esses estados não duram para sempre, porque não existe um objecto que possa satisfazer indefinidamente. Com Deus é diferente. A nossa mente encontrará nele a Verdade e a Beleza que não acabará nunca de contemplar, e o nosso coração, o Bem do qual não se cansará nunca de gozar.

Hoje, a ciência também pode ajudar-nos. Ela nos fala de milhares de galáxias, formadas de milhares de estrelas, distantes milhares de anos-luz umas das outras, um universo do qual a ciência só pode falar por cifras, sem chegar a formar dele uma ideia, e que sabe que nunca terminará de explorar. E nós chegaremos ao final da sondagem daquele que criou este universo e o contém?

Agostinho conclui o seu tratado sobre a Trindade dizendo: "Quando chegarmos à tua presença, cessarão estas muitas palavras que dizemos sem nunca te alcançar; tu permanecerás, sozinho, todo em todos, e sem fim diremos uma única palavra, louvando-te num só ímpeto e tornados também nós uma só coisa em ti"[106].

Assim também, é claro que não dissemos nada. A resposta mais adequada à pergunta "Como será a nossa vida com a Trindade?" está contida numa lenda narrada por um escritor alemão moderno. Num mosteiro medieval viviam dois monges ligados entre si por profunda amizade. Um se chamava Rufus e o outro Rufinus. Em todas as horas livres não faziam outra coisa senão procurar imaginar e descrever como seria a vida eterna na Jerusalém celeste. Rufus, que era mestre-de-obras, imaginava-a como uma cidade com portas de ouro, adornada de pedras preciosas; Rufinus, que era organista, imaginava ressoarem em toda ela melodias celestes.

Por fim, fizeram um pacto: aquele dos dois que morresse primeiro voltaria na noite seguinte, para garantir ao amigo que as coisas eram exatamente como as haviam imaginado. Uma palavra seria o suficiente. Se fosse como haviam pensado, deveria dizer simplesmente: *taliter!*, isto é,

exatamente assim; mas se (e isso era totalmente impossível) tivesse sido diferente, diria: *aliter*, *diferente*!

Certa tarde, enquanto estava ao órgão, o coração de Rufinus parou. O amigo velou trémulo a noite inteira, e nada; esperou em vigílias e jejuns por semanas e meses, e nada. Finalmente, no aniversário da morte, eis que durante a noite, num halo de luz, entra o amigo na sua cela. Vendo que se cala, é ele quem lhe pergunta, certo da resposta afirmativa: *taliter*? É assim, não é verdade? O amigo, porém, sacode a cabeça em sinal negativo. Desesperado, exclama então: *aliter*? É diferente? Novamente, um sinal negativo da cabeça.

E finalmente, dos lábios fechados do amigo saem, como num sopro, duas palavras: *Totaliter aliter*. é totalmente outra coisa! Rufus compreende num relâmpago que o céu é infinitamente mais que aquilo que havíamos imaginado, que não se pode descrever, e dali a pouco morre também ele, pelo desejo de alcançá-lo[107]. O facto é uma lenda, mas o seu conteúdo é extraordinariamente bíblico. "O olho não viu, o ouvido não ouviu, nem subiu ao coração do homem: tudo o que Deus preparou para os que o amam" (cf. 1 Cor 2, 9)

3. Peregrinos e forasteiros

Todavia, desçamos agora novamente por um momento para a terra. Quando se quer atravessar um braço de mar, dizia o nosso Agostinho, o mais importante não é deixar-se ficar à beira e aguçar a vista para ver o que há na margem oposta, mas sim subir à barca que leva àquela margem. E também para nós a coisa mais importante não é investigar sobre como será a nossa vida com a Trindade mas fazer as coisas que sabemos nos conduzirem a ela.

