Pe. Raniero Cantalamessa

Vem, Espírito Criador!

Meditações sobre o *Veni creator*

Canção Nova
EDITORA

Pe. Raniero Cantalamessa

Vem, Espírito Criador!

Meditações sobre o *Veni creator*

Canção Nova
EDITORA

Fonte

Direção geral: Rafael Cobianchi
Editora: Jocelma Cruz
Capa: Claudio Tito Braghini Junior
Projeto gráfico: Tiago Muelas Filú
Preparação: Tatianne Aparecida Francisquetti
Revisão: Patricia Bernardo de Almeida

Este livro segue as regras da Nova Ortografia da Língua Portuguesa.

EDITORA CANÇÃO NOVA
Rua São Bento, 43 - Centro
01011-000 São Paulo SP
Telefax [55] (11) 3106-9080
e-mail: editora@cancaonova.com
vendas@cancaonova.com
Home page: http://editora.cancaonova.com
Twitter: editoracn

Todos os direitos reservados.

ISBN: 978-85-7677-409-9

© EDITORA CANÇÃO NOVA, São Paulo, SP, Brasil, 2014

NOTA DE APRESENTAÇÃO[1]

Durante largo tempo, o tema do "Espírito Santo" ocupou apenas um lugar modesto na teologia ocidental, não obstante, algumas exceções são dignas de elogio, como, por exemplo, a de J. A. Möhler (1796-1838). Do Espírito Santo podia dizer-se que Ele era, na realidade, o Deus desconhecido. Esta situação iria alterar-se com a consciência renovada do Concílio Vaticano II. Nas décadas anteriores ao Concílio, vincava-se com toda a insistência a Encarnação – o fato de a Palavra Eterna se fazer carne – como centro de toda a teologia, e com razões de sobra nesse sentido; desse modo, a imagem da Encarnação ficava, contudo, visivelmente limitada. O admirável mistério de Deus – descido à realidade material, ao mundo pecador, ao nosso mundo, e a ele unido, Deus que viveu entre nós e se fez homem, o mistério de permanecer homem para sempre – era considerado, e com boas razões, como a novidade jubilosa da fé cristã.

Só que, quando, a par do ingresso do divino no mundo do corpóreo e da matéria, não se contempla o acontecimento pascal – com a transformação da "carne" na cruz e na ressurreição –, surge uma visão deficitária de Deus e do homem. Não poucas vezes, a Encarnação ficou mesmo à beira de ser associada à instituição. Möhler, ainda no século XIX, já caracterizava esta forma estreita de teologia da Encarnação com a expressão irônica: Deus criou a hierarquia, e assim proveu, de uma vez por todas e de modo mais que suficiente, às necessidades da Igreja até o fim do mundo.

No renovado encontro com a Escritura e com os Padres, bem como no diálogo ecumênico, proporcionados pelo Vaticano II, rompeu-se com esta estreiteza de vistas, em favor quer de uma imagem da Encarnação mais moldada a partir da Páscoa, quer de uma consolidada abertura trinitária da cristologia, na qual também o Catecismo da Igreja Católica se iria insistentemente aplicar. Adquiriu-se, assim, uma nova consciência sobre a enorme convergência de perspectivas entre Paulo e João em relação a Cristo e ao Espírito Santo.

Recordemos, apenas, a magnífica expressão – por mais mal entendida que, por vezes, ela possa ser – da Segunda Carta aos Coríntios: "O Senhor é o Espírito" (2Cor 3,17); e recordemos, no discurso de despedida de Jesus, quando o Senhor une inseparavelmente o Seu regresso à vinda do Espírito Santo e liga uma à outra a Sua palavra e a do Espírito Santo: o Espírito da Verdade há de conduzir à plenitude da Verdade ainda não totalmente suportável, e por isso não falará de Si, mas de Cristo glorificado, do mesmo modo que Cristo não fala de Si mesmo, mas do Pai glorificado

(cf. Jo 16,13s). Partiu-se em busca de uma cristologia pneumatológica, e isto não podia deixar de ter repercussões na piedade, que agora se fez mais trinitária, mais "espiritual", e que teve de aprender a ver a Cristo mais a partir da Páscoa e do Espírito Santo.

A seguir ao Concílio, houve diferentes fenômenos que foram consolidando ainda mais estes primeiros impulsos. Primeiro, houve especialmente um encontro mais profundo com as Igrejas do Oriente e com a sua teologia, o que impulsionou o alargamento do horizonte teológico à presença do Espírito Santo. Para a prática concreta, foi importante que o fenômeno do pentecostalismo, nascido no mundo protestante sob a forma do movimento de Renovação Carismática, passasse agora também a ser familiar, ainda que de forma distinta, na Igreja Católica.

Enquanto, por um lado, uma onda de racionalismo e de novo iluminismo sacudia a Igreja Católica, e tantas vezes se alastrava como uma geada sobre a vida da fé, surgia um novo Pentecostes e experimentava-se a alegria da sua presença nas comunidades da Renovação Carismática, e em outros movimentos que se foram constituindo e se concebiam como um dom do Espírito Santo à Igreja. Finalmente, veio juntar-se um terceiro fator: o fato de a busca do Espírito Santo proporcionar uma nova temática, bem como, obviamente, novas questões. No diálogo inter-religioso, não raro se considerou que o vínculo a Cristo, enquanto único Salvador de todos os homens, constituía uma restrição.

Neste ponto, o tema do Espírito Santo parece proporcionar possibilidades mais amplas. Temos, assim, por exemplo, a expressão, de Santo Ireneu, segundo a qual o Filho e o Espírito são as duas mãos do Pai, interpretada em diversos lugares no sentido de que existem duas "economias" de Deus no mundo – duas formas pelas quais Deus conduz o homem à salvação: a "economia" cristológica e a pneumatológica. Se a Igreja é a esfera salvífica de Cristo, as religiões constituem, então, a esfera na qual está operante a outra mão, a do Espírito Santo. É evidente que semelhante separação entre Cristo e o Espírito Santo colide frontalmente com a fé da Escritura, e não tem nada que ver com a "cristologia pneumatológica" tal como a temos vindo a investigar desde o último Concílio. Contudo, impulsos como o de perguntar sobre o modo como Cristo e o Espírito atuam juntos na história, ou sobre o "comprimento de onda" do Espírito Santo e sobre o Seu modo de se tornar divinamente presente na história, são impulsos que podem, apesar de tudo, conduzir também a uma compreensão mais fecunda.

Obras significativas sobre o Espírito Santo surgidas depois do Concílio podem considerar-se frutos do impulso dado pelo Vaticano II. Na Alemanha, destacam-se, sobretudo, H. Mühlen e Chr. Schütz, que publicaram trabalhos importantes sobre pneumatologia; há que referir também, especialmente, à grande súmula de conhecimento histórico e contemporâneo que sobre o Espírito Santo nos foi legada por Y. Congar.

Estas obras encerram toda uma riqueza de conhecimentos, mas requerem uma mediação para o concreto da vida cristã. É neste terreno que o livro de Raniero Cantalamessa se situa.

O autor foi, primeiro, professor de história da literatura cristã antiga na Universidade Católica de Milão, e é dessa altura a sua publicação de um conjunto de trabalhos significativos, especialmente sobre a história da cristologia na Igreja antiga. Viria depois a renunciar à lecionação, para se consagrar totalmente ao serviço da renovação da Igreja através do poder do Espírito Santo. Está ligado ao Movimento Carismático, o que não o impede de trabalhar de diversos modos em prol de uma nova presença do Evangelho de Jesus Cristo no nosso tempo. Na Itália, é um dos escritores religiosos mais lidos, um dos guias espirituais, tanto de crentes como dos que continuam em busca.

Os seus livros, as suas pregações televisivas, as suas conferências e a sua atividade como pregador da Casa Pontifícia tornaram-no amplamente conhecido. Mas a sua importância na vida do catolicismo italiano advém-lhe, em última análise, da sua fé convincente e da riqueza inerente às suas obras, que também transparecem justamente neste livro sobre o Espírito Santo. Desde o primeiro relance se nota o seu conhecimento invulgar dos Padres da Igreja, bem como a profundidade com que vive a Palavra da Sagrada Escritura. Longe de se cingir apenas aos Padres, o autor conhece também a Idade Média e os Reformadores; o tesouro das suas citações estende-se desde os cantos espirituais afro-americanos, aos escritores não cristãos como R. Tagore, além de ir buscar também exemplos ao mundo da informática, de sorte que zonas da nossa vida aparentemente apartadas de Deus recebem, assim, a luz de intuições surpreendentes.

No diligente tratamento dos textos, nunca, porém, o autor se detém na mera esfera da história; no passado ele vislumbra o presente, de tal modo que conceitos aparentemente muito distantes tornam-se subitamente práticos e convertem-se em orientações realizáveis na nossa vida. A obra, embora concebida como um comentário ao hino consagrado ao Espírito Santo *Veni Creator Spiritus*, da autoria do teólogo alemão medieval Rábano Mauro (780-856), não é uma obra sobre um texto, mas uma obra sobre o próprio Espírito Santo.

Alegro-me com o fato de o livro se publicar agora em alemão, na cuidada tradução desta sua primeira edição, e espero que, como sucedeu na Itália, também nos países de língua alemã ele venha a encontrar muitos leitores a quem possa proporcionar um encontro pessoal com o Espírito Santo, com o Deus vivo.

Roma, Pentecostes de 1999

CARDEAL JOSEPH RATZINGER

INTRODUÇÃO

Nas Igrejas cristãs do Ocidente, o ano dois mil iniciar-se-á com o canto solene do *Veni creator*[2]. Foi justamente desse modo que, desde as primeiras décadas do segundo milênio, se iniciou cada novo ano, cada novo século, bem como os conclaves, os concílios ecumênicos, os sínodos, as reuniões importantes para a vida da Igreja, as cerimônias das ordenações sacerdotais ou episcopais, além das antigas cerimônias de coroações de reis. É um hino que, desde que foi composto, no século IX, ressoou sem cessar na cristandade latina, sobretudo em cada festa de Pentecostes, qual soleníssima epiclese que se prolonga em toda a humanidade e na Igreja.

Mas não é este, naturalmente, o único nexo entre o Espírito Santo e o Jubileu do Ano 2000. O Jubileu é um acontecimento espiritual, acima de tudo pelo fato de ter sido "pelo poder do Espírito Santo" que o Verbo encarnou no seio da Virgem Maria. Foi nesse momento que o Paráclito mais claramente se manifestou ao mundo como Espírito criador. Dizia Santo Ambrósio: "Não podemos duvidar de que é criador aquele Espírito que sabemos ser o autor da encarnação do Senhor"[3]. É Ele – com o Pai – o grande protagonista deste momento da história. Em certo sentido, o Jubileu de 2000 é quase mais a festa do Espírito Santo do que do próprio Jesus!

Como sucede com todas as coisas provenientes do Espírito, o *Veni creator*, longe de se desgastar com o uso, ficou ainda mais rico. Se a Escritura, como diz São Gregório Magno, "cresce à medida que é lida"[4], o *Veni creator*, tal como outros textos venerandos da liturgia, foi crescendo, século após século, à medida que foi sendo cantado. Ficou repassado de toda a fé, de toda a devoção e de todo o ardente anseio pelo Espírito das gerações que o cantaram antes de nós. E, graças à comunhão dos santos, quando agora é cantado, ainda que pelo mais modesto coro de fiéis, Deus escuta-O assim, com esta imensa "orquestração".

Por todas estas razões, é importante, tendo adequadamente relido este cântico, chegarmos preparados ao momento em que, através dele, será invocado o Espírito Santo para o milênio que se inaugura. Tal é o propósito que as páginas deste livro se propõem servir.

No contexto das diversas meditações, sobretudo da última, teremos oportunidade de facultar informações sobre a origem do hino. Por ora, será suficiente saber alguns dados essenciais. Rábano Mauro, atualmente considerado o mais provável autor do *Veni*

creator, foi abade de Fulda, na Alemanha, e arcebispo de Mogúncia, e viveu entre os finais do século VIII e a primeira metade do IX; foi um dos maiores teólogos da sua época e um conhecedor profundo dos Padres. O primeiro testemunho de uma utilização oficial do hino verifica-se no concílio de Reims, em 1049, quando, "no momento da entrada do papa na sala, o clero cantou com grande devoção o hino *Veni creator Spiritus*"[5], o qual já estaria a ser utilizado, havia algum tempo, em algumas igrejas locais e mosteiros. A partir daquela altura, o hino conquistou lugar cativo na liturgia de toda a Igreja.

O *Veni creator* é um texto eminentemente ecumênico, o que também contribui para que se afigure ajustado à época em que vivemos. Trata-se do único hino latino antigo que iria ser acolhido por todas as grandes Igrejas saídas da Reforma. Lutero deu-se ao trabalho de elaborar uma versão sua. Foi este hino que, desde o início, se inseriu no rito da ordenação episcopal da Igreja anglicana e, no Pentecostes, ocupa um lugar de honra na própria hinologia das Igrejas de matriz calvinista. O *Veni creator* permite, portanto, que todos os cristãos estejam unidos na invocação do Espírito Santo, que é quem nos há de conduzir à unidade total, tal como nos conduz à verdade total.

O *Veni creator* alcançou um êxito extraordinário, também, fora da esfera eclesiástica: na cultura. Goethe propôs uma esplêndida versão sua, em alemão, algo que também fizeram os poetas e os místicos Tersteegen e Ângelo Silésio. Os músicos também lhe voltaram o seu interesse. Bach musicou a tradução de Lutero; Gustav Mahler escolheu-o para texto da sua ópera coral, conhecida como Sinfonia dos Mil, para não falar de tantos outros autores menos conhecidos. Até a data, no entanto, ninguém foi capaz de igualar o fascínio simples da melodia gregoriana, que parece nascida de um só fôlego com as palavras. Escutar esta melodia, seja no início de uns exercícios espirituais, seja numa reunião pastoral, é como entrar imediatamente nessa esfera saturada de mistério e de sugestão que é a do Espírito.

Este não é, todavia, um livro sobre o *Veni creator*; é um livro sobre o Espírito Santo! O hino é apenas o mapa com que partimos à descoberta do território. Hoje em dia, quando se pretende aprender rapidamente uma língua estrangeira, recorre-se ao chamado método da "imersão total" (*full immersion*). Durante um período determinado, evita-se qualquer ocasião de falar a língua materna ou outras línguas. Fala-se, escuta-se e pensa-se apenas naquela língua; "mergulha-se" totalmente na cultura e nos costumes do povo que a fala. É justamente aquilo que pretendemos fazer, nós, que desejamos aprender o idioma do Espírito Santo – idioma "estrangeiro" para nós que somos carne e falamos a língua da carne!

Se, por um lado, as palavras do *Veni creator* condensam a fina flor da revelação

bíblica e da tradição patrística acerca do Espírito Santo, por outro, justamente por serem extraídas da Bíblia, essas palavras revelam-se "estruturas abertas", capazes de acolher o que a Igreja, com o tempo, foi vivendo de novo e foi descobrindo do Espírito. Será esse o fio que a nossa reflexão seguirá. Partiremos sempre da rica base bíblica e teológica codificada no hino, de modo a abrirmo-nos, em seguida, às novas perspectivas e, sobretudo, de modo a colhermos da doutrina alguma inspiração para a vida. As palavras do nosso hino são como favos cheios de mel; a nossa tarefa é parecida com a do apicultor quando vai colher o mel.

O *Veni creator* não é só, porém, um lindo hino, cheio de aspectos sugestivos. Ele encerra uma visão teológica grandiosa sobre o Espírito Santo na história da salvação, que, espero, possa vir à superfície à medida que avançarmos na leitura. De resto, o hino tem a vantagem de ser teologia orante em chave doxológica, que é a única chave com que podemos adequadamente falar do Espírito.

Em que fontes se inspirou o autor, ao escrever o seu hino, e em quais fontes nos inspiramos nós hoje ao comentá-lo? Em relação ao Pai, dispomos não só da Escritura, mas também da filosofia, capaz também ela de nos dizer alguma coisa sobre Deus; em relação ao Filho, valemo-nos não só da Escritura, mas também da história, porquanto Ele se fez carne e entrou visivelmente na nossa história. E, para o Espírito Santo, a que haveremos de recorrer, afora a Escritura? A resposta é: à experiência!

Não apenas à experiência de cada fiel particular, mas também, e sobretudo, àquela experiência que Dele fez a Igreja ao longo dos séculos e que se chama Tradição. Se "a lei estava grávida de Cristo", como diziam os Padres, a Igreja está grávida do Espírito Santo! Além de mãos hábeis, como as da parteira, para trazer à luz os frutos do Espírito que nela crescem, não é preciso mais nada.

Reiteremos: além da experiência que a Igreja fez do Espírito no passado, também aquela que ela hoje Dele faz. O brotar, no nosso século, daquilo que alguém definiu como "o movimento do ressurgimento do Espírito que tomou as mais vastas proporções de toda a história do Cristianismo", proporcionou uma situação nova, e mais vantajosa, para se falar do Espírito; nestas páginas, ela será largamente valorizada.

Para permanecermos fiéis ao caráter ecumênico do *Veni creator*, iremos procurar inspiração não só à tradição católica, mas também à ortodoxa e à protestante. Será, portanto, um cântico "a três vozes".

Para se falar do Espírito Santo, o símbolo, a imagem, o canto, a profecia e a poesia constituem, porventura, meios mais adequados do que os conceitos e os raciocínios. Daremos, por isso, muito espaço, de modo particular nos textos aduzidos no final de cada capítulo, à hinografia das diversas tradições litúrgicas cristãs, quando todas essas formas forem mais utilizadas. Maior espaço daremos, todavia, ao testemunho dos santos,

convictos que estamos, como dizia São Basílio, de que "o Espírito é o lugar dos santos e o santo é o lugar do Espírito"[6].

O livro intitula-se *Vem, Espírito Criador!*, por se tratar de um comentário ao *Veni creator*, que foi, e continua a ser, o cântico por excelência do Espírito (uma espécie de *Te Deum* e de Glória em honra do Espírito Santo, quase totalmente ausente, infelizmente, destes dois cânticos trinitários); mas é também este o título escolhido porque pretenderíamos que o livro fosse, por si próprio, um humilde cântico de gratidão e de louvor ao Espírito, no momento em que damos início ao novo milênio.

"Cantai ao Senhor um cântico novo", diz-nos tantas vezes a Escritura. É possível hoje cantar ao Espírito um cântico "novo"? Que poderemos Dele dizer de novo que não tenha sido ainda dito? Sim, é possível, porque Ele faz novas todas as coisas; a Sua presença é, por si mesma, novidade. O Espírito Santo é, por Si mesmo, o cântico sempre novo da Igreja! Ele "rejuvenesce" tudo aquilo em que toca, mesmo as palavras antigas que os homens procuraram balbuciar sobre Ele.

Faço minhas, por isso, as palavras com que Gregório de Nazianzo iniciava um poema seu em honra do Espírito Santo: "E agora, coração, por que esperas? Deves do Espírito cantar a glória"[7].

Apresentamos, face a face, o texto crítico latino do hino e uma modesta versão métrica[8], feita justamente para esta ocasião. No início de cada estrofe proporei, no entanto, uma versão literal minha sobre a qual se irá basear o comentário.

Veni creator Spiritus, Ó Espírito, que a criação suscitas,
mentes tuorum visita, profundamente repassa os teus fiéis
imple superna gratia da graça os enche plenamente
quae tu creasti pectora. nos corações que para ti só criaste.
Qui Paracletus diceris, És o Consolador e o Advogado,
donum Dei altissimi, que o Altíssimo Pai aos filhos deu,
fons vivus, ignis, caritas és fonte viva, caridade que inflama,
et spiritalis unctio. unção que santifica e que sara.

Tu septiformis munere, A quem Te invoca, os sete dons concede,
dexterae Dei tu digitus, Tu, ó dedo da destra do Senhor,
tu rite promissum Patris que as promessas cumpres dos profetas,
sermone ditans guttura. o lábio dotando de palavra nova.

Accende lumen sensibus, Ilumina, vivifica as mentes,
infunde amorem cordibus, nos corações infunde vontade de amar,

infirma nostri corporis nossos cansados membros fortalece
virtute firmans perpeti. com a fé, teu doce poder.

Hostem repellas longius, Dispersa em fuga o adversário antigo
pacemque dones protinus, concede já a paz e a alegria,
ductore sic te praevio e por Ti assim levados à vida certa
vitemus omne noxium. evitaremos do mal toda a sedução.

Per te sciamus da Patrem, Dá-nos do bom Pai reconhecimento
noscamus atque Filium, no rosto de seu Filho feito carne
te utriusque Spiritum e a Ti, que ambos unes no amor,
credamus omni tempore. ouçamos e louvemos para sempre.
Amen. Amém.

ABREVIATURAS

AHMA Analecta Hymnica Medii Aevi, ed. C. Blume.
CC Corpus Christianorum.
CinSS *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, 2 vols. Libreria Editrice Vaticana, 1983.
CM Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis.
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Dict. Spir. Dictionnaire de Spiritualité, Paris, 1936 ss.
DBSuppl. Dictionnaire de la Bible Supplément.
DS Denzinger – Schönmetzer, *Enchiridion Simbolorum*, Herder, 1967.
FF Fonti Francescane, Assis, 1978.
GCS Griechische Christliche Schriftsteller.
JAWG Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
PG Patrologia Graeca.
PL Patrologia Latina.
PLS Patrologia Latina, Supplementum.
PS Patrologia Siríaca.
SCh Sources Chrétiennes.
ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
WA Weimar Ausgabe (Opera omnia de Lutero).

N.B. As obras dos Padres da Igreja são citadas sem indicação da edição, posto existirem diversas edições igualmente válidas, com uma divisão comumente aceita. As citações bíblicas múltiplas são dadas em rodapé, para não tornar incômoda a leitura do texto.

VEM, Ó ESPÍRITO!

O Espírito Santo, mistério de força e de ternura

1. *Ruach*, o nome do Espírito Santo

Traduzida literalmente, a primeira estrofe do *Veni creator* diz:

Vem, ó Espírito criador,
visita as nossas mentes,
enche de graça celestial
os corações que criaste.

O tema desta meditação introdutória consiste nas duas primeiras palavras do *Veni creator*: "Vem, ó Espírito!" e, em particular, no nome *Espírito*. A primeira coisa que conhecemos de uma pessoa é, em regra, o seu nome. É com o nome que chamamos por ela, que a distinguimos das demais e que a recordamos. A terceira pessoa da Trindade tem também um nome, só que de natureza muito especial, como veremos. Chama-se Espírito.

Espírito é, contudo, o nome traduzido; quando amamos realmente uma pessoa, queremos dela conhecer tudo, designadamente, o seu verdadeiro nome "de batismo". O nome verdadeiro do Espírito, aquele com que os primeiros destinatários da revelação O conheceram, é *Ruach*. Quão suave é, por vezes, invocar o Espírito com esta palavra saída dos lábios dos profetas, dos salmistas, de Maria, de Jesus, de Paulo! A outra fase por que o nome do Espírito Santo passou, antes de chegar até nós, é aquela em que foi designado *Pneuma*. É com este nome que Ele é referido nos escritos do Novo Testamento.

Para os judeus, o nome tinha uma importância tal que quase se identificava com a própria pessoa. Santificar o nome de Deus é santificar e honrar o próprio Deus. O nome, além disso, nunca é, como para nós hoje, um epíteto puramente convencional; ele comunica sempre algo da própria pessoa, da sua origem ou função. Assim também com o nome *Ruach*, que contém a revelação primeira, e fundamental, sobre a pessoa e sobre a função do Espírito Santo. Daí a importância de começarmos com esse nome o nosso caminho de descoberta da realidade que é o Espírito.

Que significa *Ruach* em hebraico? Na origem, e na sua raiz, significa o espaço atmosférico entre o céu e a terra, o qual pode ser calmo ou agitado; um espaço aberto, como uma pradaria, onde mais facilmente se sente o soprar do vento; por extensão, *Ruach* é o "espaço vital" no qual o homem se move e respira. Este significado primordial do termo deixou algumas marcas na teologia posterior do Espírito Santo. Fala dele com frequência o Novo Testamento, com advérbios de lugar. A preposição típica para referi-lo é *no*, da mesma maneira que, para o Pai, está reservada a fórmula preposicional [proveniente] *do*, ao passo que, para o Filho, a preposição predominante é *pelo* [por intermédio do]: "Do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo". O Espírito Santo é o espaço

espiritual, espécie de "ambiente vital", no qual se dá o contato com Deus e com Cristo.

Deixemos de lado, no entanto, estes significados remotos, que a própria língua hebraica cedo viria a desvirtuar, e ponhamos em foco o sentido ordinário que a palavra exibe na Bíblia. *Ruach* significa duas coisas estreitamente interligadas: o vento e a respiração. O mesmo se verifica no onomástico grego que lhe equivale, *Pneuma*, e no seu correlativo termo latino, *Spiritus*. O nosso termo Espírito conservou este parentesco originário com o vento e a respiração: *espírito* e *espirar*[9] provêm da mesma raiz. (Esta associação está presente também nas línguas anglo-saxônicas: com efeito, o termo alemão *Geist*, e o inglês *Ghost*, derivam ambos da raiz comum *gast*, que significa *respiração*.)

Vento e sopro são, pois, mais do que dois meros símbolos do Espírito Santo. Símbolo e realidade estão, aqui, de tal modo ligados entre si, que ficam encobertos pelo próprio nome. É-nos difícil compreender a incidência no processo da revelação do fato que é lermos em toda a Bíblia "vento", onde os Padres da Igreja liam "espírito", ao passo que, onde lemos "espírito", eles liam também "vento". Não foi o Espírito Santo a dar o Seu nome ao vento; o vento é que deu o seu nome ao Espírito Santo. Em outras palavras, o sinal precedeu o significado, porquanto, no plano da experiência humana, o que primeiro acontece não é aquilo que é espiritual, seguindo-se aquilo que é material; pelo contrário, vem primeiro o que é material, e o que é espiritual vem depois (cf. 1Cor 15,46).

Começamos assim a nossa escola de pneumatologia, ao ar livre, para depois prosseguir, à medida que formos lendo o *Veni creator,* com outros símbolos naturais do Espírito Santo: a água, o fogo, o óleo, a luz. A Bíblia gosta de nos instruir sobre as realidades mais espirituais servindo-se dos símbolos mais materiais e elementares da natureza. Os dois "livros" que Deus escreveu – o das criaturas, composto de coisas e de elementos mudos, e o da Bíblia, feito de letras e palavras – iluminam-se e explicam-se, portanto, um com outro. Trata-se da mesma economia que descobrimos nos sacramentos: é graças ao sinal que a Palavra se faz visível, e é graças à Palavra que o sinal se torna audível.

Foram dois, conforme indicamos, os significados físicos fundamentais de *Ruach* de que Deus se serviu para nos revelar a realidade inefável do Seu Espírito: o do vento e o do sopro ou respiração. Recordemos, a este respeito, alguns dos trechos mais significativos da Bíblia, não simplesmente no intuito de demonstrar que é verdadeiro e documentado tudo o que estamos a afirmar, mas porque esses trechos bíblicos constituem pérolas que devemos apanhar, flores cujo néctar queremos sorver.

No início de Gênesis, fala-se do "Espírito de Deus" que pairava sobre as águas (cf.

Gn 1,2). Neste trecho, a proximidade entre Espírito e vento é tal que, com frequência, os tradutores modernos hesitam entre traduzir a expressão como "Espírito de Deus" ou como "vento de Deus", ou "vento impetuoso", e acabam, na verdade, por escolher, ora uma tradução, ora outra. Pouco mais à frente, lemos que: "Deus plasmou o homem com pó da terra e *soprou* nas suas narinas um hálito de vida" (Gn 2,7)[10]. E, na esteira deste texto, a Bíblia vê neste "sopro" uma primeira e embrionária manifestação do Espírito Santo (cf. 1Cor 15,45).

Vemos, assim, inauguradas as duas imagens fundamentais que a revelação posterior se encarregaria de explicitar cada vez mais. Nos Atos dos Apóstolos, o Espírito Santo é referido mediante o sinal do vento impetuoso (At 2,2); no Evangelho de São João, o mesmo Espírito é comunicado pelo Ressuscitado no sinal do sopro e da respiração, com um gesto que se reconduz propositadamente ao gesto das origens: "Soprou sobre eles e disse: 'Recebei o Espírito Santo'" (Jo 20,22).

No momento em que Jesus na cruz "emitiu a última expiração", viu João o momento em que Ele "deu o Espírito" (cf. Jo 19,30). O quarto evangelista, no entanto, não ignora a outra imagem, a do vento impetuoso, pois é justamente João quem refere à frase de Jesus: "O vento sopra onde quer e ouves a sua voz, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito" (Jo 3,8). (Aqui, como em muitas outras ocasiões, Jesus mostra-se como o grande "poeta do Espírito"). A imagem do *vento impetuoso* e do turbilhão serve para exprimir a força, a liberdade e a transcendência do Espírito divino. Na verdade, o vento é, por excelência, tanto na Bíblia, como na natureza, a expressão de uma força irresistível e indomável. Ele é capaz de "fender as montanhas e quebrar os rochedos" (1Rs 19,11), de "elevar as ondas até aos céus e de fazê-las descerem até aos abismos" (cf. Sl 107,25-26). Nada, na verdade, é capaz de fazer com que o oceano se agite; exceto o vento.

Já as imagens da *respiração*, do sopro ou da *brisa* leve servem, por sua vez, para exprimir a bondade, a suavidade, a bonança e a imanência do Espírito de Deus. A respiração é aquilo que há de mais "íntimo", de mais vital e pessoal no homem.

Os estudiosos da fenomenologia da religião, correspondente aos modos e às formas com que se exprime o sentimento religioso nas diversas culturas, puseram em destaque um fato observável constantemente em todas as formas superiores de religiosidade, de modo especial na Bíblia: o divino é percepcionado como mistério "tremendo e fascinante", ou seja, capaz de suscitar temor e amor, de aterrar e atrair[11]. Agostinho escreve que, no momento em que, pela primeira vez, sentiu de perto o mistério de Deus, estremeceu "de amor e de espanto", de sorte que o seu pensamento fazia-o simultaneamente "estremecer e arder em desejo"[12]. A Bíblia confirma amplamente esta

observação. “Sois terrível e quem vos resiste?” (Sl 76,8). Não é que Deus seja complexo ou que mude de natureza (Ele é a própria simplicidade do ser); nós é que somos incapazes de abarcar, com um só olhar, a realidade infinita e simplicíssima. Temos necessidade de dois ângulos distintos para conhecê-Lo, tal como precisamos de dois olhos para captar a profundidade dos objetos.

Pois bem, o Espírito Santo personifica, da maneira mais evidente, este mistério de Deus que é, simultaneamente, poder absoluto e ternura sem fim, movimento imparável e bonança infinita. Reflitamos agora sobre estas duas características, que nos irão ajudar a compreender muitos dos passos da revelação bíblica sobre o Paráclito. Chegados aqui, o símbolo do vento e do sopro já não nos ajuda; cumpriu a sua função, que era a de nos ajudar a elevar-nos do plano natural ao plano sobrenatural. Que seria de nós se não fizéssemos esta distinção clara entre o símbolo e a realidade. Ficaríamos ao nível dos filósofos estoicos, que, por nunca terem dado o salto qualitativo do sopro para o espírito, acabaram por conceber o Espírito divino ora como “sopro finíssimo que penetra o universo” (cf. Sb 7,22-25), confundindo-se com ele, ora como “fogo criador”, embora sempre de natureza material. Cair-se-ia, deste modo, ou no panteísmo, ou no materialismo, destruindo-se a própria noção de espírito, tal como ela é hoje entendida pelos cristãos.

2. O Espírito Santo vem em auxílio da nossa fraqueza

Reflitamos, pois, sobre o Espírito, desde logo como mistério de força e de transcendência. Ele representa o "numinoso" (isto é, o totalmente outro, o transcendente) em estado puro. A *Sequência do Pentecostes* aplica justamente ao Espírito Santo este conceito, quando Lhe reza com estas palavras: "Sem o teu divino poder (*numen!*), nada há no homem que seja inocente".

No Antigo Testamento, fala-se com frequência do Espírito de Deus que "avança" como um turbilhão, ou que "irrompe" sobre determinadas pessoas, como, por exemplo, sobre Sansão, comunicando-lhes uma força sobrenatural[13]. Acrescenta-se a esta revelação de força o epíteto "Santo", *qadosh*, que, a partir de Is 63,10 e do Salmo 51, encontramos cada vez mais associado a Espírito, chegando mesmo a formar com Ele um único nome compósito.

Mas que significa *qadosh* no hebraico? No seu uso moderno, a palavra "santo", ao mesmo tempo que se requintou, também perdeu força. Quase só lhe resta o significado moral de bom, piedoso, puro. Passou a ser um termo reconfortante. Para Isaías, porém, que ouvira os serafins proclamarem por três vezes esta palavra, enquanto "tremiam os gonzos das portas e o templo se enchia de fumo", esta palavra era tudo menos reconfortante, pois da sua boca é que saiu o grito: "Ai de mim! Estou perdido" (Is 6,3-5). Na verdade, *santo* é um termo no mínimo "numinoso", isto é, saturado de divino; exprime sensação de separação da transcendência, alteridade absoluta, e exige, por isso mesmo, adoração, silêncio e purificação – condições indispensáveis para permanecer em sua presença.

"Quem poderá estar na presença do Senhor, este Deus tão santo?" (1Sm 6,20). Dizer que Deus é santo, é como dizer que é "fogo devorador". Santo está associado, inclusivamente, a terrível: "Santo e terrível é o seu nome" (Sl 111,10). Diz respeito não só à esfera moral, mas também à do ser: "Eu sou Deus, e não homem, sou o Santo no meio de ti" (Os 11,9). Santo é aquilo que faz parte da esfera do divino, oposta à do humano. Tudo isto está contido em *santo*, o atributo por excelência do Espírito.

No Novo Testamento, a cambiante de significado do sopro divino correspondente à sua dimensão "irresistível" exprime-se através do binômio frequente "Espírito e poder". Deus ungiu Jesus de Nazaré "com Espírito Santo e com poder" (At 10,38). Após o seu batismo no Jordão, Jesus voltou à Galileia "com a força do Espírito Santo" (Lc 4,14). O Espírito é definido como "a força do Altíssimo" (Lc 1,35) ou a "força do alto" (Lc 24,49). O antigo caráter "terrível", ou numinoso, do Espírito vem à superfície um pouco por todo o lado, como quando, depois de ser "tentado" por Ananias, o Espírito lhe causa

a morte, ou quando cega o mago Elimas, que se opunha à missão de Paulo[14].

A descida do Espírito Santo, em Pentecostes, é descrita propositadamente com os mesmos traços da teofania do Sinai (cf. Ex 19-20). Um modo indireto, este, de afirmar que, em relação ao mistério do próprio Deus, o mistério do Espírito não é inferior, nem é de natureza distinta. Mistério idêntico, logo, efeitos idênticos: os presentes ficam "atônitos", "estupefatos", "fora de si pelo espanto". Antes de atribuir, de maneira explícita, ao Espírito as mesmas honras e a mesma soberania absoluta de Deus, a Escritura atribui-Lhas deste modo indireto, o qual, por isso mesmo, será, porventura, ainda mais eficaz.

Mas passemos ao aspecto prático da nossa reflexão, aquele que mais pretendemos focar. Que nos quer a Bíblia inculcar com esta revelação do Espírito Santo como força e poder? Que podemos dela deduzir para a nossa vida de fé? Entendo que podemos deduzir, sobretudo, o seguinte: o Espírito Santo é a única força verdadeira, o único poder real a suster a Igreja! Tal como sucede com cada fiel, também a Igreja não vive das suas próprias forças. A sua força não está nos "exércitos", nos "carros e nos cavalos", ou em coisas deste gênero. "Não é nem com o poder nem com a força, mas com o meu espírito, diz o Senhor! [...] Quem és tu, ó grande monte? Diante de Zorobabel torna-te planície!" (Zc 4,6).

A força da Igreja não está nos "pensamentos sábios", na inteligência, na diplomacia, na filosofia, no direito canônico, na organização. São Paulo dizia: "Com efeito, o nosso evangelho não se difundiu entre vós apenas por meio da palavra, mas com poder, com Espírito Santo e com profunda convicção" (1Ts 1,5).

É ao Espírito Santo, portanto, que a Igreja e todos os anunciadores vão buscar o poder de convencer e de converter, de penetrar no coração de determinada cultura e de nela deitar por terra os baluartes que aí se erguem contra Cristo, encaminhando os povos para a obediência da fé[15]. Por conseguinte, o Espírito Santo é a fonte e o segredo da coragem e da audácia do crente. Lemos sobre os apóstolos o trecho seguinte, que retrata um momento difícil da sua missão: "Todos ficaram cheios de Espírito Santo e anunciavam com desassombro (*parrēsia*) a palavra de Deus" (cf. At 4,13; 4,29).

O Espírito Santo é a força dos profetas, dos apóstolos e dos mártires: "Eu estou cheio de força com o espírito do Senhor, espírito de justiça e de coragem", exclama Miqueias (Mq 3,8); e Paulo: "Deus, na verdade, concedeu-nos um Espírito, não de timidez, mas de força" (2Tm 1,7). Falando dos cristãos que eram obrigados a lutar com as feras na arena, Tertuliano chama ao Espírito: "O treinador dos mártires"[16]. Cirilo de Jerusalém, por seu lado, escreve: "Os mártires dão o seu testemunho graças à força do Espírito Santo"[17].

Não é de modo algum verdade, portanto, que "não podemos dar a coragem a nós mesmos"[18]. No plano espiritual, pelo menos, é possível "armar-se de coragem", pois "o Espírito vem em auxílio da nossa fraqueza" (Rm 8,26). A própria fraqueza é, ela mesma, susceptível de ser ocasião privilegiada para experimentar a força do Espírito Santo. Na Igreja, e em cada crente, todas as coisas hão de encontrar a sua força no Espírito Santo; de contrário, são coisas sem força.

3. O Espírito Santo dissipa a nossa solidão

Passemos à segunda característica: o Espírito Santo, mistério da bondade e da suavidade, da condescendência e da proximidade de Deus, e mistério também de paz. No Ocidente, procurou-se por vezes exprimir este conjunto de características com o versículo bíblico que a Vulgata latina verteu assim: "Oh, como é bom e suave, Senhor, o teu Espírito em todas as coisas!" (Sb 12,1). Numa alocução de Pentecostes, o Papa Inocêncio III exclama: "Oh, quão doce é este Espírito, quão agradável, quão suave! Só O conhece quem O saboreou!"[19].

Nas línguas semíticas, *Espírito* é um nome feminino, o que fez com que se desenvolvesse, em certos ambientes (especialmente nos antigos autores de origem siríaca), uma rica doutrina do Espírito Santo como "mãe", que os levava a acentuar estes aspectos de "mansidão" e de "doçura", próprios da sua personalidade. A desgraça de Adão a seguir ao pecado – lê-se em um destes autores – foi que "já não via, nem o verdadeiro Pai do Céu, nem a boa e benigna Mãe, a graça do Espírito, nem o doce e querido Irmão, o Senhor"[20].

Devido à sua utilização abusiva por parte dos gnósticos, nos primórdios da Igreja, a grande Tradição da mesma Igreja não tardou a colocar este tema à margem. Uma coisa, porém, é certa: das três pessoas divinas, a pessoa do Espírito Santo é certamente Aquela que, na revelação e na linguagem, se apresenta menos caracterizada em sentido masculino (a primeira pessoa é "pai", a segunda é "filho" e, historicamente, foi "varão").

Os autores ortodoxos, apesar de evitarem especulações sobre o Espírito como "mãe", não recearam utilizar este título para falar das funções do Paráclito. Quando nos ensina a gritar *Abbá!*, o Espírito Santo – dizia um autor antigo – comporta-se "como mãe que ensina o seu filhinho a dizer 'paizinho', e que com ele repete esse nome até conseguir levá-lo ao hábito de chamar pelo pai, mesmo durante o sono"[21].

Um relance sobre a situação da mulher nas épocas passadas põe em evidência um fato indiscutível: as mulheres foram marginalizadas em todos os aspectos da vida. Exceção feita à esfera estritamente privada da família, as mulheres aparecem colocadas num escalão nitidamente inferior ao do homem, em todos os domínios, desde a filosofia, à literatura, à arte, à política etc. Existe um único domínio em que elas aparecem em pé de igualdade absoluta com os homens; e é, felizmente, o domínio que mais importa: o da santidade. É difícil determinar se, na história da Igreja, terão sido mais e maiores os santos ou as santas, não obstante o fato de para as mulheres ter sido mais difícil, se não o tornarem-se santas, pelo menos o seu reconhecimento como tais. Foi, contudo, o Espírito

Santo quem santificou, quer os homens, quer as mulheres, respeitando a característica de cada sexo: a eles, conferiu-lhes uma santidade viril, e a elas uma santidade feminina. Nos homens, o Espírito apresentou-se com traços preferencialmente ligados ao mistério do poder, da força e da coragem, e, nas mulheres, como mistério de ternura, de acolhimento e de suavidade.

Dizíamos que *Ruach*, enquanto sopro e respiração, indica, quer o que existe de mais íntimo e secreto em Deus, quer o que de mais íntimo e secreto existe no homem: o seu princípio vital, a sua própria alma. Neste sentido, está escrito que ninguém conhece os segredos do homem, a não ser o espírito do homem, do mesmo modo que os segredos de Deus ninguém os conhece, a não ser o Espírito de Deus (cf. 1Cor 2,11).

Do Espírito divino, que entra no interior do homem para nele permanecer como em Sua casa, só relativamente tarde se começa a falar na Escritura. Este fato constitui, portanto, uma conquista notável, um passo em frente na compreensão da ação do Espírito relativamente às manifestações exteriores e carismáticas. Isaías já fala do Espírito que Deus fez habitar no íntimo de Moisés (cf. Is 63,11), de um Espírito que ficará conosco (cf. Is 59,21), de um Espírito capaz de se contristar (cf. Is 63,10). É, todavia, no Novo Testamento que este aspecto aparece plenamente salientado. Ao prometer o Espírito, Jesus diz: "Ele permanece junto de vós, e estará em vós" (cf. Jo 14,17). Estavelmente, e já não apenas passageiramente. Nós passamos a ser o Seu templo (cf. 1Cor 3,17; 6,19). Inspira-se aqui a linda definição "doce hóspede da alma" (*dulcis hospes animae*) que se lê na *Sequência de Pentecostes*.

Que nos diz este segundo modo de o Espírito se apresentar – como "fascinante" –, um modo que integra e enriquece o primeiro modo ("tremendo")? São Basílio responde com uma frase simples e estupenda: é o Espírito Santo quem cria "a intimidade (*oikeosis*) com Deus"[22]. A imagem é bíblica, porquanto lemos na Carta aos Efésios:

> É por meio dele (Cristo) que, uns e outros, podemos apresentar-nos ao Pai num só Espírito. Portanto, já não sois estrangeiros nem hóspedes, mas sois concidadãos dos santos e familiares (*oikeioi*) de Deus [...]. É nele que também vós, juntamente com os outros, sois integrados na construção para formardes morada de Deus por meio do Espírito (Ef 2,18-22).

O termo utilizado em ambos os casos tem uma gama de significados que tornam ainda mais sugestivo o conceito; significa apropriação, atração, afeição, familiaridade. No Espírito Santo, Deus torna-se nosso, atrai-nos a Si, despoja-nos daquele medo e daquela espécie de mal-estar em relação a Si, herdados de Adão na sequência do seu pecado. Para o Espírito, nós somos "de casa" em Deus! São João, por sua vez, escreve: "Por isto se conhece que permanecemos nele e ele em nós: ele concedeu-nos o seu Espírito" (1Jo 4,13).

Eis em que consiste a intimidade com Deus, para além de qualquer metáfora ou imagem humana: Deus em nós e nós em Deus, e tudo graças à presença do Espírito Santo. "Íntimo" é o superlativo de *intus*, que significa dentro. Tem razão, pois, Santo Agostinho, ao afirmar que Deus é "mais íntimo a mim do que eu próprio"[23], mais presente em mim do que eu próprio o sou.

A intimidade é uma das pouquíssimas palavras humanas com um sentido única e invariavelmente positivo: intimidade da família, do casal, do lar, do próprio coração. Na intimidade com outra pessoa dá-se a reconciliação entre identidade e alteridade, entre ser em si mesmo e ser em relação, entre o eu e o tu. Em toda a intimidade santa, entra em ação, de algum modo, o Espírito Santo. Se é de Deus que provém toda a paternidade (cf. Ef 3,15), também é Dele que provém toda a intimidade. O que cria a intimidade não é o lugar, mas o amor, e o amor vem do Espírito Santo. Em toda a autêntica experiência humana de intimidade, incluída a conjugal, a pessoa busca a intimidade com Deus, a intimidade absoluta; busca, porventura sem o saber, aquele centro do ser, aquele ponto de fusão, aquele lugar de repouso para além do qual ela sabe não existir outro mais profundo e que a faça mais feliz.

Também aqui descobrimos uma consequência prática. O Espírito é a resposta e o remédio para a nossa solidão, essa outra grande causa de sofrimento, juntamente com o medo e a fraqueza. Que é que pode verdadeiramente dissipar a solidão? Será, certamente, não tanto meter-se no meio de uma multidão, mas ter um amigo, um interlocutor, um companheiro. O Espírito Santo é para nós isso mesmo, se O acolhermos. O Espírito Santo, diz uma vez mais São Basílio, foi para Jesus, durante a Sua vida terrena, "o companheiro inseparável"[24], e é isso o que Ele quer ser para nós também. São João Crisóstomo acrescenta que Jesus "foi sempre assistido pelo dulcíssimo Espírito, que Lhe é consubstancial", do mesmo modo que Moisés, em toda a sua vida, teve por companheiro e conselheiro seu irmão Aarão[25].

Se a fraqueza pode ser ocasião para fazer a experiência da força do Espírito, a solidão pode ser ocasião e estímulo para fazer a experiência deste "doce hóspede". Aos olhos da fé, ninguém está verdadeiramente sozinho neste mundo. Quando não for possível falar com ninguém de determinada coisa, podemos dela aprender a falar com este hóspede "discreto" que é também "consolador perfeito" e "conselheiro admirável".

Enquanto mistério de *paz*, o Espírito Santo é também a resposta para a nossa *inquietude*. O nosso coração anda inquieto, insatisfeito, à busca, e é justamente o Espírito Santo o lugar do seu repouso, no qual ele se pode aquietar e encontrar a paz[26]. Na *Sequência de Pentecostes*, o Paráclito é invocado como "repouso na fadiga" (*in labore requies*). Entre os fenômenos que mais se observam nos movimentos pentecostais

e carismáticos, está o chamado “repouso no Espírito”, um fenômeno que, ao mesmo tempo em que requer muito discernimento, se apresenta, em muitos casos, imbuído de uma autenticidade indiscutivelmente espiritual. A pessoa “tocada” pelo Espírito cai por terra, mas isso acontece como se alguém a estirasse no chão; cessa toda a atividade da mente e, quando posteriormente ela quer descrever a outros aquilo que nesses momentos sentiu, não acha senão uma palavra para o fazer: paz, paz, muita paz.

Para concluir esta nossa reflexão sobre os dois modos como o Espírito Santo se manifesta, devemos precisar que não é necessário, nem possível, porventura, experimentar a dimensão de força do Espírito Santo e, simultaneamente, a Sua suavidade e intimidade, o Seu dinamismo e a Sua serenidade. O modo como o Espírito se foi revelando mostra-O umas vezes de uma forma e outras vezes de outra. Do mesmo modo, também nós próprios O percebemos, ora de um modo, ora de outro, consoante a necessidade, as disposições e a graça do momento. No Sinai, Moisés encontrou Deus no trovão e no vento impetuoso (cf. Ex 19,18-19); no mesmo monte, o Horeb, Elias encontra-O na brisa suave (cf. 1Rs 19,12).

4. Na escola do “irmão vento”

Podemos agora recorrer ao auxílio do símbolo, o do vento e da respiração, para que nos ajude a concentrar em imagens visuais o conteúdo da nossa contemplação, de modo a podermos levá-Lo conosco na vida. Os símbolos são “funcionais”; mais do que dizerem-nos o que o Espírito *é*, eles dizem-nos o que Ele *faz*. É justamente em virtude deste aspecto que eles nos vão ser úteis neste momento. Acorramos, pois, à escola do “irmão vento”, como lhe chamava São Francisco de Assis. Imensas coisas nos recordará o vento, no momento certo, se o observarmos com os olhos novos iluminados pela Palavra de Deus. A linguagem das palavras, e a dos povos, vai mudando com os tempos; a das coisas, essa não muda. O “irmão vento” fala hoje da mesma maneira que falava na época de Ezequiel e no início do mundo.

Vejamos, por exemplo, o que sucede quando sopra um vento impetuoso. As árvores dobram-se, e os robustos cedros do Líbano, quando tentam resistir-lhe, acabam por cair. Estas considerações trazem-nos à memória aquela oração da Igreja, que diz: “Inclina para Ti a nossa vontade, por mais insurreta que ela seja”. Notamos, porém, que as folhinhas se dobram docilmente ao vento que passa, sem sofrerem qualquer dano, pelo menos enquanto estão verdes. As nossas almas deveriam ser sensíveis e dóceis ao Espírito, como as folhas o são diante do vento. Num opúsculo cristão do século II, a alma humana é comparada a uma harpa eólia, daquelas que ressoam à passagem do vento, e o Espírito Santo ao vento que faz vibrar as “cordas” da alma e nela produz sons harmoniosos: “Como o vento que na cítara passa e suas cordas põe a falar, assim nos meus membros ressoa o Espírito do Senhor, e no seu amor vou cantar”[27].

É tão penoso caminhar, ou remar, contra o vento! Fazê-lo com o vento pelas costas: que regalo! É tão duro fazer as coisas sem o Espírito Santo! Fazê-las com Ele: é tudo muito mais leve!

O vento fecunda. Transporta das flores e das plantas as sementes e depõe-nas nos cálices de outras flores, ou sobre a terra, a fim de aí germinarem. É o que o Espírito Santo faz com a palavra que é a Palavra de Deus.

Os Padres da Igreja foram os primeiros a recorrer à escola de pneumatologia do “irmão vento”. Dizia um deles: quando, na primavera, sopra o vento quente favônio, desabrocham flores de toda a espécie e cor, e os prados exalam perfumes; o mesmo sucede na alma, quando o Espírito Santo sopra[28]. Um outro fala do “sopro do Espírito que enfuna as velas da nossa fé e do nosso louvor”[29].

Tempos atrás, passei uns dias numa casa de retiros situada na região mais a norte da

Irlanda, à beira-mar. É ali o reino das gaivotas. Coincidiu com o momento em que comecei a cogitar um comentário ao *Veni creator*; as gaivotas foram, assim, durante algum tempo, as minhas professoras de pneumatologia. Passei longas horas a observá-las lá do alto daquelas fragas abruptas e solitárias. Planavam longamente, quase imóveis, sobre o mar, por cima dos precipícios. Tinha diante dos olhos aquela mesma imagem que o escritor sagrado tinha em mente quando disse que, no início do mundo, o Espírito de Deus "adejava" sobre as águas, sobre o abismo. Era particularmente impressionante notar como as gaivotas conhecem a arte de... pôr o vento a trabalhar. Pairam nas asas do vento (cf. Sl 18,11) e deixam-se levar por ele; desse modo, são capazes de voar horas a fio sem se fatigarem, chegando a atingir velocidades muito elevadas. Será que tudo isto não nos diz nada?

O vento é a única coisa que não é possível, de modo algum, travar; é a única coisa que não é possível "engarrafar" ou encaixotar para pôr em circulação. É possível fazer isso com a água e, até, com a energia elétrica, que pode ser acumulada e encerrada em pilhas. Com o vento, não. Deixaria de ser vento, isto é, ar em movimento, para passar a ser ar parado, morto.

Pretender encerrar o Espírito Santo em conceitos, definições, teses, tratados, como que em outros tantos caixotes ou latinhas, como tentou fazer o moderno racionalismo, significa perdê-Lo, esvaziá-Lo. Existe, no entanto, uma tentação que, conquanto contrária à racionalística, não deixa de lhe ser análoga; é a tentação de querer encerrar o Espírito Santo em "latinhas" eclesiásticas: em cânones, instituições, definições. O Espírito cria e anima as instituições, mas Ele mesmo não pode ser institucionalizado. Do mesmo modo que o vento sopra onde quer, assim também o Espírito distribui os Seus dons como quer (cf. 1Cor 12,11). Não se pode "canalizar" rigidamente o Espírito Santo, nem sequer nos chamados "canais da graça", como se Ele não fosse livre de agir, inclusivamente, fora deles. O Concílio Vaticano II reconhece que o Espírito Santo "a todos dá a possibilidade de se associarem ao mistério pascal *por um modo só de Deus conhecido*"[30]. O vento é o símbolo mais eloquente da liberdade do Espírito.

Mas o outro símbolo – o da respiração, do sopro – também tem muitas coisas a recordar-nos, quando o momento oportuno chegar. Que acontece se, por qualquer motivo, ficarmos muito tempo sem respirar? Sentimos a experiência tremenda da asfixia: "Falta-me o ar, sufoco!". Quando alguém está prestes a desmaiar, é costume gritar-lhe: "Respira, inspira bem fundo!". O mesmo deveremos nós dizer a quem está prestes a deixar cair os braços e a render-se na sua luta contra o mal: "Respira, inspira fundo – mediante a oração – ar do Espírito Santo!".

Jesus, na tarde da Páscoa soprou sobre os Seus discípulos. No batismo, Ele repete

esse mesmo gesto sobre cada um de nós. Segundo o ritual que vigorou até não muitos anos atrás, o sacerdote pronunciava, a um dado momento, as seguintes palavras: "Sai desta criança, espírito imundo, e cede o lugar ao Espírito Santo". E, ao dizê-lo, soprava três vezes sobre o rosto do neófito. Jesus está sempre pronto a renovar aquele Seu gesto nos que se Lhe apresentam, de cara descoberta, para Dele receberem o Seu sopro.

Há, na Bíblia, um texto em que se apresentam reunidos os três significados de *Ruach* evocados nesta primeira meditação: o de vento, de sopro ou respiração, e o de Espírito Santo. É a profecia dos ossos ressequidos de Ezequiel 37. Símbolo e realidade entrelaçam-se aqui e, por assim dizer, perseguem-se mutuamente. "Não havia neles espírito", isto é, vida. "Espírito, vem dos quatro ventos e sopra!", isto é: vento, vem dos quatro pontos cardiais e sopra. "O espírito entrou neles e voltaram à vida e puseram-se em pé".

Até aqui, o símbolo; eis, agora, a realidade espiritual: "Farei entrar em vós o meu Espírito e voltareis a viver". Aqui, o Espírito já é o Espírito de Deus, o Espírito Santo; a vida agora referida já não é só a vida física.

"Espírito, vem!" É a epiclese primordial; dela procede a invocação com que se abre o nosso hino: *Veni creator Spiritus*, do mesmo modo que também aquela com que se inicia a *Sequência de Pentecostes*: *Veni sancte Spiritus*. Trata-se da primeira e única oração, na Bíblia, dirigida diretamente ao Espírito, e a única também que a Igreja acolheu e vai prolongando pelos séculos fora. É o *Maranatha* do Espírito, o equivalente ao "Vem, Senhor!", que, nas suas liturgias, os primeiros cristãos dirigiam a Cristo.

"Filho de homem, estes ossos são toda a casa de Israel. Ei-los que passam a vida a dizer: 'Os nossos ossos estão ressequidos, a nossa esperança esvaneceu-se, estamos perdidos'" (Ez 37,11).

Aquela "casa" somos nós, agora. Também no meio de nós, na Igreja, não falta quem diga: "A nossa esperança esvaneceu-se. Estamos perdidos, vai desmoronar-se tudo". Por isso mesmo, também a nós é prometida aquela "rajada" de Espírito Santo e aquela experiência de ressurreição. Estas nossas meditações pretendem alcançar este objetivo concreto: ajudar as pessoas a caírem na conta de que o "vento impetuoso" de Pentecostes ainda sopra, e que Jesus continua a "soprar" sobre os Seus discípulos; que o cenáculo reabriu, e que as águas da piscina de Betesda são, de novo, "agitadas pelo anjo". Quem quiser ser curado, só precisa de se atirar para dentro dela...

Não nos cansemos, pois, de nos inserirmos nesta incessante epiclese que acompanha a história da Igreja e repitamos, nós também:

Vem, Espírito Santo!
Vem, força de Deus e doçura de Deus!

Vem, Tu que és movimento e, ao mesmo tempo, serenidade!
Renova a nossa coragem,
enche de Ti a nossa solidão no mundo,
cria em nós a intimidade com Deus!
Nós deixamos de dizer, como o profeta:
Vem dos quatro ventos,
como se já não soubéssemos de onde Tu vens;
digamos, pois:
Vem, Espírito do lado trespassado de Cristo na cruz!
Vem da boca do Ressuscitado!

II

CRIADOR

O Espírito Santo transforma o caos em cosmos

Veni creator Spiritus. Vem, Espírito criador! O epíteto "criador" é novo e insólito. O nosso hino é, talvez, o único texto litúrgico em que o Espírito é designado com este nome, em vez do nome, por assim dizer, "canônico": Santo. "Criador" é a palavra mais forte, não só do primeiro verso, mas do hino inteiro. É uma espécie de janela escancarada sobre a Bíblia e sobre a Tradição. Desta janela, por pequena abertura que ela efetivamente seja, podemos, no entanto, abraçar um panorama imenso, que se dilata sempre mais, à medida que dela mais nos aproximarmos. O mesmo se diga de *criador*: palavra pequenina, cuja história nos revela profundidades inesperadas, à medida que vai sendo escavada.

Quando, já no ocaso da sua vida, o compositor Gustav Mahler se preparava para escrever uma sinfonia coral, quis saber quais eram as palavras capazes de exprimir verdadeiramente o "inaudito". Depois de passar os olhos por toda a literatura mundial, a Bíblia incluída, a sua escolha acabou por recair sobre o *Veni creator*. Para este hino concebeu Mahler o mais vasto complexo vocal e instrumental alguma vez empregue numa execução, ao ponto de a obra vir a ser batizada com o nome *Sinfonia dos mil*. O primeiro versículo, *Veni creator Spiritus*, contém o tema de toda a obra, e é uma espécie de grito cósmico que se vai elevando, em ondas sucessivas, graças à intervenção de todas as vozes e instrumentos. Escrevia o autor a um amigo: "Procura imaginar o próprio universo a começar a cantar e a fazer a sua voz ressoar. Deixam de ser meras vozes humanas a cantar, para serem planetas e sóis a girarem".

São palavras eivadas do entusiasmo ainda fresco do artista, mas nem por nisso são desproporcionadas, pelo menos se tivermos em conta aquilo que o *Veni creator* tem suscitado nos corações, ao longo destes doze séculos transcorridos desde que foi composto.

1. O Espírito Santo criador na Tradição

Se analisarmos o título "criador", logo descobrimos que não constituiu uma escolha fortuita, imposta por qualquer exigência de métrica. Pelo contrário, é este o ponto de chegada e a cristalização de todo um filão da revelação bíblica e da Tradição da Igreja.

No concílio de Niceia (325), o conceito de criador desempenhou um papel decisivo na definição da divindade de Jesus Cristo. Tinha sido já nesse terreno que os arianos e os ortodoxos entraram em choque. Os hereges arianos, seguidores do platonismo médio, que era a filosofia em voga naquele tempo, distinguiam três graus no ser: o ser não gerado, que é Deus; o ser intermédio, que é o demiurgo, ou o deus segundo; e o ser feito e criado, que é o das criaturas. Contra esta tripartição, o pensamento ortodoxo aprovado em Niceia apresenta a nova divisão cristã, que só prevê duas possibilidades: o Ser incriado e o ser criado. Ou se é criador, ou se é criatura; não existe a via intermédia.

Chegada a este ponto, toda a batalha da ortodoxia consistirá em demonstrar que o Filho não é uma criatura e que, portanto, faz parte do ser criador, tal como o Pai. A distinção do Credo "gerado não criado" (*genitum non factum*) permite superar o dilema do arianismo. Com ela é possível, realmente, distinguir entre geração e criação; o Filho, apesar de gerado, não é criado; Ele é criador com o Pai.

Assegurada a divindade de Cristo, utiliza-se esta arma para se resolver o problema da divindade do Espírito Santo. Iria ser, uma vez mais, Santo Atanásio, o campeão de Niceia, pois foi ele o primeiro a utilizar a força deste argumento em favor da divindade do Espírito Santo. O seu raciocínio é simples:

> Do mesmo modo que o Filho, estando no Pai, não é uma criatura, mas alguém da própria substância do Pai, também se afigura impossível, sob pena de mutilarmos a Trindade, contar entre as criaturas o Espírito, que está no Filho e tem em Si o Filho[31].

Este argumento remete para um dado fundamental da experiência cristã; os cristãos sentem que ficam transformados e deificados, mercê do seu contato com o Espírito.

> Se o Espírito Santo fosse uma criatura, não teríamos, através d'Ele, qualquer participação de Deus... Mas, se, mediante a participação do Espírito, nos tornamos partícipes da natureza divina, seria insensato dizer que o Espírito pertence à natureza criada, e não à de Deus[32].

Neste particular, acompanham Atanásio todos os Padres que escrevem em defesa da divindade do Espírito Santo[33]. Santo Ambrósio assenta neste ponto a sua doutrina sobre o Espírito Santo, com o que transfere este debate para o mundo latino: "Não é, pois, criatura, mas criador, o Espírito Santo!"[34].

A mesma expressão, *creator Spiritus*, encontra-se já em Agostinho, quando escreve: "Discernem insidiosamente quando confundem a criatura com o criador, colocando no seio das criaturas o Espírito de Deus criador"[35].

O concílio de Constantinopla, em 381, não introduz explicitamente no artigo sobre o Espírito Santo o título "criador", porventura para não repetir aquilo que sobre o Pai se diz no próprio Símbolo da fé. Daí que, em seu lugar, se utilize o título Senhor ("Creio no Espírito Santo, Senhor..."). Ora, esta oposição entre servo e senhor (ou rei) não é mais senão um outro modo de exprimir a oposição entre criatura e criador. São Gregório de Nazianzo condena aqueles que, em Deus, distinguem um criador (o Pai), um colaborador (o Filho) e um servo (o Espírito Santo)[36]. Na mesma linha, São Basílio escreve: "Se for criatura, então, o Espírito Santo é claramente servo; se, pelo contrário, Ele estiver acima da criação, participa da realeza"[37].

Afigura-se-nos, hoje, um tanto estranho que o problema não tivesse ficado resolvido pela raiz, mediante uma atribuição, clara e simples, do título "Deus" ao Espírito. Era esse, no entanto, até aquela altura, o modo de proceder da ortodoxia: evitar aplicar abertamente o título "Deus" ao Espírito Santo, no intuito de assim se manterem fiéis à letra da Escritura, que fala de "um só Deus" (cf. Ef 4,6); ao mesmo tempo, exprimiam a fé na divindade absoluta do Espírito, atribuindo-Lhe efetivamente a *isotimia*, ou seja, a mesma honra e veneração que ao Pai e ao Filho. É justamente por este motivo que o artigo de fé aprovado em Constantinopla, no ano 381, diz do Espírito Santo não que Ele é Deus, mas que "com o Pai e o Filho é adorado e glorificado".

Mais tarde, a fé no Espírito Santo como criador acabaria por ser aprofundada e fundamentada teologicamente na doutrina trinitária. Todas as obras que Deus realiza fora de Si são comuns às três pessoas divinas[38] e, por essa razão, o Espírito Santo é, também Ele, criador com o Pai e com o Filho. Santo Agostinho leva esta conquista à perfeição e faz dela ponto de chegada da doutrina trinitária. Para o bispo de Hipona, em Deus tudo é comunhão, quando não está em causa a especificidade própria de cada pessoa. Logo, a própria criação é comum às Três pessoas.

É desta forma definitiva que a ideia patrística do Espírito Santo como criador entra no *Veni creator*. Num outro opúsculo seu, Rábano Mauro afirma:

> Muito oportunamente, ao dizer que "No princípio, Deus – que é como dizer: o Pai no Filho – criou o céu e a terra", introduziu também a referência ao Espírito Santo, quando acrescentou: "e o Espírito de Deus adejava sobre as águas". Deste modo, indica que o poder da Trindade toda cooperou em bloco na criação do mundo[39].

Em seguida, São Tomás de Aquino vai dizer que o Espírito Santo "é o próprio

princípio da criação das coisas”[40]. Vamos, assim, caindo na conta do quadro profundo por detrás da Palavra que anuncia o Espírito como “criador”.

2. O Espírito criador na Escritura

Quando atribuem ao Espírito esta função na criação, os Padres baseiam-se na Bíblia. Grande parte da sua argumentação é desenvolvida pela negativa, pois esforçam-se por demonstrar que o Espírito Santo "não é uma criatura". Há neles também, no entanto, uma parte positiva que tende a mostrar, a partir da Bíblia, de que modo o Espírito Santo é, de fato, "criador". É sobre este ponto, justamente, que gostaríamos agora de saber o pensamento dos Padres da Igreja. Seguiremos, porém, não os seus conteúdos, mas o seu método; interrogaremos, também nós, a Bíblia sobre o Espírito criador, e interrogá-la-emos não com os meios e os conhecimentos daquele tempo, mas com os de hoje. Veremos que, no essencial, os Padres não se enganaram. A Escritura contém a ideia do Espírito "criador". A diferença está em que os Padres acentuam o significado ontológico do termo, fazendo de "criador" uma designação do ser do Espírito Santo, ou da Sua natureza (o Espírito Santo é criador e, por isso, é Deus), quando, na realidade, a Bíblia, em regra, interessa-se pelo aspecto funcional e dinâmico do termo (o Espírito Santo "cria", age como criador).

Na Bíblia, encontramos dois tipos de afirmações sobre o Espírito criador. Existem, desde logo, palavras que qualificam o Espírito nesse sentido e que Lhe atribuem explicitamente uma função criadora; existem, também, momentos ou fatos nos quais o Espírito Santo é associado a ações criadoras de Deus, sendo implicitamente apresentado como o princípio de um novo nascimento, de vida e de situações novas. É certo que, na maior parte destes últimos textos, se fala da "nova criação", a criação espiritual em Cristo; as duas criações, no entanto, evocam-se mutuamente. De resto, o Espírito Santo é que é o autor da nova criação, na medida em que o foi também da primeira; Ele recria aquilo que criara. Já Santo Ambrósio dizia: "Quem poderá negar que a criação da terra é obra do Espírito Santo, quando a sua renovação é obra do Espírito?"[41].

Foi, contudo, o Novo Testamento a estabelecer pela primeira vez este nexo, ao apresentar, com frequência, as intervenções do Espírito Santo na obra de redenção como contraponto de tantos outros momentos da criação. Assim, a pomba que paira sobre as águas do Jordão evoca o Espírito que, no início, pairava sobre as águas (Gn 1,2), tanto mais que o verbo usado em hebraico sugere justamente a ideia da ave a chocar ou a adejar por cima dos seus filhinhos; Jesus a soprar sobre o rosto dos discípulos na tarde de Páscoa evoca o momento em que Deus infunde em Adão um "sopro de vida"[42].

O ponto de partida de todos estes desenvolvimentos é, sem dúvida, o trecho de Gn 1,2: "O espírito de Deus pairava sobre as águas".

Baseando-se no sentido de certas expressões análogas em poemas cosmológicos babilônicos, a expressão original em hebraico, *ruach 'elohim*, tende hoje a ser vertida no sentido puramente naturalístico de vento impetuoso ("vento de Deus", "tempestade de Deus" ou "vento terrível"), vendo-se em tal expressão um elemento do caos primordial, do abismo e das trevas, que assim aparecem vinculados ao que está antes e não ao que vem depois no relato da criação[43]. Ora, na referida expressão hebraica, o sujeito (vento de Deus) apresenta-se em contraste com o verbo que, tanto em hebraico, como nas traduções, foi sempre entendido no sentido de "planar", "pairar", "chocar", ou seja, como verbo de repouso, e não de tempestade.

Quem excluir toda e qualquer referência, ainda que embrionária, à realidade do Espírito Santo, acabará por ler o texto apenas à luz daquilo que o precede, e não também à luz do que se lhe segue na Bíblia; acabará por lê-lo à luz das influências por que o texto passou, e não também à luz da influência que ele exerceu, conforme sugere a tendência mais recente da hermenêutica bíblica. (Acaso o modo mais seguro de determinar a natureza de uma semente desconhecida não será o de ver que tipo de planta é que dela nasce?)

Com efeito, em momentos mais avançados da revelação, descobrimos acenos sempre mais explícitos a uma atividade criadora do sopro de Deus, em estreita conexão com a da Sua Palavra. "Pela palavra (*dabar*) do Senhor foram feitos os céus, pelo sopro (*ruach, pneuma*) da sua boca todos os seus astros[44]" (Sl 33,6; cf. também Is 11,4: "A sua palavra será uma vara a açoitar o vento, com o *sopro* da sua boca matará o ímpio"). "Espírito" ou "sopro", aqui, não indicam certamente o vento natural. Um outro salmo evoca o mesmo texto Gn 1,2: "Mandas o teu espírito, e as coisas são criadas, e renovas a face da terra" (Sl 104,30).

Por isso, qualquer que seja a interpretação que se queira dar de Gn 1,2, o certo é que o resto da Bíblia vai atribuir ao Espírito de Deus um papel ativo na criação.

Nos últimos escritos canônicos do Antigo Testamento, a ideia do Espírito que invade o universo exprime-se, por vezes, através de uma linguagem influenciada pelo estoicismo (Sb 1,7: "O Espírito do Senhor enche o universo e tudo abrange"; Sb 12,1: o espírito incorruptível de Deus está "em tudo"), mas o tema em si é de origem bíblica, e não de origem helenística.

Esta linha de desenvolvimento surge com toda a clareza no Novo Testamento, o qual, conforme dissemos, descreve a intervenção do Espírito Santo na nova criação servindo-se justamente das imagens bíblicas relativas à origem do mundo. A ideia da *ruach* criadora não pode ter nascido do nada. Não se pode, num mesmo comentário bíblico, traduzir Gn 1,2 por "um vento de Deus soprava sobre as águas" e, em seguida,

remeter para esse mesmo texto quando se explica a pomba do batismo de Jesus![45]

Não é, portanto, incorreto continuarmos a ir a Gênesis 1,2, e aos outros testemunhos posteriores, quando pretendemos encontrar um fundamento bíblico para a função criadora do Espírito Santo, conforme faziam os Padres. Dizia São Basílio: "Se aceitares esta explicação, grande proveito tirarás"[46]. E é verdade: vislumbrar no Espírito de Deus que pairava sobre as águas um aceno primeiro, velado, à realidade do Espírito permite-nos começar a compreender muitos outros trechos da Bíblia.

3. O título “criador”: uma “estrutura aberta”

Que nos diz hoje, desde logo do ponto de vista teológico e do ponto de vista da fé, o título “criador”, dado ao Espírito Santo? O ponto fundamental continua a ser aquele que os Padres puseram em foco: o Espírito Santo é Deus! Com o título “criador”, o autor do hino pretendeu colocar no lugar cimeiro uma profissão solene de fé na divindade do Espírito Santo. O título “criador” é como a clave musical que se coloca no início de uma sinfonia para determinar o som que, daí para a frente, há de ser produzido em cada nota; estamos a falar do próprio Deus, e não de qualquer atributo Seu, ou de uma vaga energia divina. A beleza do hino está em ele apresentar-se em forma de oração. No Símbolo da fé, o Credo, fala-se *do* Espírito Santo; aqui, fala-se *ao* Espírito Santo.

Além disso, quer o hino, quer cada uma das palavras que o compõem, constituem “estruturas abertas”. Passemos a analisar em que medida o título “criador” se revela verdadeiramente como baluarte e obstáculo a interpor-se à tentativa de desviar do seu curso o rio da Tradição, e, ao mesmo tempo, como anticorpo que entra em ação quando reaparece a doença contra a qual fora produzido pelo organismo. Foi na época do idealismo racionalista do século XVIII que voltou a circular, noutra forma e com cambiantes mais radicais, a ideia do Espírito “criatura”, rejeitada no século IV. O Espírito deixava, na verdade, de ser visto como uma realidade hipostática intermédia entre Deus e o homem, conforme O concebiam os adversários antigos do Espírito Santo (os chamados trópicos, macedonianos ou pneumatômacos), para passar a equivaler o espírito do homem, puro e simples. Deixava de ser Espírito divino, para ser espírito humano, intelecto ou razão.

Todas estas novas “reduções” estão excluídas daquela simples invocação inicial do hino: “Vem, Espírito criador!”. Que afirma um fiel ao entoar, com a Igreja, estas palavras? Que o Espírito não está, por natureza, dentro dele e que esse fiel não é o Espírito. Um é aquele que grita, e outro aquele a quem se grita. Quem diz: “Vem, Espírito criador!”, professa nesse mesmo instante que é criatura, e reconhece a infinita diferença qualitativa. Põe-se no seu lugar, o da verdade. Não põe a criatura no lugar do criador, como faziam os pagãos (cf. Rm 1,25), nem o criador no lugar da criatura.

Mas, o alcance do título “criador” não se esgota nesta função negativa; ele encerra também uma função positiva, que é de importância primordial. É, de resto, nesse título que assenta o universalismo cristão e a possibilidade de se dialogar hoje com as religiões não cristãs[47]. Que significa realmente proclamar que o Espírito Santo é criador? Significa que a Sua esfera de ação não se restringe à Igreja e à história da salvação, e que ela se estende à própria criação. Significa, também, recusar a tese dos que, antigamente,

reservavam para o domínio do Pai a esfera dos "seres", ou seja, a esfera mais universal, para o Filho a das criaturas racionais, e para o Espírito Santo a esfera mais restrita dos "santificados" pela graça[48]. Não Lhe é estranha nenhuma das três esferas: nem a da criação, nem a da redenção, nem a da santificação que se realiza na Igreja. Nenhuma época do tempo está fora da Sua presença ativa. Ele age fora da Bíblia e dentro dela; age antes de Cristo, na época de Cristo e depois de Cristo, mesmo se jamais separado de Cristo. É o que diz justamente São Máximo Confessor:

> O Espírito Santo não está ausente de nenhum ser... Está simplesmente presente *em todas as coisas*, na medida em que é Ele quem mantém unidas todas as coisas e quem as vivifica; está presente, de modo especial, *naqueles que estão sob o poder da lei,* está presente em todos os cristãos de maneira diferente e nova, ao fazê-los filhos; está presente, como autor de sabedoria, *nos santos*, os quais, mediante um tipo de vida divinamente inspirado, se tornaram dignos de inabitação[49].

