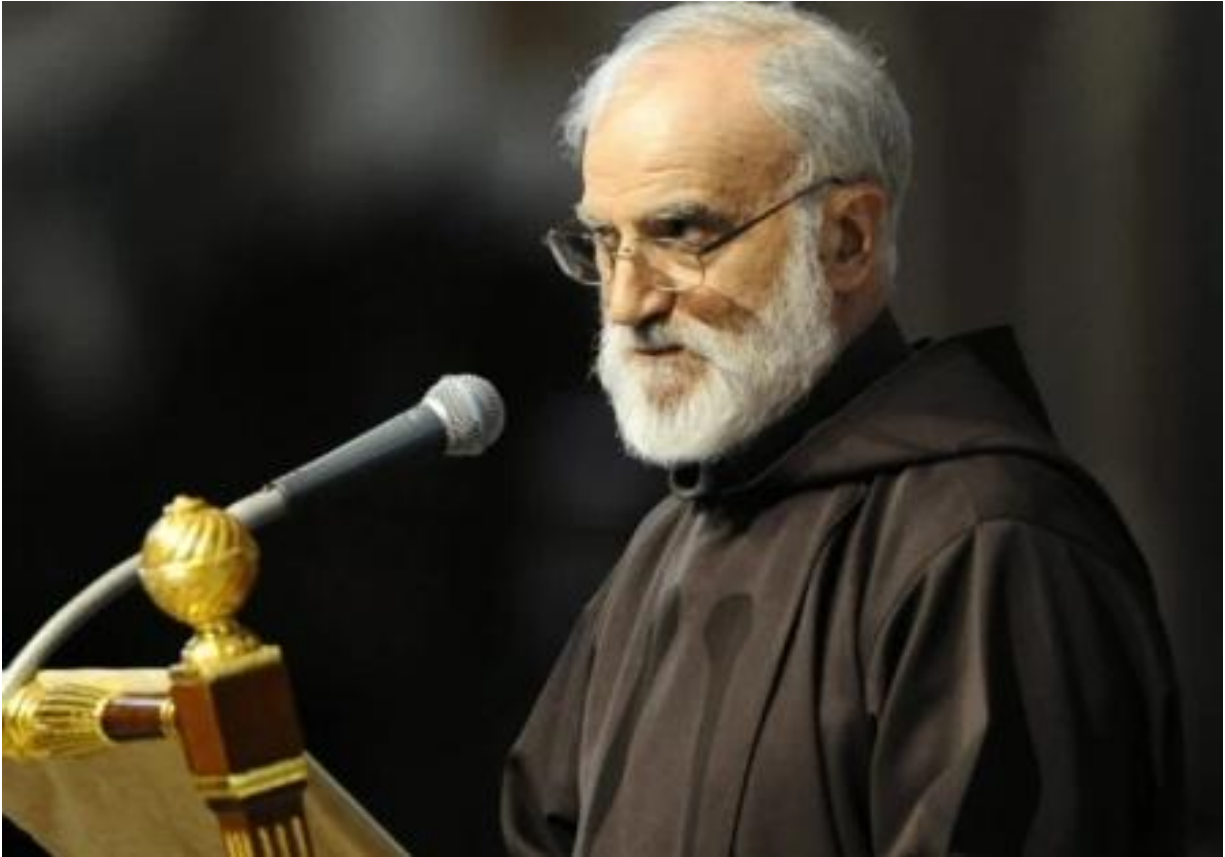


PREGAÇÕES DO ADVENTO

**Pelo pregador da Casa Pontifícia
Fr. Raniero Cantalamessa, OFMCap.**



2016



Fr. Raniero Cantalamessa, OFM Cap.

PRAGAÇÕES ADVENTO 2016

Fonte
pilulasliturgicas.blogspot

PRIMEIRA PREGAÇÃO

“Creio no Espírito Santo”

1. A novidade do pós-concílio

Com a celebração do 50.º aniversário da conclusão do Concílio Vaticano II, terminou a primeira fase do “pós-concílio” e abriu-se uma nova. Se a primeira fase foi caracterizada por problemas ligados à “recepção” do Concílio, esta nova será caracterizada, creio eu, pelo seu completamento e integração; por outras palavras, pela releitura do Concílio à luz dos frutos por ele produzidos, evidenciando também o que nele está ausente ou apenas presente de forma embrionária.

A maior novidade do pós-concílio, na teologia e na vida da Igreja, tem um nome preciso: o Espírito Santo. O Concílio não ignorou a sua ação na Igreja, mas falou quase sempre *en passant*, mencionando-o frequentemente, sem contudo destacar o seu papel central, nem sequer na Constituição sobre a Liturgia. Numa conversa, no tempo em que trabalhávamos juntos na Comissão Teológica Internacional, recordo que o Pe. Yves Congar usou uma imagem expressiva a este respeito: falou de um Espírito Santo espalhado aqui e ali nos textos, como o açúcar nos doces, mas que não chega a fazer parte da massa.

Contudo, o degelo tinha começado. Podemos dizer que a intuição de São João XXIII, que via o Concílio como “um novo Pentecostes para a Igreja”, encontrou a sua plena realização apenas mais tarde, depois do Concílio, como tantas vezes sucede na história dos concílios.

No próximo ano celebraremos o 50.º aniversário do início, na Igreja Católica, da Renovação Carismática. Trata-se de um dos muitos sinais — o mais evidente pela amplitude do fenómeno — do despertar do Espírito e dos carismas na Igreja. O Concílio tinha preparado o caminho para a sua recepção, ao falar, na *Lumen Gentium*, da dimensão carismática da Igreja juntamente com a institucional e hierárquica, e ao insistir na importância

dos carismas [1]. Na homilia da Missa Crismal da Quinta-feira Santa de 2012, Bento XVI afirmou:

“Quem olha para a história do período pós-conciliar pode reconhecer a dinâmica da verdadeira renovação, que frequentemente assumiu formas inesperadas em movimentos cheios de vida e que torna quase palpável a inesgotável vitalidade da Santa Igreja, a presença e a ação eficaz do Espírito Santo”.

Ao mesmo tempo, a experiência renovada do Espírito Santo estimulou também a reflexão teológica [2]. Depois do Concílio multiplicaram-se os tratados sobre o Espírito Santo: entre os católicos, os de Congar [3], de K. Rahner [4], de H. Mühlen [5] e de von Balthasar [6]; entre os luteranos, os de J. Moltmann [7] e M. Welker [8], e de muitos outros. Do lado do Magistério, houve a encíclica de São João Paulo II *Dominum et vivificantem*. Por ocasião do XVI centenário do Concílio de Constantinopla (381), o próprio Sumo Pontífice promoveu, em 1982, um congresso internacional de Pneumatologia no Vaticano, cujas atas foram publicadas pela Livraria Editora Vaticana em dois grandes volumes intitulados *Credo in Spiritum Sanctum* [9].

Nos últimos anos, assistimos a passos decididos nesta direção. No final da sua vida, Karl Barth fez uma afirmação provocadora que foi também, em parte, uma autocrítica. Disse que, no futuro, desenvolveria uma teologia diferente, a “teologia do terceiro artigo”. Por “terceiro artigo” entendia, naturalmente, o artigo do Credo referente ao Espírito Santo. A sugestão não caiu no vazio. Desde que foi formulada, surgiu a corrente hoje conhecida precisamente como “teologia do terceiro artigo”.

Não creio que tal corrente pretenda substituir a teologia tradicional (o que seria um erro), mas sim acompanhá-la e reavivá-la. Propõe-se fazer do Espírito Santo não apenas o objeto de um tratado específico — a Pneumatologia —, mas, por assim dizer, a atmosfera em que se desenvolvem toda a vida da Igreja e toda a investigação teológica, “a luz dos dogmas”, como um antigo Padre da Igreja definia o Espírito Santo.

O tratado mais completo desta recente corrente teológica é o volume de ensaios publicado em inglês no último mês de setembro, com o título

Teologia do terceiro artigo. Para uma dogmática pneumatológica [10]. Nele, partindo da doutrina trinitária da grande tradição, teólogos de várias Igrejas cristãs oferecem o seu contributo como base para uma teologia sistemática mais aberta ao Espírito e mais adequada às exigências atuais. Foi-me também pedido, como católico, um contributo com um ensaio sobre “Cristologia e pneumatologia nos primeiros séculos da Igreja”.

2. O credo lido de baixo

As razões que justificam esta nova orientação teológica não são apenas de ordem dogmática, mas também histórica. Em outras palavras, compreende-se melhor o que é e o que propõe a teologia do terceiro artigo se tivermos em conta como se formou o atual símbolo niceno-constantinopolitano. A partir dessa história, percebe-se melhor a utilidade de ler, por vezes, esse símbolo “de trás para a frente”, isto é, começando pelo fim, em vez do início.

Procuro explicar-me. O símbolo niceno-constantinopolitano reflete a fé cristã na sua fase final, depois de todos os esclarecimentos e definições conciliares, concluídos no século V. Reflete a ordem alcançada no final do processo de formulação do dogma, mas não reflete o próprio processo. Não corresponde, em outras palavras, ao caminho pelo qual, historicamente, a fé da Igreja se formou, nem sequer ao processo pelo qual hoje se chega à fé, entendida como fé viva num Deus vivo.