Na Primeira Epístola, João diz-nos: "Todo o que nele põe esta esperança toma-se puro como ele é puro" (1Jo 3, 3). Gostaria de aludir a uma purificação particular, sugerida pelo tema do qual estamos tratando: purificar a nossa atitude para com este mundo, a nossa relação com ele. Sabemos como são Paulo concebe esta relação:

Eis o que digo, irmãos: o tempo se abreviou. Doravante, aqueles que têm mulher sejam como se não a tivessem, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem, os que tiram proveito deste mundo, como se não aproveitassem realmente. Pois a figura deste mundo passa (1 Cor 7, 29-31).

"Como se não". A liturgia volta frequentemente a esse tema na Quaresma. Cito uma vez mais as palavras de um prefácio:

Tu estabeleceste para teus filhos
um tempo de renovação espiritual,
para que se convertam a ti de todo o coração,
e livres dos fermentos do pecado
vivam os afazeres deste mundo,
sempre orientados para os bens eternos.

"Orientados" significa voltados para o oriente; assim são as Igrejas cristãs. Entretanto, aqui se trata de uma orientação especial, não para o leste, mas para o alto. Repensemos tudo quanto a Escritura nos diz de nossa vida aqui embaixo como peregrinos e forasteiros. O peregrino não cria raízes, não se apega excessivamente ao que vê e encontra; tem diante de si uma meta e tende a ela. Fecha os olhos, se necessário, para não ser distraído dela, como Ulisses fez com que lhe tampassem os ouvidos para não se deixar seduzir pelas sereias que estava para encontrar ao longo de sua rota...

Devemos ser todos "párocos" e a Igreja inteira uma grande "paróquia". Explico-me. O que significa, em sua origem, o termo paróquia? Nos Actos dos Apóstolos, lê-se que Israel foi "para o exílio na terra do Egito" (Act 13, 17); mas a palavra que nas traduções modernas consta como "exílio", no texto grego original soa como "paróquia" (*paroikía*). Em outra passagem, lê-se que Abraão, pela fé, viveu toda a sua vida como peregrino e forasteiro; no original, como "pároco" (cf. Gn 15, 13; Hb 11, 9). Na Primeira Epístola de Pedro, lemos: "Portai-vos com temor durante o tempo de vossa permanência na terra" (1 Pd 1, 17); à letra: "no tempo da vossa paróquia". E ainda: "Eu vos exorto, como peregrinos e estrangeiros, a que vos abstenhais

das cocupiscências carnis" (1 Pd 2, 11); à letra: "Exorto-vos, enquanto párocos, a abster-vos dos desejos da carne".

O que significam as palavras *paroikía* e *pároikos*? E simplicíssimo: *pará* é um advérbio e significa ao lado; *oîkos* é um substantivo e significa habitação; pároco é, pois, aquele que mora ao lado, próximo, não dentro, porém às margens. Pelo que o termo passa a indicar quem habita em um lugar apenas por certo tempo, o homem de passagem, ou também o exilado da pátria.

Esse foi, no início, o sentimento basilar da identidade cristã. Isso se exprime, por exemplo, nas cartas que trocavam entre si as comunidades primitivas. A carta de São Clemente, papa, à Igreja de Corinto começava assim: "A Igreja de Deus que habita como forasteira (à letra: *que é de paróquia*) em Roma, à Igreja de Deus que habita como forasteira em Corinto"[108]. A epístola a Diogneto define o cristão como um homem "que habita uma pátria, mas como estrangeiro (*pároikos*!) que participa de tudo como cidadão, mas suporta tudo como peregrino; para o qual toda a terra estrangeira é pátria e toda a pátria, terra estrangeira"[109].

Existe, portanto, um sentido de estraneidade no mundo que faz parte da própria natureza do viver cristão. A definição que os antigos davam do monge, feitas as devidas distinções, vale para todo o cristão: "Alguém que está separado de tudo e unido a tudo"[110]. Quanto mais unido, quanto mais útil ao mundo, tanto mais separado dele, do seu modo de pensar e agir.

Esta atitude não implica qualquer desejo de morrer depressa; implica, antes, a decisão de "viver para o Senhor". Conhecemos as palavras do ancião São Martinho de Tours: "Se ainda sou necessário para o teu povo, não rejeito a fadiga" [111].