Na realidade, "o Espírito do Senhor enche o universo, e Ele, que abraça todas as coisas, conhece todas as vozes" (Sb 1,7). Ninguém se pode furtar à Sua luz benéfica, do mesmo modo que ninguém se pode furtar ao calor do sol. "Para onde poderia eu ir, furtando-me ao teu espírito?", pergunta o salmista (Sl 139,7). Daqui decorre que, além dos carismas espirituais, também os dons naturais e as atividades mundanas e laicas provêm, ainda que a título diverso, do Espírito.

Um documento do Concílio Vaticano II afirma que o Espírito de Deus está em ação no coração de cada homem, intimando-o a confrontar-se com o problema religioso. Em seguida, ao falar da evolução da ordem social, afirma que "o Espírito de Deus, que com admirável providência dirige o curso dos tempos e renova a face da terra, está presente nessa evolução"[50].

É certo que o modo de agir do Espírito no âmbito da criação é qualitativamente diferente, como veremos em seguida, daquele com que Ele age no âmbito da redenção e no da Igreja. Trata-se de uma relação análoga àquela que se dá entre as "sementes do Verbo" e o "Verbo total" revelado em Jesus Cristo. São Tomás de Aquino escreveu: "Toda a verdade, venha ela donde vier, vem do Espírito Santo"[51].

A escolha do título "criador" permite também, hoje, dar um fundamento, não apenas genericamente teológico, mas também pneumatológico e espiritual, ao problema da ecologia e da proteção das criaturas. As criaturas são obra do Espírito criador; deturpá-las significa causar tristeza ao seu autor. O Espírito incorruptível de Deus está "em todas as coisas" (Sb 12,1). O salmo que canta os esplendores da criação (do mar, dos montes, das fontes) e que atribui a cada criatura o seu lugar e o seu espaço, é também aquele que atribui tudo isso ao Espírito Santo: "Se lhes retiras o teu espírito, elas morrem, e voltam

ao seu pó. Envias o teu Espírito, elas são criadas e renovas a face da terra" (Sl 104,29-30).

Não é verdadeira, portanto, a acusação segundo a qual a Bíblia, ao dessacralizar as coisas, terá favorecido a depredação das criaturas e a sua violação às mãos do homem. Nas culturas animísticas e idolátricas, as criaturas surgem protegidas pela crença de que em todos os seres – bosques, árvores, riachos – existe um espírito que as habita. Na perspectiva cristã, este móbil animístico deverá ser substituído pelo móbil espiritual autêntico, segundo o qual as coisas são, todas e cada uma delas, parte de uma harmonia e uma ordem que é obra do Espírito criador. A diferença, aqui, é a de que o Espírito conserva a Sua transcendência, ao passo que numa visão sacralizadora ou panteística, como era a dos estoicos, o Espírito faz parte das próprias coisas. Já Santo Ambrósio substituía a visão pagã por esta visão bíblica do Espírito criador, apesar de o seu ponto de vista não ser o do moderno ecologismo. Referindo-se a Virgílio, escreveu:

> Alguns poetas pagãos disseram nos seus versos que "o céu e a terra, bem como os globos da lua e das estrelas cintilantes, são alimentados, no seu interior, pelo Espírito". Se nem mesmo eles negam ser graças ao Espírito que o poder das criaturas subsiste, vamos negá-lo nós, que lemos isso mesmo na Escritura?[52]

No discurso sobre o Espírito Santo, portanto, o título "criador" constitui a abertura máxima, de trezentos e sessenta graus. Nem sequer com o próprio título "santo" teria sido possível chegar a este resultado, porquanto esse título teria restringido, de algum modo, a ação do Espírito à esfera da santificação e da graça. A própria inspiração dos poetas, bem como todas as manifestações de criação artística, é obra deste Espírito criador, o qual, por sua vez, transcende todas as coisas e com elas não deve ser identificado. Com esta precisão, podemos acolher a opinião de Goethe, que via no *Veni creator* (do qual ele próprio fez uma bela tradução para a língua alemã, e ao qual tanto gostava de ouvir e cantar todos os domingos, em sua casa) uma "invocação do gênio, que a todos os homens dotados de espírito e de alma grande fala poderosamente"[53].

4. A experiência do Espírito como criador

Ainda a respeito do Espírito criador, o mais importante é, não tanto compreendê-lo ou explicá-lo, quanto vivenciá-lo. Mas, que significa isso? O sentido forte de criar é o de tirar do nada, dessa ausência de toda e qualquer realidade e da ausência de toda a possibilidade de vir a ser realidade. Como pode um ser que já existe invocar o Espírito enquanto criador? Se invoca é porque existe, e se existe como é que ainda pode ser criado?

Encerra-se aqui uma implicação religiosa profunda. Invocar sobre mim o Espírito criador é reconduzir-me, na fé, àquele momento em que Deus detinha sobre mim todo o poder, um momento em que eu ainda não passava de um "pensamento no seu coração", e em que, por isso, Ele podia fazer de mim o que quisesse, sem beliscar a minha liberdade.

É restituir a Deus a liberdade própria. É entregar-me, por espontânea decisão, como a argila nas mãos do oleiro, dizendo-Lhe as palavras que para esse efeito Ele próprio inspirou: "Senhor, és nosso pai; nós somos argila, e Tu aquele que nos dá a forma" (Is 64,7).

Invocar sobre mim o Espírito como criador é, portanto, abandonar-me à ação soberana de Deus, com total confiança; é colocar-me na chamada atitude "de criatura" perante aquele que está na base de toda a religiosidade autêntica. É despojar-me de qualquer tendência a pôr condições, e ficar disposto a tudo. É dar carta branca a Deus, como fez Maria, quando disse: "Aqui estou, sou a serva do Senhor; realize-se em mim o que disseste" (Lc 1,38). Os Padres viam neste momento de Maria a suprema manifestação do Espírito criador: "O poder criador do Altíssimo constituiu o corpo de Cristo no momento em que o Espírito Santo desceu sobre a Virgem Maria"[54].

Invocar o Espírito criador é abrir-se à novidade; é, também, entrar num grande silêncio...

Mas voltemos ao texto que está na base de toda esta reflexão sobre o Espírito criador, Gênesis 1,2, para entendermos o significado do fato de, no *Veni creator*, nós invocarmos a ação criadora própria do Espírito, e não a ação divina em geral. Qual é, na criação, o contributo específico e "pessoal" do Espírito? Trata-se de algo que, como sempre, depende das relações no seio da Trindade. O Espírito Santo encontra-se, não na origem, mas, por assim dizer, no termo da criação, do mesmo modo que Ele surge, não na origem, mas no termo do processo trinitário. Na criação – escreve São Basílio –, o Pai é a causa principal, Aquele a partir do qual todas as coisas são; o Filho é a causa eficiente, Aquele por meio do qual todas as coisas são feitas; o Espírito Santo é a causa *perfectiva.* Não é que a força operante do Pai seja imperfeita; pelo contrário, o Pai quer

fazer existir por meio do Filho e quer levar à perfeição por meio do Espírito[55].

A ação criadora do Espírito está, portanto, na origem da perfeição do que foi criado; diríamos que Ele é, não tanto Aquele que faz o mundo passar do nada ao ser, quanto Aquele que o faz passar do ser informe ao ser formado e perfeito. Em outras palavras, o Espírito Santo é Aquele que, do caos, faz passar ao cosmos o que é criado, fazendo disso mesmo algo de belo, organizado, depurado: um "mundo", justamente, segundo o significado originário desta palavra.

> Quando o Espírito começou a pairar sobre o que fora criado, este não tinha ainda qualquer beleza. Quando, porém, a criação recebeu a intervenção do Espírito, ela recebeu todo este esplendor de beleza que a fez refulgir como "mundo"[56].

Ficamos assim a saber que a ação criadora de Deus não se limita ao instante inicial, conforme se pensava na visão deística ou mecanicística do universo. Deus não "foi" criador, outrora; Ele "é" criador, sempre. E não apenas no sentido fraco de ser Ele quem "conserva" o ser e quem governa com a Sua Providência o mundo. Deus "é" criador, também, no sentido forte de ser Ele quem sustenta, quem comunica continuamente ser e energia, quem impulsiona, quem anima e renova a criação.

"Criar é fazer continuamente novo"[57].

Que significa tudo isto, aplicado ao Espírito Santo? Significa que é Ele quem sempre faz passar do caos ao cosmos, ou seja, da desordem à ordem, da confusão à harmonia, da deformação à beleza, da vetustez à novidade. Não – bem entendido! – de maneira mecânica e de repente, mas no sentido de estar aí operante e a conduzir a um termo a sua própria evolução. É Ele quem sempre "cria e renova a face da terra".

"Se tentares subtrair à criação o Espírito, as coisas todas se misturam e a sua vida apresenta-se sem qualquer lei, ordem, e determinação"[58].

"Sem o Espírito, a criação inteira é incapaz de perdurar"[59].

Isto a todos os níveis, tanto no macrocosmo, como no microcosmo que cada indivíduo é. Consideremos, desde logo, o vasto cenário que o mundo e a história são. No momento da morte de Cristo, os evangelistas observam que "sobre toda a terra se abateram as trevas" (Mc 15,33). É uma alusão velada ao cosmos primordial em que a humanidade novamente se precipitara com o pecado, o qual atingiu o seu paroxismo com a morte de Cristo. Escreve um autor do século II:

> O universo estava à beira de voltar a cair no caos e de se dissolver, devido ao pavor diante da paixão, se o grande Jesus não tivesse emitido o seu Espírito divino, exclamando: "Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito" (Lc 23,46). E eis que, mal o Espírito divino se difundiu, o universo, como que reanimado, vivificado e consolidado, voltou a encontrar a sua estabilidade[60].

Nesta grandiosa visão, é o Espírito Santo quem, uma vez mais, faz passar o mundo do caos ao cosmos. Desta vez, porém, trata-se, não de um vago "espírito de Deus", mas do Espírito que provém da cruz de Cristo; o caos é, já não o físico, mas o caos moral do mal e do pecado, e o cosmos é, já não o cosmos material, mas a Igreja, que é o "cosmos do cosmos", ou seja, o ornamento do mundo[61].

Esta visão prossegue no modo com que é descrita a descida do Espírito Santo em Pentecostes. O Espírito transforma o caos linguístico de Babel na nova harmonia das vozes. Graças a Ele, "de todas as línguas se eleva agora, num só coração, um hino a Deus"[62], como quando um maestro de orquestra sobe ao pódio e, de repente, se cala a estridência dos instrumentos a ensaiarem, para, em seu lugar, se ouvir uma sinfonia admirável.

5. *Veni creator Spiritus*

Apliquemos agora tudo isto ao "mundo pequenino" que é o nosso próprio coração. Com efeito, não é só a Igreja, mas também o indivíduo quem, por vezes, é definido pelos Padres como "o cosmos do cosmos", o ornamento do mundo[63]. Esta realidade pode encerrar um alcance extraordinário para compreendermos e atendermos à ação do Espírito Santo na nossa vida de fiéis. "As trevas cobriam o abismo" (Gn 1,2). Mas, o coração humano é, também ele, diz a Escritura, um precipício e um abismo (cf. Sl 64,7). Existe um caos exterior e um caos interior. O nosso caos é o da escuridão que há em nós; o caos dos desejos, dos projetos, dos propósitos, dos lamentos contraditórios e entre si conflitantes. Um autor espiritual da Idade Média descrevia nestes termos a sua situação espiritual (e trata-se de um monge cartuxo que vivia na mais alta contemplação):

> Dou-me conta, Senhor, de que a terra do meu espírito ainda é inconsistente e vazia, de que as trevas cobrem a superfície do abismo... Na verdade, ela encontra-se na confusão, como numa espécie de caos espantoso e obscuro, ignorando o seu fim, a sua origem e o modo da sua natureza... Assim está a minha alma, Deus meu, assim está a minha alma. Uma terra deserta e vazia, invisível e informe, com as trevas à superfície do abismo... Mas, o abismo do meu espírito invoca-te, Senhor, para criares, também em mim, novos céus e nova terra[64].

Há, na literatura moderna, um filão que não cessa de retomar, em chave psicológica, este tema do homem refém do caos, a debater-se na confusão das suas contradições: o homem "do subterrâneo"![65] Ou, então, decide voltar a percorrer, em sentido inverso, o caminho da criação: desta vez, do ser até ao nada, da luz para as trevas. O caminho do niilismo.

Quanta luz infunde sobre esta experiência universal de caos a fé no Espírito criador! O Espírito de Deus, que estava operante por sobre, e por dentro, do caos primordial continua operante no mundo. Quando entoamos o *Veni creator*, dizemos: "Vem, Espírito Santo, paira e sopra também no meu caos, infunde luz nas minhas trevas (cf. Sl 18,29), faz de mim um verdadeiro microcosmo, um pequeno mundo, uma coisa bela, harmoniosa, pura: uma nova criação".

Eis o que escreve uma pessoa que meditou longamente sobre as primeiras palavras do *Veni creator*:

> *Veni creator Spiritus*! Diante destas palavras, não sou capaz de ficar, nem ajoelhada, nem sentada, nem de pé; fico desmaiada no chão, encolhida e "desanimada", como sucede com um paralítico, ou melhor: fico como a lama antes de Deus insuflar dentro dela a vida. É silêncio absoluto. O protagonista do universo, o autor da vida, é Deus. E eis que aquela invocação se espalha, qual

mancha de óleo, ao meu redor, sobre os meus familiares, amigos, vizinhos, conhecidos, desconhecidos. De quantos milhões está o mundo povoado? Sobre todas estas pessoas: *Veni creator Spiritus*!

Novos céus, nova terra, novos Adãos, novas Evas. Políticos, governantes, pobres, infelizes, prostitutas, homossexuais, depravados, todos os pecadores que não sabem o que fazem, todos ali por terra, à mercê do poder criador do Espírito de Deus. A este Espírito criador, que criou o modelo humano na perfeição de cada célula sua, eu confio aquele emaranhado de nervos, neurônios, astrócitos, hipotálamos, hipófises, núcleos da base, tudo aquilo que regula a nossa vida vegetativa, intelectiva, emotiva, a fim de que nas suas mãos possa tudo ser regenerado harmoniosamente, em beleza, em verdade, em pureza. Em santidade de filhos. *Veni creator Spiritus*!

Nós levamos em nós mesmos um vestígio do caos primordial: o nosso inconsciente. Aquilo que a psicanálise moderna identificou como passagem do inconsciente à consciência, do *Id* ao "Super-Ego", é um aspecto desta criação que deve continuar a consumar-se em nós, um aspecto da passagem do informe ao formado. O Espírito Santo quer pairar também sobre o caos do nosso inconsciente, onde se agitam forças obscuras, impulsos contraditórios, onde se alojam não só angústias e neuroses, mas também possibilidades inexploradas. "O Espírito tudo penetra..." (1Cor 2,10). A quem tem problemas com o seu inconsciente (e quem não os tem?), não se pode dar melhor conselho do que cultivar uma devoção particular ao Espírito Santo e invocá-Lo com frequência na Sua qualidade de criador. É Ele o melhor psicanalista e psiquiatra do mundo. A devoção ao Espírito Santo, se não leva, necessariamente, a dispensar as ajudas humanas nesse domínio, é certamente capaz de complementá-las e de ultrapassá-las.

Além de uma zona particular da realidade, existe também um tempo do nosso dia em que é mais necessário e mais espontâneo vivenciar o poder criador do Espírito: de manhã, ao levantar. Cada manhã que se sucede à noite constitui uma reminiscência vívida e um símbolo do ato em que o mundo saiu do caos primordial. É o prodígio a renovar-se. A própria liturgia nos sugere esta associação, especialmente em alguns hinos das Laudes matinais: "No primeiro raiar do dia, de luz e silêncio vestidas, as coisas ressurgem da treva tal como no início do tempo"[66].

A noite é como que uma nova queda, passageira, no caos. "Põe-se o sol e eis que o hórrido caos irrompe"[67]. Angústias, sonhos, pesadelos; bem e mal, realidade e irrealidade: tudo fica misturado e confuso com a chegada da noite. Tudo fica informe; os sonhos são sem tempo, sem cor. Por vezes, acordamos com a sensação de ter de recomeçar tudo do zero, como se fôssemos ateus que jamais conheceram a Deus e que ignoram o que é a fé, a esperança e a caridade. Daí a importância de iniciar cada novo dia com o Espírito Santo, para que Ele transforme o nosso caos noturno na luz da fé, da

esperança e da caridade. Descobri que as palavras mais belas para dar início a um novo dia são, justamente, os primeiros dois versículos do nosso hino: "Vem, Espírito criador, visita as nossas mentes!". Sinto disso uma necessidade quase física, confrontado com a canseira de sacudir de mim o peso, a inércia e a letargia da noite.

Doravante, todas as nossas reflexões neste livro procurarão ajudar-nos a alcançar a luminosa meta vislumbrada nesta meditação: passar novamente do caos ao cosmos, ressurgir como "nova criação", graças à ação criadora do Espírito Santo.

Terminamos com um hino que se recita na Liturgia das Horas dos países de língua inglesa (a versão métrica é nossa):

Espírito que no princípio pairavas
sobre o deserto e as trevas do mundo
e em harmonia lama e caos transformavas
infundindo ao homem vida no profundo.

Vem, e o nosso deserto faz florir,
reza Tu em nós, transforma-nos no Filho,
à tua graça a alma dispõe,
faz-nos aderir ao Pai e ao seu conselho[68].

IV

ENCHE DE GRAÇA CELESTIAL OS CORAÇÕES QUE CRIASTE

O Espírito Santo renova, em nossos dias, os prodígios do primeiro Pentecostes

Os dois últimos versículos da primeira estrofe do *Veni creator* dizem assim: "Enche de graça celestial os corações que criaste". No Novo Testamento, encontramos três verbos e três imagens para exprimir a vinda do Espírito Santo sobre nós: sermos *batizados* no Espírito Santo[69], sermos *revestidos* de Espírito Santo (Lc 24,49), e sermos *cheios* de Espírito Santo. Este último é o verbo que mais frequentemente é utilizado. Diz-se de Jesus que, "*cheio* de Espírito Santo", se afastou do Jordão (Lc 4, 1); *cheios* de Espírito Santo surgem João Batista, Isabel, Estêvão[70]. Mas é, sobretudo, o verbo com que se descreve o milagre de Pentecostes: "Todos ficaram cheios de Espírito Santo" (At 2,4).

Este versículo do *Veni creator* evoca, portanto, o acontecimento de Pentecostes. A palavra "graça", indica aqui o Espírito Santo em pessoa. O Paráclito – escreve a dado passo o autor do nosso hino – é chamado "graça" "na medida em que nos é concedido gratuitamente, não pelos nossos méritos, mas em virtude da vontade divina"[71]. Aquilo que pedimos ao Espírito Santo é, portanto, que nos encha de Si mesmo, e não de algum dom Seu, por mais sublime que ele seja. Num hino antiquíssimo atribuído a Ambrósio, pede-se ao Espírito Santo que "se derrame e encha de Si o coração"[72]. Este modo de exprimir o Espírito vai tornar-se comum em seguida, precisamente em virtude do *Veni creator*. A *Sequência de Pentecostes* dirige ao Espírito a oração: "Ó Luz santíssima, *enche* o íntimo dos corações dos teus fiéis". E uma antífona do século X, ainda utilizada na liturgia, diz: "Vinde, Espírito Santo, *enchei* os corações dos vossos fiéis e acendei neles o fogo do vosso amor".

O próprio autor do *Veni creator* pôde dizer diretamente: "Enche *de ti* o coração dos teus fiéis"; contudo, ao introduzir a palavra "graça" deu uma dimensão nova ao discurso e enriqueceu-o enormemente, porquanto atraiu para a órbita do Espírito toda a obra de Cristo. Estabeleceu, assim, um nexo indissolúvel entre pneumatologia e cristologia. A graça é, na verdade, o ponto de encontro entre a obra de Cristo e a do Espírito: o

primeiro é o *autor* da graça, o segundo é, por assim dizer, o *conteúdo* dela.

"O que significa Deus dar *graça* aos humildes? Significa que dá o Espírito Santo!"[73]

Com as referidas palavras, aquilo que pedimos é, portanto, nada mais, nada menos, que se realize em nosso favor uma nova efusão do Espírito Santo, um novo Pentecostes. Entretanto, já fomos descobrindo o traço característico do hino, que é o de fazer com que de um profundo contexto bíblico e teológico brote a aplicação prática, e com que a teologia e a espiritualidade, a doutrina e a experiência se fundam entre si. Devemos, por isso, desta vez também, procurar explicitar os pressupostos teológicos, a fim de podermos, em seguida, chegar à decisão existencial, expressa na sequência destes três verbos, em *crescendo*: "Vem, visita, enche!".

1. O Espírito Santo e o regresso das criaturas a Deus

Depois de focar a obra do Espírito Santo na criação, São Basílio inicia um novo capítulo do seu tratado, dizendo:

> Em relação ao plano de salvação do homem, por obra do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo (cf. Tt 2,13), estabelecido segundo a bondade de Deus, quem poderia negar que ele é consumado por meio da graça do Espírito Santo?[74]

Nestas palavras, começa a vir à luz uma grande descoberta sobre o Espírito Santo, que se irá apurando pouco a pouco. Diacronicamente, isto é, em relação ao *tempo*, o Espírito Santo está primeiramente ativo na criação e, depois, na redenção; sincronicamente, ou seja, em relação ao *espaço*, Ele está operante, quer no espaço do mundo, quer no da Igreja.

Esta ideia entra no mundo latino, para aí receber ulteriores precisões. Santo Ambrósio, depois de se debruçar sobre o Espírito criador, dedica uma seção inteira do seu tratado ao Espírito na economia da salvação. Chega ao ponto de afirmar: "O Espírito é o autor da regeneração espiritual, na qual somos criados segundo Deus, para sermos filhos de Deus"[75].

Em virtude da primeira criação, somos *criaturas* de Deus; mediante a segunda criação, somos também *filhos de Deus*. A nova criação, portanto, mais não é senão o novo nascimento "do Alto", ou "do Espírito", de quem Jesus fala no Evangelho (cf. Jo 3,3.5). Segundo Agostinho, em virtude da primeira criação nós somos *homens*; em virtude da segunda, somos *cristãos*. O próprio dom de sermos criados é graça, porque dado gratuitamente; bem distinta é, por sua vez, a graça em virtude da qual somos cristãos. Se, no primeiro caso, não tínhamos mérito algum em ela nos fazer *dignos* do dom, no segundo, tínhamos muitos deméritos que nos tornavam *indignos* de tal dom. Eis por que não chamamos graça à criação, ou por que lhe chamamos graça apenas em sentido genérico; preferimos, assim, reservar o termo "graça" para o dom da redenção[76].

O Espírito está operante, portanto, seja na ordem da natureza, seja na ordem da graça. Esta visão patrística é levada ao seu auge pelos teólogos medievais. Ao falar da criação e da redenção, escreve São Boaventura: "Ambas as obras são banhadas pelo poder do Espírito Santo: as obras da criação são por Ele conservadas, as obras da redenção são por Ele levadas à perfeição"[77].

São Tomás de Aquino construiu toda a sua *Suma teológica* com base no esquema: "Saída das criaturas de Deus" e "retorno das criaturas a Deus". Diz o Doutor Angélico:

> É conveniente que por aquelas coisas mediante as quais, no início, se realizou a saída das criaturas de Deus, por essas mesmas se dê também o seu regresso a Deus... Em virtude, portanto, de termos sido criados por meio do Filho e do Espírito Santo, assim também por meio deles somos conduzidos ao nosso fim último[78].

Se nisto tiver de haver uma certa distinção entre o Filho e o Espírito Santo, essa distinção consiste – segundo um dos primeiros teólogos latinos a escrever sobre a Trindade – no fato de ao Filho dever ser atribuída, de maneira mais particular, a saída de Deus (*progressio*) e ao Espírito Santo o seu regresso, ou a nova subida (*regressus*) para Deus[79].

O Espírito Santo estende a Sua ação, portanto, de uma ponta à outra da história da salvação. Como o sol, Ele "surge de um extremo do céu e o seu curso chega até ao outro extremo: nada escapa ao seu calor" (Sl 19,7).

"O Espírito de Deus esteve ao lado dos homens, desde o início, e em todas as economias de Deus, predizendo o futuro, mostrando o presente e narrando o passado"[80].

Não se trata, conforme no passado se tentou por vezes fazer, de recortar para o Espírito Santo alguns domínios de competência específicos, confinando-O a esses limites. Pelo contrário, todo o cosmos e toda a história pertencem-Lhe: é tudo da Sua competência, do mesmo modo que, naturalmente, é tudo da competência do Pai e do Filho, embora a título diferente. Trata-se, antes, de descobrir o "cunho" particular que cada pessoa confere às obras divinas.

Fica assim sem qualquer fundamento a tese de Joaquim de Flora, que para o Espírito Santo só reservava a terceira e última *época da história*. A ideia de uma terceira era só pode estar correta se for aplicada não à realidade e à ação do Espírito, mas à Sua *revelação* e à Sua manifestação a nós. É neste sentido que Gregório de Nazianzo a aplica, quando distingue três fases na revelação da Trindade: no Antigo Testamento, revelou-se plenamente o Pai e foi prometido e anunciado o Filho; no Novo Testamento, revelou-se plenamente o Filho e foi anunciado e prometido o Espírito Santo; no tempo da Igreja, conhece-se, finalmente e por inteiro, o Espírito Santo e desfruta-se a Sua presença[81].

2. Que trouxe o Espírito Santo de novo no Pentecostes?

Toda esta grandiosa visão ressoa nas palavras do nosso hino: "Enche de graça celestial os corações que criaste". Com elas dizemos o seguinte: "Tu, que és o princípio da nossa criação, sê também o artífice da nossa santificação!". Não era possível afirmar de maneira mais clara e mais concisa que o Espírito da criação é também o Espírito da redenção. A palavra "graça" é a "janela" que se abre diante deste novo horizonte. Ela refere-se a Cristo, à Igreja, aos sacramentos, às virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade. Transporta-nos a um terreno novo e distinto em relação àquele evocado pela palavra "criador", no primeiro versículo. A graça, na linguagem cristã, é sempre "graça de Cristo". Ao contrário do uso profano, é uma palavra que, no Novo Testamento, jamais indica dons naturais ou da criatura; pelo contrário, ela indica sempre os dons sobrenaturais. Na segunda parte da estrofe, portanto, o Espírito "de Deus" é focalizado como Espírito "de Cristo".

Não se trata, contudo, de substituir um Espírito por um outro, de renegar ou de meter dentro de parênteses a obra da criação ou da natureza, a fim de se afirmar a da redenção ou da graça. Trata-se, antes, de acrescentar à natureza a graça, aos dons naturais os sobrenaturais do Espírito. É por isso que invocamos, ao mesmo tempo, o Espírito como criador e como graça, e que dizemos: "Vem!", a um e ao outro, simultaneamente. A graça, na verdade, não destrói a natureza, mas "supõe-na" e edifica sobre ela. Assim sucedeu, também, a seguir ao pecado, uma vez que o pecado, embora tenha "ferido" a natureza, não a corrompeu totalmente. Deste ponto de vista, a nova criação é uma restauração, uma renovação, uma elevação, e não uma criação *ex nihilo*, do nada, como a primeira.

O Espírito "enche de graça divina" os corações que Ele mesmo, e não um outro espírito qualquer, criou. Aquilo que os Padres afirmaram contra Marcião e contra os maniqueus, ao falarem de Cristo, vale também em relação ao Espírito: não existem duas economias distintas e opostas, provenientes de dois Espíritos distintos; pelo contrário: Deus é um só, o Verbo é um só, o Espírito é um só. A continuidade é afirmada ao mesmo tempo que a novidade.

Se, portanto, não é necessário renegarmos o Espírito da criação para acolhermos o da graça, também não é permitido contentar-se com o simples Espírito criador e prescindir do Espírito de Cristo. É o mesmo Espírito Santo quem coage a dar o passo para diante. Recusar-se a fazê-lo é opor resistência ao Espírito Santo (cf. At 7,51).

Contudo, é necessário dizer, desde já, que a distinção entre o Espírito criador e o Espírito redentor não coincide com a distinção entre Antigo Testamento e Novo

Testamento. O Espírito da graça, com efeito, já está operante na Lei a preparar o Evangelho. Aquele que falava nos profetas já era o Espírito de Cristo (cf. 1Pd 1,11). Em relação à realidade do Espírito, existe também, com Israel e com o povo judeu, um vínculo distinto e mais profundo, relativamente aos outros povos e às outras religiões.

A distinção entre Espírito criador e Espírito redentor tampouco coincide, de modo rígido, com a distinção entre o *mundo* e a *Igreja*, como se, fora desta, isto é, na esfera mundana, o Espírito só agisse enquanto criador, e não também como Espírito de Cristo. O Concílio Vaticano II afirmou que "o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem ao mistério pascal por um modo só de Deus conhecido"[82].

É por isso mesmo que, do mesmo modo que hoje já não podemos mais dizer: "Fora da Igreja não há salvação" (pelo menos no sentido em que se dizia no passado), também já não podemos mais dizer: "Fora da Igreja não há Espírito Santo". O Espírito Santo, mesmo enquanto Espírito "de Cristo" que torna presente a salvação por Ele operada (o mistério pascal!), está misteriosamente operante fora dos limites visíveis da Igreja, ainda que não sem determinada referência a ela.

Que trouxe então de novo o Espírito com a vinda de Cristo e com o Pentecostes? A resposta é a mesma que Ireneu deu para Cristo: "Trouxe todas as novidades, ao trazer-se a Si mesmo"[83]. Aquele que outrora vinha parcialmente, e de tempos em tempos, sobre os profetas, agora, em Cristo, está conosco de forma estável e pessoal:

> Por isso (o Espírito) desceu sobre o Filho de Deus, feito filho do homem: com Ele se ia habituando a habitar no gênero humano, a repousar sobre os homens (cf. Is 11,2; 1Pd 4,14) e a habitar na criatura de Deus; realizava neles a vontade de Deus e renovava-os, ao fazê-los passar da caducidade à novidade de Cristo[84].

Até que o Verbo "tivesse montado a sua tenda no meio de nós", nem sequer o Espírito Santo o podia fazer; antes de o Espírito descer para permanecer em Cristo (cf. Jo 1,33), não podia descer para permanecer em nós. Seguidamente, passou a dizer-se, com uma linguagem mais evoluída, que, antes do Pentecostes, o Espírito estava presente no mundo com os Seus dons e o Seu poder, ao passo que, desde o Pentecostes, Ele está presente hipostaticamente, com a Sua pessoa:

> Havia nos profetas uma riquíssima iluminação do Espírito Santo. Nos fiéis, porém, além de existir esta iluminação, o próprio Espírito habita e vive em nós. Nós somos chamados templo de Deus, coisa que nunca fora dita dos profetas[85].

Passamos, assim, da esfera da criação à da conversão. Com o pecado, o homem transformou *a saída* das criaturas de Deus – o mesmo é dizer, a criação – num *afastamento* de Deus (*aversio a Deo*); encontramos aqui o motivo por que o movimento

de *regresso* das criaturas a Deus já não se pode realizar senão sob a forma de uma *conversão* a Deus (*conversio ad Deum*). A saída e o regresso indicam dois movimentos objetivos, universais, independentes do homem. Quer queira, quer não, o homem saiu de Deus e a Deus há de regressar, pelo menos a Deus enquanto juiz, caso não seja a Deus enquanto prêmio. Por seu lado, o afastamento de Deus e a conversão a Ele indicam dois movimentos subjetivos, duas decisões livres do homem. Ora, dado que o homem transformou a saída de Deus num voltar-Lhe as costas, deverá agora transformar o simples regresso a Deus em conversão a Deus. É, portanto, no quadro deste processo de conversão que a ação do Espírito Santo passa a ser encarada. Neste regresso das criaturas a Deus, a função do Espírito Santo é também realçada mediante o tema do *jubileu*. A par do "quinquagésimo dia", ou "dia de Pentecostes", a Bíblia fala também de um "quinquagésimo ano", ou "ano de Pentecostes". Trata-se do ano em que a terra deverá repousar, em que os escravos deverão ser libertados e em que "cada qual recuperará o que é seu" (cf. Lv 25,10-13). Os teólogos medievais iriam inspirar-se nestas ideias para afirmarem que o Pentecostes assinala a entrada no repouso escatológico, o perdão das dívidas, a ruptura de todas as cadeias e o momento em que a humanidade volta a recuperar aquele estado em que se encontrava, antes de se tornar escrava, por causa do pecado: "Manifesta o jubileu / este dia [festivo], se da [sua] festa / perscrutamos o mistério"[86].

3. O Espírito da graça

Ficou claro que toda a mensagem desta parte do *Veni creator* se encerra na palavra *graça*. É deste "favo" que agora vamos "extrair o mel"; é esta a chave que nos há de revelar uma nova câmara nesse grande tesouro que é a revelação sobre o Espírito Santo. A graça é uma daquelas palavras que temos de reavivar e revalidar, pois deteriorou-se, como um fresco sujeito a demasiados restauros, cada qual com a marca do gosto do momento.

Se lermos o Novo Testamento e, em especial, São Paulo, a primeira coisa que salta aos olhos é a grande proximidade – para não dizermos a equivalência – entre Espírito Santo e graça. Ambas as realidades aparecem uma vez reunidas na expressão "o Espírito da graça" (Hb 10,29). A prova principal, todavia, encontra-se nas prerrogativas, não raro idênticas, que se atribui a cada uma destas realidades em particular. Por vezes, onde aparece escrito "Espírito Santo", podemos ler "graça", e vice-versa, sem que o sentido do texto fique minimamente alterado.

A identificação entre a graça e o Espírito Santo torna-se explícita nos Padres, mal começamos a refletir sobre a natureza divina do Paráclito: "A graça é do Espírito Santo, tanto quanto o é do Pai e do Filho. De resto, como poderia existir graça sem o Espírito, se toda a graça divina está no Espírito?"[87].

Que aspecto fica então em destaque acerca do Espírito Santo, neste seu parentesco próximo com a graça? A Sua *gratuidade*, em primeiro lugar. O Espírito Santo, enquanto graça, é o dom absolutamente gratuito e imerecido de Deus aos homens. Em segundo lugar, a Sua *historicidade*, isto é, a sua proveniência do acontecimento redentor que é a morte e ressurreição de Cristo. O Espírito Santo, por quem os cristãos vivem, não é uma realidade intemporal, vaga, que envolve o fiel, um pouco à maneira da atmosfera em relação à terra. Ele entrou na história através de Cristo e, pelo batismo, entrou na vida de todos os fiéis.

Em contrapartida, que aspecto da graça fica em destaque neste seu parentesco próximo com o Espírito Santo? Em primeiro, o fato de a graça não ser só uma disposição benévola, ou uma "boa vontade" de Deus em relação a nós; a graça de Deus é algo real, e não algo meramente intencional. Em segundo lugar, o fato de ela ser acontecimento, um ato concreto, uma intervenção nova e pessoal de Deus, comparável à intervenção primordial, a da criação. A graça, no seu significado fundamental, não é algo que Deus, por qualquer motivo, encontra no homem e que o torna agradável a Seus olhos; ela é, antes de tudo isso, o próprio ato de Deus tornar o homem justo e agradável a Seus olhos. A graça é, desde logo, graça "de Deus", e não "do homem". Uma vez recebida no

homem, a graça é não só um título jurídico de salvação, uma espécie de salvo-conduto, mas também um poder real, como real é o poder do Espírito Santo.

A graça é algo que se experimenta. Tal como em relação ao Espírito Santo, também em relação à graça podemos não apenas ter uma ideia, um conceito ou, até, uma fé (se por fé entendermos apenas o assentimento da mente), como podemos também ter dela experiência; e o normal é que assim aconteça. Na Escritura, isto é muito claro[88]. Um dia, Jesus "exultou no Espírito Santo e disse..." (Lc 10,21); a ação do Espírito é que é a fonte desta vaga de alegria que dimana do coração de Cristo e O leva a bendizer, louvar e dar graças ao Pai. O mesmo se passa em São Paulo. Quando o apóstolo escreve: "Ora, a esperança não engana, porque o amor de Deus foi derramado nos nossos corações por meio do Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5), ou quando fala do Espírito que "atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus", ou do Espírito que "vem em auxílio da nossa fraqueza" e intercede por nós "com gemidos inefáveis" (Rm 8,16.26), São Paulo não está a fazer afirmações abstratas de princípio; procura, antes, traduzir em palavras algo do qual fez e continua a fazer, em seu coração, uma experiência que o comove. Trata-se de uma experiência, não apenas individual, mas coletiva. Expressões como: "Deus deu-nos o Seu Espírito", "Vós recebestes o Espírito", "O Espírito habita em vós", permitem vislumbrar com clareza um fato de que todos estão conscientes e convencidos.

O apóstolo está a falar, portanto, do Espírito Santo e da graça enquanto realidades que podem ser vivenciadas, a nível obviamente espiritual, e não a nível material. Foi através da vivência que a comunidade fazia no culto, no martírio e na vida cristã em geral que se chegou à definição da divindade do Espírito Santo, no concílio de Constantinopla, em 381. Se o Espírito Santo nos diviniza, não restam dúvidas de que Ele é Deus – tal era o argumento que Santo Atanásio repetia constantemente[89]. Primeiro vem a experiência – o Espírito diviniza-nos, ou santifica-nos –, e depois a afirmação dogmática: Ele é Deus.

Como se situa o *Veni creator* em relação a esta visão do Espírito Santo e da graça? Já recordei o que o autor do *Veni creator* escreve sobre o título "graça", numa outra obra sua. O Espírito Santo, diz o autor, é chamado "graça" na medida em que é dado gratuitamente (*gratis datur*). Na teologia escolástica que se seguiu, as coisas iriam mudar sensivelmente. A graça do Espírito Santo é qualificada como graça que nos torna agradáveis a Deus (*gratum faciens*), ao passo que a expressão "dada gratuitamente" (*gratis datum*) ficará reservada para os carismas. Deste modo, será o carisma, e não a graça, a realizar a ideia originária, e mais forte, de graça. Escreve São Tomás: "No mesmo dom da graça que torna agradáveis a Deus, o que se possui é o Espírito e é Ele

que habita no homem. Portanto, é o próprio Espírito Santo que é concedido e enviado”[90].

Como se vê, o Doutor Angélico sustenta solidamente a doutrina que fora também a de Santo Agostinho, segundo o qual, o que na graça possuímos é não apenas um qualquer dom distinto Dele, mas sim a própria pessoa do Espírito Santo. É dele esta fórmula tão expressiva: “A graça *do* Espírito Santo”, que significa: a graça que é o Espírito Santo[91].

Posteriormente, porém, o fato de se ter qualificado o Espírito Santo como a graça “que torna agradáveis a Deus” irá levar a realçar-se, cada vez mais, a graça “criada”, ou seja, a graça como “qualidade” ou “hábito” inerente à alma que determina o seu “estado de graça”. Não se pode, na verdade, definir a graça santificante como “aquilo que torna o homem agradável a Deus” sem passar, com isso mesmo, do momento de dádiva da graça ao momento seguinte; da graça como *ato* de Deus, à graça como *posse* do homem. O centro do interesse corresponde, neste caso, ao efeito criado, e não ao ato criador da justificação. Foi tudo isto que se acentuou no contexto da polêmica contra os Reformadores. O concílio de Trento apresenta a graça da justificação sobretudo como um dom criado, ou seja, como um efeito sobrenatural produzido na alma por Deus; um dom de que Deus é “causa eficiente”, e que não pode, por isso mesmo, ser identificado com o Espírito Santo[92].

Sabemos que a diferença é apenas de perspectiva, ou de ponto de partida, porquanto nem sequer o concílio de Trento decidiu negar que, num outro sentido, a graça se identifica com o próprio Espírito Santo que habita na alma. Mesmo assim, quanto encurtamento de horizontes em relação ao Novo Testamento, por causa das preocupações polêmicas do momento!

Sempre que os cristãos se dividiram entre si, houve algo do seu patrimônio comum que se perdeu, quebrou ou dividiu. Como acontece com um políptico, em que uma parte dele vai parar a um museu e a outra a outro, sem que, em seguida, alguém possa admirar a obra do pintor na beleza do seu conjunto.

A polêmica antipelagiana restringiu o campo da graça “sanante” e “adjuvante”; a polêmica antiprotestante veio restringir ainda mais a atenção à graça “criada”. O dom que nos é dado viver no novo clima instaurado pelo diálogo ecumênico é o de reconduzir ao seu lugar do conjunto as partes da herança dividida; é também o dom de recuperar o “todo” originário, sem com isso ignorar as riquezas e as precisões que foram emergindo ao longo das numerosas controvérsias sobre a graça.

É justamente neste caminho que o *Veni creator* nos ajuda. Escrito antes do advento da Escolástica e das controvérsias que se lhe seguiram, o hino reconduz-nos à esfera

muito próxima do dado bíblico originário. Na sua essencialidade e concisão, o *Veni creator* permite-nos abarcar o "todo" no qual a graça e o Espírito Santo aparecem fundidos num só, sem se confundirem. Além disso, este "todo" pode ser abarcado, não de modo estático e encerrado, mas na sua perene e incessante vinda até nós.

4. O batismo do Espírito

A primeira estrofe do *Veni creator* surge como que escorada naqueles três verbos colocados em posição forte, a abrir ou a fechar o versículo: "Vem, visita, enche!". Conferem a toda a estrofe um grande impulso, como num *crescendo* musical. Só que, se pensarmos bem, estes mesmos três verbos colocam também um sério problema à nossa teologia. Como pode a Igreja repetir ao Espírito Santo: "Vem, visita, enche!"? Não acredita ela que já recebeu o Espírito Santo em Pentecostes e, posterior- mente, no Batismo? Que significa dizer "Vem!" a alguém que se sabe já estar presente?

O problema coloca-se também em relação à Escritura. No dia de Pentecostes, todos ficaram cheios de Espírito Santo; só que, pouco depois, surgiu uma espécie de segundo Pentecostes, e novamente todos "ficaram cheios de Espírito Santo"; entre estes, estavam também alguns apóstolos que tinham estado presentes no primeiro Pentecostes (At 4,31). A alguns cristãos, batizados havia algum tempo, e já ativos na comunidade, São Paulo recomenda que se encham de Espírito Santo (cf. Ef 5,18), como se, antes disso, ainda O não tivessem recebido.

A aparente contradição constitui, na realidade, um precioso indício, susceptível de nos conduzir a uma descoberta. São Tomás dá esta explicação teológica para as novas "vindas" do Espírito Santo a nós. Nota, desde logo, que o Espírito Santo "vem", não no sentido de se deslocar no espaço, mas "porque *com a graça* começa a estar, de maneira nova, naqueles que converte em templo de Deus"[93]. Escreve o Doutor Angélico:

> Há uma missão invisível do Espírito Santo sempre que se realiza um progresso na virtude ou um aumento de graça [...]; quando alguém passa para uma nova atividade ou para um novo estado de graça: por exemplo, quando recebe a graça de operar milagres ou o dom da profecia, quando, levado pelo fervor da caridade, se expõe ao martírio ou renuncia aos seus bens, ou leva a cabo qualquer outra coisa árdua e exigente[94].

Todavia, mais importante ainda do que a explicação que se possa dar para o problema, é o fato em si mesmo. O novo Pentecostes está em curso. E esteve sempre, só que, durante o século XX, o novo Pentecostes assumiu proporções novas, nunca antes conhecidas, mercê do surgimento do fenômeno pentecostal, no início do século, e, mais tarde, graças aos diversos movimentos carismáticos que se manifestaram no seio das Igrejas tradicionais. No entender de muitos, trata-se do movimento espiritual de mais vastas proporções em toda a história da Igreja: em oitenta anos, um crescimento desde zero até quatrocentos milhões de pessoas.

Neste contexto, é necessário mencionar o chamado batismo do Espírito, que constitui

a graça própria de todo este vasto despertar espiritual. Trata-se de um rito feito de gestos de grande simplicidade, acompanhados por atitudes de humildade, arrependimento, disponibilidade para tornar-se criança, a fim de entrar no Reino. É um renovamento e uma atualização de toda a iniciação cristã, não apenas no que concerne ao batismo. O interessado prepara-se para isso, desde a realização de uma boa confissão a participação em encontros de catequese, nos quais volta a entrar num contato vivo e jubiloso com as principais verdades e realidades da fé: o amor a Deus, o pecado, a salvação, a nova vida, a transformação em Cristo, os carismas, os frutos do Espírito. Tudo isso num clima caracterizado pela profunda comunhão fraterna.

Outras vezes, porém, acontece tudo espontaneamente, fora de qualquer esquema: é-se como que "surpreendido" pelo Espírito. Um homem deu o seguinte testemunho:

> Eu encontrava-me no avião e estava a ler o último capítulo de um livro sobre o Espírito Santo. A certa altura, foi como se o Espírito Santo saísse das páginas do livro e entrasse no meu corpo. As lágrimas começaram a cair dos meus olhos como riachos. Comecei a orar. Fiquei possuído por uma força muito superior a mim[95].

O efeito mais comum desta graça é o de o Espírito Santo passar de objeto de fé a nível intelectual, mais ou menos abstrato, a um fato vivenciado, conforme vimos dever ser por sua natureza. Um conhecido teólogo escreveu:

> Não podemos negar que o homem possa ter nesta vida *experiências* da graça que lhe possam proporcionar uma sensação de libertação, que lhe abram horizontes totalmente novos, que o marquem profundamente, que o transformem e plasmem, mesmo por muito tempo, a sua atitude cristã mais íntima. Nada impede de chamar a tais experiências *batismo do Espírito*[96].

Através daquilo que é designado, justamente, batismo do Espírito, vivencia-se o Espírito Santo, a Sua unção na oração, o Seu poder no ministério apostólico, a sua consolação na provação, a sua luz nas decisões. Antes ainda da manifestação dos carismas, é assim que Ele é percebido: como Espírito que transforma interiormente, que concede o gosto de louvar a Deus, que leva à descoberta de uma alegria nova, que abre a mente à compreensão das Escrituras, e que, acima de tudo, ensina a proclamar que Jesus é "Senhor". Ou, então, dá a coragem para aceitar tarefas novas e difíceis, ao serviço de Deus e do próximo.

Vejamos como descrevia os efeitos do batismo do Espírito, sobre si e sobre o grupo, uma das pessoas que estavam presentes no retiro de 1967, do qual brotou a Renovação Carismática na Igreja Católica:

> A nossa fé ficou viva; acreditar passou a ser como que um conhecer. De repente, o sobrenatural tornou-se mais real do que o natural. Numa palavra, Jesus é para nós uma pessoa viva. Tenta abrir o Novo Testamento para o leres, agora, como se fosse literalmente verdade, em cada palavra e em

> cada linha. A oração e os sacramentos passaram a ser verdadeiramente o nosso pão de cada dia, e não meras "práticas piedosas" comuns. Um amor das Escrituras que eu nunca teria acreditado possível, uma transformação das nossas relações com os outros, uma necessidade de, e uma força para, testemunhar, superior a qualquer expectativa: tudo isto passou a ser parte da nossa vida. A experiência inicial do batismo do Espírito não nos proporcionou uma emoção exterior por aí além, mas a vida ficou repleta de serenidade, de confiança, de alegria e de paz... Cantamos o *Veni creator Spiritus* antes de cada encontro, levando a sério aquilo que dizíamos, e jamais ficamos decepcionados... Ficamos também inundados de carismas, e tudo isso nos introduziu numa atmosfera ecumênica perfeita[97].

Como explicar a eficácia extraordinária deste gesto tão simples, capaz de levar a reviver e a tornar presente o Pentecostes? Uma explicação encontramo-la já nas palavras de São Tomás de Aquino que anteriormente recordamos. Há uma nova missão do Espírito Santo, e há, portanto, uma nova vinda do Espírito, sempre que, na vida espiritual ou no próprio ministério, nos encontramos perante uma necessidade nova ou uma nova tarefa a levar por diante e que exija um novo nível de graça.

Esta "aceleração" no caminho da graça costuma estar ligada à recepção de um sacramento; todavia, como São Tomás explica, nem sempre assim acontece.

Também Santo Ambrósio exprime a mesma convicção, com aquele seu estilo mais poético do que conceptual. Afirma que, a par da Eucaristia (o cálice da salvação) e das Escrituras, ou seja, a par dos sinais sacramentais, existe uma outra via através da qual se realiza a "sóbria embriaguez do Espírito", uma via pentecostal, livre, imprevisível, não ligada aos sinais instituídos, dependente apenas da soberana e livre iniciativa de Deus:

> É boa a embriaguez do cálice da salvação. Há, contudo, uma outra embriaguez que provém da superabundância das Escrituras, e há também uma terceira embriaguez resultante da chuva penetrante do Espírito Santo. Foi ela a fazer com que, segundo os Atos dos Apóstolos, os que falavam línguas diversas parecessem embriagados aos olhos dos seus ouvintes[98].

O Pentecostes foi o primeiro batismo do Espírito. Quando anunciou o Pentecostes, Jesus disse: "João batizou com água, vós, porém, dentro de poucos dias, sereis batizados *em Espírito Santo*" (At 1,5).

Ele próprio foi apresentado ao mundo pelo Pai como "aquele que *batiza em Espírito Santo*" (Jo 1,33). Jesus "batiza em Espírito Santo", não só mediante o sacramento do batismo por Ele instituído, mas em toda a Sua obra. Toda a Sua obra messiânica consiste em infundir o Espírito na terra.

O batismo do Espírito, de que se voltou a falar na Igreja, é um dos modos com que Jesus ressuscitado continua esta Sua obra essencial, que é a de batizar a humanidade "no Espírito". A explicação está num renovamento do *acontecimento* de Pentecostes, bem como num renovamento do *sacramento* do batismo e da iniciação cristã em geral,

mesmo sendo certo que ambas estas realidades coincidem e que nunca devem, por isso mesmo, ser separadas ou contrapostas. O fruto mais importante do diálogo entre Igrejas tradicionais e Igrejas pentecostais será o de conseguirem reconhecer que nem o Pentecostes pode dispensar os sacramentos (em particular o batismo de água), nem os sacramentos podem dispensar o Pentecostes.

5. Vem, visita, enche!

Que é necessário para podermos, também nós, vivenciar esta experiência pentecostal? Primeiro, pedir com insistência o Espírito Santo ao Pai, em nome de Jesus, e esperar que o Pai responda! É necessária uma fé cheia de expectativa. Sobre quem vem o Espírito Santo? – perguntava São Boaventura. E respondia, com a sua concisão do costume: "Vem para onde é amado, para onde é convidado, para onde é esperado"[99]. São incontáveis as pessoas que, ao longo deste século, sentiram em sua alma o abalo do Espírito, enquanto invocavam a Sua vinda, em conjunto com outras, e o faziam através das palavras do cântico "pentecostal": "Espírito do Deus vivo, desce de novo sobre mim: dissolve-me, molda-me, enche-me, usa-me!"[100].

Há regiões onde é costume convidar a entrar quem quer que apareça em casa à hora da refeição, para partilhar aquilo que se está a comer. Sabe-se, no entanto, que a pessoa convidada com a mesma educação irá pedir desculpas e recusará. Ficar-se-ia desconcertado, e porventura secretamente contrariado, se o convidado respondesse sem cerimônia: "Sim, aceito com todo o prazer!". Por vezes, sem disso nos darmos conta, os nossos convites ao Espírito Santo são semelhantes a este tipo de convites. São convites convencionais; não são convites reais. Temos de repetir aqueles três convites, e fazê-lo como quem tem a certeza de que eles vão ser levados muito a sério e acolhidos.

Na oração, temos de ser também "unânimes e perseverantes", como os apóstolos com Maria no cenáculo, unindo-nos, quando possível, a outras pessoas que já realizaram um novo Pentecostes e que podem nos ajudar a predispor-nos e a vencermos qualquer temor.

Além disso, precisamos estar dispostos a que algo mude na nossa própria vida. Não se pode convidar o Espírito Santo a vir, para nos encher, contanto que deixe ficar tudo como estava. "O que o Espírito toca, o Espírito muda", diziam os Padres. Quem invocar: "Vem, visita, enche!", por essa mesma invocação se entrega ao Espírito e Lhe entrega as rédeas da própria vida, ou as chaves da própria casa. Entregar-se ao Pai, para que o Pai nos entregue ao Seu Espírito! Tal é a condição.

Não podemos repetir: "Vem, visita, enche!", e permitir que uma vozinha secreta, a da carne, acrescente baixinho: "Mas, peço-te: nada de coisas estranhas, nada de excessos!". Os apóstolos não tiveram medo de serem considerados bêbados. Não há que se admirar se, em certos casos, as "muralhas de Jericó", ao caírem, fizerem um pouco de estrondo, ou se levantarem alguma fumaça e poeira; quero dizer: se causarem riso, choro ou reações corporais "deselegantes" de outro tipo. Não é, certamente, o Espírito quem

causa diretamente estas manifestações; é a carne que, por vezes, não está pronta para o impacto do Espírito e reage como a água fria no contato com um ferro em brasa. Mas nem sequer é coisa de que tenhamos de ter receio ou vergonha. Na missa do dia de Pentecostes, a Igreja faz esta oração: "Renova, ó Deus, em nossos dias, na comunidade dos crentes, os prodígios que realizaste nos inícios da pregação do Evangelho".

Mas, como vamos nós ser capazes de dizer estas palavras, se, mal o Espírito Santo começa a tomar a sério aquilo que Lhe pedimos, começamos a gritar, assustados: "Assim não, assim não!", do mesmo modo que, em relação àqueles que mostram os efeitos da Sua vinda, não lhes poupamos estas palavras: "Ter-se-ão embriagado com vinho novo"?

Terminamos com as palavras inspiradas que um bispo oriental pronunciou numa reunião ecumênica solene:

Sem o Espírito Santo:
Deus está longe,
Cristo fica no passado,
o Evangelho é letra morta,
a Igreja não passa de mera organização,
a autoridade é dominação,
a missão é propaganda,
o culto é uma evocação,
o agir cristão é uma moral de escravos.

Mas, com o Espírito Santo:
o cosmos é elevado e geme as dores de parto do Reino,
o homem luta contra a carne,
Cristo está presente,
o Evangelho é força que dá vida,
a Igreja é sinal de comunhão trinitária,
a autoridade é serviço libertador,
a missão é um Pentecostes,
a liturgia é memorial e antecipação,
o agir humano é divinizado[101].

IV

TU, QUE ÉS DITO O PARÁCLITO

O Espírito Santo ensina-nos a tornarmo-nos paráclitos

Dizia São Serafim de Sarov a um discípulo:

> Só é necessário rezar até ao momento em que o Espírito Santo descer sobre nós e nos dispensar, numa medida só d'Ele conhecida, a graça celestial. Uma vez acolhida a sua visita, devemos parar de invocá-Lo. De fato, que aproveita invocá-Lo para Lhe dizer: "Vem, põe a tua morada em nós, purifica-nos de toda a mancha e salva as nossas almas, Tu que és bondade", se Ele já tiver vindo? 102

Proceder de outro modo seria como se convidássemos alguém para nossa casa e, em seguida, com a pessoa já ali presente, continuássemos a repetir-lhe, com insistência monótona: "Vem fazer-me uma visita!". Um anfitrião assim mostraria ter pouca atenção com o que diz.

É chegado o momento de, nós próprios também, pararmos de dizer ao Espírito: "Vem, visita-nos, enche-nos da graça celestial!", e de passarmos a acreditar que, numa medida só Dele conhecida, o Espírito já veio e está em cada um de nós. Com efeito, neste ponto do *Veni creator*, a *invocação* do Espírito cede o lugar à *contemplação* do Espírito. Imaginando o *Veni creator* como uma sinfonia, tem agora início o segundo movimento, que normalmente é um *adagio*, ou *largo*, ou *calmo*, a seguir a um primeiro movimento *impetuoso* ou, porventura, *fortíssimo*, como era justamente o caso da primeira estrofe do hino.

1. A obra santificadora do Espírito

Traduzida à letra, a segunda estrofe do *Veni creator*, diz:

> Tu, que és dito o Paráclito,
> altíssimo dom de Deus,
> água viva, fogo, amor
> e unção espiritual.

Tem início uma longa e emocionada contemplação do Espírito Santo na Igreja. O Espírito de que agora se fala é, justamente, o Espírito da graça, do regresso a Deus, o Espírito da redenção, que opera em plenitude na Igreja.

O hino muda de registro, mesmo do ponto de vista literário. À *epiclese* ou invocação ("Vem, visita, enche!"), sucede a *eulogia*, ou elogio do Espírito. Segundo o esquema tradicional, o elogio é introduzido pela fórmula "Tu, que...", e consiste numa série de títulos, de méritos, ou de fatos evocados, no intuito de se ser escutado. Trata-se, ao mesmo tempo, de um reconhecimento. Ou seja, são evocadas certas qualidades não apenas para se ganhar o favor da divindade, em espírito de adulação, mas num ímpeto de sincera e gratuita admiração, louvor, entusiasmo. Tal é, certamente, o caso que nos ocupa.

A *eulogia*, no nosso hino, é constituída por uma série de títulos ou símbolos do Espírito Santo, todos eles retirados, sem exceção, da Bíblia. Reside aqui, precisamente, a sua força. O *Veni creator* é como uma rede de malha larga, atirada ao alto mar das Escrituras para aí apanhar e reter apenas os "peixes", ou as pérolas, maiores. O autor mais não faz senão ligar entre si estas pérolas, com o fio humilde da métrica, segundo um desígnio teológico preciso, e oferecê-las à Igreja, qual colar esplêndido reservado unicamente ao seu pescoço de esposa, ou qual dezena do rosário com que se há de rezar, contemplando o Espírito. Neste sentido, existe uma grande afinidade entre o *Veni creator* e o cântico de Maria, o *Magnificat*. Com títulos e expressões, tirados também quase todos da Escritura, Maria cria uma oração fresca, pessoal, nova, de tal modo nova que ninguém, à exceção de Maria, poderia apropriar-se totalmente de tal oração. Eis a característica inimitável da Escritura, que irá continuar, em grau diferente, na Tradição: dizer coisas novas com palavras antigas, verdades insondáveis com palavras breves.

Afirmei que esta parte contemplativa abarca a segunda estrofe e a terceira do *Veni creator*. Entre aquela e esta, porém, há uma diferença muito importante, que, por si só, seria suficiente para mostrar a profundidade teológica e a deliciosa inspiração bíblica do hino.

Na Bíblia, sobressaem dois modos diferentes e sucessivos de o Espírito de Deus agir e manifestar-se.

A primeira linha, que podemos chamar *carismática*, é aquela que apresenta o Espírito Santo como uma força divina que, em certas ocasiões, irrompe sobre pessoas especiais, capacitando-as para ações e desempenhos que transcendem as possibilidades humanas. O Espírito vem sobre um indivíduo e enche-o de sabedoria, ou de aptidões artísticas para embelezar o templo (Ex 31,3; 35,31); vem sobre outro e infunde-lhe o carisma profético (Mq 3,8), ou dons excepcionais de governo (Is 11,2), ou uma força física sobre-humana para libertar o povo (Jz 13,25).

A segunda linha, que podemos chamar *santificadora*, é, por seu lado, aquela que começa por aparecer nos profetas e nos Salmos exílicos e pós-exílicos. Em Ezequiel, por exemplo, quando Deus anuncia: "Dar-vos-ei um coração novo, infundirei em vós um espírito novo [...]. Dentro de vós porei o meu espírito e farei com que vivais segundo as minhas leis" (Ez 36,26-27).

Ou, então, no Salmo 51, onde, pela primeira vez, o Espírito é qualificado como "santo", e associado a um processo de purificação e de renovação do coração (cf. Sl 51,12s).

A diferença fundamental entre os dois modos de agir está em que, no primeiro caso, a ação do Espírito passa através da pessoa que a recebe, sem aí ficar encerrada; visa não tanto o seu aperfeiçoamento, quanto o bem da comunidade inteira. O indivíduo pode, na verdade, não se tornar mais perfeito em virtude do carisma que tenha exercido; pode, inclusivamente, servir-se dele abusivamente, convertendo-o em motivo de censura. No segundo modo, pelo contrário, a ação do Espírito fica na pessoa que a recebe, a renová-la e a transformá-la interiormente.

A primeira linha culminará na grande revelação do Novo Testamento sobre os carismas, os dons e as obras do Espírito Santo, presentes desde logo em Jesus de Nazaré e, em seguida, depois do Pentecostes, na Igreja; a segunda linha alcançará o seu auge naquela que será chamada "a obra santificadora do Espírito"[103], e que consiste em vida nova no Espírito, concretizada na caridade. Será São Paulo a fazer a síntese entre estas duas atividades do Espírito, ao falar sucessivamente dos carismas, em primeiro lugar, e, em seguida, da caridade (cf. 1Cor 12-14). Insiste na superioridade da caridade, mas reconhece que ambas as coisas são necessárias à Igreja, enquanto provêm do mesmo Espírito e se destinam ao mesmo fim, que é a edificação do corpo de Cristo.

Estas premissas gerais vão ajudar-nos a perceber melhor as duas estrofes que vamos meditar. Todos os títulos que lemos na segunda estrofe, desde "Paráclito" em diante, referem-se, efetivamente, e sem exceção, à obra santificadora e iluminadora do Espírito,

ao mesmo tempo em que, desde o início da terceira estrofe ("Tu que és septiforme nos teus dons...") se torna perfeitamente claro que ela está inteira e exclusivamente consagrada ao Espírito que distribui dons e carismas.

2. Um nome que brota da experiência

Chegamos, assim, ao primeiro versículo e ao primeiro título da nossa estrofe: "Tu, que és dito o Paráclito" (*Qui Paracletus diceris*). Para quem estiver um pouco familiarizado com os computadores, há um termo de comparação que nos pode ajudar a perceber o que acontece com o simples pronunciar do nome Paráclito. Refiro-me àquilo que significa o nome de um documento, o *file*. Imaginemos que me ponho a escrever um livro inteiro em computador: sobre o *Veni creator*, por exemplo; em seguida, guardo-o com um nome inferior a oito letras. Neste caso, o nome, abreviado, seria "Paráclito". O livro encontra-se, agora, gravado na memória do computador, só que, enquanto eu não lhe der aquela palavra, não haverá maneira de tirá-lo de lá para poder lê-lo ou imprimi-lo. Mal escrevo "Paráclito" no teclado, aí está, com um só clique, o conteúdo do livro a sair prodigiosamente da memória e a aparecer diante de mim, no monitor, página atrás de página, permitindo-me ler, escrever, modificar o livro todo. Assim sucede também com todos os títulos do Espírito Santo que vamos encontrar nesta estrofe: Paráclito, dom de Deus, água viva, fogo, amor e unção espiritual. Cada um deles realiza, sozinho, o milagre de trazer para fora dessa grande memória, que é a Bíblia e a Tradição da Igreja, golfadas de revelação e de doutrina sobre o Espírito Santo.

Aonde foi o evangelista São João buscar o título "Paráclito", que aparece quatro vezes no espaço restrito dos capítulos 14-16 do seu Evangelho? Não é possível demonstrar, nem que ele o terá colhido na viva voz de Jesus, nem o contrário. Em Sua vida, e também já ressuscitado, Jesus referira-se por diversas vezes ao Espírito Santo. *A priori*, poderemos excluir que Ele tenha usado uma vez uma palavra, uma imagem, uma comparação, e que o evangelista a tenha guardado ou conhecido, para depois vir a colocá-la no centro da sua reflexão? O fato de só um evangelista, Lucas, registrar o título "dedo de Deus", atribuído ao Espírito Santo, implicará que, só por isso, se deva negar-lhe o caráter "autêntico"?

O nome e o conceito de Paráclito, aplicados ao Espírito Santo, longe de serem estranhos ou fortuitos, são, na verdade, o ponto de chegada de toda uma linha de pensamento bíblico. No Antigo Testamento, Deus é o grande consolador do Seu povo, conforme de resto o próprio Senhor proclama: "Eu sou o teu consolador", o que irá ser traduzido literalmente no texto da LXX por "o teu Paráclito!" (Is 51,12), aquele que "consola como uma mãe" (Is 66,13).

Esta consolação de Deus, ou este "Deus da consolação" (Rm 15,5), "encarnou" em Jesus Cristo, que, de resto, se define como o primeiro Consolador ou Paráclito (cf. Jo 14,15). O Espírito Santo, enquanto Aquele que, nisto, como em todos os outros

domínios, leva à consumação as obras comuns da Trindade, não podia deixar de ser definido, também Ele, como Consolador – o "outro Consolador", conforme Jesus, justamente, O denomina.

Há, no entanto, uma outra fonte à qual este título deve, certamente, a sua origem e a sua importância. Referimo-nos à *experiência* do evangelista e à da Igreja. A Igreja inteira, a seguir à Páscoa, fez uma experiência viva e forte do Espírito enquanto consolador, defensor, aliado nas dificuldades externas e internas, nas perseguições, nos processos judiciais, na vida cotidiana. Nos Atos dos Apóstolos, lemos: "A Igreja [...] avançava no temor do Senhor, cheia da consolação (*paraclesis!*) do Espírito Santo" (At 9,31).

Estas palavras não se entendem se não pressupusermos uma experiência vivida e compartilhada. Não é, pois, inteiramente correto afirmar que ignoramos onde o evangelista terá ido buscar o título "Paráclito". Continuaremos na ignorância, se teimarmos em buscar nos domínios mais remotos e mais estranhos, e se menosprezarmos o ver ao perto. É o próprio evangelista a aludir à experiência do Espírito enquanto fonte do seu conhecimento, quando, a propósito Dele, coloca na boca de Jesus estas palavras: "Vós conhecei-Lo, pois Ele permanece junto de vós e estará em vós" (Jo 14,17).

Causa admiração tudo o que, depois da Páscoa, iria suceder entre os discípulos e o Espírito Santo. É impossível não reconhecer ali uma ação poderosa de Deus. O que se sabia do Espírito de Deus a partir do Antigo Testamento não permite, de modo algum, explicar tudo aquilo que Dele agora se diz no Novo Testamento. A todos os seus níveis, a Igreja tem do Espírito a percepção de uma presença, de uma realidade familiar, "de casa". Que se fale assim de Jesus, é normal; não faltavam fiéis que O tinham visto e conhecido, e Ele mesmo deixara sinais da Sua passagem, um "memorial" Seu. Quanto ao Espírito Santo, quem é que O vira? E, no entanto, todos falavam Dele, como de uma realidade bem conhecida. A Ele se atribuíam todos os acontecimentos, desde o menor ao maior.

Para se justificar um fato desta envergadura, que nos resta além da revelação levada a cabo por Jesus e do testemunho da experiência? Estamos, aqui, na presença do mistério do Espírito. O Paráclito apenas realiza, ponto por ponto, aquilo que Jesus Dele predissera.

3. Advogado, consolador e Espírito de verdade

Se tivermos em conta os diversos contextos em que o termo comparece dentro e fora da Bíblia, Paráclito pode significar *intercessor* ou *advogado* (como quando é aplicado a Cristo, em 1Jo 2,1), ou *consolador*, como transparece do verbo e do substantivo correspondentes, que significam, precisamente, consolar e consolação: "Consolai, consolai (*parakaleite*) o meu povo" (Is 40,1).

A Tradição acolheu esta polivalência do termo e interpretou Paráclito ora como advogado ou defensor, ora como consolador. Isto mesmo podemos comprovar, quando passamos para o mundo latino, onde, perante a necessidade de traduzir o termo grego, foi necessário escolher entre um e o outro significado. Alguns traduzem Paráclito por advogado, outros por consolador, outros ainda por ambos os termos juntos[104]. Este último era também o uso que prevalecia na época em que o nosso hino foi composto[105].

Nos primeiros séculos, quando a Igreja vivia sob perseguição e era submetida à cotidiana provação de processos e condenações, o Paráclito era encarado, sobretudo, como o divino advogado e defensor. Em Lião, no século II, ao deparar-se com os cristãos condenados à morte, houve um deles que, "inflamado de Espírito Santo", se levantou para contestar o modo como o processo fora conduzido, e acabou por ir parar à fila dos condenados, com a acusação de ser "o advogado dos cristãos". "E justamente, pois, na verdade, ele tinha em si o grande Advogado (Paráclito) que é o Espírito Santo"[106], comenta o redator das atas do martírio.

A função de advogado nos processos humanos era vista, de resto, como parte de uma defesa de dimensões muito distintas, designadamente, aquela que o Paráclito faz diante do tribunal de Deus contra "o acusador dos nossos irmãos, aquele que os acusa diante do nosso Deus, dia e noite" (Ap 12,10). É a pensar nesta função do Espírito Santo que Santo Ireneu escreve: Deus deu à Igreja o Paráclito "para que, onde temos o acusador, tenhamos também o Defensor"[107].

Após a época das perseguições, nota-se uma alteração na tônica. Consolador passa a ser o sentido que, em regra, é atribuído a Paráclito. São Boaventura faz um confronto entre a consolação do mundo e a do Espírito:

> A consolação do Espírito é verdadeira, perfeita e proporcionada. É verdadeira, porque Ele usa a consolação onde ela há de ser aplicada, na alma, e não na carne, como faz o mundo, que consola a carne e fustiga a alma, no que se assemelha a um mau estalajadeiro, que cuida do cavalo mas menospreza o cavaleiro; é perfeita, porque consola em todas as tribulações, não como o mundo, que, quando dá uma consolação, causa duas tribulações, como quando alguém remenda um capote

> velho, tapando um buraco e abrindo dois; é proporcionada, porque, a uma grande tribulação, o Espírito traz uma consolação ainda maior, ao contrário do mundo, que na prosperidade consola e lisonjeia, e na adversidade escarnece e condena[108].

Igual sentimento transmite a *Sequência de Pentecostes*, escrita sensivelmente neste mesmo período, o século XIII, quando qualifica o Espírito Santo como *consolator optime*, "consolador perfeito".

Conforme já afirmei, as palavras do *Veni creator* são "estruturas abertas", suscetíveis de acolherem, sem dificuldade, tudo aquilo que a Igreja vai de novo descobrindo em relação a determinado tema da Escritura. Isto é verdade, de modo particular, no caso de Paráclito. Trata-se, com efeito, de um título que exprime não aquilo que o Espírito Santo é em Si mesmo, na Trindade (isto só se dirá na última estrofe), mas aquilo que Ele é e faz por nós na história da salvação. Não há, pois, motivo para espanto, se o próprio significado atribuído ao título ganhar outros cambiantes de significado, e se o mesmo título se for enriquecendo com o andar do tempo e das situações históricas com que os fiéis se venham a confrontar.

No quarto Evangelho, contudo, o significado de "Paráclito" não se esgota nos termos "advogado" e "consolador", seja quando os tomamos em separado, seja quando os tomamos em conjunto. Por vários motivos, o título "Paráclito", escolhido por São João para designar o Espírito Santo, assemelha-se ao título *Logos*, escolhido para designar o Filho. Tanto num caso como no outro, o evangelista foi buscar os termos à linguagem corrente para neles enxertar uma diversidade e uma quantidade de significados tais, que acabaria por abrir espaço a uma nova fase da existência desses mesmos termos. A partir deste momento, estes termos já não se podem explicar com base na sua etimologia, nem com base no uso até aí em voga. Em outras palavras, Paráclito não se explica apenas com o *nome*; é necessário ter em conta, também, as funções que Lhe são atribuídas. "O Paráclito é aquilo que Ele mesmo *faz*"[109]. As funções dilatam desmesuradamente o sentido do termo, ao ponto de criarem, por vezes, a impressão de uma certa contradição entre o nome e as suas prerrogativas.

Para sabermos quais são exatamente essas funções, não há meio mais simples e eficaz do que ler, uma a seguir à outra, as frases do quarto Evangelho acerca do Paráclito[110]. Duas coisas se salientam claramente nestes textos: o Paráclito é em função da verdade e é em função de Jesus. As diversas atividades atribuídas ao Paráclito – ensinar, recordar, testemunhar, convencer, conduzir à verdade, anunciar – indicam que a Sua função principal é doutrinal, ou de ensinar, e que o Seu domínio principal é o do conhecimento. São João parece pretender aqui traduzir Paráclito por "Espírito de verdade".

Trata-se, porém, não de dois "centros" distintos – Jesus e a verdade –, mas de um só, porquanto, para o evangelista, a verdade não é senão a revelação e a Palavra que Jesus Cristo trouxe à terra. "Espírito de verdade" equivale, na prática, a "Espírito do Filho"[111]. A função do Espírito Santo é, de uma ponta à outra do quarto Evangelho, a de levar a acolher, a interiorizar, a compreender e a viver a revelação de que o Filho é Portador. É neste sentido, sobretudo, que o título "Paráclito" faz parte da obra santificadora e iluminadora do Espírito, da qual trata a segunda estrofe do *Veni creator*.

4. O Paráclito, uma "pessoa"

"Paráclito" é o título que mais claramente exprime o caráter pessoal do Espírito Santo. Através dele, o autor do hino leva-nos a dar um passo decisivo para diante na contemplação do Espírito Santo. Se, através do termo "criador", o autor afirma que o Espírito Santo é de *natureza* divina, agora, através do termo Paráclito, ele afirma que o Espírito é também *pessoa* divina. Os outros títulos e símbolos do Espírito – água, fogo, pomba, e o próprio nome Espírito – podem, quando muito, levar-nos a conhecer o Espírito Santo como "algo divino". Paráclito, por seu lado, é um título pessoal em si mesmo, que só pode predicar de uma pessoa, pois implica inteligência e vontade. Do ponto de vista gramatical, o termo é não um neutro, como *pneuma*, mas um masculino; o pronome correspondente não é o neutro "ele", mas o masculino "ele": "Ele (*ekeinos*) me glorificará", escreve o evangelista, referindo-se ao neutro *pneuma* (Jo 16,14), mostrando que prefere atraiçoar a gramática grega a atraiçoar a ideia que possui de Espírito Santo.

Não pretendemos afirmar com isto que, na sua mente, São João tenha claro o nosso conceito de pessoas divinas ou de Trindade; queremos apenas dizer que aquilo que o evangelista tem em mente é algo que justifica a fé da Igreja a este respeito, ao mesmo tempo que revela a coerência dessa sua fé com o dado joanino. Trata-se de um ponto nevrálgico, que não se pode deixar na incerteza. De contrário, não iríamos perceber mais nada do *Veni creator*, o qual se constitui como um grito endereçado a uma pessoa, a um *tu* capaz de escutar, de "vir", de "visitar".

Em São João, a relação do Espírito com Jesus Cristo é modelada a partir da relação de Jesus com o Pai. O Pai é Aquele que dá testemunho do Filho[112], e o Espírito Santo é Aquele que dá testemunho de Jesus (Jo 15,26); o Filho não fala por Si mesmo, mas diz aquilo que ouviu do Pai[113]; o Espírito Santo também não falará por Si mesmo, mas dirá aquilo que tiver ouvido do Filho (cf. Jo 16,33); Jesus glorifica o Pai (Jo 8,49; 17,1) e o Espírito glorifica Jesus (Jo 16,14).