No credo atual, parte-se de Deus Pai criador; passa-se depois ao Filho e à sua obra redentora; e, por fim, ao Espírito Santo atuante na Igreja. Na realidade, a fé seguiu o caminho inverso. Foi a experiência pentecostal do Espírito que levou a Igreja a descobrir quem era realmente Jesus e qual tinha sido o seu ensinamento. Com Paulo e, sobretudo, com João, chega-se a subir novamente de Jesus ao Pai. É o Paráclito que, como prometido por Jesus (Jo 16,13), conduz os discípulos à “verdade plena” sobre Ele e sobre o Pai.

São Basílio de Cesareia resumiu nestes termos o desdobramento da revelação e da história da salvação:

“O caminho do conhecimento de Deus procede do único Espírito, através do único Filho, até ao único Pai; inversamente, a bondade natural, a santificação segundo a natureza, a dignidade real difundem-se a partir do Pai, por meio do Unigénito, até ao Espírito” [11].

Em outras palavras, na ordem da criação e do ser, tudo parte do Pai, passa pelo Filho e chega a nós no Espírito; na ordem da redenção e do conhecimento, tudo começa com o Espírito Santo, passa pelo Filho Jesus Cristo e retorna ao Pai. Pode-se dizer que São Basílio é o verdadeiro iniciador da teologia do terceiro artigo! Na tradição ocidental, tudo isso é expresso de forma concisa na última estrofe do hino *Veni Creator*. Dirigindo-se ao Espírito Santo, a Igreja reza:

*Per te sciamus da Patrem,
noscamus atque Filium,
te utriusque Spiritum
credamus omni tempore.*

Fazei que, por meio de Vós, conheçamos o Pai,
que conheçamos igualmente o Filho
e em Vós, que sois o Espírito de ambos,
creiamos firmemente para sempre.

Isto não significa de modo algum que o Credo da Igreja não seja perfeito ou que deva ser reformado. Ele só pode ser como é. O que, por vezes, é útil mudar é a forma de o ler, para refazer o caminho pelo qual se formou. Entre estas duas formas de utilizar o Credo — como um produto acabado ou no seu próprio processo de formação — existe a mesma diferença que há entre subir pessoalmente, ao amanhecer, o Monte Sinai partindo do mosteiro de Santa Catarina, ou ler o relato de alguém que fez essa subida antes de nós.

3. Um comentário ao “terceiro artigo”

Com isto em mente, nas três meditações de Advento, proponho refletir sobre alguns aspetos da ação do Espírito Santo, partindo precisamente do terceiro artigo do Credo que lhe diz respeito. Este contém três grandes afirmações. Começemos pela primeira:

a. “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida”

O Credo não diz que o Espírito Santo é “o Senhor” (já se proclamou antes: “creio em um só Senhor Jesus Cristo”!). “Senhor” (no texto original, *to kyrion*, neutro) indica aqui a natureza, não a pessoa; diz o que o Espírito Santo é, não quem é. “Senhor” significa que o Espírito Santo participa do senhorio de Deus, que está do lado do Criador e não das criaturas; em outras palavras, que é de natureza divina.

A Igreja chegou a esta certeza não só com base na Escritura, mas também na própria experiência da salvação. O Espírito — já escrevia Santo Atanásio — não pode ser uma criatura, porque quando somos tocados por Ele (nos sacramentos, na Palavra, na oração) fazemos a experiência de entrar em contacto com Deus em pessoa, e não com um intermediário. Se nos diviniza, é porque Ele próprio é Deus [12].

Não se poderia dizer isto de forma mais explícita, definindo o Espírito Santo simplesmente como “Deus consubstancial ao Pai”, como foi feito para o Filho? Certamente, e essa foi precisamente a crítica feita por alguns bispos, entre os quais São Gregório de Nazianzo. Por razões de prudência e de paz, preferiu-se dizer o mesmo com expressões equivalentes, atribuindo ao Espírito, além do título de Senhor, também a *isotimia*, isto é, a igualdade com o Pai e o Filho na adoração e na glorificação da Igreja.

A expressão segundo a qual o Espírito Santo “dá a vida” é retirada de várias passagens do Novo Testamento: “É o Espírito que dá a vida” (Jo 6,63); “A lei do Espírito dá a vida em Cristo Jesus” (Rm 8,2); “O último Adão tornou-se espírito que dá a vida” (1 Cor 15,45); “A letra mata, mas o Espírito dá a vida” (2 Cor 3,6).

Podemos colocar três perguntas. Primeiro: que vida dá o Espírito Santo? Resposta: dá a vida divina, a vida de Cristo. Uma vida sobrenatural, não uma “supervida” natural; cria o homem novo, não o “super-homem” de Nietzsche, inflado de vida. Segundo: onde nos dá essa vida? Resposta: no batismo, que é apresentado como um “renascer do Espírito” (Jo 3,5), nos sacramentos, na Palavra de Deus, na oração, na fé, no sofrimento acolhido em união com Cristo. Terceiro: como nos dá o Espírito a vida? Resposta:

fazendo morrer as obras da carne! “Se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis” (Rm 8,13).

b. “... que procede do Pai (e do Filho) e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”

Passamos agora à segunda grande afirmação do Credo sobre o Espírito Santo. Até aqui, o símbolo da fé falou-nos da natureza do Espírito, não ainda da pessoa; disse-nos o que Ele é, não quem é; falou-nos do que é comum ao Espírito Santo, ao Pai e ao Filho — o facto de ser Deus e de dar a vida. Com esta afirmação passamos ao que distingue o Espírito Santo do Pai e do Filho.

O que o distingue do Pai é que procede d’Ele (um é aquele que procede, outro aquele de quem procede!); o que o distingue do Filho é que procede do Pai não por geração, mas por inspiração; para falar de modo simbólico, não como o conceito (*logos*) que procede da mente, mas como o sopro que procede da boca.

Este é o elemento central do artigo do Credo, aquele com que se quis definir o lugar do Paráclito na Trindade. Esta parte do símbolo ficou especialmente conhecida pelo problema do *Filioque*, que durante um milénio foi o principal ponto de desacordo entre Oriente e Ocidente. Não me detenho nesta questão já amplamente discutida.

Limito-me a destacar aquilo que podemos reter desta afirmação e que enriquece a nossa fé comum, para além das disputas teológicas. Ela diz-nos que o Espírito Santo não é um “parente pobre” na Trindade. Não é um simples modo de agir de Deus, uma energia ou um fluido que permeia o universo, como pensavam os estóicos; é uma “relação subsistente”, portanto, uma pessoa.

Não tanto a “terceira pessoa do singular”, mas a “primeira pessoa do plural”: o “Nós” do Pai e do Filho [13]. Quando, para nos exprimirmos de modo humano, o Pai e o Filho falam do Espírito Santo, não dizem “Ele”, mas “Nós”, porque Ele é a unidade do Pai e do Filho. Aqui se vê a extraordinária fecundidade da intuição de Santo Agostinho, para quem o Pai é aquele que ama, o Filho o amado e o Espírito o amor que os une, o dom

recíproco. Sobre esta base assenta a crença da Igreja ocidental segundo a qual o Espírito Santo procede “do Pai e do Filho”.

O Espírito Santo, contudo, permanecerá sempre o Deus escondido, ainda que conheçamos os seus efeitos. É como o vento: ninguém sabe de onde vem nem para onde vai, mas vemos os seus efeitos. É como a luz que ilumina tudo o que está diante de nós, permanecendo ela própria invisível.

Por isso é a pessoa menos conhecida e menos amada das três, apesar de ser o Amor em pessoa. É-nos mais fácil pensar no Pai e no Filho como “pessoas”; mais difícil é fazê-lo em relação ao Espírito. Não existem categorias humanas que nos permitam compreender este mistério. Para falar de Deus Pai, ajudamo-nos da filosofia (a causa primeira); para falar do Filho, temos a analogia da relação pai-filho e temos a história, já que o Verbo se fez carne. Para falar do Espírito Santo, temos apenas a revelação e a experiência. A própria Escritura fala d’Ele recorrendo sobretudo a símbolos naturais: luz, fogo, vento, água, perfume, pomba.

Compreenderemos plenamente quem é o Espírito Santo apenas no paraíso. Na verdade, viveremo-lo numa vida sem fim, num aprofundamento que nos dará uma alegria imensa. Será como um incêndio suave que inundará a nossa alma e a encherá de bem-aventurança, como quando o amor invade o coração de alguém e o torna feliz.

c. “... e falou pelos profetas”

Chegamos à terceira e última grande afirmação sobre o Espírito Santo. Depois de professarmos a nossa fé na ação vivificante e santificadora do Espírito na primeira parte do artigo (o Espírito que é Senhor e dá a vida), menciona-se agora também a sua ação carismática. Dentre os carismas, destaca-se um por todos, aquele que Paulo considera o primeiro em importância: a profecia (cf. 1 Cor 14).

Mesmo deste carisma profético se menciona apenas um momento: o Espírito que “falou por meio dos profetas”, isto é, no Antigo Testamento. A afirmação baseia-se em vários textos da Escritura, mas de modo particular em 2 Pedro 1,21: “Movidos pelo Espírito Santo, falaram homens da parte de Deus”.