4. A última Páscoa

A Páscoa oferece-nos o modelo mais eficaz para esta purificação da nossa relação com o mundo. João deu a nova definição da Páscoa depois de Cristo; ela é "a passagem deste mundo para o Pai" (cf. Jo 13, 1). A Idade Média sintetizou a doutrina dos quatro sentidos da Escritura no célebre

dístico: "A letra diz o que aconteceu, a alegoria, em que crer, a moral, o que fazer, a anagogia, a que tender"[112]. Aplicando esse esquema à Páscoa, um autor medieval assim se expressa, com perfeita coerência:

Páscoa pode ter um significado histórico, um alegórico, um moral e um anagógico. Historicamente, a Páscoa aconteceu quando o anjo exterminador passou pelo Egito; alegoricamente, quando a Igreja, no baptismo, passa da infidelidade à fé; moralmente, quando a alma, por meio da confissão e da contrição, passa do vício à virtude; anagógicamente, quando passamos da miséria desta vida aos gáudios eternos[113].

Temos de redescobrir este sentido anagógico da Páscoa e de toda a vida cristã. Anagógico significa o que tende para o alto, para a Páscoa eterna, aquela que, conforme diz Orígenes, celebraremos no reino do Pai, entre "miríades de anjos na festa perfeitíssima e no êxodo beatíssimo"[114]. Descrevendo a vida eterna como "o convite do Cordeiro (*coenam Agni*)" (Ap 19, 9), o Apocalipse quis dizer exactamente isto: que ela será uma eterna festa de Páscoa. A Páscoa última e definitiva, porque será um passar àquilo que não passa.

Procurei, nestas meditações, balbuciar alguma coisa sobre o mistério da Santíssima Trindade. Mas estou certo de que um dia, quando ultrapassarmos as soleiras da Jerusalém celeste, virão espontaneamente aos lábios também para nós as palavras do monge ao seu amigo: *Totaliter aliter!* É totalmente uma outra coisa.

NOTAS

- [1] CT. P. EVDOKIMOV, *La teologia de/la bellezza*, Roma, 1971.
- [2] Gregório NAZIANZENO, *Poemata de seipso*, XI (PC 37, 984-985).
- [3] Th. DE REGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris, 1892, 433.
- [4] Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*, I- II, q. 26, a. 3.
- [5] Cf. Ps. Cirilo DE ALEXANDRIA, *De Trinitate*, 23 (PG 77, 11 64 B); João DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 3, 7 (PG 94, 1012).
- [6]. MONGIANIN, *Téologie et spiritualité missionnaires*. Paris, 1985, 57.
- [7] AGOSTINHO, *Tratados sobre João*, 32, 8.
- [8] Cirilo de ALEXANDRIA, *Comentário a João*, XI, 12 (PG 74, 564).
- [9] I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, A 50 (WW, ed. Weischedel, VI, 303).
- [10] "As concepções míticas de então em torno da existência celeste, pré-temporal, além-mundo, de um ser promanado de Deus, em torno de um "teodrama" declamado por dois, ou com certeza três personagens divinos, não podem mais ser as nossas" (H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milão, 1976, 505): "A peculiaridade do cristianismo não é o elemento trinitário, mas o elemento cristológico" (ibid., 537); "A fé monoteísta, herdada de Israel e partilhada com o Islão, não deve extinguir-se em nenhuma doutrina trinitária. Não existe outro deus fora de Deus" (Ibid., 540).
- [11] Gregório NAZIANZENO, *Poemata de seipso*, XI (PG 37, 1154- 1155).
- [12] Cf. *Il Libro della Beata Angela da Foligno*. Grottaferrata, 1985, 322-324.
- [13] K. RAHNER, *Osservazioni al trattato dogmatico "De Trinitate"*, in ID., *Saggi teologici*, Roma, 1965, 587s
- [14] J. MOLTMANN, *li Dio crocifisso*, Brescia, 1972, 282.
- [15] *Ibid.*, 284.
- [16] Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*
- [17] Cf. H. MUHLEN, *Theologie und Glaube*. 1988.
- [18] ORIGENES, *Homilias sobre Ezequiel*, 6, 6 (GCS 1925, 384).
- [19] Cf. o documento Teologia, cristologia, antropologia, *Civiltà Cattolica* 34 (1983) 50 -65.
- [20] Cf. já neste sentido B. DE MARGERIE, *Trinité*, *Catholicisme* XV (1962) 333 - 353.
- [21] AGOSTINHO, *Confissões*, X, 20