Sobre este ponto, São Paulo está no mesmo comprimento de onda de João, razão por que é indispensável escutar também o seu testemunho. Também para o Apóstolo, o Espírito Santo é não apenas uma *ação*, mas também um *agente*, um princípio dotado de vontade e inteligência, alguém que age consciente e livremente. Do Espírito, diz Paulo, que Ele ensina, atesta, geme, intercede, contrista-se, sabe, tem desejos. Esta clara evolução, rumo a uma concepção subjetiva de *pneuma*, sem deixar de ser também objetiva, é confirmada pela presença, em Paulo, de fórmulas triádicas, como a seguinte:

"A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo

estejam com todos vós" (2Cor 13,13).

Lidas, como convém, à luz de São Mateus 28,19 ("...batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...") e do desenvolvimento posterior da fé, as fórmulas triádicas[114] indicam, em relação ao Espírito Santo, uma nova orientação conexa com a revelação sobre o Pai e sobre o Filho, ou seja, com a revelação da Trindade.

Alguns explicam que o Espírito Santo é, em São Paulo, "uma força que se identifica com o Senhor glorioso, considerado não em Si mesmo, mas enquanto age na comunidade"[115]. Só que isto é desmentido pelo fato de, na Bíblia, o Espírito preceder a ressurreição de Cristo e a Sua própria encarnação. Paulo refere-O como "Espírito de Deus", e não apenas como "Espírito de Cristo" (cf. 1Cor 2,11.14). Se, posteriormente, o Espírito Santo aparece identificado com o Senhor ressuscitado "enquanto age na comunidade", como entender que a mesma ressurreição se atribua à ação do Espírito? [116] E que significam frases como: "o Espírito daquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos" (Rm 8,11), ou "Ninguém [...] pode dizer: Jesus é o Senhor, senão no Espírito Santo" (1Cor 12,3)? Não supõem estas frases uma certa distinção, precisamente, entre o Espírito e o Ressuscitado?

A relação entre o Espírito e o Senhor ressuscitado é, certamente, muito estreita. Paulo chega ao ponto de dizer: "O Senhor é o Espírito" (2Cor 3,17) e: "O último Adão tornou-se Espírito doador de vida" (1Cor 15,45). Estas afirmações não podem, no entanto, ser isoladas de outras, como se Cristo não fosse senão o *Espírito encarnado,* e o Espírito não fosse senão *Cristo espiritualizado*. Isso seria fazer a teologia recuar até ao estádio arcaico do *Pastor* de Hermas e de outros autores do século II, uma época que se caracterizava por uma espécie de binitarismo, porquanto apenas se conheciam duas realidades: Deus e o Seu Espírito.

No mesmo contexto citado, afirma-se: "Paulo não toca a questão metafísica da relação que circula entre Deus, Cristo e o Espírito, e por isso é errado ver a primeira designação paulina da terceira pessoa da Trindade no termo *pneuma*, que claramente aparece com frequência como algo que é impessoal". Ora, se é verdade que, nas cartas de São Paulo, *pneuma* aparece muitas vezes como algo *impessoal*, não é menos verdade que, com a mesma frequência, Ele aparece como algo que é *pessoal*, e isto é suficiente para sustentar que, para o apóstolo, o Espírito configura já uma realidade pessoal, ou seja, ativa, livre e consciente. Como negar, no seguinte texto, por exemplo, o caráter pessoal do Espírito: "Todas estas coisas é o único e o mesmo Espírito quem as realiza, distribuindo-as a cada um de acordo com a sua vontade" (1Cor 12,11)?

O Espírito é não só o dom, ou conjunto de dons, mas o seu distribuidor livre ("de acordo com a Sua vontade") e responsável.

A objeção segundo a qual "o problema da personalidade do *pneuma* parece mal colocada, pelo simples fato de o termo 'personalidade' não existir, nem em hebraico nem em grego"[117], é que está, ela própria, "mal colocada". Aplicada coerentemente, tal objeção levaria a concluir que, para São Paulo, nem o Pai, nem o Filho Jesus Cristo são "pessoas", já que nem sequer para estas duas divinas figuras dispõe o apóstolo do conceito de personalidade. A ausência do termo não indica, necessariamente, ausência da realidade que lhe corresponde, quando se trata de uma realidade nova, de antemão desconhecida. Dizer o contrário seria como dizer que não era possível inventar o telefone quando este nome ainda não existia. Isto é válido, de modo particular, para o conceito de pessoa, ou hipóstase, o qual, enquanto se distingue de "substância", não existia até então em nenhuma cultura, mas viria a ser descoberto pelo pensamento cristão, justamente ao refletir-se sobre aquilo que Jesus revelara acerca do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Se se prescindir desta constatação, ficará por explicar como e por qual razão o conceito de pessoa nasceu e se desenvolveu.

Podemos dizer, portanto, que, em São Paulo e no Novo Testamento, ainda não existem, nem o termo, nem o *conceito* de personalidade aplicado ao Espírito Santo (como, de resto, não existiam sequer para o Pai e para Jesus Cristo), embora já existisse a *realidade* que Lhes corresponde. *Pneuma* já não é visto como um simples *princípio* ou *esfera de ação*, como sucedia na mentalidade judaica, nem como uma espécie de fluido, como sucedia na mentalidade grega; é visto, antes, como um *agente*, como alguém que opera distintamente. Os Padres gregos hão de exprimir, mais tarde, esta conquista da fé, dizendo que o Espírito Santo é não uma simples "energia de Deus", mas uma "substância enérgica", ou uma "energia substancial" dotada de vontade e de inteligência[118].

O mesmo princípio que serviu para estabelecer a distinção pessoal entre o Pai e o Filho, "Um é aquele que gera, outro aquele que é gerado; um aquele que envia, outro aquele que é enviado"[119], é válido também para as relações entre o Espírito e o Pai, e entre o Espírito e o Filho: "Um é aquele que procede, outro aquele de quem procede; um é aquele que envia, outro aquele que é enviado...".

Uma coisa, porém, é verdadeira. Quando utilizamos o termo pessoa para designar o Pai, o Filho e o Espírito Santo, temos sempre de depurá-lo do significado de que ele se reveste no uso comum. Aplicado ao Espírito Santo, o termo pessoa não significa um centro espiritual de ação autossuficiente, uma pessoa autoconsciente e independente, no sentido hodierno; o termo indica, tão somente, a relação de origem que "opõe", distinguindo-os entre si, Pai, Filho e Espírito Santo. Isto, no entanto, não justifica a conclusão de que, "para a noção de pessoa da teologia trinitária é indiferente que o

Espírito seja apresentado como pessoa que fala e age (no sentido usual), ou como força impessoal”[120]. É justamente este Seu falar e agir que permite estabelecer a Sua relação ao Pai e ao Filho. Além disso, se é certo que, na Trindade, a pessoa não é um centro autônomo de agir e querer, ela participa, contudo, do único centro comum às três pessoas e, neste sentido, ela é capaz de agir e de querer: “É comum a vontade criadora... e a ação da substância divina, mas pertence a cada uma das pessoas no modo que lhe é próprio”[121].

Desde os tempos de Santo Atanásio, uma coisa há, clara e pacífica, sobre a Trindade cristã: ou ela é homogênea, ou não existe na realidade. Não pode ser formada por duas *pessoas* mais uma *coisa*, ou (em linguagem dos gregos) por duas *hipóstases* mais uma *energia*. Deixaria de ser uma verdadeira Trindade para passar a ser somatório de coisas distintas.

5. Convertermo-nos em paráclitos

Com o termo Paráclito tocamos, portanto, em certo sentido, o auge da revelação sobre o Espírito Santo. O Espírito é, não apenas "algo", mas "alguém". Alguém que permanece em nós, uma presença, um interlocutor, um defensor, amigo, consolador, o "doce hóspede da alma", como o denomina a *Sequência de Pentecostes*. Aquele que foi o "companheiro inseparável" de Jesus, já durante a Sua vida terrena[122], e que quer agora sê-lo de cada um de nós. Tudo aquilo que de melhor, de mais amável, uma pessoa possa esperar de outra pessoa, encontra-se Nele. Nisto, a nossa contemplação do Espírito encontra um pasto inesgotável. Escreve um grande contemplativo medieval:

> É Ele, para os filhos da graça e para os pobres em espírito, o advogado no exílio da vida presente, o consolador, a força nas adversidades, a ajuda nas tribulações. É Ele quem ensina a rezar como deve ser, quem faz o homem aderir a Deus, quem o torna agradável e digno de ser atendido[123].

Resta-nos, agora, retirar da nossa contemplação do Paráclito uma consequência prática e vigorosa. Não basta, na verdade, estudar o significado de Paráclito, nem honrar e invocar o Espírito Santo com este nome suavíssimo. Temos de nos tornar, nós mesmos, paráclitos! Se for verdade que o cristão deve ser um *alter Christus*, um outro Cristo, não é menos verdade que deve ser um "outro Paráclito". Trata-se de um título a imitar e a viver, e não apenas a compreender.

Através do Espírito Santo, foi infundido nos nossos corações o amor de Deus (cf. Rm 5,5), isto é, o amor com que somos amados por Deus, e o amor com que fomos feitos, por nossa vez, capazes de amar a Deus e ao próximo. Aplicada à consolação – que é a forma que o amor toma diante do sofrimento da pessoa amada –, aquela palavra do apóstolo acaba por dizer-nos uma coisa importantíssima: a de que o Paráclito não só nos consola, como também nos leva a consolar e a tornarmo-nos capazes de consolar. O próprio Paulo escreve:

> Bendito seja Deus, o Pai do Senhor nosso, Jesus Cristo, Pai misericordioso e Deus de toda a *consolação*, que nos *consola* em todas as nossas tribulações, a fim de podermos também nós *consolar* aqueles que se encontram em quaisquer aflições com a *consolação* com que somos *consolados* nós mesmos por Deus (2Cor 1,3-4).

A palavra grega de que provém o nome Paráclito reaparece, neste trecho, umas cinco vezes, ora como verbo, ora como substantivo. É um texto onde podemos encontrar o essencial para uma teologia da consolação. A consolação vem de Deus, que é o "Pai de toda a consolação". E ela vem sobre quem se encontra na aflição. Mas não se detém nessa pessoa; o seu objetivo último é alcançado quando quem tiver experimentado a

consolação, dela se servir para consolar, por seu turno, os outros.

Mas consolar como? Aqui é que está o ponto importante. Com a própria consolação com que cada qual tiver sido consolado por Deus; com uma consolação divina, e não humana. Não se contentando com repetir palavras estéreis de circunstância, que deixam tudo na mesma ("Coragem, não desanimes; vai ver que tudo vai se resolver da melhor forma!"), mas transmitindo a consolação autêntica, que vem das Escrituras, capaz de manter viva a esperança (cf. Rm 15,4). Assim se explicam os milagres que uma simples palavra ou um gesto levados com fé à presença do Espírito Santo, em clima de oração, são capazes de operar junto da cabeceira de um doente. É Deus quem está a consolar através de ti.

Em certo sentido, o Espírito Santo tem necessidade de nós para ser Paráclito. Ele quer consolar, defender, exortar; mas não tem boca, mãos, olhos para "dar corpo" à Sua consolação. Ou melhor, tem as nossas mãos, os nossos olhos, a nossa boca. Do mesmo modo que a alma age, se move e sorri através dos membros do nosso corpo, assim faz o Espírito Santo com os membros do "Seu" corpo, que é a Igreja e que somos nós.

"Consolai-vos uns aos outros", recomendava São Paulo aos primeiros cristãos (cf. 1Ts 5,11) – traduzido à letra, o verbo significa "fazei-vos paráclitos" uns dos outros. Dizia o cardeal Newman, numa alocução ao povo:

> Instruídos pelo nosso próprio sofrimento, pela nossa própria dor, ou melhor, pelos nossos próprios pecados, teremos a mente e o coração treinados para qualquer obra de amor em relação àqueles que dela necessitarem. Seremos, à medida da nossa capacidade, consoladores à imagem do Paráclito, e sê-lo-emos em todos os sentidos que esta palavra comporta: advogados, assistentes, portadores de conforto. As nossas palavras e os nossos conselhos, o nosso modo de proceder, a nossa voz, o nosso olhar serão amáveis e tranquilizadores[124].

Se a consolação que recebemos do Espírito Santo não passar de nós para os outros, se quisermos retê-la egoisticamente só para nós, não tardará a corromper-se. É por isso que uma linda oração, atribuída a São Francisco de Assis, diz: "Que eu procure, não tanto ser consolado, quanto consolar; não tanto ser compreendido, quanto compreender, não tanto ser amado, quanto amar...".

Num salmo que os evangelistas reiteradamente aplicaram ao Cristo sofredor, e que o próprio Jesus fez Seu em determinada altura, lemos: "Procurei compaixão, mas em vão, *consoladores*, mas não os encontrei" (Sl 69,21).

No Getsêmani, Jesus procurou consoladores, mas não os encontrou. Oxalá Ele não tenha de pronunciar estas mesmas palavras também sobre mim... Ele está em agonia até ao fim do mundo. Em agonia, sobretudo, no Seu corpo místico, naqueles que sofrem e se encontram em desolação. O Paráclito é chamado "pai dos pobres"; nunca temos tanta

certeza de que somos paráclitos como quando nos inclinamos para o pobre, o humilde e aflito; quando a consolação é sem retorno.

Peçamos esta graça a Maria, a quem a piedade cristã honra com os dois títulos que, em conjunto, consubstanciam o significado de Paráclito: "*Consoladora* dos aflitos" e "*Advogada* dos pecadores". Ela, sim, fez-se nossa "paráclita"! Isso mesmo diz, em relação a Maria, um texto do Concílio Vaticano II: "A mãe de Jesus brilha como sinal de esperança segura e como *consola*ção para o povo de Deus a caminho"[125].

Terminamos com esta invocação ao Paráclito, tirada do ofício das grandes Vésperas de Pentecostes da liturgia ortodoxa (a mesma oração a que aludia São Serafim de Sarov no texto que referimos no início):

> *Rei celestial, Consolador, Espírito de verdade,*
> *que és onipresente e enches o universo,*
> *tesouro de graças que dás a vida:*
> *vem e fica em nós,*
> *purifica-nos de tudo o que é vil*
> *e salva as nossas almas, ó Deus de bondade*[126].

ALTÍSSIMO DOM DE DEUS

O Espírito Santo ensina-nos a fazer da nossa vida um dom

O título do Espírito Santo que vai ser objeto desta meditação aparece com as seguintes palavras, na leitura ainda em voga: "dom de Deus altíssimo" (*donum Dei altissimi*). Penso, no entanto, que, neste ponto, deve ter havido um erro na transmissão do texto: a forma originária deveria ser *donum Dei altissimum*, isto é: "altíssimo dom de Deus", e não "dom de Deus altíssimo".

A diferença não é insignificante. No primeiro caso, o adjetivo "altíssimo" refere-se a Deus e, no contexto, seria um adjetivo esbanjado, como que um termo para encher; e isto num hino onde cada palavra é escolhida com um cuidado e um rigor extremos; "altíssimo" não diria absolutamente nada do Espírito Santo, se ficasse apenas ao nível de um atributo geral da divindade. No segundo caso, pelo contrário, o adjetivo refere-se a "dom" e afirma sobre ele algo bem determinado que, desde Santo Agostinho em diante, tem sido continuamente reiterado entre os latinos, a saber, que "não há dom mais excelente do que a caridade", que é o Espírito Santo, e que este é, por conseguinte, "o máximo dom de Deus"[127]. O conceito está presente na obra em que o autor do *Veni creator* se inspira para escolher os títulos do Espírito Santo[128]. É significativo que um comentador antigo do nosso hino, depois de citar o título na forma tradicional "dom do altíssimo" (*donum Dei altissimi*), venha depois a interpretá-lo no sentido de "dom altíssimo" (*munus praestantissimum*)[129]. A própria Tradição manuscrita apresenta, neste ponto, certas variantes, sinal de uma incerteza na transmissão do texto[130].

Esta incerteza não incide, todavia, sobre o significado fundamental do nosso versículo, que reside no substantivo "dom", mais do que no adjetivo "altíssimo". Este título ilumina um aspecto importante da pessoa do Paráclito e encerra um significado particular, seja para as pessoas consagradas, seja para os casais cristãos. É o título com o qual todos podemos sentir o Espírito Santo como alguém mais próximo de nós, alguém mais de casa – e não me admiraria se tal título passasse a ser, para alguns, o título predileto do Espírito Santo. Antes, porém, de fazer estas aplicações à nossa vida, devemos, como sempre, estabelecer o fundamento doutrinal, de modo que a nossa devoção ao Espírito Santo não fique desligada da fé, mas brote dela como seu fruto

excelente.

1. O nome próprio do Espírito Santo

São inúmeros os trechos do Novo Testamento em que o Espírito Santo é apresentado, direta ou indiretamente, como o dom de Deus. "Se tu conhecesses o dom de Deus...", diz Jesus à Samaritana (Jo 4,10); o contexto, que fala da água viva, sempre levou a pensar que se está a aludir ao Espírito Santo (cf. Jo 7,38s). Seja como for, o certo é que, nos Atos dos Apóstolos, o Espírito Santo é definido como "Dom de Deus": "Arrependei-vos [...]. Depois recebereis o *dom* do Espírito Santo"[131].

O genitivo "do" Espírito Santo significa tanto o dom de que o Espírito Santo é doador, como o dom que é o próprio Espírito Santo. "Ele é dado como dom de Deus, de tal modo que Se dá também a Si mesmo como Deus"[132].

Neste caso, o dom do Espírito Santo não é senão o próprio Espírito Santo. Outras vezes, porém, o sujeito e o objeto do dom são distintos, e o Espírito Santo surge como o dom que o Pai ou Cristo concederam aos fiéis: "Por isto se conhece que permanecemos nele e ele em nós: ele concedeu-nos o dom do seu Espírito" (1Jo 4,13).

O próprio Espírito é denominado também "o dom celestial" (Hb 6,4), ou, simplesmente, "o dom" que Deus concedeu aos apóstolos no Pentecostes (cf. At 11,17).

O primeiro a valorizar este título bíblico do Espírito Santo foi Santo Ireneu: "À Igreja foi confiado o dom de Deus, como outrora o sopro à criatura formada (Gn 2,7), para que todos os membros, dele partícipes, sejam vivificados"[133].

Foi, no entanto, em Santo Agostinho que o título "dom de Deus" recebeu a sua máxima valorização, que iria continuar depois na pneumatologia latina, a qual viria a constituir-se, em larga medida, na esteira do bispo de Hipona. É o que nos demonstra, também, a comparação com os Padres gregos, no seio dos quais "dom", enquanto título pessoal do Espírito, desempenhou uma função bem mais modesta.

Para Agostinho, "Dom" é o nome próprio do Espírito Santo, o nome que exprime a Sua relação ao Pai e ao Filho e que nos leva a conhecê-Lo como pessoa distinta. Nem "Espírito", nem "Santo" podem assumir esta função, porquanto o Pai é também "Espírito" e "Santo", como o Filho, também Ele, "Espírito" e "Santo". A terceira pessoa da Trindade é designada com o nome Espírito Santo, atribuível também às outras duas pessoas, justamente para exprimir que Ele é a "inefável comunhão entre o Pai e o Filho".

"Contudo – observa Santo Agostinho – a própria relação não comparece neste nome; ela vai aparecer no epíteto 'dom de Deus'". Com efeito, nós podemos chamar ao Espírito Santo "Espírito do Pai" e "Espírito do Filho", mas não podemos, em contrapartida, chamar ao Pai "Pai do Espírito", nem ao Filho "Filho do Espírito". A relação, que não

funciona em ambos os sentidos, quando usamos os termos Pai, Filho e Espírito Santo, já funciona quando usamos os termos "dom" e "doador". Podemos, na verdade, denominar o Espírito Santo "dom do doador" (isto é, do Pai e do Filho juntos), e podemos denominar, tanto o Pai, como o Filho, "doador do dom"[134].

Como se harmoniza tudo o que se disse sobre o Espírito Santo enquanto dom com aquilo que Dele dizemos enquanto amor? Eis a resposta que dá São Tomás de Aquino, na esteira de Santo Agostinho:

> O primeiro dom que atribuímos à pessoa que amamos é o próprio amor, o qual faz com que a amemos. Assim, o amor constitui o dom primordial, em virtude do qual vão ser dados todos os outros dons que lhe oferecemos. Logo, na medida em que o Espírito procede como amor, procede como dom primordial[135].

A consequência decorrente de tudo isto é a de que, ao infundir a caridade nos corações, o Espírito Santo não infunde apenas uma virtude, por maior que tal virtude fosse, mas infunde-se a Si mesmo. O dom de Deus é o próprio doador. Nós amamos a Deus por meio de Deus.

Nesta mesma linha, a teologia do dom conhecerá uma outra aplicação importante, aquela que diz respeito à doutrina da *graça*. A graça não é senão o dom do Espírito Santo, enquanto comunicado a nós, como princípio de vida nova e como "nova lei"[136]. A graça santificante, longe de ser uma simples "qualidade criada" e infundida na alma, ou uma simples "energia" incriada, é a permanência na alma da pessoa do próprio Espírito Santo e, com Ele, da Trindade inteira.

"Mediante a graça que predispõe para a posse de Deus, é comunicado à alma o dom incriado que é o próprio Espírito Santo"[137].

Isto não exclui o dom "criado", que é a graça entendida como hábito deiforme distinto de Deus, o qual, além de predispor a alma para a permanência do Espírito Santo, brota da Sua própria permanência na alma[138].

2. O Espírito Santo como “dom” e como“dar-se” de Deus

Tal é, em síntese, o conteúdo riquíssimo encerrado no versículo que define o Espírito Santo como “altíssimo dom de Deus”. Rábano Mauro explica o título *donum Dei* através de expressões retiradas, quase à letra, de Santo Agostinho. Com efeito, o autor chama ao Espírito Santo “doador do dom e dom do doador”, e ainda “inefável comunhão do Pai e do Filho”; repete, também ele, que “dom de Deus” é o título do Espírito Santo que “exprime a sua relação”[139].

Uma vez mais, podemos ver em que medida a Escritura e a Tradição se apresentam admiravelmente condensadas no nosso hino. Nele, o autor compraz-se em transmitir-nos a fina-flor da revelação sobre o Paráclito, enriquecida, revivida, experimentada pela Igreja ao longo dos séculos, como uma videira que, na sua prolongada germinação, se afundou na terra para aí absorver os elementos nutritivos, mas que, já desenvolvida e robusta, reaparece à luz, brota da terra, e a todos oferece os seus cachos maduros.

A propósito deste título, devemos recordar também que a Tradição e o seu desenvolvimento não se encerraram com a composição do nosso hino, dado que não se deteve aí o esforço da Igreja no sentido de repensar o dado revelado e de exprimi-lo de um modo cada vez menos inadequado.

Que trouxe de novo, então, a reflexão posterior sobre o título “dom de Deus”? Eu creio que os desenvolvimentos mais recentes da teologia trinitária criaram os pressupostos para uma compreensão mais profunda do conteúdo deste título. Segundo a visão clássica no Ocidente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são, todos três, dom, só que em sentidos distintos. O Pai é dom em sentido puramente *ativo*, enquanto dá sem receber de ninguém; o Filho é dom em sentido simultaneamente *passivo e ativo*, enquanto recebe o amor do Pai e dá-o ao Espírito; o Espírito Santo é dom em sentido apenas *passivo*, enquanto recebe o amor e não o dá, ou não o retransmite, a outra pessoa trinitária, encerrando-se assim, com o Espírito, o círculo trinitário[140].

Atualmente, esta explicação suscita certas reservas, em particular no diálogo com os Ortodoxos, pois ela dá a sensação de que ao Espírito Santo se atribui, no seio da Trindade, uma função puramente passiva, como se o papel do Espírito não fosse ativo também. Tudo muda se, à palavra “dom”, atribuirmos um significado, não estático, mas dinâmico, como fazemos em relação a todos os conceitos respeitantes à Trindade, que é toda Ela “ato”. O Pai dá ao Filho não apenas o dom, mas o Seu próprio “dar-se” (do mesmo modo que Lhe comunica, além do Seu amor, também a Sua própria capacidade infinita de amar), de sorte que, nesta autodoação do Pai, está já presente, de algum modo,

o Espírito Santo.

O Espírito Santo na Trindade não é, portanto, apenas o dom, Aquele que é dado em sentido passivo; Ele é também, ativamente, o "dar-se", Aquele que incita o Filho a dar-se também ao Pai. É isso o que vemos suceder na economia da salvação. É o Espírito a incitar o Filho a exclamar, num ímpeto de alegria: "*Abbá*, Pai!" (cf. Lc 10,21), tal como irá fazer nos membros de Cristo (cf. Rm 8,15s); é ainda o Espírito a suscitar no Jesus terreno o impulso a oferecer-se ao Pai em sacrifício: Cristo "com um Espírito eterno, ofereceu-se a si mesmo sem mancha a Deus" (Hb 9,14).

Se o que se passa no âmbito da economia da salvação é aquilo que espelha a vida e as relações íntimas da Trindade, tudo isto indica, então, que o Espírito Santo é o próprio princípio da autodoação, é "dom" e é "dar-se", em simultâneo.

Quando comentarmos os dois últimos versículos do hino, teremos oportunidade de esclarecer o alcance disto mesmo relativamente ao modo de conceber as relações internas entre as pessoas divinas na Trindade. Por ora, será suficiente reter que o Espírito Santo infunde em nós, além do "dom de Deus", também a capacidade e a necessidade de nos darmos. Ele contagia-nos, por assim dizer, com o Seu próprio ser. Ele é o "dar-se", e, onde quer que chegue, cria um dinamismo que leva, por seu lado, a tornarmo-nos dom para os outros.

"O amor de Deus foi derramado nos nossos corações por meio do Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5).

A palavra "amor" indica, simultaneamente, o amor de Deus por nós e a capacidade nova de voltar a amar a Deus e aos irmãos. Indica "o amor em virtude do qual nos tornamos *amantes* de Deus"[141]. Em nós, portanto, o Espírito Santo infunde não só o *amor*, mas também o *amar*. O mesmo se deverá dizer em relação ao dom: ao vir até nós, o Espírito traz-nos não só o *dom* de Deus, mas também o *dar-se* de Deus. O Espírito Santo é, verdadeiramente, a água viva que, recebida, "jorra para a vida eterna" (Jo 4,14), isto é, ela bate em nós e espalha-se sobre quem se encontra ao redor.

3. Fazer-se dom

Esta verdade tem uma incidência direta sobre a nossa vida. Se o Espírito é quem, por assim dizer, espalha e prolonga na história o ato de dar-se próprio do Deus trino, então, só Ele nos pode ajudar a que a nossa vida se converta em dom e "oferta viva". Nisto se condensa todo o desígnio da vida moral do cristão, o qual, para São Paulo, constitui a única resposta adequada à Páscoa de Cristo: "Exorto-vos, pois, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus" (Rm 12,1).

No Antigo Testamento, ninguém podia apresentar-se diante de Deus "de mãos vazias"[142]. Contudo, exprimia-se esta necessidade de oblação mediante o oferecimento de coisas; eram oferecidos a Deus dons e sacrifícios exteriores, frutos e animais, embora já então se considerassem indispensáveis as disposições interiores do ofertante (cf. 1Sm 15,22). Jesus inaugurou um novo gênero de oferta e sacrifício: a oferta e o sacrifício de si mesmo. Ele apresenta-se ao Pai, "não com sangue de cabritos e de vitelos, mas com o seu próprio sangue" (Hb 9,12), oferecendo-se a Si próprio em sacrifício de agradável odor (cf. Ef 5,2). Nisto, conforme recomenda o apóstolo, devemos todos tornar-nos "imitadores de Deus" (cf. Ef 5,1). Deus comunica a todos os homens aquilo que São Paulo comunicava aos seus fiéis: "Não procuro as vossas coisas, mas a vós mesmos" (2Cor 12,14).

Realiza-se aqui o desígnio último da existência do homem na terra. Para que nos concedeu Deus o dom da vida, senão para termos algo de grande e de belo que Lhe possamos oferecer em doação? Escreve Santo Ireneu:

> A Deus nós levamos ofertas, não como a alguém que delas precisa, mas para Lhe agradecermos com os seus próprios dons e para santificar a criação. Não é Deus quem precisa de algo que de nós provenha; nós é que temos necessidade de oferecer-Lhe algo[143].

Há uma corrente de pensamento filosófico e psicológico que, por outros caminhos, chegou também à mesma conclusão do Evangelho: a de que o modo de salvar a própria vida é perdê-la, isto é, dá-la: "A única saída para se libertar do conflito humano é a da total renúncia, que nos conduz a oferecer em dom a nossa vida toda ao Sumo Poder"[144].

No final da vida, ficaremos apenas com aquilo que tivermos dado, aquilo que tivermos transformado em algo de eterno. Uma poesia de Tagore apresenta um pedinte a contar a sua história. Ei-la numa versão em prosa:

> Andava eu de porta em porta, pelos caminhos da aldeia, quando apareceu ao longe um coche

> dourado. Era o coche do filho do rei. Pensei para comigo: "É a ocasião da minha vida". Sentei-me e abri o alforge, na esperança de que a esmola me fosse dada, sem ser preciso sequer pedi-la; esperava, até, que as riquezas viessem a cair por terra à minha volta. Mas, qual não foi a minha surpresa, quando, chegando até mim, o coche parou, o filho do rei desceu e, enquanto estendia a mão direita, perguntou-me: "Que tens para me dar?" Que gesto de rei seria aquele de estender a mão a um pedinte? Confuso e hesitante tirei do alforge um grão de arroz, só um, e o mais pequeno, e dei-lho. Mas, que tristeza a minha quando, naquela noite, ao remexer no meu alforge, dei com um grãozinho de ouro, só um! Chorei amargamente por não ter tido a coragem de dar-lhe tudo[145].

Tudo aquilo que não se dá perde-se, dado que, pelo fato de estarmos destinados a morrer, morrerá conosco tudo aquilo que tivermos conservado até ao fim, ao passo que o que se dá fica preservado da corrupção e, por assim dizer, expedido previamente para a eternidade.

Se tudo isto é válido para cada cristão, vale de modo especial para as pessoas consagradas. Qual é a essência ou a alma da consagração religiosa senão a de fazer da própria vida um dom e uma oblação viva para Deus? Eis como um antigo Padre da Igreja explicava os votos religiosos:

> Os Padres, como não se contentaram com a observação dos mandamentos, ofereceram a Deus, também, dons. Vou explicar-vos como. Os mandamentos de Cristo foram dados a todos os cristãos, pelo que cada cristão está obrigado a observá-los. Poder-se-ia dizer que são como que impostos devidos ao rei. Acaso poderia escapar ao castigo quem dissesse "Eu não pago os impostos ao rei"? Existem, contudo, no mundo alguns homens grandes e famosos que, além de pagarem ao rei os impostos, também lhe oferecem dons e merecem grandes honras, grandes recompensas e dignidades. Do mesmo modo, os Padres, não só observaram os mandamentos, como também ofereceram dons a Deus. A virgindade e a pobreza são dons concedidos a Deus, e não obrigações. Com efeito, em lado algum está escrito: 'Não tomes esposa, não tenhas filhos'"[146].

Quando se fala de oferecer a própria vida como dom e sacrifício vivo, devemos ter presente, contudo, a lei fundamental do sacrifício. No cristianismo, um é o destinatário e outro, o beneficiário do sacrifício e do dom: o *destinatário* é sempre Deus, o *beneficiário* é sempre o próximo. Cristo "entregou-se por nós, oferecendo-se a Deus em sacrifício de agradável odor" (Ef 5,2); Ele ofereceu-se "a Deus", mas fê-lo "por nós". Também nós devemos oferecer a vida a Deus, mas pelos irmãos (cf. 1Jo 3,16).

Deus não precisa dos nossos dons e sacrifícios. É possível haver pessoas que correm o risco de oferecerem a sua vida a Deus, e de renovarem esta oferta no início de cada dia, mas que, em seguida, vivem na expectativa de que Deus venha tomar aquilo que Lhe fora oferecido (porventura em circunstâncias extraordinárias, como o martírio...), sem que nada disso aconteça. Deus levou a oferta a sério, e até enviou um irmão necessitado a levantar o dom prometido, porventura o irmão que menos teríamos desejado e

esperado; só que não O reconhecemos.

Sozinhos, sem uma ajuda especial do Espírito Santo, não somos capazes de fazer da nossa vida este dom a Deus para os irmãos. O próprio Jesus, conforme vimos, ofereceu-se ao Pai "com um Espírito eterno", ou "com a cooperação do Espírito Santo" (*cooperante Spiritu Sanctu*), como afirma uma antiga oração da Missa. Só assim podem oferecer-se, também, os que são seus membros. Daí que a liturgia, na invocação do Espírito feita em favor da assembleia, insista justamente neste aspecto:

"Que Ele faça de nós uma oferenda permanente [para a qual olheis benignamente]".

"Concedei que, [...] reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, sejamos em Cristo uma oferenda viva, para louvor da Vossa glória"[147].

A Missa é o meio instituído por Cristo para dar a cada fiel a possibilidade de se oferecer ao Pai em união com o mesmo Cristo. Elevado sobre a cruz, Jesus "atrai todos a Si" (Jo 12,32), não no sentido de uma atração genérica dos corações e dos olhares, mas no sentido de que Ele nos une intimamente à Sua própria oferta, ao ponto de com Ele formarmos uma única oblação, como as gotas de água, que, unidas ao vinho, formam no cálice uma única bebida de salvação. Deste modo, a oferta humilde de nós mesmos adquire, também ela, um valor imenso. Um modo simples de participar interiormente em tudo isto é o de repetir com o sacerdote, em voz alta ou mentalmente, as densíssimas palavras da doxologia, dando a cada qual o seu devido peso:

"Por Cristo, com Cristo e 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".

4. O Espírito Santo renova o dom recíproco dos esposos

Existe um estado de vida para o qual se reveste de uma importância particular tudo o que dissemos sobre o Espírito Santo enquanto dom. Esse estado de vida é o matrimônio. Pelo fato, justamente, de o matrimônio ocupar um lugar tão singular no processo de "saída das criaturas de Deus" e no do "regresso das criaturas a Deus", é que o Espírito Santo ocupa um lugar tão singular no matrimônio.

O ato constitutivo do matrimônio é o da doação recíproca, a dádiva do próprio corpo (em linguagem bíblica, de toda a pessoa) ao cônjuge. Por isto mesmo é que, à semelhança do que acontece após qualquer oferta, o marido deixa de ser o dono do seu corpo, para passar a ser a mulher a quem se entregou, e vice-versa (cf. 1Cor 7,4). Numa catequese das quartas-feiras, dizia João Paulo II:

> O corpo humano, com o seu sexo e a sua masculinidade ou feminilidade [...], além de constituir fonte da fecundidade e da procriação, como em toda a ordem natural, encerra também, desde o princípio, o atributo esponsal, que é o de exprimir amor: aquele amor, precisamente, em que o homem-pessoa se torna dom e, mediante este dom, atualiza o próprio sentido do seu ser e existir[148].

Sendo o sacramento do dom, o matrimônio é, por sua natureza, um sacramento aberto à ação do Espírito Santo. Como é que o Espírito Santo santifica o matrimônio? Não a partir de fora, mas a partir de dentro, no seu núcleo profundo que acabamos de recordar. É a presença santificante do Espírito que faz dele um sacramento. O Espírito que, na Sua dimensão de "Espírito criador", atua em cada casal humano através do desejo de um pelo outro, atua no matrimônio cristão também como "Espírito redentor", ou Espírito da graça, expressa esta no dom generoso de si mesmo, à imitação do dom recíproco de Cristo e da Sua Igreja.

Deste modo, o Espírito Santo incorpora-se, e santifica não só a "celebração", ou o rito do matrimônio, mas a sua realidade vivida. O Espírito está presente não só no momento de contrair o matrimônio, mas em todos os instantes e em todos os gestos de doação recíproca, de modo muito especial no ato conjugal que constitui o seu momento mais forte. Na antiguidade, houve quem, influenciado pelas prescrições judaicas atinentes à pureza ritual, pretendesse impedir os esposos de se abeirarem dos sacramentos após as suas relações íntimas. Afirmava-se que, nesses momentos, o Espírito Santo se afastava dos cônjuges. Contra esta posição reagiu energicamente uma respeitada fonte canônica:

> Em virtude do batismo, os esposos receberam o Espírito Santo, que fica sempre com aqueles que

> exercem a justiça, e que certamente os não abandona por causa das suas relações conjugais, antes permanece sempre, para os guardar, com os que O possuem[149].

Se, à luz destes desenvolvimentos, interrogarmos novamente a Tradição, aí encontraremos uma confirmação singular. A teologia latina do dom vislumbrou este nexo muito estreito entre Espírito Santo e amor esponsal, embora só num sentido o tenha aprofundado. Ela partiu do *símbolo* – o amor esponsal humano – para ilustrar a *realidade*, que é o Espírito Santo. Efetivamente, Santo Hilário, que foi quem primeiro ligou entre si os conceitos de "dom" e de "fruição", escreve: "No Pai realiza-se a imensidão, no Filho a manifestação, no Espírito Santo a fruição (*fruitio*)"[150]. Santo Agostinho aprofundou esta intuição:

> O inefável abraço do Pai e da sua Imagem não é sem intensa fruição, sem caridade, sem alegria. Por conseguinte, essa afeição, deleitação, felicidade ou bem-aventurança – se porventura existir palavra humana capaz de exprimir estas coisas – a que Hilário chamou "fruição", é na Trindade o Espírito Santo, não gerado, mas suavidade do genitor e do gerado, derramando-se em liberalidade e abundância sem medida sobre todas as criaturas sem proporção da capacidade de cada uma delas, para que ocupem a sua ordem e repousem no lugar que lhes compete[151].

À luz deste texto maravilhoso, toda a suavidade e toda a alegria à face da terra não são senão uma espécie de eco ou de auréola luminosa do abraço trinitário.

A partir desta fase, tornar-se-á comum entre os escritores latinos falar do Espírito Santo com as imagens esponsais do abraço e do beijo. Santo Ambrósio observa: "No beijo existe mais do que o mero contato dos lábios; está ali o desejo de comungarem a própria respiração de cada um"[152]. E São Bernardo exclama: "O que é o Espírito Santo senão o beijo que entre si trocam o Pai e o Filho?"[153].

A propósito do abraço, comenta um autor medieval:

> Esta afeição recíproca, amor suavíssimo, abraço feliz, amor beatificante pelo qual o Pai encontra o seu repouso no Filho e o Filho no Pai; este, dizia eu, repouso imperturbável, bondade incomparável, unidade inseparável, este formarem duas coisas uma só, este reencontro mútuo nessa única coisa: tudo isto é o que nós dizemos ser o doce, suave, jubiloso e Santo Espírito[154].

Como se vê, este simbolismo só é utilizado na direção do símbolo para a realidade, num esforço por esclarecer algo sobre a pessoa do Espírito Santo a partir dos gestos esponsais do beijo e do abraço. É possível, contudo, utilizá-lo também na direção inversa, que parte do dom divino do Espírito Santo, no intuito de esclarecer o significado profundo do amor esponsal humano. O autor que referimos dizia, a propósito do abraço divino, que este é felicidade, amor, repouso, paz, suavidade, satisfação plena, fusão perfeita na unidade. E não é precisamente a isto que aspiram, com todas as suas forças,

os esposos, quando se unem animados por um amor verdadeiro?

O abraço carnal é, por si mesmo, incapaz de realizar tudo isto, conforme já notava o poeta pagão Lucrécio[155], em termos crus, conquanto eficazes. Só quando este sombrio amor, feito de agressão e posse, se eleva a amor de doação (e é justamente isto o que o Espírito Santo ensina a fazer), é que a intimidade poderá consumar entre os esposos aquela suave unidade, feita de paz, e que é na terra reflexo pálido do abraço divino no Espírito.

O Espírito Santo, enquanto dom de Deus, oferece-nos a base para uma teologia do "prazer" susceptível de resgatar esta experiência humana (pelo menos no que concerne aos princípios) da ambiguidade que sobre ela impende. O mesmo poeta pagão que acabamos de citar constatava o que sucede em qualquer experiência de prazer, e em particular no prazer carnal: "Do próprio íntimo de todo o prazer brota, amarga, qualquer coisa que entre as flores semeia a angústia"[156].

Prazer e dor sucedem-se, na experiência humana, como elos de férrea cadeia enganchados. À luz da Trindade, porém, o prazer afigura-se-nos companheiro inseparável do dom e, por isso mesmo, do sacrifício que o dom comporta enquanto continuarmos a viver na terra. Nesse caso, o prazer sucede ao sofrimento como seu *fruto*; não o precede como sua *causa*. É ele, portanto, a ter a última palavra, e não a dor e a angústia. A alegria que acompanha o dom recíproco dos esposos deveria ser deste gênero, qual pequenino reflexo daquilo que acontece na Trindade, em cujo seio o Espírito Santo é, justamente, "a fruição do dom".

Aquilo que procurei esboçar não é uma teoria cor-de-rosa do casamento. Também naquilo que eu disse, a experiência precedeu a teoria e constitui a sua mais válida confirmação. O Espírito Santo, que renova todas as coisas, demonstrou saber renovar o próprio casamento, tão marcado pela fraqueza e pelo pecado. Um dos frutos mais visíveis da passagem do Espírito é o reavivar de casamentos mortos ou apagados. O casamento, diz São Paulo, é um carisma (cf. 1Cor 7,7), e, como sucede em todos os carismas, ele reacende-se em contato com a chama que o gerou. É importante escutar testemunhos ao vivo, que falam melhor do que qualquer argumentação. Para começar, o de um marido:

> Eu e a minha mulher reconhecemos que o Espírito Santo é a alma do nosso casamento, aquilo que lhe dá vida, do mesmo modo que é Ele a alma da Igreja. Quando ficamos noivos, fizemos o propósito de recitarmos juntos, todos os dias, a Sequência de Pentecostes: "Vinde, Espírito Santo", e, nestes vinte e dois anos, salvo pouquíssimas exceções, procuramos sempre fazê-lo, e esperamos continuar a fazê-lo, até que a morte nos separe.

A mulher, por sua vez, acrescenta:

> Para mim, o momento da intimidade conjugal não difere do seguimento do Espírito em outros momentos da vida. Na nossa vida de casal, tornou-se natural passar dos momentos de intimidade para a conversa, para a oração ou para o silêncio; não há ruptura entre ambas as coisas. Em vez de considerarmos "para Deus" certos momentos, como a Missa dominical, por exemplo, e outros momentos "para nós", como o da intimidade sexual, é tudo para Deus, é tudo vivido na liberdade e na consciência da Sua presença. O Espírito Santo não é apenas a fonte das nossas manifestações de ternura, quando é chegado o "tempo dos abraços"; Ele é também quem nos faz crescer no amor recíproco, quando chega o "tempo de nos abstermos dos abraços" (Ecl 3,5), especialmente agora que já não somos nada jovens.

Da nossa meditação sobre o Espírito Santo "altíssimo dom de Deus" brota uma esperança para os casais cristãos. Não apenas para alguns, como aquele que referimos, que receberam visivelmente dons especiais, aos quais corresponderam com generosidade; mas para todos. O tempo, a pobreza humana e, sobretudo, a incapacidade de amar, tendem muitas vezes a reduzir os cônjuges e o seu casamento a "ossos ressequidos". É para esses, portanto, que se dirige de modo muito especial a promessa de Deus: "Ossos ressequidos – cônjuges ressequidos! –, ouvi a palavra do Senhor... Farei entrar em vós o meu Espírito e voltareis a viver!" (Ez 37,4.14). O Espírito Santo quer repetir em cada casal o milagre das bodas de Caná: transformar a água em vinho. A água das rotinas, do acabrunhamento e da frieza, no vinho inebriante da novidade e da alegria. Mais: é Ele mesmo o vinho novo.

Contudo, o mais importante que o Espírito Santo ensina aos esposos cristãos é, não tanto como valorizarem plenamente o seu casamento, quanto como transcendê-lo. "Tudo o que passa não é senão um símbolo"; só no céu é que "o inalcançável se torna realidade"[157]. O matrimônio faz parte, precisamente, das coisas que passam com o passar da cena deste mundo (cf. 1Cor 7,31). Seria um erro grave fazer dele o absoluto, aquilo do qual se faz depender a medida de êxito ou de fracasso da própria vida. Isso significaria sobrecarregar o casamento com expectativas que ele jamais será capaz de cumprir, e, por isso mesmo, seria votar o casamento ao fracasso certo. Só em Deus é que se converterá em realidade perene a fusão plena, a unidade perfeita, o dom completo, o "inalcansável".

Confiemos ao Espírito Santo todos os casais humanos, em vista de uma renovação do dom recíproco de si. Façamo-lo com as palavras de um hino que se canta na Igreja anglicana, em ocasiões de matrimônios (a versão métrica é nossa):

A voz ouvida no Éden,
esse dia um, nupcial,
assim como a bênção
de Deus, é ainda igual.

Sê Tu a ligar, Paráclito,
os esposos que chamaste,
como a Cristo, seu Esposo,
a Igreja Tu ligaste[158].

VI

Água Viva

O Espírito Santo comunica-nos a vida divina

Deus revelou-se aos homens de dois modos bem distintos: através das coisas e através das palavras, na criação e na Bíblia. No entender de Santo Agostinho, Bíblia e criação são como que dois livros:

> Seja o teu livro a divina página que hás de escutar; seja o teu livro o universo que hás de observar. Nas páginas da Escritura só sabem ler os que sabem ler e escrever, ao passo que, no livro do universo, toda a gente é capaz de ler, mesmo os analfabetos[159].

Não se trata, contudo, de dois livros entre si separados e sem recíproca comunicação, pois é frequente a própria Bíblia acolher a voz das coisas, interpretá-la e fazer com que essa voz sirva de veículo através do qual a própria revelação se torne mais explícita.

Surge assim uma espécie de sacramento primordial e universal. "Junta ao elemento a palavra e terás o sacramento"[160]. Ou seja, junte-se à água a fórmula batismal, juntem-se ao pão as palavras da consagração e teremos, respectivamente, o sacramento do batismo e o da Eucaristia. Algo de semelhante sucede também, num sentido mais lato, em relação a todos os outros elementos da criação. Neste sentido, a totalidade do universo criado é, portanto, "sacramento". A diferença em relação aos sete sacramentos está em que estes medeiam a *graça*, ao passo que as coisas medeiam apenas *o conhecimento de Deus*. Nas obras da criação, o homem só é capaz de contemplar com o intelecto as perfeições invisíveis de Deus (Rm 1,20).

> O sinal é algo com a capacidade de suscitar nos sentidos uma imagem, ao mesmo tempo que é capaz de trazer à mente outra coisa distinta dele mesmo[161].

A eficácia cognoscitiva do sinal funda-se na própria psicologia do conhecimento. Na passagem do símbolo à realidade significada, a alma acende-se e inflama-se como uma tocha em movimento. Nada sucederá, nem se iluminará luz alguma na alma, enquanto permanecermos aferrados às coisas e aos sinais materiais; o mesmo acontecerá enquanto nos mantivermos, pelo intelecto, aferrados às realidades invisíveis e abstratas. Ao *passarmos* de uma coisa para a outra, porém, nesse movimento e nesse impulso inflama-se a alma, o que permite que à mente determinados significados recônditos se revelem[162].

Adiantei estas observações prévias em virtude de o princípio que é falar das coisas

espirituais mediante as materiais ter sido aplicado pela Bíblia, sobretudo quando ela fala dessa realidade "espiritual" por excelência que é o Espírito Santo. Os elementos mais simples e mais comuns, como são o vento, a água, a luz, o fogo, o óleo e o vinho novo, foram mobilizados, por assim dizer, para nos falarem sobre o Espírito de Deus. Três destes símbolos clássicos do Espírito encontram-se reunidos, precisamente, na estrofe do *Veni creator* que estamos a comentar. O Espírito Santo é invocado, consecutivamente, como água viva (*fons vivus*), como fogo (*ignis*) e como unção (*spiritalis unctio*). Frequentamos, anteriormente, essa escola de pneumatologia que é o "irmão vento", enquanto falamos do nome do Espírito. Desta vez, somos convidados a proceder da mesma maneira com a "irmã água", com o "irmão fogo" e com o "precioso óleo". Neste ponto, como também em todo o resto, o nosso hino surge-nos como espelho fiel da revelação bíblica sobre o Espírito Santo.

1. A água, a vida e o Espírito

Se, em sentido analógico, toda a criação é sacramento, isto é, símbolo de Deus, alguns dos seus elementos houve que se converteram também, num sentido estrito, em sinais sacramentais do Espírito, designadamente: a água, que no batismo é sinal sacramental do renascimento pela força do Espírito; o óleo, ou o crisma, como sinal sacramental da unção. A água é, pois, mais do que um mero símbolo do Espírito; ela é o Seu sinal eficaz; além de trazer o Espírito à mente, ela torna-O presente e operante.

A origem e o significado do título "água viva", atribuído ao Espírito Santo, são explicados pelo próprio autor do hino, numa outra obra sua:

> O Espírito Santo é referido como "água" pelo próprio Evangelho, quando o Senhor exclama: "Quem tem sede venha a mim e beba. E quem acredita em mim, hão de manar do seu coração rios de água". O evangelista apressa-se a explicar o sentido, quando acrescenta: "Ele referia-se ao Espírito Santo que haveriam de receber os que nele acreditassem" (Jo 7,37-39). Uma coisa é, contudo, a água do sacramento, e outra a água com que se indica o Espírito Santo. A primeira é uma água visível, ao passo que a segunda é invisível; a primeira, lavando o corpo, indica o que acontece no interior da alma, ao passo que, por meio do Espírito Santo, é a própria alma a ser lavada e alimentada[163].

Como sempre, entre a Escritura e o hino coloca-se a Tradição dos Padres da Igreja, qual elo, e, neste caso, de modo especial, Santo Ambrósio:

> Entendemos por *fonte*, não esta água que foi criada, mas a fonte da graça divina, que é o Espírito Santo. É Ele a água viva [...]. O Espírito é, portanto, um rio enorme e de ímpeto impressionante [...]. Se o rio é capaz de transbordar, depois de ultrapassar a altura dos diques, quanto mais o Espírito Santo, que ultrapassa toda a criatura [...]. O Espírito Santo é, portanto, fonte da vida[164].

Que sentido exato tem, pois, no nosso hino, a expressão *fons vivus*? Tem, desde logo, o sentido de "água viva" (*fonte*, aqui, está para água, tal como o continente está para o conteúdo), e também o de "fonte da vida". Um autor medieval parafraseia assim a expressão do nosso hino: "Ele é simultaneamente fonte da vida, fonte viva, fonte que vivifica, fonte que provém da vida e fonte que dá vida àqueles a quem se dirige"[165].

São três as combinações em todo este simbolismo: a associação *água-vida*, a associação *água-Espírito*, a associação *Espírito-vida*. Na passagem do primeiro para o terceiro nível, a palavra "vida" muda de sentido, ou, pelo menos, adquire um significado novo: da vida natural e física passa-se à vida espiritual.

A associação *água-vida* é tão universal e tão difusa que não precisa ser ilustrada. Ela é particularmente sentida numa cultura como a que permeia a Bíblia, uma cultura que se

desenvolveu nas margens do deserto, em regiões nas quais a dependência da chuva por parte da vida vegetal e animal se sente a todo o instante. Interrogava-se um antigo Padre: "Por que haveria de ser designada a graça do Espírito Santo através do nome da água?", e respondia: "Porque a água é o constitutivo de todas as coisas: é ela que gera a vida vegetal e a vida animal"[166].

Na Bíblia, esta função simbólica da água foi associada, desde muito cedo, ao Espírito de Deus: "Farei correr água na terra árida [...]. Vou derramar o meu *Espírito* sobre a tua descendência" (Is 44, 3).

A associação *água-Espírito* está presente, de modo implícito, sempre que se fala do Espírito que é "infundido" (cf. Gl 3,1) ou "derramado" (cf. Zc 12,10), em expressões como: "batizar no Espírito"[167] e "renascer da água e do Espírito", para não referirmos as frases, já recordadas, nas quais Jesus promete o Espírito com a imagem da "água viva" e com a de "rios de água viva".

Este simbolismo atinge o seu auge no Evangelho segundo São João. O evangelista associa o dom do Espírito concedido por Jesus na cruz ao sinal da água a sair do Seu lado (cf. 1Jo 5,6-8). Ao assim proceder, aplica a Cristo, tacitamente, a grandiosa visão de Ezequiel da água que dimana do templo e que faz desabrochar a vida ao longo do seu percurso, até se precipitar no Mar Morto para transformá-lo num mar a fervilhar de vida (cf. Ez 47,1ss). Para o evangelista, Cristo na cruz é, na verdade, o novo e definitivo "templo" de Deus (cf. Jo 2,19); a água que mana do Seu lado é a realização da promessa sobre os "rios de água viva". O Espírito Santo é o "rio de água viva límpido como o cristal", que dimana do trono de Deus e do Cordeiro, e junto a cujas margens floresce uma árvore de vida que, como a árvore que Ezequiel profetizara, dá fruto todos os meses, e as suas folhas servem de medicamento[168].

O Espírito Santo é, pois, a água que mana do Redentor, e que transforma o grande deserto desta vida; ela precipita-se no grande "Mar Morto" que é este mundo de pecado, e no "mar morto" pequenino que é cada homem privado da graça, para transformá-los em lugares repletos de vida.

Em determinado ponto, no Novo Testamento vemos desaparecer o símbolo, a água, e ficar apenas a realidade simbolizada, a vida. Temos aí, então, a terceira associação, *Espírito-vida*, sem intermediários: "É o Espírito que dá a vida [...]; as palavras que vos disse são espírito e vida" (Jo 6,63). "A letra mata, o Espírito dá vida" (2Cor 3,6).

Quando, no concílio de Constantinopla, em 381, os Padres resolveram encerrar a sua fé no Espírito numa frase breve que seria acrescentada ao Símbolo Niceno, não encontraram outra coisa tão essencial e tão importante que referissem sobre Ele, como esta: o Espírito é a vida, Ele é um Espírito vivificante: "Creio no Espírito Santo, que é

Senhor, e que dá a vida...".

A Bíblia apresenta-nos um conjunto de intervenções e de presenças do Espírito de Deus que esboçam uma espécie de "história do Espírito" na história da salvação. Sempre que vemos um "salto" de qualidade da vida, é o Espírito Santo quem ali está, pontualmente, em ação:

> O sopro do Espírito: vem sobre Adão, durante a criação, e ele torna-se um "ser vivo", vem sobre a Virgem, na encarnação, e logo o Salvador nela toma vida, vem sobre Jesus, na ressurreição, e fá-Lo um "Espírito que dá vida", vem sobre os apóstolos, no Pentecostes, e nasce a Igreja, vem sobre a água, no batismo, e o homem renasce para a nova vida, vem sobre o pão e o vinho na Eucaristia, que se transformam no corpo e no sangue de Cristo, virá sobre nós, no final dos tempos, e "dará vida aos nossos corpos mortais".

Na tradição latina, a prerrogativa de o Espírito ser Aquele que dá a vida foi expressa através do adjetivo "almo". Nos autores medievais, um dos títulos prediletos é "almo Espírito" (*alme Spiritus*); encontramo-lo em muitos hinos, alguns dos quais do mesmo autor do *Veni creator*, e é possível que a expressão ocorra com idêntica frequência que "Santo Espírito"[169]. Almo vem de *alere*, e significa generoso, abundante, amigo, que alimenta e sustém a vida. Dantes, era aplicado à terra (*alma tellus*), ao sol, à mãe (*alma mater*) e, portanto, a tudo aquilo que mais de perto se relaciona com a vida.

João Paulo II escolheu para a sua encíclica sobre o Espírito Santo justamente o título *Dominum et vivificantem*, que são as palavras do Credo com que proclamamos que o Espírito é "Senhor, e Aquele que dá a vida", anunciando deste modo a fé da Igreja n' "aquele que dá a vida, aquele em quem o insondável Deus uno e trino se comunica aos homens, para neles ser a fonte da vida eterna"[170].

2. Qual vida?

É chegado o momento de perguntarmos: de que vida estamos a falar, quando dizemos que o Espírito dá a vida? A fé da Igreja nunca teve dúvidas em responder a esta pergunta. Trata-se da vida divina, daquela vida cuja fonte é o Pai, uma vida que, em Cristo, "se manifestou a nós" (1Jo 1,2) e que é comunicada aos fiéis no seu renascimento batismal. Não há oposição *real* entre esta vida e a vida natural que recebemos no nascimento humano, pois ambas provêm de Deus, que é o dono absoluto de toda a vida, física e espiritual; há, contudo, uma diferença e um contraste a nível *moral*, expressos nas conhecidas antíteses: natureza/graça, carne/Espírito, vida velha/vida nova, vida terrena/vida eterna.

A *diferença* prende-se com o fato de esta nova vida, a vida segundo o Espírito, ser fruto de uma intervenção de Deus que é nova e distinta em relação à criação; o *contraste* deve-se ao fato de o pecado ter tornado a vida natural uma vida fechada, "dobrada" sobre si mesma, avessa a acolher a vida segundo o Espírito.

Mas a razão do contraste não está apenas no pecado do homem, ou seja, num incidente ocorrido ao longo do percurso da história. A razão em causa é mais profunda; ela afunda as suas raízes na própria natureza compósita do homem, feita de um elemento material e de outro imaterial, de algo que o conduz à multiplicidade e de algo que tende para a unidade. Não há necessidade alguma de pensar (conforme fizeram os gnósticos, os maniqueus e muitos outros) que os dois elementos se reconduzem a dois "criadores" rivais, um bom que criou a alma, e outro mau que criou a matéria e o corpo. Foi o mesmo Deus a criar um e outro, em unidade profunda, "substancial". Não, porém, numa união estática, deixando que o homem se contentasse com esta sua posição intermédia, num equilíbrio instável entre as suas duas forças, que ora se equilibram, ora se neutralizam reciprocamente; muito pelo contrário, Deus quis que o homem, mediante o exercício concreto da sua liberdade, decidisse livremente em qual direção pretendia desenvolver-se ou realizar-se: em direção "ascendente", rumo àquilo que se encontra "acima" dele, ou em direção "descendente", rumo àquilo que está "abaixo" dele.

> A alma encontra-se entre ambas as coisas: ora segue o Espírito e, em virtude d'Ele, voa; ora obedece à carne e sucumbe aos desejos terrenos[171].

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

> Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te

> fiz celeste ou terreno, nem mortal ou imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te esculpisses, na forma que tivesses achado melhor. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas; poderás ainda, por decisão do teu ânimo, regenerar-te até às realidades superiores que são as divinas[172].

É isto que explica a luta entre a carne e o espírito e, portanto, o cunho dramático da existência cristã no mundo. Se "escolher é renunciar", não é possível escolher viver segundo o Espírito, sem sacrificar alguma coisa da vida segundo a carne.

> Os que vivem de acordo com a carne aspiram às coisas da carne; mas os que vivem de acordo com o Espírito aspiram às coisas do Espírito. Ora, os desejos da carne levam à morte, ao passo que os desejos do Espírito conduzem à vida e à paz. De fato, os desejos da carne estão em inimizade com Deus, uma vez que não se submetem à sua lei; aliás nem sequer seriam disso capazes (Rm 8,5-7).

O contraste entre as duas vidas chega ao ponto de configurar um contraste entre vida e morte: "Se *viverdes* segundo a carne, *morrereis*; mas se, com a ajuda do Espírito, fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis" (Rm 8,13).

O nexo morte na carne/vida no espírito, não é tanto de tipo cronológico (de resto, é necessário morrer para a carne e para si mesmo, de modo a poder-se, depois, experimentar a vida nova e a ressurreição), quanto uma relação de simultaneidade e de causalidade. É precisamente no morrer para a carne que se experimenta e aumenta a vida nova do Espírito; é na medida em que nos configuramos com o Crucificado que participamos na vida do Ressuscitado, enquanto esperamos a situação derradeira, em que já não haverá mais contraste, porque um dos polos, a "carne", terá desaparecido.

Não se trata de sacrificar um elemento do homem para salvar outro, mas de salvar ambos. A própria carne não pode ser salva senão através do espírito, e na condição de o espírito se salvar. No seu *Diálogo entre a alma e o corpo*, Santa Catarina de Génova mostra em que medida não é possível aplacar simultaneamente todas as exigências do corpo e todas as do espírito. Ou vai ser o corpo a tornar a alma escrava dos seus caprichos, ou a alma a sujeitá-lo às suas exigências. Eis o que, no fundo, a alma diz ao corpo naquele diálogo: se fizeres aquilo que eu quero, ambos nos salvaremos para sempre; se fizer eu aquilo que tu queres, ambos nos perderemos para sempre[173].

Viu-se nisto sempre o fundamento da ascese – algo que, de resto, não é um exclusivo do Cristianismo, pois encontra-se presente em quase todas as grandes religiões –: não é possível viver segundo o espírito sem se mortificar o corpo e todas as suas infindas exigências. Em todo o caso, seria injusto fazer recair sobre Santo Agostinho a "responsabilidade" por aquilo que viria a ser denominado "ódio ao corpo", porquanto essa mesma realidade (se de ódio se tratar) está igualmente presente no Cristianismo

oriental, a partir dos Padres do deserto, e sem qualquer vestígio de influência augustiniana.

Não se pode negar que o ascetismo deu azo a certos excessos. Bastou, contudo, um santo como São Francisco de Assis para se demonstrar de que maneira a "mortificação" e a renúncia mais radical podem harmonizar-se com o amor máximo pela vida e pelas coisas, e com uma alegria quase exorbitante em relação às criaturas de Deus.

3. Vida sobrenatural ou supervida natural?

Com a filosofia que exalta o vitalismo, surgida entre os finais do século XIX e o início do século XX, alguma coisa mudou na maneira de aquilatar este aspecto da vida cristã. Com diversas cambiantes, era essa a mensagem dos biólogos evolucionistas como Darwin, dos evolucionistas, dos historicistas, dos filósofos pragmatistas e dos intuicionistas como Bergson, com a sua tese sedutora do "élan vital". Quem, todavia, fez do vitalismo a sua própria religião foi Nietzsche. Propõe o ideal da "grande saúde" como meio essencial para se realizar o novo curso da história por ele preconizado; define os cristãos como "os tísicos de alma, que, mal nascem, começam a morrer e a aspirar às doutrinas do esforço penoso e da resignação"[174]. Na introdução à primeira edição de *Assim falou Zaratustra* (Leipzig, 1919), a irmã do filósofo sintetiza da seguinte maneira o pensamento de seu irmão sobre este ponto:

> Ele acredita que, devido ao ressentimento de um Cristianismo débil e falsificado, tudo aquilo que era belo, forte, soberbo e poderoso – como as virtudes provenientes da força – foi proscrito e banido, e que, por isso mesmo, ficaram muito diminuídas as forças que promovem e enaltecem a vida. É chegada a hora, pois, de uma nova tábua de valores pairar sobre a humanidade, a saber: o homem forte, poderoso e magnífico em grau supremo, o super-homem, que, com uma paixão cativante, aqui nos é apresentado como objetivo da nossa vida, da nossa vontade e da nossa esperança [...]. O novo e oposto modo de valorizar [...] há de enaltecer um tipo galhardo, sadio, vigoroso, contente por viver e uma apoteose da vida.

A ideia cristã de uma vida sobrenatural é, aqui, substituída pela ideia de uma supervida natural; em vez do homem novo, o super-homem. A qualidade é determinada pela quantidade. No cerne da vida só há lugar para uma evolução retilínea, em intensidade e em "pujança"; não há lugar para um salto de qualidade. À luz destas ideias, parecem proféticas as palavras de Kierkegaard, escritas algumas décadas antes:

> Não existe sentimento ao qual o homem mais se apegue do que ao da vida; nada há que ele deseje com tanto ímpeto e vigor como o sentir pulsar dentro de si a vida, tal como nada o faz arrepiar-se tanto como a morte! Mas, eis que se anuncia um Espírito que vivifica. Apeguemo-nos, pois, a Ele: quem irá hesitar? Dá-nos vida, mais vida, e que o sentimento de vida referva dentro de mim, como se a vida inteira estivesse contida no meu peito [...]. Esta vivificação operada pelo Espírito não é, contudo, sublimação direta da vida natural do homem, em continuidade com essa vida e dela imediatamente decorrente [...]. É, antes, uma vida nova, e é-o em sentido rigoroso: como *nova* vida. Aliás, basta reparares que intervém aqui a morte, a mortificação; e, portanto, uma vida que é, por outro lado, morte, é certamente uma nova vida[175].

O pensamento de Nietzsche interessa-nos não tanto por si mesmo, mas pelo fato de,

neste ponto, a sua provocação ter sido, em parte, acolhida por alguns teólogos, que estiveram na origem de um novo modo de entender o Espírito "vivificador". Propunha-se, assim, que o ideal tradicional da espiritualidade fosse substituído pelo ideal da "vitalidade", entendido no sentido de "amor pela vida que une os homens a todos os outros seres vivos", uma vitalidade entendida como "verdadeira humanidade"[176].

Gostaria de aqui propor algumas reflexões sobre este ponto. O nosso hino evoca, também ele, a ação universal do Espírito Santo, extensiva também para lá das fronteiras da Igreja; essa evocação surge consubstanciada no título "criador". Vimos, no entanto, que este título distingue claramente os dois modos de agir do Espírito Santo: enquanto Espírito "criador", e enquanto Espírito "da graça". Na perspectiva dos autores acima evocados, esta distinção, se não é negada, fica pelo menos inoperante, de sorte que, entre as duas esferas, parece existir uma diferença que é mais de grau do que de qualidade. Desaparece todo e qualquer vestígio daquela distinção, praticamente infinita, existente, segundo Pascal, entre as três "ordens" da vida: a ordem material, intelectual e espiritual[177].

A nova interpretação do "Espírito da vida" nasce do desejo de dar fundamento teológico à luta pela defesa da vida, especialmente da vida mais débil, "impedida" e ameaçada. Neste ponto, a referida interpretação distancia-se radicalmente do vitalismo de Nietzsche, um vitalismo que, por sua vez, se concebe em função precisamente dos fortes e dos homens com a "grande saúde". Eu, porém, creio que esta nobre preocupação encontraria uma fundamentação perfeitamente válida sobretudo na perspectiva tradicional, que se inspira no princípio bíblico de morrer para si próprio a fim de que os outros vivam. São Paulo exprimiu tudo isso, quando se referiu às tribulações apostólicas: "De modo que em nós opera a morte, mas em vós a vida" (2Cor 4,12).

A mortificação, que por si mesma nunca deveria ser um fim, há de ser sempre em vista da promoção da vida dos outros, tanto física como espiritual. O modelo último disso mesmo é Cristo, que morreu para dar a vida ao mundo e renunciou à Sua alegria de viver para que a alegria dos outros fosse completa[178]. Os cristãos verdadeiramente "espirituais" são os que seguiram a Cristo nesta dimensão. Muitos dos ascetas mais implacáveis em castigarem o seu próprio corpo eram também os primeiros a aliviarem ternamente do corpo dos irmãos todas as formas de sofrimento, desde a deficiência, à doença, fome, lepra etc. Ninguém cultivou a vida mais do que eles a cultivavam. A experiência demonstra, de resto, que ninguém pode dizer "sim" algum aos irmãos se não estiver pronto a dizer alguns "nãos" a si mesmo.

As duas vidas suscitadas pelo Espírito, a vida natural e a sobrenatural, não devem, portanto, ser separadas nem, menos ainda, contrapostas entre si, tal como também se não

devem confundir e amalgamar numa única vida que ignore a solução de continuidade entre ambas. Se é certo que o Espírito promove a vida em todas as Suas manifestações, naturais e sobrenaturais, certo é também que o faz mantendo cada uma dessas manifestações na Sua ordem. Promove a vida natural, tornando-a capaz de receber a forma a que Deus a destinou, que é a de ser "conforme" a Cristo. Favorece a vida física em tudo o que a nobilita, e orienta-a para o seu fim eterno (sem excluir nada!); não deixa de "mortificá-la" naquilo que contrarie esse fim.

Negar a "novidade" radical da vida no Espírito significaria retirar toda a relevância ao acontecimento que é Jesus Cristo. A vida em Cristo, ou no Novo Adão, não seria de outro tipo, relativamente à vida no velho Adão. Significaria também resignar-se a que a obra vivificante do Espírito ficasse, à partida, votada ao fracasso e ao insucesso, pois todos sabemos muito bem de que modo irá acabar toda a nossa "vitalidade" no plano natural. O êxito final do Espírito está na possibilidade de o declínio e a morte naturais serem "elevados" e transformados em êxito num outro plano. Escreve o Apóstolo: "Por isso, não desfalecemos, e mesmo se, em nós, o homem exterior vai caminhando para a ruína, o homem interior renova-se, dia após dia" (2Cor 4,16).

4. A vida no Espírito

Aquilo que a leitura de alguns textos do Novo Testamento nos vai dizer sobre o Espírito "que dá a vida" permitir-nos-á compreender ainda melhor tudo o que dissemos até aqui. Escreve São Paulo:

> Portanto, agora não há mais condenação alguma para os que estão em Cristo Jesus. É que a lei do Espírito que dá a vida em Cristo Jesus libertou-te da lei do pecado e da morte (Rm 8,1-2).

Não nos vamos agora deter sobre o tema do Espírito "nova lei", que será tratado noutro momento. Do texto emerge um ponto principal: o Espírito dá a vida, e a vida que o Espírito dá mais não é senão a vida de Cristo, a vida que brotou da Páscoa. Viver segundo o Espírito significa, pois, participar na própria vida de Cristo, compartilhar as Suas disposições interiores, formar com Ele "um só espírito" (1Cor 6,17). Ser, ou viver, "no Espírito" equivale, na prática, a ser, ou viver, "em Cristo".

A mesma oposição fundamental surge representada, sob outra forma, quando o apóstolo escreve: "A letra mata, o Espírito dá vida" (2Cor 3,6).

A esta luz, o Espírito Santo revela-se como o próprio princípio da nova aliança, como norma e força da vida cristã, como fonte de uma vida e de um agir novos, diretamente procedentes da obra de Cristo.

Passando agora para São João, encontramos a mesma associação entre Espírito e vida e entre a vida do Espírito e a obra de Cristo. Também neste Evangelho, os "rios de água viva" do Espírito jorram do corpo de Cristo glorificado. O que de distinto há em São João é, quando muito, o lugar que o mistério pascal e a encarnação ocupam dentro da comum referência a Cristo. A vida que o Espírito confere é, fundamentalmente, a vida do Pai, a vida trinitária que "se manifestou" na encarnação (1Jo 1,2). O ingresso da vida eterna no mundo já se realizou com a vinda do Verbo, "no qual estava a vida" (Jo 1,4). O próprio Jesus é a vida (Jo 14,6). Como Ele vive pelo Pai, assim também quem se alimenta Dele vive por Ele (cf. Jo 6,57). A cruz e a Páscoa são, não tanto o momento em que se cria esta nova vida, quanto, sobretudo, o momento em que foi removido o obstáculo, o pecado, que impedia a Sua recepção pelos homens. Neste sentido, João pode dizer que ainda não existia o Espírito Santo "porque Jesus ainda não tinha sido glorificado" (cf. Jo 7,39).

São João e São Paulo, cada qual com acentuações próprias, apresentam, portanto, a vida no Espírito como a própria vida divina que, em Cristo, é oferecida ao homem como possibilidade nova. Nova, não só porque não existia antes, mas também por ser de natureza distinta: divina, não humana, eterna, não temporal.

A vida no Espírito, vista por aquele que a recebe, é uma vida *voluntária*, ao contrário da vida natural, que é involuntária. Ninguém pode decidir nascer ou deixar de nascer; mas todos podem decidir se hão de renascer ou não. A nova vida supõe, efetivamente, o ato de fé: ela é alcançada "mediante a obra santificante do Espírito e a fé na verdade" (2Ts 2,13). Em certo sentido, pela fé tornamo-nos pais de nós próprios.

Como é que se entra, de fato, nesta nova vida? Através de dois meios fundamentais: a Palavra e os sacramentos. As palavras de Jesus são "espírito e vida" (Jo 6,63). A Palavra, além de "inspirada" pelo Espírito Santo, "espira" também o Espírito Santo. Ela é letra morta, sem o Espírito Santo, ao passo que, com o Espírito Santo, é Palavra que dá a vida (cf. 2Cor 3,6). Eis um dado de experiência feito: quando lidas "espiritualmente", com a luz e a unção do Espírito, as Escrituras emanam luz, conforto, esperança; numa palavra: vida.

Junto com a Palavra, os sacramentos. O batismo é o momento em que se renasce do Espírito (cf. Jo 3,5) e em que se começa a "caminhar numa vida nova" (Rm 6,4). O batismo é não só o *início* da vida nova, mas também a sua forma, o seu modelo. O próprio modo com que ele é levado a cabo (imersão/emersão) indica que se é sepultado e ressuscitado, indica um morrer e um voltar a viver. São Basílio escreve:

> A regeneração, conforme a própria palavra indica, é o início de uma segunda vida. Mas, para que uma segunda vida comece, é necessário pôr fim à precedente [...]. O Senhor, ao conceder-nos a vida, estabeleceu conosco a aliança do batismo, que é figura de morte e de vida: a água concretiza a imagem da morte, e o Espírito oferece a garantia da vida[179].

São Cirilo de Jerusalém diz, de maneira poética, aos recém-batizados: "A água salutar foi para vós, simultaneamente, sepulcro e mãe"[180].

É esta uma lei que, desde o batismo, se estende a toda a vida cristã posterior. Esta vida é uma vida que se alimenta da morte. É um morrer para viver. Exatamente o contrário da vida natural, justa e rigorosamente definida como "um viver para morrer"[181]. No plano natural, cada instante de vida é um apressar a morte; é espaço roubado à vida e entregue à morte. No plano sobrenatural, cada pequena "mortificação" da carne traduz-se em vida segundo o Espírito; é espaço tirado à caducidade e à morte para ser dado à vida.

5. Irriga o que é árido

Para mais diretamente aplicarmos agora à prática o que até aqui focamos sobre o Espírito Santo a nível teológico, vamos convocar, para que nos auxilie, o símbolo que é a "irmã água". A água só desce, nunca sobe; dirige-se sempre para o lugar mais baixo. Assim também o Espírito Santo, que se compraz em visitar e encher quem se encontra em baixo, quem é humilde e desprendido de si mesmo. São Francisco de Assis, no seu *Cântico das criaturas*, faz da "irmã água" o próprio símbolo da humildade: "Louvado sejas, ó meu Senhor, pela irmã Água, que tão útil é e tão humilde, preciosa e casta".