4. Um artigo a ser completado

A Carta aos Hebreus afirma que “depois de, outrora, ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, Deus, nestes últimos tempos, falou-nos pelo Filho” (cf. Hb 1,1-2). O Espírito, portanto, não deixou de falar pelos profetas; fê-lo em Jesus e continua a fazê-lo hoje na Igreja. Esta e outras lacunas do símbolo foram sendo progressivamente colmatadas na prática da Igreja, sem necessidade de alterar o texto do Credo (como aconteceu, infelizmente, no mundo latino com a introdução do *Filioque*). Vemos um exemplo na epiclese da liturgia ortodoxa atribuída a São Tiago, que diz:

“Envia... o teu santíssimo Espírito, Senhor e vivificador, que está sentado contigo, Deus e Pai, e com o teu Filho unigénito; que reina consubstancial e coeterno. Ele falou na Lei, nos Profetas e no Novo Testamento; desceu em forma de pomba sobre nosso Senhor Jesus Cristo no rio Jordão, repousando sobre Ele, e desceu sobre os santos apóstolos... no dia do santo Pentecostes” [14].

Ficaria desiludido quem procurasse encontrar no artigo sobre o Espírito Santo tudo, ou mesmo o essencial, da revelação bíblica sobre Ele. Isto mostra a natureza e o limite de qualquer definição dogmática. O seu objetivo não é dizer tudo sobre um dado de fé, mas traçar um perímetro dentro do qual deve situar-se qualquer afirmação sobre esse dado e fora do qual nenhuma afirmação pode ser admitida.

A isto acrescenta-se, no nosso caso, o facto de o artigo ter sido elaborado num momento em que a reflexão sobre o Paráclito estava ainda no início e em que razões históricas contingentes (como o desejo de paz do imperador) impunham um acordo entre as partes.

Contudo, não ficámos apenas com as palavras do Credo sobre o Paráclito. A teologia, a liturgia e a piedade cristã, tanto no Oriente como no Ocidente, revestiram de “carne e sangue” as breves afirmações do símbolo da fé.

Na sequência de Pentecostes, a relação íntima e pessoal com o Espírito Santo — uma dimensão totalmente ausente no símbolo — exprime-se em

títulos como Pai dos pobres, luz dos corações, doce hóspede da alma e suavíssimo alívio. A mesma sequência dirige ao Espírito Santo uma série de súplicas de grande beleza, que correspondem às nossas necessidades. Concluimos proclamando-as juntos, procurando talvez reconhecer nelas aquela de que mais necessitamos:

*Lava quod est sordidum,
riga quod est aridum,
sana quod est saucium.*

*Flecte quod est rigidum,
fove quod est frigidum,
rege quod est devium.*

*Lava o que está impuro,
rega o que está seco,
cura o que está ferido.*

*Dobra o que está rígido,
aquece o que está frio,
endireita o que está torto.*

NOTAS

[1] *Lumen gentium*, 12.

[2] Cf. *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, org. Claus Hartmann e Heribert Mühlen, Milão 1975 (ed. orig.: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Munique 1974).

[3] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, 2, Brescia 1982, pp. 157-224.

[4] K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Herder, Freiburg i. Br. 1977.

[5] H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Ich - Du - Wir*, Münster in W., 1963.

- [6] U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1972, p. 109.
- [7] J. Moltmann, *Lo Spirito della vita*, Brescia 1994, pp. 102-108.
- [8] M. Welker, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1995, p. 62.
- [9] Publicadas pela Libreria Editrice Vaticana em 1983.
- [10] *Third Article Theology: A Pneumatological Dogmatics*, org. Myk Habets, Fortress Press, setembro de 2016.
- [11] Basílio de Cesareia, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 47 (PG 32, 153).
- [12] S. Atanásio, *Cartas a Serapião*, I, 24 (PG 26, 585).
- [13] Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Ich - Du - Wir*, Aschendorff, Münster in W. 1963. O primeiro a definir o Espírito Santo como o «divino Nós» foi S. Kierkegaard, *Diário II A 731* (23 de abril de 1838).
- [14] Em A. Hänggi - I. Pahl, *Præx Eucharistica*, Friburgo, Suíça, 1968, p. 250.

SEGUNDA PREGAÇÃO

“O Espírito Santo e o carisma do discernimento”

Continuamos as nossas reflexões sobre a obra do Espírito Santo na vida do cristão. São Paulo menciona um carisma particular chamado “discernimento dos espíritos” (1 Cor 12,10). Originalmente, este termo tem um significado muito específico: indica o dom que permite distinguir, entre as palavras inspiradas ou proféticas pronunciadas durante uma assembleia, aquelas que vêm do Espírito de Cristo das que vêm de outros espíritos, isto é, do espírito do homem, do espírito demoníaco ou do espírito do mundo.

Também para o evangelista João este é o sentido fundamental. O discernimento consiste em “pôr à prova os espíritos para ver se vêm de Deus” (1 Jo 4,1-6). Para Paulo, o critério fundamental do discernimento é a confissão de Cristo como “Senhor” (1 Cor 12,3); para João, é a confissão de que Jesus “veio na carne”, isto é, a encarnação. Já nele o discernimento começa a ser utilizado em função teológica, como critério para distinguir as verdadeiras das falsas doutrinas, a ortodoxia da heresia, o que se tornará fundamental mais tarde.

1. O discernimento na vida eclesial

Existem dois campos nos quais se deve exercer este dom do discernimento da voz do Espírito: o eclesial e o pessoal. No campo eclesial, o discernimento dos espíritos é exercido com autoridade pelo magistério, mas deve ter em conta, entre outros critérios, também o “sentido dos fiéis”, o *sensus fidelium*.

Quero deter-me num ponto particular, que pode ser útil no debate atual na Igreja sobre alguns problemas concretos. Trata-se do discernimento dos sinais dos tempos. O Concílio declarou:

“É dever permanente da Igreja perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de modo que, numa linguagem inteligível para cada geração, possa responder às questões perenes que os homens se

colocam acerca do sentido da vida presente e futura e da sua relação mútua.”

É evidente que, se a Igreja deve perscrutar os sinais dos tempos à luz do Evangelho, não é para aplicar aos “tempos”, isto é, às situações e aos novos problemas que surgem na sociedade, as soluções e normas de sempre, mas para dar respostas novas, “adequadas a cada geração”, como diz o texto conciliar.

A dificuldade encontrada neste caminho — e que deve ser tomada com toda a seriedade — é o receio de comprometer a autoridade do magistério ao reconhecer mudanças nos seus pronunciamentos.

Há uma consideração que pode ajudar, creio eu, a ultrapassar, em espírito de comunhão, esta dificuldade. A infalibilidade que a Igreja e o Papa reivindicam para si não é certamente superior à que se atribui à própria Escritura revelada. Ora, a inerrância bíblica garante que o autor sagrado exprime a verdade no modo e no grau em que ela podia ser expressa no momento em que escreve. Vemos que muitas verdades se formam lentamente e progressivamente, como a da vida após a morte e da vida eterna.

Também no campo moral, muitos usos e normas anteriores são depois abandonados para dar lugar a leis e critérios mais conformes ao espírito da Aliança. Um exemplo entre outros: no Êxodo afirma-se que Deus pune os pecados dos pais nos filhos (cf. Ex 34,7), mas Jeremias e Ezequiel dirão o contrário, isto é, que Deus não pune os pecados dos pais nos filhos, mas que cada um responde pelas próprias ações (cf. Jer 31,29-30; Ez 18,1 ss).

No Antigo Testamento, o critério pelo qual são superadas prescrições anteriores é o de uma melhor compreensão do espírito da Aliança e da Torá; na Igreja, o critério é o de uma contínua releitura do Evangelho à luz das novas questões. *Scriptura cum legentibus crescit*, dizia São Gregório Magno: a Escritura cresce com aqueles que a leem.

Sabemos agora que a regra constante da ação de Jesus no Evangelho, em termos morais, se resume em poucas palavras: “não ao pecado, sim ao pecador”. Ninguém é mais severo do que Ele na condenação da riqueza

injusta, mas convida-se a si mesmo para a casa de Zaqueu e, com a sua simples presença, transforma-lhe a vida. Condena o adultério, até no coração, mas perdoa a adúltera e devolve-lhe a esperança; reafirma a indissolubilidade do matrimónio, mas dialoga com a samaritana que teve cinco maridos e revela-lhe, de modo único, o segredo da sua identidade: “Sou Eu, que falo contigo” (Jo 4,26).

Se perguntarmos como se justifica teologicamente uma distinção tão clara entre pecado e pecador, a resposta é simples: o pecador é criatura de Deus, feita à sua imagem, e conserva a sua dignidade apesar de todas as quedas; o pecado não é obra de Deus, não vem d’Ele, mas do inimigo. É a mesma razão pela qual Cristo se fez “semelhante a nós em tudo, exceto no pecado” (Hb 4,15).

Um fator importante para realizar esta tarefa de discernir os sinais dos tempos é a colegialidade dos bispos. Um texto da *Lumen Gentium* afirma que esta colegialidade permite “decidir em comum as questões mais importantes, por meio de uma decisão que a opinião do conjunto ajuda a equilibrar”.

O exercício efetivo da colegialidade introduz no discernimento e na resolução dos problemas a variedade das situações locais e dos pontos de vista, as luzes e os diversos dons de que cada Igreja e cada bispo são portadores.

Temos um exemplo claro disso no primeiro “concílio” da Igreja, o de Jerusalém. Nele, deu-se amplo espaço aos dois pontos de vista em confronto, o dos judaizantes e o dos que defendiam a abertura aos pagãos; houve uma “viva discussão”, mas isso permitiu, no final, formular a decisão com aquela extraordinária expressão: “Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós...” (At 15,6 ss).