- [22] Cf. J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, cit., 199ss.
- [23] Hilário DE POITIERS, *La Trinità*, II, I (CC 62, 38).
- [24] AGOSTINHO, *A Trindade*, VI, 10, 11.
- [25] Bernardo DE CLARAVAL *Sermoni diversi*, 89, 1 (ed. Gstercense, 6, 1, 336); cf. Isacco DELLA STELLA, *Discorsi*, 45, 12 (Sch 339, 104); cf. Alfredo DI RIEVAULX, *Lo specchio della carità*, I, 20, 57 (CM 1, 36)
- [26] JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem*, n. 39.
- [27] AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, IX, 15, 2.
- [28] Cf. Id., *A Trindade*, 13, 4, 7.
- [29] Dante ALIGHIERI, *Purgatório*, XXVII, l 15s.
- [30] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, II. Berlim, 1956, 376.
- [31] AGOSTINHO, *Confissões*, I, 1.
- [32] PAULO VI, *Gaudete in Domino* (1975), Conclusão (cf. *Enchiridion Vaticanum*, 5, n. 1313).
- [33] Cf. R. MORETIL, G. - M. BERTRAND, *Inhabitation*, in *Dict. Spir.*, 7, col. 1735-1767.
- [34] Pto XII, *Mystici corporis*, AAS, 35, 1943, 231s.
- [35] João DA CRUZ, *Cantico spirituale A*, estrofe 38.
- [36] Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*, II- II^{ae}. q. 24, a. 3, ad 3.
- [37] Elisabete DA TRINDADE, *Scritti*, Roma, 1967, *Lettera* 151, 274.
- [38] João Duns ESCOTO, *Opus Parisiense*, III, 7, 4 (*Opera omnia*, XXIII, Paris, 1894, 303).
- [39] Juliana DE NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, 2. ed., Milano, 1997, cap. 52, 231.
- [40] JOÃO PAULO II *Novo millennio ineunte*, n. 31.
- [41] *Ibid.*, n. 32.
- [42] *Il Libro della Beata Angela da Foligno*. Grottaferrata, 1985, -154s.
- [43] AGOSTINHO, *Comentário à primeira carta de João*, 7, 8 (PL 35, 2023).
- [44] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, const. sobre a sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 10.
- [45] JOÃO PAULO II *Novo millennio ineunte*, n. 32.
- [45a] Ireneu DE LIÃO, *Contra as heresias*, IV, 7, 4; V, 5, 2; 15, 2-3; 16, 1; 28, 4.
- [46] Basílio DE CESAREIA, *De Spiritu Sancto*, XXVI (PG 32, 181s).