Um dos fenômenos físicos mais inquietantes do nosso tempo é o da desertificação. Calcula-se que centenas de milhares de hectares de terreno cultivado estejam todos os anos a ser engolidos pelo deserto crescente. A ausência de vegetação faz diminuir as precipitações atmosféricas, e esta diminuição faz desaparecer a vegetação. É um círculo "de morte".

Desde a época de Isaías se percebeu que algo de similar pode acontecer também no que diz respeito ao nível espiritual. Existe, em outras palavras, uma desertificação também do coração, e o Espírito é o único capaz de inverter este processo e de transformar o deserto espiritual em lugar de vida:

> Vou fazer correr água sobre o solo sequioso, torrentes sobre a terra árida. Vou espalhar o meu Espírito sobre a tua descendência (Is 44,3).

A este mesmo simbolismo da aridez e da sede se refere a imagem joanina dos rios de água viva que jorram de Cristo (cf. Jo 7,38). Santo Ireneu escreve: "Como a terra seca não frutifica se não receber água, assim também nós [...] jamais daremos frutos de vida sem a chuva que espontaneamente provém do alto"[182].

Taulero aplicou a um rio concreto, o Reno (em cujas margens passou a sua vida inteira), aquilo que Santo Ambrósio, no texto acima referido, dizia do "rio impetuoso" que alegra a cidade de Deus:

> Este Espírito Santo precioso entrou nos discípulos e em todos os que se abriram a Ele, e trouxe-lhes tanta ventura, abundância e riqueza que eles ficaram interiormente submersos. É como se o Reno tivesse uma represa cujas comportas, depois de abertas, originassem uma inundação de todos os vales e encostas. Assim aconteceu com o Espírito Santo ao descer sobre os discípulos e sobre todos os que a Ele se abriram. E assim continua hoje Ele a fazer, incessantemente. Enche e inunda o fundo da nossa alma, do nosso coração, da nossa mente, e de tudo o que encontra. Ele tudo enche de grande ventura, de graças, de amor e de dons indescritíveis. Inunda os vales e as profundidades que lhe forem abertas[183].

As últimas palavras sugerem-nos um programa prático: abrir vales e canais para o Espírito Santo. Em primeiro lugar, na direção de nós próprios e, depois, na direção de quem, esperando-o, ainda não tiver sido alcançado por este rio.

Em um dos primeiros hinos compostos em honra da Trindade, o Pai é denominado "fonte", o Filho "rio", e o Espírito Santo "irrigação"[184]. Trata-se da mesma imagem que inspirou a linda oração da *Sequência de Pentecostes*: "Irriga o que é árido" (*riga quod est aridum*).

Por vezes, veem-se nos campos agricultores que, com todo o desvelo, fazem derivar de um canal principal de irrigação, situado na parte alta de um declive, pequenos sulcos e regos que irão conduzir a água ao encontro de todas as fieiras e de cada uma das suas plantas. No verão, sobretudo, é um trabalho gratificante, este, feito a cantar, acessível a toda a gente, mesmo aos mais pequenos.

É esta também a imagem daquilo que é indispensável fazermos na vinha do Senhor: rasgar um pequeno sulco, que leve a alguém a água da Palavra, da fé, do louvor e do consolo; a água que é o Espírito. Não só *rasgar* canais, mas *sermos,* nós mesmos, esses canais.

Para encerrar, as palavras de um hino ao Espírito Santo, composto escassas dezenas de anos depois do *Veni creator*. Cantam a relação mística entre a água e o Espírito (a versão métrica é nossa):

Quando a grande máquina do mundo,
por meio do Seu Verbo, Deus criava
Tu pairavas, ó Espírito, sobre as águas,
irradiando calor.
A onda que agora a alma santifica,
no batismo continuas a fecundar:
sopra sobre nós, ó Santo, e faz-nos
homens espirituais[185].

VII

FOGO

O Espírito Santo livra-nos do pecado e da tibieza

1. Ele há de batizar-vos em Espírito Santo e fogo

Depois do vento e da água, comparece um outro símbolo natural do Espírito Santo: o fogo (*ignis*). A Escritura compraz-se em falar das realidades divinas através de antinomias, ou seja, por oposições. Jesus ora é chamado leão, ora cordeiro. É esta a razão de o Espírito Santo ser designado mediante dois símbolos diametralmente opostos entre si: a água e o fogo. Ao situarem-se nos extremos, os opostos têm a vantagem de criarem entre si um espaço ilimitado, de dilatarem até ao infinito o horizonte, que é justamente aquilo que se exige para se poder falar das coisas divinas.

No nosso caso, este contraste reveste-se de um significado ainda mais profundo do que é habitual. A água gera a vida, o fogo destrói-a. Ao colocar os dois símbolos em contato direto, um a seguir ao outro, o autor do hino reforça o ensinamento que já fomos descobrindo no símbolo da água viva: o Espírito cria, sem dúvida, a vida nova, mas é à custa da morte da vida velha. Ele é capaz, simultaneamente, de destruir e de criar, de abater e de suscitar. Não é possível, portanto, isolar no *Veni creator* o título "água viva" do título "fogo" que se lhe segue, sem comprometer a própria inteligibilidade dessas expressões.

Como sempre, as palavras do *Veni creator* reconduzem-se à Bíblia, lida e vivida na Tradição. Vejamos, em seguida, em que lugares do Novo Testamento o Espírito Santo é apresentado como fogo, ou pelo menos associado a este elemento. São João Batista, ao falar de Cristo, disse: "Ele há de batizar-vos no Espírito Santo e no fogo" (Mt 3,11).

(Já a partir daqui se pode notar o contraste entre água – "há de batizar-vos..." – e fogo). Esta promessa vai cumprir-se, de maneira externa e bem visível, no Pentecostes: "Apareceram-lhes umas línguas, à maneira de fogo [...] e todos ficaram cheios de Espírito Santo" (At 2,3-4).

A própria frase de Jesus "Eu vim lançar fogo sobre a terra" (Lc 12,49) refere-se ao dom do Espírito; pelo menos, inclui-o. São Paulo compara, implicitamente, o Espírito ao fogo, quando recomenda que não se "apague" o Espírito (cf. 1Ts 5,19).

Para descobrirmos o que a revelação quis com isso transmitir-nos, temos de focar aquilo de que o fogo é símbolo na Bíblia. Descobrimos que este elemento tem múltiplos significados, alguns positivos, outros negativos. O fogo ilumina (como no caso da coluna de fogo, no Êxodo), aquece e inflama; devora os inimigos, há de punir eternamente os ímpios...

Entre todos estes significados, há um, porém, que predomina sobre os outros: o fogo purifica. É comum, também, a água simbolizar a purificação, só que com uma diferença importante, que a própria Bíblia põe em destaque:

> Ouro, prata, cobre, ferro, estanho e chumbo, tudo o que vai ao fogo, passá-lo-eis pelo fogo e ficará

puro [...]; tudo o que não pode ir ao fogo passá-lo-eis pelas águas (Nm 31,22-23).

O fogo é símbolo de uma purificação mais profunda e radical. A água purifica por fora, o fogo purifica também por dentro. O salmista canta assim: "Examina-me, Senhor, e põe-me à prova, refina no fogo o meu coração e a minha mente" (Sl 26,2). As coisas preciosas – o ouro na esfera material, e a fé na esfera espiritual – são testadas com o fogo (cf. 1Pe 1,7). Daí a imagem do crisol: "Purificarei no crisol as tuas escórias, eliminarei de ti todo o chumbo" (Is 1,25).

A ideia e o simbolismo do fogo purificador estão especialmente presentes nos textos que anunciam a obra futura do Messias.

"O Senhor *purificará* Sião com um espírito de juízo e com um espírito de *fogo*" (cf. Is 4,4).

"Farei passar o resto pelo *fogo* e *purificá-lo-ei* como se purifica o ouro e a prata" (cf. Zc 13,9).

"Ele será como o *fogo* do fundidor e *purificará* os filhos de Levi" (cf. Ml 3,2-3).

A esta luz se há de entender também a definição de Deus como "fogo devorador". A sua santidade e absoluta simplicidade, que não toleram misturas, põem o mal a nu e consomem-no. Só quem afasta de si o mal é que poderá "habitar junto de um fogo devorador" (cf. Is 33,14s). Em certo sentido, o título "fogo" mais não faz senão explicitar o adjetivo "Santo", que acompanha o nome "Espírito". O Espírito é fogo porque é Santo.

Dizia eu que o *Veni creator* acolhe a revelação sobre o Espírito Santo proveniente da Tradição viva da Igreja. Bastarão alguns textos para vermos com quanta fidelidade esta ideia da Bíblia foi acolhida e vivida na Igreja. No Pentecostes – escreve São Cirilo de Jerusalém –, os apóstolos receberam o "fogo que queima os espinhos dos pecados e que confere à alma esplendor"[186]. Ao falar do carvão ardente que purifica os lábios de Isaías (cf. Is 6,6), escreve Santo Ambrósio:

> Aquele fogo era figura do Espírito Santo que, após a ascensão do Senhor, haveria de descer para perdoar os pecados de todos e para inflamar como fogo a alma e a mente dos fiéis[187].

Um antigo responsório, que se recitava no Ofício de Pentecostes, diz:

> Sobreveio um fogo divino, que não arde, mas ilumina, que não consome, mas refulge; encontrou os corações dos discípulos como recipientes limpos e distribuiu-lhes os seus dons e os seus carismas[188].

Como é possível que este fogo não consuma, quando está escrito que o nosso Deus é um fogo devorador? Responde um autor medieval: "Este fogo divino consome os

espinhos e os abrolhos dos vícios, e a ferrugem dos pecados; não consome a natureza, antes a purifica”[189].

Ao sintetizar esta tradição atinente ao fogo de Pentecostes, um fogo criador e destruidor, escreve um grande poeta moderno:

> A pomba que desce fende o ar
> com chama de incandescente terror
> e as línguas declaram
> que a única esperança
> (ou o desespero)
> está em escolher esta ou aquela pira
> para do fogo ficar pelo fogo redimido[190].

Nós “escolhemos” atravessar o fogo que redime, para não sofrermos um dia o fogo do juízo que destrói. Esta meditação vai ser uma espécie de itinerário penitencial, em êxodo pascal do pecado, interiormente conduzido pelo Espírito Santo. Como até aqui, apresentamos primeiro os princípios bíblicos e teológicos, para passarmos depois à aplicação prática.

2. O Espírito Santo é a remissão de todos os pecados

Chegado aqui, o "irmão fogo" cumpriu, também ele, a sua função de elevar-nos até à realidade espiritual simbolizada, para depois se retirar. A realidade é, pois, a seguinte: o Espírito Santo é que purifica o nosso íntimo, dissolve o nosso coração de pedra, destrói o "corpo de pecado" (Rm 6,6) e reaviva em nós a imagem de Deus.

É esta uma convicção que acompanha a Igreja, desde as origens, e uma convicção que se manifesta nos mais diversos domínios. Numa variante antiga do texto do *Pai Nosso*, em vez de "venha a nós o teu reino", lia-se: "venha sobre nós o teu Espírito Santo, para que nos purifique"[191]. Numa liturgia de reconciliação da Igreja siríaca, o sacerdote pronuncia sobre o penitente esta oração de absolvição:

> Pela irrupção do Espírito Santo, destrói e apaga da sua alma, ó Senhor, todas as culpas e blasfêmias, bem como quaisquer injustiças que tenham manchado a sua alma[192].

O Espírito Santo perdoa, portanto, os pecados; mais: é Ele a própria remissão dos pecados! Diz uma antiga oração litúrgica: "Nós Te pedimos, Senhor: que o Espírito Santo sare as nossas almas com os divinos sacramentos, pois é Ele mesmo a remissão de todos os pecados"[193].

Esta afirmação, ousada, inspira-se em Santo Ambrósio, para quem "na remissão dos pecados, os homens exercem um ministério, mas sem exercerem qualquer poder próprio, pois é pelo Espírito Santo que os pecados são perdoados"[194]. Ora, o autor do *Veni creator* está a par de todo este pano de fundo litúrgico e teológico, porquanto, em uma outra obra sua, afirma que "os pecados não são perdoados sem o Espírito Santo"[195].

Também neste aspecto, a Tradição da Igreja mais não fez senão acolher e dar pleno relevo a uma verdade que já estava presente na Escritura. Com efeito, segundo o Novo Testamento, a ação do Espírito Santo aparece no próprio cerne da justificação do ímpio. São Paulo afirma isso mesmo por diversas vezes:

"É em virtude do *Espírito Santo* que esperamos pela fé a *justificação*" (Gl 5,5).

"Fostes *lavados*, fostes santificados, fostes justificados, em nome do Senhor Jesus Cristo e no *Espírito* do nosso Deus" (1Cor 6,11).

Quando São Pedro, no dia de Pentecostes, diz: "Arrependei-vos e peça cada um o batismo em nome de Jesus Cristo, para a remissão dos vossos pecados; recebereis, então, o Espírito Santo" (At 2,38), isto não significa que primeiro tem lugar a remissão dos pecados, e só depois é que vem o dom do Espírito Santo. Significa, quando muito, que, no primeiro momento, que é o da remissão dos pecados, o Espírito está presente como

operante, ao passo que, depois, uma vez purificados (na realidade, os dois momentos são simultâneos), Ele fica presente também como *dom* e como posse que permanece. Se, nos *Atos dos Apóstolos*, se prefere atribuir à pessoa de Jesus a remissão dos pecados, isto, como bem entendiam os Padres da Igreja, há de ser sempre interpretado à luz do princípio geral da Escritura, segundo o qual "tudo nos é dado *pelo* Pai, *por meio* de Cristo, *no* Espírito Santo".

O Espírito Santo não é, pois, apenas o *efeito* da justificação; Ele é também a sua *causa*. Não é o culminar do processo, como se antes existisse a obra negativa da erradicação do pecado e só depois, uma vez já liberto o coração e, por assim dizer, desocupado o terreno, viesse o Espírito Santo. São Basílio escreve: "A purificação dos pecados dá-se na graça do Espírito"[196]. Santo Agostinho retirou daqui a seguinte conclusão: "A caridade que, mediante o Espírito Santo, se derrama nos nossos corações é ela mesma que perdoa os pecados"[197].

Remissão do nosso pecado e infusão da graça não são duas operações consecutivas; são uma única ação, vista de dois pontos opostos. Não é primeiro tirado o pecado e depois infundida a graça; é, antes, infusão da graça, ela própria, que tira o pecado.

Na purificação do pecado, portanto, o Espírito Santo não intervém sobre coisas feitas; Ele é que as faz. Aliás, como se poderia levar a cabo uma obra tão grandiosa, como a da remissão do pecado, a não ser por obra do próprio Deus? O pecado é "anulado". Trata-se de um poder criativo, como que em direção inversa: não é uma "criação do nada"; é uma "redução ao nada", e nem por isso é obra menos divina do que a primeira. O pecado do homem não fica meramente "tapado", "não imputado" e quase ignorado por Deus; pelo contrário, ele fica realmente destruído, apagado. Em nós, pelo menos no sacrário mais íntimo da alma, não existem, em simultâneo, pecado e graça, morte e vida; não existem "dois senhores", o espírito maligno e o Espírito Santo. Escreve Diádoco de Fótica que os hereges messalianos "imaginavam que, nos batizados, ficam escondidos, no intelecto, a graça e o pecado, ou seja, o Espírito da verdade e o espírito do erro". Nada disso; pelo contrário,

> antes do batismo, a graça age a partir de fora, incitando a alma ao bem, ao passo que Satanás age a partir de dentro; depois do batismo, pelo contrário, a graça age a partir de dentro e o demônio a partir de fora. Satanás continua operante, pior até do que antes; só que já não opera estando presente ao lado da graça, mas sim, eventualmente, através das seduções da carne[198].

Ao conceder, portanto, o Espírito Santo aos apóstolos, no cenáculo (cf. Jo 20,22s), Jesus não concedeu à Igreja uma mera "potestade" jurídica, externa, uma simples "autorização" para perdoar os pecados; pelo contrário, o Senhor concedeu um poder real,

intrínseco, que é o próprio Espírito Santo. Também a Igreja possui o poder de perdoar os pecados, apenas no sentido de ela ter o Espírito Santo, o qual tem o poder de perdoar os pecados. Conforme recordava Santo Ambrósio, na remissão dos pecados por parte da Igreja, a Igreja não exerce um poder; ela apenas exerce um ministério, embora um ministério imprescindível:

> Na verdade, a Igreja nada *pode* perdoar sem Cristo, e Cristo nada *quer* perdoar sem a Igreja; nada *pode* a Igreja perdoar senão a quem se tiver arrependido, isto é, àquele a quem Cristo tocou com a sua graça; e Cristo nada *quer* considerar perdoado a quem se não dignar recorrer à Igreja[199].

Tudo isto nos dá uma imagem de Igreja bem distinta da imagem superficial que o mundo dela tem. Ela é o lugar onde "arde" aquele Espírito que destrói os pecados, como uma espécie de "forno incinerador" que, sempre aceso, destrói os detritos da alma, de modo a manter asseada a cidade de Deus. Existe um "fogo" escondido nos penetrais desta casa que é a Igreja; bem-aventurados, pois, os que o descobrem e fixam junto dela a morada do seu coração, para aí voltarem sempre que se sentirem "sobrecarregados" pela culpa e "desejosos de ressurgirem".

3. Um itinerário penitencial com o Espírito Santo

É o momento, agora, de extrair das premissas teológicas algumas orientações práticas para a vida. Como atravessar este fogo que purifica e recria? O fogo age sobre quem o toca, e não sobre quem dele fala, nem sobre quem dele apenas ouve falar. Em tempos, grande parte da cirurgia consistia no cautério, ou seja, na prática de aplicar fogo sobre a parte enferma do corpo, através de um ferro em brasa. Conserva-se de São Francisco de Assis a oração que o santo dirigiu ao "irmão fogo", antes de se submeter a esse tratamento aos seus olhos:

> Ó meu irmão fogo, de beleza invejável entre todas as criaturas, o Altíssimo criou-te vigoroso, belo e útil. Sê-me propício nesta hora, sê amável! Peço agora ao Senhor que Se digne temperar o teu ardor, de modo que eu possa suportá-lo, se me queimares com suavidade[200].

Podemos fazer nossa esta oração, quando nos aprontamos para uma análoga "cura com fogo" da nossa alma. O Espírito Santo é um "cautério suave"[201]. Como história exemplar desta cura à base de fogo, a Bíblia descreve-nos a do profeta Isaías:

> Um dos serafins voou na minha direção; trazia na mão um carvão em brasa que tinha tomado do altar com uma tenaz. Tocou os meus lábios e disse-me: "Repara bem, isto tocou os teus lábios; por isso, foi afastada a tua iniquidade e expiado o teu pecado" (Is 6,6s).

Na medida do possível, precisamos fazer com que a experiência de Isaías seja também nossa, permitindo que Deus faça conosco o que fez com o Seu profeta.

Pela parte de Deus, a remoção do pecado é muito simples: realiza-se num momento; em nós, porém, ela é algo mais complexo, pois toma a forma de um processo. Supõe diversos passos, que podemos resumir assim:

> O Espírito Santo:
> toca na consciência, através do remorso,
> abre-a através da confissão,
> entra através do arrependimento,
> liberta-a mediante a absolvição,
> transforma-a mediante a justificação,
> inflama-a através do seu fervor.

Vamos procurar dizer uma palavra sobre cada um destes passos, de modo a podermos repetir este caminho sempre que disso sentirmos necessidade, e, se for caso disso, quando tivermos de orientar outras pessoas em situações de liturgia penitencial.

O processo de afastamento do pecado inicia-se com o *remorso*. Este atua como um

pensamento que queima, "um verme que não morre" (cf. Mc 9,48); "Veneno nas vísceras", assim o denominava um grande mestre espiritual ortodoxo[202]. Ele tira-nos aquela falsa paz que se sucede à transgressão. A Bíblia está repleta de histórias de grandes remorsos. Remorsos como o de Caim e o de Davi, como o de Pedro e o de Judas. A partir destes exemplos, no entanto, já vemos em que medida o remorso é ainda um estádio ambíguo, que pode ter duas saídas opostas: o desespero ou a salvação.

A mesma coisa observamos em certas obras-primas da literatura. Há um remorso no *Macbeth*, que matou o seu rei e um dos seus dignatários ("Já não há de dormir mais. Macbeth matou-lhe o sono!"), tal como há um remorso no herói de *Crime e castigo* de Dostoiévski. Se, no primeiro caso, o remorso conduz ao desespero e à catástrofe, no segundo, ele conduz à confissão e à redenção. Ninguém terá descrito com tanta penetração como Manzoni, o passo do estado de remorso ao de arrependimento. O autor utiliza a figura do Inominado: a recordação súbita da vida passada e dos delitos feita a uma outra luz, espantosa; as tentativas vãs de sufocar os remorsos e de voltar aos pensamentos do costume; o luzir da esperança de uma via de saída, até às lágrimas de alegria que acompanham o arrependimento e a decisão de encetar uma vida nova[203].

Atualmente, o remorso já não goza, como se costuma dizer, de "boa imprensa". Houve uma tentativa duradoura, até por parte de alguns filósofos, de desqualificar o remorso, apresentando-o como "fardo inútil, autossugestão, tentativa vã de anular o passado...". Todo o remorso se explicava como um complexo de culpa induzido a partir de fora, a partir da cultura e da sociedade: uma coisa mórbida, portanto. Esta crítica contribuiu (é esse o seu mérito) para se ter em atenção a distinção entre o genuíno remorso pela culpa e os falsos remorsos e falso sentido de culpa que possam também afligir a humanidade. Contudo, a mesma crítica não foi capaz de mudar a sensação comum, que continua a ver no remorso um dos mais fortes sinais da natureza moral da consciência e, indiretamente, da existência de Deus. Lemos num autor contemporâneo: "Sabes o que me conduziu a Deus? Vou dizer-to numa frase: aquela a que chamamos a objeção do mal. Ela orientou-me até Ele como uma criança levada pela mão". E passa a explicar o seu pensamento. A humanidade, ao longo dos milhares de anos de existência na terra, habituou-se a tudo e descobriu a maneira de se imunizar de tudo, mesmo dos bacilos da peste. Mas do mal não. Continua a senti-lo como mal e a ter remorsos por sua causa. Isto só se explica porque "existe um determinador do bem, existe Deus". Sem Ele, teríamos há muito perdido o sentido do mal[204].

Quando o remorso é autêntico, ele é, portanto, uma primeira manifestação, imperfeita, do Espírito Santo. Como é possível, na verdade, conceber um sentido tão agudo do mal e do pecado, senão na presença da santidade de Deus? A consciência é

como um repetidor dentro de nós da voz do Espírito: "Não é possível que alguém se zangue e se desgoste consigo mesmo, sem o dom do Espírito Santo"[205].

No remorso, portanto, está já operante o Espírito Santo, a "acusar" e a "convencer" do pecado. O remorso é como que uma inflamação espiritual, uma espécie de febre que indica um estado alterado da consciência, a presença nela de um "corpo estranho". É por isso que combater apenas o sentimento de culpa e de remorso, sem a preocupação com a remoção da sua causa, é tão insensato como querer a todo o custo travar a febre, sem se preocupar com identificar a doença da qual ela é, providencialmente, um sintoma revelador. Querer banir o remorso seria equivalente a uma tentativa sistemática da cultura moderna de "apagar o Espírito". Algo parecido com a tentativa infantil de Pinóquio matar o Grilo falante, para não ter mais de enfrentar a realidade.

Era necessário dizer alguma coisa sobre o remorso, para não se apagar no homem a capacidade de reagir e para que ele não se acostume ao mal – é esta uma das experiências que mais o enobrecem. Todavia, aquilo que, pela positiva, mais nos interessa destacar é em que medida o remorso pode ser nosso aliado na luta cotidiana contra o mal e o pecado. O remorso, na verdade, surge em conexão não apenas com os grandes crimes, mas também com as pequenas coisas. Através dele, o Espírito faz o papel de mãe e de pai que educa o seu filhinho e o ajuda a crescer, ora com sorrisos de aprovação, ora enrugando a fronte em sinal de desaprovação.

É necessário tornarmo-nos sempre mais sensíveis a estes apelos que o Espírito nos dirige através da voz da consciência e levar a sério também pequenos remorsos, como por exemplo o de termos deixado de rezar, de termos falado mal de um irmão ou irmã, de termos tratado com pouco amor um pobre, de termos faltado à verdade, de termos consentido com os olhos numa curiosidade doentia... Acima de tudo, é necessário, sem demora, transformar cada remorso em arrependimento.

4. Do remorso à alegria do perdão

Há um Salmo que descreve a passagem do silêncio repassado de remorso à confissão libertadora da culpa:

> Calava-me e os meus ossos definhavam, no meu gemido de todos os dias. A tua mão pesava sobre mim dia e noite, e, como pelo ardor do Verão, o meu vigor se consumia. Confessei-te o meu pecado, e não escondi o meu erro. Disse: "Confessarei ao Senhor as minhas culpas" e Tu me perdoaste a malícia do meu pecado (Sl 32,3-5).

Quando damos ouvidos ao remorso, somos conduzidos à *confissão* e à alegria do perdão. "Feliz o homem a quem é perdoada a culpa, e absolvido o pecado": assim começa o referido Salmo. Mediante a confissão, a alma abre a porta ao Espírito, une-se a Ele. É como quando os habitantes de uma cidade sitiada arranjam uma saída que lhes permite reunirem-se ao exército libertador.

É claro que a confissão deve, também ela, ser constantemente renovada, para não degenerar em prática legalística e para continuar a ser aquilo que ela tem de ser: um encontro pessoal com Cristo ressuscitado, que só está à espera da nossa confissão para nos restituir a alegria da salvação. Um modo de proceder é superar os nossos esquemas estereotipados, que nos foram impostos a partir de fora, ou que nos foram ensinados de pequeninos, e identificar em cada vez o nosso verdadeiro mal, aquilo que esteve mal "a Seus olhos", e não aos nossos ou aos do mundo. O critério para distinguir o remorso sadio dos falsos sentimentos de culpa é justamente este: o remorso sadio tem como causa algo que está mal "aos olhos de Deus", o falso remorso tem que ver com algo que parece mal aos olhos da sociedade e das suas convenções.

Contudo, mesmo a mais perfeita confissão seria estéril, e não "abriria" a consciência ao Espírito, se lhe faltasse *o arrependimento e a contrição*. Judas fez a sua confissão: "Pequei, entreguei sangue inocente" (Mt 27,4). Só que, como esta sua confissão não ia acompanhada do verdadeiro arrependimento e da esperança do perdão, não valeu nada.

A narrativa do Pentecostes é a melhor ilustração de como o Espírito Santo incita à contrição e opera através dela. Surge, desde logo, a tremenda acusação: "Vós matastes Jesus de Nazaré!". Ao ouvirem estas palavras, aquelas três mil pessoas "sentiram o coração trespassado", e disseram a Pedro: "Que havemos de fazer, irmãos?" (cf. At 2,23ss). Que se passou no fundo do seu coração? O Paráclito está "a convencer o mundo do pecado" (cf. Jo 16,8), exatamente conforme Jesus prometera. Sob a ação do Espírito Santo, aqueles homens compreendem que, se Jesus morreu pelos pecados do mundo, e se eles cometeram um pecado, então, eles crucificaram Jesus de Nazaré, mesmo que naquele dia não tenham sido eles a cravar os pregos no Calvário.

A verdadeira contrição não é um simples arrependimento, uma dor por algo que se fez; é infinitamente mais. É começar a ver o pecado no horizonte do amor infinito de Deus Pai e da morte de Cristo na cruz. É fazermos nosso o julgamento de Deus. O auge do *Miserere* coincide com o momento em que o salmista, arrependido, diz a Deus: "É justa a tua sentença, reto o teu julgamento" (Sl 51,6). O homem toma sobre si a responsabilidade pelo mal, declara Deus inocente, restabelece a verdade das coisas que no pecado era considerada "prisioneira da injustiça" (cf. Rm 1,18). Escreve São Simeão, o Novo Teólogo:

> Mesmo que alguém tenha um coração mais duro do que o bronze, o ferro ou o diamante, mal nele entra a *contrição*, fica logo mais maleável do que a cera. A contrição é fogo divino que derrete as montanhas e as rochas, amolece todas as coisas, tudo transforma num paraíso e muda as almas que o acolhem [...]. Tudo isso é fruto do fogo divino da contrição, juntamente com as lágrimas, ou, melhor dizendo, por meio das lágrimas[206].

À pergunta dos três mil, Pedro respondeu: "Arrependei-vos!" (At 2,38). No arrependimento, realiza-se o encontro misterioso entre a graça e a liberdade. A liberdade toma o partido da graça, e esta corresponde à obra sumamente delicada do Espírito Santo.

> Faz parte do dom do Espírito Santo o fato de te desagradar aquilo que fizeste [...]. Ainda estás tu a pedir perdão, por te desagradar o mal que cometeste, e já te encontras unido a Deus, pois o que te desagrada é o que a Deus desagrada. Sois, doravante, dois os que se empenham em vencer a tua febre: tu e o médico[207].

O coração humano tem duas chaves: uma está na mão de Deus, a outra na do homem. Nenhum dos dois pode abri-lo sem o outro. Na sua onipotência, Deus tudo pode fazer; só não é capaz de tornar contrito e humilhado um coração. Para isto fazer, de maneira misteriosa, é-Lhe indispensável o arrependimento do homem. Deus não pode "arrepender-se" em vez do homem. É por isso que, ao longo da Bíblia inteira, o "coração contrito e humilhado" nos surge como o lugar de repouso, uma espécie de paraíso terrestre, morada preferida por Deus (cf. Is 66,1-2). O homem não pode oferecer a Deus sacrifício melhor e mais bem aceito do que o seu coração contrito (cf. Sl 51,119). Como não havemos de arder, pois, em desejo de fazer com que Deus encontre sempre pronto em nós este "quarto" secreto que Ele tanto ama?

Do arrependimento à absolvição e à justificação. Com o arrependimento, termina propriamente a parte do homem e começa a parte que é exclusiva de Deus. No *Miserere* [Sl 51] há um ponto em que o tom da oração muda repentinamente. Se até certa altura só se fala de culpa, de mal, de pecado, desse momento em diante fala-se de coração novo, de Espírito Santo, de alegria pela salvação. Do reino do pecado, passa-se ao Reino da

graça. Trata-se de uma nova criação, e o Espírito Santo está no centro dela: é dela o sujeito e o objeto: "Criai em mim, ó Deus, um coração novo", não é senão o mesmo que "não me prives do teu Espírito Santo".

A Igreja apenas exerce um ministério, no ato em que o Espírito transforma o homem; é Ele que faz do homem um justo. É com razão, portanto, que, na fórmula que precede a absolvição sacramental, o ritual atual da reconciliação prevê que digamos:

> Deus, Pai de misericórdia, que reconciliou o mundo consigo pela morte e Ressurreição de Cristo, e infundiu o *Espírito Santo para a remissão dos pecados*, te conceda mediante *o ministério da Igreja*, o perdão e a paz.

Deus faz uma coisa verdadeiramente nova. "As coisas velhas passaram; eis que surgiram coisas novas" (2Cor 5,17). Na justificação, diziam os Padres, o Espírito Santo reconstitui em nós a imagem de Deus[208] e, de todas as propriedades que o Espírito Santo tem em comum com o fogo, esta é certamente a mais sublime de todas. Ele reconduz o homem aos primórdios e, ao mesmo tempo, antecipa a situação final, em que "todo o tipo de coisas vão ser boas". Citando esta frase famosa de uma mística inglesa, e ligando essa esperança audaz ao fogo de Pentecostes, o mesmo poeta acima evocado escreve:

> Será tudo bom e será bom todo o tipo de coisas quando as línguas de chama, reunidas, formarem um só feixe em forma de coroa e o fogo e a rosa forem um só[209].

5. Inflamados no Espírito

A partir deste momento, o Espírito continua a agir como fogo, já não como fogo que purifica e que reconstitui a imagem divina, mas como fogo acalentador e inflamante. Estes dois efeitos são quase sempre recordados em conjunto, quando falamos de fogo na Bíblia e na literatura espiritual. Santo Agostinho afirma que, mediante o símbolo da pomba, a Escritura quer indicar a *simplicidade*, e com o símbolo do fogo, ela evoca o *fervor*[210]. A liturgia acolhe este ensinamento, quando, na missa de Pentecostes, nos leva a dizer: "Vinde, Espírito Santo, enchei os corações dos Vossos fiéis e acendei neles o fogo do Vosso amor"[211]; e também, na *Sequência*: "Aquece o que é frio".

Na liturgia siríaca, o texto de Gênesis 1,2 era traduzido no sentido de afirmar que "o Espírito do Senhor *aquecia* as águas, *incubando-as*". Inspirado neste simbolismo, que muitos autores acolheram[212], Santo Efrém da Síria cantou com profundidade e com poesia esta prerrogativa do Espírito, que é a de aquecer, fecundar e derreter o gelo do pecado que deixa tolhida de frio a alma:

> É graças ao calor que tudo amadurece;
> é graças ao Espírito que tudo se santifica:
> um símbolo evidente!
> Como o calor derrete o gelo dos corpos,
> assim o Espírito a impureza dos corações.
> Com o primeiro calor a raiar, saltitam os vitelinhos na Primavera:
> assim também os discípulos, quando sobre eles vem o Espírito.
> Rasga o calor os cepos invernais, que aprisionam flores e frutos;
> graças ao Espírito Santo é quebrado o jugo do Maligno,
> que impede a graça de desabrochar.
> O calor desperta o seio da terra adormecida;
> assim procede o Espírito Santo com a Igreja[213].

Para São João da Cruz, são dois, também, os efeitos da *Chama viva do amor*: purgar a alma e infundir-lhe força, vivacidade e ardor por Deus[214]. Ela não se contenta com purificar-nos do pecado; antes, prolonga a sua ação em nós até nos deixar "inflamados no Espírito" (Rm 12,11). Comporta-se como o fogo, quando este ataca a lenha úmida: primeiro limpa-a, fazendo com que, por entre estalidos rumorosos, dela saltem todas as impurezas; depois, inflama-a progressivamente, até ficar incandescente e transformada, ela mesma, em fogo.

No concreto, isto significa que o Espírito Santo nos protege de cairmos na tibieza, e,

se porventura nela já tivermos caído ou estejamos prestes a cair, Ele livra-nos dela. Ninguém consegue sair da tibieza sem uma intervenção nova, decisiva, do Espírito Santo. É o que vemos na vida dos apóstolos. Antes do Pentecostes, eles eram indivíduos tíbios. Eram incapazes de ficar acordados durante uma hora, estavam sempre a discutir sobre quem seria o maior, assustavam-se perante qualquer ameaça. Deixaram de ser assim, mal as línguas de fogo pousaram sobre eles. A partir desse momento, tornaram-se a imagem acabada do zelo, do fervor e da coragem. Inflamados na pregação, no louvor a Deus, na fundação e na organização de igrejas e, finalmente, inflamados na dádiva da vida por Cristo. Escreve um autor medieval:

> O Paráclito que, em línguas de fogo, desceu sobre os apóstolos e os fiéis,
> vem também sobre nós como fogo:
> a queimar e a destruir a culpa,
> a purificar a natureza,
> a consolidar e a aperfeiçoar a graça,
> a expulsar da nossa tibieza a preguiça,
> e a acender em nós o fervor do seu amor[215].

É muito fácil dizer que "a tibieza há de curar-se com o fervor". Só que, isso é o mesmo que dizer a um doente que o remédio para o seu mal é a saúde, ignorando que o seu problema é justamente esse: o de não ter saúde. Não, o remédio para a tibieza não é o fervor; é o Espírito Santo. O fervor é o *oposto* da tibieza, e não o seu remédio.

Com isto, é nos dada, também a nós, uma esperança. Se nos parecer que existem em nós sintomas deste "mal obscuro" da vida espiritual que é a tibieza, se dermos conosco apagados, frios, apáticos, insatisfeitos com Deus e com nós próprios, o remédio para tudo isso existe e é infalível: precisamos de um enorme Pentecostes! Com a ajuda da graça, é possível sair da tibieza; houve grandes santos que, como eles mesmos reconheceram, passaram a trilhar o caminho da santidade após um longo período de tibieza[216].

É isso o que queremos pedir ao Espírito, ao encerrar este capítulo, em que O contemplamos no clarão do fogo. Fazemo-lo com as palavras de um hino de matriz protestante metodista, todo ele centrado no Espírito como fogo (a versão métrica é nossa):

> *Pudera agora em mim aquele divino Fogo*
> *acender-se e brilhar,*
> *consumir dos pensamentos a poeira*
> *e os montes arrasar!*
> *Pudera Ele do céu descer*

e o mal aniquilar!
Vem, Espírito Santo, a Ti eu grito,
Espírito de fervor!

Desce ao coração e a alma alumia,
ó fogo de fundidor!
Esquadrinha, de lés a lés, a minha vida,
santifica-a toda![217]

VIII

Amor

O Espírito Santo faz-nos vivenciar o amor de Deus

1. Vinho novo em odres novos!

Se todos os títulos do Espírito Santo são como "favos de mel" prontos a serem colhidos, o título "amor" (*caritas*), é-o de modo absolutamente particular. Neste capítulo, o Espírito Santo vem ao nosso encontro na Sua mais íntima e pessoal realidade e ação.

É por isso que os símbolos naturais – vento, água, fogo – já não chegam, o que nos leva a passar do mundo da natureza e da matéria para o do homem. Além disso, "amor" é um símbolo, uma metáfora, como todas as palavras que utilizamos para falar de Deus, embora uma metáfora de um gênero distinto, por provir do homem, o qual já em si mesmo traz de Deus "a sua imagem e a sua semelhança" (cf. Gn 1,27).

A salvação e a vida nova do Espírito envolvem sempre dois elementos inseparáveis: um elemento negativo e outro positivo. O elemento negativo consiste na remoção do pecado, ou seja, em tirar algo: "Eu vos purificarei de toda a vossa imundície, de todos os vossos ídolos; *arrancar-vos-ei* o coração de pedra"; o elemento positivo consiste no dom de uma vida nova, num dar e num pôr algo, e não em tirar: "*Dar-vos-ei* um coração de carne, dentro de vós *porei* o meu espírito" (cf. Ez 36,24-27). "Eis o cordeiro de Deus, eis aquele que *tira* o pecado do mundo!", afirma João Batista em relação a Jesus; para, logo a seguir, acrescentar, pela positiva: "Eis aquele que *batiza* em Espírito Santo" (Jo 1,29.33).

Imaginemos um odre que está para ser enchido com vinho novo, mas que tem estado com vinagre. Que fazer? Meter o vinho novo em cima do vinagre? Perder-se-iam ambos. Não, é necessário lavar bem a vasilha, raspá-la a fundo; em seguida, será possível verter nela o vinho novo, que não irá se perder. Assim também com o nosso coração. "Deus não infunde os seus bens, sem primeiro tirar os nossos males"[218].

Por vezes, pretendeu-se repartir estes dois elementos, atribuindo o negativo a Cristo, como fruto da Páscoa, e o positivo ao Espírito, como fruto do Pentecostes:

> Primeiro, foi enviado o Filho para purificar o recipiente, de modo a ficar isento de tudo o que pudesse ofender o Espírito; em seguida, foi enviado o Espírito Santo a encher os recipientes purificados. O Filho veio, portanto, eliminar o que era azedo, e o Espírito Santo veio infundir a doçura; o Filho veio tirar a caducidade, o Espírito Santo veio conceder a novidade; o Filho veio tornar-nos livres, o Espírito Santo veio tornar-nos bem-aventurados[219].

Este modo de falar não merece mais importância do que aquela que realmente tem. Jesus, com a Sua morte e ressurreição, é também autor da *novidade*, e já vimos em que medida também o Espírito Santo entra em ação na libertação *do que* é *velho*.

São distintos os nomes com que é denominada a realidade positiva, em nós infundida

pelo batismo: vida nova, graça, filiação divina, dom do Espírito, nova criação... Um destes termos, que correspondem à totalidade, é *caridade*, amor. O amor é a prova de que se passou da morte à vida (cf. 1Jo 3,14). Depois de o *Veni creator* nos ter apresentado o Espírito através do título "água viva", para realçar que é Ele o autor da regeneração e da vida nova, o nosso hino, através do título "fogo", permitiu-nos contemplar o elemento negativo desta vida, que consiste na remoção do pecado; agora, através do título "caridade", o *Veni creator* permite-nos contemplar, em todo o seu esplendor, o elemento positivo desta nova vida. O nosso coração passou a ser, agora, um odre purificado e renovado, pronto a receber o "vinho novo" prometido por Cristo.

Para compreendermos o riquíssimo conteúdo do título *caritas*, vamos, antes, procurar descobrir quais são os temas que o autor entendeu condensar neste termo; em seguida, partiremos à descoberta da tradição espiritual e teológica que, com o mesmo termo, o autor quis acolher e verter para o hino. Seremos reconduzidos à Bíblia, fonte última de toda a perfeição sobre o Espírito, e, por seu lado, a própria Tradição irá permitir-nos descobrir perspectivas novas e atuais que o epíteto "amor" hoje abre à nossa compreensão da obra do Espírito Santo na Igreja e nas almas.

Entretanto, já sabemos da existência de um breve tratado sobre o Espírito Santo, atribuído ao autor do *Veni creator*, no qual se reproduz, com poucas variantes, um opúsculo análogo de Santo Isidoro de Sevilha. No referido tratado, estão enumerados, a par de um breve comentário, todos os títulos reunidos e dispostos metricamente no hino. Eis o que lá se lê sobre o título "amor":

> O Espírito Santo chama-se, justamente, caridade: primeiramente, porque Ele é quem, por natureza, une aqueles dos quais procede, e porque revela ser um só com Eles; em segundo lugar, porque Ele faz com que nós permaneçamos em Deus e Deus em nós (cf. 1Jo 4,13). Com efeito, dado que entre os dons de Deus nenhum há que seja superior à caridade, também não há dom maior do que o Espírito Santo [...]. E como ao Verbo se atribui, em sentido próprio, o título "sapiência", embora também convenha em sentido genérico ao Pai e ao Espírito Santo, do mesmo modo se atribui ao Espírito Santo, em sentido próprio, o título "caridade", embora este título, em sentido geral, convenha também ao Pai e ao Filho[220].

O autor foi buscar em Santo Agostinho esta explicação. Através do título *caritas*, a par do título "dom de Deus", é a visão augustiniana do Espírito Santo que entra a jorros no *Veni creator* e, com ela, toda a riquíssima espiritualidade latina que se alimentara de tal visão. Santo Agostinho, porém, não inventou este título; foi buscá-lo, também ele, à Escritura. Através deste título, São Paulo e São João falam-nos do Espírito; ou melhor, é o Espírito a falar-nos de Si mesmo.

Para compreendermos o que está por trás do título "amor", devemos agora considerar três coisas: primeiro, o Espírito é amor na *Trindade*, enquanto une entre Si o

Pai e o Filho; segundo, o Espírito Santo é caridade na *Igreja*, enquanto vínculo da sua unidade; terceiro, o Espírito Santo é caridade em *cada fiel*, enquanto lhe permite fazer uma experiência viva do amor de Deus.

2. O Espírito Santo, amor do Pai e do Filho

Voltar a percorrer o caminho através do qual Santo Agostinho pôde reconhecer no Espírito Santo aquele Amor (com letra maiúscula) de que estão cheias as páginas do Novo Testamento, é como assistir e tomar parte numa autêntica descoberta espiritual.

Há três coisas que o Novo Testamento diz do Espírito Santo e que impressionam Santo Agostinho de maneira particular: o Espírito Santo é *dom*, *comunhão* e *alegria*.

O Espírito Santo é *dom*! Mal se pronuncia esta palavra, logo pela Bíblia fora se acendem, uns a seguir aos outros, imensos pontos luminosos a comunicarem entre si, ao ponto de formarem uma só via luminosa[221]. Já falamos sobre isto, ao comentarmos o título "dom de Deus", pelo que não é necessário insistir outra vez neste ponto.

O Espírito Santo é *comunhão* (cf. 2Cor 13,13). Antes de tudo, comunhão do Pai e do Filho entre Si, como iremos ver, ao comentar o último versículo do *Veni creator*. Na Trindade, só o Espírito Santo é que, de fato, tem um nome comum a todas as três pessoas divinas (em Deus tudo é Espírito e tudo é Santo!), ao passo que nem tudo se pode chamar Pai, da mesma maneira que nem tudo é Filho.

O Espírito Santo é, em terceiro lugar, júbilo, *alegria*. Isso é confirmado pela Escritura, que associa habitualmente a alegria ao Espírito Santo[222].

Ora, todos estes três traços (dom, comunhão e alegria), distintivos do Espírito Santo e colhidos na Bíblia, evocam uma realidade única que os contém a todos: o amor. O dom é sinal de amor.

> Não há dom de Deus mais excelso do que o amor; só ele distingue os filhos do Reino [...]. São-nos concedidos outros dons através do Espírito Santo, mas, sem o amor, de nada servem[223].

A própria *comunhão* é sinal e reflexo do amor. O amor é, por assim dizer, o conteúdo da comunhão. A comunhão não é senão o encontro no amor de diversos seres espirituais e racionais. De onde provêm, aliás, o *gáudio* e a alegria senão de amar e de ser amados? Há em cada ser uma espécie de lei da gravidade, pela qual ele busca o lugar do seu equilíbrio e do seu repouso. Para os seres racionais, esse princípio é o amor: "O meu peso é o amor; onde quer que eu seja levado, é ele que me leva"[224].

Neste ponto, produz-se na mente de Santo Agostinho como que um súbito relâmpago de luz que ilumina o caminho percorrido até aqui. Portanto, o Espírito Santo é Aquele Deus de que a Escritura fala quando diz: "Deus é amor"! (1Jo 4,8.16). Em Deus, certamente, tudo é amor; mas, o Espírito Santo é amor também em sentido próprio e pessoal (não apenas em sentido natural). O amor "procede de Deus" (1Jo 4,7) e, logo em

seguida, vem a afirmação: "Deus é amor". Mas é precisamente o Espírito Santo que "procede" de Deus enquanto amor (o Pai não procede de ninguém e o Filho não *procede*, de todo, pois é *gerado*).

É então que, na mente de Santo Agostinho, a luz chega ao seu auge, o que o leva a exclamar com entusiasmo:

> O Deus Amor é, pois, o Espírito Santo! Um pouco mais à frente, depois de reiterar que Deus é amor, o evangelista acrescenta: "quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele" (1Jo 4,16), para indicar a mesma presença mútua, da qual dissera: "Sabemos que permanecemos n'Ele, e Ele em nós, por nos ter dado o seu Espírito" (1Jo 4,13). Na afirmação: "Deus é amor", portanto, o Espírito Santo é que é referido. Por isso é que o Espírito Santo, Deus procedente de Deus, uma vez concedido ao homem, inflama-o de amor por Deus e pelo seu próximo, na medida em que Ele mesmo é amor. O homem, de fato, só de Deus é que recebe o amor para amar a Deus. Por isso, pouco mais à frente, afirma: "Não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele mesmo que nos amou" (cf. 1Jo 4,10.19). Também o apóstolo Paulo afirma: "O amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5)[225].

Esta perspectiva, haurida na Escritura, projeta uma frincha de luz na vida íntima da Trindade; ela ajuda, designadamente, a compreender um pouco do mistério do Deus uno e trino. Deus é amor, e é por isso – parece concluir Santo Agostinho – que Ele é Trindade! "O amor pressupõe o que ama, aquele que é amado e o próprio amor"[226]. Na Trindade, o Pai é o que ama, a fonte e o princípio de tudo; o Filho é Aquele que é amado; o Espírito Santo é o amor com que Pai e Filho se amam. É apenas uma analogia humana, mas é, sem dúvida, aquela que melhor nos permite vislumbrar as profundezas arcanas de Deus.

Quando o autor do hino atribui "em sentido próprio" ao Filho a sabedoria e ao Espírito a caridade, está a citar à letra um pensamento de Santo Agostinho[227]. Estes predicados "em sentido próprio" tornaram-se clássicos entre os latinos.

"A verdade é o Filho, a caridade é o Espírito, o poder é o Pai"[228].

Este princípio dos predicados "em sentido próprio" nem sempre foi utilizado com a devida discrição e flexibilidade. Acabou por se anquilosar e por criar mais dificuldades do que as que resolvia. Aquilo que é predicado em sentido próprio a uma pessoa consiste, não tanto em determinado atributo ou operação, quanto no *modo* de a realizar. A sabedoria e o amor pertencem em sentido próprio às três pessoas divinas; todavia, cada uma delas possui-os e exerce-os com uma nota própria, decorrente do próprio ser pessoal de cada uma delas na Trindade. O mesmo vale para o hábito de atribuir a criação ao Pai, a redenção ao Filho e a santificação ao Espírito Santo. Cada uma das três pessoas intervém em todas estas três operações *ad extra*, cada qual, porém, à Sua maneira. À Sua

maneira, também o Espírito Santo é, conforme vimos, *criador*! Com razão diz São Cirilo de Alexandria:

> Mesmo que pareça que a uma Pessoa em particular é atribuído algo respeitante a nós ou às criaturas, devemos, mesmo assim, ter a certeza de que tudo procede do Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo[229].

Hoje, sabemos que falar do Espírito Santo como "amor" não é a única forma possível. A própria tradição latina encarou a sabedoria como um dos maiores dons do Espírito Santo e desenvolveu detidamente o tema do Espírito como luz e verdade. Mas é, sobretudo, a comparação com a tradição oriental, hoje em dia mais intensa e mais serena, que nos obriga a cair na conta disso. O tema do Espírito Santo "amor" está quase totalmente ausente na teologia das Igrejas orientais, que gostam de falar do Espírito como "sopro" que acompanha a "Palavra" e, mais ainda, como "iluminação". Foi preciso esperar até São Gregório Palamas, no contexto da Igreja grega, para se afirmar algo de parecido ao que Santo Agostinho diz sobre o Espírito Santo "amor":

> O Espírito do Verbo altíssimo é como o amor inefável do Pai pelo seu Verbo, gerado de modo inefável; amor que, por seu lado, este mesmo Verbo e Filho dileto do Pai tem pelo Pai, enquanto possui o Espírito, que, com Ele, provém do Pai e n'Ele repousa, por ser-Lhe conatural[230].

Que devemos concluir de tudo isto? Que a tradição latina, iniciada com Santo Agostinho, deve ser abandonada? No atual diálogo ecumênico sobre o Espírito Santo, fica-se por vezes com a impressão de uma exigência deste gênero estar presente em alguns, mais ou menos veladamente. Ela é, no entanto, inaceitável e contrária ao próprio princípio do ecumenismo, que é o de pormos em comum as riquezas de cada qual, e não o de fazer com que uma tradição prevaleça sobre outra. Seria, de resto, simplesmente impossível renunciar à visão que acabamos de recordar, sem imediatamente apagarmos da memória da Igreja universal uma parte essencial do seu patrimônio litúrgico, teológico, ascético e místico.

Estou convencido de que o novo clima de diálogo ecumênico sobre o Espírito Santo nos permite, pelo contrário, valorizar de novo o contributo de Santo Agostinho, porquanto, se por um lado ele está a ser relativizado, isso mesmo o torna, por outro lado, ainda mais precioso. Permite-nos achar finalmente, por debaixo dos anquilosamentos escolásticos e das deformações posteriores, o verdadeiro sentido das intuições de Santo Agostinho. O bispo de Hipona não pensava minimamente que tinha achado *o* modo de explicar a Trindade, nem, de modo particular, o lugar do Espírito no seio da Trindade. Ao iniciar o seu tratado, declara:

> Quem esta obra ler prossiga comigo, se tiver a mesma certeza que eu, e comigo investigue, se

> compartilhar as minhas dúvidas; volte a mim, se reconhecer o seu erro, e corrija-me se se aperceber do meu. Deste modo, caminharemos juntos nas sendas da caridade.

E conclui a mesma obra dizendo:

> Entre as muitas coisas que disse, atrevo-me a afirmar que nada disse que fosse digno daquela suprema e inefável Trindade; mas, também não posso deixar de confessar que o admirável conhecimento de Deus superou a minha fraqueza e que não fui capaz de me elevar até Ele[231].

Oxalá todos tivessem sempre falado do Espírito Santo e da Trindade com esta humildade! Atualmente, portanto, abandonado o exclusivismo de escola, podemos apreciar ainda melhor o imenso contributo do humilde Agostinho, e integrá-lo com outros contributos – por ele mesmo desejados –, sem a eles contrapormos o contributo augustiniano. Deste modo, latinos e gregos em conjunto haveremos de encontrar motivos que nos enriqueçam e nos proporcionem a alegria de, sem qualquer secreta pretensão de fazermos prevalecer uma tradição sobre outra, vermos a admirável "sinfonia" dos Padres, iniciada em dia de Pentecostes[232]. Uma sinfonia é o conjunto de diversas vozes, e não apenas uma voz. Na sinfonia, a presença de outras vozes faz com que cada voz individual, longe de ficar diminuída, "ganhe" em beleza. Estou certo que, se os irmãos ortodoxos lerem com este espírito novo os contributos de Santo Agostinho e da tradição ocidental, e se os conjugarem com o que mais prezam acerca do Espírito Santo, hão de ser capazes de enriquecer a nossa própria compreensão deles, e de fazerem com que descubramos implicações que, até agora, nem sequer imaginávamos. E, naturalmente, o mesmo vale para nós, latinos, com respeito a eles.

É necessário, por vezes, um maestro de orquestra alemão para chamar a atenção para certas potencialidades da música italiana; do mesmo modo, é necessário um maestro italiano para realçar determinadas ressonâncias ocultas da música alemã.

"Não é tomando apenas um caminho que se perscruta tão grande mistério", diziam os antigos a respeito de Deus, e o mesmo se poderia dizer, com mais propriedade ainda, do Deus-Trindade dos cristãos. Foi o próprio Jesus quem deu disso exemplo no Evangelho. Através de muitas parábolas, Ele refere a realidade única que é o Reino. Surge, por vezes, uma parábola que parece contradizer outra, ou que, pelo menos, parece dizer acerca do Reino algo muito distinto daquilo que outra dele diz. O que sucede é que as parábolas são "mensageiros" discretos: elas transmitem a parte da mensagem que lhes toca transmitirem, e depois retiram-se, permitindo que outras parábolas assumam a tarefa de completarem o serviço. Deveriam ser assim os nossos conceitos e os nossos modos de dizer Deus e o Seu Espírito.

3. O Espírito-caridade na Igreja

O Pai e o Filho quiseram que nos mantivéssemos unidos uns aos outros e a Si, mediante aquele mesmo vínculo que Os une: o amor que é o Espírito Santo[233]. É este o princípio que nos permite passarmos da contemplação do Espírito-amor na Trindade ao mesmo Espírito-amor na Igreja. A partir do século V, esta função unificante do Espírito, no seio da Trindade e na Igreja, foi sintetizada numa fórmula breve que, durante muito tempo, constituiu a única referência ao Espírito Santo no cânone latino da missa: "Na unidade do Espírito Santo" (*In unitate Spiritus Sancti*).

É este o tema que Santo Agostinho desenvolve em todas as suas homilias sobre o Pentecostes. O esquema é sempre o mesmo. Recorda-se o acontecimento de Pentecostes e o milagre das línguas. Em seguida, coloca-se a pergunta: naquele momento, cada apóstolo ficou a falar todas as línguas; como é que, agora, apesar de termos recebido o Espírito Santo, nós, os cristãos, não falamos todas as línguas? A resposta do bispo de Hipona é a seguinte: não haja dúvida de que, ainda hoje, o cristão fala todas as línguas! Na verdade, fazemos parte daquele corpo, a Igreja, que fala todas as línguas e que em cada língua anuncia a verdade de Deus. Nem todos os membros do nosso corpo veem, nem todos ouvem, nem todos andam; no entanto, nós não dizemos: o meu olho vê, o pé caminha; o que dizemos é *eu* vejo, *eu* ando, pois cada membro age por todos, e todo o corpo age em cada membro.

Procede do mesmo modo o Espírito Santo no corpo de Cristo que é a Igreja. No corpo de Cristo, o Espírito comporta-se como a alma no nosso corpo. É o seu princípio motor e inspirador de tudo. Qual é, então, o sinal seguro de que recebemos o Espírito Santo? Falar em línguas, operar prodígios? Não. É amar a unidade, manter-se solidamente unido à Igreja:

> Se, pois, quereis viver do Espírito Santo, *conservai a caridade*, amai a verdade, desejai a unidade e alcançareis a eternidade.
>
> Do mesmo modo que, outrora, as diversas línguas que um homem era capaz de falar eram o sinal da presença do Espírito Santo, assim agora *o amor pela unidade* de todos os povos é o sinal da sua presença [...]. Sabei, por isso, que só tereis o Espírito Santo quando consentirdes que o vosso coração adira à *unidade* através de uma *caridade* sincera[234].

Fica assim explicado por que razão a caridade é "a melhor via de todas": ela multiplica os carismas; faz do carisma de um o carisma de todos.

É sabido que, em todos estes seus discursos, Santo Agostinho tem em vista o grande problema da sua época, a saber, o cisma dos donatistas. É em função deles que

Agostinho define a sua ideia de Igreja. A Igreja não é uma realidade monolítica, em virtude da qual ou existe toda ou não existe de todo. Ela realiza-se por graus. Existem dois níveis de unidade da Igreja: o nível visível dos sinais, dito "comunhão dos sacramentos", e o nível invisível, chamado "comunhão dos santos", que se realiza quando, mediante a caridade, se adere à unidade do corpo e se é "animado" pelo Espírito Santo. Esta Igreja íntima e plena, constituída por aqueles que, mediante a caridade, comungam o mesmo Espírito, está representada com o símbolo da *pomba*, símbolo, simultaneamente, da Igreja (no Cântico dos Cânticos) e do Espírito Santo (no batismo de Cristo)[235]. Não é curioso que o termo caridade (*Ágape*) se tenha tornado, na tradição cristã, um modo de designar, em simultâneo, o Espírito Santo e a Igreja? Santo Inácio de Antioquia afirma que a comunidade de Roma "preside ao *Ágape*", ou seja, à Igreja no seu todo[236].

Era este o conteúdo doutrinal que o título "amor" evocava na época em que foi composto o *Veni creator*. E hoje, que nos sugere ele? Que professamos e pedimos nós, quando entoamos o hino e nele proferimos a palavra *caritas*? Estamos a chegar ao fim de um período, especialmente no Ocidente, marcado por um triste divórcio entre a Igreja e o Espírito Santo. Na Igreja Católica, a seguir à Reforma Protestante, insistiu-se de tal maneira na sua dimensão visível, institucional e hierárquica ("[a Igreja é] uma sociedade humana tão visível e tangível quanto a sociedade do povo romano, a do reino da França, ou a da república de Veneza", no dizer de São Roberto Belarmino) que ficou na sombra o papel do Espírito Santo no interior dela. Este aspecto, no entanto, começa a ressurgir no discurso sobre a Igreja, designadamente, com a encíclica *Mystici corporis*, de Pio XII, na qual se volta a falar do Espírito Santo como alma e vínculo de unidade da Igreja.

Esta redescoberta vai receber um impulso decisivo com o Concílio Vaticano II, que fala dos carismas e da dimensão pneumática da Igreja, a par da dimensão hierárquica e institucional. A seguir ao Concílio, falou-se, entre os católicos, da Igreja como "mistério do Espírito Santo em Cristo e nos cristãos". Tal como no seio da Trindade, onde o Espírito é uma espécie de *nós* divino em quem se encontram reunidos o Eu do Pai e o Tu do Filho, assim também na Igreja é Ele quem faz de uma multidão de indivíduos uma só "pessoa mística"[237]. Chegou-se mesmo a definir a Igreja como "sacramento do Espírito"[238].

No mundo protestante tinha-se operado o mesmo divórcio, só que em direção oposta. Acentuou-se, aí, de tal maneira que o Espírito Santo é que constitui a verdadeira Igreja, a qual é invisível, interior e oculta, que se perdeu de vista a dimensão visível e concreta da Igreja. Esquematizando: acolá, uma Igreja sem Espírito Santo, aqui um Espírito Santo sem Igreja. Se, no primeiro caso, se desnaturava a Igreja ao privá-la do Espírito, no

segundo caso desnaturava-se o Espírito ao privá-Lo da Igreja. Aliás, o Espírito Santo, a certa altura, por influência da filosofia idealista, acabou por ficar reduzido à autoconsciência do homem; deixou de ser Espírito de Deus, para ser apenas espírito do homem. A superação deste divórcio no mundo protestante foi desencadeada por Karl Barth, num movimento igual e, ao mesmo tempo, contrário àquele que tinha lugar entre os católicos: sob a forma de um interesse renovado pela Igreja.

Apesar dos matizes que os distinguem, protestantes e católicos têm o seu ponto de encontro na antiga fórmula de Santo Ireneu: "Onde está a Igreja, está também o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus, aí está também a Igreja e toda a graça"[239].

Não é possível reduzir à sua metade esta afirmação, e levar a sério apenas a primeira parte, como tendiam a fazer os católicos, ou levar a sério apenas a segunda parte, como tendiam a fazer os protestantes.

Ninguém foi capaz de exprimir com paixão semelhante à de Paulo VI esta renovada consciência da necessidade que a Igreja inteira tem do Espírito Santo:

> Interrogamo-nos, por diversas vezes, [...] qual a necessidade, a primordial e a última, que advertimos para esta nossa bendita e amada Igreja. Temos de o dizer quase trepidando e suplicando, pois, como sabeis, trata-se do seu mistério e da sua vida: é o Espírito, o Espírito Santo, animador e santificador da Igreja, seu sopro divino, vento das suas velas, seu princípio unificador, manancial interior da sua luz e força, seu sustento e seu consolador, fonte dos seus carismas e dos seus cânticos, sua paz e seu júbilo, seu penhor e prelúdio da vida bem-aventurada e eterna. A Igreja precisa do seu perene Pentecostes: precisa de fogo no coração, de palavra nos lábios, de profecia no olhar [...]. Precisa, a Igreja, de recobrar a ânsia, o gosto e a certeza da sua verdade [...]. Mas, a Igreja precisa também de sentir em todas as suas humanas faculdades o refluxo da onda de amor, daquele amor que se chama caridade e que se encontra infundido nos nossos corações justamente pelo Espírito Santo que nos é dado[240].

A contemplação do Espírito como caridade e amor pode ajudar-nos na própria caminhada rumo à unidade dos cristãos. Eis a interrogação que muitos começam a colocar: poderei eu, enquanto católico, sentir com a multidão dos que, embora batizados na minha Igreja, passaram a desinteressar-se completamente de Cristo, e são cristãos apenas de nome, uma comunhão maior do que com a legião dos que, apesar de pertencerem a outras Igrejas, acreditam nas mesmas verdades fundamentais em que acredito eu, amam a Jesus Cristo até ao ponto de por Ele darem a vida, e atuam com o poder do mesmo Espírito Santo?

Não será possível continuar a evitar por muito mais tempo colocar este problema e dar-lhe uma resposta. Continuar a dar a prioridade à comunhão institucional em detrimento da comunhão espiritual, quando ambas as coisas infelizmente ainda não coincidem, significaria inverter o princípio tradicional e colocar a comunhão dos sinais

acima da comunhão da realidade que é o Espírito Santo.

Se, conforme dizia Santo Agostinho, o sinal da presença do Espírito Santo é "o amor à unidade", então somos obrigados a afirmar que o Espírito está operante sobretudo onde estiver viva a paixão pela unidade dos cristãos e onde se trabalhar e sofrer em prol dela.

No princípio, concedeu Deus o Espírito aos pagãos que estavam em casa de Cornélio, e concedeu-Lho com as mesmas manifestações com que O concedera aos apóstolos no Pentecostes, de modo a levar Pedro e, com ele, a Igreja a acolherem os gentios na comunhão da mesma Igreja. Hoje, é no mesmo intuito que Deus concede o Espírito Santo aos fiéis das diversas Igrejas, da mesma maneira e, por vezes, em formas idênticas: o intuito de nos levar a acolher-nos uns aos outros na caridade do Espírito, e de nos encaminhar rumo à unidade plena, como fizeram judeus e gentios, quando, outrora, se reuniram na mesma Igreja. O Espírito, capaz que foi de reunir num só corpo judeus e gentios, pode muito bem, hoje, reunir num só corpo católicos e protestantes, latinos e ortodoxos. É isto algo que temos de pedir ao Espírito Santo, quando, no *Veni creator*, O invocamos como caridade e amor.

4. Todos ficaram cheios do amor de Deus!

Depois de termos refletido sobre o Espírito Santo enquanto amor na Trindade e na Igreja, refletimos agora sobre o Espírito Santo enquanto amor em cada fiel, isto é, em cada um de nós. Para tanto, temos de reconduzir-nos ao acontecimento de Pentecostes.

Se o Espírito Santo mais não é senão o amor de Deus, a caridade, então, a frase dos Atos: "Todos ficaram cheios de *Espírito Santo*" não pode significar senão o seguinte: "Todos ficaram cheios *do amor de Deus!*". A esta luz, o Espírito Santo surge-nos realmente como o "selo" posto em toda a obra criadora e redentora (cf. Ef 1,13) e o Pentecostes como o coroamento de todas as obras de Deus. Por que criou Deus o mundo? Por que enviou o Seu Filho a redimi-lo do pecado? Tudo isso fez Deus para, simplesmente, "encher de bênçãos todas as criaturas e a muitas alegrar na claridade da vossa luz"[241]. Por que nos concedeu Deus a Escritura senão para nos levar a receber o Seu amor?

O Pentecostes não foi, contudo, um acontecimento meramente objetivo, uma mudança profunda, mas inadvertida e inconsciente; foi um acontecimento também subjetivo, uma experiência. A passagem do coração cheio de temor, do escravo, para o coração cheio de amor, do filho, não sucedeu sem que nada se sentisse, num estado de "anestesia" geral, semelhante ao dos transplantes de coração! O que os apóstolos sentiram foi, pelo contrário, uma experiência irresistível do amor de Deus: a experiência de serem amados por Deus e a de amarem a Deus. Foram literalmente "batizados" no amor.

Foi isto o que os deixou fora de si, ao ponto de exteriormente parecerem embriagados de vinho novo (cf. At 2,13). A mudança repentina dos apóstolos não se explica senão como um deflagrar súbito no seu interior do divino amor. Só o amor é capaz de desencadear coisas como aquelas por que eles passaram naquela circunstância. Os apóstolos, tal como mais tarde os mártires, estavam verdadeiramente "embriagados", como tranquilamente admitem os Padres da Igreja; só que, "embriagados da caridade que lhes advinha do dedo de Deus que é o Espírito Santo"[242]. Embriagados porque "dessedentados na torrente das divinas delícias; ébrios daquela embriaguez sóbria que entrega à morte os pecados e vivifica o coração"[243].

Este fato de a vinda do Espírito Santo se traduzir, a nível subjetivo, numa experiência de amor, é confirmado sempre que se dá "novo Pentecostes". As pessoas que estiveram no retiro em que se iniciou na Igreja Católica o Renovamento Carismático confessavam, em seguida, ter havido um momento em que recearam "não aguentar o

excessivo amor de Deus" do qual se sentiram inundadas naquela ocasião. Com efeito, diziam elas: "Era como se o Deus do Sinai tivesse entrado no lugar em que nos encontrávamos, enchendo-o completamente e a nós". Eu próprio pude verificar, posteriormente, a mesma coisa: sempre que se tem uma experiência verdadeiramente forte do Espírito, a recordação mais viva que a pessoa conserva desse momento é a de uma intensa percepção do amor do Pai. Dizia uma destas testemunhas:

> No dia seguinte, aquele sentimento de não ser amada, que me acompanhara toda a vida, desapareceu. Senti-me como que imersa num sentimento novo do amor de Deus, o qual, daquele dia em diante, nunca mais me abandonou.

É este o momento mais lindo da vida de uma criatura: sentir-se amada pessoalmente por Deus, sentir-se como que transportada para o seio da Trindade e achar-se no meio do turbilhão de amor que circula entre o Pai e o Filho, envolvida nesse turbilhão e participando do Seu "amor apaixonado" pelo mundo. E tudo isto num instante, sem necessidade de palavras ou de reflexão alguma.

> Maravilhosa condescendência a do criador pela criatura, graça insigne, inconcebível benevolência, grande motivo de confiança da criatura no criador, suave proximidade, delícia de uma boa consciência: é o homem achar-se, de algum modo, dentro desse abraço e desse beijo do Pai e do Filho que é o Espírito Santo; unido a Deus no mesmo amor que une entre Si o Pai e o Filho, santificados naquele que é a santidade de ambos. Gozar desse bem, fazer a suave experiência disso mesmo, na medida em que ela for possível nesta vida falsa e miserável: isto é que é conhecer a verdadeira vida[244].

Por que, todavia, esta insistência no sentir? Será mesmo necessário fazer a experiência do amor de Deus? Não será suficiente, e mais meritório até, alcançá-lo pela fé? Quando se trata do amor de Deus, dizia o autor citado, o próprio sentimento é graça; na realidade, a natureza é incapaz, por si só, de infundir tal desejo[245]. Apesar de não depender de nós conservar estavelmente tal sentimento, é bom procurá-lo e desejá-lo. "Foi-nos dado o *conhecimento* do amor de Deus por nós e acreditamos nele" (cf. 1Jo 4,16): além do acreditar, o "conhecer", que, conforme sabemos, significa também vivenciar.

Se é nisto que o Pentecostes consiste em concreto – numa experiência viva e transformante do amor de Deus –, por que razão é ainda desconhecida da maioria dos fiéis essa experiência? Como torná-la possível? Porventura há algum tempo questiona-se sobre isso, e até o deseja, sem que tal se concretize. Pois bem: sugiro-lhe um meio infalível. Este amor de Deus, infundido pelo Espírito nos nossos corações, tem duas vertentes: é, ao mesmo tempo, o amor com que Deus nos ama e o amor com que Ele nos torna capazes de amá-Lo e ao próximo. Na Bíblia, ora encontramos mais salientado o

primeiro significado, especialmente em São João (cf. Jo 4,10), ora o segundo, como no hino à caridade de São Paulo (cf. 1Cor 13). O mesmo acontece na Tradição. Santo Agostinho dá a precedência ao significado ativo: a caridade infusa é a capacidade nova que nos é dada de amarmos a Deus e ao próximo; São Tomás de Aquino consegue harmonizar melhor a união dos dois aspectos[246].

Trata-se, todavia, de duas vertentes do mesmo amor, e não de dois amores. Do mesmo modo que, na Trindade, o amor do Pai se dirige para o Filho, e o amor, longe de aí terminar ou ficar retido no Filho, antes se prolonga no Espírito, através do Filho, assim acontece também no exterior da Trindade: o amor de Deus vem até nós, mas não "termina" em nós; Ele vem, atravessa-nos, arrebata-nos no seu movimento e incita-nos a amarmos, por nosso lado, com o mesmo amor que Ele nos ama: "Caríssimos, se Deus nos amou, também nós devemos amar-nos uns aos outros" (1Jo 4,11).

O amor de Deus cria êxtase, a saída de si. Determo-nos logo no primeiro movimento, sermos apenas destinatários do amor de Deus, sem que sejamos também seus repetidores, seus canais, seria como querer travar o curso de um rio, e fazer dele pântano, charco. Tal como a chuva cai do céu e não volta para lá sem primeiro ter irrigado e feito germinar as sementes da terra (cf. Is 55,10s), assim o amor de Deus, infundido em nossos corações, não há de tornar para Ele sem primeiro ter cumprido aquilo para o qual Deus o infundiu e sem ter produzido o seu fruto.

Insisti neste ponto por ser nisto, precisamente, que consiste aquele "meio infalível" que referi para se fazer a experiência pentecostal do amor de Deus por nós. No batismo, foi-nos dado um coração novo. Este coração ficou, porventura, atrofiado, por falta de exercício. Quando dele se esperava uma "fonte que jorra", não foi além de uma "fonte selada". É preciso destapá-lo, pô-lo em movimento. Quando, por qualquer razão, para o batimento cardíaco de uma pessoa, procura-se reanimá-la mediante massagens ao coração, até ele voltar a bater por si mesmo, em movimento espontâneo e natural. Precisamos, também nós, de passar por algo parecido a algum tipo de massagem ou de respiração artificial. Isso acontecerá quando nos dispusermos a amar, mesmo que só à força da vontade e sem grandes assomos de sentimento. Amar a todos: aos que estão próximos, aos que estão longe, aos que nos amam e, mais ainda, a quem não nos ama. Ninguém deveria julgar que conhece o amor de Deus "derramado nos nossos corações por meio do Espírito Santo" (Rm 5,5), se tal amor lhe não tiver servido, ao menos uma vez, para perdoar uma ofensa, amar um inimigo ou reconciliar-se com um irmão.

Há um fato de que tomamos consciência. O rio Jordão dá origem, ao longo do seu curso, a dois mares: o mar da Galileia e o Mar Morto. O Mar da Galileia recebe as águas do Jordão, mas, a seguir, deixa-as baixarem, e torna-se um mar palpitante de vida, um

dos mares da terra cujas águas são das mais recheadas de atividade piscatória. O mar Morto, por sua vez, recebe as águas do Jordão e retém-nas, não tem emissários, e é isso mesmo, um mar "morto", onde, além de salsugem, não há qualquer vestígio de vida, nem dentro dele nem à sua volta. É um símbolo. Para receber amor, depois de este nos ter sido abundante e reiteradamente concedido a partir do batismo, é necessário deixar o amor fluir através de nós, gastar o que temos, abater a barragem do nosso egoísmo.

Devemos imitar a viúva de Sarepta. Chega a sua casa o profeta Elias, que lhe pede água e um pedaço de pão, e ela responde que só tem um punhado de farinha e algumas gotas de azeite, destinadas, justamente, a serem cozidas para ela e para o filho, depois do que ficaria à espera de morrer. O profeta insiste, no entanto, para que ela, com tudo o que tem, lhe faça primeiro um pãozinho, e só depois faça outro para ela e para o filho. Parecia um pedido exagerado, não é? A viúva tem uma necessidade extrema de algo com que matar a fome, e Deus pede-lhe para dar tudo o que tem. Sabemos, no entanto, o desfecho: a farinha multiplica-se na panela e o azeite na almotolia, sem diminuir para ela e para o filho, e quanto mais lá ia buscar, mais encontrava (cf. 1Rs 17,7-16). O mesmo faz Deus conosco. Nós pedimos-Lhe a esmola de um pouco do Seu amor, e Ele pede-nos que, primeiro, ofereçamos a Ele e ao próximo todo o pouco amor que temos; pede-nos que esvaziemos o copo:

> Dai e ser-vos-á dado: uma boa medida, cheia, recalcada, transbordante será lançada no vosso regaço, pois a medida com que medirdes será usada convosco (Lc 6,38).