Percebe-se, assim, como o Espírito guia a Igreja de duas maneiras diferentes: por vezes diretamente e de modo carismático, através de revelações e inspirações proféticas; outras vezes, de forma colegial, através do confronto paciente e até difícil entre as diversas posições, até se chegar a um acordo.

O discurso de Pedro no dia de Pentecostes e na casa de Cornélio é muito diferente daquele que ele faz depois para justificar a sua decisão perante os anciãos (cf. At 11,4-18; 15,14); o primeiro é de tipo carismático, o segundo de tipo colegial.

Devemos, portanto, confiar na capacidade do Espírito para realizar, no fim, a unidade, mesmo quando parece que todo o processo está a sair do controlo. Sempre que os pastores das Igrejas cristãs, a nível local ou universal, se reúnem para discernir ou tomar decisões importantes, deveria estar no coração de cada um a confiança expressa nestes versos do *Veni Creator: Ductore sic te praeviso — vitemus omne noxium*, “contigo, que és o nosso guia, evitaremos todo o mal”.

2. O discernimento na vida pessoal

Passemos agora ao discernimento na vida pessoal. Como carisma aplicado aos indivíduos, o discernimento dos espíritos conheceu uma notável evolução ao longo dos séculos. No início, como vimos, o dom destinava-se a discernir as inspirações dos outros, daqueles que falavam ou profetizavam na assembleia; mais tarde, passou a servir sobretudo para discernir as próprias inspirações.

A evolução não é arbitrária; trata-se, de facto, do mesmo dom, embora aplicado a objetos diferentes. Grande parte do que os autores espirituais escreveram sobre o “dom do conselho” aplica-se também ao carisma do discernimento. Por meio deste dom — ou carisma — o Espírito Santo ajuda a avaliar as situações e a orientar as escolhas, não apenas com base em critérios de sabedoria e prudência humanas, mas também à luz dos princípios sobrenaturais da fé.

O primeiro e fundamental discernimento dos espíritos é aquele que nos permite distinguir “o Espírito de Deus” do “espírito do mundo” (cf. 1 Cor 2,12). São Paulo oferece um critério objetivo de discernimento, o mesmo que já fora dado por Jesus: o dos frutos. As “obras da carne” revelam que um determinado desejo provém do homem velho e pecador; os “frutos do Espírito” revelam que provém do Espírito (cf. Gl 5,19-22).

“De facto, a carne tem desejos contrários ao Espírito, e o Espírito tem desejos contrários à carne” (Gl 5,17).

Por vezes, este critério objetivo não é suficiente, porque a escolha não é entre o bem e o mal, mas entre um bem e outro bem, e trata-se de perceber o que Deus quer numa circunstância concreta. Foi precisamente para responder a esta exigência que Santo Inácio de Loyola desenvolveu a sua doutrina do discernimento. Ele convida a olhar sobretudo para uma coisa: as disposições interiores, as intenções — os “espíritos” — que estão por detrás de uma escolha concreta.

Assim, insere-se numa tradição já existente. Um autor medieval escreveu:

“Quem pode examinar as inspirações, se provêm de Deus, se não lhe foi dado por Deus o discernimento, para poder examinar com exatidão e com reto juízo os pensamentos, as disposições, as intenções do espírito? O discernimento é como a mãe de todas as virtudes e é necessário a todos na tarefa de guiar a vida, tanto a própria como a dos outros... Este é, portanto, o discernimento: a união do reto juízo e da intenção virtuosa.”

Santo Inácio propõe também alguns meios práticos para aplicar estes critérios. Um deles é o seguinte: quando nos encontramos diante de duas escolhas possíveis, é útil considerar primeiro uma delas como se fosse a opção a seguir, permanecer nesse estado durante um dia ou mais e, depois, avaliar as reações do coração diante dessa hipótese: se traz paz, se se harmoniza com o conjunto da vida, se algo interior nos inclina nessa direção ou, pelo contrário, se provoca inquietação. Em seguida, repetir o processo com a outra hipótese, tudo isso num clima de oração, abandono à vontade de Deus e abertura ao Espírito Santo.

Na base do discernimento em Santo Inácio está a doutrina da “santa indiferença”. Esta consiste em colocar-se numa atitude de total disponibilidade para acolher a vontade de Deus, renunciando desde o início a qualquer preferência pessoal, como uma balança pronta a inclinar-se para o lado de maior peso. A experiência da paz interior torna-se, assim, o critério principal de discernimento. Deve reconhecer-se como vontade de

Deus a escolha que, após reflexão e oração, vem acompanhada de maior paz do coração.

No fundo, trata-se de pôr em prática o antigo conselho que o sogro Jetro deu a Moisés: “apresenta as questões a Deus” e espera, em oração, a sua resposta (cf. Ex 18,19). Uma disposição habitual de fundo para fazer, em qualquer circunstância, a vontade de Deus é a condição mais favorável para um bom discernimento. Jesus dizia: “O meu julgamento é justo, porque não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 5,30).

O perigo de certas formas modernas de compreender e praticar o discernimento está em acentuar tanto os aspetos psicológicos que se esquece o agente principal de todo o discernimento, que é o Espírito Santo. O evangelista João identifica como fator decisivo do discernimento “a unção que vem do Santo” (1 Jo 2,20). Também Santo Inácio recorda que, em certos casos, é apenas a unção do Espírito Santo que permite discernir o que deve ser feito.

Há uma razão teológica profunda para isso: o próprio Espírito Santo é a vontade substancial de Deus e, quando entra numa alma, manifesta-se como a própria vontade de Deus para aquele em quem habita.

O discernimento não é, no fundo, nem uma arte nem uma técnica, mas um carisma, isto é, um dom do Espírito. Os aspetos psicológicos têm grande importância, mas são secundários, ou seja, vêm depois. Um autor antigo escrevia:

“Purificar o intelecto é obra exclusiva do Espírito Santo... Deve-se, portanto, por todos os meios, sobretudo pela paz da alma, fazer repousar sobre nós o Espírito Santo, para conservar sempre acesa em nós a lâmpada do conhecimento. Se ela brilhar continuamente no íntimo da alma, não só as insídias obscuras dos demónios se tornam claras ao espírito, como também ficam totalmente enfraquecidas, expostas como estão por aquela santa e gloriosa luz. Por isso o Apóstolo diz: ‘Não apagueis o Espírito’ (1 Ts 5,19).”

Habitualmente, o Espírito Santo não difunde esta luz na alma de modo extraordinário ou milagroso, mas de forma muito simples, através da

Palavra da Escritura. Os discernimentos mais importantes da história da Igreja aconteceram assim. Foi ao ouvir a palavra do Evangelho: “Se queres ser perfeito...”, que António compreendeu o que devia fazer e deu início ao monaquismo.

Do mesmo modo, Francisco de Assis recebeu a luz para iniciar o seu movimento de retorno ao Evangelho. “Depois que o Senhor me deu alguns irmãos — escreve no seu Testamento — ninguém me dizia o que devia fazer, mas o próprio Altíssimo me revelou que devia viver segundo a forma do santo Evangelho.” Revelou-lho ao ouvir, durante a Missa, a passagem em que Jesus envia os discípulos “sem levar nada para o caminho: nem bordão, nem alforje, nem pão, nem dinheiro, nem duas túnicas” (cf. Lc 9,3).

Recordo também um pequeno episódio significativo. Um homem procurou-me durante uma missão, expondo o seu problema: tinha um filho de 11 anos ainda por batizar. “Se o batizar — dizia — criarei um conflito familiar, porque a minha mulher tornou-se testemunha de Jeová e opõe-se; se não o batizar, a minha consciência não fica em paz, porque prometemos, ao casar, educar os filhos na fé.” Era um caso típico de discernimento. Pedi-lhe que voltasse no dia seguinte. Quando regressou, vinha radiante: “Encontrei a solução! Li na Bíblia o episódio de Abraão e vi que, ao levar o filho para o sacrifício, não disse nada à sua mulher!” A Palavra de Deus iluminara-o melhor do que qualquer conselho humano. Eu próprio batizei o menino, e foi uma grande alegria.

Além da escuta da Palavra, a prática mais comum para exercer o discernimento pessoal é o exame de consciência. Este não deve limitar-se à preparação da confissão, mas tornar-se uma atitude constante de se colocar sob a luz de Deus e de se deixar perscrutar interiormente por Ele.

Quando o exame de consciência não é praticado, ou é mal realizado, até a própria confissão se torna problemática: ou não se sabe o que confessar, ou ela fica carregada de um peso psicológico e pedagógico, reduzida a um simples esforço de melhoria pessoal. Um exame de consciência reduzido apenas à confissão pode identificar pecados, mas não conduz a um verdadeiro encontro com Cristo. Torna-se facilmente uma lista de falhas, confessadas para aliviar a consciência, sem aquela atitude de verdadeiro

arrependimento que permite experimentar a alegria de ter, em Jesus, “um tão grande Redentor”.