- [47] Cf. *Lumen gentium*, n. 12
- [48] AGOSTINHO, *Comentários a João*, 40, 10; cf. *Comentário à primeira carta de João*, 4, 6; *Exposição sobre os Salmos*, 37, 14; *Carta 130*, 10, 20.
- [49] *Missal Romano*, I semana de Quaresma, terça-feira, oração (*desiderio tui fulgeat*).
- [50] G. RUUSBROEC, *Lo splendore delle nozze spirituali*, 41, Roma, 1992.
- [51] Editado em *I salmi, preghiera cristiana*, organizado por P. Beltrame QUATTROCCHI, S. Agata sobre os dois Golfos, 1977, p. 420
- [52] AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, XI, 10.
- [53] DENZINGER - SCHÖNMETZER. 1330.
- [54] AGOSTINHO, *A Trindade*, VI, 7.
- [55] Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*, I. q. 3, a. 7.
- [56] J. HILLMAN, *Intervista su amore, anima e psique*. Bari, 1984, 118.
- [57] Cf. B. PASCAL, *Pensieri*, 147 (ed. Brunschvicg).
- [58] F. LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, 218.
- [59] Cf. STRACK-BILLERBECK, I, 718.
- [60] LAURETTA, *Il bosco dei lillà*. 2. ed. Milão, 1994, 90ss.
- [61] João DA CRUZ, *Massime*, 20 e 21.
- [62] LUTERO, *Commento al Magnificat* (Weimar, 7, 558}.
- [63] DIONÍSIO, o Areopagita, *Nomi divini*, IV, 7 (PG 3, 701-704). O autor considera "belo" (*kalós*) derivado de "chamar" (*kaléo*), sob o aspecto do que evoca, do que atrai.
- [64] AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 14.
- [65] Desenvolvi, em parte, as reflexões apresentadas no livro *Dalla croce la perfetta letizia* (em colaboração com o cardeal C. M. Martini). Milão 2001, 25ss. Permito-me repropô-las aqui a um público mais vasto, sendo aquele volume destinado sobretudo aos sacerdotes.
- [66] DIONÍSIO, o Areopagita, *Nomi divini*, I. 4 (PG 3, 592 A).
- [67] G. DANNEELS, *Intervento ai Concistoro straordinario*, maio 2001.
- [68] F. DOSTOIÉVSKI, *L'Idiota*, parte III. cap. 5, Milão, 1983, 478-479.
- [69] P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*. Roma, 1971, 32.
- [70] A. RIMBAUD, *Les Soeurs de Charité*; cf. também Ch. BAUDELAIRE.. *Le vampire*.

- [71] Sérgio BULGAKOV, citado por P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, op. cit., 108.
- [72] "Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux. - Et je l'ai trouvée amère. - Et je l'ai ingiuriée".
- [73] G. Pico DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo* (ed. G. Tognon, Brescia, 1987, 4-6).
- [74] AGOSTINHO, *Confissões*, X, 27.
- [75] ID., *Comentário à primeira carta de João*, 9, 9 (PL 35, 2051 - 2052).
- [76] P. CLAUDEL, *Le père humilié*, a. I, c. 1.
- [77] *Gaudium et spes*, n. 37.
- [78] B. PASCAL, *Pensieri*, 793 (ed. Brunschvicg).
- [79] G. M. HOPKINS, *Poems*, "God's better beauty grace".
- [80] Teresa D' ÁVILA, *Vita*, 40, 5.
- [81] Raimundo DE CÁPUA, *Vita di santa Caterina*, 151.
- [82] AGOSTINHO, *Confissões*, X, 34.
- [83] João CLÍMACO, *Scala del paradiso*, XV, 98 (PG 88, 880).
- [84] Cf. AGOSTINHO, *Comentário à primeira carta de João*, 9, 9 (PL 35, 2051s).
- [85] JOÃO PAULO II, *Novo millennio ineunte*, n. 45.
- [86] Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*. Bolonha, 1975, 510
- [87] JOÃO PAULO II, *Novo millennio ineunte*, n. 45.
- [88] *Lumen gentium*, n. 4.
- [89] H. DE LUBAC, *Quid significet ecclesiam esse mysterium*, in *Acta congressus intern. De theologia concilii Vaticani II*, Roma, 1968, 32.
- [90] JOÃO PAULO II. *Novo millennio ineunte*, n. 43 e 48.
- [91] Cf. B. FORTE, *Trinità come storia*, Cinisello Balsamo, 1988, 77ss.
- [92] P. CLAUDEL, *Le soulier de satin, Théâtre*, U, Paris, 1956, 804.
- [93] S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, organizado por C. Fabro, FIRENZE, 1972, 662s.
- [94] Cf. R. CANTALAMESSA. Cristo "immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15, *Rivista di storia e letteratura religiosa* XVI (1 980/1-3), 181-212; 345-380.