Trata-se não de nos adiantarmos em relação a Deus, de modo que Ele tenha de nos retribuir, nem, menos ainda, de *merecer* o amor de Deus, mas de permitir que este amor se derrame em nós. Sempre que amamos, Ele amou-nos primeiro, e o próprio fato de amarmos alguém é sinal de que Ele está a nos amar.

Rezemos com as palavras de uma Sequência medieval que, nas imagens do rio, da chama e do vento, encerra toda a teologia latina sobre o Espírito enquanto caridade e amor (a versão métrica é nossa):

> *Amor do Pai e do Filho / fonte sacra de todo o bem, /* ó *Espírito Paráclito!*
> *Dos trinitários abismos / descei, rio de amor, / invadi o nosso* íntimo.
> *Doce chama, erguei-vos aqui / nosso coração duro tocai / derretei o triste gelo.*
> *Como vento leve irrompei / e com o sopro nos inflamai / do vosso divino amor.*
> *Por Vós a Vós nos unamos, / e entre nós nos aliemos, / pelo vínculo do amor*[247].

IX

UNÇÃO ESPIRITUAL

O Espírito Santo comunica-nos o odor da santidade de Cristo

O tema desta meditação é o título "unção espiritual" (*spiritalis unctio*), que conclui a segunda estrofe do *Veni creator*. Após o vento, a água e o fogo, será agora o óleo, ou o unguento, a falar-nos do Espírito Santo e, com ele, o perfume que Dele dimana.

"Unção espiritual" é um título atribuído ao Espírito Santo, desde o primeiro tratado teológico que sobre Ele foi escrito:

> O Espírito é denominado e é unção e selo [...]. Esta unção é o sopro do Filho, de modo que quem possui o Espírito possa dizer: "Nós somos o perfume de Cristo". O selo representa Cristo, de modo que quem for marcado pelo selo possa ter a forma de Cristo[248].

Ao título "unção espiritual" é acrescentado o título "selo" (cf. 2Cor 1,21). Enquanto unção, o Espírito Santo comunica-nos o perfume de Cristo; enquanto selo, o Espírito comunica-nos a *forma*, ou imagem de Cristo. Neste sentido, o título "unção espiritual" serve, uma vez mais, para demonstrar a divindade do Espírito Santo. De fato, o texto prossegue, dizendo: "Se o Espírito é o perfume e a forma do Filho, fica claro que o Espírito não é uma criatura, uma vez que o Filho, que existe na forma do Pai, também não é criatura"[249].

Mas a utilização do título "unção espiritual" não se limita a este âmbito dogmático; fala-nos não apenas daquilo que o Espírito é em Si, mas também, e sobretudo, do que Ele é para nós. Enquanto unção, o Espírito é quem nos comunica o bom odor, ou a fragrância escondida da santidade de Cristo.

> Ele é como o odor vivo e eficaz da sua substância, e transmite à criatura aquilo que provém de Deus [...]. Com efeito, se o odor dos perfumes comunica à roupa a sua qualidade e, de certo modo, transforma em si mesmo as coisas com as quais entra em contato, como há de o Espírito Santo, posto que provém naturalmente de Deus, deixar de poder tornar co-participantes da natureza divina, por meio d'Ele, aqueles em quem Ele se encontra?[250]

A unção é uma espécie de emanação da divindade que o Espírito "toma de Cristo" para comunicá-la à alma. "O Espírito é, na verdade, o perfume de Cristo, e é por isso que os apóstolos, sendo templo do Espírito, são também o bom odor de Cristo"[251]. É

possível, já a partir destes textos, intuir a riqueza e a beleza sugestiva do título que, neste capítulo, nos propomos meditar.

1. A unção: figura, acontecimento e sacramento

A unção, tal como a Eucaristia e a Páscoa, é uma daquelas realidades que estão presentes em todas as três fases da história da salvação. Está presente, com efeito, no Antigo Testamento como *figura*, no Novo Testamento como *acontecimento*, e no tempo da Igreja como *sacramento*. A figura anuncia, antecipa e *prepara* o acontecimento, ao passo que o sacramento o celebra, o torna presente, o *atualiza* e, em certo sentido, o prolonga.

No nosso caso, *a figura* é dada pelas diversas unções (real, profética e sacerdotal) realizadas no Antigo Testamento; o *acontecimento* corresponde à unção de Cristo, o Messias, o Ungido, para quem todas as figuras tendiam como sua consumação; *o sacramento* é representado por aquele conjunto de sinais sacramentais que preveem uma unção como rito principal ou complementar. Se acompanharmos, pois, o desenvolvimento do título "unção espiritual", poderemos delinear uma pneumatologia em si completa. A história da salvação é toda atravessada por um rasto de perfume, que chega até nós!

É neste conjunto de significados de ordem ritual ou histórica que virá a enxertar-se, em seguida, todo um outro estrato de significados, no qual a unção deixa de significar um ato, para significar, antes, um estado, um modo de ser e de agir e, por assim dizer, um estilo de vida. Quando de uma pessoa dizemos que ela é cheia de unção espiritual, que fala com unção, referimo-nos justamente a este segundo domínio de significados. Corresponde àquilo que Santo Agostinho denomina "unção *espiritual*" (*spiritalis unctio*, como no nosso hino!), que é o próprio Espírito Santo ou a caridade, em contraposição ao sinal sacramental, que é a unção *visível*[252].

O objetivo prático e edificante desta meditação é precisamente o de levar-nos à compreensão e ao amor e, se possível, à posse desta última unção, a que chamei "unção enquanto estado", ou "unção continuada". Todavia, justamente para alcançarmos este objetivo, devemos, desde já, falar da unção como acontecimento e como rito, pois é desta primeira que provém, como seu efeito, a outra unção. Devemos, em outras palavras, apresentar, também neste caso, o fundamento bíblico e teológico a partir do qual iremos retirar consequências para a vida espiritual. É isto o que nos irá permitir, além do mais, aflorar algumas das questões que, a seguir ao Concílio, mais contribuíram para a renovação da pneumatologia.

Antes de prosseguir, notemos que os dois domínios de aplicação ora delineados – a unção como acontecimento cristológico e como rito sacramental, e a unção como dom permanente no cristão – estavam presentes, de maneira embrionária, na mente do autor

do nosso hino, pois, efetivamente, na obra em que ele se inspira para escolher os títulos, lemos o seguinte:

> O Espírito Santo é denominado unção espiritual com base naquilo que São João escreve. Do Senhor afirma-se que foi ungido com óleo da alegria, ou seja, com o Espírito Santo, e é precisamente o Apóstolo João a chamar unção ao Espírito Santo, quando diz: "a unção que dele recebestes permanece em vós e não tendes necessidade de que ninguém vos ensine, porque a sua unção vos ensina acerca de todas as coisas (cf. 1Jo 2,27)[253].

2. A unção em Cristo: o acontecimento

De entre todo o rico material relativo à *unção como figura*, isto é, ao rito da unção no Antigo Testamento, apenas dois elementos nos interessam: o seu entrosamento com a esperança messiânica e a relação existente entre a unção e a dádiva do Espírito Santo.

No Antigo Testamento, fala-se de três tipos de unção: a unção real, a sacerdotal e a profética, ou seja, a unção dos reis, dos sacerdotes e dos profetas, ainda que no caso dos profetas se trate, em geral, de uma unção metafórica, uma unção sem um óleo material. Vislumbra-se um horizonte messiânico em todas estas três unções, isto é, espera-se um rei, um sacerdote e um profeta que será o Ungido por excelência, o Messias.

A par da investidura oficial e jurídica, mercê da qual o rei se torna o Ungido do Senhor, a unção, segundo a Bíblia, confere também um poder interior bem real, comporta uma transformação que vem de Deus, e este poder, esta realidade, é cada vez mais claramente identificado com o Espírito Santo. Ao ungir Saul como rei, Samuel diz: "Eis que o Senhor te ungiu príncipe sobre Israel seu povo. Terás poder sobre o povo [...]. O espírito do Senhor virá também sobre ti, profetizarás e serás transformado em outro homem" (1Sm 10,1.6).

Também Davi, ungido por Samuel, recebe o Espírito (cf. 1Sm 16,13). "Na unção, aquilo que o rei recebe é a *ruach* do Senhor, com que ele fica guarnecido da sua força vital"[254]. O nexo entre a unção e o Espírito é realçado de modo particular no célebre texto de Isaías: "O *Espírito do Senhor* está sobre mim, porque o Senhor me consagrou com a *unção*" (Is 61,1).

O Novo Testamento não hesita em apresentar Jesus como o Ungido de Deus em quem todas as antigas unções encontram o seu cumprimento. O título "Messias", ou Cristo, que significa, justamente, Messias, é a prova mais clara disso. Vamos também encontrá-lo explicitamente afirmado em At 10,38: "Deus ungiu com Espírito Santo e com poder a Jesus de Nazaré".

O momento, ou acontecimento histórico, ao qual se faz remontar este cumprimento é o do batismo de Jesus no Jordão. Em que tipo de unção antiga se inspira, ou a qual se liga, a unção de Jesus: à unção régia, à profética ou à sacerdotal? Alguns veem ali uma unção de tipo profético, outros uma unção de tipo régio. A favor da primeira estaria o fato de a unção de Jesus, tal como a dos profetas, ser de natureza puramente espiritual, não física, sem o uso de qualquer unguento. Será, porventura, mais acertado, no entanto, ver ali realizados os três tipos de unção, conforme irá fazer a tradição teológica e litúrgica da Igreja.

Em todo o caso, o conteúdo desta unção é o Espírito Santo: "Deus ungiu com

Espírito Santo e poder a Jesus de Nazaré". O próprio Jesus dirá: "O Espírito do Senhor está sobre mim; para isto me consagrou com a unção..." (Lc 4,18).

A propósito da unção de Jesus, levanta-se o problema teológico da sua relação com a encarnação. Inicialmente, até final do século IV, não houve qualquer dificuldade em aceitar o dado evangélico. A unção de Jesus aparece em relação com o seu batismo no Jordão e é vista como um acontecimento trinitário. Escreve Santo Ireneu: "No nome 'Cristo', subentende-se aquele que ungiu, aquele que foi ungido e a própria unção. Com efeito, o Pai ungiu e o Filho foi ungido, no Espírito Santo que é a unção"[255].

Trata-se, de resto, de uma unção histórica, ligada ao desenrolar concreto da salvação. O nome que Jesus recebe em virtude dessa unção, "Cristo", designa um acontecimento, uma ação, e não a pessoa, ou a hipóstase. Indica a investidura de Jesus como Messias, com a qual se inaugura de fato a economia da salvação. Na encarnação, o Verbo feito homem torna-se "Jesus"; pela unção do Espírito, no Seu batismo, Jesus, homem e Deus perfeito, torna-se, de fato, "o Cristo"[256]. Este fato cria uma novidade na sua vida: uma novidade – claro – em sentido funcional, não em sentido ontológico. Produz Nele efeitos grandiosos e imediatos: milagres, pregação com autoridade, vitória sobre os demônios, instauração do Reino. Para nós, ela é uma unção eclesial: "Desceu sobre Ele o Espírito de Deus para que nós, participando da abundância daquela unção, fôssemos salvos"[257].

Dois fatores houve que levaram a entrar em crise esta teologia antiga, que atribuía tão grande importância ao batismo de Jesus. O primeiro foi o surgimento de heresias que, a partir de tudo isto, retiravam conclusões falsas. Os gnósticos diziam que uma coisa é Jesus, e outra é o Cristo. Jesus indica o homem nascido de Maria, Cristo indica a divindade descida sobre Ele, por ocasião do Seu batismo; em seu entender, o batismo substituía a encarnação. Análoga conclusão irá tirar Paulo de Samósata e, segundo os seus adversários alegavam, Nestório. Os arianos diziam que, se Jesus esteve sujeito à mudança e ao aperfeiçoamento, isso significa que não é Deus em sentido pleno e perfeito.

O outro fator foi a necessidade de adaptar o conteúdo da fé à cultura grega, segundo a qual aquilo que verdadeiramente conta é a *archē* das coisas, o seu fundamento, e não o desenvolvimento, a história. Encontramos reflexos de todos estes temas num texto de São Gregório de Nazianzo:

> Quem afirma que Jesus foi considerado digno da adoção filial, depois de atingir a perfeição em virtude das suas obras, ou depois do batismo, ou depois da ressurreição dos mortos, seja excomungado. Com efeito, aquilo que teve início, que muda ou se aperfeiçoa, não é Deus[258].

O resultado foi uma separação entre o mistério da unção de Jesus e o Seu batismo,

bem como a Sua antecipação e identificação com a encarnação. Escreve ainda Gregório de Nazianzo: "na encarnação, Jesus foi ungido com a divindade e a unção da humanidade não foi senão a própria divindade"[259]. Jesus "foi ungido com Espírito Santo no momento em que se fez homem"[260]. O mesmo afirma Santo Agostinho, no Ocidente:

> Cristo não foi certamente ungido com o Espírito Santo quando o Espírito, sob a forma de pomba, desceu sobre Ele, logo a seguir ao batismo; naquele momento, Ele quis prefigurar o seu corpo, a Igreja, na qual se recebe o Espírito Santo, de modo particular quando se recebe o batismo. Importa, no entanto, perceber que Cristo foi ungido com esta mística e invisível unção no mesmo momento em que o Verbo de Deus se fez carne[261].

O título "Cristo", outrora interpretado como referido a um acontecimento, a uma ação, vem agora referido à própria pessoa[262].

Nesta nova perspectiva, continua a falar-se de Espírito Santo por apropriação e influência de Lucas 1,35, embora com maior frequência se fale genericamente de "divindade" (*theotes*), ao ponto de se excluir tacitamente o Espírito Santo, o qual, reduzido à qualidade de unguento e de crisma, vem a ser substituído pelo próprio *Logos*. Lê-se num texto da época: "Eu, o *Logos*, sou o crisma e o homem é aquilo que por mim é ungido"[263]. O mistério da unção é resolvido no mistério cristológico em sentido estrito, e deixa de se revestir daquele caráter trinitário que já vimos.

É sobre esta base que toda a teologia sistemática posterior se vai desenvolver, até o início do século XX. A consequência negativa foi a de ter ficado atenuado o papel do Espírito Santo; ou seja, a pneumatologia ficou reduzida à cristologia. Foi isto que, muito mais do que a questão do *Filioque*, contribuiu para o apagamento da dimensão pneumática na teologia.

Nos últimos tempos, a revalorização do batismo de Jesus, na esfera bíblica, estimulou uma revisão profunda desta concepção teológica. Em consequência disso, voltou a ser valorizada a perspectiva mais antiga, segundo a qual é necessário distinguir entre o mistério da unção e o da encarnação, e distinguir também entre a missão do Espírito e a missão do Verbo. A unção desempenha uma função específica na vida de Jesus: é o momento em que Ele recebe a plenitude do Espírito como cabeça da Igreja e como Messias. Cristo estava cheio de Espírito Santo desde o início da encarnação, mas tratava-se de uma graça pessoal, ligada à união hipostática e, por isso mesmo, incomunicável. No momento da unção, Ele recebe aquela plenitude de Espírito Santo que, enquanto cabeça, vai ter oportunidade de transmitir ao Seu corpo. A Igreja vive desta graça capital (*gratia capitis*). Mais do que um prolongamento da encarnação, a

Igreja é a continuação histórica da unção. É o Espírito que faz de Jesus e da Igreja uma "pessoa mística", uma pessoa resultante de diversas pessoas. Tal como na Trindade, assim também na história da salvação o papel do Espírito Santo é não o de unir diversas naturezas numa só pessoa, mas sim o de unir diversas pessoas numa pessoa[264].

Daqui resulta toda uma visão renovada da cristologia e da Igreja. A dimensão pneumática não lhes sobrevém a partir de fora, por acréscimo ("como o açúcar polvilhado sobre os doces", como alguém disse!); ela configura algo que lhes é intrínseco. Foi esta a linha que orientou o Concílio Vaticano II, na sequência da sua decisão de voltar a referir a unção, que séculos a fio ficara de fora das grandes Sumas e de fora de toda a reflexão propriamente teológica. Num texto conciliar, lemos: "O Senhor Jesus, a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, torna todo o seu corpo místico participante da unção do Espírito, com a qual Ele próprio foi ungido"[265].

3. A unção na Igreja: o sacramento

Presente no Antigo Testamento como *figura* e no Novo Testamento como *acontecimento*, a unção está agora presente na Igreja como *sacramento*. Que significa o sacramento em relação ao acontecimento? O sacramento vai à figura buscar o sinal, e ao acontecimento, o significado; toma das unções do Antigo Testamento o seu elemento (o óleo, o crisma ou unguento perfumado) e toma de Cristo a eficácia salvífica. Cristo (afora a unção de Betânia) nunca foi ungido com óleo e jamais ungiu fisicamente a alguém. Nele, o símbolo foi substituído pela realidade.

Mais do que um sacramento único, a unção está presente na Igreja como um conjunto de ritos sacramentais. Como *sacramentos* em si, temos o crisma (que, através de todas as transformações por que passou, evoca o antigo rito da unção, como atesta o seu nome) e a unção dos enfermos; como *parte* de outros sacramentos, temos: a unção batismal e a unção no sacramento da ordem. Na unção crismal, posterior ao batismo, faz-se referência explícita à tripla unção de Cristo: "[Deus todo-poderoso] unge-te com o Crisma da salvação, para que, reunido ao seu povo, permaneças eternamente membro de Cristo sacerdote, profeta e rei".

Na ordenação dos bispos, é a fecundidade espiritual a ser colocada em relação à unção: "Deus, que te fez participante do sumo sacerdócio de Cristo, derrame sobre ti o bálsamo da unção espiritual e te faça abundar em frutos de bênção".

Finalmente, entre os *sacramentais*, recordaremos a unção na dedicação do altar e das igrejas, e em numerosas outras circunstâncias.

Como é que se passa do acontecimento ao sacramento, ou seja, da unção de Cristo à unção dos cristãos? Em outras palavras, como nascem e se desenvolvem, na Igreja, todos aqueles ritos de unção? Foram determinantes, a esse respeito, dois textos do Novo Testamento, um de São Paulo e outro de São João, que falam da unção mediante uma referência clara ao Espírito Santo:

> Aquele que nos confirma juntamente convosco em Cristo e nos dá a unção é Deus, Ele que nos marcou com um selo e colocou em nossos corações a garantia do Espírito (2Cor 1,21-22).

A partir deste texto se vê, entre outras coisas, em que medida o tema do "selo" já está intimamente ligado na Escritura ao tema da unção (cf. Ef 1,13). São João, por seu lado, escreve:

> Quanto a vós, a unção que d'Ele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que ninguém vos ensine; mas, tal como a sua unção vos ensina acerca de todas as coisas – e ela é verdadeira e não engana – permanecei n'Ele, de acordo com o que Ele vos ensinou (1Jo 2,27).

O autor desta unção é o Espírito Santo, como se infere do fato de, em outro passo, a função de "ensinar tudo" (cf. Jo 14,26) ser atribuída ao "Espírito de verdade". O próprio São João conhece o tema do Espírito Santo enquanto "selo", mas aplica-o ao próprio Cristo, quando diz que "sobre Ele o Pai, Deus, colocou o seu selo" (Jo 6,27).

Fica em aberto a questão de saber se estes textos, que falam da unção e do selo, refletem uma prática litúrgica já instaurada na Igreja no domínio dos ritos de iniciação, ou se terão sido eles mesmos a determinarem, posteriormente, tal prática. É certo, em todo o caso, que, muito cedo, logo no século II, aparece no contexto da iniciação cristã um rito de unção que, no geral, segue o do batismo, embora por vezes o preceda, como acontecia na Síria. Foi deste rito de unção (*chrio*) que derivou o próprio nome dos cristãos (*christianoi*), da mesma maneira que dele derivara o nome de Cristo[266]. De resto, o tema do Espírito Santo, enquanto "selo régio" com o qual Cristo marca as Suas ovelhas no momento do batismo, aparece continuamente nas fontes antigas[267], até evoluir para a doutrina do "carácter indelével".

O rito da unção assume um relevo particular na catequese mistagógica, em cuja esfera começa já a configurar-se como rito à parte, um rito que, no contexto da iniciação, surge entre o batismo e a recepção da Eucaristia. É-lhe dedicada uma catequese mistagógica especial, na qual se diz aos neófitos:

> Tornados participantes de Cristo, sois vós justamente chamados "cristos", pois recebestes o selo do Espírito Santo [...]. Após o batismo de Jesus no Jordão, em que comunicou às águas o perfume da sua divindade, estava Jesus a sair delas quando o Espírito Santo desceu pessoalmente sobre Ele. Também a vós, quando saíeis da piscina das sagradas fontes, foi conferido o crisma, que é figura daquele que ungira a Cristo, o Espírito Santo[268].

Mais tarde, este rito de unção passou a ser sacramento à parte, o atual crisma, e assumiu formas e conteúdos distintos nas diversas Igrejas. Digamos, então, algo sobre este sacramento, não tanto sobre a sua história e a sua evolução, assaz complexas, mas sobre o que a catequese atual da Igreja Católica ensina a seu respeito.

> A confirmação é para cada fiel aquilo que para toda a Igreja foi o Pentecostes, aquilo que para Jesus foi a descida do Espírito Santo, quando saía do Jordão. Ela reforça a incorporação batismal em Cristo e na Igreja, bem como a consagração para a missão profética, régia e sacerdotal. Comunica a abundância dos dons do Espírito, os "sete dons" que permitem alcançar a perfeição da caridade. Se, pois, o batismo é o sacramento do nascimento, o crisma é o sacramento do crescimento. Por isso mesmo, é também o sacramento do testemunho, uma vez que este se liga intimamente à maturidade da existência cristã[269].

O aspecto mais inovador, e o mais belo, é o da acentuação do nexo entre crisma e

Pentecostes, e entre crisma e concessão de carismas. Se fôssemos capazes de passar tudo isto à prática, em princípio já não seria necessário o "batismo do Espírito", porquanto o crisma teria cumprido, de modo magnífico, a função de tal batismo. Seria essa a ocasião normal, oferecida a cada cristão, para ratificar e renovar o batismo que recebera em criança, "libertando" assim as suas energias latentes. Aquilo que o crisma pode ser na caminhada de fé de uma pessoa aparece demonstrado, melhor do que em qualquer discurso, no testemunho vivo de uma jovem:

> A minha reaproximação à Igreja deveu-se ao crisma, que recordo como um momento decisivo da minha vida. Algo em mim mudou no dia em que recebi este sacramento. No momento em que o bispo me ungiu a testa, senti subitamente um estremecimento no coração e um grande ardor na alma, como se um fogo há muito apagado se tivesse reacendido. Mas o que me impressionou foi a sensação de alegria que se apoderou de mim, algo que antes nunca sentira.

4. A unção espiritual, um estilo de vida

Vejamos agora de que maneira se insere, neste quadro bíblico e sacramental, a unção espiritual entendida como estilo de vida, ou como qualidade da ação. Existe, entre ambas as realidades, uma relação estreita. No entanto, as duas unções não se identificam, pois uma pertence à ordem *objetiva* dos mistérios, e a outra à ordem *subjetiva* da ascética e da mística.

Como nasceu esta segunda acepção, subjetiva, da unção espiritual? Uma etapa importante coincide, uma vez mais, com Santo Agostinho, que interpreta o texto da primeira carta de São João (1Jo 2,27) no sentido de uma unção contínua, graças à qual o Espírito Santo, mestre interior, nos permite compreender no nosso íntimo o que escutamos no exterior. São Gregório Magno contribuiu, tal como em muitas outras coisas, para a vulgarização desta intuição augustiniana ao longo de toda a Idade Média[270].

Uma nova fase do desenvolvimento do tema da unção vai inaugurar-se com São Bernardo e São Boaventura. Com estes autores, afirma-se a nova acepção, espiritual e moderna, de unção. Esta noção surge ligada, não tanto ao tema do conhecimento da *verdade*, quanto ao da experiência da *realidade* divina. No início do seu comentário ao Cântico dos Cânticos, diz São Bernardo: "Um cântico como este só a *unção* o ensina, só com a experiência se pode compreender"[271].

São Boaventura identifica a unção com a *devoção*, por ele concebida como "um sentimento suave de amor a Deus, suscitado pela memória dos benefícios de Cristo"[272]. Em determinada passagem, define como unção "o sentimento de consolação do Espírito Santo, que se apodera da alma fervorosa"[273].

A unção não se limita, no entanto, ao campo da devoção; ela diz respeito, sobretudo, à contemplação. O doutor seráfico distingue dois tipos fundamentais de contemplação: uma *contemplação intelectual*, finalizada ao conhecimento da verdade e baseada no dom da inteligência, e uma *contemplação sapiencial*, finalizada à experiência e ao gosto das coisas divinas, baseada no dom da sabedoria, e a que chama, justamente, "unção". O primeiro tipo de contemplação encontra-o realizado na ordem dos dominicanos, e o segundo na ordem dos franciscanos: "Os primeiros dedicam-se principalmente à especulação e, secundariamente, à unção; os segundos dedicam-se principalmente à unção e, secundariamente, à especulação"[274].

O sentido que São Boaventura confere à unção transparece com a máxima clareza

daquilo que escreve no início do seu *Itinerário da mente para Deus*:

> Por isso, e primeiro que tudo, convido o leitor ao clamor da oração, por meio de Cristo crucificado, por cujo sangue somos purificados das máculas dos vícios, não vá julgar que lhe basta a leitura sem a *unção*; a dispeculação sem a devoção; a investigação sem o enlevamento; a conspecção sem a exultação; o esforço sem a piedade; a ciência sem a caridade; a inteligência sem a humildade; o estudo sem a graça divina[275].

Esta unção – dirá no final – não depende da natureza, nem da ciência, nem das palavras ou dos livros, mas do "dom de Deus que é o Espírito Santo"[276]. Será esta, na posteridade, a acepção habitual de unção, especialmente na escola franciscana. Escreve um seu discípulo:

> A unção é uma espécie de licor rosado que, derramando-se por toda a alma, instrui-a, fortalece-a e conforta-a, dispondo-a suavemente a acolher e contemplar os esplendores da verdade[277].

O novo significado reflete-se no modo como, doravante, vai ser interpretado o título "unção espiritual" (*spiritalis unctio*) do *Veni creator*. O Espírito Santo, lê-se numa paráfra- se do hino,

> É denominado unção espiritual, pois torna suaves e jubilosas todas as tribulações do mundo, segundo a expressão que o define como repouso na fadiga e refrigério no calor: *in labore requies, in aestu temperies*[278].

Para captar na sua totalidade o uso do termo "unção", especialmente no mundo de língua inglesa, é necessário dar-se conta, primeiro, da difusão do fenômeno pentecostal e carismático e, em seguida, da subsequente evolução do termo. Os termos ungido e unção (*anointed, anointing*) são também utilizados fora da esfera da tradição espiritual católica para se descrever o agir de uma pessoa, a qualidade de um discurso ou de uma pregação. Com uma diferença tônica, no entanto. Na linguagem tradicional, a unção sugere, sobretudo, conforme foi possível notar nos textos citados, a ideia de *suavidade, doçura*, ao ponto de, no uso profano, ter dado lugar à acepção negativa de "fala ou atitude melíflua e insinuante, não raro hipócrita", e ao adjetivo "untuoso", no sentido de "pessoa ou atitude desagradavelmente cerimoniosa e servil"; no uso pentecostal e carismático, inversamente, a unção sugere a ideia de *poder*, de *capacidade de persuasão*. Uma pregação cheia de unção (*anointed*) é uma pregação em que, por assim dizer, se percepciona o frêmito do Espírito; é um anúncio que abala, que convence do pecado, que chega ao coração do povo. Trata-se de uma magnífica componente bíblica do termo, presente, por exemplo, no texto dos Atos, onde se diz que Jesus, "foi ungido com Espírito Santo e com poder" (At 10,38).

A unção, além disso, volta a ser um ato, mais do que um estado. É algo que a pessoa não possui de forma permanente, já que vem até ela, "reveste-a" no instante, no exercício de determinado ministério, ou durante a oração. Sem quaisquer conhecimentos desta unção, um indivíduo (operário!) descreve na perfeição os seus efeitos sobre si mesmo:

> Há já algum tempo que, quando começo a rezar, invoco sobre mim o Espírito Santo. Logo sinto vir sobre mim uma força, uma suavidade (nem sei como qualificar), algo que me atravessa de lés-a-lés, da cabeça aos pés, alma e corpo, e que, depois de passar, deixa em mim uma grande paz e o desejo de continuar em oração.

Este modo carismático de percepcionar a unção, distinto do modo sacramental e do devocional, não é novo na história da Igreja. Aquilo a que assistimos é, aliás, ao ressurgimento de uma experiência conhecida desde a antiguidade em movimentos de natureza espiritual e carismática. Escreve um autor do século IV-V:

> Os que são ungidos na inteligência e no homem interior, com o óleo celeste e espiritual da exultação que santifica e alegra, recebem o sinal do Reino incorruptível e do eterno poder, ou seja, a garantia do Espírito e, inclusivamente, o próprio Espírito Santo Paráclito[279].

5. Como obter a unção do Espírito

Chegados a este ponto, já dispomos de todos os elementos para elaborarmos uma síntese e aplicarmos à nossa vida todo o riquíssimo conteúdo bíblico e teológico conexo com o tema da unção espiritual. São Basílio afirma que o Espírito Santo "esteve sempre presente na vida do Senhor, enquanto sua unção e companheiro inseparável", em consequência do que "toda a atividade de Cristo ocorreu no Espírito"[280]. Ter a unção significa, portanto, ter na vida o Espírito Santo como "companheiro inseparável", fazer tudo "no Espírito", na Sua presença, sob a Sua conduta. Tudo isto supõe uma certa passividade, ser trabalhado e ser conduzido, ou, como diz São Paulo, deixar-se "conduzir pelo Espírito" (cf. Gl 5,18). A unção é mais dom do Espírito do que obra nossa.

No que diz respeito às manifestações exteriores, tudo isto se traduz, ora em suavidade, calma, paz, mansidão, devoção, comoção, ora em autoridade, força, poder, respeitabilidade, consoante as circunstâncias e o caráter de cada indivíduo, e consoante também o cargo que se ocupa. O exemplo vivo é Jesus, que, movido pelo Espírito, se manifesta manso e humilde de coração, e também, quando necessário, cheio de autoridade sobrenatural.

É uma condição caracterizada por uma certa luminosidade interior que confere facilidade e domínio na realização das tarefas. Trata-se de um estado em que se é capaz de dar o melhor de si mesmo: um pouco como para o atleta a "forma" e, para o poeta, a inspiração. Em si mesma, contudo, a unção é algo de inefável. Reconhecemos a unção quando estamos na presença de uma pessoa que a possui, mas não somos capazes de encerrá-la em conceitos claros e distintos; na verdade, ela participa de perto na natureza do Espírito, que é a de ser inapreensível. Tomemos a frase seguinte daquele que é o mais respeitável Dicionário de Espiritualidade: "A doutrina espiritual de São Boaventura está toda impregnada de *unção* e de poesia"[281]: intui-se o significado da palavra, mas, se tentarmos explicá-lo, logo nos sentimos em embaraço.

Se, pois, a unção é dada pela presença do Espírito e se ela é dom seu, que podemos nós fazer para a termos? Devemos, desde logo, partir de uma certeza: "Nós recebemos a unção do Santo", assevera-nos São João. Ou seja, em virtude do batismo e do crisma, nós já possuímos a unção; de resto, com base na doutrina tradicional, baseada em 2Cor 1,21-22, ela imprimiu na nossa alma o seu caráter indelével, como que uma marca ou um selo. Esta unção, contudo, pode ficar inerte, inativa, se a não "libertarmos", qual unguento perfumado, incapacitado de exalar fragrância alguma enquanto estiver fechado no vaso que o contém. É necessário quebrar o vaso de alabastro! O pequeno vaso de

alabastro quebrado pela mulher, e em virtude do qual "toda a casa se encheu com a fragrância do perfume" (cf. Jo 12,3), era símbolo da humanidade de Cristo, verdadeiro "vaso de alabastro" em virtude da Sua pureza; vaso que, na Paixão, teve de ser quebrado, para que a fragrância do Espírito Santo Nele contida pudesse exalar e encher de perfume toda a Igreja e todo o mundo.

"O Senhor recebeu sobre a sua cabeça uma unção perfumada (*myron*) para exalar sobre a Igreja odor de incorruptibilidade"[282].

Eis onde se insere a nossa parte sobre a unção. Se é certo que não depende de nós o alcançá-la, depende de nós remover os obstáculos que impedem a sua irradiação. Não é difícil perceber o que significa para nós romper o vaso de alabastro. O vaso é a nossa humanidade, o nosso eu, porventura o nosso intelectualismo árido. Rompê-lo significa colocar-se em estado de rendição a Deus, de obediência até a morte, como Jesus.

Nem tudo, porém, está dependente do esforço ascético. Neste particular, muito pode a fé, a oração, a imploração humilde. Jesus recebeu a Sua unção "estando em oração" (Lc 3,21). É necessário, pois, pedir a unção, enquanto nos preparamos para uma ação importante ao serviço do Reino. Na preparação da leitura da Escritura e da homilia, a liturgia leva-nos a pedir ao Senhor a purificação do nosso coração e dos nossos lábios para podermos anunciar dignamente o Evangelho. Por que não dizer, uma vez ou outra: "Unge o meu coração e a minha mente, ó Deus onipotente, para que possa proclamar com a doçura e o poder do Espírito a Tua Palavra"?

Por vezes, sente-se quase fisicamente a vinda da unção. Uma certa emoção, clareza e segurança apoderam-se subitamente da alma; desaparece todo o nervosismo, todo o medo e toda a timidez; sente-se como que a calma e a autoridade próprias de Deus.

Certos cânticos são particularmente úteis para favorecer esta ajuda à unção que vem do Alto. Um deles é o próprio *Veni creator*; mas não é o único. Em todo o movimento pentecostal e carismático, é muito conhecido o cântico que diz: "Espírito do Deus vivo, desce sobre mim: molda-me, plasma-me, enche-me, usa-me. Espírito do Deus vivo, desce sobre mim".

Quantas pessoas sentiram descer sobre elas a unção do Espírito, enquanto ressoava a melodia simples e comovente deste cântico! O canto, de maneira geral, e o canto coral de uma assembleia orante, de modo particular, revela-se nisto particularmente eficaz, pois nos obriga a "quebrar o passo", a sair do ritmo dos pensamentos humanos para nos transportar a um estado a partir do qual se torna mais fácil levantar voo rumo ao que está acima da esfera humana.

6. Ungidos para difundir no mundo o bom odor de Cristo

Em todo o lado, transparece a necessidade vital, sobretudo para os chefes da Igreja, da unção espiritual, entendida em sua dupla dimensão, de mansidão e de força. Seria um erro confiar apenas na unção sacramental que recebemos uma vez, e para sempre, na ordenação e que nos habilita ao desempenho de certas ações sagradas, como: governar, pregar e instruir. Aquela dá-nos, por assim dizer, a *autorização* de fazer certas coisas, e não necessariamente a *autoridade* no fazê-las; ela assegura a *sucessão* apostólica, não necessariamente o *sucesso* apostólico!

Vejamos de que modo um bispo anglicano descreve, em certa altura da sua vida, a experiência que fez de uma unção nova e carismática:

> Eu não sabia o que se estava a passar comigo, pois não tinha qualquer expectativa especial. Apercebia-me de uma maravilhosa comichão e de uma sensação de amor de Deus, da sua presença que tudo enchia. Dei comigo prostrado por terra, enquanto com alegria a Ele me submetia simplesmente, pronunciando uma única palavra: "Sim", incapaz de dizer mais nada. Mais tarde, ao fim do dia, fui ter novamente à capela, e de novo o Senhor me ungiu de maneira muito profunda e amorosa. Com alegria incrível, não parava de repetir: "Sou teu filho, sou teu filho!". Deus, além de me ter acolhido como pessoa, tinha-me criado de novo como seu filho. No final, já não tinha palavras. A última palavra que fui capaz de pronunciar foi "Deus", e disse-a longamente, com enlevo. Quando as palavras desapareceram de todo, comecei a emitir alguns sons estranhos, que, naquele momento, nem sequer sabia o que pudessem ser. Tudo isto significou, antes de mais, uma nova submissão ao Senhor, um sentimento de divina filiação, louvor, os frutos do Espírito, recebidos antes mesmo de terem sido buscados, bem como um maravilhoso sentimento de vitória. O Senhor eliminara da minha vida pecados contra os quais eu lutava havia anos[283].

Este bispo continua a descrição dos efeitos que a sua unção teve na sua diocese. Anteriormente, aos seus sacerdotes com problemas de alcoolismo, ele não sabia dar outra sugestão que não fosse a de se submeterem a tratamento clínico, ao passo que, depois da unção do Espírito, convidava-os para sua casa, orava com eles, e alguns ficavam completamente curados graças ao poder da oração. Nas reuniões pastorais, até ali, falava-se de tudo menos da verdadeira missão espiritual da Igreja e de evangelização; dali em diante, passou a haver acordo geral sobre o fato de aquilo que a diocese mais precisava ser a sua renovação no Espírito. O ecumenismo passou de problema doutrinal assaz abstrato à realidade viva, de tal sorte que se estreitaram novos laços entre as diversas Igrejas cristãs presentes no território. Vista a partir dos seus efeitos, esta unção não difere daquilo que acima dissemos sobre o "batismo do Espírito".

Por si mesma, a unção do Espírito não se limita a alguns momentos ou a categorias particulares de pessoas na Igreja. O unguento exala sempre o seu perfume, mercê apenas

do fato de existir. Ora, a unção foi conferida a cada um dos fiéis, precisamente para cada qual ser "o bom odor de Cristo" (cf. 2Cor 2,15). Ao consagrar, na missa de Quinta-feira Santa, o óleo que deverá servir para a unção batismal e crismal, o bispo diz: "Que esta unção neles penetre e os santifique, a fim de que, livres da corrupção originária e consagrados templo da sua glória, exalem o perfume de uma vida santa".

Objetava o pagão Celso, no século II: "Como pode um só homem, que viveu num obscuro ponto da Judeia, encher a terra com o perfume do conhecimento de Deus, conforme vós, cristãos, alegais?" Orígenes respondia, dizendo que isto é possível graças ao ministério da unção, da qual os cristãos são participantes:

> Jesus recebeu a unção com óleo de alegria em toda a sua plenitude. Os que d'Ele participam, cada qual segundo a sua medida, participam também da sua unção. Com efeito, sendo Cristo a cabeça da Igreja, que com Ele forma um só corpo, o óleo precioso derramado sobre a cabeça, desce sobre a barba de Aarão, até à orla da sua veste (Sl 133,2)[284].

Segundo esta sugestiva leitura espiritual da Bíblia, o Espírito Santo é aquele óleo precioso derramado sobre a cabeça do novo Sumo-sacerdote que é Cristo Jesus; a partir da cabeça, expandindo-se "como mancha de azeite", ele desce para o corpo da Igreja, até a orla da Sua veste, até aquele ponto em que a Igreja entra em contato com o mundo. A liturgia acolhe esta imagem, quando, na missa crismal de Quinta-feira Santa, formula esta oração, que fazemos nossa ao encerrarmos esta meditação:

> *Pai, santo, que pela unção do Espírito Santo consagrastes o Vosso* único *Filho, e O constituístes Messias e Senhor, concedei que nos tornemos participantes da Sua consagração e que sejamos no mundo testemunhas da Sua obra de salvação*[285].

MULTIFORME NOS TEUS DONS

O Espírito Santo adorna a Igreja com uma imensidão de carismas

Com esta meditação inicia-se a terceira estrofe do *Veni creator*, que, traduzida à letra, diz:

> Doador dos sete dons,
> Dedo da direita de Deus,
> Solene promessa do Pai,
> Tu pões nos lábios a Palavra.

Do ponto de vista da *forma*, continua o encômio do Paráclito, que consiste num conjunto de títulos bíblicos, aplicados ao Espírito Santo, no vocativo: "Tu, que és dito o Paráclito... Tu, que és o doador dos dons...".

Do ponto de vista do *conteúdo* teológico, no entanto, é todo um horizonte novo que se abre. Depois de, na segunda estrofe, nos haver levado a contemplar a obra santificadora do Espírito, a sua ação interior e transformante, agora, o hino conduz-nos a contemplar a sua ação carismática, que se manifesta na variedade dos dons e dos carismas. Todos os títulos e os temas reunidos nesta estrofe se referem, mais ou menos diretamente, a esta ação particular do Espírito: o Espírito Santo dá os sete dons, é o dedo da mão de Deus que expulsa demônios e que opera sinais e prodígios, é a promessa de poder do Alto, realizada em Pentecostes, é Aquele que se manifesta mediante os dons ligados à Palavra: pregação, ensinamento, profecia, dom das línguas... A distinção destas duas linhas de ação do Espírito Santo – santificante e carismática –, formulada nestes termos, é fruto da exegese moderna. Todavia, ela não era totalmente ignorada pelos Padres da Igreja e pela Tradição, que a exprimiam através da distinção entre *Espírito-Dom* e *dons do Espírito*. Confrontando o Salmo 68,19: "Dos homens recebeste dons" e Efésios 4,8: "Distribuiu dons aos homens", Santo Agostinho comenta:

> Tanto o profeta como o apóstolo falaram de dons no plural, já que, por obra deste Dom que é o Espírito Santo, dado em comum a todos os membros de Cristo, é distribuída uma pluralidade de dons próprios a cada um[286].

Esta ideia foi fielmente acolhida pelo autor do nosso hino. Depois de, na estrofe anterior, denominar o Espírito Santo "altíssimo dom de Deus" (no singular), ele inicia a

presente estrofe caracterizando o Espírito Santo como "septiforme nos seus dons" (*septiformis munere*).

Deste modo se ilumina uma verdade fundamental: o Espírito Santo, que é o princípio da unidade da Igreja, é também, ao mesmo tempo, princípio da sua diversidade, riqueza, beleza e variedade. Há aqui um eco fiel do grande ensinamento da Carta aos Efésios. Ali, depois de apresentar aquilo que na Igreja é uno e idêntico para todos, os sacramentos e as virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade – "Um só corpo, um só Espírito, uma só esperança, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus Pai" (cf. Ef 4,4-6), passa-se a expor aquilo que distingue cada um:

> Mas, a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo. Por isso está escrito: "Ao subir às alturas, levou consigo prisioneiros, deu dádivas aos homens" (cf. Ef 4,7-8).

Este momento, o da passagem do Espírito inteiro à Sua fragmentação numa enorme variedade de efeitos e dons particulares, ficou expresso em algumas imagens sugestivas. Uma delas é a da chuva que cai do céu, una e indivisa, mas faz germinar as mais diversas e variegadas espécies de flores; justamente como o Espírito Santo, que, "apesar de ser um só, confere a cada um a graça que quer"[287].

Uma outra imagem é a da luz, que "chove em cada coisa e as cores diversas suscita onde quer que repouse"[288].

A relação luz-cores é, porventura, aquilo que melhor exprime a natureza da relação entre a graça e os carismas. Na longa série de obras que o Espírito vai levando a cabo desde a criação até a parusia, encontramos aquilo que São Basílio considera ser a organização da Igreja:

> E acaso não é claro e incontestável que a organização da Igreja é obra do Espírito? Foi Ele quem deu à Igreja, "em primeiro lugar os apóstolos, em segundo lugar os profetas, em terceiro lugar os mestres; em seguida, o dom dos milagres, depois o das curas, o das obras de assistência, o de governar, o das línguas" (cf. 1Cor 12,28). Esta ordem organiza-se segundo a diversidade dos dons do Espírito[289].

1. O que é o carisma

Dois elementos há que contribuem para definir o carisma. Primeiro, o carisma é o dom concedido "para proveito comum" (1Cor 12,7). Em outras palavras, ele não se destina, principal e ordinariamente, à santificação da pessoa, mas ao "serviço" da comunidade (cf. 1Pe 4,10). Segundo, o carisma é o dom concedido "a alguém", ou "a alguns" em particular, e não a todos do mesmo modo, o que o distingue da graça santificante, das virtudes teologais e dos sacramentos, os quais, por seu lado, são comuns a todos.

Em alguns carismas, prevalece o aspecto do dom "para o proveito comum"; em outros, prevalece o aspecto de ser dom "particular". Nenhum destes dois elementos, no entanto, tomado em separado, explica todos os casos em que o termo carisma aparece no Novo Testamento. São Paulo chama carisma, por exemplo, ao matrimônio e à virgindade (cf. 1Cor 7,7), não por serem dons concedidos principalmente para o serviço e a utilidade dos outros (são, antes, modos estáveis de viver a graça, vocações distintas), mas porque, neste campo, cada qual tem o próprio *dom* de Deus, uns de uma maneira e outros de outra.

Só se tivermos presente esta dupla característica do carisma, é que poderemos compreender a utilização que do termo fazem os Padres da Igreja, os quais, ao enumerarem os carismas, colocam no mesmo plano a sabedoria, a profecia, o poder de expulsar demônios, a clarividência na interpretação das Escrituras e a continência voluntária; ou seja, tanto os dons destinados ao proveito comum, como os dons da santificação, quando estes são dados a alguém, e não a todos da mesma maneira[290]. Compreende-se, também, por que razão a Igreja fala hoje das várias formas de vida consagrada como de carismas, cada uma delas.

Na teologia escolástica, entende-se por carisma a graça *gratis data* (ou seja, a que é dada de graça), distinta da graça santificante (entendida como *gratum faciens*), que torna a pessoa agradável a Deus. No seu contexto originário, esta distinção tinha a sua importância; não se pode, no entanto, alargá-la para além de certos limites, sob pena de se dar origem a inconvenientes graves. Com efeito, além de a graça santificante (e, especialmente, a graça santificante) ser concedida de maneira gratuita, dá-se o caso também de os próprios carismas, se forem utilizados como convém, tornarem a pessoa agradável a Deus e contribuírem para a santificação pessoal, sobretudo aqueles carismas em que prevalece a dimensão de dom particular.

E que dizer dos *talentos*? Convirá dilatar o conceito de carisma, de modo a incluir nele também os talentos naturais, segundo uma tendência presente atualmente em alguns

autores?[291] É certo que toda a vida vivida na fé é graça, e não existem nela zonas religiosas e zonas profanas. Nunca, porém, no Novo Testamento o termo *carisma* indica uma capacidade humana elevada e transformada. Carisma é sempre "uma manifestação de poder sobrenatural"[292]. Ambas as coisas são conferidas de modo bem distinto: o talento é conferido através do nascimento natural, o carisma através de uma ação livre e soberana de Deus, ligada ao batismo. Por isso é que os talentos são, com frequência, hereditários, ao passo que os carismas nunca o são.

Eliminar todas as distinções entre talentos e carismas significa eliminar a distinção entre natureza e graça. O carisma pode encontrar o seu "suporte" num dom e numa atitude natural, mas é uma coisa diferente desta. Escreve São Máximo Confessor:

> A graça do Espírito santíssimo não realiza nos santos a sabedoria sem um intelecto capaz de acolhê-la; nem o conhecimento sem uma faculdade racional que a receba; nem a fé sem a plena certeza do intelecto e da razão em relação às realidades futuras; nem os carismas e as curas sem o amor natural pelo homem; do mesmo modo que nenhum dos outros carismas realiza essa mesma graça sem a condição e a faculdade capazes de receberem cada um desses carismas. Contudo, nenhum ser humano possuirá, em determinada faculdade natural, alguma destas coisas que referimos sem que seja o divino poder a conceder-lha[293].

Tal como ocorre com a divindade e a humanidade em Cristo, também os carismas e os talentos naturais não podem ser nem "separados", nem "confundidos".

2. Os sete dons ou os carismas?

Tudo quanto dissemos sobre o conteúdo da presente estrofe do *Veni creator* parece, contudo, desmentido pelo título inicial, que define o Espírito como "septiforme nos seus dons". Este título, na realidade, alude claramente ao tema dos sete dons do Espírito Santo, que pertencem, na interpretação comum, não à esfera carismática, mas à santificante em sentido estrito, além de que não são reservados a alguns, mas oferecidos indistintamente a todos. A opinião tradicional sobre a natureza do "dom" é assim resumida:

> O dom é santificante e ordenado ao aperfeiçoamento do sujeito, ao passo que o carisma é uma atitude concedida para a utilidade de outrem. Entre ambos se situa toda a diferença entre a graça *gratum faciens* e a graça *gratis data*[294].

É este um dos pontos em que se manifestam, com mais evidência, os efeitos do longo eclipse da doutrina bíblica sobre os carismas. Revisitemos, brevemente, a história do tema dos sete dons do Espírito Santo. O texto bíblico que lhe está na base é Isaías 11,1-3. Na sua versão original, são enumerados seis dons, dos quais faz parte o temor, duas vezes repetido: sapiência, entendimento, conselho, fortaleza, ciência e temor de Deus. A esta lista de seis dons a Setenta e a Vulgata acrescentam a piedade, eliminando a dupla menção do temor de Deus, ao mesmo tempo que obtêm o número clássico de sete.

Na atualidade, os exegetas são unânimes em verem neste texto a lista dos carismas que caracterizam o rei ideal e o futuro Messias. Sapiência e entendimento indicam sagacidade e agilidade, conselho e fortaleza significam prudência na governação e valentia militar; conhecimento e temor do Senhor indicam a justa atitude religiosa, feita de conhecimento de Deus e de veneração, que o soberano difundirá à sua volta[295]. Brota do conjunto destes dons um governo em que triunfa o direito e a justiça para com os pobres (Is 11,2-4). São os carismas messiânicos.

Os dons enumerados colocam-se, pois, na linha dos carismas que habilitam para tarefas específicas em favor da comunidade, como a da construção e embelezamento do templo, a de vencer batalhas, a de administrar a justiça com equidade, e a de profetizar. Não se destinam principalmente à pessoa que os recebe, à sua santificação individual; são, antes, conferidos para benefício direto da comunidade inteira; não são, enfim, concedidos a todos de maneira indistinta.

Bem cedo, na Tradição, se perde a referência ao tema do soberano ideal e do governo justo, que irá ser desenvolvido, preferencialmente, em obras que tratam do governo pastoral e do ideal do bom Superior, como a *Regra pastoral* de São Gregório Magno,

Sobre a consideração de São Bernardo, *As seis asas do serafim* de São Boaventura. Os sete dons começam, por seu lado, a ser aplicados genericamente a todos os fiéis. São Gregório Magno afirma que nós elevamo-nos até Deus segundo uma ordem dos sete dons, que é a inversa daquela que o Espírito segue ao conferi-los:

> Na verdade, através do temor elevamo-nos à piedade, da piedade à ciência, a partir da ciência obtemos a fortaleza, a partir da fortaleza o conselho, com o conselho progredimos rumo ao entendimento e com a inteligência rumo à sapiência, e assim, pela graça septiforme do Espírito, abre-se-nos, no final das ascensões, o ingresso na vida celestial[296].

Não é diversa a orientação seguida no Oriente. Escreve São Máximo Confessor:

> É próprio destes carismas espirituais o seguinte: do temor, a rejeição do mal; da fortaleza, a prática do bem; do conselho, o discernimento do que nos é hostil; da ciência, a genuína cognição daquilo que convém fazer; do conhecimento, a percepção atual das divinas razões que são as virtudes; da inteligência, o total arrebatamento da alma rumo às coisas conhecidas; da sabedoria, a incompreensível união com Deus, mediante a qual, naqueles que dela forem dignos, o desejo é já fruição[297].

Nascem assim as fórmulas que irão ser tradicionais: o "poder septêmplice do Espírito Santo"[298], o "dom septiforme"[299] (*septiforme munus*), utilizado no nosso hino, e o "sagrado septenário" (*sacrum septenarium*) da *Sequência de Pentecostes*. Por vezes, os sete dons foram relacionados com os sete espíritos do Apocalipse (cf. Ap 1,4) e com as oito bem-aventuranças[300].

Todavia, da época da Patrística até à da teologia escolástica, jamais se pretendeu fazer dos sete dons um "gênero terceiro", uma entidade à parte, algo de intermédio entre a graça santificante e os carismas. Eles constituem, apenas, um "ramo" qualificado no seio do vasto universo dos carismas: aqueles nos quais a dimensão de dom particular prevalece sobre a dimensão de dom para o proveito comum. Conforme vimos, São Máximo Confessor denomina-os "carismas espirituais", finalizados à aquisição das virtudes. De resto, alguns destes dons, como a sabedoria e a ciência, inserem-se na lista dos carismas traçada por São Paulo, de tal modo que o próprio conselho, na aplicação que dele se faz, não difere muito do carisma do discernimento dos espíritos (cf. 1Cor 12,8ss).

É este o estádio de desenvolvimento e o significado com que o título "septiforme nos seus dons" (*septiformis munere*) entra no *Veni creator*. O próprio autor do hino, num seu outro escrito já várias vezes recordado, afirma: "O Espírito Santo chama-se septiforme mercê dos dons que, da sua indivisa plenitude, cada um de nós recebe, consoante deles formos dignos"[301].

Só alguns séculos mais tarde é que o tema dos sete dons do Espírito Santo entrou numa nova fase de desenvolvimento, que levou a perder toda e qualquer referência aos carismas e a constituir-se em categoria à parte. A questão que orientou todo este desenvolvimento e que conduziu a uma nova compreensão é uma questão significativa: os dons do Espírito são idênticos ou são distintos das virtudes? A solução adotada pelos grandes mestres da teologia escolástica é a de que os dons são distintos e superiores às virtudes morais. São disposições permanentes da alma, infundidas por Deus a fim de tornar a alma dócil às inspirações do Espírito Santo. Inserem-se na linha das virtudes teologais infusas, conquanto preparatórias e inferiores em relação a estas.

Podemos afirmar que não há autor espiritual que, a partir desta época, não tenha um tratado, breve ou longo, sobre os dons do Espírito. Com efeito, até ao limiar do Concílio Vaticano II, a reflexão levada a cabo no Ocidente sobre o Espírito Santo quase só continua a estar viva e criativa no âmbito do tema dos sete dons. Devido ao seu caráter especulativo, o tema dos sete dons presta-se a infinitas variações, consoante a experiência espiritual e a teologia que, em cada circunstância, estiver em voga. Na escola tomista, por exemplo, a primazia entre os dons corresponde ao dom do entendimento, que se orienta mais para o conhecimento; na escola franciscana, a primazia é dada à sabedoria, que é dom mais orientado para a experiência e para a fruição de Deus. Houve, inclusivamente, quem procurasse pôr em paralelo todos os sete dons mediante uma estrofe do *Veni creator*[302], mas sabe-se à saciedade que as estrofes originais do hino são seis, e que a sétima (*Deo Patri sit gloria*...) é apenas uma doxologia de repertório acrescentada posteriormente.

Não é minha intenção prosseguir o imenso desenvolvimento do tema dos dons do Espírito[303]. Basta notar que a doutrina tomista sobre os dons encontra uma lúcida síntese na encíclica sobre o Espírito Santo, de Leão XIII, na qual se afirma:

> O justo que já vive a vida da graça e que age com o suporte das virtudes, como a alma com as suas faculdades, precisa daqueles sete dons que se diz serem próprios do Espírito Santo. Por meio deles, o homem torna-se, simultaneamente, mais flexível e mais forte, além de seguir, com facilidade e prontidão acrescidas, o divino instinto; eles têm uma eficácia tal, que o impelem aos mais altos cumes da santidade... É com estes dons, também, que o Espírito Santo nos incita, e nos eleva, à aquisição das bem-aventuranças evangélicas[304].

No seio de todos estes desenvolvimentos, o fato que considero mais prenhe de consequências é o de os dons do Espírito Santo passarem do âmbito dos carismas para o âmbito daquilo que o Novo Testamento chama "a obra santificadora do Espírito"[305]. E, nesta, acabarão por ocupar a parte mais elevada, atinente à contemplação e à vida mística. Os dons do Espírito Santo são vistos como o coroamento de toda a vida

espiritual.

No desenvolvimento da ação do Espírito, que vai desde a graça até aos frutos do Espírito, ou seja, às virtudes cristãs, já não figura o tema do *carisma*; o seu lugar passou a ser ocupado pelo conceito de *dom*. É o que podemos observar claramente num discurso – cheio de uma grande sutileza, de resto – pronunciado por Paulo VI, no Pentecostes de 1969. O Papa distingue dois campos de ação do Espírito Santo: o das "almas individuais" e o "da comunidade ou corpo visível da Igreja".

> O primeiro campo é o da interioridade da nossa vida: o nosso eu; nesta cela profunda, e para nós próprios misteriosa, da nossa existência, entra o sopro do Espírito Santo; este difunde-se na alma com aquele carisma primeiro e supremo a que chamam *graça*, que é como uma vida nova, para logo a tornar capaz de realizar ações que superam a sua capacidade natural de agir; ou seja, confere-lhes *virtudes sobrenaturais*, expande-se na rede da psicologia humana com impulsos de ação fácil e forte, a que chamamos *dons*, e enche-a de admiráveis efeitos espirituais, a que chamamos *frutos do Espírito*.

Passando depois ao outro campo de ação, o comunitário, diz o Papa Paulo VI:

> "O Espírito sopra onde quer" (cf. Jo 3,8ss), certamente; todavia, na economia estabelecida por Cristo, o Espírito percorre o canal do ministério apostólico. "Deus criou a hierarquia – o sacerdócio ministerial – e assim proveu, de modo mais que suficiente, às necessidades da Igreja até ao fim do mundo"[306].

Que devemos concluir sobre o tema dos sete dons do Espírito Santo, à luz de tudo quanto dissemos? A imensa literatura espiritual sobre o tema dos dons do Espírito Santo conserva a sua validade para a doutrina ascética e mística que aí encontrou expressão, em muitos casos como documento autobiográfico. Não há dúvida, no entanto, de que ela carece de uma revisão radical. A exigir essa revisão profunda está, não só o fato de que, com a nova compreensão de Isaías 11, passou a faltar à teologia dos sete dons uma verdadeira base bíblica, mas sobretudo a redescoberta da autêntica doutrina bíblica dos carismas. A doutrina dos dons do Espírito desenvolveu-se em cima do vazio deixado pela teologia dos carismas.

A propósito de "dom septiforme", uma correta leitura do nosso hino não consistirá, portanto, como em outros casos, em dilatar o título para obrigá-lo a abarcar os desenvolvimentos posteriores; consistirá, antes, numa regressão à fase por ele atestada, a de quando os dons do Espírito não eram ainda uma coisa distinta dos carismas. Ou, melhor ainda: consistirá num retorno àquela "graça multiforme" do Espírito, de que falava o Novo Testamento (cf. 1Pe 4,10), e da qual, como em breve iremos ver, se voltou a falar no Concílio Vaticano II.

3. A redescoberta dos carismas no Vaticano II

Em um dos documentos mais importantes do Vaticano II, lemos:

> O Espírito Santo não só santifica e conduz o povo de Deus por meio dos sacramentos e ministérios e o adorna com virtudes, mas "distribuindo a cada um os seus dons como lhe apraz" (1Cor 12,11), dispensa também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla expansão da Igreja, segundo aquelas palavras: "a cada qual se concede a manifestação do Espírito em ordem ao bem comum" (1Cor 12,7). Estes carismas, quer sejam os mais elevados, quer também os mais simples e comuns, devem ser recebidos com ação de graças e consolação, por serem muito acomodados e úteis às necessidades da Igreja[307].

Para sabermos com exatidão o alcance da renovação trazida por este texto, é necessário perceber o que, na realidade, acontecera aos carismas, após o seu tumultuoso aparecimento nos inícios da Igreja. Nem tinham desaparecido os carismas da *vida* da Igreja, nem da sua *teologia*. Se voltarmos a percorrer a história da Igreja, levando presentes as várias listas de carismas do Novo Testamento, teremos de concluir que, à exceção porventura do "falar em línguas" e da "interpretação das línguas", nenhum dos carismas se perdeu completamente. A história da Igreja está cheia de evangelizadores carismáticos, de dons de sabedoria e de ciência (basta lembrarmos os doutores da Igreja), de histórias de curas miraculosas, de homens dotados de espírito de profecia e de discernimento dos espíritos, para não falarmos de dons como as visões, os arroubos, os êxtases, as iluminações, também contados entre os carismas.

A história está salpicada, também, de "despertares" carismáticos, ou seja, de épocas caracterizadas por manifestações particularmente intensas de dons e de operações do Espírito: a época dos mártires, a explosão do monaquismo (que é um fenômeno carismático, antes ainda de ser ascético), a primeira evangelização da Europa, a missão junto dos povos eslavos, assinalada por dons e carismas abundantes, o movimento franciscano e o inacreditável florescimento de ordens religiosas, cada uma das quais se inspira, justamente, no "carisma" do fundador. Pio XII não errava, portanto, quando afirmava que, na Igreja, jamais faltaram, nem poderão alguma vez faltar, "pessoas dotadas de dons prodigiosos"[308]. Do mesmo modo que ninguém pode impedir o vento de soprar onde quer, assim também ninguém pode impedir o Espírito de derramar os Seus dons como Ele quiser.

Onde está, então, a novidade que nos permite falar de um despertar dos carismas no nosso século? O que é que, antes, estava ausente? Os carismas, a partir da esfera que lhes era peculiar – a da comunidade, a do proveito comum e a da organização da Igreja –,

foram ficando progressivamente confinados na esfera privada e pessoal. Deixaram de entrar na constituição da Igreja, que se acreditava estar "mais do que suficientemente garantida pela existência da sagrada hierarquia".

A identidade pessoal de Jesus nos Evangelhos resulta de duas relações fundamentais: a Sua relação de Filho com o Pai, caracterizada pela obediência, e a Sua relação com o Espírito, da qual Lhe provém autoridade, liberdade e poder, no decurso da Sua missão[309]. Na missão de Jesus, portanto, o Espírito carismático – que Lhe confere a unção messiânica de levar a Boa Nova aos pobres e sarar os corações aflitos, com a qual Ele expulsa os demônios, e que O faz "sobressaltar" de alegria na oração – não é um acessório; o Espírito é uma dimensão constitutiva da missão de Jesus.

Na vida da primitiva comunidade cristã, também, os carismas não eram realidades privadas, um excesso, ou um luxo; eram, pelo contrário, aquilo que em conjunto com a autoridade apostólica delineava a fisionomia da comunidade. A comunidade vivia das mesmas duas relações fundamentais de Jesus: com o Pai, entendido como *Abbá*; e com o Espírito, que concedia liberdade e poder. Nada disto, contudo, se experimentava independentemente de Jesus, como se Ele fosse apenas um modelo; Jesus é que era a fonte de tudo, pelo que a experiência cristã era sentida como uma participação na Sua relação única com o Pai e com o Espírito.

Não é sustentável a tese de quem vê na Igreja dos primórdios um tipo de comunidade prevalentemente carismática, em que o papel do apóstolo se limitava apenas a disciplinar os carismas, os quais proviam, por si sós, através da sua interação, à vida e à expansão da comunidade. Quem isto afirma comete um erro fundamental de método. Coloca na origem, absolutizando-a, a visão paulina de uma comunidade essencialmente carismática, e, em seguida, considera todo o desenvolvimento posterior da comunidade cristã como um abandono progressivo e um "enfraquecimento" daquela visão, que haveria de culminar no triunfo do "protocatolicismo" nas cartas pastorais.

Isto dito, convém, no entanto, admitir que muito cedo se perdeu, por motivos vários, o equilíbrio entre as duas instâncias – a do ministério instituído e a do carisma –, em favor do ministério instituído. O carisma passa assim a ser conferido pela ordenação e vive com ela. Um elemento determinante foi o surgimento das primeiras falsas doutrinas, especialmente as gnósticas. Foi em virtude deste fato que o fiel da balança propendeu cada vez mais na direção dos detentores do ministério instituído, os pastores. Um outro fato foi a crise do movimento profético difundido por Montano, na Ásia Menor, no século II, que serviu para desacreditar ainda mais um certo tipo de entusiasmo carismático coletivo.

Deste fato fundamental derivam todas as consequências negativas relativas aos

carismas. Os carismas são relegados para as margens da vida da Igreja. Durante algum tempo, ainda foram persistindo alguns desses carismas, em ambientes mais ou menos dispersos. Santo Ireneu, por exemplo, diz que, na sua época, ainda existem "muitos irmãos da Igreja que têm carismas proféticos, falam todas as línguas, manifestam os segredos dos homens para seu bem e explicam os mistérios de Deus"[310]. Este era, no entanto, um fenômeno que ia escasseando. Desapareceram, sobretudo, aqueles carismas que tinham como espaço do seu exercício o culto e a vida da comunidade, como o falar inspirado e profético, e a glossolalia. A profecia acaba por se reduzir ao carisma do magistério de interpretar autêntica e infalivelmente a revelação.

Outra consequência inevitável é a da clericalização dos carismas. Ligados à santidade pessoal, eles acabam por ficar quase sempre associados aos representantes habituais desta santidade: pastores, monges, religiosos. Do âmbito da *eclesiologia*, os carismas passam ao da *hagiografia*.

4. O Pentecostes é hoje!

À luz destas observações, podemos – creio eu – compreender a novidade trazida pelo Concílio, com o texto sobre os carismas, que citamos. Os carismas são trazidos novamente da periferia para o centro da Igreja. Deles se fala na constituição dogmática sobre a Igreja! Fazem parte, portanto, da natureza íntima da Igreja, que é hierárquica e carismática, instituição e mistério, que vive não só de *sacramentos*, mas também de *carismas*. É como se fossem reativados, na prática, ambos os pulmões da Igreja. São reafirmadas as duas direções a partir das quais o Espírito sopra: *a partir do Alto*, através dos sacramentos instituídos por Cristo e confiados ao ministério apostólico, e *a partir de baixo*, das células do corpo, que são os membros da Igreja. A Igreja completa, organismo vivo banhado pelo Espírito, é o conjunto destes dois canais, ou o resultado de ambas as direções da graça. Os sacramentos são o dom que a todos é concedido para proveito de cada um, o carisma é o dom concedido a cada um para proveito de todos; os sacramentos são os dons concedidos ao conjunto da Igreja para santificar os indivíduos, os carismas são dons concedidos aos indivíduos para santificar o todo.

O texto do Vaticano II não serve apenas para figurar como um belo documento do magistério. Os carismas típicos do Pentecostes reentraram não só na teologia, mas também na vida da Igreja. Aquilo que, melhor do que qualquer descrição, ajuda a compreender o significado de um acontecimento carismático é o relatório direto de um dos inumeráveis pequenos Pentecostes que vão acontecendo, a nível local, na Igreja. Um jovem leigo africano, que trabalha em plena comunhão com os seus pastores, escrevia recentemente a uma pessoa amiga:

> No mês passado, organizamos um seminário de vida nova no Espírito, frequentado sobretudo por estudantes universitários e por algumas irmãs [...]. A certo ponto, os participantes ficaram cheios de Espírito Santo, como nunca havíamos visto antes. Alguns quase pediam a Deus que lhes reduzisse o Espírito, pois nem sequer conseguiam adormecer em virtude da alegria transbordante. Havia alguns que ficavam prostrados por terra longamente, outros que choravam como crianças, outros que dançavam como os anjos no céu. O grupo estava como que embriagado de amor de Deus derramado nos seus corações. No dia de Pentecostes, dois do nosso grupo foram convidados pelo celebrante a dizerem algumas palavras. Um deles começou por dizer: "Hoje é Pentecostes, mas nós não queremos apenas comemorar o Pentecostes de há dois mil anos; queremos que o Pentecostes aconteça verdadeiramente hoje!". Quando, pouco depois, estenderam as mãos sobre a assembleia (eram cerca de mil pessoas) e começaram a rezar, dizendo: "Vem, Espírito Santo!", o Espírito respondeu imediatamente à invocação, e centenas de pessoas, dos mais robustos aos mais débeis, caíram por terra, experimentando o repouso no Espírito. Outros alcançaram a libertação de poderes ocultos e demoníacos. Houve diversas curas físicas. Muitos se converteram a Deus,

renunciando ao pecado. Jamais experimentáramos tamanha abundância do Espírito de Deus.

Segundo certa teoria, frequentemente repetida a partir de São João Crisóstomo, certos carismas seriam reservados à Igreja no seu "estado nascente", mas, em seguida, teriam "cessado", por terem deixado de ser necessários à economia geral da Igreja[311]. Como sabemos, o Concílio abandonou esta tese. Cabe-nos, agora, evitar cair no excesso oposto e acreditar que os carismas devem e podem manifestar-se na Igreja, de maneira uniforme, todos e sempre. Isso contradiria uma outra verdade igualmente essencial. Se o Espírito sopra *onde* quer e distribui os Seus carismas *como* quer, Ele sopra também *quando* quer. Não se pode negar ao Espírito a liberdade de soprar mais, e de maneira diversa, em certas épocas e em certos ambientes do que em outras épocas e em outros ambientes. Existem épocas em que a presença do Espírito se intensifica e se faz mais visível. Foi assim com a época do profetismo em Israel. Há um tempo para criar e um tempo para ordenar! Também na longa sinfonia escrita pelo Espírito na história, existem "movimentos" distintos – *forte*, *fortíssimo*, *calmo* –; cada um desses tempos ou movimentos tem a sua beleza e contribui para a harmonia do todo.

Do mesmo modo que o carisma facilmente se adapta à índole da pessoa que o recebe, assim também acontece com a índole de cada época e cultura. Não significa isto que, em cada época e em cada cultura, se devam manifestar os mesmos carismas, ou na mesma forma em que se manifestaram no início. Também isso seria obscurecer a infinita criatividade e liberdade do Espírito. Não é necessário "estandardizar" o Espírito.

O inconveniente do passado foi o de entender como carismas apenas os carismas "espirituais", orientados para a santificação; o inconveniente de hoje seria o de entender como carismas apenas os chamados carismas "pentecostais", orientados para a missão: falar em línguas, curas, profecia etc.

5. O exercício dos carismas

Há uma frase de Jesus que, para os carismáticos, soa como uma sineta de alarme:

> Muitos me dirão naquele dia: "Senhor, Senhor, não foi em teu nome que profetizamos, em teu nome que expulsamos os demônios e em teu nome que fizemos muitos milagres?" E, então, dir-lhes-ei: "Nunca vos conheci; afastai-vos de Mim, vós que praticais a iniquidade" (Mt 7,22-23).

São três os carismas referidos neste texto! A advertência de Jesus coloca o problema do reto uso dos carismas, e é assim que, nesta meditação, chegamos à parte prática, pois é necessário passar da teologia à vida. Que devemos fazer para que o carisma que o Espírito colocou em nós edifique a Igreja, sirva à utilidade comum, conforme é próprio da sua natureza, e não se transforme, por sua vez, em ameaça à unidade do corpo de Cristo e em perigo para a nossa própria alma?

A resposta encontra-se na relação entre carisma e santidade. É verdade que o carisma não é dado *por causa* da santidade, ou *em ordem* à santidade de uma pessoa; no entanto, é também verdade que ele não se mantém são se não assentar no terreno da santidade pessoal:

> Do mesmo modo que sem azeite não é possível manter acesa uma lucerna, assim também é impossível manter acesa a luz dos carismas sem uma atitude capaz de nutrir o bem com comportamentos adequados, com palavras, maneiras, costumes, conceitos, pensamentos convenientes. Qualquer carisma espiritual precisa, na verdade, da atitude que lhe é conatural, a qual incessantemente nele verta, como o azeite, a matéria espiritual com que possa permanecer naquele que o recebeu em sua posse[312].

Refiramos algumas das atitudes ou virtudes que mais diretamente contribuem para manter são o carisma e para fazer com que sirva para proveito comum.

A primeira virtude é a *obediência*. A norma última dos carismas é Jesus Cristo. É Nele que vemos perfeitamente conciliadas a obediência ao Pai e a liberdade no Espírito. Duas coisas sustentam a sua vida: o *mandato* recebido do Pai de uma vez por todas, no momento em que foi enviado ao mundo, e a *inspiração* do Espírito concedida nesse momento. A Sua autoridade brota conjuntamente destas duas fontes. Quando é hora de obedecer (e de obedecer até a morte!), Jesus não recorre aos carismas, não invoca doze legiões de anjos, não fulmina os Seus inimigos com o mesmo dedo de Deus com que outrora expulsava os demônios; diz somente: "Se o grão de trigo, lançado à terra, não morrer..." (Jo 12,24).

Estamos a falar, neste caso, de obediência principalmente à instituição, obediência a quem exerce o serviço da autoridade. Os verdadeiros profetas e carismáticos na história

da Igreja Católica, mesmo na sua história recente, foram aqueles que souberam esperar, obedecendo e calando, antes de verem as suas propostas e críticas acolhidas pela instituição e, em certos casos, postas inclusivamente como alicerce do renovamento da Igreja.

Carisma e instituição são como os dois braços da cruz. O braço carismático é, com frequência, a cruz da instituição, e a instituição é a cruz do carismático. Ora, nenhum dos dois pode passar sem o outro. Os carismas sem a instituição estão condenados ao caos; a instituição sem os carismas está condenada ao imobilismo.

A instituição não mortifica o carisma; ela é aquilo que assegura ao carisma um futuro e também um... passado. Isto é: salva-o de se esgotar numa fogueira de palha e coloca à sua disposição toda a experiência do Espírito feita por gerações anteriores. É uma bênção de Deus que o surto carismático na Igreja Católica tenha nascido com um forte impulso para a comunhão com a hierarquia e que o Magistério pontifício tenha reconhecido nele "uma *chance* para a Igreja" e "os primeiros sinais de uma grande Primavera para a cristandade"[313].

A segunda virtude é a da *humildade*. Escreve São Gregório Magno:

> A alma cheia de Espírito Santo é facilmente reconhecível por certos sinais característicos. Quando nela se harmonizam na perfeição os carismas e a humildade, é sinal claro de que o Espírito Santo está presente[314].

A este propósito, gostaria de mostrar duas coisas: primeiro, de que modo a humildade custodia os carismas; segundo, de que modo os carismas custodiam a humildade.

A humildade custodia os carismas. Os carismas são operações do Espírito Santo, centelhas do próprio fogo de Deus que nos são confiadas, em função da Igreja. Como proceder para não queimar este tesouro e para não ficar com as mãos queimadas através dele? Tal é a tarefa da humildade. Ela permite a esta graça de Deus passar e circular dentro da Igreja e dentro da humanidade, sem se dispersar ou contaminar. Quanto mais alta é a tensão e mais potente a corrente elétrica que passa por um fio, tanto mais resistente há de ser o isolante que impede a corrente de se descarregar no solo e que impede os curtos-circuitos. Na vida espiritual, a humildade é o grande isolante que permite à corrente divina da graça passar através de uma pessoa sem se dissipar, ou, pior ainda, sem provocar labaredas de orgulho e de rivalidade.