3. Deixar-se guiar pelo Espírito Santo

O fruto concreto desta meditação deve ser uma decisão renovada de nos confiarmos, em tudo e por tudo, à orientação interior do Espírito Santo, como a uma espécie de “direção espiritual”. Está escrito que “quando a nuvem se levantava e deixava a Morada, os filhos de Israel levantavam o acampamento; se a nuvem não se levantava, eles não partiam” (Ex 40,36-37). Também nós não deveríamos iniciar nada se não for o Espírito Santo — cuja nuvem, segundo os Padres, era figura — a mover-nos, nem sem O termos consultado antes de qualquer ação.

Temos o exemplo mais luminoso na própria vida de Jesus. Ele nunca empreendeu nada sem o Espírito Santo. Foi conduzido pelo Espírito ao deserto; no poder do Espírito regressou e começou a sua pregação; “no Espírito Santo” escolheu os seus apóstolos (cf. At 1,2); no Espírito orou e ofereceu-se ao Pai (cf. Hb 9,14).

Devemos precaver-nos contra uma tentação: a de querer dar conselhos ao Espírito Santo, em vez de os receber: “Quem dirigiu o Espírito do Senhor ou foi seu conselheiro?” (Is 40,13). O Espírito Santo dirige todos e não é dirigido por ninguém; guia, não é guiado. Existe um modo subtil de sugerir ao Espírito Santo o que deveria fazer connosco e como deveria conduzir-nos. Muitas vezes tomamos decisões e atribuímo-las com facilidade ao Espírito Santo.

Santo Tomás de Aquino fala desta condução interior do Espírito como de uma espécie de “instinto próprio dos justos”: “Assim como, na vida corporal, o corpo é movido pela alma que o vivifica, assim, na vida espiritual, cada movimento nosso deveria vir do Espírito Santo”. É assim que age a “lei do Espírito”; é isto que o Apóstolo chama “deixar-se guiar pelo Espírito” (Gl 5,18).

Devemos abandonar-nos ao Espírito Santo como as cordas de uma harpa nas mãos daquele que as faz vibrar. Como bons atores, manter o ouvido atento à voz do conselheiro escondido, para recitar fielmente a nossa

parte na cena da vida. É mais simples do que parece, porque o nosso conselheiro fala dentro de nós, ensina-nos tudo, instrui-nos em todas as coisas. Às vezes basta um simples olhar interior, um movimento do coração, uma oração.

De um santo bispo do século II, Melitão de Sardes, lê-se este belo elogio, que gostaríamos que pudesse ser dito de cada um de nós: “Na sua vida fez tudo no Espírito Santo”.

Peçamos ao Paráclito que dirija a nossa mente e toda a nossa vida, com as palavras de uma oração recitada no ofício de Pentecostes das Igrejas de rito siríaco:

“Espírito que distribuis a cada um os carismas;
Espírito de sabedoria e de ciência, amigo dos homens;
que enches os profetas, aperfeiçoas os apóstolos,
fortaleces os mártires, inspiras os ensinamentos dos doutores!
É a ti, Deus Paráclito, que elevamos a nossa oração.

Pedimos-te que nos renoves com os teus santos dons,
que repouses sobre nós como sobre os apóstolos no Cenáculo.
Efunde sobre nós os teus carismas, enche-nos com a sabedoria da tua
doutrina;
faz de nós templos da tua glória,
inebriando-nos com a bebida da tua graça.

Concede-nos viver para ti, pertencer a ti e adorar-te,
tu, o puro, o santo, Deus Espírito Paráclito.”

TERCEIRA PREGAÇÃO

"A sóbria embriaguez do espírito"

1. Dois tipos de embriaguez

Na segunda-feira depois de Pentecostes de 1975, no encerramento do Primeiro Congresso Mundial da Renovação Carismática Católica, o Beato Paulo VI dirigiu aos dez mil participantes reunidos na Basílica de São Pedro algumas palavras nas quais definiu a Renovação Carismática como “uma oportunidade para a Igreja”. Depois de ler o seu discurso oficial, o Papa acrescentou, improvisando, estas palavras:

“No hino que lemos esta manhã no breviário e que remonta a Santo Ambrósio, no século IV, há esta expressão difícil de traduzir, embora muito simples: *Laeti*, que significa com alegria; *bibamus*, que significa bebamos; *sobriam*, que significa sóbria e moderada; *profusionem Spiritus*, isto é, a abundância do Espírito. *Laeti bibamus sobriam profusionem Spiritus*. Poderia ser o lema impresso no vosso movimento: um programa e um reconhecimento do próprio movimento”.

O mais importante a notar imediatamente é que estas palavras do hino não foram escritas originalmente para a Renovação Carismática. Elas sempre fizeram parte da Liturgia das Horas da Igreja universal; são, portanto, uma exortação dirigida a todos os cristãos e, como tal, podemos retomá-las nestas reflexões dedicadas à presença do Espírito Santo na vida da Igreja.

No texto original de Santo Ambrósio, porém, no lugar de “*profusionem Spiritus*” (abundância do Espírito), encontra-se “*ebrietatem Spiritus*”, isto é, a embriaguez do Espírito[1]. A tradição posterior considerou esta expressão demasiado ousada e substituiu-a por uma forma mais moderada. Contudo, com isso perdeu-se o vigor de uma metáfora tão antiga quanto o próprio cristianismo. Por essa razão, algumas traduções modernas recuperaram o texto original ambrosiano. Uma estrofe do hino das Laudes diz:

Seja Cristo o nosso alimento,
seja Cristo a água viva:
nele provamos sóbrios
a embriaguez do Espírito.

O que levou os Padres a desenvolver o tema da “sóbria embriaguez”, já presente em Filon de Alexandria[2], foi o texto em que o Apóstolo exorta os cristãos de Éfeso:

“Não vos embriagueis com vinho, que leva à devassidão, mas enchei-vos do Espírito. Falai uns com os outros com salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando e louvando ao Senhor no vosso coração” (Ef 5,18-19).

A partir de Orígenes, são inúmeros os textos dos Padres que exploram este tema, ora por analogia, ora por contraste entre a embriaguez material e a embriaguez espiritual. A analogia está no facto de que ambas trazem alegria, fazem esquecer as preocupações e levam a sair de si mesmo. O contraste, porém, é decisivo: enquanto a embriaguez material — do álcool, das drogas, do prazer, do sucesso — gera instabilidade e desordem, a embriaguez espiritual produz estabilidade no bem; a primeira leva a sair de si para descer abaixo do nível racional, a segunda leva a sair de si para elevar-se acima da própria razão.

Para ambas se usa a palavra “êxtase” — termo que hoje até designa uma droga perigosa —, mas trata-se de dois movimentos opostos: um êxtase para baixo, outro para o alto.

Aqueles que, no dia de Pentecostes, pensaram que os Apóstolos estavam embriagados não estavam totalmente enganados, observa São Cirilo de Jerusalém; o erro foi atribuir a causa ao vinho comum, quando se tratava do “vinho novo”, extraído da “verdadeira videira”, que é Cristo. Os Apóstolos estavam, de facto, embriagados, mas de uma embriaguez que mata o pecado e dá vida ao coração[3].

Comentando o episódio da água que brota da rocha no deserto (Ex 17,1-7) e a sua interpretação por São Paulo — “todos beberam da mesma bebida espiritual... todos nós bebemos de um só Espírito” (1 Cor 10,4; 12,13) —, Santo Ambrósio escreve:

“O Senhor Jesus fez brotar água da rocha e todos beberam dela. Aqueles que beberam dessa água em figura foram saciados; aqueles que beberam dela na realidade ficaram até embriagados. Boa é esta embriaguez que infunde alegria. Boa é a embriaguez que fortalece os passos da mente sóbria... Bebe Cristo, que é a videira; bebe Cristo, que é a rocha da qual brotou a água; bebe Cristo para beber a sua palavra... A Escritura divina bebe-se, a Escritura divina devora-se, quando o suco da Palavra eterna desce às veias da mente e à energia da alma"[4].

2. Da embriaguez à sobriedade

Como retomar hoje o ideal da “sóbria embriaguez” e encarná-lo na situação histórica e eclesial presente? Onde está escrito que um modo tão forte de experimentar o Espírito fosse privilégio exclusivo dos Padres e dos primeiros séculos, e não também nosso? O dom de Cristo não pertence a uma época; é oferecido a todas. Há o suficiente para todos no tesouro da sua redenção. E é precisamente missão do Espírito tornar essa redenção universal, disponível a cada pessoa, em todo o tempo e lugar.

No passado, acentuava-se sobretudo um caminho que ia da sobriedade à embriaguez. Em termos simples: para chegar ao fervor espiritual, pensava-se necessário começar pela sobriedade, isto é, pela renúncia — jejum do mundo e de si mesmo, mortificação. Nesse sentido, a tradição monástica, especialmente a oriental ligada à “oração de Jesus”, aprofundou muito a noção de sobriedade como vigilância interior, libertação dos pensamentos passionais e purificação do coração[5].

Com nomes diversos — despojamento, purificação, mortificação —, encontramos a mesma linha nos mestres espirituais do Ocidente. São João da Cruz fala de um “despir-se de tudo o que não é Deus”[6]. Trata-se da chamada via purgativa e iluminativa, na qual a alma se purifica para preparar-se à união com Deus. A etapa seguinte, a via unitiva (ou “divinização”, segundo os gregos), é aquela em que a alma vive já numa comunhão mais plena com Deus.

Esta tradição estruturou durante séculos o caminho espiritual: primeiro longa purificação, depois a união; primeiro sobriedade, depois embriaguez. Qualquer experiência forte do Espírito antes disso era vista com suspeita. A

embriaguez espiritual ficava reservada aos “perfeitos”; os outros deviam contentar-se com o esforço ascético.