- [95] *Lumen gentium*, n. 48.
- [96] Cf. Hilário DE POITIERS, *La Trinità*, VII, 37.
- [97] JOÃO PAULO II, *Novo millennio ineunte*, n. 43.
- [98] Loc.cit.
- [99] *Ibid.*, n. 46.
- [100] T. S. ELIOT, *Four Quartets*, V., in ID., *The Complete Poems and Plays*, London, 1969, 197: *We shall not cease from exploration/And the end of our exploration/Will be to arrive where we started/And know the place for the first time*".
- [101] H. THURMAN, *Deep river*, Indiana, Richmond, 1975, 73
- [102] J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, 1972, 282
- [103] Cf. *ibid.*, 199ss.
- [104] *Ibid.*, 326.
- [105] Exactly assim, W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, 1961, 98 (trad. em italiano *Rivelazione come storia*. Bolonha, 1969).
- [106] AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 28, 51.
- [107] H. FRANCK, *Der Regenhogen. Siebenmalsieben Geschichten*. Leipzig, 1927.
- [108] Clemente DE ROMA, *Epístola aos Coríntios*, saudação inicial.
- [109] *Lettera Diogneto*, V, 5.
- [110] Evágrio PÔNTICO, *De oratione*, 124 (PG 79, 1193).
- [111] Ofício latino da festa: "*Si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem*".
- [112] "*Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quod agas, quo tendas anagogia*".
- [113] Sicardo DI CREMONA, *Mitrato*, VI, 15 (PL 213, 543).
- [114] ORÍGENES, *Comentário a João*, X. 111 (GCS, 4, 189).

ÍNDICE

Introdução

I - Contemplando a Trindade, vencer a odiosa discórdia do mundo

A Trindade na espiritualidade oriental

1. O ícone da Trindade de Rublev
2. A unidade: ponto de partida ou de chegada?.
3. A unidade: um anseio de todos
4. A Trindade ensina-nos o caminho da unidade
5. Penetrar na Trindade
6. É possível abster-se da Trindade?

II - Contemplando a Trindade, vencer a grande infelicidade do mundo

A Trindade na visão ocidental

1. A Trindade de Masaccio
2. A Trindade presente na cruz
3. O júbilo trinitário
4. Todos queremos ser felizes
5. Onde encontrar a Trindade
6. A Trindade no Natal

III - Ao Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo

A dinâmica trinitária da oração cristã

1. Reza e faz o que quiseres
2. Qual a oração verdadeiramente trinitária
3. Formas de oração trinitária no Espírito .
4. A criação retorna a ti

IV - Não é por ser Trindade que Deus não é simples

Contemplando a Trindade, vencer a odiosa hipocrisia do mundo

1. Trindade e simplicidade divina
2. Pessoas ou personagens?
3. Ázimos de sinceridade

4. Maria, reflexo terreno da simplicidade divina

V - Tu és beleza!

Contemplando a Trindade, vencer o fascínio da falsa beleza

1. A beleza trinitária
2. "Fugaz é a formosura"
3. Ambigüidade da beleza
4. Cristo redimiu a beleza
5. Como participar da redenção da beleza
6. Testemunhar a beleza

VI - Reunidos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo

Contemplar a Trindade para construir a comunhão

1. A Igreja e a comunhão
2. O modelo trinitário
3. A Igreja, imagem da Trindade
4. A grande comunhão e as pequenas comunhões
5. Uma espiritualidade de comunhão.

VII - Chegaremos ao lugar de onde partimos

Contemplando a Trindade, tender à eternidade

1. A Trindade na ressurreição de Cristo
2. Totaliter aliter!
3. Peregrinos e forasteiros
4. A última Páscoa

2. NOTAS