É fácil, portanto, perceber em que medida a humildade custodia os carismas. Em que sentido, no entanto, é também verdade o inverso, isto é, que os carismas custodiam a humildade? O fato de termos "dons diversos" significa que nem todos temos todos os dons; que nem todos são apóstolos, nem todos são profetas, e por aí fora. A

consequência imediata é nenhum de nós ser o todo, mas ser, sempre e radicalmente, um fragmento. Só Deus é tudo, só a Igreja possui a plenitude do Espírito (cf. Ef 1,23). Fica assim atingida, na raiz, a autossuficiência. O carisma – diz São Paulo – é "uma manifestação particular do Espírito para proveito comum" (1Cor 12,7); é como o pormenor num quadro imenso.

A terceira virtude (a primeira em importância) é a *caridade*. Comentando a doutrina de São Paulo sobre os carismas, Santo Agostinho faz uma reflexão iluminante. Ao ouvir enunciar todos aqueles maravilhosos carismas (profecia, sapiência, discernimento, curas, línguas), alguém – observa o autor – poderia sentir-se triste e excluído, por achar que não possui nada de tudo aquilo. Contudo, atenção!, prossegue o santo:

> Se amas, não é pouco aquilo que possuis. Se, na verdade, tu amas a unidade, tudo o que nela alguém possui, também tu o possuis! Afasta a inveja e o que é meu será teu, e se eu afasto a inveja, é meu aquilo que tu possuis. A inveja separa, a caridade une. Só o olho, no corpo, tem a faculdade de ver; mas, porventura é só para si mesmo que o olho vê? Não, ele vê para a mão, para o pé e para todos os membros... Só a mão age no corpo; contudo, ela não age só para si mesma, mas também para o olho. Se um golpe estiver prestes a acontecer, e se ele se dirigir, não à mão, mas ao rosto, porventura dirá a mão: "Não me movo porque o golpe não se dirige contra mim?"[315]

Fica assim revelado o segredo pelo qual a caridade é "o melhor caminho de todos" (1Cor 12,31): ela leva-me a amar a Igreja, ou a comunidade em que vivo; donde, na unidade, todos os carismas, e não apenas alguns, são "meus". Mas há mais. Se tu amares a unidade mais do que eu, o carisma que eu possuo é mais teu do que meu. Suponhamos que tenho o carisma de anunciar o Evangelho. Posso nisso me comprazer ou me vangloriar (hipótese nada abstrata!) e, nesse caso, torno-me "um címbalo que retine" (1Cor 13,1); o meu carisma "de nada me aproveita", adverte-me o apóstolo, ao passo que a ti que escutas ele não cessa de aproveitar, mau grado o meu pecado. Pela caridade, você possui sem perigo aquilo que outro possui com perigo. A caridade multiplica verdadeiramente os carismas; ela faz do carisma de alguém carismas de todos.

Terminamos com esta bela oração, ao Espírito dispensador dos carismas, uma oração que se recita no Ofício de Pentecostes nas Igrejas de rito siríaco:

Espírito que a cada um dispensas os carismas;
Espírito de sabedoria e de ciência, amante dos homens;
que enches os profetas, que aperfeiçoas os apóstolos,
que enches de força os mártires, que inspiras o ensinamento dos doutores!
É a Ti, Deus Paráclito,
que dirigimos a nossa súplica, unida àquel*e incenso oloroso.*
Pedimos-Te que nos renoves com os Teus santos dons,

Que sobre nós venhas pousar, como sobre os apóstolos no cenáculo.
Derrama sobre nós os Teus carismas, enche-nos da sapiência da Tua doutrina;
faz de nós templos da Tua glória,
inebria-nos com a bebida da Tua graça.
Concede-nos que vivamos para Ti, que a Ti nos rendamos e a Ti glorifiquemos,
Tu, que és o puro, o santo, o Deus Espírito Paráclito[316].

XI

DEDO DA DIREITA DE DEUS

O Espírito Santo transmite-nos a força de Deus

Todos nós vimos, pelo menos em reproduções, o afresco da criação do homem de Michelangelo na Capela Sistina: Deus Pai a estender o Seu braço direito até quase tocar, com Seu dedo divino, o dedo de Adão recostado no solo e voltado na Sua direção. De um lado, há só energia e vida, do outro é tudo inércia, abandono e expectativa. É um modo novo de representar, em arte, o momento no qual, segundo a Bíblia, Deus "insuflou" em Adão um hálito de vida, e em que este, de simulacro inerte de lama que era, passou a ser um ser vivo (cf. Gn 2,7).

Esta imagem é a melhor representação visual que se pode dar do título "dedo da direita de Deus", atribuído ao Espírito Santo. Da imagem do Espírito como *sopro* divino, passamos assim à imagem do Espírito como *toque* de Deus. Neste capítulo, vamos ver como aquele dedo de Deus estendido passou a ser identificado com a pessoa do Espírito Santo; mas, sobretudo, iremos descobrir que, se assim quisermos, é possível sermos nós, hoje, aquele Adão débil e "por terra" a estender o seu dedo na expectativa de receber de Deus energia e vida.

Há uma profunda intuição teológica nesta imagem do Espírito como toque da direita de Deus. Significa que o Espírito Santo é o "lugar" em que Deus encontra a criatura, em que a Trindade se estende para fora de Si (*ad extra*); em que Deus "sai" de Si mesmo para se comunicar ao mundo. O Espírito Santo é quem torna possível um certo "contato espiritual" com o divino. Esta ideia irá encontrar a sua dimensão mais profunda e interior nos místicos, que irão utilizar a imagem tátil e afetiva do "toque beatíssimo do Espírito Santo"[317] para indicarem um dos mais poderosos modos através dos quais Deus se comunica à alma. Também nesta forma, no entanto, ela provém da definição bíblica do Espírito Santo como "dedo de Deus". Diz um conhecido místico:

> O espírito humano é elevado à união com o Espírito de nosso Senhor, de tal modo que ambos os espíritos se *tocam* reciprocamente com amor [...]. O *toque* é obra divina, é fonte de que jorram toda a graça e todos os dons, é o último intermediário entre Deus e a criatura[318].

Partamos, pois, à descoberta do fundamento bíblico e patrístico deste aspecto da revelação sobre o Espírito Santo, encerrado pelo autor do *Veni creator* no título "dedo da direita de Deus".

1. Se eu expulso os demônios com o dedo de Deus...

A designação do Espírito Santo como "dedo de Deus" reconduz-se à frase de Jesus: "Se eu expulso os demônios com o *dedo de Deus*, então o Reino de Deus chegou até vós" (Lc 11,20).

Em São Mateus, a mesma frase é referida com uma variante: "Se é em virtude do Espírito de Deus que eu expulso os demônios..." (Mt 12,28). Pergunta-se: qual das duas formulações será a originária, aquela que Jesus terá usado? Há razões a apoiarem tanto uma como a outra versão; a de São Lucas parece mais provável, pois, efetivamente, é mais fácil supor-se que terá havido necessidade de transformar a expressão metafórica "dedo de Deus" na expressão explícita "Espírito de Deus", do que o contrário. Todavia, esta pequena incerteza nada tira à importância do texto. Deste modo, apenas se torna explícita e canônica a equação *Espírito de Deus* e *dedo* (mais frequentemente, *mão*) *de Deus*, frequente na Bíblia (cf. Ez 3,14; 8,3).

Com ambas as expressões, pretende-se indicar a ação poderosa ou a própria força com que Deus age no mundo. O que Jesus afirma é que os Seus exorcismos se realizam pela força de Deus. É neste sentido que, para indicar o divino poder de agir, "dedo de Deus" é utilizado em Ex 8,19, onde, ao verem os prodígios realizados por Moisés e Aarão, os mágicos do Egito exclamam: "É o dedo de Deus!" (Ex 8,15).

Há um outro contexto em que a metáfora do dedo de Deus aparece na Bíblia. É o trecho em que se diz que as tábuas da Lei dadas a Moisés no Sinai foram "escritas pelo dedo de Deus" (Ex 31,18). Só que, neste caso, a identificação do dedo de Deus com o Espírito de Deus foi mais lenta. Jeremias afirma que, na Nova Aliança, Deus "escreverá" a Sua Lei nos corações (cf. Jr 31,33); segundo Ezequiel, essa mercê divina consistirá em Deus pôr o Seu Espírito no coração do homem (cf. Ez 36,26s); por fim, São Paulo dá o passo sucessivo, ao definir a comunidade da Nova Aliança como "uma carta de Cristo, escrita, não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne que são os vossos corações" (cf. 2Cor 3,3). Cedo se tornou comum, na Igreja, a equivalência entre Espírito de Deus e dedo de Deus, a propósito da Lei. Lê-se num opúsculo do século II: "Moisés recebeu do Senhor as duas tábuas escritas, no Espírito, pelo dedo da mão do Senhor", e, num escrito mais tardio: "Os mandamentos de Deus estão escritos pelo dedo de Deus, o Espírito Santo, na tela da alma e na tabuinha do coração"[319].

Nos Padres da Igreja, o tema do Paráclito, "dedo da mão de Deus", desenvolve-se em dois contextos. Um deles é o das discussões trinitárias sobre a natureza divina do Espírito Santo, o outro é o das discussões sobre a Lei e a graça, na época de Santo

Agostinho. Teremos oportunidade de ilustrar este segundo tema, no comentário ao versículo: "No coração derrama o amor"; vamos, por isso, referir apenas o outro contexto, que, como veremos, explica o lugar que o título "dedo da direita de Deus" ocupa no nosso hino.

Ocupamo-nos apenas das fontes latinas, que diretamente determinaram a tradição de que o autor do *Veni creator* é herdeiro, embora fossem, por sua vez, influenciadas por fontes gregas anteriores. Escreve Santo Ambrósio:

> O reino da divindade é como um corpo indiviso, pois Cristo é a mão direita de Deus e o Espírito parece evocar a imagem do dedo, como o todo de um corpo que representa a unidade da divindade... Com o título "dedo" assinala-se a capacidade operatória (*operatoria virtus*) do Espírito, porquanto, tal como o Pai e o Filho, também o Espírito é autor das obras divinas[320].

O título "dedo da direita de Deus" é utilizado, como se vê, para demonstrar a *unidade* de natureza das três pessoas, mais do que a distinção entre elas. Santo Agostinho acrescenta uma outra explicação. Diz-se dedo de Deus porque, "através dele, são dispensados os dons de Deus aos santos" e, no contexto do corpo humano, "é sobretudo nos dedos que surge a ideia de uma certa divisão"[321].

Vejamos agora de que maneira estas várias vozes da Tradição confluem no título "dedo da direita de Deus" do *Veni creator*. Rábano Mauro escreve:

> Nos Evangelhos declara-se abertamente que o Espírito Santo é o dedo de Deus... Além disso, a própria lei foi escrita com o dedo de Deus, cinquenta dias após ter sido morto o cordeiro; do mesmo modo, cinquenta dias depois da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, veio o Espírito Santo. Diz-se, pois, dedo de Deus para significar a capacidade operatória (*operatoria virtus*) que Ele tem em comum com o Pai e o Filho. É por isso que São Paulo diz: "Tudo isto o realiza o único e o mesmo Espírito, distribuindo a cada um conforme lhe apraz" (cf. 1Cor 12,11)[322].

O *Veni creator* é, na verdade, um maravilhoso "coletor", no qual os diversos ribeiros e rios, que brotam da Bíblia e que atravessam a Tradição, se encontram reunidos e transformados em oração. Há quem considere que, com o título "dedo da direita de Deus", o nosso autor tenha pretendido inculcar a doutrina do *Filioque,* isto é, o dogma da processão do Espírito Santo do Pai e do Filho: do mesmo modo que o dedo procede do braço e este procede do corpo, assim o Espírito Santo procederia do Pai e do Filho[323].

Vamos encontrar esta explicação em época posterior, num São Boaventura[324], por exemplo; nada há, porém, que permita atribuí-la também ao autor do *Veni creator*. A partir do contexto em que ele utiliza o título (a estrofe sobre os dons e os carismas) e a partir da explicação que, conforme vimos, ele dá sobre o mesmo em outro lugar, devemos concluir que o autor atém-se ao significado melhor atestado na Bíblia, ao usar o

título “dedo de Deus” para indicar a capacidade operatória (*operatoria virtus*) do Espírito Santo, que se manifesta em certas ações extraordinárias, como as expulsões de demônios e as ações miraculosas. Um autor medieval interpreta com precisão o nosso título, numa sua paráfrase do *Veni creator*:

> O Espírito é *Paráclito* quando consola os desalentados
> é *fonte viva* quando dá refrigério aos sedentos,
> é *caridade* quando pela fé e pelo costume reúne povos de culturas distintas,
> é *fogo* quando nos inflama de amor,
> é *unção espiritual* quando com crisma celeste aquece e unge os fiéis,
> é *dedo de Deus* quando reparte os dons que adornam os fiéis[325].

2. A outro (é concedido) o poder de fazer milagres...

O título "dedo da direita de Deus" abre-nos, assim, uma frincha que revela uma manifestação particular do Espírito carismático na história da salvação e na Igreja, e que consiste na realização de "sinais e prodígios". Um outro elemento importante, que acompanha a divina revelação desde o início até ao seu termo, fica assim reconduzido à ação do Espírito: o milagre. A par dos dons ligados à Palavra ou ao governo, São Paulo menciona um carisma particular do Espírito que consiste no "poder de fazer milagres (à letra, *dynameis*, obras de poder)" (1Cor 12,10); por sua vez, o autor da Carta aos Hebreus escreve que a salvação realizada pelo Senhor foi confirmada por Deus "por meio de sinais e prodígios e milagres de todo o tipo e dons do Espírito Santo" (Hb 2,4).

A esta mesma manifestação carismática do Espírito se refere, provavelmente, aquilo que o apóstolo chama "dom da fé", como muito bem explica São Cirilo de Jerusalém:

> A fé é uma só, embora seja de dois tipos. Há, com efeito, uma fé respeitante aos dogmas, e que é o conhecimento por parte da inteligência e o seu assentimento às verdades reveladas. Esta fé é necessária à salvação... Há, no entanto, outro tipo de fé, que é dom de Cristo. Está escrito, na verdade: "A um é dada, pela ação do Espírito, a linguagem da sabedoria; a outro é concedida, por meio do mesmo Espírito, a linguagem da ciência; a outro a *fé* por meio do mesmo Espírito; a outro o dom de fazer curas" (1Cor 12,8-9). Esta fé, concedida pelo Espírito como um dom, além de dizer respeito aos dogmas, é também *causa de prodígios* que superam todas as forças humanas. Quem tem essa fé poderá dizer a este monte: "Muda-te daqui para acolá, e ele há de mudar-se" (Mt 17, 20)[326].

Esta prerrogativa do Espírito, a de ser realizador de prodígios, é das mais atestadas na vida de Jesus e na da primitiva comunidade cristã. A ideia dominante do povo acerca de Jesus, durante a sua vida, mais do que a de que Ele era profeta, talvez fosse a de que realizava milagres. A palavra mais frequente no Evangelho para indicar isto mesmo é, justamente, a de obras poderosas (*dynameis*). Os Atos dos Apóstolos descrevem Jesus como "homem acreditado por Deus [...] com milagres, prodígios e sinais" (At 2,22). O próprio Jesus apresenta este fato como prova da autenticidade messiânica da Sua missão: "Os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos recuperam o ouvido, os mortos ressuscitam" (Mt 11,5). Jesus atribui a Sua capacidade de expulsar demônios e de operar milagres à presença em Si do Espírito Santo (cf. Lc 4,18), e foi essa também a convicção dos apóstolos, depois Dele (cf. At 10,38ss). O Espírito "estava inseparavelmente com Ele, quando realizava milagres", afirma São Basílio[327].

Da leitura dos Atos dos Apóstolos transparece claramente a importância de que se revestem as "curas, milagres e prodígios" (At 4,30) na Igreja nascente. A diferença é

que, desta vez, todas as coisas são atribuídas ao Espírito *de Jesus*; são, assim, realizadas em nome de Cristo, e não em nome próprio ou com autoridade própria, como sucedia com Jesus. Jesus é não apenas o primeiro de uma série de realizadores de milagres, ou o seu modelo; Ele é o mediador de tudo.

São Paulo, conforme se viu, usa a mesma expressão, "obras poderosas", para designar este conjunto especial de manifestações do Espírito, que mais claramente trazem a marca do divino poder. O Apóstolo refere, por diversas vezes, o papel determinante que elas desempenharam na sua missão apostólica. Afirma, assim, que Cristo agiu nele não só por intermédio de palavras, mas também "pela força de sinais e prodígios, pela força do Espírito" (Rm 15,19; cf. 1Cor 2,4).

3. Por que o milagre?

Que pensar deste fenômeno, o milagre, que acompanhou toda a história da salvação e que continua hoje a acompanhar a vida da Igreja? Para começar, penso que o milagre é uma manifestação do Espírito, e não, portanto, algo à mercê do nosso gosto, ou dependente da crítica favorável ou desfavorável à sua aceitação. Ele é parte de uma atitude de fé. Não significa isto, obviamente, que se vá aceitar tudo o que se fizer passar por milagre; implica, no entanto, admitir, pelo menos, a possibilidade e a existência do milagre. A Escritura, junto com os relatos de milagres, oferece-nos também os critérios para aquilatar a sua autenticidade e a sua função na economia da salvação.

Um trecho do livro do profeta Isaías ajudar-nos-á, melhor do que tudo o mais, a captar a "função" do milagre nos desígnios de Deus:

> Diz o Senhor: "Uma vez que este povo se aproxima de Mim só com palavras e Me honra com os lábios, ao passo que o seu coração está longe de Mim e o culto que Me presta é um arremedo de usanças humanas, eis que, por isso mesmo, vou continuar a usar com este povo de *maravilhas e prodígios*; fracassará a sabedoria dos seus sábios e eclipsar-se-á a inteligência dos seus inteligentes (Is 29,13-14).

Na intenção divina, portanto, o milagre serve para romper a rotina; impede a acomodação a uma religiosidade ritualística e repetitiva, uma religiosidade que tudo reduz a "um arremedo de usanças humanas"; produz sobressaltos de consciência, mantendo vivo o sentido de espanto, indispensável nas relações com Deus. O milagre *real* ajuda a captar o milagre *habitual* da vida e do ser, em que estamos imersos e que sempre nos arriscamos a perder de vista e a banalizar. Ao mesmo tempo, ele serve também para confundir "a sabedoria dos sábios", ou seja, para pôr em crise salutar a pretensão de tudo se poder explicar pela razão e de refutar aquilo que ela não for capaz de explicar. O milagre rompe tanto o ritualismo morto, como o racionalismo árido. Entendido biblicamente, ele serve, portanto, para elevar a qualidade da religiosidade, e não para baixá-la.

Na Bíblia, de resto, o milagre nunca aparece como fim em si mesmo; por isso mesmo é que ele não deve servir para enaltecer quem o realiza, ou para pôr em destaque os seus poderes extraordinários. Ele é incentivo e prêmio para a fé. É um *sinal* (tal é, de fato, a designação preferida por São João); deve servir para elevar a um *significado*. Foi por isso que Jesus se mostrou tão contristado quando, depois de ter multiplicado os pães, se deu conta de que "não tinham entendido o *sinal* dos pães"[328].

O significado do milagre revela-se ambíguo no próprio Evangelho. É visto, ora

positivamente, ora negativamente: positivamente, quando o milagre é acolhido com gratidão e alegria, e quando suscita a fé em Cristo; negativamente, quando é solicitado ou, até, exigido para a fé. "Se não virdes sinais e prodígios, não acreditais" (Jo 4,48); "Os judeus pedem milagres..." (1Cor 1,22).

A mesma ambiguidade continua, sob outra forma, no mundo atual. Existe, de um lado, quem busca o milagre a todo o custo, quem sempre anda à caça de fatos extraordinários, quem a eles se aferra e não vai além da sua utilidade imediata, como os que procuravam Jesus porque tinham comido e ficado saciados, mas continuavam a querer comer. Do outro lado, não faltam aqueles que não abrem qualquer espaço a este carisma do Espírito na vida da Igreja; pelo contrário, olham-no com um certo desdém, como se se tratasse de uma manifestação inferior de religiosidade, sem caírem na conta de que, por essa via, pretendem ensinar ao próprio Deus qual é a verdadeira religiosidade. Também hoje o milagre tem uma função providencial e bela, se for acolhido de Deus com gratidão, como sinal do Seu amor por nós e como incentivo para a fé; tornar-se-á ambíguo se a ele nos fecharmos.

Lessing, o célebre iluminista, formulou uma argumentação que, apesar de não ser aceitável em todas as suas premissas, nos ajuda, no entanto, a perceber a função permanente do milagre no cristianismo. Da verdade do cristianismo – diz o autor, reportando-se a Leibniz – nunca se poderá dar uma demonstração racional definitiva, porquanto as verdades históricas *ocasionais* nunca poderão configurar a prova de verdades racionais *necessárias*. Em outras palavras, não se pode fundar o universal em um fato histórico particular como o do acontecimento e da pessoa de Jesus Cristo. Acaso poderá um indivíduo particular e concreto ser, ao mesmo tempo, universal e absoluto?

A única prova da verdade da fé, e a única capaz de convencer, é a manifestação da força divina operante nos milagres e nos sinais prodigiosos. O que acontece é que estas coisas só comprometem as testemunhas oculares diretas do fato, e, mal passam a ser referidas por outros, perdem logo a sua força, uma vez que, nesse momento, também passam a ser objeto de fé, e não objeto de experiência. Mais do que provarem algo, os milagres precisam, eles próprios, de serem provados. Daí que o cristianismo, conclui o autor, tenha necessidade de, em todas as épocas, mostrar novos sinais e prodígios, ou seja, "a demonstração do Espírito e da sua força"[329].

Aquilo que escapou a Lessing foi que, de fato, o Espírito jamais cessou de dar à Igreja esta prova: a de que os milagres aconteceram, na época de Lessing inclusivamente, e continuam ainda hoje a acontecer. Urge, pois, saber reconhecê-los, para o que será necessário, se não a credulidade, pelo menos certa credulidade para acreditar. Eis um testemunho sobre o Espírito, que também opera sinais e prodígios no

mundo atual, tal como a seguir ao primeiro Pentecostes. Trata-se de um missionário europeu, que descreve o que numa jovem Igreja africana sucedeu:

> Em certa paróquia, reúnem-se todas as quartas-feiras centenas de pessoas; em outra, são quase duas mil a encherem a igreja, em todas as quintas-feiras. Todas as semanas surgem relatórios de primeira mão sobre curas extraordinárias: a mão contraída de um homem, que volta ao normal; uma mulher paralítica, objeto de várias semanas de preces no encontro de oração, durante os momentos de louvor e de adoração, que subitamente se põe a saltar e fica curada; há cerca de uma semana, um rapaz de quinze anos, coxo de nascença e que nunca tinha andado, levantou-se e ficou a andar. Mas, porventura o milagre maior é o de os sacerdotes e os bispos apoiarem esta ação do Espírito.

Permanece a verdade, no entanto, de que os milagres convencem quando são vistos, e não quando são objeto de relato. Mesmo os que acabamos de referir tiveram um impacto muito distinto naqueles que foram suas testemunhas oculares ou seus destinatários, e em nós que lemos o seu relato a partir de outro continente.

4. Na força do Espírito

Após estes esclarecimentos sobre a base bíblica e patrística do título "dedo da direita de Deus", é chegado o momento de nos abrirmos à possibilidade de fazermos nós próprios a experiência daquele "toque" do Espírito de que falávamos no início.

Que é que esperamos desse "toque"? O dom de também nós realizarmos milagres, sinais e prodígios? Isso não depende de nós, além de que nem sequer é lícito pedi-lo. O que esperamos é, antes, a experiência da "força do Alto" (Lc 24,49) prometida por Jesus aos Seus discípulos. Os sinais e prodígios, por si sós, não esgotam a capacidade operatória do Espírito Santo. São meros "agudos" de um cântico que também tem notas mais graves; são relâmpagos repentinos de uma energia operante de maneira difusa no cotidiano.

A Igreja precisa de ser tocada pelo dedo de Deus, para também ela ser capaz de manifestar, naquilo que realiza, aquela "força" e aquela "autoridade" que de Cristo dimanavam na Sua palavra e na Sua ação, e que levavam os circunstantes a exclamarem: "De onde Lhe vem esta autoridade? De onde provêm estes milagres?"[330]. Quando Jesus falava, ou quando estendia a Sua mão, sucedia sempre alguma coisa: os que sofriam eram confortados, os prisioneiros ficavam libertados, o demônio era expulso. As Suas palavras não eram apenas palavras: elas levavam dentro a força do Espírito de Deus.

Aqui está aquilo de que mais precisamos: força e eficácia sobrenaturais no nosso serviço do Reino. Uma das experiências que levaram mais sacerdotes e ministros do Evangelho a procurarem a graça de um novo Pentecostes foi justamente a verificação da sua "incapacidade", da falta daquela "força" que Jesus prometeu claramente dar aos Seus (cf. At 1,8: "Ides receber uma força, a do Espírito Santo, que descerá sobre vós"), e que, por isso mesmo, só por nossa culpa poderá faltar na Igreja.

O principal problema da Igreja é o mesmo que o do mundo, só que num outro plano: o problema energético. Como assegurar a energia necessária à vida? Onde ir buscar essa energia? Ao baixo ou ao alto? No caso da energia física, buscá-la "ao baixo" significa escavar poços, procurá-la no petróleo. Sabe-se, porém, que o petróleo não é inesgotável, e que implica, além do mais, todo o tipo de inquinamentos. Daí a ânsia de substituir a energia "de baixo" pela energia "do alto", a energia solar. A energia que chega à terra sob a forma de luz é doze mil vezes superior àquela que provém do consumo mundial de combustível; os meros raios solares que se abatem sobre as estradas da América contêm o dobro da energia produzida por todo o carvão e petróleo queimados todos os anos no mundo inteiro. Não existe proporção entre as duas fontes de energia: a energia "celeste" é imensamente mais potente do que a "terrestre".

Também no campo espiritual nos confrontamos com um dilema: procurarmos a nossa energia "em baixo", isto é, em nós mesmos, nos nossos recursos de inteligência e de arrojo, ou procurá-la "no alto", no sol da justiça que é Cristo ressuscitado e que se chama Espírito Santo.

No mundo, está em curso uma corrida ansiosa no sentido de se reconverterem as suas fontes energéticas, a fim de se passar do petróleo e da energia atômica à energia solar, a qual, além de gratuita, é infinitamente mais limpa. A Igreja precisa continuamente da mesma "conversão".

> Não é nem pelo poder nem pela força, mas pelo meu Espírito – diz o Senhor dos exércitos! Quem és tu, ó montanha elevada? Diante de Zorobabel torna-te planície! (Zc 4,6s).

Não é com o poder nem com a força *humana*, mas com a do Espírito, que se podem "aplanar as montanhas" com que nos deparamos. A Escritura diz que quem exerce um ofício há de levá-lo a cabo "com a força que Deus lhe concede" (1Pe 4, 11), e não com a sua.

Que é necessário fazer para experimentar o toque daquele dedo divino que, no princípio, se estendeu na direção de Adão? Aquele dedo, de fato, continua ainda hoje a estender-se na direção de cada membro do corpo de Cristo, para lhe comunicar a energia que dimana do Ressuscitado. Já não comunica só força de criação, mas também força de redenção. "Põe cá o teu dedo [...], estende a tua mão e põe-na no meu lado" (Jo 20,27), disse o Ressuscitado a Tomé. Ele pôs o dedo, estendeu a mão e, no contato com Cristo, recebeu um "abalo" tão salutar que todas as suas dúvidas ficaram em estilhaços. É este contato pascal que o Espírito hoje opera na Igreja, porque Cristo "vive no Espírito" e o Espírito é a própria força do Ressuscitado.

Santo Agostinho fala de um "contato espiritual" (*spiritalis contactus*), que se realiza por consenso, quando a vontade do homem se harmoniza com a de Deus[331]. Como é possível tocar em algo que está nos céus e que não se vê? "Toca aquele que crê"[332]. Toca no Espírito e é tocado pelo Espírito o que crê, o que "consente", e que a Ele se abandona em docilidade absoluta.

Ao "dedo de Deus", que se estende na direção do homem para lhe comunicar a sua energia, deve corresponder, como no grandioso afresco de Michelangelo, o dedo do homem que, na fé, se estende para recebê-la.

Terminamos repetindo a oração que a primeira comunidade cristã dirigiu a Deus, num momento de provação, a pedir-Lhe que realizasse "milagres e prodígios", e que viria a culminar numa nova infusão do Espírito, similar à de Pentecostes:

Senhor, Tu é que criaste o Céu, a terra, o mar e tudo o que neles se

encontra. Tu que por meio do Espírito Santo disseste pela boca do nosso pai, o Teu servo Davi: "Por que se agitaram as nações e os povos urdiram coisas vãs?". Estende a Tua mão para se operarem curas, milagres e prodígios em nome do Teu santo servo Jesus[333].

XII

Solene promessa do Pai

O Espírito Santo dá sustento à nossa esperança

1. O Espírito "já" e "ainda não"

O versículo do *Veni creator* sobre o qual nos dispomos a refletir neste capítulo é aquele em que nos dirigimos ao Espírito Santo com as palavras: "Tu, solene promessa do Pai" (*Tu rite promissum Patris*)[334].

Na antiguidade cristã, o tema do Espírito Santo como "promessa" teve desenvolvimentos muito escassos. Em compensação, a teologia bíblica dos nossos dias dá-lhe amplo relevo. O motivo é simples. Os Padres da Igreja, em sintonia com a cultura grega na qual laboravam, estavam interessados nos títulos que tocavam o ser, ou a natureza, do Espírito; ora, "promessa" diz respeito não à natureza, mas sim, e sobretudo, à história; não ao ser, mas ao devir. Ao contrário, o pensamento moderno, que se interessa mais pela *história* e pela *natureza* das coisas (e, nisso, é parecido com o pensamento bíblico), descobriu profundidades imprevistas no termo promessa, considerado uma das chaves para se compreender o dinamismo que atravessa toda a história da salvação. A tensão *promessa-cumprimento* está no centro da relação entre o Antigo e o Novo Testamento, no centro da relação entre a lei e a graça. Um termo que se revela, portanto, rico de possibilidades para se compreender o lugar do Espírito Santo na história da salvação.

Uma vez mais, as palavras do *Veni creator* revelam-se "estruturas abertas". Sendo tiradas da Bíblia, comungam a característica da Palavra de Deus que é a de ser plenamente nova, a de se enriquecer, em vez de se esgotar, com o passar do tempo. A mesma sucessão de espera e cumprimento, profecia e realização, promessa e sua garantia, que tanta luz projeta sobre a pessoa e a obra de Cristo, projetará, como veremos, uma nova luz também sobre a pessoa e a obra do Paráclito.

Do mesmo modo que Jesus foi primeiro prometido nas Escrituras, vindo depois a manifestar-se segundo a carne, para finalmente ser esperado no Seu derradeiro retorno, assim também o Espírito, outrora "prometido pelo Pai" (cf. Lc 24,49), foi concedido em Pentecostes e é agora de novo esperado e invocado "com gemidos e suspiros", pelo homem e por toda a criação que, tendo saboreado as Suas primícias, esperam a plenitude do Seu dom. Do mesmo modo que o Reino de Deus *já* está presente no meio de nós, mas *ainda não* plenamente realizado, assim também o Espírito: Ele já está infundido no nosso coração, embora ainda não esteja aí operante senão sob a forma de pequena garantia (cf. 2Cor 1,22).

Neste espaço que se estende desde o Pentecostes até a Parusia, o Espírito é a força que nos incita para diante, que nos mantém a caminho, como peregrinos e forasteiros; é Ele a não permitir que nos acomodemos e nos tornemos um povo "sedentário".

É o Espírito Santo quem incute *élan* e é Ele quem, por assim dizer, dá asas à nossa

esperança. Descobrimos assim que entre o Espírito e a *esperança* existe um nexo não menos íntimo do que aquele que vimos existir entre o Espírito e a *caridade*.

Apresentemos sumariamente os dados bíblicos e as reflexões teológicas sobre o Espírito "promessa do Pai", as quais, num segundo momento, uma vez mais, nos hão de permitir aplicar à nossa vida espiritual as verdades que tivermos descoberto.

2. O Espírito da promessa

São dois os autores que, no Novo Testamento, referem o Espírito como promessa: São Lucas e São Paulo. Será útil compendiar, desde já, todos os textos nos quais o tema é mencionado:

"Eu vou mandar sobre vós *a promessa de meu Pai*" (Lc 24,49).

> No decurso de uma refeição que partilhava com eles, ordenou-lhes que não se afastassem de Jerusalém, mas que esperassem lá o cumprimento *da promessa do Pai*, "da qual – disse Ele – me ouvistes falar: João batizava com água, mas, dentro de pouco tempo, vós sereis batizados em Espírito Santo" (At 1,4-5).

"Tendo sido elevado pelo poder de Deus, e tendo recebido do Pai o Espírito Santo que Ele *havia prometido,* derramou-o, como vedes e ouvis" (At 2,33).

"Recebereis o dom do Espírito Santo. Na verdade, a *promessa* é para vós, para os vossos filhos e para todos aqueles que estão longe: para todos os que o Senhor Nosso Deus chamar" (At 2,38-39).

"... para que em Cristo Jesus a bênção de Abraão chegasse aos gentios e nós recebêssemos a *promessa do Espírito* mediante a fé" (Gl 3,14).

"Foi Nele que também vós, depois de ouvirdes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, e depois de nele terdes acreditado, recebestes o selo do Espírito Santo *prometido*" (Ef 1,13).

A que se refere São Lucas, quando denomina o Espírito Santo como "promessa do Pai"? Onde é que o Pai fez esta promessa? Podemos dizer que todo o Antigo Testamento é uma promessa do Espírito. A obra do Messias é constantemente apresentada como culminante numa nova infusão universal do Espírito de Deus sobre a terra. A comparação com o que Pedro diz no dia de Pentecostes mostra que São Lucas pensa, de modo especial, na profecia de Joel:

"Nos últimos dias, diz o Senhor, derramarei o meu Espírito sobre toda a criatura" (At 2,17; cf. Jl 3,1-5).

Mas não é só nesta profecia que o evangelista pensa. Como não há de ele recordar-se do que se lê em outros profetas?

"Uma vez mais será derramado em vós um Espírito do alto" (Is 32,15).

"Vou derramar o meu Espírito sobre a tua descendência" (Is 44,3).

"Dentro de vós porei o meu Espírito" (Ez 36,27).

Quanto ao *conteúdo* da promessa, São Lucas realça, conforme é seu costume, o *aspecto carismático* do dom do Espírito, de modo particular a profecia. A promessa do

Pai é "a força do alto" que há de tornar os discípulos capazes de levarem a salvação aos confins da terra. Contudo, o evangelista não ignora os aspectos mais profundos, santificantes e salvíficos da ação do Espírito, tais como a remissão dos pecados, o dom de uma nova lei e de uma Nova Aliança, conforme transparece do paralelismo por ele estabelecido entre o Sinai e o Pentecostes. A frase de São Pedro: "A promessa de Deus é para vós" (At 2,39) refere-se à promessa da salvação, e não apenas à da profecia ou à promessa de determinados carismas.

Vamos passar agora àquilo que São Paulo diz sobre o Espírito como promessa, de modo a entrarmos numa perspectiva nova, teologicamente muito mais profunda. O apóstolo enumera diversos objetos da promessa: a justificação, a filiação divina, a herança; mas aquilo que resume tudo o mais, o objeto por excelência da promessa, é justamente o Espírito Santo, que ora denomina "promessa do Espírito", ora "Espírito da promessa".

São duas as ideias novas introduzidas pelo apóstolo no conceito de promessa. A primeira é a de que a promessa de Deus depende não da observância da lei, mas da fé e, portanto, da graça. Não é a quem observa a lei que Deus promete o Espírito, mas a quem acredita em Cristo:

> Foi pelas obras da lei que recebestes o Espírito, ou por terdes acreditado na pregação? [...] Se, na verdade, a herança se obtivesse com base na Lei, deixaria de ser com base na promessa (Gl 3,2.18).

É justamente através do conceito de promessa que, em São Paulo, a teologia do Espírito Santo se liga ao resto do seu pensamento e se converte em sua demonstração concreta. Os cristãos têm consciência de ter sido na sequência da pregação do Evangelho que lhes foi dada a experiência nova do Espírito, a qual não se destinava a levá-los a um mais fiel cumprimento da lei do que aquele que era seu costume. O apóstolo tem assim a possibilidade de evocar um dado de fato.

A segunda novidade é, em certo sentido, desconcertante. É como se São Paulo, subitamente, deitasse água no fogo e dissesse: "Mas, a promessa ainda não se cumpriu... pelo menos na sua totalidade!". A este respeito, são reveladores dois conceitos aplicados ao Espírito Santo: o de primícia (*aparchē*) e o de garantia (*arrabōn*). Também aqui é útil confrontarmos os textos em que estes termos comparecem a propósito do Espírito Santo:

"Também nós, que possuímos *as primícias do Espírito*, gememos no nosso íntimo, aguardando a adoção filial, a redenção do nosso corpo" (Rm 8,23).

"É o próprio Deus que nos confirma, juntamente convosco, em Cristo, e nos deu a unção, Ele que nos marcou com o selo e nos colocou nos nossos corações *a garantia do Espírito*" (2Cor 1,21-22).

"E quem nos preparou para isso mesmo foi Deus, que nos deu *a garantia do*

Espírito" (2Cor 5,5).

Que pretende o apóstolo dizer, ao exprimir-se deste modo? Que o cumprimento realizado em Cristo não esgotou a promessa. É em tom de contraste singular que devemos entender os verbos "possuímos... aguardando", possuímos e aguardamos. A esperança brota em nós justamente pelo fato de aquilo que possuímos não ser ainda a plenitude, mas apenas uma primícia, uma antecipação. Aliás, o desejo, a expectativa, o anelo tornam-se ainda mais intensos do que outrora, porquanto, agora, sabe-se o que o Espírito é. Na chama do humano desejo, a vinda do Espírito em Pentecostes como que veio deitar mais achas na fogueira.

É exatamente o mesmo que sucede com Cristo. A Sua vinda equivale ao cumprimento de todas as promessas, sem por isso ter posto fim à espera. A espera é relançada, sob a forma de espera do Seu retorno glorioso. O título "promessa do Pai" coloca o Espírito Santo no próprio centro da escatologia cristã. Não se pode, pois, aceitar sem reservas a afirmação segundo a qual, para os judeus cristãos, o Espírito era primordialmente a força do mundo *futuro*, ao passo que para os cristãos helenísticos Ele era a força do mundo *superior*. São Paulo mostra que estas duas concepções não se opõem necessariamente entre si, e que podem compaginar-se. Para o apóstolo, o Espírito é, ao mesmo tempo, realidade do mundo superior, é divino, e é força do mundo que há de vir.

Na passagem das primícias à plenitude, aquelas não irão ser eliminadas para darem lugar a esta; pelo contrário, as primícias tornar-se-ão, elas próprias, plenitude. Conservaremos aquilo que já possuímos e haveremos de receber aquilo que ainda não temos. Será o próprio Espírito a expandir-se em plenitude.

O princípio teológico: "A graça é o começo da glória", aplicado ao Espírito Santo, significa que as primícias são o começo do cumprimento, o começo da glória, uma parte integrante sua. Não há necessidade, neste caso, de traduzir *arrabōn* por "penhor" (*pignus*); basta traduzir por "garantia" (*arra*[335]). O penhor não é o começo do pagamento, mas algo que se dá na expectativa do pagamento. Uma vez efetuado o pagamento, restitui-se o penhor. Com a garantia não é assim. A garantia não é restituída no momento do pagamento, mas completada, na medida em que já faz parte do pagamento.

> Se em penhor Deus nos deu o amor por meio do seu Espírito, quando nos for concedida toda a realidade, acaso nos será tirado o penhor? Certamente que não, pois completará o que já nos tinha dado. Por isso, mais do que penhor, há que chamar-Lhe prenda[336].

O amor de Deus que pregustamos aqui abaixo, graças à "garantia" que é o Espírito, é, pois, da mesma *qualidade* daquilo que iremos saborear na vida eterna, embora não

seja da mesma *intensidade*. Um dia, São Simeão, o Novo Teólogo, teve uma visão; estava seguro de ter contemplado a Deus em pessoa e, certo de que não podia existir nada maior e mais fulgurante do que aquilo que vira, garantiu que ter-lhe-ia bastado aquilo mesmo depois da morte. O Senhor respondeu-lhe:

> És bem mesquinho, na verdade, se te contentares com estes bens: em comparação com os bens futuros e com o verdadeiro céu, eles são como um céu pintado em papel[337].

O mesmo se deve dizer da posse do Espírito Santo.

Uma profunda transformação se operou, como se vê, no significado da festa de Pentecostes. Na origem, o Pentecostes era a festa das primícias[338], ou seja, o dia em que eram oferecidas a Deus as primícias da colheita. Ora, o Pentecostes também é ainda a festa das primícias, só que daquelas que Deus oferece à humanidade, no Seu Espírito. Inverteram-se os papéis do doador e do beneficiário, perfeitamente de acordo com quanto sucede, a todos os níveis, em todos os campos, na passagem da lei para a graça, da salvação como obra do homem para a salvação como dom gratuito de Deus.

Isto explica por que razão a interpretação do Pentecostes, enquanto festa das primícias, não teve, estranhamente, quase nenhum equivalente no cristianismo. Santo Ireneu ainda fez uma tentativa nesse sentido, ao dizer que no dia de Pentecostes "o Espírito oferecia ao Pai *as primícias de todos os povos*"[339]. Contudo, não teve praticamente nenhum eco no pensamento cristão.

3. O Espírito, futuro de Deus

Afirmei que a época patrística, ao contrário do que acontece com quase todos os outros títulos, não oferece, a propósito do Espírito como promessa, um contributo importante, e isso em virtude do reduzido interesse dos Padres pela perspectiva histórica e escatológica, em comparação com o seu interesse pela perspectiva ontológica. Escreve São Basílio:

> Nem no momento da esperada manifestação do Senhor nos céus estará ausente o Espírito Santo [...]. Quem pode ser tão ignorante ao ponto de não saber nada sobre os bens que Deus prepara para os que deles forem dignos, e ao ponto de não perceber que até a coroa dos justos é graça do Espírito Santo? [...] Assim, pois, os que tiverem sido marcados com o selo do Espírito Santo para o dia do resgate, e que tiverem sabido conservar intacta e não diminuída a primícia do Espírito Santo recebida, irão ser aqueles que ouvirão: "Muito bem, servo bom e fiel, foste fiel em coisas de pouca monta, muito te confiarei" (Mt 25,21)[340].

Que pretende o autor dizer? Pretende simplesmente afirmar que o Espírito Santo irá ter também uma parte ativa no ato final da história humana, quando passarmos do tempo para a eternidade. Que falta ainda, então? Falta fazer uma reflexão sobre aquilo que o Espírito Santo já está agora a fazer, no tempo, incitando a humanidade à sua plenitude; uma reflexão sobre o Espírito Santo como ímpeto, força propulsora do povo de Deus que caminha para a sua pátria.

O Espírito incita os fiéis a serem vigilantes e a esperarem o retorno de Cristo, ensinando a Igreja a dizer: "Vem, Senhor Jesus" (Ap 22,20). Quando o Espírito diz *Maranathá* com a Igreja, é como quando diz *Abbá* no coração do fiel: deve-se entender que Ele *faz dizer* e que se faz voz da Igreja. Por Si mesmo, com efeito, o Paráclito não seria capaz de exclamar: "Vem, Senhor" (*Maranathá*), pois Cristo não é "Senhor" do Espírito, e porque no Credo professamos que o próprio Espírito é "Senhor". "Ele vos anunciará o que há de vir" (Jo 16,13), diz Jesus do Paráclito; ou seja, Ele dará a conhecer a nova ordem das coisas surgida na Páscoa.

O Espírito Santo é, pois, a mola da escatologia cristã, Aquele que mantém a Igreja direcionada para diante, rumo ao retorno do Senhor. É isto precisamente o que procurou realçar a reflexão bíblica e teológica dos nossos dias. Conforme aí se diz, a nova existência suscitada pelo Espírito já é, ela própria, escatológica e sem a espera do momento final da Parusia, no sentido de que ela é o começo de uma vida que só se manifestará plenamente quando se tiver estabelecido o modo de existência determinado pelo único Espírito, que nessa altura já não terá a oposição da carne. O Espírito não é apenas promessa em sentido estático; Ele é a força da promessa, pois é Ele quem faz

com que descubramos a possibilidade da libertação, e com que sintamos ainda mais pesadas e intoleráveis as cadeias, pelo que é Ele também quem incita a que sejam quebradas[341].

Houve quem tentasse estabelecer uma relação entre esta ação que o Espírito Santo leva a cabo na história e o lugar por Ele ocupado na Trindade:

> O comércio recíproco entre o Pai e o Filho é sempre *presença*, e, como que inesperadamente, brota perenemente desse *presente* o Espírito Santo como *futuro*. Ele é aquilo que sobrevém ao amor entre ambos, aquilo que sucede, aquilo que na intimidade recíproca é sempre mais do que seria de esperar; Ele é em Deus o sempre mais novo, o sempre mais jovem e mais fecundo. E não há dúvida de que, quando se desencadeia o tempo das criaturas, uma imagem capital do Espírito Santo é a de se permanecer aberto ao futuro que paira sobre o presente[342].

É uma ideia sugestiva, que merece ser tida em consideração, mesmo que corresponda a uma piedosa perscrutação do mistério, válida sobretudo na visão latina das relações trinitárias. Aquilo que, neste campo, podemos afirmar com algum fundamento na Escritura, vamos encontrá-lo em São Paulo. Com efeito, o apóstolo escreve que, tendo recebido as "primícias do Espírito, gememos interiormente na expectativa da plena redenção do nosso corpo"; mais: "a própria criação aguarda com impaciência ser libertada" (Rm 8,19ss). Daqui deduzimos que o Espírito Santo renova a face da terra e torna "novas todas as coisas" (Ap 21,5), não só no momento derradeiro, quando o tempo for substituído pela eternidade, mas também, e de maneira misteriosa, desde já.

Este aspecto da teologia do Espírito Santo, enquanto força que abre para o futuro, teve, como era de se prever, um eco muito especial na Teologia da Libertação:

> O Espírito Santo é quem está na origem do grito dos pobres. O Espírito é a força concedida aos que não têm força. Ele conduz a luta em prol da emancipação e da plena realização do povo oprimido. O Espírito age na história e por meio da história. Não se substitui a ela, mas penetra-a por meio dos homens e das mulheres que são os seus portadores[343].

4. O Espírito Santo faz-nos transbordar de esperança

O título "promessa do Pai" aparece inserido na estrofe do *Veni creator* em que se fala do Espírito que concede dons e carismas. E, na verdade, São Lucas, nos Atos dos Apóstolos, vê realizada a "promessa do Pai" sobretudo no dom pentecostal da profecia. Vimos, no entanto, que São Paulo dilatou esse título de maneira a aplicá-lo a toda a obra do Espírito, e em primeiro lugar à Sua obra salvífica e santificadora. A esta luz, gostaríamos de realçar agora a relação entre o Espírito Santo e a virtude teologal da esperança.

São Paulo atribui à ação do Espírito Santo as três virtudes teologais. Escreve o apóstolo:

> Porque nós, em virtude do Espírito, aguardamos pela *fé* a justiça que é objeto da *esperança*, pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão vale alguma coisa, nem a incircuncisão, mas sim a fé que atua por meio da *caridade*[344].

Tanta insistência e tanta repetição não podem ser casuais. Elas significam que o Espírito Santo é a fonte e a força da nossa vida teologal. É por mérito seu que, de modo particular, podemos "transbordar de esperança":

"Que o Deus da esperança vos encha de toda a alegria e paz na fé, para que transbordeis de esperança, pela força do Espírito Santo" (Rm 15,13).

A esperança foi denominada, por vezes, a "parente pobre" das virtudes teologais. Houve, é certo, um momento de intensa reflexão sobre o tema da esperança, que iria criar o espaço para uma autêntica "teologia da esperança". Faltou, no entanto, uma reflexão sobre a relação entre a esperança e o Espírito Santo. Ora, não é inteligível a peculiaridade da esperança cristã, nem a sua diferença específica em relação a qualquer outra ideia de esperança, se a não entendermos em sua íntima conexão com o Espírito Santo. É Ele quem faz a diferença entre o "princípio" esperança e a virtude teologal da esperança. As virtudes teologais são o que são, quer pelo fato de terem Deus como seu fim, quer também por terem-No como seu princípio; Deus é para elas não apenas o seu objeto, mas também a sua causa. São causadas, infundidas, por Deus.

Precisamos de esperança para viver e precisamos de Espírito Santo para esperar! Crer – está escrito – é fácil: é tão forte o resplendor de Deus no Universo! Mesmo amar é relativamente fácil: somos tão infelizes que não deveria ser muito difícil sentirmos compaixão uns pelos outros. O que é difícil é esperar. É fácil aquilo para o qual somos à partida propensos: desesperar; esta é que é a grande tentação[345].

Quem nos há de ajudar a subir esta "escarpa"? O Espírito Santo! Com que

cogitações? Com nenhuma! Com a Sua mera presença, porque Ele é em Si mesmo "promessa". Está nisto a Sua eficácia. Quando Ele está presente, não se pode deixar de esperar e, como diz São Paulo, de "transbordar de esperança".

Do mesmo modo que distinguimos dois tipos de fé, a *fides quae creditur* e a *fides qua creditur* (ou seja, aquilo em que se acredita e o próprio ato de acreditar), assim acontece também em relação à esperança. Existe uma esperança objetiva, que indica o que se espera (a herança eterna), e existe uma esperança subjetiva, que é o próprio ato de esperar essa realidade. Esta última é uma força de propulsão para diante, um ímpeto interior, uma extensão da alma, um dilatar-se para o futuro. "Uma amorosa migração do espírito na direção daquilo que se espera", dizia um antigo Padre da Igreja[346].

> Porque a fé só vê o que é,
> e a esperança vê o que há de ser.
> A caridade só ama o que é,
> e a esperança ama o que há de ser[347].

Um dos principais perigos da caminhada espiritual é o de desencorajarmos perante a repetição dos mesmos pecados e perante a aparentemente inútil sucessão de propósitos e novas quedas. A esperança é que nos salva. Ela dá-nos a força para recomeçar sempre de novo, para acreditar que esta é a vez, a vez da verdadeira conversão. Em assim procedendo, comove-se o coração de Deus, que virá em nosso auxílio com a Sua graça.

Outro grande obstáculo na nossa caminhada é a tribulação. Só com a esperança que é fruto do Espírito Santo podemos vencer também esse abrolho.

> Gloriamo-nos também nas *tribulações*, sabendo que a tribulação produz a paciência, a paciência uma virtude provada, e a virtude provada a esperança. Ora, a esperança não engana, porque o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo *Espírito Santo* que nos foi dado (Rm 5,3-5).

O Espírito Santo atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus, por Ele amados, de tal modo que, assim procedendo, Ele infunde-nos a força para não soçobrarmos perante as contrariedades e as cruzes. Há um nexo íntimo entre tribulação e esperança, o qual, no entanto, não é recíproco. Se, na verdade, quanto mais aumentam as tribulações tanto mais aumenta a esperança, não significa isso que quanto mais aumentar a esperança tanto mais aumentarão as tribulações. Não é a esperança que produz as tribulações, mas as tribulações é que produzem esperança.

Não devemos contentar-nos com ter esperança apenas para nós próprios. O Espírito Santo quer fazer de nós semeadores de esperança. Não há dom mais belo do que o de semear a esperança em casa, na comunidade, na Igreja local e universal. Ela é como certos produtos modernos que regeneram o ar, perfumando todo o ambiente.

Sobre a esperança, há na Bíblia um texto que parece revestir-se de um poder quase sacramental para produzir aquilo que significa. Fala de asas que brotam naqueles que esperam:

> Até os jovens se cansam e fatigam e os adultos tropeçam e vacilam. Mas aqueles que confiam no Senhor renovam as suas forças, ganham asas como as águias, correm sem se cansar, marcham sem desfalecer (Is 40,30-31).

5. A promessa é para vós!

A parte parenética, ou prática, desta catequese sobre o Espírito Santo está toda ela contida na Palavra que São Pedro dirigiu à multidão no dia de Pentecostes: "A promessa é para vós, para os vossos filhos, assim como para todos os que o Senhor nosso Deus quiser chamar!" (At 2,39). *A promessa* é *para vós*: trata-se de tomar consciência de que este "vós" é agora "nós". Somos nós aqueles que o Senhor chamou após os primeiros fiéis; para nós, pois, é "a promessa do Pai", o Espírito Santo!

O mais importante, quando está em causa uma promessa, não é estudar-lhe os documentos ou analisar-lhe os termos em que é feita; é ver o seu cumprimento, passar a possuí-la. Ora, isso depende de nós. Depois da vinda de Cristo, é sempre tempo de cobrança; qualquer um pode, a qualquer momento, apresentar-se a exigir a promessa; mais: é esperado; aliás, há de haver grande admiração no Céu pelo fato de que tão poucos o façam.

Ao longo do século XX, o Cristianismo passou, em ondas consecutivas, pela experiência de uma infusão do Espírito "sobre todo o povo" (Jl 3,1). Foi a partir dessa experiência que se desencadearam os diversos movimentos pentecostais e carismáticos. A profecia de Joel deixou de ser, para milhões de pessoas, apenas uma bela citação feita por São Pedro no seu discurso de Pentecostes, para passar a ser uma realidade diante dos olhos desses milhões de pessoas. Ficaram prontos a testemunhar que, na verdade, "nos últimos dias o Senhor derramou o seu Espírito sobre toda a criatura: sobre os filhos e sobre as filhas, sobre os jovens e sobre os anciãos, sobre os servos e sobre as servas"[348]. O sopro de Pentecostes circula de novo, poderosamente, na Igreja e, no seio de todas as imensas dificuldades que vamos sentindo na proclamação da fé, é Ele a razão maior da nossa esperança. Ele continua a ser a "força do Alto". Continua a consumar-se o antigo desejo de Moisés: "Quem dera que no povo do Senhor todos fossem profetas, que o Senhor enviasse o seu Espírito sobre eles" (Nm 11,29).

Se a promessa é para nós, como fazer para obtê-la? Aqui, é para nós um grande conforto o que São Paulo nos disse sobre a promessa. O "Espírito da promessa" não se obtém por meio da observância da lei, mas pela fé. Em outras palavras, nós não devemos ficar à espera de conseguir cumprir "toda a justiça" e de observar na perfeição todos os mandamentos para esperarmos receber, também nós, um novo Pentecostes; devemos, antes, acreditar, abrir-nos a receber gratuitamente o Espírito, como dom, e não como dívida. Os apóstolos não receberam o Espírito por terem se tornado fervorosos; eles tornaram-se fervorosos porque tinham recebido o Espírito. Será justamente graças à ajuda do Espírito que, em seguida, ficaremos capazes de "mortificar as obras da carne"

(cf. Rm 8,13). No princípio, o mais importante é a oração; o Pai dá o Espírito Santo "àqueles que Lho pedem" (Lc 11,13).

Nessa oração, já é o Espírito Santo quem "vem em auxílio da nossa fraqueza [...], intercedendo por nós com gemidos inefáveis" (Rm 8,26). É por meio do Espírito que nós pedimos o Espírito Santo; pedimos a plenitude por meio das primícias.

Existe, na patrística grega, um elogio do Espírito Santo que faz muito lembrar o *Veni creator*, em virtude não só do seu estro lírico, mas também da variedade de temas e de títulos evocados, entre os quais, de modo especial, o da "promessa" e o da "garantia" dos bens futuros. É com essa longa e inspirada doxologia do Paráclito que vamos encerrar a presente meditação:

> É *Ele o Nome divino, onipotente e digno de toda a honra, Ele que, com o Pai e o Filho, é recordado e glorificado.*
> *Ele santifica, vivifica e faz-nos participantes da luz celeste, vela por que em todos permaneça a perseverança na concórdia;*
> *inspirou os profetas e os apóstolos,*
> *concedeu aos mártires a força para resistirem* à *crueldade dos tiranos;*
> *renova e liberta como Senhor,*
> *torna-nos filhos de Deus como Espírito de adoção;*
> *desbarata as falanges de demônios mediante a iluminação do batismo,*
> *e cobre de ignomínia a Satanás, o adversário;*
> *abre-nos as portas dos céus e conduz-nos ao porto da salvação;*
> *faz-nos participar nos colóquios e nos cânticos dos anjos;*
> *é para nós caminho que conduz ao Pai e Deus dos céus, graças à sua vinda soberanamente livre e generosa.*
>
> *Ele é força fecunda e infinita de salvação,*
> *pessoa incomparável e santa,*
> *incomensurável, glória puríssima e incontaminada,*
> *graça divina que supera a nossa fraqueza,*
> *bondade inefável e eterna,*
> *fonte inesgotável dos carismas,*
> *inspirador de todo o pensamento bom,*
> *aquele que manifesta as realidades futuras e ocultas,*
> *selo de salvação, unção divina e garantia dos bens eternos.*
> *D'Ele recebe o sustento toda a criatura*
> *visível e invisível, racional e irracional,*

é d'Ele a regeneração do alto,
a remissão das culpas e o perdão dos pecados, a união com Deus e a coroa para os justos,
a posse dos bens e a morada nos céus,
a vida sem fim e a herança eterna no reino de Deus[349].

XIII

Tu pões nos lábios a Palavra

O Espírito Santo dá força ao nosso anúncio

1. Espírito e Palavra

A estrofe do *Veni creator* que canta a ação carismática do Espírito encerra com um versículo que realça um grupo especial de carismas, a saber, os que dizem respeito à Palavra: "Tu pões nos lábios a palavra" (*sermone ditans guttura*), ou, mais literalmente, "Tu dotas de palavra a boca".

O espírito e a Palavra, a *ruach* e o *dabar*: são as duas grandes forças que, juntas, criam e movem o mundo:

"Pela *palavra* do Senhor foram feitos os céus. Pelo *sopro* da sua boca todos os seus astros" (Sl 33,6).

"A sua palavra será uma vara a ferir o violento; e o *sopro* dos seus lábios há de fazer perecer o ímpio" (Is 11,4).

Os próprios profetas são vistos, ora como homens da Palavra, ora como homens do Espírito. Umas vezes é a Palavra que "vem" sobre eles e os constitui como profetas, outras é o "Espírito do Senhor" (Is 61,1) a assumir essa mesma função.

"O meu *espírito* repousa sobre ti e as *palavras* que pus na tua boca não se afastarão da tua boca" (Is 59,21).

No nosso versículo, estas duas forças criadoras aparecem em relação recíproca, como dois faróis apontados um na direção do outro, a iluminarem alternadamente e, juntos, a iluminarem toda a revelação. É todo um novo horizonte que se abre com estas palavras. O Espírito é quem dá a Palavra e é Ele a ser dado na Palavra. Há uma reciprocidade perfeita entre as duas realidades, e esta reciprocidade vai afundar bem longe as suas raízes, na própria Trindade, como veremos. O Espírito procede "através" do Filho, mas o próprio Filho é gerado "no" Espírito. Na *revelação*, o Espírito dá-nos a Palavra; com efeito, "movidos pelo Espírito Santo é que aqueles homens falaram da parte de Deus" (2Pe 1,21); todavia, é esta mesma Palavra, a Escritura, que, lida com fé, dá o Espírito Santo; *inspirada* pelo Espírito, ela torna *espirante* o Espírito.

Na *redenção* deparamo-nos de novo com esta circularidade: no momento da encarnação, o Espírito Santo concede-nos a Palavra viva de Deus que é Jesus, "concebido pelo poder do Espírito Santo"; no mistério pascal, é a Palavra feita carne que, a partir da cruz, derrama o Espírito Santo sobre a Igreja. Esta reciprocidade explica por que razão a cristologia não pode passar sem a pneumatologia, e vice-versa: "Sem a Palavra o Espírito é cego, sem o Espírito a Palavra é morta".

Para o autor do *Veni creator*, o momento em que o Espírito põe nos lábios a Palavra é o Pentecostes. É ali que se cumpre, verdadeiramente, a "solene promessa do Pai", de que falava o verso anterior e da qual o dom da Palavra constitui o sinal visível. Mas a que é que estamos a nos referir exatamente? Ao fato de os apóstolos falarem em línguas,

mal receberam o Espírito, ou seja, ao dom da glossolalia? Certamente, mas não apenas a isso. O horizonte é muito mais amplo. No dia de Pentecostes, houve diversas manifestações do Espírito, ligadas à esfera da linguagem e da humana fala. Os apóstolos "começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes inspirava que se exprimissem" (At 2,4); pouco depois, é a *profecia* a ser vista como cumprimento da promessa: "Naqueles dias, derramarei o meu Espírito e eles hão de profetizar" (At 2,18); o dom da palavra, em seguida, torna-se visível no *anúncio* que São Pedro faz de Cristo (cf. At 2,22ss).

É provável que, neste ponto, o autor do nosso hino se inspire num hino sobre o Pentecostes de São Beda Venerável, no qual, entre outras coisas, se afirma:

> Em línguas que pareciam de fogo,
> Aquele que da língua é o criador
> desceu sobre os fiéis reunidos
> e o dom da palavra concedeu[350].

A continuação deste hino mostra que também São Beda se refere não apenas ao "falar em línguas", mas também ao dom de *ensinar*: "Os que a língua em chama receberam / alumiam a mente do próximo, / fazendo com que no meio deles Cristo ressoe"; refere-se ao dom da *pregação* ao povo e ao dom do *louvor*.

Na Escritura, a imagem de Deus a pôr na boca de alguém as Suas Palavras aparece sempre ligada à profecia: "Porei na sua boca as minhas palavras" (Dt 18,18), diz Deus do profeta que irá suceder a Moisés; a Isaías e a Jeremias declara: "Pus na tua boca as minhas palavras"[351]. É possível que a expressão "Tu pões na boca a palavra" ecoe também a frase do Evangelho na qual Jesus diz que o próprio Espírito Santo iria dar aos discípulos, no momento oportuno, "uma língua e uma sabedoria" à qual os adversários não iriam ser capazes de resistir[352].

2. Glossolalia e canto em línguas

As manifestações do Espírito ligadas à língua, descritas em seu estado germinal no relato de Pentecostes e num contexto narrativo, vão aparecer de modo já reflexo em São Paulo, que as insere no quadro da sua doutrina sobre os carismas, onde elas surgem em recíproco confronto, e confrontadas também com a caridade. Entre os carismas que o apóstolo refere, muitos são os que pertencem a esta categoria de carismas da palavra. Vamos passá-los brevemente em revista, e deter-nos-emos em alguns dos que apresentam um caráter de maior atualidade na experiência atual da Igreja.

Ligada à palavra e ao órgão da boca surge a *glossolalia*, a que São Paulo chama também "variedade de línguas", "dom das línguas", ou "falar em línguas". É este o dom que o apóstolo mais insistentemente refere, não por ser mais importante do que os outros (Paulo, de resto, considera-o como o último da lista dos carismas), mas por ser aquele que mais carecia de ser disciplinado (cf. 1Cor 12-14). Ainda hoje, estranhamente, apesar de ser o dom mais elementar, é aquele que mais atenção atrai e que mais discussão gera[353].

Antes de mais, em que consistia e como se manifestava em concreto este dom? Se podemos basear-nos no modo como este mesmo dom voltou a manifestar-se no nosso século, devemos dizer que se trata de um dom que se apresenta sob duas formas: ora sob a forma de mensagens pronunciadas em assembleia, ora sob a forma de oração pessoal prolongada, na esfera privada. Em todo o caso, trata-se de sons e de palavras que, habitualmente, não fazem parte de nenhuma língua existente; brotam naquele momento. Quem fala em línguas não "sabe" o que está a dizer; só "sabe dizer", ou seja, o indivíduo está consciente de estar a falar, pode começar, pode parar, não é arrastado automaticamente.

Quando isto sucede em assembleia, à mensagem em línguas deve suceder sempre a *interpretação das línguas*, do mesmo modo que à profecia deve seguir-se o discernimento[354]. O intérprete não "traduz" aquilo que outra pessoa diz; sente-se levado, antes, a dizer algo (uma exortação, uma palavra da Escritura) que ele próprio e os presentes entendem estar ligado à mensagem em línguas cujo sentido global ele exprime.

Os que exercitam o dom da glossolalia, sobretudo na esfera da oração individual, são unânimes em reconhecerem que o mesmo dom há de abrir caminho a uma oração mais profunda, a um contato mais imediato com Deus, do qual resultam grandes benefícios. Por vezes, serve para exprimir adoração e louvor; outras vezes, traduz-se numa poderosa

intercessão. Na glossolalia, a pessoa experimenta uma unidade nova; é a pessoa toda, até às suas profundidades últimas, que está a rezar e a abrir-se a Deus, fundidos num só corpo, numa só alma e num só espírito. Um testemunho direto servirá para termos uma ideia deste dom. Aquele que vou referir provém de um conhecido docente de Sagrada Escritura, que ocupara no seu país o cargo de presidente da Associação Bíblica:

> Enquanto ali estava ajoelhado a escutar as vozes dos orantes a pairarem sobre mim, comecei a dar-me conta de uma espécie de gorgolejo dentro de mim. E ali estive eu, sem saber o que fazer com aquilo. No primeiro dia do ano, numa visita à família, senti-me levado a deixar-me simplesmente ir, a deixar que aquele gorgolejo, o que quer que ele fosse, viesse cá para fora. Saiu uma melodia sem palavras. Três dias depois vieram as palavras correspondentes àquela melodia: "O Espírito do Senhor tocou a minha alma". Mas, longe de se apagar, aquele gorgolejo permanecia sempre. Parecia transcender tudo o que eu seria capaz de exprimir, com a melodia ou com as palavras. Subi para o meu quarto, fechei a porta, ajoelhei-me e dei rédea solta... Com que então era isto o famoso dom das línguas! Louvar a Deus, deixando que seja o Espírito a fazê-lo em mim, para mim e comigo! Dali em diante, a minha vida tornou-se tão diferente, tão rica, tão cheia de acontecimentos inexplicáveis! Senti uma força e uma vitalidade novas, uma maior responsabilidade em arriscar pelo Senhor, uma maior capacidade de enfrentar o *stress* e o caos[355].

Ficamos por vezes perplexos com o fato de se tratar de um fenômeno presente também fora do cristianismo, por exemplo, na mântica do paganismo e, além disso, em cultos não cristãos. Por si mesmo, todavia, isto não significa que se trata de sugestionamento, de transes artificialmente induzidos. Significa, quando muito, que o carisma assenta numa potencialidade religiosa ínsita no homem, a qual o Espírito Santo usa à Sua maneira, e não à maneira humana.

Todos nos damos conta, por vezes, do desejo de irmos além do esquematismo das palavras e dos conceitos. Estes obrigam o nosso ímpeto expressivo como que a confinar-se a espaços exíguos. De tal modo que o movimento do coração acaba por ficar inevitavelmente "enredado" e retardado. É possível escapar a este limite, de duas maneiras: mediante o silêncio ou transcendendo as palavras, que é o que sucede na glossolalia. Não é por acaso que este tipo de necessidade é hoje tão sentido também pelo artista. Existe um tipo de poesia moderna, cujos sons e palavras não apresentam nexo lógico entre si; uma poesia com nexo meramente harmônico, que pretende sugerir um estado de alma, mais do que descrevê-lo. O poeta Tagore tem um sonho em que ele próprio e Deus fazem sozinhos uma viagem a alto-mar. Nesse momento, diz o autor, os seus cantos irromperam "em melodia, livres como as ondas, libertos da escravidão das palavras"[356].

Certos pintores modernos sentiram a necessidade de transcenderem as imagens e de confiarem a inspiração ao jogo livre das cores. Por que não haveria de poder suceder

algo deste gênero na esfera religiosa, onde não é a mera "inspiração" que age, mas o Espírito Santo em pessoa?

Isto dito, necessário se torna, contudo, também hoje, tal como no tempo de São Paulo, pôr um "mas" a seguir ao "sim", evitando o perigo de sobrevalorizar o dom e de usá-lo sem discernimento. Na comunidade pentecostal, falar em línguas é considerado "indício inaugural" (*initial evidence*), isto é, o sinal necessário e suficiente de que se recebeu efetivamente o Espírito. Devemos respeitar esta convicção, que se baseia numa experiência do Espírito, experiência que, de resto, se revelou autêntica e poderosa. Não podemos, contudo, deixar de notar que ela cria grandes problemas, quando a confrontamos com algo que também podemos ler no Novo Testamento. Diz São Paulo: "A outro (é concedida) a variedade de línguas [...]. Acaso falam todos em línguas?" (1Cor 12,10.30).

Do mesmo modo que nem todos são apóstolos e nem todos realizam milagres, assim também, para o apóstolo, nem todos falam em línguas. Fazer apenas deste carisma um carisma obrigatório para todos significa conferir-lhe um estatuto especial e retirá-lo do próprio rol dos carismas, que são por definição dons concedidos por Deus "a quem quer e quando quer", concedidos a um para bem de todos. Desse modo, ao falar em línguas não se atribui a prerrogativa que São Paulo reserva para a caridade: a de ser o dado comum, aquele que não pode faltar em ninguém? Tal como sucede em outros fenômenos sobrenaturais, também o dom de falar em línguas pode ser falsificado por Satanás; com o amor, isso não acontece.

Sou a crer que se deva certamente encorajar as pessoas a abrirem-se a este dom e a usarem-no, de modo especial, como forma de oração individual, "para edificação de si mesmo" (1Cor 14,4). Todavia, se alguém se der conta de que, após diversas tentativas, não logra lá chegar, e se sentir que teria de continuar a fazê-lo sem convicção, melhor será não insistir, e não se sentir por isso diminuído, ou com dúvidas de ter recebido o Espírito. A quem perguntar: "Recebeste o Espírito; por que não falas todas as línguas?", responder-se-á serenamente, com Santo Agostinho:

> Claro que falo todas as línguas! Efetivamente, pela caridade pertenço àquele corpo que fala todas as línguas, a Igreja, que em todas as línguas proclama as grandezas de Deus[357].

A par do falar em línguas, é necessário referir também o *canto em línguas*: "Rezarei com o Espírito, mas rezarei também com a inteligência; cantarei com o Espírito, mas cantarei igualmente com a inteligência" (1Cor 14,15).

Infere-se do contexto que "cantar com o Espírito" é um dos modos de falar em línguas, transportado para o plano musical. Indica cantar por inspiração, sem palavras ou notas pré-estabelecidas, mas variando consoante o momento, e consoante a onda do

impulso interior do Espírito, uma sequência de sons. São Paulo acena com frequência a este cantar inspirado e carismático:

> Deixai-vos encher de Espírito Santo, e entre vós cantai salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando e louvando o Senhor com todo o vosso coração (Ef 5,18-19).

A avaliar pela experiência que dele hoje temos nas assembleias pentecostais e carismáticas, este dom surge como um dom simples e muito belo. Além de permitir transcender o esquematismo das palavras e das melodias conhecidas, funde num só corpo uma assembleia inteira, fazendo dela verdadeiramente um só coração e uma só alma. Serve para exprimir adoração, louvor, júbilo, ação de graças serena e majestosa a Deus. Da última nota de um cântico conhecido, ou mesmo do seio do mais completo silêncio, eleva-se pouco a pouco um murmúrio de vozes que se fundem, ganhando força e robustez, ou leveza e adoração, como que dirigidas por um regente oculto; por fim, acabam por se apagar espontaneamente, como por um sinal invisível. É frequente este fenômeno ser o que mais impressiona os estranhos – jornalistas e operadores de televisão, por exemplo – que, por razões de trabalho, se encontram a escutá-lo durante alguma grande sessão.

Não é necessário julgar que isto seja algo de miraculoso. Sabe-se que um certo clima de unidade e de saciedade espiritual pode produzir efeitos semelhantes. Trata-se, contudo, de um modo de o Espírito edificar a comunidade, de manifestar a Sua presença; numa palavra, é um carisma. A melhor explicação do dinamismo que leva ao canto em línguas é aquele que Santo Agostinho ilustrou:

> "Cantai jubilosos" (Sl 33,3). Que significa rejubilar? Entender sem ser capaz de explicar por palavras aquilo que com o coração se canta. Com efeito, quem canta – seja nas colheitas, seja nas vindimas, ou quando se está muito atarefado em qualquer outra atividade – começa pelas palavras dos cânticos a exultar de alegria, mas, depois, quase saturados de uma grande alegria impossível de exprimir em palavras, deixam cair as sílabas das palavras e abandonam-se ao som do júbilo. O júbilo é um certo som a indicar que o coração quer dar à luz o que não pode ser dito. E a quem convém este júbilo, se não a Deus inefável? Inefável é, na verdade, o que não pode ser dito; e se não podes dizê-lo, nem tampouco calá-lo, que te resta senão rejubilar, de modo que o coração se abra a uma alegria sem palavras e a alegria se dilate imensamente, para lá dos limites das sílabas? 358

As espirais de melodia pura que, com frequência, no gregoriano nasciam da última sílaba cantada, não estavam, elas mesmas, na linha do canto em línguas, pelo menos no momento em que brotavam pela primeira vez do coração do compositor? Sobre São Francisco de Assis, afirma o primeiro biógrafo que "sempre que ficava inundado do ardor do Espírito Santo, exprimia o calor exuberante do seu coração" falando e cantando

em francês[359]. Era esse o seu modo de falar e de cantar em línguas!

Embora belo, "cantar com o Espírito" ou em línguas não é, no entanto, a única forma de canto inspirado; também o canto comum, o "cantar com a inteligência", como o denomina São Paulo, é, em todos os seus gêneros, um veículo privilegiado do Espírito. Com a expressão "cânticos espirituais"[360], isto é, inspirados pelo Espírito Santo, o Apóstolo exprime certamente não só o canto em línguas, mas todo o tipo de canto da assembleia cristã, executado com fé e participação interior.

Mercê da sua "inspiração", elevação, liberdade, do seu ritmo e da sua harmonia, o canto é talvez o meio de expressão mais "conatural" ao Espírito Santo; é certamente o menos inadequado para se falar de Deus, ou a Deus. Isto explica por que razão o verbo "cantar" e seus derivados (canto, cântico, cantor) são algumas das palavras mais recorrentes na Bíblia (cerca de 390 vezes no Antigo Testamento, e 36 no Novo).