Há, sem dúvida, muita sabedoria nesta visão — e seria um erro descartá-la levianamente. Mas é também verdade que, pouco a pouco, se foi deslocando o acento da graça para o esforço humano, da fé para as obras, correndo o risco de um certo moralismo.

O Novo Testamento apresenta uma dinâmica diferente: há uma circularidade entre sobriedade e embriaguez. A sobriedade ajuda a abrir-se ao Espírito; mas é também a ação do Espírito que torna possível a verdadeira sobriedade. Não se trata de etapas rígidas, mas de uma interação viva.

Um ascetismo sem o impulso do Espírito torna-se um esforço estéril e pode até alimentar o orgulho. São Paulo é claro: é “pelo Espírito” que fazemos morrer as obras da carne (cf. Rom 8,13). O Espírito não é apenas recompensa de um esforço; é condição para que esse esforço seja verdadeiro e frutuoso.

Um antigo Padre exprime isso com uma imagem forte: uma vida cheia de jejuns, vigílias e práticas ascéticas, mas sem o Espírito, é como uma Missa em que tudo se realiza — leituras, ritos, ofertas — mas sem a consagração. Tudo permanece como antes.

“Assim também o cristão — conclui ele —: mesmo que tenha praticado perfeitamente a ascese, se não se realiza nele a obra mística do Espírito no altar do coração, tudo permanece incompleto e quase inútil, porque falta a alegria do Espírito que atua interiormente”[7].

Há, portanto, um segundo caminho, que vai da embriaguez à sobriedade — e foi esse o caminho vivido pelos apóstolos. Antes de Pentecostes, apesar de terem convivido com Jesus, mostravam-se frágeis e incapazes de viver plenamente o Evangelho. Depois de Pentecostes, transformados pelo Espírito, tornam-se fortes, corajosos, capazes até do martírio. O Espírito não foi o prêmio do seu fervor; foi a sua origem.

Há ainda uma razão decisiva para redescobrir este caminho. A vida cristã não é apenas crescimento pessoal; é também missão, serviço, anúncio. Para isso, não basta esforço humano: é necessário o “poder do alto”, os carismas, uma experiência viva do Espírito.

Hoje, mais do que nunca, precisamos desta sóbria embriaguez. Vivemos num mundo frequentemente fechado ao Evangelho, seguro da sua própria racionalidade e da sua “objetividade científica”. Só o “vinho forte” do Espírito pode abalar essa autossuficiência e abrir espaço para Deus.

Como diz o Apóstolo, “as armas da nossa luta não são humanas, mas têm o poder de Deus para destruir fortalezas, demolir raciocínios e toda a altivez que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levar cativo todo o pensamento à obediência de Cristo” (2 Cor 10,4-5).

3. O batismo no Espírito

Quais são os “lugares” onde o Espírito atua hoje desta maneira pentecostal? Escutemos novamente Santo Ambrósio, que foi, entre os Padres latinos, o grande cantor da sóbria embriaguez do Espírito. Depois de recordar os dois lugares clássicos onde “beber” o Espírito — a Eucaristia e as Escrituras —, ele menciona uma terceira possibilidade:

“Há também uma outra embriaguez que ocorre por meio da penetrante chuva do Espírito Santo. Foi assim que, nos Atos dos Apóstolos, aqueles que falavam em línguas diferentes pareceram aos ouvintes como estando cheios de vinho”[8].

Depois dos meios “ordinários”, Santo Ambrósio aponta para um modo “extraordinário”, no sentido de não previamente fixado ou institucionalizado: reviver a experiência dos apóstolos no dia de Pentecostes. Ele não pretende dizer que tal experiência pertence apenas ao passado, mas estimular os fiéis a desejarem também essa “chuva penetrante do Espírito”.

Está, portanto, aberta também para nós a possibilidade de acolher o Espírito por este caminho novo, pessoal, dependente unicamente da iniciativa livre de Deus. Não devemos cair no erro de limitar Deus aos

esquemas que conhecemos, como se disséssemos: “Existem sete sacramentos para comunicar o Espírito; por que agir fora deles?” O Espírito Santo é soberano na sua ação.

O teólogo Yves Congar, falando no Congresso Internacional de Pneumatologia em 1981, afirmava a propósito da Renovação Carismática:

“Como não situar aqui a corrente carismática, mais conhecida como Renovação no Espírito? Ela espalhou-se como fogo... É muito mais do que uma moda passageira... Por um aspecto, ela assemelha-se a um movimento de despertar: pelo caráter público e verificável da sua ação, que muda a vida das pessoas... É como uma juventude, um frescor e novas possibilidades dentro da antiga Igreja... e, longe de pôr em causa as instituições, reanima-as”[9].

É verdade que esta realidade, como outras na Igreja, pode apresentar excessos, tensões ou fragilidades. Mas isso acontece com todos os dons de Deus quando passam por mãos humanas. Também as primeiras comunidades cristãs — como a de Corinto — não estavam isentas de desordens. O Espírito não torna tudo perfeito de imediato; age gradualmente, segundo a abertura de cada um.

O instrumento principal através do qual esta renovação se realiza é aquilo que se chama “batismo no Espírito”. Não se trata de algo esotérico, mas de uma experiência simples, vivida com fé, oração, arrependimento e abertura interior. A expressão vem do próprio Jesus: “João batizou com água, mas vós sereis batizados no Espírito Santo” (At 1,5).

Este “batismo” não substitui os sacramentos; antes, renova-os. É uma atualização do batismo, da confirmação e de toda a vida cristã: do matrimônio para os casados, da ordenação para os sacerdotes, da consagração para os religiosos. Normalmente, é precedido por um caminho de catequese que reintroduz a pessoa nas verdades fundamentais da fé: o amor de Deus, o pecado, a salvação, a vida nova, os dons e frutos do Espírito.

O fruto mais frequente e decisivo é a descoberta de um relacionamento pessoal com Jesus vivo e ressuscitado.

Karl Rahner escrevia a este respeito:

“Não podemos negar que o homem pode fazer, já nesta vida, experiências da graça que lhe dão um sentido de libertação, abrem horizontes novos, transformam-no profundamente... Nada impede de chamar a tais experiências batismo no Espírito”[10].

É esta a única forma de experimentar o Espírito? Não. Deus é livre. Muitos fizeram experiências profundas do Espírito através de um retiro, de uma leitura, de uma conversão interior, sem nunca ouvir falar deste termo. No entanto, este caminho revelou-se, para milhões de cristãos, uma via simples e eficaz de renovação espiritual.

Não se trata de aderir a um movimento particular. Trata-se antes de uma “corrente de graça”, aberta a todos, destinada a penetrar a Igreja inteira e a desaparecer como realidade distinta, depois de cumprir a sua missão.

São João XXIII falou de um “novo Pentecostes”. O Beato Paulo VI foi ainda mais longe, falando de um “Pentecostes permanente”. Dizia ele:

“A Igreja precisa do seu perene Pentecostes; precisa de fogo no coração, de palavra nos lábios, de profecia no olhar... Precisa de redescobrir a alegria e a certeza da sua verdade... e de sentir novamente a onda de amor que se chama caridade, difundida nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”[11].

Concluimos com as palavras do hino litúrgico:

Seja Cristo o nosso alimento,
seja Cristo a água viva:
nele provamos sóbrios
a embriaguez do Espírito.

NOTAS

[1] Santo Ambrósio, Hino *Splendor paternae gloriae*, in *Sancti Ambrosii, Opera*, 22: *Hymni, Inscriptiones, Fragmenta*, Milão, Roma 1994,

p. 38.

[2] Filon de Alexandria, *Legum allegoriae*, I, 84 (ed. Claude Mondesert, Paris, Cerf 1962, p. 88 (*methē nefalios*)).

[3] S. Cirilo de Jerusalém, *Cat.* XVII, 18-19 (PG 33, 989).

[4] S. Ambrósio, *Comentário ao Salmo* 1, 33.

[5] Cf. Esíquio, *Carta a Teódulo*, in *Filocalia*, I, Turim 1982, p. 230 ss.

[6] São João da Cruz, *Subida ao Monte Carmelo* II, 5, 7; in *Obras*, Roma 1979, p. 82.

[7] Macário Egípcio, in *Filocalia*, III, Turim 1985, p. 325.

[8] Santo Ambrósio, *Comentário ao Salmo* 35, 19.

[9] Y. Congar, *Actualité de la Pneumatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Libreria Editrice Vaticana, 1983, I, p. 17 ss.

[10] K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Herder, Friburgo i. Br. 1977.

[11] Discurso à audiência geral de 29 de novembro de 1972 (*Insegnamenti di Paolo VI*, Tipografia Poliglotta Vaticana, X, pp. 1210 ss.).

QUARTA PREGAÇÃO

"Encarnado por obra do Espírito Santo por meio da Virgem Maria"

“*Dum medium silentium tenerent omnia*”, “enquanto tudo ao redor era silêncio”. Com estas palavras a Liturgia procura recriar, a cada ano, a atmosfera própria do Natal. No momento do nascimento de Jesus, o mundo não era menos agitado do que hoje, ainda que tudo se passasse num espaço mais limitado. As ruas e as tavernas fervilhavam de gente por causa do recenseamento; as grandes figuras do momento, embora distantes, eram César Augusto, Herodes... Duas únicas pessoas, Maria e José, tinham consciência do acontecimento mais importante, não só daquele tempo, mas de todos os tempos.

A situação renova-se, espiritualmente, em cada Natal. As notícias de atentados, de guerras, de multidões obrigadas, como então, a abandonar as próprias casas e para as quais, como para Maria e José, “não há lugar na hospedaria”, acumulam-se e chegam-nos já em tempo real. Só quem, por uma hora ou por um instante, for capaz de fazer silêncio — fora e dentro de si — com a graça do Espírito Santo, toma consciência daquilo que celebramos neste dia; só esse poderá dizer que “viveu” o Natal. Acontece como quando, saindo do ruído ensurdecido da cidade, se atravessa o limiar da própria casa ou do convento e se tem a impressão de entrar noutro mundo. Que este tempo que passamos aqui sirva para despertar em nós o desejo de viver assim este momento.

1. Natal, mistério “por nós”

Em sintonia com o tema destas meditações de Advento, dispomo-nos a acolher esta graça meditando sobre a presença e a ação do Espírito Santo na encarnação. No Credo dizemos: “E por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus, e encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e Se fez homem”.

Santo Agostinho distinguia dois modos de celebrar um acontecimento da história da salvação: no modo de mistério (*in sacramento*) ou no modo

de simples aniversário. Na celebração como aniversário, não se requer mais — dizia ele — do que “assinalar com uma solenidade religiosa o dia do ano em que ocorreu o próprio acontecimento”; na celebração como mistério, “não só se recorda um acontecimento, mas a sua memória realiza-se de tal modo que se compreenda o seu significado para nós e que seja acolhido santamente” [1].

O Natal não é uma celebração “como aniversário” (sabemos que a escolha do dia 25 de dezembro não se deve a razões históricas, mas simbólicas e teológicas); é uma celebração “como mistério” que exige, portanto, ser compreendida no seu significado para nós. São Leão Magno sublinhava já o significado místico do “sacramento da natividade de Cristo”, dizendo que “os filhos da Igreja foram gerados com Cristo no seu nascimento, como foram crucificados com Ele na paixão e ressuscitados com Ele na ressurreição” [2].

Na origem de tudo está o dado bíblico, realizado uma vez por todas em Maria: a Virgem torna-se Mãe de Jesus por obra do Espírito Santo. Este mistério histórico, como todos os acontecimentos da salvação, prolonga-se a nível sacramental na Igreja e a nível moral na alma do crente. Maria, Virgem e Mãe, que gera Cristo por obra do Espírito Santo, aparece como o “tipo”, o modelo perfeito, da Igreja e da alma fiel. Ouçamos como um autor medieval, São Isaac de Estrela, resume o pensamento dos Padres:

“Maria e a Igreja são uma só mãe e mais mães; uma só virgem e mais virgens. Ambas são mães, ambas são virgens... Por isso, nas Escrituras divinamente inspiradas, aquilo que se diz de modo universal da Virgem Mãe Igreja entende-se de modo singular da Virgem Mãe Maria; e aquilo que se diz de modo especial de Maria entende-se de modo geral da Virgem Mãe Igreja... Enfim, cada alma fiel, esposa do Verbo de Deus, mãe, filha e irmã de Cristo, é considerada, à sua maneira, virgem e fecunda. A própria Sabedoria de Deus, que é o Verbo do Pai, aplica universalmente à Igreja aquilo que se diz especialmente de Maria e, de modo singular, também à alma fiel” [3].

Esta visão patrística foi retomada no Concílio Vaticano II, nos capítulos que a Constituição *Lumen Gentium* dedica a Maria. Aí se fala da Virgem Mãe Maria como exemplar e modelo da Igreja (n. 63), da Igreja chamada a

ser, na fé, virgem e mãe (n. 64) e da alma crente que, imitando as virtudes de Maria, faz nascer e crescer Jesus no seu coração e no coração dos irmãos (n. 65).

2. “Por obra do Espírito Santo”

Meditemos sucessivamente no papel de cada um dos protagonistas — o Espírito Santo e Maria — para depois procurarmos tirar alguma luz para o nosso Natal. Escreve Santo Ambrósio:

“É obra do Espírito Santo o parto da Virgem... Não podemos, portanto, duvidar que seja criador aquele Espírito que sabemos ser o autor da encarnação do Senhor... Se, portanto, a Virgem concebeu pela ação e pelo poder do Espírito, quem poderá negar que o Espírito é criador?” [4].

Ambrósio interpreta perfeitamente, neste texto, o papel que o Evangelho atribui ao Espírito Santo na encarnação, chamando-lhe, sucessivamente, Espírito Santo e Poder do Altíssimo (cf. Lc 1,35). Ele é o *Spiritus creator* que atua para trazer os seres à existência (como em Gênesis 1,2), para criar uma nova e mais elevada condição de vida; é o Espírito “que é Senhor e dá a vida”, como professamos no símbolo da fé.

Também aqui, como no princípio, Ele cria “do nada”, isto é, a partir do vazio das possibilidades humanas, sem necessidade de qualquer colaboração ou apoio humano. E este “nada”, este vazio, esta ausência de explicações e de causas naturais, chama-se, no nosso caso, a virgindade de Maria: “Como será isso, se não conheço homem?... O Espírito Santo virá sobre ti” (Lc 1,34-35). A virgindade é aqui um sinal grandioso que não se pode eliminar nem tornar irrelevante sem romper toda a estrutura da narrativa evangélica e o seu significado.

O Espírito que desce sobre Maria é, portanto, o Espírito criador que forma milagrosamente, na Virgem, a carne de Cristo; mas é também mais do que isso. Para Maria, além de *creator Spiritus*, Ele é também *fons vivus*, *ignis*, *caritas*, *et spiritalis unctio*, isto é, fonte viva, fogo, amor e unção espiritual. Empobrece-se enormemente o mistério se ele for reduzido apenas à sua dimensão objetiva, isto é, às suas implicações dogmáticas

(dualidade das naturezas, unidade da pessoa), negligenciando os seus aspetos subjetivos e existenciais.

São Paulo fala de uma “carta de Cristo escrita não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne do coração” (2 Cor 3,3). O Espírito Santo escreveu esta carta maravilhosa que é Cristo, antes de mais, no seio de Maria — de modo que, como diz Santo Agostinho, “enquanto a carne de Cristo se formava no seio de Maria, a verdade de Cristo era impressa no coração de Maria” [5]. A célebre afirmação do próprio Agostinho, segundo a qual Maria “concebeu Cristo primeiro no coração do que no corpo” (*prius concepit mente quam corpore*), significa que o Espírito Santo atuou no coração de Maria, iluminando-o e inflamando-o de Cristo, antes ainda de agir no seu seio, enchendo-a de Cristo.

A encarnação foi vivida por Maria como um acontecimento carismático no mais alto grau, que a torna modelo da alma “fervorosa no Espírito” (Rm 12,11). Foi o seu Pentecostes. Muitos gestos e palavras de Maria, sobretudo no relato da visita a Santa Isabel, não se compreendem sem esta luz de uma experiência mística sem comparação. Tudo o que vemos manifestar-se numa pessoa visitada pela graça — amor, alegria, paz, luz — devemos reconhecê-lo, em grau único, em Maria na Anunciação. Maria experimentou, pela primeira vez, a “sóbria embriaguez do Espírito” de que falámos anteriormente, e o *Magnificat* é o seu testemunho mais claro.

Trata-se, porém, de uma embriaguez “sóbria”, isto é, humilde. A humildade de Maria depois da Encarnação aparece-nos como um dos maiores milagres da graça divina. Como pôde Maria manter-se firme sob o peso deste pensamento: “Tu és a Mãe de Deus! Tu és a mais elevada das criaturas”? Lúcifer não resistiu a esta vertigem da própria grandeza e caiu. Maria, não; permanece humilde, discreta, como se nada tivesse acontecido que lhe desse motivo para se elevar acima dos outros. Num episódio, o Evangelho mostra isso ao vê-la depender dos outros até para ver o próprio Filho: “Tua mãe e teus irmãos estão lá fora e querem ver-te” (Lc 8,20).

3. Theotókos, Mãe de Deus!

Refaçamos rapidamente o caminho histórico através do qual a Igreja chegou a contemplar, em toda a sua luz, esta maravilhosa verdade: Mãe de Deus! Uma criatura, mãe do Criador! “Virgem Mãe, filha de teu Filho — humilde e mais elevada do que qualquer criatura”: assim a saúda São Bernardo na *Divina Comédia* de Dante Alighieri! [6].

No início, e durante todo o período dominado pela luta contra a heresia gnóstica e docetista, a maternidade de Maria era vista quase exclusivamente como maternidade física ou biológica. Estes hereges negavam que Cristo tivesse um verdadeiro corpo humano, ou, se o tivesse, que este tivesse nascido de uma mulher, ou ainda, se tivesse nascido de uma mulher, que fosse da sua carne e do seu sangue. Contra eles, era necessário afirmar com força que Jesus era filho de Maria e “fruto do seu ventre” (Lc 1,42), e que Maria era verdadeira e natural Mãe de Jesus.