O canto funde num só louvor e adoração vozes diversas. São Basílio descreve-nos, visivelmente consolado, a impressão que lhe causava escutar a sua comunidade a cantar:

> O mar é belo e suscita elogios a Deus, mas é muito mais bela esta assembleia cujo som misturado das vozes se assemelha às ondas a quebrarem-se na praia. É uma só a voz de homens, de mulheres e de crianças que se eleva com as orações que dirigimos a Deus. Uma calma profunda mantém este coro na paz[361].

O canto enternece os corações e predispõe-nos para acolherem a verdade de Deus e a Sua vontade. Santo Agostinho recorda assim o efeito que exerceu sobre ele, no momento da conversão, o canto sacro que, por iniciativa de Santo Ambrósio, se praticava em Milão:

> Quantas lágrimas derramei ao escutar as entoações dos hinos e dos cânticos que na tua Igreja docemente ressoavam! Que comoção profunda! Aquelas entoações insinuavam-se nos meus ouvidos e destilavam a verdade no meu coração, e daí transbordava um afetuoso sentimento de piedade[362].

A Igreja, tanto a grega como a latina, bem cedo reconheceu esta função insubstituível da música sacra e reservou-lhe um lugar de primeiro plano na sua liturgia; lê-se na Constituição conciliar sobre a liturgia: "O fim da música sacra é a glória de Deus e a santificação das almas"[363].

3. Outros carismas ligados à palavra

Para São Paulo, tal como para o autor dos Atos dos Apóstolos, entre os carismas ligados à palavra, o lugar de honra está reservado à *profecia* ("falar em nome de Deus"), que o apóstolo antepõe com veemência ao dom de falar em línguas:

> Aspirai aos dons do Espírito, mas sobretudo ao da profecia [...]. O que profetiza fala aos homens para os edificar, exortar e consolar. Quem fala com o dom das línguas, edifica-se a si mesmo, mas quem profetiza edifica a assembleia [...]. Se todos profetizassem e entrasse um descrente qualquer ou um não iniciado, seria por todos convencido do seu erro, e por todos julgado; os segredos do seu coração seriam desvendados e, prostrando-se com o rosto por terra, adoraria a Deus, proclamando que Deus está realmente no meio de vós (1Cor 14,1-25).

Se precisarmos recorrer à experiência renovada que deste dom a Igreja atual tem vindo a fazer, teremos de salientar que tal dom consistia em palavras inspiradas que um membro da comunidade se sentia impelido a pronunciar numa assembleia. Quando São Paulo recorda a Timóteo as *profecias* proferidas a seu respeito (cf. 1Tm 1,18), está a referir-se, provavelmente, a estas mensagens inspiradas, pronunciadas no momento em que rezava por Timóteo, por ocasião do seu batismo ou da sua eleição, as quais revelam o desígnio de Deus sobre a sua pessoa.

Era tão forte, nestes casos, o sentimento de ser o próprio Deus a falar, que o profeta não temia usar fórmulas como "Diz o Senhor...", ou, mais corajosamente ainda, "Em verdade vos digo: 'Eu amei-vos...'", onde o eu não é quem fala, mas Deus em pessoa. Quando a profecia é autêntica, a assembleia vivencia de modo inequívoco a presença de Deus, e uma luz de verdade vem incidir sobre determinada situação particular e, até, sobre os "segredos do coração". Essa profecia leva a exclamar: "Deus está aqui!", ou, se tratar-se de um não crente: "Deus está no meio de vós!". A predileção que o apóstolo mostra por este carisma deve-se ao fato de ele contribuir, mais do que todos os outros, para a "edificação" da comunidade, realizando assim a própria definição de carisma.

O carisma da profecia deve ser acompanhado, no seu exercício, pelo do *discernimento dos espíritos*: "A um (é concedido) o dom da profecia; a outro o dom de distinguir os espíritos" (1Cor 12,10).

Na história da espiritualidade cristã, o discernimento reveste-se de uma variedade de significados e de aplicações. Na perspectiva paulina, contudo, o seu sentido originário parece ser muito preciso e limitado. Ele diz respeito à recepção da própria profecia, à sua validação por parte de um ou mais membros da assembleia, também eles dotados de espírito profético. E também isto, no entanto, há de ser com base não numa análise racional, mas numa inspiração do próprio Espírito. O sentido de "discernimento"

(*diakrisis*) oscila, pois, entre distinguir e interpretar: *distinguir* se foi o Espírito de Deus a falar, ou se foi um espírito distinto, humano ou diabólico; *interpretar* o que o Espírito quis dizer numa situação concreta. É a este mesmo dom que se refere a conhecida recomendação: "Não apagueis o Espírito. Não desprezeis as profecias. Examinai tudo, guardai o que é bom. Afastai-vos de toda a espécie de mal" (1Ts 5,19-22).

Se, também aqui, for necessário ter em conta a experiência atual, deveremos lembrar-nos de que este carisma consistia na capacidade de a assembleia (ou alguns no seio dela) reagir ativamente à profecia, exprimindo com a exclamação "confirmo!", ou com outros pequenos sinais de cabeça ou de voz, aprovação pela palavra profética escutada, ou então, pelo contrário, mostrando um juízo negativo, com o silêncio e com a cedência da vez a outro. Era deste modo que a verdadeira e a falsa profecia se julgavam "pelos frutos" que produziam ou que deixavam de produzir, conforme justamente recomendava Jesus (cf. Mt 7,16).

Um outro carisma ligado à palavra é o de *ensinar* (Rm 12,7). Quem o possui, recebe o título de *mestre* (cf. 1Cor 12,29; Ef 4,11). Ao contrário da profecia, que indica uma Palavra nova de Deus, ensinar indica a capacidade de captar novas implicações da Palavra de Deus conhecida, procedente do Antigo Testamento e de Jesus. É este o carisma que resplandece, por exemplo, na melhor exegese dos Padres da Igreja. A diferença entre a *linguagem do conhecimento* e a *linguagem da sabedoria* (1Cor 12,8), que também parecem referir-se ao dom de ensinar, consiste no fato de a primeira se ocupar das verdades elementares do cristianismo, e a segunda das verdades superiores, reservadas aos perfeitos[364]. (É costume dos pentecostais e carismáticos da atualidade reservarem a expressão "palavra de conhecimento" de modo especial para indicar aquelas revelações que alguém recebeu – em geral quem exerce o ministério das curas – e que são comunicadas à assembleia; o teor dessas revelações consiste, de modo geral, em algum indivíduo em quem o Senhor está operante.)

Procurei ilustrar os carismas que se ligam mais diretamente à palavra, por ser a esses que o nosso hino se refere diretamente, quando fala do Espírito que "põe nos lábios a palavra". A relação entre o Espírito e a Palavra não se limita, no entanto, ao âmbito carismático, mas estende-se a todos os aspectos da vida da Igreja. O Espírito Santo:

> Põe na boca do hagiógrafo a palavra revelada, que é a Escritura. Põe na boca da Igreja a palavra de louvor, que é a liturgia.
>
> Põe na boca dos Padres da Igreja a palavra de definição, que é o dogma.
>
> Põe na boca dos pastores a palavra da instrução, que é o magistério. Põe na boca do pregador a Palavra "Jesus é o Senhor!", que é a evangelização.
>
> Põe na boca do sacerdote as palavras da consagração, que são a Eucaristia.
>
> Põe na boca dos filhos o grito: "*Abba*, Pai!", que é a oração cristã. Põe na boca do inspirado uma

Palavra de fogo, que é a profecia. Põe na boca dos que provaram o “vinho novo” sons de júbilo, que é o canto em línguas.

4. Viram então aparecer umas línguas, à maneira de fogo

Há um elemento comum a unir todos os carismas que recordamos: em todos eles está o Espírito Santo, que se insere misteriosamente na linguagem humana, conferindo-lhe uma qualidade totalmente nova. Continua, sob uma forma obviamente não normativa e, também, não canônica, o prodígio que está na origem da revelação divina: "Movidos pelo Espírito Santo é que aqueles homens falaram da parte de Deus" (2Pe 1,21).

Realiza-se isto, sobretudo, quando se proclama o *kerigma* de Jesus Cristo morto e ressuscitado "em Espírito e poder". E que acontece, então? À medida que o orador proclama a Palavra, apercebe-se, a dado momento, de uma interferência, como que um comprimento de onda diferente a inserir-se na sua voz. Ele cai na conta disso em virtude de uma emoção que o invade, uma força e uma convicção extraordinárias, que reconhece claramente não provirem de si próprio. A Palavra torna-se mais firme e incisiva. Sente um reflexo daquela "autoridade" que todos percepcionavam quando ouviam Jesus falar. Se, por exemplo, estiver a falar do pecado, sente um zelo por Deus, uma tamanha indignação, que é como se Deus em pessoa o tivesse mandatado para fazer de Seu advogado perante o mundo. Fica com a sensação de que, com aquela força, seria capaz de resistir ao mundo inteiro e de fazer realmente com que "os culpados enlouquecessem, e os inocentes tremessem"[365]. Se estiver a falar do amor de Deus, ou da Paixão de Cristo, a sua voz transmite algo do *pathos* do próprio Deus.

O apóstolo Paulo descreve muito bem esta realidade:

> A minha palavra e a minha pregação não se basearam nos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas na *manifestação do Espírito e do seu poder*, para que a vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus (1Cor 2,4-5).
>
> O nosso evangelho, na verdade, não se difundiu entre vós apenas por meio da palavra, mas também *com poder e com Espírito Santo* e com profunda convicção, como bem sabeis (1Ts 1,5).

O apóstolo refere-se a uma experiência comum a ele e aos seus ouvintes. Quando, na verdade, é o Espírito a pôr nos lábios uma Palavra, os efeitos são bem perceptíveis, mesmo se naturalmente se revelam de sabor espiritual. O ouvinte é atingido num ponto do seu ser onde não chega mais nenhuma voz; sente-se "tocado" e, com frequência, atravessado por um frêmito que lhe atravessa o corpo de ponta a ponta.

Nessa altura, o pregador e a sua voz desaparecem, para darem lugar a uma outra voz. Confirma-se a verdade da afirmação: "O verdadeiro profeta, quando fala, cala"[366].

Cala porque, naquele momento, já não é ele quem fala, mas outro. Dentro dele fez-se um misterioso silêncio; como quando nos afastamos respeitosamente para o lado, para

deixar o rei passar. Ele próprio é arrastado pela Palavra que pronuncia e, se se der o caso de considerações humanas tentarem impedi-lo de exteriorizar determinado pensamento, sente nos ossos "um fogo devorador que é incapaz de conter" (cf. Jr 20,9), ao ponto de proferir aquela frase em tom ainda mais sonoro. Ficamos confusos e atemorizados ante Deus que diz ao Seu anunciador, essa pobre criatura pecadora: "Tu serás como a minha boca" (Jr 15,19).

Isto não sucede com a mesma intensidade no decurso de determinado discurso ou sermão no seu todo. São momentos. A Deus basta uma frase, ou uma palavra. O anunciador e os ouvintes sentem como que gotas de fogo que, a certa altura, se misturam nas palavras do pregador, tornando-as incandescentes. O fogo é a imagem que menos imperfeitamente exprime a natureza desta ação do Espírito. Por isso é que o mesmo Espírito, em Pentecostes, se manifestou sob a forma de "línguas, à maneira de fogo, que se iam dividindo, e pousou uma sobre cada um deles" (At 2,3). Sobre Elias lemos que era "como o fogo e a sua língua ardia como um facho" (Eclo 48,1), ao passo que, no livro do profeta Jeremias, é o próprio Deus a perguntar: "Não se assemelham ao fogo as minhas palavras – oráculo do Senhor – como um martelo que tritura a rocha?" (Jr 23,29).

5. De Babel ao Pentecostes

Tudo isto nos permite compreender o seguinte: temos uma necessidade extrema de fazer com que o fogo do Espírito Santo entre em todas as palavras que saem da nossa boca. De contrário, não passarão de palavras, porventura cheias de sentido, só que esvaziadas de poder; palavras que até iluminam, mas não movem. Palavras "inúteis". Disse Jesus: "De toda a palavra inútil que os homens disserem, prestarão contas no dia do juízo" (Mt 12,36).

Sempre se discutiu o significado da palavra "inútil". Todavia, se lermos este texto à luz do seu paralelo sobre os falsos profetas (cf. Mt 7,15-20), talvez se dissipe a sua obscuridade. O sentido exato do termo original *argon* não é o sentido passivo, de palavra *infundada*, caluniosa, mas o sentido ativo de palavra ineficaz, *que não funda nada*, que nada produz. Exatamente o oposto da Palavra de Deus, que é definida como enérgica, eficaz (*energēs*)[367].

A palavra "inútil", da qual os homens hão de prestar contas, é, portanto, não qualquer palavra inútil, mas a palavra vazia, puramente humana, proferida por quem deveria, em vez dela, fazer ressoar as "enérgicas" palavras de Deus, as palavras inspiradas. É a palavra do falso profeta, daquele que se faz passar por alguém que fala em nome de Deus, embora seja em seu próprio nome que ele fala; não é ao coração de Deus que ele vai buscar as palavras, mas ao seu.

Para podermos proferir palavras eficazes temos necessidade do Espírito Santo. Ao comentar o versículo do Salmo que diz "Os rios fazem ouvir a sua voz" (Sl 93,3), escrevia Santo Ambrósio a um colega seu no episcopado:

> Há um rio que desce sobre os seus santos como uma torrente [...]. Todo o que recebe da plenitude deste rio, eleva a sua própria voz. E, do mesmo modo que os apóstolos com voz retumbante fizeram ressoar a pregação evangélica até aos extremos confins da terra, assim também ele começa a difundir o alegre anúncio do Senhor Jesus. Recebe, pois, de Cristo este rio, de modo que o teu anúncio ressoe com vigor[368].

Não é necessário, no entanto, insistir muito no fato de que, sem o Espírito Santo, não pode haver proclamação e missão autênticas; nem no fato de que, sem Ele, é estéril o nosso falar, bem como a nossa exortação, oração, instrução e pregação. Disto todos estamos convencidos, creio eu. Devemos, antes, preocupar-nos com a questão prática: como fazer para permitir que o Espírito Santo ponha verdadeiramente "a palavra na nossa boca"?

A este respeito, uma indicação importante encontra-se no próprio relato de

Pentecostes. Sabe-se bem que São Lucas pretendeu criar um contraste entre Pentecostes e Babel. Em Pentecostes, aconteceu algo que inverte quanto sucedera em Babel. Daí a sua insistência no fato das línguas. Reside nisto, exatamente, o paralelismo e o contraste: em Babel, embora todos ainda falassem a mesma língua, a certo momento já ninguém era capaz de entender o outro; em Pentecostes, todos falavam línguas diferentes (Partos, Elamitas etc.) e, apesar disso, todos se entendiam entre si. Como foi possível? Os homens de Babel dispuseram-se a construir uma torre, dizendo uns aos outros: "Vamos construir uma cidade e uma torre, cujo cimo atinja os céus e *façamos para nós um nome*[369], para evitar que nos dispersemos por toda a terra" (Gn 11,4).

Eles querem "fazer um nome", animados pela vontade de poder e de autoafirmação. Passemos agora ao Pentecostes.

Como é possível que todos compreendam os apóstolos? A resposta encontra-se naquilo que os presentes observam: "Ouvimo-los anunciar, nas nossas línguas, *as grandes obras de Deus*" (At 2,11).

Todo o povo entende os apóstolos, pois é de Deus que eles falam, e não de si próprios. Pretendem fazer um nome, não para si mesmos, mas para Deus. Aprenderam o "cântico novo"! Se outrora discutiam entre si sobre quem era o maior, agora já não o fazem. Aconteceu a grande conversão: do eu para Deus. Morreram para a glória pessoal. Por isso é que o Espírito pode pôr na boca deles a Palavra. O Espírito Santo não pode tornar-se cúmplice da nossa vaidade, e não pode pôr o Seu poder ao serviço da nossa ambição.

O louvor entusiástico de Deus, a admiração, o espanto ante as Suas obras, são dos sinais mais claros de que o Espírito de Deus visitou a alma humana. Maria, depois de receber o Espírito Santo e a força do Altíssimo, entoa o *Magnificat*; a Igreja, tendo recebido a força do Alto em Pentecostes, faz o mesmo. As "grandes obras" de Deus que os apóstolos proclamam evocam de modo especial as "grandes coisas" cantadas por Maria (cf. Lc 1,49). "Entre todas as criaturas, o homem é a única capaz de louvar"[370]. É, pois, o Espírito Santo quem nos ajuda a realizar-nos como "gênios do louvor"; é Ele quem nos dá, não só o dever, mas também o gosto, a paixão do louvor a Deus. Diz o crente ao filósofo: "Raciocina tu, que eu admiro!"[371].

Os Padres legaram-nos reflexões profundas sobre Babel; havia, porém, um ponto em que se enganavam. Entendiam que os construtores de Babel fossem ateus, titãs que pretendiam tentar a Deus. Nada disso. Eram homens piedosos e religiosos. A torre que pretendiam construir não era senão um dos famosos templos com terraços sobrepostos, os chamados "zigurates" (*zikkurat*), dos quais ainda subsistem ruínas na Mesopotâmia. Onde é que estava, então, o seu pecado? Eles pretendiam construir um templo *a* Deus, e

não um templo *para* Deus; um templo para a glória deles, e não para a de Deus. Julgavam que, ao construírem um templo mais alto do que todos os das redondezas, iriam poder lidar com Deus a partir de uma posição de força, para desse modo Lhe arrebatarem favores e vitórias.

Estes dados fazem com que o acontecimento se revele muito mais próximo da nossa realidade. Babel e Pentecostes são duas empreitadas que continuam inacabadas na história. Santo Agostinho vai basear nesta ideia a sua obra *A cidade de Deus*. No mundo, existem duas cidades em construção: a cidade de Babilônia, fundada no amor de si mesmo até ao desprezo de Deus, e a cidade de Deus, a nova Jerusalém, fundada no amor de Deus até ao desprezo de si mesmo. Somos todos chamados a decidir em qual das duas empreitadas queremos trabalhar. Qualquer iniciativa pastoral, qualquer missão, qualquer empresa religiosa, mesmo a mais santa, pode ser: ou Babel ou Pentecostes. Será Babel, se nela procurarmos a afirmação pessoal, se procurarmos com ela fazer um nome; será Pentecostes, se com ela procurarmos a glória de Deus e o advento do Seu Reino.

Há aqui uma advertência para nós, nos dias de hoje. Se queremos que o Espírito deponha nos nossos lábios a Palavra, temos de viver constantemente nesta atitude de morte à nossa própria glória e de demanda da glória de Deus.

Terminamos, fazendo nossa a bela oração de Gregório de Narek, o místico armênio que viveu no início do segundo milênio e que iria exercer a mais profunda influência na vida espiritual e na poesia do seu povo, até aos nossos dias:

Suplico a tua imutável e onipotente soberania,
ó Espírito poderoso:
envia o orvalho da tua suavidade.
Tu que consagras os apóstolos, inspiras os profetas, instruis os doutores,
que fazes falar os mudos e abres os ouvidos aos surdos,
concede-me, também a mim que sou pecador, a graça de falar com segurança
do mistério vivificante da boa nova do Evangelho...
Agora que estou prestes a proclamar em público a tua Palavra,
que a tua misericórdia me preceda
e me sugira interiormente, no momento certo,
aquilo que é digno, útil e grato a Ti,
a glória e o louvor da tua divindade,
e que seja tudo para a plena edificação da Igreja Católica[372].

XIV

Acende na mente a Tua luz

O Espírito Santo conduz-nos à verdade total

1. A ação do Espírito em cada fiel

Estamos a entrar numa nova estrofe do *Veni creator* e, com ela, numa nova ordem de ideias. Traduzida à letra, a estrofe exprime o seguinte:

> Acende na mente a tua luz
> no coração derrama o amor,
> e o que em nosso corpo é enfermo
> com teu poder eterno revigora.

Voltam a aparecer os verbos no imperativo (melhor seria dizer que estão no *impetrativo*) da primeira estrofe. Com efeito, passamos da *contemplação* do Espírito, que caracterizava a segunda e a terceira estrofes, à *invocação* do Espírito, que irá prosseguir ao longo do resto do hino; do gênero *elogio* ("Tu, que és..."), volta-se ao gênero *epiclese*.

Isto no que diz respeito à forma. Em relação ao conteúdo, nesta estrofe deparamo-nos com um horizonte novo, um outro campo de ação do Espírito. Na primeira estrofe, a ação do Espírito Santo era contemplada no horizonte ilimitado do cosmos e da história. Relativamente ao *tempo*, o Espírito surgiu-nos presente, quer na proveniência divina das criaturas, quer no movimento do seu retorno a Deus; em relação ao *espaço*, surgiu presente em toda a criação e, a título mais forte, na Igreja.

Na segunda e na terceira estrofes que acabamos de comentar, o nosso olhar já se centrava na Igreja, onde o Espírito opera justamente como "Espírito da graça". Seguindo o teor do hino, pudemos contemplar, sempre na Igreja, a *obra santificante* do Espírito Santo, primeiramente, e, em seguida, a sua *ação carismática*, com a qual Ele preside à "organização da Igreja".

Agora, a atenção vai deslocar-se, por assim dizer, de fora para dentro: do cosmos, da história e da Igreja para o indivíduo. Será focada, de maneira maravilhosa, a ação que o Espírito Santo leva a cabo em cada um dos fiéis, a Sua relação pessoal com cada um de nós. A ação do Espírito é vista, agora, enquanto interiorizada e humanizada.

O autor do hino "enquadra" a ação do Paráclito, como faria qualquer bom operador de televisão. Em regra, ele faz primeiro uma "panorâmica", em que o ator aparece no quadro geral da cena; em seguida, passa para um primeiro plano, no qual o campo se restringe unicamente ao indivíduo; finalmente, faz um primeiríssimo plano, no qual só aparece enquadrado o rosto. Na primeira estrofe, o autor deu-nos uma "panorâmica" sobre o Espírito, permitindo que O contemplássemos em todo o arco da história e do mundo; na segunda e na terceira estrofes, permitiu que O víssemos em ação no quadro mais restrito da Igreja, e nas duas estrofes seguintes, a quarta e a quinta, levar-nos-á a

contemplá-Lo em cada indivíduo. Na última estrofe, voltará a uma "panorâmica", mas, desta vez, uma panorâmica que será não mais a história e o mundo, mas a Trindade.

Para descrever a ação do Paráclito em cada indivíduo, o autor do hino apresenta, como que em filigrana, uma visão do homem, uma antropologia. O homem é visto, desde logo, na sua dimensão racional e intelectual. Aqui, o termo "sentidos" (*accende lumen sensibus*) indica, na verdade, não os sentidos exteriores – vista, ouvido etc. –, mas sim, conforme o uso eclesiástico, a mente (cf. 1Cor 2,16: "Quem conheceu o *pensamento* do Senhor?"); além disso, o plural, *sensibus*, deve-se a imperativos de métrica, tal como *cordibus*, no versículo seguinte.

Em segundo lugar, a pessoa humana é vista na sua dimensão afetiva e volitiva, que aqui, como frequentemente na Bíblia, se indica com o termo *coração*.

Finalmente, o homem é encarado também como *corpo*, que é não um elemento estranho (como no platonismo e em outras formas de pensamento dualístico), mas obra, também ele, do Espírito criador e, no tocante à graça, também Seu templo. O "irmão corpo", como lhe chamava Francisco de Assis, entra de pleno direito no campo de ação do Espírito Santo, que é também amigo do corpo!

Notemos algumas características desta visão do homem. Apesar de distinguir no homem componentes, estes não coincidem exatamente com a tricotomia da filosofia grega, que distinguia no homem três componentes: o corpo, a alma (entendida como princípio vital intermédio) e o espírito, o *nous*, entendido como elemento superior. No nosso caso, e de acordo com a visão cristã tradicional, distinguem-se no homem dois componentes fundamentais: o corpo e a alma. O intelecto e a vontade, a mente e o coração não são senão duas *faculdades* da mesma alma.

Ainda outra característica. Alguns Padres da Igreja tinham concebido o Espírito Santo como o elemento divino que vem completar o ser humano no plano sobrenatural, enquanto adere à sua parte mais nobre, o intelecto; é unicamente através do intelecto que o Espírito está operante nas restantes dimensões do ser humano. O nosso hino permite vislumbrar uma perspectiva distinta e mais bíblica: o Espírito Santo atua diretamente sobre todo o homem: mente, coração e corpo. Para cada uma destas esferas pede-se, na verdade, ao Espírito Santo o dom que lhes corresponde: para a mente a luz, para o coração o amor, para o corpo a saúde. O princípio cristológico: "Aquilo que não foi assumido pelo Verbo não foi salvo", é aplicado também, de maneira análoga, ao Espírito Santo: "Aquilo que não foi atingido pelo Espírito Santo não foi santificado".

Vamos dedicar um capítulo à parte a cada uma destas três zonas do nosso ser e das respectivas operações do Espírito. Começamos pela primeira, que é a mente.

2. O Espírito Santo como luz, na Bíblia e nos Padres

Ao contrário de outros símbolos naturais, como o vento, a água, o fogo e o óleo, a luz nunca é usada na Escritura para indicar diretamente o Espírito Santo. Contudo, iremos ver que este símbolo desempenhou um papel muito importante na pneumatologia dos Padres da Igreja. Em que se basearam eles, então? Estaremos perante um tema desprovido de fundamento bíblico?

Sabemos que, na Escritura, o termo "luz" é amplamente usado para dizer Deus; este uso culmina na solene afirmação de São João: "Deus é luz" (1Jo 1,5). Uma vez chegados à certeza de que o Espírito Santo é Deus, tanto quanto o Pai e o Filho, os Padres aplicaram-Lhe coerentemente – tal como haviam procedido em relação ao Filho – tudo quanto de Deus faz parte por natureza, de modo particular este atributo da luz. Toda a demonstração da divindade do Espírito se faz com base no raciocínio de que ao Espírito Santo se aplicam os mesmos títulos e as mesmas prerrogativas que a Escritura reserva para Deus. É em contextos deste tipo que o título "luz" aparece defendido e discutido nos primeiros tratados sobre o Espírito Santo[373].

O próprio São Paulo fala da função reveladora e cognoscitiva realizada pelo Espírito Santo. A propósito das coisas que "nem os olhos viram, nem os ouvidos ouviram, nem alguma vez entraram no coração humano", o apóstolo acrescenta, quase com ar triunfal:

> A nós, porém, Deus o revelou por meio do Espírito. Pois o Espírito tudo penetra, até as profundidades de Deus. Quem, de entre os homens, conhece o que há no homem, senão o espírito do homem que nele habita? Assim também, os segredos de Deus, ninguém os conheceu, a não ser o Espírito de Deus. Ora, nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, para podermos conhecer tudo aquilo que Deus nos deu. E destas coisas não falamos com palavras que a sabedoria humana ensina, mas com as que o Espírito inspira, falando de realidades espirituais em termos espirituais (1Cor 2,10-13).

Tal é, pois, o fundamento bíblico do título "luz". Como sempre, a par do dado bíblico está a *experiência da Igreja*, esse outro grande fator de enriquecimento do conhecimento sobre o Espírito Santo. A Igreja fez a experiência do "poder iluminante" do Paráclito, tal como fez a experiência do Seu "poder santificante". Santo Atanásio define assim o Espírito Santo: "Poder de santificação e de iluminação"[374]. São Basílio aprofunda este tema com imagens sugestivas:

> O Espírito Santo, poder de santificação e luz inteligível, concede por Si mesmo a cada criatura racional uma espécie de clareza com a qual ela possa descobrir a verdade [...]. Como o raio de sol, cuja graça se faz presente a quem a desfruta como se esse fosse único, embora o mesmo raio de sol

> ilumine a terra e o mar e se funda com o ar, assim também o Espírito se faz presente a todo aquele que for capaz de recebê-Lo, como se fosse único, e mantém-Se intacto, dimanando graça suficiente para todos [...]. Ao iluminar os que se purificaram de toda a mácula, Ele torna-os espirituais, mediante a comunhão Consigo. E como os corpos límpidos e transparentes ficam cintilantes, quando um raio de luz os atinge, e difundem o seu esplendor, assim também as almas que trazem o Espírito, por Ele iluminadas, tornam-se espirituais e difundem sobre os outros a graça[375].

A luz é a imagem mais recorrente no tratado sobre o Espírito Santo deste Padre da Igreja, que iria exercer uma influência determinante em todo o desenvolvimento posterior da pneumatologia oriental. Se, na nossa alma, pelo pecado, esta luz do Espírito se apagar, mergulha tudo na escuridão:

> Se, durante a noite, afastares de ti a luz, teus olhos ficarão cegos, inertes as faculdades e indistintos os valores; tropeçarás no ouro, que confundirás com o ferro. Assim também, na ordem espiritual, é impossível, sem o Espírito, levar a cabo em profundidade uma vida em conformidade com a lei[376].

Sensação idêntica de uma experiência vivida é o que transparece das palavras de São Cirilo de Jerusalém, que define o Espírito Santo como "o grande doutor da Igreja":

> Precedem a sua vinda refulgentes raios de luz e de inteligência. Ele vem com entranhas de autêntico tutor. Com efeito, Ele vem salvar, curar, ensinar, advertir, robustecer, consolar, iluminar a mente. Ora, estes efeitos produ-los o Espírito primeiramente na alma que o recebe e, em seguida, também nos outros, por meio dela. E, como alguém que antes se tenha achado nas trevas e que, depois de ver subitamente o sol, fica com os olhos do corpo iluminados de modo a poder ver claramente o que antes não via, assim também quem foi digno de receber o Espírito Santo fica com a alma iluminada de modo a poder ver de modo sobre-humano o que antes não via[377].

Entre os orientais, o tema da luz tem, na teologia do Espírito Santo, um papel comparável àquele que entre os latinos desempenha o tema do amor. Se, na origem, o símbolo da luz era usado para afirmar a *natureza* divina do Espírito Santo, bem cedo se procurou utilizá-lo também para compreender algo da sua hipóstase, ou seja, da *pessoa*. Tal como em relação ao símbolo da água se distinguiram três coisas – a fonte, o rio e o ribeiro –, assim também em relação à luz se distinguiu o sol, o seu esplendor e o seu raio[378]. A fonte e o sol são o Pai, o rio e o brilho são o Filho, o ribeiro e o raio são o Espírito Santo. São Gregório de Nissa ainda usa este simbolismo trinitário, procurando, embora, livrá-lo do perigo que comportava admitir uma inferioridade do Filho em relação ao Pai e do Espírito em relação a ambos. Depois de comparar o Pai ao sol e o Filho ao raio que Dele dimana "qual outro sol", este autor estende a imagem ao Espírito Santo, dizendo:

> Existe também uma outra luz similar, a qual, também ela, não está separada por intervalo de tempo algum da luz gerada, mas que se difunde graças a ela, ao mesmo tempo que a causa da sua hipóstase procede da luz primeira. Esta mesma luz, tal como aquela a que antes nos referimos, brilha e ilumina e cumpre todas as outras coisas que estão na luz[379].

O Espírito Santo é luz a par do Pai e do Filho, mesmo se a Sua luz se difunde através do Filho (a luz gerada), e mesmo se é no Pai que ela tem a sua origem última (a luz primeira). A luz serve, assim, para afirmar, ao mesmo tempo, a unidade e a distinção em Deus.

A luz, mais os fenômenos que habitualmente a acompanham (transfiguração da pessoa e sua completa imersão interior e exterior na clareza), é o elemento mais constante entre os orientais, sobretudo na *mística do Espírito Santo*. O mais belo exemplo lemo-lo na vida de São Serafim de Sarov. O santo estava a instruir um discípulo sobre a vinda do Espírito Santo. Era inverno, e encontravam-se ambos ao ar livre, ocupados a rachar lenha, enquanto a neve caía. A certa altura, o santo pede ao discípulo que o olhe nos olhos. E que vê ele? Nada mais nada menos que uma luz fulgurante que se espalhava à sua volta a diversos metros de distância, iluminando a neve que cobria o prado e que continuava a cair. O pequeno monge Serafim parece um homem a falar, cujo rosto se assemelha ao sol do meio-dia[380]. Este episódio produziu em ambos a vinda sobre eles do Paráclito.

Na tradição ortodoxa, a nuvem luminosa que envolveu os discípulos no Tabor não era senão o Espírito Santo. A própria "luz tabórica", que tanta importância tem na espiritualidade e na iconografia oriental, está intimamente ligada ao Espírito Santo[381]. Um texto do Ofício ortodoxo diz que, no dia de Pentecostes, "graças ao Espírito Santo, o mundo inteiro recebeu um batismo de luz"[382].

Também entre os latinos encontramos esplêndidas alusões ao Espírito Santo enquanto "luz". Santo Hilário denomina o Paráclito com uma expressão muito próxima da do nosso hino: "Luz das mentes e esplendor das almas"; escreve também: "Enquanto a alma não tiver haurido, por meio da fé, o dom do Espírito Santo, ela tem a capacidade de conhecer a Deus, mas falta-lhe a luz para O entender"[383]. Uma oração anterior à composição do *Veni creator,* e ainda utilizada na liturgia, diz assim: "O Paráclito que de Ti procede, Senhor, ilumine as nossas mentes e nos conduza à verdade total, conforme Teu Filho prometeu"[384].

A própria antiga oração de Pentecostes, usada com frequência quando se pretende invocar o Espírito antes de determinada ação, reza assim:

> Ó Deus, que instruístes os corações dos vossos fiéis *com a iluminação do Espírito Santo*, concedei-

nos que, no mesmo Espírito, saboreemos o que é reto (*recta sapere*) e que gozemos sempre da sua consolação[385].

A *Sequência de Pentecostes*, que tantas vezes evoca os temas do nosso hino, invoca o Espírito Santo como "luz dos corações"; pede que envie do Céu "um raio da sua luz" e que, enquanto "luz santíssima", "encha o íntimo do coração dos seus fiéis".

Mas, entre os latinos, o tema do Espírito Santo enquanto "luz" não desempenhou a mesma função que entre os orientais. O motivo prende-se com o fato de, na esteira de Santo Agostinho, o título "luz" e a correspondente função de doutrina, inteligência, conhecimento, ter sido antes reservado para o Verbo divino, ao passo que a categoria principal, com a qual se procura aprofundar o mistério do Espírito Santo, é a do amor. A *sabedoria* é atribuída ao Filho, a *força* ao Pai e a *bondade* ao Espírito Santo, na medida em que Deles procede como amor[386]. A mesma mística da luz, apesar do seu enorme desenvolvimento no mundo latino, ficou ligada, quase exclusivamente, ao Verbo ou à essência divina, como, por exemplo, entre os místicos renanos.

3. Que tipo de luz acende o Espírito e o que Ele ilumina?

A reflexão cristã chegou a distinguir diversos tipos de luz e de iluminação. Existe uma luz natural, uma luz da fé, uma luz da graça e, na vida eterna, a luz da glória. A *luz natural* é a razão humana. A *luz da fé* é a que nos permite conhecer o que transcende a razão; é como um olhar novo que nos abre o mundo do invisível e de Deus. A *luz da graça*, afim à anterior, embora porventura mais ampla no seu objeto, é uma luz infusa, de ordem sobrenatural, à qual o homem não pode aceder, senão com "uma gratuita ajuda divina que o move interiormente"[387]. A alma, iluminada pela graça, é como o ar aclarado pelos raios de sol. À luz da fé e da graça, na vida eterna sucederá, finalmente, a *luz da glória*, mediante a qual veremos a Deus "face a face" e nos veremos "transformados de glória em glória"[388].

A qual destes tipos diferentes de luz pertence "a luz" que o Espírito Santo "acende" na nossa mente? Ela não se identifica simplesmente com o dom da fé, mediante o qual acreditamos nas verdades reveladas; com efeito, ela dá-nos, antes, uma capacidade nova de penetrar mais a fundo nos mistérios e de vê-los em suas relações recíprocas e com a nossa vida espiritual, além de permitir também intuir a coerência de fundo dessas relações. Permite-nos, em suma, captar "o esplendor da verdade" e degustar a sua íntima suavidade. É luz, simultaneamente, de fé e de graça. Tudo aquilo que a teologia dos dons salientou, ao falar do *dom da inteligência e da sabedoria*, encontra aqui o seu justo lugar.

O Espírito Santo é derramado em nós "para podermos conhecer tudo o que Deus nos deu" (cf. 1Cor 2,12). Aqui, conhecer significa, no entanto, mais do que um simples saber; significa admirar com gratidão, ver com clareza, gostar, possuir. O Espírito comunica-nos a alegria que dimana da certeza. Vivemos numa cultura em que à *verdade* se antepõe, como ideal humano supremo, a *veracidade*, e à certeza a mera *sinceridade*. Considera-se, até, presunçoso se os fiéis acreditarem que possuem certezas objetivas. Também nesta fase, o Espírito Santo nos ensina a atitude justa, que é a de sermos humildes na certeza e certos na humildade. Lutero escreveu:

> O Espírito Santo não é cético; escreve nos nossos corações, não dúvidas ou opiniões, mas verdades mais certas e seguras do que a própria vida e todos os dados da experiência[389].

Acrescenta, todavia, um outro teólogo da sua escola: "Não há amigo mais íntimo da sã razão humana do que o Espírito Santo"[390].

Mas o que é que o Espírito Santo ilumina em concreto? São Paulo afirma que o

Espírito nos torna possível conhecer "as profundidades de Deus", os "segredos de Deus", "tudo o que Deus nos deu" (cf. 1Cor 2,10-12). À luz do Novo Testamento, as profundidades de Deus são, desde logo, as próprias pessoas da Trindade, a vida íntima de Deus, entre o Pai, o Filho e o Espírito. Dirá a última estrofe do nosso hino: "Por meio Dele conhecemos o Pai e sabemos quem é o Filho".

O objeto, por assim dizer, privilegiado da revelação do Paráclito é, no entanto – como havemos de ver ao comentarmos precisamente a última estrofe –, a *pessoa e a obra de Jesus*. O Espírito Santo acende na mente a luz de Cristo, torna presente tudo o que Ele disse: "Eu sou a luz do mundo" (Jo 8,12).

> É para conhecer a Cristo que nós recebemos o pensamento, para corrermos em direção a Ele que recebemos o desejo, e para levá-Lo em nós que temos a memória[391].

O Espírito Santo ilumina também o *nosso destino*. Na Carta aos Efésios, pede-se que Deus Pai ilumine os olhos da nossa mente com um *espírito de revelação*, para se poder compreender "a que esperança somos chamados e que tesouro de glória encerra a sua herança entre os santos" (cf. Ef 1,17-18).

Todavia, a experiência mais frequente do Espírito que "acende" a Sua luz na mente é a que fazemos ao ler as *Escrituras*. Na Igreja, o Espírito continua a ação do Ressuscitado que, depois da Páscoa, "abria a mente dos discípulos à inteligência das Escrituras" (cf. Lc 24,25).

> Toda a lei é "espiritual" (Rm 7,14); o que a lei pretende significar espiritualmente não é, no entanto, conhecido de todos, pois só o sabem aqueles a quem foi dada a graça do Espírito Santo[392].

Toda a riquíssima tradição acerca da "leitura espiritual" da Palavra de Deus se baseia nesta convicção. A Escritura, diz a *Dei Verbum*, "deve ser lida e interpretada com o mesmo Espírito com que foi escrita"[393]. Ler a Bíblia sem o Espírito Santo é como abrir um livro de apontamentos.

Sucede, por vezes, que se leu e, porventura, tantas vezes também, se comentou determinada passagem da Escritura, sem ter havido qualquer emoção particular. Depois, eis que o lemos em clima de fé e de emoção, de tal modo que o texto subitamente se ilumina, ao ponto de nos falar, de projetar a sua luz numa situação que se está a viver, de tornar clara a vontade de Deus. Mais ainda, com o passar do tempo, à medida que voltamos a lê-lo, encontramos ali a mesma força e luz. A que se deve esta mudança, senão a uma iluminação do Espírito Santo? As palavras da Escritura transformam-se numa espécie de palavras fluorescentes, que emitem luz.

Uma das experiências mais comuns e mais fortes que acompanham a vinda do

Espírito a uma alma é justamente esta. A Escritura anima-se, cada frase parece escrita para mim pessoalmente, ao ponto de me deixar por vezes sem fôlego, como se Deus ali estivesse em pessoa a falar-me com imensa autoridade e suavidade. As palavras dos Salmos parecem subitamente tão novas e tão frescas; abrem na alma horizontes a perder de vista, suscitam ressonâncias profundas na alma. Nestes casos, torna-se tangível quão verdadeira é a afirmação de que a Palavra de Deus é "viva e eficaz" (cf. Hb 4,12).

Trata-se de uma experiência que toda a gente faz, mesmo os mais simples; com frequência, pessoas que não fizeram qualquer estudo especial da Bíblia mostram que são capazes de ir direto ao coração de um texto, mais do que muitos eruditos que sobre ele se debruçaram anos a fio com todos os instrumentos filológicos. É, uma vez mais ainda, o Espírito a revelar os segredos de Deus aos "pequeninos" (cf. Mt 11,25).

O nexo entre a Palavra de Deus e a iluminação do Espírito foi um dos pontos em que mais insistiram os Reformadores protestantes. Por vezes, isso radicalizou-se de tal maneira que se excluiu toda a mediação da Igreja, em virtude da doutrina do livre exame. Qualquer cristão, fortalecido pelo "testemunho interior" do Espírito, é capaz de compreender a Escritura sem precisar de nenhum guia exterior. Escreve Calvino:

> O Espírito de Deus está tão unido e ligado à verdade, tal qual Ele a exprime na Escritura, que manifesta plenamente a sua força quando se recebe a Palavra com a devida veneração [...]. Só temos a garantia definitiva da Palavra se houver a aprovação do Espírito. O Senhor reuniu e juntou com nexo recíproco a certeza do seu Espírito e a da sua Palavra, de modo que o nosso entendimento receba esta Palavra com obediência, encontrando aí a luz do Espírito, que é uma luz que permite ver naquela o rosto de Deus[394].

Uma discussão mais serena está, atualmente, a levar-nos ao reconhecimento de que não pode haver oposição entre o testemunho interno no indivíduo e o testemunho exterior, apostólico, da Igreja, quando ambos provêm verdadeiramente do Espírito, do mesmo modo que também não é possível que qualquer dos dois seja, por si só, suficiente. Devemos, no entanto, reconhecer que aquele apelo forte da Reforma era, naquela altura, necessário e, em muitos aspectos, foi benéfico para toda a Igreja.

4. Purificar-nos para sermos iluminados

Chegou o momento de passarmos, uma vez mais, dos princípios à vida, para vermos em que medida também através do presente versículo o *Veni creator* nos interpela e nos incita à ação.

Depois de afirmar que recebemos o Espírito de Deus para conhecermos todos os dons de Deus, São Paulo logo acrescenta que o Espírito Santo se depara com um obstáculo decisivo neste caminho:

> O homem terreno, no entanto, não entende as coisas do Espírito de Deus, pois são para ele loucura. Não é capaz de entendê-las, pois só por meio do Espírito pode ajuizar sobre elas (1Cor 2,14).

O homem *terreno* (à letra, *animal*) é o homem que se deixa guiar pelos seus instintos, pensamentos e desejos. Se não se remover este obstáculo e não se ultrapassar a condição "animal", ficar-se-á às cegas em relação a tudo. Os mundos revelados à mente pelo Espírito ficar-nos-ão para sempre inacessíveis. Deus terá de continuar a repetir, com tristeza: "Os meus pensamentos não são os vossos pensamentos..." (Is 55,8). Como proceder, pois, para superar este obstáculo? Os Padres da Igreja resumiram numa palavra a resposta: purificar-se!

> Purificados da imundície com que estávamos cobertos devido ao pecado e recuperada a beleza natural, como se a uma imagem houvesse sido restituída a sua antiga forma mediante a purificação, é possível aproximarmo-nos finalmente do Paráclito [...]. O homem carnal, cuja mente, longe de estar habituada à contemplação, está como num pântano soterrada sob os pensamentos da carne, não é capaz de elevar os seus olhos até à luz espiritual da verdade. Daí que o mundo, ou seja, a vida escrava das paixões carnais, não receba a graça do Espírito, qual olho doente incapaz de receber a luz de um raio de sol[395].

Nos Padres gregos, esta é uma ideia constante, sempre que discorrem sobre a iluminação do Espírito Santo. Ao falarem da *pureza*, entendem-na, desde logo, como pureza das paixões da carne. Nisto, são intérpretes do melhor pensamento grego, que sempre identificaram como o maior obstáculo para a contemplação da verdade a ligação da alma a um corpo corruptível, inclinado à matéria. O intelecto é, por si mesmo, afim a Deus e tende naturalmente para a verdade; o corpo é que, por sua vez, faz com que a mente se apegue à terra, razão por que a primeira coisa a fazer é superar "os desejos da carne", purificar-se deles. Só então a mente estará em condições de acolher a luz divina:

> Se a inteligência humana, abandonada a sua vida turva e manchada, for purificada pela força do sopro do Espírito, torna-se luminosa e unida à pureza verdadeira e sublime, resplandecendo como que por transparência e convertendo-se ela mesma em luz[396].

Estabelece-se um nexo muito estreito entre pureza e conhecimento de Deus, ao ponto de se afirmar: "O conhecimento é dado a cada homem consoante a medida da sua pureza"[397]. Devemos considerar tudo isto como mero produto do pensamento dualístico, estranho ao cristianismo? Não. É certo que a oposição carne/espírito, que tão amiúde aparece no Novo Testamento, não se pode reduzir à oposição grega espírito/matéria; seria grave, no entanto, esquecer que aquela também inclui esta. O termo "carne" não se refere apenas à esfera sexual, embora seja indiscutível que esta dimensão tem aí um lugar importante. Antes dos Padres, encontramos na Bíblia esta consideração: "O corpo corruptível é um peso para a alma, e esta tenda terrena oprime a mente cheia de cuidados" (Sb 9,15).

O grito de São Paulo sobre o "corpo de morte" é certamente mais do que uma mera denúncia da ferida presente na sexualidade humana, embora certamente essa ferida também esteja incluída. Quando a este corpo – que, como tudo o mais, foi criado por Deus como algo de bom – faltou o equilíbrio interior devido ao pecado, ele passou a ser "corpo carnal", "corpo de pecado" (Rm 6,6). O culpado, todavia, não é o "irmão corpo". Para o corpo é válido, de modo particular, aquilo que se afirma da criação inteira: ele está submetido à caducidade, não por vontade própria, mas por vontade da mente e, mais ainda, da vontade que, separada da vontade de Deus, o submeteu a essa caducidade (cf. Rm 8,19-20). Na presente circunstância, a mente e a vontade do homem veem-se obrigadas a sofrer a chantagem do escravo, ao qual ensinaram a rebeldia. É um dado da experiência que a desordem na esfera da carne e da sexualidade ofusca irremediavelmente a razão, obscurece a mente e torna-a refratária a Deus que é espírito.

Qual é, então, a consequência prática de tudo isto? Se queremos participar naquelas maravilhosas iluminações do Espírito sobre as quais acima falamos (sobre Deus, sobre Cristo, sobre as Escrituras, sobre o nosso destino), temos de levar muito a sério a luta pela pureza. "Bem-aventurados os puros de coração, porque *verão* a Deus!" (Mt 5,8). Quase sempre que fala de pureza, o apóstolo põe-na em relação com o Espírito Santo. Quem se entrega à fornicação, diz ele, peca contra o próprio corpo e, por isso, contra o Espírito Santo, do qual o corpo é templo[398].

Sabemos, no entanto, quanto a luta pela pureza é delicada e difícil. Como proceder para não sucumbirmos e não nos rendermos? A par dos diversos meios negativos (não fazer, não olhar, não tocar), a Escritura e os Padres indicaram-nos um poderoso meio positivo que, não raro, é desconsiderado: apaixonar-se pela verdadeira beleza, escolher o "corpo" ao qual me hei de unir. Tal é o meio que o Espírito Santo nos incita a usar na situação atual, em que já não é possível ficarmo-nos apenas pelos meios negativos. A "carne" passou a ter as suas vitrines por todo o lado; ela assedia-nos dentro e fora de

casa. As pequenas defesas não chegam; são necessários grandes meios, meios "drásticos". Eu encontro indicado nas palavras do apóstolo um destes meios drásticos: "Ou não sabeis que aquele que se junta a uma prostituta, forma com ela um só corpo? [...] Mas quem se une ao Senhor, forma com ele um só Espírito" (1Cor 6,16-17).

Há uma força secreta nesta última frase. Sempre que a repetimos no nosso íntimo, por ocasião de alguma dificuldade, é impossível não sentir a sua eficácia. Para a nossa propensão em relação à matéria e aos corpos, dispensou Deus um remédio digno da Sua sabedoria: o corpo ressuscitado do Senhor. Tal é o lugar no qual foi definitivamente vencida a tensão entre a carne e o espírito, e o lugar em que o corpo já alcançou aquela libertação da escravidão da corrupção, pela qual a criação inteira anseia. O corpo ressuscitado de Cristo é como uma âncora de salvação, lançada para lá das fronteiras do campo de batalha. Trata-se, contudo, de um verdadeiro corpo, apesar de ser "corpo espiritual"; podemos com ele unir-nos, ao nível da intenção, mediante a fé, e essa mesma união podemos alcançá-la *realmente* mediante a Eucaristia. O ressuscitado comunica-nos a Sua pureza. Os judeus que, no deserto, eram mordidos por serpentes, ficavam curados ao olharem para a serpente de bronze; e nós, pela nossa parte, curamo-nos das mordeduras da sensualidade se corrermos a olhar para Aquele que, justamente para este fim, foi por nós elevado na cruz (cf. Jo 3,14-15).

Por este caminho não será necessário desprezar a beleza dos corpos ou aviltar a sexualidade humana, porquanto o caminho é, antes, o "da beleza para a Beleza". Dizia um antigo Padre da Igreja: "Saiba o homem que o seu coração alcança a pureza, quando, em se deparando com determinada beleza, já nada lhe parecer impuro"[399].

Uma resolução prática que se poderia tomar, depois de termos meditado, neste capítulo, sobre a ação do Espírito Santo na mente humana, é a de consagrar a nossa mente ao Paráclito. Consagrar significa "confiar a", ceder, reservar. Decidir não querer, doravante, usar a nossa mente para algo que não seja o conhecimento do que é verdadeiro e para a glória de Deus. Apesar de tudo, é a nossa mente aquilo que temos de melhor e de mais nobre, pois ela é o reflexo mais próximo que há da inteligência divina, bem como aquilo que Deus no mundo mais estima. Devemos repetir todas as manhãs esta consagração.

Um antigo Padre da Igreja dizia que a nossa mente é como um moinho: o primeiro grão que dentro dele pusermos pela manhã é aquele que irá continuar a moer ao longo de todo o dia. É necessário sermos diligentes a colocar nela, todas as manhãs, o bom grão de Deus – pensamentos bons, Palavra de Deus –, de contrário, o demônio depositará aí a sua cizânia[400].

Terminamos rezando ao Espírito com palavras de um hino, escrito pouco tempo

depois do *Veni creator*, que parece um comentário ao nosso versículo (a versão métrica é nossa):

Espírito que iluminas cada homem,
a horrenda noite dissipa, ó Santo,
da nossa mente, Tu que és amante
de todo o reto pensar.

Derrama a tua unção em nós, ó Pio,
Tu que as culpas sempre lavas,
limpa no homem interior o olhar
ofuscado pelo mal;
para que o Sumo Pai vejamos,
Ele, a quem os olhos do coração
só puros podem contemplar, testemunha
da sapiência de Cristo[401].

XV

No coração derrama o amor

O Espírito Santo faz-nos passar do amor a nós mesmos ao amor a Deus

1. Luz e amor

Quanto mais meditamos sobre esta quarta estrofe do *Veni creator*, mais descobrimos a sua extraordinária profundidade, escondida sob uma extrema simplicidade. Por um lado, ela apresenta-nos uma visão global do homem, em suas três esferas distintas, a da mente, a do coração e a do corpo – ou seja, inteligência, vontade e corporeidade –, por outro, ela oferece-nos uma síntese fulgurante sobre a ação do Espírito Santo na nossa alma, apresentando-o, conjuntamente, como o princípio do conhecimento e do amor.

Com isto, o autor do hino captou um aspecto central da revelação e da tradição sobre o Espírito, que encontramos bem atestada nos melhores autores espirituais da Idade Média. Para Guilherme de S. Thierry, o Espírito Santo é quem "ilumina o intelecto e suscita o afeto"[402]. Um outro autor escreve:

> A virtude consiste na verdade da caridade e na caridade da verdade. Enquanto verdade, ela ilumina para conhecer; enquanto caridade, inflama para amar. Do mesmo modo que, sem a caridade, a ciência incha, assim também sem o conhecimento a caridade extravia-se. No ardor e no fulgor do fogo, é dado aos discípulos o Espírito celeste para os conduzir, enquanto fulgor, à verdade plena e para fazer, enquanto ardor, com que ardam na caridade plena[403].

O Espírito Santo, diz um outro autor, age "na mente, dando inteligência; no coração, dando amor; a inteligência contra a ignorância, o amor contra a concupiscência; a inteligência ilumina o homem cego, o amor sustém o homem enfermo"[404].

Esta visão é bíblica. Na Escritura, encontramos duas grandes afirmações sobre Deus: "Deus é luz" (1Jo 1,5) e "Deus é amor" (1Jo 4,8.16). Mas trata-se de uma intuição também presente, de forma menos espiritualizada, fora da esfera bíblica. Na Grécia clássica, houve quem distinguisse dois tipos distintos de religiosidade: uma feita de ordem e medida, denominada "apolínea" (de Apolo, deus do sol); e a outra feita de pulsão, excesso, paixão, denominada "dionisíaca" (de Dionísio, deus das bacantes); aquela privilegia o elemento racional em Deus, ao passo que nesta sobressai o elemento irracional ou suprarracional.

Já mencionei uma vez a sinfonia de Mahler, composta em torno do texto do *Veni creator*. Nessa obra, o compositor estabelece uma relação entre os dois versículos do nosso hino "acende na mente a tua luz, no coração derrama o amor" e os dois grandes motivos do *Fausto* de Goethe: desejo de conhecimento e salvação através do amor. À primeira parte, cujo texto é o *Veni creator*, sucede, na mesma sinfonia (com uma aproximação significativa, ainda que discutível), uma segunda parte cujo texto é a última cena da obra-prima de Goethe, como que para assinalar, nesta última, uma espécie de consumação e de resposta ao grito lançado no *Veni creator*.

Estas duas características do Espírito Santo não estão presentes da mesma maneira, nem em todos os autores, nem em todos os contextos. Já se assinalou, no próprio domínio do Novo Testamento, um realce maior dado, por parte de São João, ao "Espírito de verdade" e, por parte de São Paulo, ao "Espírito de caridade"[405].

Estas acentuações diversas irão manter-se também na Tradição. É evidente, na verdade – iremos ver isso mesmo ao longo deste capítulo –, que a pneumatologia ortodoxa deu mais relevo ao Espírito enquanto "luz", da mesma maneira que a latina iria realçar o Espírito enquanto "amor". Esta diferença é claríssima, em todo o caso, nas duas obras que mais influenciaram o desenvolvimento das respectivas teologias do Espírito Santo. No tratado *Sobre o Espírito Santo,* de São Basílio, o tema do Espírito enquanto "amor" não desempenha qualquer função, ao passo que o tema do Espírito enquanto "luz" adquire aí um lugar central; no tratado *Sobre a Trindade,* de Santo Agostinho, o tema do Espírito enquanto "luz" não tem qualquer importância, ao passo que o Espírito enquanto "amor" adquire aí papel determinante.

Não é que este dado deva ser absolutizado. Vimos em que medida o tema do Espírito enquanto "luz" também é frequente entre os latinos, especialmente ao nível da liturgia e da espiritualidade (a estrofe do *Veni creator* que estamos a comentar é disso a melhor confirmação); trata-se, antes, de uma questão de predileção e de ênfase.

A mesma acentuação diversa vamos encontrar, de resto, em ambas as tradições. Entre os latinos, à *corrente tomista*, caracterizada pela busca da verdade, pelo primado do "dom do intelecto" e pela coincidência entre a bem-aventurança final do homem e a sua visão de Deus, opõe-se a *corrente franciscana* (e, de modo geral, a *augustiniana*), caracterizada pelo primado do amor e, desse modo, pelo primado do "dom da sabedoria", a par do fato de fazer corresponder a bem-aventurança final do homem ao amor e à fruição de Deus. Da primeira corrente, deriva a *mística da luz* (por exemplo, nos místicos renanos) e, da segunda, deriva a *mística de fogo* e da "loucura" da cruz, dos franciscanos. São Boaventura caracteriza as duas escolas, dizendo que "uns centram-se principalmente na especulação e, secundariamente, na unção; os outros, centram-se na unção e, secundariamente, na especulação"[406]. Dante atribui as diferentes atitudes aos respectivos fundadores, São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão, quando diz que, dos dois, "um foi todo seráfico em ardor, e o outro pela sapiência na terra foi de querúbica luz esplendor"[407].

De um lado o ardor, do outro o esplendor; de um lado o símbolo bíblico dos serafins, do outro o dos querubins. Com frequência, procurou-se no passado contrapor estas duas visões, e não faltaram as controvérsias no sentido de se estabelecer qual era a visão mais acertada. Quão belo é, à luz daquilo que o *Veni creator* nos tem vindo a mostrar sobre o

Espírito Santo, descobrir que se trata de dois modos complementares e inseparáveis de o mesmo Espírito Santo se manifestar! É como dois olhares que, contemplando o mesmo objeto de ângulos distintos, permitem captar melhor a sua profundidade.

A riqueza e a originalidade destes dois modos de nos aproximarmos da realidade do Espírito Santo só irão surgir mais claramente, no entanto, depois de comentarmos o presente versículo do *Veni creator*, "no coração derrama o amor", que é o que agora vamos fazer.

2. O amor, nova lei do cristão

O versículo do *Veni creator* "no coração derrama o amor" inspira-se claramente na afirmação de São Paulo: "O amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5).

Este versículo está intimamente ligado, na tradição latina, ao tema do Espírito Santo enquanto nova lei do cristão. Para descobrirmos as razões de tal nexo, é necessário, uma vez mais, recuarmos até ao acontecimento de Pentecostes. Há uma aproximação intencional entre o relato da descida do Espírito Santo e a teofania do Sinai. A explicação disso reside no fato de, na época em que São Lucas escrevia os Atos dos Apóstolos, a festa judaica de Pentecostes comemorar, precisamente, o dom da Lei no Sinai e a Aliança. Já não era tanto uma festa ligada ao ciclo da natureza (a oferta das primícias das colheitas), quanto uma festa ligada à história da salvação. Bastaria isto para demonstrar em que medida o Espírito Santo não é visto por São Lucas apenas como "força da profecia, ou auxílio em ordem à missão"; o Espírito possui agora uma clara dimensão soteriológica, ainda que – é certo – menos evidente do que em São Paulo e em São João. O Espírito Santo não é apenas Aquele que só serve para levar a salvação até aos confins da terra; o Espírito é, Ele mesmo, salvação, o princípio que torna viva e operante a Nova Aliança.

Esta aproximação entre o Sinai e o Pentecostes tem raízes assaz remotas na Bíblia. Quando, no livro do profeta Jeremias, Deus diz: "Imprimirei a minha lei no seu íntimo, e gravá-la-ei *no seu coração*" (Jr 31,33), fica claro que o profeta já pretende realçar a novidade da Nova Aliança em relação à do Sinai, que, por sua vez, fora "gravada *em tábuas de pedra*" (Ex 31,18). Ezequiel deu o passo seguinte, ao identificar a nova lei com o próprio Espírito de Deus: "Dentro de vós porei o meu Espírito" (Ez 36,27). São Paulo irá completar e explicitar a comparação. O apóstolo define a comunidade da Nova Aliança como "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 que são os corações" (2Cor 3,3), e fala da "lei do Espírito que dá a vida em Jesus Cristo", isto é, da lei que é o Espírito (cf. Rm 8,2).

Santo Agostinho tira as conclusões de todas estas premissas sobre a relação entre Sinai e Pentecostes. Nota, desde logo, esta coincidência: cinquenta dias após a imolação da antiga Páscoa e a saída do Egito (esta cifra é resultante de cálculos a partir de dados bíblicos), os judeus receberam no Sinai a lei, escrita pelo dedo de Deus, em tábuas de pedra, e, com base nesta lei, concluíram uma aliança com Deus; cinquenta dias após a celebração da nova Páscoa e após a imolação de Cristo, veio o Espírito Santo. Que quis a

vontade de Deus transmitir-nos com isto? Algo bem claro: que o Espírito Santo é a nova lei, escrita realmente pelo dedo de fogo de Deus, desta vez, porém, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, que são os corações dos homens, purificados pelo sangue de Cristo; que o Espírito Santo é o princípio que dá vida à Nova Aliança[408].

Percebe-se, assim, a afirmação de Santo Ireneu, segundo o qual "o Espírito Santo desceu sobre os discípulos em Pentecostes com o poder de introduzir todos os povos na vida e de *lhes abrir o Novo Testamento*"[409].

O Espírito Santo "abre" o Novo Testamento, no sentido de tornar viva e operante a "nova e eterna aliança" realizada na Páscoa de Cristo.

Esta interpretação profunda do acontecimento de Pentecostes passa a ser patrimônio comum da Igreja e penetra na liturgia, a qual, por sua vez, irá mantê-la viva, não obstante ela venha a desaparecer da reflexão teológica. A liturgia latina permite-nos ler, entre as leituras da vigília de Pentecostes, o capítulo 19 do *Êxodo*, que narra, precisamente, a teofania do Sinai. Em algumas Sequências medievais, o tema "Sinai-Pentecostes" ocupa o lugar central, como na Sequência composta por Adão de S. Víctor:

> Uma lei dura e obscura / antecedeu em figura / a luz do Evangelho.
> O entendimento espiritual, / fendida a casca da letra, / apareça à luz do dia.
> Nos revela o sucedido / qual dos dois terá o primado: / se o preceito ou o dom.
> Outrora, clangor de trombas / e caligem e fragor / com guinadas de labaredas:
> quanto temor incutiam, / sem favorecerem o amor, / como faz a sacra unção[410].

As próprias liturgias orientais, a bizantina e a siríaca, assinalam a relação entre a teofania do Sinai e o Pentecostes, embora entre os dois momentos salientem mais os elementos de afinidade do que o contraste: "À montanha corresponde a sala alta do cenáculo, às chamas correspondem as línguas de fogo, ao trovão e à nuvem o vento violento"[411]. Pentecostes é o dia em que "a lei provém de Sião"[412].

O autor do *Veni creator* tem presente esta riquíssima tradição sobre o tema "Sinai-Pencostes", mormente na forma que tal tradição iria adquirir no Ocidente, a partir de Santo Agostinho. Ao comentar o título "dedo de Deus", escreve: "Foi com o dedo de Deus que a lei foi escrita, cinquenta dias após a imolação do cordeiro; também foi cinquenta dias após a paixão de Cristo que o Espírito Santo veio"[413].

É Santo Agostinho a explicar-nos o que tudo isto nos diz sobre o amor que o Espírito derrama no nosso coração:

> O que é a lei de Deus, a que Ele próprio escreveu nos corações, senão a própria presença do Espírito Santo que é o dedo de Deus, e cuja presença derrama nos nossos corações *a caridade* (Rm 5,5) que é o cumprimento da lei e o seu cume?[414]

É, portanto, através da caridade que age a nova lei, que é o Espírito Santo. Esta lei nova não é apenas a síntese de toda a lei e dos profetas; é muito mais: ela é a sua atualização, o seu cumprimento. Só quem ama é que verdadeiramente põe em prática a lei, pois só quem ama é capaz de fazê-lo. Ezequiel atribuía ao dom do coração novo e do Espírito a capacidade de pôr em prática todas as leis de Deus (cf. Ez 36,27).

A caridade é, ela própria, uma "lei", um princípio diretivo que nos incita a lutar contra a carne, a fazer, ou a deixar de fazer, determinadas coisas; já não, porém, *mediante constrição*, com a ameaça das sanções, como sucedia na antiga lei, e como sucede com toda a lei exterior e escrita, mas sim *mediante a atração*. Ao temor servil, substitui-se o amor filial como mola do agir do cristão.

> Se o preceito da lei for posto em prática por medo da pena, e não por amor da justiça, age-se de maneira servil, não livremente, e, por isso, nem sequer se põe em prática tal preceito [...]. Quando, porém, se dá a fé que age por meio do amor, então, esta ação começa a suscitar o *prazer* da lei de Deus no íntimo do homem[415].

No mais fundo do coração humano, opera-se uma mudança radical. Se, inicialmente, o homem olhava Deus com a mesma atitude de suspeição e de hostilidade com que o escravo olha o seu amo, agora ele olha-O como seu aliado e seu amigo, como Pai, e dos seus lábios brota o grito de reconhecimento: "*Abbá*, Pai!" (Rm 8,15). O que se alterou foi todo o agir do cristão, que se tornou "deificado", porquanto movido pelo Espírito Santo: "Todos os que se deixam guiar pelo Espírito, esses é que são filhos de Deus" (Rm 8,14). A vida cristã é feita para ser vivida deste modo, no Espírito Santo, regulada pelo princípio da espontaneidade e da liberdade. É um viver "enamorado".

3. O Espírito Santo liberta-nos do amor-próprio

Vimos como da reflexão sobre o Espírito Santo enquanto "luz" brota toda uma visão coerente da vida cristã. É necessário começar com a purificação das paixões (em especial das paixões impuras, aquelas que mais fortemente ligam à matéria e à carne), pois são estas as que toldam a mente e a impedem de receber a iluminação do Paráclito. Uma vez purificado o olhar interior, não só poderemos contemplar a Deus, como ficaremos transparentes à Sua luz, quais corpos luminosos que irradiam o raio de sol que recebem. A ascese torna-se fecunda e o trabalho levado a cabo sobre nós próprios reverte em favor dos outros.

Vamos agora ver em que medida da reflexão sobre o Espírito Santo enquanto "amor" possa também brotar toda uma visão profundíssima da vida cristã, bem como um projeto concreto de transformação interior; uma espiritualidade, em suma. O mesmo Espírito Santo que, enquanto luz, nos permite passar da ignorância à verdade, permite, enquanto amor, que passemos do egoísmo à caridade.

Em que consiste, ou onde começa, segundo Santo Agostinho, o pecado do homem? Não tanto em abandonar a Deus e em virar-se para as *criaturas*, quanto, mais exatamente, em abandonar a Deus para se virar para *si mesmo*. O pecado consistiu na famosa *curvitas* original, em virtude da qual, de "reto" que era, isto é, virado para o alto, para Deus, o homem passou a ser "curvo", virado para baixo, para si, dobrado, "pervertido".

Há aqui uma sintonia profunda com o pensamento de São Paulo. Para o apóstolo, as paixões da carne (que, no respectivo contexto, são descritas com grande realismo) não são a causa pela qual "ficou toldada a mente dos homens"; elas são, pelo contrário, o seu efeito. Os homens viraram as costas a Deus, não Lhe deram glória nem graças; usurparam eles mesmos o lugar de Deus, pretendendo serem eles, com a idolatria, a decidir sobre Deus, e não vice-versa. Por isso é que Deus os abandonou às suas paixões impuras (cf. Rm 1,18ss).

Pretendeu-se, por vezes, explicar a tendência pessimística da moral de Santo Agostinho fazendo-a derivar da sua experiência pessoal negativa no âmbito da carne. Só que, neste particular, justamente o contrário é que é demonstrável. O santo Doutor transcendeu este aspecto, pois percebeu que a raiz mais funda do pecado se encontra fora da esfera sexual: ela reside numa corrupção do amor, ou seja, na vontade. Dá-lhe razão São Francisco de Assis, quando, com a intuição própria dos santos, e sem raciocinar muito, diz: "Come da árvore da ciência do bem e do mal aquele que se apropria da sua vontade"[416].

Na obra *A cidade de Deus*, Santo Agostinho faz desta intuição o princípio de interpretação de toda a história humana:

> Dois amores fundaram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus fundou a cidade terrena; o amor de Deus até ao desprezo de si gerou a cidade celeste[417].

Existe um amor-próprio que também é bom e sadio, mas não é deste que aqui estamos a tratar. O amor-próprio torna-se mau quando, de social, passa a ser *privado*, ou seja, de amor de comunhão, passa a amor egoístico que se ama a si mesmo em detrimento dos outros: "Dois amores, um social e o outro privado, fundaram e distinguiram no gênero humano duas cidades, a dos justos e a dos iníquos"[418].

Santo Agostinho, todavia, não se ficou por aqui. Numa outra obra, não menos importante, *O Espírito e a letra*, explicou de que modo se dá a passagem de um amor ao outro. É o Espírito Santo quem nos permite passar do amor-próprio ao amor de Deus e do próximo, que nos liberta do egoísmo! O Espírito Santo é quem realiza a transformação, ou a "retificação", essencial no homem redimido. O modo como isso se realiza já o explicamos, em parte, ao falarmos do Espírito Santo, "nova lei" do cristão. Ao derramar o amor no coração, essa capacidade nova de amar a Deus e aos irmãos, Ele liberta o amor das cadeias do egoísmo; além de impor o *dever* de fazer a vontade de Deus, instila também *o prazer* de realizá-la, em virtude do que o homem passa, de boa vontade, a pôr em prática as coisas que Deus manda, na medida em que se sente ele próprio amado por Deus. Dá-se, aqui, o passo decisivo da escravidão do pecado à liberdade da graça.

Para que tudo isto se realize, não basta o *livre arbítrio* do homem; não é suficiente o esforço ascético de purificar-se das paixões; nem sequer é suficiente *o conhecimento* da verdade, o saber aquilo que é preciso fazer. É preciso mudar a própria vontade, inverter a orientação de fundo do coração humano, e isto só o faz o Espírito Santo, quando suscita na alma o amor de Deus e, com ele, o desejo de obedecer-Lhe em tudo[419].

Colocando-se numa perspectiva ascética, um Padre da Igreja escreveu estas palavras:

> Enquanto o homem exterior não morrer para as coisas do mundo [...], enquanto o homem interior não morrer para as recordações intempestivas de coisas más; enquanto o impulso natural não for humilhado e o corpo não ficar semimorto pelos esforços, de sorte que no coração deixe de bramir a doçura do pecado, o Espírito de Deus não poderá derramar no homem a sua doçura[420].

Colocando-se na perspectiva da graça, Santo Agostinho pôde descobrir a outra parte da verdade, e a mais importante:

> Depois de nos justificar com o seu dom, o Espírito de Deus retira de nós o gosto do pecado, e nisso

consiste a liberdade, tal como quando estávamos sem Ele, sentindo deleite em pecar, e nisso consistia a nossa escravidão[421].

Enquanto o homem não tiver feito com que em si morra a doçura do pecado – como dizia o asceta –, o Espírito Santo não pode derramar nele a doçura do amor de Deus; enquanto o Espírito Santo não tiver infundido no homem a doçura do amor de Deus – precisa o teólogo –, o homem não pode fazer com que morra em si a doçura do amor-próprio. A graça precede o esforço e acompanha-o.

O aprofundamento da doutrina da graça ocasionou um progresso decisivo na pneumatologia, progresso que não pode ser ignorado, sob pena de ficarmos privados de um dado fundamental para a compreensão do Espírito Santo e do Seu modo de operar nas almas. No passado, a controvérsia entre a pneumatologia grega e a latina ficava, muitas vezes, encravada no problema da processão do Espírito Santo: se procede apenas do Pai, ou se do Pai e do Filho. Isto, por vezes, impediu de se captar e valorizar plenamente as diferenças e as recíprocas integrações que existem em outros setores. Gastamos muito tempo a especular sobre o modo como se dá a processão do Espírito em Deus, algo que nos é tão inacessível e sobre o qual a Escritura pouco diz, em vez de refletirmos sobre o modo como o Espírito nos faz renascer em Deus, algo tão vital para nós e sobre o qual a Escritura tanto insiste.

Temos de procurar, tão somente, não voltar a cair na tentação de contrapor as duas visões: aquela que insiste na purificação das paixões, para chegar à contemplação de Deus, e aquela que insiste na renúncia ao amor de si mesmo, para amar a Deus e ao próximo. Tanto uma como outra, conforme vimos, têm sólidos fundamentos bíblicos, além de que existe uma circularidade consistente entre ambas as realidades: se a decisão enganosa pelo eu vai desencadear as paixões da carne, também não deixa de ser verdade que a satisfação das paixões da carne potencia em nós o egoísmo e a insensibilidade para com Deus e o próximo. Nenhuma das duas tradições pode passar sem a outra. Luz e amor indicam duas operações igualmente importantes com as quais o Espírito cria o homem novo, como "duas curas pela raiz". As duas raízes do mal no homem – a ignorância e o egoísmo – são, de resto, comunicantes, pelo que, atacar uma é atacar a outra.

4. Para que já não vivamos para nós mesmos

Qual é a nossa parte em todo este processo que conduz do amor de si ao amor de Deus? Ela consiste em auxiliar o Espírito, colaborar com a graça mediante a nossa liberdade. Precisamos nos *desenraizarmos* de nós mesmos para nos *enraizarmos* em Deus. Existem muitas árvores com a chamada raiz a prumo, uma raiz mãe que se afunda perpendicularmente no terreno, a partir do tronco. Enquanto não se arredar todo o terreno circundante e não se apontar o machado àquela raiz, podemos cortar todas as outras raízes laterais que nem a árvore se mexe nem ninguém a abate. Também a árvore da nossa vida tem uma "raiz a prumo": o amor-próprio. Enquanto algo mais forte do que ele não vier "suplantá-lo", não se passa do homem velho ao homem novo, da vida segundo a carne à vida segundo o espírito. Isto, conforme vimos, é o que em nós faz o Espírito Santo; nós, com o nosso esforço, não podemos substituir a ação regeneradora do Espírito; podemos, contudo, auxiliá-la.

São Paulo descreve este programa como a passagem do viver "para nós mesmos" ao viver "para o Senhor".

"Ele morreu por todos, a fim de que os que vivem, não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou" (2Cor 5,15).

"De fato, nenhum de nós vive para si mesmo e nenhum de nós morre para si mesmo, porquanto, se vivemos, é para o Senhor que vivemos; e se morremos, é para o Senhor que morremos" (Rm 14,7-8).

É uma espécie de revolução copernicana: no centro está não já a terra – quer dizer, o "eu" com o sol, ou seja, Deus, a girar à sua volta, como se Ele fosse um seu satélite e servidor –, mas o contrário. O Espírito Santo é-nos concedido para que deixemos de viver para nós mesmos, e passemos a viver para o Senhor! É esta a obra do Paráclito, que coroa todas as outras. Em uma das novas Orações Eucarísticas, no momento da epiclese, dizemos:

> E a fim de vivermos, não já para nós próprios, mas para Ele, que por nós morreu e ressuscitou, de Vós, Pai misericordioso, enviou aos que n'Ele creem o Espírito Santo, como primícias dos seus dons, para continuar a sua obra no mundo e consumar toda a santificação[422].