Nesta fase antiga, ao afirmar-se a maternidade real de Maria contra os gnósticos e docetistas, surge, com Orígenes no século III, o título de *Theotókos*. A partir de então, será precisamente o uso deste título que conduzirá a Igreja à descoberta de uma maternidade divina mais profunda, que poderíamos chamar metafísica, enquanto relativa à pessoa do Verbo.

Isso acontece na época das grandes controvérsias cristológicas do século V, quando o problema central sobre Jesus Cristo já não é tanto o da sua verdadeira humanidade, mas o da unidade da sua pessoa. A maternidade de Maria deixa de ser vista apenas em relação à natureza humana de Cristo e passa a ser entendida — mais corretamente — em relação à única pessoa do Verbo feito homem. E, uma vez que esta pessoa única que Maria gera não é outra senão a pessoa divina do Filho, ela é verdadeiramente Mãe de Deus.

Entre Maria e Cristo não existe apenas uma relação de ordem física, mas também de ordem metafísica, o que a eleva a uma altura vertiginosa e estabelece também uma relação singular entre ela e o Pai celeste. Santo Inácio de Antioquia chama Jesus “Filho de Deus e de Maria” [7], como dizemos de alguém que é filho de um e de outro. Com o Concílio de Éfeso, esta verdade torna-se uma conquista definitiva da Igreja: “Se alguém não confessa que Deus é verdadeiramente o Emanuel e que, por isso, a Santa Virgem, tendo gerado segundo a carne o Verbo de Deus feito carne, é *Theotókos*, seja anátema” [8].

Mas também este ponto não era ainda o último. Havia um nível ulterior a descobrir na maternidade divina de Maria, para além do físico e do metafísico. Nas controvérsias cristológicas, o título de *Theotókos* era valorizado sobretudo em função da pessoa de Cristo mais do que da pessoa de Maria, apesar de ser um título mariano. Não se tiravam ainda todas as consequências relativas à pessoa de Maria e, em particular, à sua santidade única.

O título de *Theotókos* corria mesmo o risco de se tornar uma arma de disputa entre correntes teológicas opostas, em vez de expressão da fé e da piedade da Igreja. Um episódio significativo mostra isso: o próprio Cirilo de Alexandria, que defendeu com tanto vigor o título de *Theotókos*, é também um dos poucos Padres que admitiu abertamente possíveis fraquezas na vida de Maria. Escreve ele: “O Senhor teve de socorrer a sua Mãe, que se escandalizara e não compreendia a paixão, confiando-a a João como a um excelente mestre que a corrigisse” [9].

Não conseguia admitir que uma mulher, ainda que Mãe de Jesus, pudesse ter tido uma fé superior à dos apóstolos que vacilaram na paixão! Estas palavras refletem o desprezo geral pela mulher no mundo antigo e mostram como seria insuficiente reconhecer em Maria apenas uma maternidade física e metafísica, se não se reconhecesse também uma maternidade espiritual, isto é, do coração, além do corpo.

Aqui entra a grande contribuição dos autores latinos, especialmente de Santo Agostinho, no desenvolvimento da mariologia. Para ele, a maternidade de Maria é antes de mais uma maternidade na fé. Comentando as palavras de Jesus: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21), escreve:

“Porventura não fez a vontade do Pai a Virgem Maria, que pela fé acreditou, pela fé concebeu, que foi escolhida para que dela nascesse para os homens a salvação, que foi criada por Cristo antes que Cristo fosse criado nela? Certamente que fez a vontade do Pai a santa Maria; e, por isso, é mais importante para Maria ter sido discípula de Cristo do que ter sido Mãe de Cristo” [10].

Esta afirmação ousada baseia-se na resposta de Jesus à mulher que proclamava bem-aventurada a sua Mãe por O ter gerado e amamentado: “Antes bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 11,27-28).

A maternidade física e a maternidade metafísica de Maria são agora coroadas pelo reconhecimento de uma maternidade espiritual, ou de fé, que faz dela a primeira e mais perfeita discípula de Cristo. O fruto mais belo desta nova perspectiva é a importância atribuída à santidade de Maria. Dela — escreve ainda Santo Agostinho — “por respeito devido ao Senhor, não se deve sequer falar quando se trata de pecado” [11]. A Igreja latina exprimirá esta prerrogativa com o título de “Imaculada”, e a Igreja grega com o de “Toda Santa” (*Panhagia*).

4. O terceiro nascimento de Jesus

Procuremos agora ver o que “o mistério” do nascimento de Jesus por obra do Espírito Santo, da Virgem Maria, significa “para nós”. Existe um pensamento audacioso sobre o Natal que é retomado, de tempos a tempos, pelos grandes doutores e mestres espirituais da Igreja: Orígenes, Santo Agostinho, São Bernardo e outros. Ele diz, em substância: “Que me aproveita que Cristo tenha nascido uma vez em Belém de Maria, se não nasce também, pela fé, no meu coração?” [12]. “Onde nasce Cristo, no sentido mais profundo, senão no teu coração e na tua alma?”, escreve Santo Ambrósio [13].

São Tomás de Aquino recolhe a tradição constante da Igreja ao explicar as três Missas do Natal em referência ao tríplice nascimento do Verbo: o nascimento eterno do Pai, o nascimento temporal da Virgem e o nascimento espiritual na alma do crente [14]. “O Verbo de Deus — escreve São Máximo Confessor — quer repetir em todos os homens o mistério da sua encarnação” [15]. Ecoando esta tradição, São João XXIII, na mensagem de Natal de 1962, elevava esta oração ardente: “Que o Verbo eterno do Pai, Filho de Deus e de Maria, renove também hoje, no segredo das almas, o admirável prodígio do seu nascimento”.

O Espírito Santo convida-nos, portanto, a “regressar ao coração”, para aí celebrar um Natal mais íntimo e mais verdadeiro, que torne “verdadeiro”

também o Natal que celebramos exteriormente, nos ritos e nas tradições. O Pai quer gerar em nós o seu Verbo, para poder pronunciar de novo, dirigindo-se a Jesus e a nós juntamente com Ele, aquela dulcíssima palavra: “Tu és o meu Filho; hoje te gerei” (Heb 1,5). O próprio Jesus deseja nascer no nosso coração. É assim que devemos pensar n’Ele na fé: como se, nestes últimos dias do Advento, passasse no meio de nós e batesse de porta em porta, como naquela noite em Belém, à procura de um coração onde nascer espiritualmente.

Voltemos ao pensamento inicial desta meditação. No Natal, há alguns anos, participava na Missa da meia-noite presidida por João Paulo II, em São Pedro. Chegou o momento do canto da Kalenda, isto é, a solene proclamação do nascimento do Salvador. Nela se diz:

“Muitos séculos depois da criação do mundo...
Treze séculos depois da saída do Egito...
Na centésima nonagésima quarta Olimpíada...
No ano 752 da fundação de Roma...
No quadragésimo segundo ano do Império de César Augusto,
Jesus Cristo, Deus eterno e Filho do eterno Pai, tendo sido concebido por obra do Espírito Santo, decorridos nove meses, nasce em Belém da Judeia da Virgem Maria, feito homem”.

Ao chegar a estas últimas palavras, experimentei uma súbita clareza interior, aquele “instante” de tomada de consciência de que falava no início. Dizia para mim: “É verdade! Tudo isto é verdadeiro! Aconteceu o acontecimento absoluto que torna relativos todos os outros acontecimentos da história. Obrigado, Santíssima Trindade, e obrigado também a ti, Santa Mãe de Deus!”.

Concluamos recitando juntos a oração encontrada num papiro grego, que alguns datam até ao século III d.C., em que a Virgem Maria é invocada com o título de *Theotókos*, *Dei Genitrix*, Mãe de Deus:

*Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix.
Nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus,
sed a periculis cunctis libera nos semper,
Virgo gloriosa et benedicta.*

Sob a tua proteção nos acolhemos,
Santa Mãe de Deus;
não desprezes as nossas súplicas nas nossas necessidades,
mas livra-nos sempre de todos os perigos,
ó Virgem gloriosa e bendita.

Santo Padre, veneráveis Padres, irmãos e irmãs, bom Natal!

NOTAS

- [1] S. Agostinho, *Epistola* 55,1,2 (CSEL, 34,1, p. 170).
- [2] S. Leão Magno, *Sermão VI de Natal*, 2 (PL 54, 213).
- [3] Isaac de Estrela, *Sermo* 51; PL 194, 1865-1893.
- [4] S. Ambrósio, *De Spiritu Sancto*, II, 40-43.
- [5] S. Agostinho, *Sermo Denis*, 25,7; PL 46, 938.
- [6] Dante, *Paraíso XXXIII*, 1.
- [7] S. Inácio de Antioquia, *Efésios* 7,2.
- [8] S. Cirilo de Alexandria, *Anatematismo I contra Nestório* (DS, n.º 252).
- [9] S. Cirilo de Alexandria, *In Ioannem*, XII, 19-25-27 (PG 74, 661-665).
- [10] S. Agostinho, *Discursos* 72 A (Miscellanea Agostiniana, I, p. 162).
- [11] S. Agostinho, *Natureza e Graça*, 36,42 (CSEL, p. 263s.).
- [12] Cf., por exemplo, Orígenes, *Comentário ao Evangelho de Lucas*, 22,3 (SCh 87, p. 302).

[13] S. Ambrósio, *In Lucam*, 11,38.

[14] S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 83, a. 2.

[15] S. Máximo Confessor, *Ambigua* (PG 91, 1084).