Para auxiliar esta ação do Espírito em nós, é necessário, desde logo, saber distinguir e reconhecer entre os "desejos" ou impulsos oriundos do amor-próprio, que é a "carne", e aqueles que provêm do amor de Deus, o "Espírito":

> A natureza sempre se esforça por alcançar as próprias comodidades [...].
> A graça, ao contrário, [...] procura conseguir aquilo que é útil aos outros [...].

A natureza procura o ócio e o descanso do corpo.

A graça põe-se, de bom grado, a trabalhar corajosamente. A natureza procura coisas raras e belas.

A graça, pelo contrário, aprecia as coisas simples e humildes.

A natureza queixa-se logo que lhe falta qualquer coisa ou é perturbada.

A graça, ao contrário, sofre a pobreza com firmeza.

A natureza refere tudo a si, pensa só em si, afadiga-se e defende só a própria causa.

A graça refere tudo a Deus[423].

Se nos decidimos a viver não mais para nós mesmos – isto, é, para a glória pessoal, para o proveito próprio, para a afirmação pessoal –, a graça do Espírito vem ao nosso encontro de mil e uma maneiras. Ajuda-nos a reconhecer as ocasiões para vencermos o amor-próprio, mal nos deparamos com a primeira dessas ocasiões; dá-nos um certo ímpeto ou atração por esse caminho, bem como a alegria de o termos trilhado; traz-nos, em contrapartida, a tristeza e a decepção depois de nos recusarmos a seguir tal caminho ou de procurarmos todas as desculpas para fugir-lhe.

Ajuda-nos também a não reagirmos e a não nos justificarmos, mal recebemos uma censura, uma crítica ou uma palavra dura, que são o meio mais eficaz para vencer o amor-próprio. Pretender, na verdade, derrotar o amor-próprio, a sós, sem qualquer intervenção exterior, seria como pretender extrair sozinho um tumor. O Espírito Santo incita-nos também a alterar a ordem na lista dos nossos amigos: a considerar como nossos verdadeiros amigos e benfeitores, que haveremos de ter como particularmente queridos, aqueles que habitualmente relegamos para o ponto mais remoto do nosso universo pessoal.

A nossa colaboração exprime-se também através da oração, dizendo, por exemplo, ao Espírito Santo, com as palavras da Sequência de Pentecostes: "Dobra o que é rígido", ou, com uma outra oração da liturgia: "Submete as nossas vontades rebeldes à tua vontade santa"[424]. É com estes modos simples que a graça age, e não através de sabe Deus quais mecanismos automáticos, ou de circunstâncias extraordinárias.

5. Uma pneumatologia para a era do computador

Gostaria de encerrar a reflexão sobre o Espírito enquanto "amor" com uma observação que nos permite cair na conta da grande atualidade deste tema. A nossa civilização, dominada pela técnica, precisa de um coração com que o homem possa nela sobreviver sem se desumanizar totalmente. Não são apenas as pessoas religiosas, mas também as agnósticas e não crentes, que estão convencidas da necessidade de dar mais espaço às "razões do coração", se queremos evitar que a humanidade volte a mergulhar numa era glacial.

Nisto, ao contrário de muitos outros campos, a técnica serve de muito pouco. Anda-se a trabalhar, há algum tempo, num tipo de computador capaz de "pensar", e são muitos os que se convencem de que lá haveremos de chegar. Todavia (felizmente!) ainda ninguém pensou na possibilidade de um computador capaz de "amar", de se comover, de vir em auxílio do homem no plano afetivo, facilitando-lhe o amor, do mesmo modo que lhe facilita o cálculo da distância entre as estrelas, o movimento dos átomos e a conservação de dados em memória... Na atualidade, os homens projetam relógios atômicos, cuja margem de erro seria de um segundo em cada dois milhões de anos; conhecem também com precisão quantas centenas de milhares de anos seriam necessárias para se alcançar determinado ponto do universo, viajando à velocidade da luz, e esquecem-se de que irão ser poucas as dezenas de anos que lhes serão dadas viver. Quanto excesso de técnica sobre a vida!

A potencialização da inteligência e das possibilidades do conhecimento humano não acompanha a potencialização da sua capacidade de amar. Mais: esta última parece nem contar para coisa alguma, quando, na verdade, todos sabemos muito bem que a felicidade ou a infelicidade na terra dependem não do conhecimento ou do não conhecimento, mas de amar ou não amar, de ser amado ou não ser amado. Não é difícil perceber a razão de andarmos tão atarefados a acumular conhecimentos, e tão pouco ocupados em aumentar a nossa capacidade de amar: o conhecimento traduz-se automaticamente em poder, ao passo que o amor se traduz... em serviço.

Uma das modernas idolatrias é a do "QI", do "coeficiente de inteligência". Determinaram-se numerosos métodos de medida, ainda que, até a data, todos se tenham revelado, felizmente, altamente não fiáveis. Na seleção dos embriões humanos, considera-se quase só este aspecto nos candidatos a doador de sêmen. Quem se preocupa com ter em conta o "quociente de coração"? Ora, continua em vigor a verdade de que falava São Paulo: "A ciência incha, mas o amor edifica" (1Cor 8,2). A cultura secular já não é capaz de ir buscar esta verdade à sua fonte religiosa, que é São Paulo; no entanto,

está sempre pronta a subscrevê-la quando ela lhe é veiculada em roupagem literária. Que outra coisa significa, de resto, a tese final do *Fausto* de Goethe: "Só o amor redime e salva, ao passo que a ciência e a sede de conhecer, por si sós, podem deitar tudo a perder"?

Quem, pois, poderá salvar a nossa civilização deste abismo? Santo Agostinho explicou-nos, anteriormente, que não chega o livre-arbítrio, tal como também não chega o mero conhecimento do problema e do que "se deve" fazer. É necessário um socorro "de fora" – um "extraterrestre", para usarmos linguagem moderna –, e esse socorro é o Espírito Santo, que "infunde no coração o amor". O que nós precisamos é de uma nova abertura e de um recurso novo ao Espírito, de um reacender da saudade do Espírito Santo. Nesta época em que aprendemos a explorar em altura os espaços do cosmos e também as partículas subatômicas das profundezas da matéria, só Ele será capaz de dar à humanidade aquele suplemento de alma e de coração que permitirá que esta humanidade, longe de ficar árida em virtude daquilo mesmo que conhece, possa utilizar os seus conhecimentos para o serviço da humanização do planeta e para a melhoria da vida de todos.

Foi Lutero quem, no cristianismo ocidental, fez reviver o grande tema augustiniano do Espírito Santo que leva o homem a passar do amor-próprio ao amor de Deus e ao próximo. Além de nos ter deixado, da sua autoria, uma tradução do *Veni creator* (que Bach iria, posteriormente, musicar)[425], escreveu mais dois hinos ao Espírito Santo que continuam, ainda hoje, no centro do culto protestante. Em um deles (cuja versão métrica vou propor), Lutero retoma a antiga antífona de Pentecostes: "Vinde, Espírito Santo, enchei os corações dos Vossos fiéis e acendei neles o fogo do Vosso amor"[426], e desenvolve-a num coral, sobre o qual um dia terá dito que "tinha sido composto, tanto a letra como a música, pelo próprio Espírito Santo". Inspirando-se justamente na presente estrofe do *Veni creator*, Lutero reúne neste hino os dois temas do Espírito enquanto "luz" e "amor". Rezemo-lo também nós, em união com todos os irmãos luteranos:

Vem, Espírito Santo, Deus e Senhor,
enche com Tua graça benigna
dos Teus fiéis a alma e a mente.
Acende neles o fogo do teu amor.
Com o esplendor da eterna luz,
Tu reuniste numa só fé
um povo de todas as nações:
Nós Te cantamos, Espírito Santo.

Tu, santa luz, porto seguro:
Ilumina aos crentes a Palavra.
Dá-nos de Deus reto saber
e vera alegria ao dizermos Pai.
Protege-nos, ó Santo, dos erros,
e por mestre tenhamos só a Cristo,
crendo Nele com ortodoxa fé
e Nele confiando de todo o coração[427].

XVI

E o que em nosso corpo é enfermo com Teu poder eterno revigora

O Espírito Santo prepara a redenção do nosso corpo

1. Irmão corpo e irmã alma

São Cirilo de Jerusalém, na semana que se seguira à anterior catequese, voltava a falar aos seus catecúmenos sobre o Espírito Santo, e dizia-lhes: "Para não cansar os ouvintes, naquela circunstância, tivemos de reprimir o nosso entusiasmo, pois nunca se falaria demais sobre o Espírito Santo"[428].

Antigamente, era costume esta máxima ser usada em relação a Nossa Senhora: *de Maria nunquam satis*, dizia-se: sobre Maria nunca se fala demais. Isso devemos afirmar também, e com mais razão, do Espírito Santo. Vou procurar imitar este antigo Padre da Igreja, reprimindo também eu o entusiasmo, para não alongar em demasia nenhuma destas pequenas catequeses atuais sobre o Espírito Santo.

Depois de nos apresentar o Espírito em conexão com a mente e com o coração do homem, a presente estrofe do *Veni creator* apresenta-no-Lo também em sua relação com o corpo humano. O "irmão corpo", como o denominava São Francisco de Assis, não está excluído do grande banquete do Espírito! Pelo contrário, participa nele de pleno direito. Para a Bíblia, o corpo não é um desprezível apêndice do ser humano; ele é parte integrante de nós mesmos. O homem não *tem* um corpo; ele *é* um corpo. O corpo foi *criado* diretamente por Deus, feito e plasmado com as Suas próprias "mãos", foi *assumido* pelo Verbo na encarnação e foi *santificado* pelo Espírito no batismo. Ele é, além disso, "templo" do Espírito Santo (cf. 1Cor 3,16; 6,19).

Se observarmos superficialmente aquilo que o Novo Testamento e, especialmente, São Paulo dizem sobre a relação corpo/Espírito, há o perigo de cairmos no erro. Essa relação não é apenas negativa, de conflito irredutível; ela é também positiva e de cooperação. A carne está a serviço do Espírito, e o Espírito é que sustém a carne. É justamente através do corpo – ou seja, do elemento que mais intimamente liga o fiel a este mundo – que nos fiéis se manifesta o Espírito. O fiel é chamado a glorificar a Deus com o seu corpo e com a sua carne mortal[429]. A obra do Espírito é, pois, a de santificar a carne, e não apenas a de combatê-la; a de promovê-la, e não a de neutralizá-la.

O primeiro a sentir a necessidade de realçar este aspecto melindroso da revelação foi Santo Ireneu, não obstante os seus escritos deixarem transparecer ainda uma certa oscilação entre o *espírito*, elemento espiritual do composto humano, e o *Espírito Santo* propriamente dito. Contra os gnósticos, que reconduziam a própria existência do corpo a um Deus distinto e inferior ao Deus pregado por Jesus Cristo, escreve o autor:

> O homem perfeito é composto de três realidades: a carne, a alma e o Espírito. Um, o Espírito, salva e forma; a carne é salva e formada. A restante, a alma, que se acha entre estas duas, ora segue o Espírito e, graças a Ele, levanta voo, ora obedece à carne, e cai em desejos terrestres[430].

Santo Ireneu ilustra a relação entre o corpo e o Espírito com a imagem do enxerto: na frágil carne foi enxertado o Espírito, e é graças a este princípio novo que ela poderá produzir frutos "espirituais"[431].

Não são a carne nem o sangue – explica o autor – que ficam excluídas da herança do Reino de Deus (cf. 1Cor 15,20), mas só quem satisfaz as más tendências da carne e do sangue. O mal não é viver *na carne*, mas viver *segundo a carne*. Santo Ireneu chega a afirmar que "o fruto visível do Espírito invisível é o de tornar o corpo do homem maduro e capaz de acolher a incorruptibilidade"[432].

Esta relação positiva entre alma e corpo, entre espírito e matéria, era a que prevalecia no princípio, pelo menos no projeto de Deus; agora, ela está oculta, sob o conflito cuja visibilidade maior a submerge. No final, todavia, triunfará sobre todo o antagonismo aquela relação positiva, numa reconciliação plena e definitiva. A hostilidade entre a carne e o espírito do homem está destinada a cessar, para que a sua união persista para sempre. No bem e no mal.

> Deste modo, o corpo e a alma são como duas mãos juntas. Ambos hão de entrar juntos na vida eterna para serem duas mãos juntas. Ou então, ambos cairão juntos, como dois pulsos ligados, para um cativeiro eterno[433].

Foi graças à encarnação do Verbo que a amizade originária entre o corpo humano e o Espírito de Deus, dissolvida pelo pecado, se restabeleceu e alcançou a esperança de triunfar para sempre. A comunhão com o corpo eucarístico de Cristo é o sinal [*segno*] e o penhor [*pegno*] de tudo isso:

> Ele dá-nos o seu corpo para que nós, unidos a Ele, possamos participar no Espírito Santo. O motivo pelo qual, na verdade, o Verbo de Deus veio até nós com um corpo e, como diz o Evangelho, Se fez carne (cf. Jo 1,14), é o de podermos participar n'Ele como carne, já que não podemos participar n'Ele como Verbo [...]. É em virtude desta comunhão no Espírito de Cristo que os nossos corpos devem ser tratados com santidade (cf. 1Ts 4,4), quais membros do próprio Cristo[434].

2. O carisma das curas

Vejamos, então, o que o *Veni creator* nos permite pedir para o corpo ao Espírito Santo. A frase "e o que em nosso corpo é enfermo com teu poder eterno revigora" evoca claramente a frase pronunciada por Jesus em Getsêmani: "O espírito está pronto, mas a carne é débil (*infirma*)" (Mt 26,41). Há aqui também, possivelmente, uma alusão ao Espírito que "vem em auxílio da nossa debilidade (*infirmitas*)" (cf. Rm 8,26). Neste caso, no entanto, o autor apenas aplica dois versículos que Santo Ambrósio, em um hino seu, consagrara à encarnação de Cristo[435].

O aceno, neste ponto, ao poder (*virtus*) do Espírito Santo completa mais uma das geniais sínteses presentes nesta estrofe do hino. São Boaventura explica que o Espírito Santo possui três propriedades: Ele é, simultaneamente, *verdade infalível, generosa caridade* e *poder insuperável.* Enquanto *suma verdade*, procede Dele o esplendor de uma inteligência iluminada pela fé, que ilumina a faculdade humana do conhecimento; enquanto *suma caridade*, procede Dele o amor de uma santa benevolência, que torna reta a vontade; enquanto *sumo poder*, é Dele que procede o vigor de uma robusta firmeza que revigora o agir[436]. Esta mesma tríade, de gracioso sabor bíblico, é também evocada, antes ainda de São Boaventura, pelo autor do *Veni creator*, quando refere o Espírito Santo enquanto *luz* para a mente, *amor* para o coração e *vigor* para o corpo.

Em conformidade com o duplo significado do termo "enfermidade" (*infirmitas*) em latim, são dois os dons que, fundamentalmente, pedimos ao Espírito para o corpo: o vigor e a cura. O Espírito Santo não se limita a amparar a nossa debilidade, a sarar as feridas e a acudir aos desgastes do nosso organismo. Ele faz infinitamente mais pelo "irmão corpo": resgata-o da sua própria precariedade e prepara a sua redenção plena e definitiva (cf. Rm 8,23). Neste ponto, o tema abre para a escatologia, para o destino derradeiro:

> Pois, enquanto estamos na tenda gememos oprimidos, porque não queremos ser despidos, mas revestidos, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. E quem nos preparou para isso mesmo foi Deus, que nos deu a garantia[437] do Espírito (2Cor 5,4-5).

Através das palavras do *Veni creator*, pedimos ao Espírito Santo que transfigure o nosso mísero corpo, de modo a conformá-lo ao corpo glorioso de Cristo (cf. Fl 3,21); pedi- mos-Lhe que, um dia, seja Ele a dar vida também aos nossos corpos mortais (cf. Rm 8,11).

Todavia, enquanto vivemos neste mundo, é bem diferente a experiência que vamos fazendo no nosso corpo: a da debilidade e da doença: ora, é a esta situação que o *Veni creator* alude, sobretudo quando fala de *enfermidade*.

De novo se abre um vasto horizonte diante de nós, o da relação entre o Espírito Santo e as curas físicas. Já Santo Ireneu, no contexto que referimos, aduzia as curas e as ressurreições levadas a cabo por Jesus como prova de que também o corpo é capaz de receber a ação do Espírito de Deus:

> O Artífice do universo, o Verbo de Deus que, no princípio, plasmou o homem, ao deparar-se com a sua criatura corrompida pelo mal, curou-a em tudo, ora restabelecendo cada um dos membros conforme haviam sido plasmados no princípio, ora tornando o homem instantaneamente são e inteiro, preparando-o para a ressurreição. Por que motivo haveria de curar os membros da carne e de restabelecê-los em sua forma anterior, se os membros que curou não devessem ser salvos?[438]

Com estas palavras, Santo Ireneu revela a profunda dimensão teológica que se esconde nas curas miraculosas, hoje tantas vezes vistas com desdém, se não com uma sensação de rejeição, como se fossem, tal como qualquer outro milagre, expressão de uma religiosidade ainda rude e pouco espiritualizada. Vejamos, então, sumariamente, este aspecto do ministério de Cristo, para vermos o que essa dimensão nos comunica hoje.

Cerca de um terço do Evangelho refere Jesus a curar os doentes ou a ressuscitar os mortos. Ele realiza as curas não no intuito de, principalmente, demonstrar algo, mas porque veio "salvar o que andava perdido" (Lc 19,10), porque se compadece do povo, porque ama e quer a vida, a liberdade e a alegria das Suas criaturas. A par do anúncio do Evangelho, a cura dos enfermos ocupa um lugar fixo nos discursos missionários: "Enviou-os a proclamar o Reino de Deus e a curar os doentes" (Lc 9,2).

Na Igreja apostólica, encontramos um rito concebido expressamente para cuidar dos doentes (o qual iria, mais tarde, fazer parte dos sete sacramentos), na certeza de que "a oração feita com fé salvará o doente" (Tg 5,15). Um dos fatores importantíssimos para a "missão e propagação" do cristianismo foi, justamente, o da sua preocupação com a *saúde* do corpo, além da sua preocupação com a *salvação* da alma. Jesus era visto como "um médico constituído de carne e de espírito"[439], capaz, por isso, de curar as almas e os corpos.

Estas curas já aparecem na vida de Jesus realizadas pela força do Espírito Santo. O próprio Jesus afirma que o Espírito do Senhor veio sobre Ele, não só para anunciar a Boa Nova aos pobres, mas também para "proclamar a libertação aos cativos, para dar aos cegos a recuperação da vista, para ligar as chagas dos corações amargurados" (cf. Lc 4,18). Dele "emanava uma força que a todos curava" (Lc 6,19); momentos antes, o mesmo evangelista mostra o que era "esta força": não um fluido magnético, uma corrente hipnótica, uma força de sugestão, nem sequer uma genérica "força espiritual", mas sim "a força do Espírito Santo" que viera sobre Ele no batismo (cf. Lc 4,14).

Esta convicção de uma relação íntima entre a força do Espírito e as curas é testemunhada por São Paulo, quando fala de um carisma específico destinado a esse mesmo fim: "A outro (é dado) o dom das curas, por meio do único Espírito" (1Cor 12,9).

Prosseguindo o nosso sobrevoo, agora pelo "tempo da Igreja", notamos uma evolução em relação a este ministério evangélico. O dom das curas irá cada vez mais configurar um carisma extraordinário, ligado à santidade da pessoa que o exercita e que a converte em taumaturga, ou realizadora de milagres. As curas miraculosas tornam-se apanágio de *pessoas* particulares, os santos, ou de *lugares* particulares, os santuários.

Nada há nisso de estranho ou de aberrante, porquanto, apesar de serem dons gratuitamente dispensados por Deus "a quem Ele quer", para proveito comum, sabe-se que os carismas não são sem relação com a santidade. É de esperar que eles se manifestem com mais força onde a caridade está viva. Todavia, este fato acabou por criar uma convicção errada, em virtude da qual se perdia a ideia e a função originárias do carisma. O nexo entre curas e santidade, conquanto forte, nunca é exclusivo, sobretudo se nos referirmos a um certo tipo de santidade, aquela com traços extraordinários.

Mas o principal motivo desta evolução terá estado, porventura, no fato de muito cedo ter vindo a faltar o ambiente natural em que, na Igreja primitiva, encontravam o seu espaço e se manifestavam os carismas: o espaço e o ambiente que eram as assembleias abertas, impregnadas de um forte sentido da presença operante do Espírito, e nos quais era possível a cada fiel exercitar o seu próprio carisma (cf. 1Cor 14,26). Do mesmo modo que certas espécies vivas, muitos carismas extinguiram-se em virtude do desaparecimento do seu *habitat* natural.

Foi, portanto, esquecida, na Igreja, a ordem de Cristo: "Curai os enfermos"? Não, os cristãos criaram sempre toda a espécie de instituições de beneficência para aliviarem os sofrimentos dos enfermos: hospitais, leprosarias, lazaretos etc. Trata-se de um aspecto grandioso da atividade da Igreja ao longo dos séculos. O *carisma* das curas foi simplesmente "institucionalizado", transformado em *instituições*. Houve, em todo este processo – aliás, benéfico – algo que se perdeu. O homem dispõe de dois meios para enfrentar os seus problemas, a começar pelas suas doenças: a natureza e a graça. *Natureza* indica, neste caso, a ciência, a técnica, a medicina: todos os recursos, portanto, que o homem de Deus recebeu na criação e que ele desenvolveu com a sua inteligência; *graça* indica a fé e a oração com a qual, por vezes, se obtém, se tal for a vontade de Deus, a cura, uma vez esgotados os meios humanos. Fica excluída qualquer outra via que não faça parte de uma ou de outra destas duas, como, por exemplo, a magia e outras formas ambíguas, praticadas pelos chamados "curandeiros" de profissão.

O cristão, confrontado com a enfermidade, não pode limitar-se a utilizar apenas a "natureza", ou seja, a fundar hospitais, juntando-se ao Estado para prover à assistência e

ao conforto. Ele tem um poder que é só seu, e que lhe foi dado por Cristo: "Deu-lhes o *poder* de curar toda a espécie de doenças e enfermidades". No dar uma esperança àqueles a quem a ciência nega toda a esperança, não pode o cristão pecar por omissão, deixando de recorrer a este poder.

Atualmente, assistimos, na Igreja, a uma nova tomada de consciência deste poder. A seguir ao Concílio, renovou-se a prática do sacramento da Santa Unção e a da oração pelos enfermos. Este sacramento deixou de ser administrado apenas antes da morte, para ser concedido durante a doença, pelo que já não é apenas "o perdão dos pecados" aquilo que dele se espera; espera-se também, conforme promete a Escritura, a cura do doente (cf. Tg 5,15). Uma oração tirada do velho ritual faz menção explícita do Espírito Santo a este respeito: "Nós Vos pedimos, Redentor nosso, com a graça do Espírito Santo curai a enfermidade deste doente".

O fato mais impressionante é, todavia, o reaparecimento, em muitas Igrejas cristãs, do carisma das curas, no sentido em que São Paulo o entende, ou seja, enquanto dom gratuito concedido a certos fiéis, não necessariamente em virtude da sua santidade particular, mas em função do proveito comum e em função, sobretudo, da fidelidade de Deus no cumprimento das promessas feitas por Cristo. Trata-se de um setor melindroso, facilmente exposto a manipulações e a abusos de todo o tipo, razão por que nunca será demais, neste caso, a prudência e a vigilância da Igreja, as quais, por seu lado, hão de tender a disciplinar este carisma, e não a sufocá-lo. Uma garantia de autenticidade é verificar-se nessas pessoas aquele equilíbrio – visível ao longo de todo o ministério de Jesus – entre anúncio do Evangelho e cura dos enfermos. A oração pela cura nunca deve tornar-se um fim em si mesma, algo que se separa do momento do anúncio; ela deve ser, antes, uma ocasião de anúncio. Graças a Deus, é isto o que vemos tantas vezes acontecer.

3. De que nos cura o Espírito Santo?

O que nos interessa não é, contudo, a história das curas ou a doutrina sobre esse tema; interessa-nos é obter a cura. É isso o que pedimos ao Espírito Santo com as palavras: "O que em nosso corpo é enfermo com teu poder eterno revigora". No *nosso* corpo, e não apenas no corpo dos outros. Para tanto, queremos agora referir alguns dos principais tipos de "enfermidade" do corpo, no intuito de que, eventualmente, possamos reconhecer entre esses exemplos algo que tenha a ver conosco e sobre o qual possamos pedir que o Espírito nos cure.

Entre as doenças, existem algumas das quais não temos qualquer culpa: limitações físicas congênitas ou adquiridas, disfunções de algum órgão nosso, taras hereditárias, traumas provenientes de dificuldades ocorridas nos primeiros anos de vida, se não mesmo no seio materno; ou, então, doenças que sejam devidas, simplesmente, às circunstâncias da vida e à nossa condição humana.

Outras doenças poderão também ser, em parte, fruto da nossa culpa. Tal é o caso das diversas "dependências" de: álcool, droga, fumo, desordens no comer e excessos no campo da sexualidade.

Existem doenças que se enraízam no inconsciente e na memória, e que, por isso, configuram doenças mais da alma do que do corpo, não obstante elas também incidirem profundamente na nossa vida física: o medo da morte, perturbações decorrentes de uma má relação com um pai autoritário ou com uma mãe possessiva, complexos, agressividade, insegurança.

Nesta linha se colocam a não aceitação de si ou dos outros; a depressão, a falta de coragem e a tristeza crônica; rancores e ressentimentos viscerais.

Uma coisa de que os psicólogos nos advertem, justamente, é, enfim, o apego à própria doença. É possível, na verdade, que um indivíduo acabe por encontrar na sua doença, ou na sua neurose, um refúgio, de tal modo que fique incapaz de conceber a sua vida noutra situação ou de renunciar à comiseração da qual está a ser objeto. Jesus pergunta ao paralítico da piscina de Bezata: "Queres ficar são?" (Jo 5,6). Uma pergunta aparentemente estranha, mas não muito...

Quando se trata de doenças psicológicas profundas, nas quais está envolvida, de algum modo, a liberdade do doente, é necessário que a pessoa enferma colabore com a ação do Espírito na remoção de certos obstáculos, designadamente e sobretudo, arrependendo-se e perdoando, caso haja algo a perdoar. Tem grande importância, neste campo, a frequência dos *sacramentos*, em boas condições e com fé. Neles nos é dado, na fé, voltar a tocar a "orla do manto" de Jesus para sermos curados (cf. Mt 9,21); do corpo

eucarístico de Cristo continua a emanar aquela Sua "força que a todos curava" (cf. Lc 6,19).

A *Palavra de Deus* pode, também ela, ser um poderoso instrumento de cura. Diz a Escritura sobre o povo de Deus no deserto: "E nem erva nem pomada lhes serviu de alívio, mas foi a tua palavra, Senhor, que tudo cura" (Sb 16,12).

Certo homem tinha chegado a um estado avançado de alcoolismo. Tornava a vida impossível à sua mulher e aos seus filhos. Uma tarde, foi convidado a participar de um encontro em que se lia a Bíblia. Ao ouvir determinada frase da Escritura, sentiu como que uma onda de calor a atravessar-lhe o corpo, e ficou curado. Em seguida, sempre que sentia de novo a tentação do álcool, corria logo a reabrir a Bíblia naquele trecho preciso, e recebia sempre uma força nova, até que ficou totalmente curado. Quando certo dia contava esta sua experiência, ia a dizer qual tinha sido a tal frase, e eis que a voz se lhe embargou na garganta, com a emoção. Tratava-se do versículo do Cântico dos Cânticos que diz assim: "Mais do que o vinho, recordaremos as tuas ternuras" (Ct 1,4).

4. Quem é que não é curado?

Não podemos, contudo, dar por encerrado neste ponto o tema da cura, a nossa e a dos outros; além de ficarem por tratar as outras dimensões do tema, seria pouco realístico ficarmo-nos por aqui. Que dizer de tanta gente que não é curada, não obstante toda a sua fé, a sua oração intensa, as "liturgias de cura"? De quem é a culpa? Não falta quem responda: "É por causa da sua falta de fé, ou da falta de fé daqueles que rezam por essas pessoas. Deus quer curar sempre, e a todos; a doença é consequência do pecado; e é contrária à vontade de Deus..."

Só que, se fosse assim, teríamos de concluir que os santos eram aqueles que menos fé tinham, porquanto viram-se obrigados a suportar toda a espécie de doenças. A "sã doutrina" da Igreja ensina que a força do Espírito Santo não se manifesta apenas de uma maneira: eliminando o mal, curando; ela manifesta-se também na capacidade e, por vezes, até, na alegria de suportar com Cristo a própria enfermidade, completando assim "aquilo que falta aos padecimentos de Cristo, em favor do seu corpo, que é a Igreja" (cf. Cl 1,24). Cristo redimiu o sofrimento e a morte; esta deixou de ser sinal do pecado e participação na culpa de Adão, para ser instrumento de redenção e de participação na vida do Novo Adão.

Não há nada que não possa entrar nesta esfera de valores: nem as doenças físicas, nem as psicológicas. Cristo assumiu o medo da morte, a angústia. Até as neuroses podem converter-se em ocasião de santificação, se fizerem parte de uma bagagem natural ineliminável. Embora as neuroses não tenham poupado, sequer, alguns santos, nem por isso os impediram de o serem! Em casos de doenças deste tipo, a fé e a ação do Espírito Santo manifestam-se de outra maneira: em dar à pessoa a capacidade de viver a sua doença de maneira nova, com mais liberdade, de conviver com ela, sem deixar que esta esmague tal pessoa.

A razão profunda aqui subjacente é a de que Deus, em toda a Sua obra, decidiu vencer o mal, não o aniquilando com a Sua onipotência, mas tomando-o sobre Si em Cristo, vencendo-o e transformando-o a partir de dentro: "Ele tomou as nossas enfermidades, e carregou as nossas doenças" (Mt 8,17).

Encontramos um exemplo luminoso disto em São Paulo. O apóstolo suplicara reiteradamente ao Senhor que lhe tirasse um certo "espinho da carne", mas ouviu esta resposta: "Basta-te a minha graça; porque a minha força manifesta-se plenamente na fraqueza" (2Cor 12,9).

Foi então que do coração do apóstolo brotou este grito de fé: "Gloriar-me-ei das minhas fraquezas [...]. Comprazo-me nas minhas enfermidades [...]. Pois quando sou

fraco, então é que sou forte" (cf. 2Cor 12,9-10). A força do Espírito Santo em relação às enfermidades do nosso corpo manifesta-se, portanto, mais plenamente no dar-nos a força de levarmos com Cristo o nosso mal, e não em curar-nos miraculosamente dele. Dizia São Máximo Confessor que "na fraqueza da carne que padece, assenta a força eminente do Espírito"[440].

Em conclusão, nós *podemos* sempre pedir ao Espírito Santo que nos cure. Se, no entanto, Ele não o faz, não somos obrigados a concluir que não temos fé, que Deus não nos ama, que Ele nos castiga; devemos, tão somente, perceber que o Espírito quer dar-nos um dom mais precioso, ainda que mais difícil de acolher. A saúde recuperada irá, um dia, perder-se de novo, ao passo que o mérito de ter suportado com paciência permanece para sempre.

Mesmo assim, contudo, o tema da cura não fica encerrado. Temos de acrescentar mais uma objeção. O mais importante, segundo o espírito do Evangelho, é pensar, não nas enfermidades próprias, mas nas do próximo. Os santos aceitavam serem eles a passar mal; não aceitavam que se achasse mal quem estivesse à sua volta. Eram relutantes a rezar pela sua própria cura, mas ardentíssimos quando se tratava da cura dos outros.

O Evangelho fala de "quatro pessoas" que, certo dia, destaparam o teto, fizeram uma abertura na placa e desceram o catre; ou seja, não se contentaram enquanto não conseguiram meter o seu amigo doente diante de Jesus e enquanto não O ouviram dizer: "Levanta-te, pega no teu catre e vai para tua casa". Devemos imitar o zelo daqueles quatro homens.

5. Uma terapia espiritual

Ao terminar estas nossas reflexões, será bom dilatarmos os nossos horizontes. O poder curativo do Espírito Santo não se exerce apenas no corpo humano, mas no homem todo, entendido de acordo com a descrição que dele recebemos nesta estrofe do nosso hino: mente, coração e corpo. O Espírito Santo veio salvar, curar, ensinar, advertir, robustecer, consolar e iluminar, em primeiro lugar, aquele que O recebe e, em seguida, por intermédio dessa mesma pessoa, as outras[441]. A Sua abordagem é, verdadeiramente, conforme hoje se diz, uma "abordagem holística"; ou seja, o Espírito toma em consideração a pessoa, em todas as suas dimensões, em simultâneo e com todas as suas necessidades. Ele não vem curar a infecção de um dedo, ignorando que a pessoa sofre de graves perturbações de coração ou de estômago, e que poderia inclusivamente ocasionar-lhe graves danos com a própria cura que viesse a fazer do dedo. Do que Ele nos livra é do mal, de todo o mal. Diz uma oração da liturgia: "Senhor, que a força curativa do teu Espírito, operante neste sacramento, nos cure do mal que nos separa de Ti e nos conduza pelo caminho do bem"[442].

Santo Ireneu dizia que o Espírito Santo é o "estalajadeiro" a quem o bom samaritano, Cristo, confia a humanidade ferida, para ser Ele a cuidar dela[443]. Vejamos o que escreve São Boaventura a este respeito:

> O Espírito Santo vem a nós, desde logo, como o melhor especialista entre os médicos, e traz-nos a vida espiritual e corporal. Oh, quão sábio é este médico! É Ele quem dá a vida àqueles que estão mortos espiritual e fisicamente, sem ferros, sem fogo, sem palavras mágicas, apenas através da decisão da vontade deles[444].

A aplicação à vida deste ensinamento tem, neste caso, de assumir uma forma um tanto diferente: a da terapia. Precisamos fazer uma grande terapia, à base de Espírito Santo. Por analogia com a helioterapia, podemos denominá-la pneumoterapia, ou seja, cura de Espírito Santo. A helioterapia consiste em expor o próprio corpo à luz do sol, na praia marítima, rica como é em raios ultravioletas; a pneumoterapia consiste em expor a totalidade da nossa pessoa – mente, vontade e corpo – à luz invisível, embora poderosa, do Paráclito.

Nisto, o que está em causa é mais questão de fazer do que de explicar ou de entender. Expor a *mente* à ação do Espírito Santo significa apresentar-lha na oração, pedir-Lhe que nos cure das nossas numerosas "doenças mentais": a incredulidade, ou o seu contrário, que é a superstição, o intelectualismo árido, o orgulho e a presunção. Significa consagrar-Lhe a nossa inteligência, para que ela esteja sempre a serviço da

verdade, e nunca a serviço da mentira e do erro. Significa manter a nossa mente "exposta" à Palavra da Escritura, na qual opera, justamente, a luz do Espírito.

Expor a nossa *vontade* à ação do Espírito Santo significa pedir-Lhe que cure as nossas também numerosas "doenças de coração": a frieza, a insensibilidade, a rebelião, o amor-próprio e a terrível vontade de poder que tanto mal fez ao mundo. Dizia Orígenes: "O Verbo e o seu poder regenerador (*therapeia*) são mais fortes do que todas as doenças da alma"[445]; o mesmo se deve dizer do Espírito Santo.

Sabemos, entretanto, o que significa expor à ação do Espírito o "irmão corpo", depois de termos enumerado as diversas doenças que se alojam no nosso *corpo*.

Há um *espiritual* afro-americano em que não se faz outra coisa senão repetir continuamente estas escassas palavras: "Há um bálsamo em Guilead que sara as almas feridas".

Galaad, ou Guilead, é uma localidade mencionada no Antigo Testamento, famosa pelos seus perfumes e unguentos (cf. Jr 8,22). Quando se escuta este cântico, apetece quase pensar num daqueles vendedores ambulantes que andam pelas ruas a apregoar o nome e as virtudes da sua mercadoria.

A encerrar esta catequese sobre a força curativa do Espírito, gostaria também eu de ser um desses vendedores ambulantes. O bálsamo, do qual o de Guilead não era senão figura, é o Espírito Santo. O mesmo cântico prossegue, dizendo: "Às vezes, sinto-me sem coragem e cuido ser inútil o que faço, mas logo o Espírito Santo recebe de novo a minh' alma"[446].

Por isso mesmo é que também eu ouso apregoar: "Há na Igreja um bálsamo que sara os espíritos abatidos, as almas enfermas pelo pecado, um bálsamo que derrete os corações de pedra. Vinde, comprai de graça, vinho e leite. Tomai este azeite, que vem até vós pela palavra, os sacramentos e a oração. Tomai este bálsamo em doses maciças!".

O nosso mundo precisa, na verdade, de doses maciças de Espírito Santo...

Façamos nossa, no final desta meditação, a linda oração ao Espírito Santo que um autor medieval faz, enquanto comenta as primeiras palavras do nosso hino:

Vem, Santo Espírito, encher os corações dos teus fiéis.
Tu, que já vieste para nos fazer homens de fé, vem agora fazer-nos santos.
Tu, que já vieste para, com a Tua ajuda,
podermos glorificar-Te na esperança da glória dos filhos de Deus,
vem de novo para podermos gloriar-nos também da posse dessa glória.
A Ti compete confirmar, consolidar,
aperfeiçoar e levar ao cumprimento.

O Pai nos criou, o Filho nos redimiu:
cumpre, pois, o que só a Ti pertence.
Vem introduzir-nos na verdade total, no gozo do sumo Bem,
na visão do Pai, na abundância de todas as delícias,
na alegria das alegrias. Amém[447].

XVII

Afasta de nós o inimigo!

O Espírito Santo assegura-nos a vitória sobre o maligno

1. O Espírito Santo e o combate espiritual

Entramos, com o presente capítulo, na quinta estrofe do *Veni creator*, que reza assim:

> Afasta de nós o inimigo,
> lesto a paz nos dá.
> Contigo por nosso guia
> todo o mal evitaremos.

Na sua majestosa simplicidade, o *Veni creator* assemelha-se a uma bela construção arquitetônica românica. Tal como os melhores edifícios desse estilo, a sua beleza reside não tanto na ousadia de cada um dos elementos tomados em separado, quanto na harmonia e na proporção do todo. Daí a importância de ter sempre presente, a par do conteúdo de cada um dos versículos, o desígnio de fundo que os atravessa e que constitui uma grandiosa e, porventura, insuperável síntese teológica e espiritual sobre o Espírito Santo.

Vejamos, então, qual o sentido da nova estrofe que vamos meditar, e qual o seu lugar na economia do hino. Continua-se a contemplar, nesta estrofe, a ação *pessoal* do Paráclito, aquela que Ele exerce em cada *pessoa*, mais que no mundo, na história ou na Igreja em geral. Todavia, à diferença da estrofe anterior, é aqui tomada em consideração, não a Sua ação nos diversos elementos constitutivos da pessoa humana (mente, coração, corpo), mas a Sua influência no agir e nas situações concretas da vida; a Sua incidência, não tanto na essência, quanto na existência. Da *estrutura* da pessoa, passamos à *dialética* da vida.

Sem que o hino a isso se proponha – ao menos nesses termos –, ele oferece-nos o ensejo para esboçarmos uma análise existencial da ação do Espírito, e para traduzirmos, portanto, numa linguagem atual a fé na Sua pessoa, ajudando-nos a delinear uma pneumatologia para o homem do terceiro milênio.

São apenas duas as situações existenciais que resumem, todavia, de algum modo, toda a experiência humana. A primeira é a da *luta*, e a segunda é a da *decisão*. Os primeiros dois versículos ilustram o papel do Espírito Santo no combate contra o mal; os dois últimos, o Seu papel no discernimento, nas decisões e, portanto, no progresso espiritual. Nos primeiros dois versículos, um deles transporta-nos ao clima dramático da batalha ("o inimigo"), e o outro ao da serenidade e do prêmio da vitória ("a paz").

Vejamos agora o versículo inicial, que será objeto da presente meditação: *Hostem repellas longius*, afasta de nós o inimigo. Entre todos os hinos ao Espírito Santo, o *Veni creator* é o único com uma certa importância a pôr em destaque a Sua ação neste setor

da experiência cristã que é a luta contra o espírito do mal.

Nas *Quatro estações* de Vivaldi e na sexta sinfonia de Beethoven, chamada *Pastoral*, a certa altura, o ritmo e o andamento da música sofrem uma ruptura, e ouve-se uma espécie de silvo ou trovão: cria-se, desse modo, a atmosfera da "tempestade iminente". A mesma função é assumida pela palavra "o inimigo" (*hostem*), colocada naquela posição forte, no início da estrofe. Ela altera completamente o clima do hino, a fim de nos introduzir na tempestade da vida. O mesmo Espírito que "empurrou" Jesus para o deserto, onde O esperava o tentador, empurra-nos também a nós. Todavia, o mesmo Espírito que acompanhou Jesus no deserto e O levou a triunfar sobre o tentador, acompanha-nos também a nós "para adestrar as nossas mãos para a guerra e os dedos para o combate" (cf. Sl 144,1).

Também aqui, basta uma só palavra para evocar um mundo; páginas e páginas da Bíblia se abrem a nós por meio desta palavra, e não por mera associação de ideias, mas em virtude da misteriosa lei interior da Palavra de Deus, a de toda ela vibrar, quando tocada em qualquer um dos seus pontos. Não é difícil descobrir as fontes bíblicas mais imediatamente conexas com a expressão. Elas incluem, desde logo, a frase de São Pedro: "O vosso *inimigo*, o diabo, como um leão a rugir, anda a rondar-vos, procurando a quem devorar" (1Pe 5,8).

É notório, também, um eco de uma Palavra de Jesus: "Foi algum inimigo meu que fez isto" (Mt 13,28). Que a palavra "inimigo" não se refere apenas às normais dificuldades e contrariedades da vida, mas a algo bem mais tenebroso, recorda-o a própria Escritura, quando diz:

> Porque não é contra criaturas feitas de sangue e de carne que temos de lutar, mas contra os Principados e as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, e contra os espíritos do mal que estão nos céus" (Ef 6,12).

Seria, contudo, igualmente errado reduzir tudo ao inimigo personificado, o diabo. É toda a fronte maligna que é aqui evocada. São Paulo chama também "adversário" ao anticristo, ao mistério da iniquidade, ao ímpio que age com o poder de Satanás, e afirma: "O Senhor Jesus o destruirá com o sopro da sua boca (no texto da Vulgata: 'com o Espírito da sua boca'!)" (cf. 2Ts 2,4-8).

O próprio apóstolo vislumbra o combate espiritual, também, como luta entre a carne e o espírito[448] e, em um passo, coloca em oposição direta o "Espírito de Deus" e o "espírito do mundo" (cf. 1Cor 2,12). A carne, o mundo, o demônio: o inimigo dentro de nós, o inimigo à nossa volta, o inimigo acima de nós. É evocada a totalidade do "triplo pacto" de morte. Na economia do *Veni creator*, o versículo "afasta de nós o inimigo" ocupa o lugar do grito final "livrai-nos do mal!", no *Pai-nosso*. Também aqui, "inimigo"

indica, simultaneamente, o “mal” e o “Maligno”.

2. Eu expulso os demônios com o Espírito de Deus

Recordemos agora, brevemente, aquilo que a Escritura e a Tradição nos dizem sobre o tema específico: "O Espírito Santo e a batalha contra o espírito do mal". O dado mais importante é o daquilo que, a este respeito, o Espírito Santo fez na vida de Jesus. Jesus "foi conduzido pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo" (Mt 4,1). A iniciativa não é de Satanás, mas de Deus. Ao ir para o deserto, Jesus não cai, por assim dizer, numa cilada do diabo; Ele obedece a uma inspiração do Espírito. O mesmo Espírito apresenta-se no início e no fim do episódio das tentações. Uma vez superada a provação, "Jesus voltou para a Galileia com a força do Espírito Santo" (Lc 4,14). Não só a tentação não interrompeu aquela presença do Espírito que sobre Jesus se manifestara no batismo, como a consolidou e aumentou.

No deserto, Jesus libertou-se *de* Satanás e pode, agora, libertar *de* Satanás. É isso justamente o que os evangelistas salientam com os relatos de libertação de possessos, a começar por aquela que teve lugar na sinagoga de Cafarnaum (cf. Mc 1,21ss). Por ocasião de uma destas libertações, e ante a acusação dos adversários de que Ele expulsava os demônios graças ao príncipe dos demônios, encontramos a solene declaração de Cristo: "Se é pela força do Espírito de Deus que Eu expulso os demônios, então chegou até vós o reino de Deus" (Mt 12,28).

Em Lucas, a mesma frase surge assim: "Eu expulso os demônios com o *dedo de Deus*" (cf. Lc 11,20). Conforme oportunamente notamos, não é fácil determinar qual das duas formulações é a originária, mas também não é indispensável, pois sabe-se que, quanto ao significado, ambas as expressões se equivalem na Bíblia. O importante é, antes, realçar a convicção de Jesus de que o Seu poder sobre o demônio se devia à presença e à ação Nele do Espírito Santo. Além disso, há de realçar-se também que a vitória sobre Satanás era justamente o sinal de que, com Jesus, o Reino de Deus tinha finalmente vindo à terra: "O diabo perdeu o seu poder ante a presença do Espírito Santo"[449].

Um outro dado evangélico sobre este tema é aquele em que Jesus, ao falar do Paráclito no Evangelho de São João, diz:

> E, quando Ele vier, convencerá o mundo quanto ao pecado, à justiça e ao julgamento [...]. Quanto ao julgamento, porque o príncipe deste mundo foi julgado (Jo 16,8.11).

Depois da morte e ressurreição de Jesus, o Espírito Santo tornará evidente ao mundo o fato da derrota de Satanás. Não se trata apenas de uma ação reveladora, limitada à esfera do conhecimento; o Paráclito há de realizar ainda mais: Ele "irá convencer" os

discípulos, ou seja, garantir-lhes-á no seu íntimo que o demônio está vencido, e dar-lhes-á confiança para a luta.

Passemos agora àquilo que, sobre este ponto, nos diz a Tradição, naturalmente sem qualquer pretensão de sermos exaustivos. Procuramos, tão somente, conhecer de que forma este dado bíblico se concretizou na experiência passada da Igreja, antes de vermos o modo como ele se pode concretizar na experiência eclesial de hoje.

O dado evangélico de que o demônio é expulso "pela força do Espírito Santo" encontrou expressão, desde logo, no batismo, através de ritos que variam de lugar para lugar. Em certos rituais, como no romano, que esteve em vigor até ao Concílio Vaticano II, no exorcismo pré-batismal, dava-se a seguinte ordem: "Sai desta criança, espírito imundo, e cede o lugar ao Espírito Santo". A própria sucessão das duas unções, uma com "óleo de exorcismo" e a outra com "óleo perfumado", pretendia indicar que, no batismo, acontecia uma substituição do espírito: na alma, o espírito imundo é substituído pelo Espírito Santo.

> Todos os homens são habitados por um espírito: uns pelo Espírito Santo, outros por um espírito imundo [...]. Não existe, com efeito, outro poder com o qual se possa expulsar o espírito imundo, senão por meio do puro e santo Espírito de Deus[450].

Está assim achado um ponto firme da Tradição: onde o Espírito Santo entra, sai o espírito maligno; é impossível os dois coabitarem. Quando, a este respeito, surgiu uma teoria contrária (concebida pelos messalianos), teve lugar uma reação muito viva:

> Cuidaram alguns que, nos batizados, a graça e o pecado, ou seja, o Espírito da verdade e o espírito do erro, estão ocultos um ao lado do outro. Eu, pela minha parte, aprendi das divinas Escrituras e do próprio senso comum que, antes do santo batismo, a graça incita a partir de fora a alma ao bem, enquanto Satanás se esconde nas suas profundezas [...]. No próprio momento em que somos regenerados, porém, o demônio dá consigo mesmo fora dali, pois foi a graça que passou a estar dentro [...]. Depois, tal como dantes, também Satanás atua na alma, e muitas vezes de maneira bem pior, mas já não como quem está presente ao lado da graça: isso, nunca; essa sua ação é a de instilar no intelecto, através dos humores do corpo, o deleite dos prazeres irracionais. E isso acontece com divina permissão, para que o homem, na travessia da tempestade, do fogo e da provação, vá alcançando, se o quiser, o gozo do bem[451].

A Igreja acolheu o mandato de Cristo: "Expulsai os demônios" (Mt 10,8) e fê-lo mediante a prática do exorcismo, atestada já nos Atos dos Apóstolos. Para nos ilustrar esta prática da Igreja do seu tempo, escreve um Padre do século IV:

> Sucedeu que um demônio, que muitos não haviam sido capazes de manter encadeado, foi levado de vencida por um homem que se serviu das palavras da oração, em virtude do Espírito Santo que nele habitava. O mero sopro do exorcista converte-se em fogo para o espírito maligno, apesar de

ser invisível[452].

Na época das perseguições, o papel do Espírito Santo no combate espiritual concretiza-se no apoio concedido aos cristãos em vista do seu martírio. É graças ao Espírito Santo que os mártires ficam em condições de resistirem aos tormentos[453]. Usando a terminologia desportiva coeva, Tertuliano afirma que o Espírito Santo é o "treinador" dos mártires, e que Jesus é o "presidente" dos jogos em que Ele "unge os seus de Espírito Santo", antes de enviá-los para a arena[454]. Passado o tempo das perseguições, a mesma função de "treinador" é reconhecida ao Espírito Santo no combate ascético em vista da perfeição cristã. Santo Agostinho conclui um discurso seu, integralmente consagrado ao combate espiritual, exclamando: "É, portanto, o Espírito Santo quem adestra as nossas mãos para o combate e os nossos dedos para a guerra"[455].

Apesar destes pontos sugestivos, fica-se com a impressão de que, no combate espiritual, o papel do Paráclito recebeu na Tradição escassa atenção. A psicologia levou a melhor, muitas vezes, sobre a pneumatologia; em outras palavras, insistiu-se mais nas causas e na dinâmica das tentações, do que nesse aliado e remédio para as tentações que é o Espírito Santo. São uma exceção as chamadas "homilias espirituais", atribuídas a Macário do Egito. Nelas, o Espírito Santo surge continuamente apontado como fator decisivo na guerra que os santos são obrigados a travar, tanto fora como dentro de si próprios. As seduções do inimigo, escreve o autor, vencem-se "com a ajuda do Espírito Santo, acompanhado do esforço pessoal em todas as virtudes"; "sem as armas do Espírito, não se avança no campo de batalha"[456].

3. Ainda existe o inimigo?

Chegados a este ponto, levantamos a questão habitual: que nos diz, hoje, este aspecto da doutrina do Espírito Santo? Que devemos pensar, quando, no cântico do *Veni creator*, chegamos ao versículo: "Afasta de nós o inimigo"? Mais radicalmente: existe ainda o inimigo?

Para responder a estas questões, vamos começar por esboçar a situação atual sobre a crença no demônio. A este respeito, devemos distinguir bem dois níveis: o nível das crenças populares e o nível intelectual, correspondente à literatura, à filosofia e à teologia.

No que diz respeito ao *nível popular*, ou de costume, a nossa situação atual não é muito distinta da situação medieval, ou da dos séculos XIV-XVI, tristemente famosos pela importância atribuída aos fenômenos diabólicos. Deixaram de existir, é certo, os processos da Inquisição, as preces pelos endemoninhados, a caça às bruxas e coisas semelhantes; só que as práticas centradas no demônio, seja exorcizando-o, seja adorando-o, estão ainda mais difundidas do que outrora, e não apenas entre as classes pobres e populares. Elas converteram-se num fenômeno social (e comercial) de proporções vastíssimas. Dir-se-ia, aliás, que quanto mais se procura expulsar o demônio pela porta, tanto mais ele reentra pela janela; quanto mais ele é expulso da fé, tanto mais ele grassa na superstição. Na antiguidade, a época de Orígenes e, na Idade Média, a época de São Tomás de Aquino (os dois maiores artífices de uma verdadeira "teologia" sobre o demônio) foram as épocas, até certo ponto, mais livres de "demonismo".

Bem diversamente acontece no chamado *nível intelectual e cultural*. No que aos nossos objetivos diz respeito, podemos sintetizar em três fases o processo que conduziu à situação atual. No processo de afastamento em relação à visão tradicional, o *primeiro passo* deu-se no campo estético. O demônio, que nas artes figurativas e na poesia (por exemplo no Dante) foi sendo representado em chave grotesca ou monstruosa, a partir de determinada data, começa a ser representado como belo ou, pelo menos, com aspecto melancólico ou poético. Alguns pintores (Lorenzo Lotto, por exemplo, num quadro que se conserva no museu do Loreto) pintam o demônio como um jovem lindíssimo, mais "luciferino" (isto é, astro luminoso) do que "anjo das trevas", e São Miguel a expulsá-lo do paraíso com uma mão, enquanto com a outra parece quase querer protegê-lo. Também na poesia, a partir de Milton, o demônio assume um aspecto de beleza decaída.

Se, nesta fase, o inimigo começa a tornar-se "simpático", na *fase seguinte*, que chega ao seu auge no século XIX, os papéis invertem-se: o Espírito Santo (o deus dos sacerdotes) é, quando muito, "o inimigo"; Satanás é o aliado e o amigo, aquele que está

do lado do homem. O que é mau para o homem já não é a luta, a guerra, a inquietude, a demanda, mas sim a "paz". O demônio é assimilado a Prometeu, aquele que, por amor ao homem, foi castigado por Deus e precipitado sobre a terra. Satanás é alguém que "chorou e amou com o homem e que escreveu com o sangue as suas vitórias". Compõem-se, neste clima, hinos e poemas a celebrar o resgate de Satanás.

Importa referir que, aqui, nem tudo era "diabólico" ou satanismo puro e simples. Havia razões culturais e religiosas que, pelo menos, haviam facilitado esta involução. Do mesmo modo que, a um olhar atento, nem todo o ateísmo parece "ateu", assim também nem todo o satanismo parece satânico. Boa parte do ateísmo era negação, não do Deus vivo da Bíblia, mas do ídolo que se intrometera no Seu lugar em muitos setores do pensamento e da vida. Do mesmo modo, boa parte do satanismo era um culto não do mal por si mesmo, mas daquilo que, segundo os respectivos autores (e, valha a verdade, nem sempre sem fundamento), a Igreja condenava como mal e como "diabólico": a ciência, o amor à liberdade e à democracia, enfim, o espírito "moderno". É o que se depreende dos conhecidos versos ingênuos de Carducci:

> Salve, ó Satanás,
> ó rebelião,
> ó força vingadora
> da razão[457].

Chegamos, assim, à *terceira fase*, que é a atual e que se pode resumir numa frase: silêncio sobre o demônio. Um silêncio, contudo, que não é discrição louvável, mas sim negação. O inimigo já não existe. Ou melhor, existe, mas reduz-se àquilo que São Paulo chamava "carne e o sangue", isto é, o simples mal que o homem traz em si. O demônio é símbolo do inconsciente coletivo, ou símbolo da alienação coletiva – uma metáfora, em suma. Escreveu o pai da desmitologização:

> Não é possível utilizar a luz elétrica e o rádio, não é possível recorrer, em caso de doença, aos meios médicos e clínicos e, ao mesmo tempo, acreditar no mundo dos espíritos[458].

Não é este, certamente, o lugar para nos alongarmos numa discussão sobre estas posições. Apresentamos apenas algumas observações, necessárias para prosseguir a nossa reflexão sobre o versículo: "Afasta de nós o inimigo". Quais são as razões por que, hoje em dia, muitos intelectuais, inclusivamente teólogos, acham impossível a existência do demônio como entidade, não apenas simbólica, mas real e pessoal? Eu creio que um dos principais motivos seja este: procura-se o demônio nos livros, quando o que interessa ao demônio não são os livros, mas as almas; não é frequentando os institutos universitários, as bibliotecas e as academias que se encontra o demônio, mas

frequentando, precisamente, as almas, e de modo especial certas almas.

A prova mais forte da existência de Satanás temo-la não nos pecadores ou nos endemoninhados, mas nos santos. É verdade que o demônio está presente e operante em certas formas extremas e "desumanas" de mal e de maldade; só que, aqui, ele é de casa e pode ocultar-se por detrás de mil sósias e contrafiguras. É o que se passa com certos insetos, cuja táctica consiste em mimetizarem-se, pousando sobre um fundo com cor idêntica à sua. Deste modo, torna-se praticamente impossível, nos casos particulares, chegar à certeza de se tratar precisamente dele, tanto mais que nem sequer conhecemos até onde vão as possibilidades de mal ínsitas no homem.

Na vida dos santos, pelo contrário, o demônio é obrigado a vir para fora, a pôr-se em "contraluz"; a sua ação sobressai claramente, preto no branco. No próprio Evangelho, a prova mais convincente da existência dos demônios aparece não nas numerosas libertações de endemoninhados (nas quais, por vezes, se torna difícil discernir o papel que desempenham as crenças da época sobre a origem de certas doenças), mas no episódio das tentações de Jesus. Todos os santos e todos os grandes homens e mulheres de fé – uns mais, outros menos – (alguns dos quais, intelectuais de primeira categoria) atestam a sua luta com esta realidade obscura, e não é francamente possível supor que todos eles andavam iludidos, ou que eram meras vítimas dos preconceitos do seu tempo. São Francisco de Assis rompeu com quase todos os preconceitos do seu tempo, mas não com este; certo dia, a um dos seus mais íntimos confrades segredou:

> Se os frades soubessem quantas e quão graves tribulações e aflições me causam os demônios, não haveria um sequer que não se enchesse de compaixão e de dó por mim[459].

Os que passam em revista os fenômenos tradicionalmente considerados diabólicos (possessões, pactos com o diabo, caça às bruxas...) e que, em seguida, concluem triunfalmente que tudo não passa de superstição porque o demônio não existe, esses, assemelham-se àquele astronauta soviético que concluía da inexistência de Deus, após longamente ter girado pela imensidão dos céus sem encontrá-Lo em parte alguma. Ambos procuraram no lugar errado.

Tem de ser referido um outro equívoco neste campo. Entre os teólogos, os filósofos e outros intelectuais ateus, discute-se sobre a existência de Satanás como se existisse uma base comum para o diálogo. Não se tem em conta que uma cultura "laica", uma cultura que se declara não crente, não pode acreditar na existência do demônio; e é bom, até, que não acredite. Seria trágico se se acreditasse na existência do demônio, sem se acreditar na existência de Deus. Aí, sim, haveria motivo para o desespero. Que pode saber sobre Satanás alguém que apenas se tenha interessado sempre não pela sua existência, mas pela ideia e pelas representações de Satanás, bem como pelas representações etnológicas

sobre ele? Este tipo de interessado por Satanás, depois de tratar o tema com grande segurança e superioridade, costuma liquidar toda a questão com o rótulo de "obscurantismo medieval". Trata-se, no entanto, de uma segurança sem fundamento, semelhante àquela de quem apregoa não ter medo do leão, unicamente porque tantas vezes o viu pintado, ou em fotografia, sem alguma vez se ter assustado com ele.

Há quem interprete a linha de maior discrição adotada, neste campo, pelo magistério da Igreja como uma prova de que a própria Igreja renunciou à crença no demônio, ou que, pelo menos, já não sabe bem o que fazer com este ponto tradicional da sua doutrina. Isto não corresponde à verdade. Paulo VI reafirmou com veemência a doutrina bíblica e tradicional sobre este "agente obscuro e inimigo que é o demônio". Escreve o Papa, entre outras coisas:

> O mal já não é apenas uma deficiência; ele é uma eficiência, um ser vivo, espiritual, pervertido e perversor. Uma realidade terrível. Misteriosa e pavorosa[460].

É certo que, no passado, frequentemente se exagerou ao falar-se do demônio, ao vê-lo onde ele não estava, ao cometerem-se muitos agravos e injustiças, com o pretexto de combatê-lo; é verdade também que, neste campo, é necessário muito discernimento e muita prudência, para se evitar cair no jogo do inimigo. Ver o demônio por todo o lado não é menos desviante do que não vê-lo em parte alguma. Dizia Santo Agostinho:

> O diabo gosta de ser acusado. Mais: ele quer que tu o acuses, e acolhe de bom grado qualquer recriminação tua, desde que isso sirva para não ires confessar-te![461]

Apesar de tudo isto, mantém-se como ponto assente o dado bíblico do demônio como potência "pessoal", dotada de inteligência e vontade, contra a qual Cristo lutou e a qual definitivamente venceu na cruz; uma potência à qual vai sendo "permitido fazer guerra aos santos", de modo que estes se purifiquem, e que tenta de todos os modos "seduzir" os homens.

Afirma-se, por vezes, que a crença no demônio é algo tardio e secundário na Bíblia, e que ela decorre do contato com outros universos religiosos. Esquece-se de que a ideia de um "inimigo" e de uma luta sem quartel entre ele e a humanidade, até à sua derrota final (cf. Gn 3,15), está presente desde a primeira página da Bíblia, no relato da queda.

Não foi em vão que a desmitologização passou também por este campo, tendo aí deixado alguns frutos positivos. Depois de assentar a poeira que se criara em torno do demônio, estamos hoje numa posição porventura mais vantajosa para redescobrirmos o verdadeiro núcleo bíblico desta crença, bem como o seu profundo impacto existencial. O demônio, quando arrancado do folclore, surge como um elemento importante para explicar o mistério da existência humana. É numerosa, mesmo entre os intelectuais, a

quantidade de pessoas a admitir que o olvido do demônio não tornou mais serena e mais racional a vida dos homens, e que, pelo contrário, mercê de tal esquecimento, ficamos mais obtusos e mais acostumados ante os horrores do mal.

4. O demônio e a angústia

O demônio, portanto, "retirou-se", ou foi banido, do mundo intelectual. Só que ele já havia depositado o seu "ovo de serpente", a larva que haveria de reproduzi-lo sob outra forma: a da angústia. É significativo que o primeiro tratado filosófico sobre a angústia, *O conceito de angústia* de Kierkegaard, seja também o primeiro tratado filosófico sobre o "demoníaco", e que, no espaço dessa obra, os dois temas se dividam em partes quase iguais.

A angústia foi definida como "o mal do século". O grito do *Veni creator*: "Afasta de nós o inimigo", tem, assim, um sentido; ele pode ser entendido também no sentido seguinte: "Afasta de nós a angústia!". Há um nexo seguro, já atestado na Bíblia, entre o demônio e a angústia. A epístola aos Hebreus diz que o diabo nos mantém toda a vida sujeitos à escravidão, mediante o temor da morte (cf. Hb 2,15), ou seja, mediante algo que constitui o substrato de todos os tipos de angústia e a sua máxima expressão.

São muitas as experiências de santos e de místicos a atestarem este nexo subterrâneo entre o demônio e a angústia. Um dia, numa visão apareceu um santo à beata Ângela de Foligno. Antes ainda de descobrir que se tratava de uma dissimulação diabólica, ela apercebeu-se de que uma estranha inquietude dela se apossou durante dez dias: "A minha alma encheu-se de tristeza e de perturbação, e não era capaz de rezar e de me recolher"[462]. A angústia é o "elemento", o espaço de eleição do demônio, do mesmo modo que a paz o é do Espírito Santo. Por isso é que, no nosso hino, à invocação: "Afasta de nós o inimigo", se segue a prece: "Lesto a paz nos dá".

Na época moderna, conforme dizia, o nexo entre a angústia e o demoníaco foi objeto de reflexão também filosófica, o que se revela muito útil, pois permite dar um conteúdo atual ao nosso versículo e apontar algumas das conclusões que nessa sede têm sido produzidas. O conceito de angústia é definido a partir do relato bíblico da queda de Adão:

> A angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade [...]. O interdito causa a angústia de Adão, porquanto o interdito desperta nele a possibilidade da liberdade[463].

Na inocência, Adão ignora que pode fazer o bem e o mal: ignora a sua liberdade. Intervém o interdito divino, e eis que se desencadeia a angústia. É então que ele fica a saber que, se quiser, poderá realizar o mal. A angústia é aquele estado pelo qual o indivíduo foge daquilo que o atrai, e aquele estado pelo qual ele é atraído por aquilo de que foge. Ela preludia o pecado, sem ainda ser pecado; entre a angústia e o pecado existe o salto misterioso da decisão e da culpa.

Na análise filosófica, a categoria do "demoníaco" mais parece um efeito do que uma causa do pecado. Uma vez caídos na falsa liberdade do pecado, muda o objeto da angústia, que é já não o mal, mas o bem. E isto é que seria a essência do demoníaco. É esse o estado de quem se angustia com a possibilidade do bem. Daí que nos Evangelhos, como se vê, os demônios se manifestem sobretudo na presença de Cristo, dado ser Ele quem representa a possibilidade do bem e da salvação.

Falta qualquer coisa nesta análise, assaz penetrante, de resto. Nela, a serpente e a tentação não desempenham qualquer função. Acena-se a esse elemento do relato, mas apenas para se declarar a sua irrelevância, posto que "Deus não tenta ninguém para o mal. Cada um é tentado pela sua própria concupiscência" (Tg 1,13s).

Neste texto, contudo, a Escritura exclui que o homem possa ser tentado para o mal *por Deus*, e não que ele possa ser tentado *pelo diabo*. O próprio São Tiago vai dizer, mais à frente: "Resisti ao diabo, e ele fugirá de vós" (Tg 4,7); ora, como se há de resistir a algo, senão em virtude de se ser atacado?

Não se pode tomar o texto bíblico como base para a definição de angústia, deixando de lado aquilo que, para a Bíblia, constitui um elemento central do tema, a saber, a tentação. "Por inveja do diabo é que a morte entrou no mundo" (Sb 2,24), comentará em seguida a Escritura. Aquilo que causa angústia a Adão e nele desperta a possibilidade da transgressão é, pois – pelo menos segundo a Bíblia –, não tanto o interdito divino por si mesmo, quanto a interpretação que desse mesmo interdito o tentador lhe insinua; não é só a proibição, mas também a instigação.

A comparência do demônio no horizonte suscita nos santos a mais terrível das angústias, e isto precisamente em virtude de tal comparência tornar presente e concreta a possibilidade de os próprios santos poderem revoltar-se, se o quiserem, como fez o demônio. Ora, como a perda de Deus significa, para os santos, perder tudo e mergulhar em algo ainda mais assustador do que o nada, a sua reação manifesta-se sob a forma de angústia. Satanás desperta neles a "possibilidade de perder a Deus", escancara-lhes o abismo do nada, e cria a vertigem da liberdade apenas com a sua presença. Como uma grande nave, ao afundar-se, arrasta consigo, na sua voragem, tudo o que existe à sua volta, assim faz Satanás, em seu eterno ato de "submersão".

Todos os que procuraram explorar o conceito de angústia em chave existencial intuíram o nexo íntimo desse conceito com o sentido do vazio e do nada. Seria uma grande vantagem, neste campo, ter em conta a experiência de angústia descrita pelos místicos que passaram pela "horrenda e assustadora" noite escura do espírito[464]. Esta experiência, além de confirmar este nexo misterioso entre a angústia e o nada, ajuda também a perceber por que razão a perspectiva do nada angustia tanto o homem. O

motivo é o de que o nada não é, de fato – como pretende certa filosofia existencialista –, "o próprio fundamento" do ser, aquilo do qual o homem provém e ao qual retorna, enquanto seu destino natural; o nada é, antes, o resultado da perda do Todo, é o "fracasso" da criatura. Só os santos e, entre eles, os místicos de modo particular é que sabem verdadeiramente o que é a angústia. Ela é o sentimento de quem julga ter perdido a Deus, e de tê-Lo perdido irremediavelmente por culpa própria.

Admitir a existência de um tentador e a tentação não significa esvaziar de importância a liberdade humana, porquanto continua a ser verdade que cada um é tentado "pela sua concupiscência", ou seja, é tentado por si próprio. O próprio Adão teve em si próprio, e não no tentador, a causa principal da sua culpa; de contrário, não se justificaria a condenação que Deus pronunciou também contra ele e contra Eva, além de tê-la pronunciado contra a serpente. Sem o concurso da liberdade, nenhuma tentação é capaz, por si só, de levar ao mal. À pergunta: "De que modo é que os demônios podem algo contra nós?", um Padre do deserto respondia com uma fábula:

> Os cedros do Líbano disseram certo dia: "Basta um pedacinho de ferro para nos abater, a nós que somos tão altos e tão fortes! Se, porém, nada lhe dermos do que é nosso, nem mesmo ele poderá abater-nos". É que, os homens fabricam com a madeira os machados com que abatem as árvores. As árvores são as almas, o ferro do machado é o demônio e o cabo é a nossa vontade. É esta que nos faz cair[465].

Depois da vinda de Cristo,

> o demônio ficou preso, como um cão à corrente; ele não é capaz de morder a ninguém, a menos que alguém, desafiando o perigo, dele se aproxime [...]. É capaz de ladrar e de pedir, mas não de morder, a não ser a quem o permita. De fato, não é obrigando, mas persuadindo, que ele faz mal; ele não nos arranca o nosso consentimento: solicita-o[466].

5. O Espírito Santo liberta-nos da angústia

E chegamos, finalmente, ao anúncio gratificante que também neste capítulo não vai faltar: o Espírito Santo livra-nos da angústia! Eis aqui a esperança da nossa "época de angústia". Também hoje, Jesus continua a expulsar os demônios "com o dedo de Deus", com o Espírito Santo.

Um dos documentos mais significativos do Concílio Vaticano II abre falando das "alegrias e esperanças, as tristezas e angústias" dos homens de hoje, e considera estes mesmos homens como "atormentados entre a esperança e a angústia"[467]. Graças à presença do Espírito, nós sabemos qual vai ser, entre estas duas frentes opostas – a da esperança e a da angústia –, a mais forte e aquela que, no final, há de triunfar.

O Espírito Santo é o grande "libertador". A libertação da angústia por obra do Espírito Santo é declarada, quase oficialmente, pelo apóstolo, quando afirma:

> Vós não recebestes um espírito de escravos para voltardes a cair no medo; mas recebestes um Espírito que faz de vós filhos adotivos. É por Ele que clamamos: "*Abbá*, Pai!" (Rm 8,15).

O Espírito realiza esta mudança interior, dando testemunho ao nosso espírito que somos filhos de Deus (cf. Rm 8,16).

No nosso íntimo, Ele persuade-nos de que Deus é nosso Pai e aliado, e não um inimigo da nossa alegria e realização humana, conforme desde sempre o tentador procura insinuar. Outrora, "o pecado" (e, através dele, Satanás) tomava como pretexto o mandamento ("tu deves!") ou, respectivamente, a proibição ("tu não deves!") para desencadear no homem a concupiscência e, com ela, a angústia (cf. Rm 7,7ss). Agora, com o advento da graça de Cristo, o pretexto é-lhe tirado, dado que Deus não se limita a dizer ao homem para fazer ou não fazer determinada coisa, mas fá-la Ele mesmo com o homem.

Eis por que "onde o Espírito do Senhor está, há liberdade" (2Cor 3,17). Esta já não é a liberdade "inocente", feita de "ignorância" do bem e do mal, como ela era antes do pecado (e, justamente por isso, exposta à angústia); é uma liberdade de uma outra qualidade: uma liberdade redimida. A mais profunda obra do Paráclito em nós – já tivemos ocasião de realçá-lo, a propósito do Espírito que "infunde o amor no coração" – é, porventura, a de fazer-nos passar de um estado em que predomina a atração pelo mal a um estado em que predomina a atração pelo bem. Em outras palavras, a grande obra do Paráclito é fazer-nos passar da escravidão do pecado à liberdade da graça. Para usarmos as palavras do filósofo supramencionado: é fazer-nos passar da demoníaca "angústia do bem" para a angústia "que salva mediante a fé"[468].

Desta fé na graça, nasce a "certeza" cristã da vitória sobre o "inimigo", que jamais seria certa se dependesse de nós, ainda que obrigássemos o nosso corpo a ficar "quase morto pelos esforços". Um Padre do século IV exprimia assim esta segurança proveniente do Espírito Santo:

> Temos em Deus um grande aliado e protetor, o grande doutor da Igreja, o nosso grande defensor. Por isso é que não tememos, nem os demônios, nem o diabo, pois, maior do que eles, é Aquele que conosco combate[469].

A vida cristã é um combate espiritual. A experiência carismática do Espírito não leva o fiel a ficar acima, ou fora, deste conflito; pelo contrário, ela agudiza este conflito, porquanto faz com que o fiel viva entre dois mundos, igualmente reais, conquanto em tensão entre si; ela solicita-o a viver "segundo o Espírito", enquanto o fiel está "na carne".

No meio desta luta, a nossa confiança, graças ao Paráclito, é tal que, mesmo confrontada com a derrota, ela não nos falta. Lê-se nas histórias dos Padres do deserto que certo monge caía com frequência, de noite, no pecado da carne, mas que nem por isso deixava de orar e de se lamentar, após cada queda. Certa vez, após ter cometido tal ato, imediatamente se levantou para recitar o ofício, mas eis que lhe apareceu o demônio, o qual, "estupefato da sua confiança", perguntou-lhe se não ficava envergonhado de ter de comparecer diante de Deus naquele estado. O monge respondeu-lhe: "Juro que não me cansarei de rezar a Deus contra ti, enquanto não parares de me mover esta guerra, e havemos de ver quem é que vai vencer, se vais ser tu ou se vai ser Deus". O demônio parou imediatamente de tentá-lo, para não engrandecer, desse modo, a coroa de glória daquele monge[470].

A experiência demonstra que a batalha contra o espírito do mal se vence como a venceu Jesus no deserto, a saber: a golpes de Palavra de Deus. É esta, na verdade, "a espada do Espírito" (Ef 6,17). Quem for tentado pelo espírito de orgulho, experimente repetir: "Eu não procuro a minha glória" (Jo 8,50), ou "Que tens tu que não tenhas recebido?"; se for tentado pelo espírito de impureza, deixe ressoar dentro de si a Palavra de Cristo: "Bem-aventurados os puros de coração" (Mt 5,8), ou "É o Espírito quem dá a vida; a carne não serve de nada" (Jo 6,63), ou outra Palavra cuja eficácia se tenha provado alguma vez, e sempre essa. Concluirá que se trata, verdadeiramente, de uma arma infalível.

Terminamos com a vibrante invocação de um grande cantor do Espírito Santo no Oriente cristão, Simeão o Novo Teólogo, que realça, tal como o nosso hino, a ação poderosa do Paráclito contra o inimigo:

Vem, luz verdadeira. Vem, eterna vida. Vem, mistério escondido.

Vem, tesouro sem nome. Vem, realidade inefável.
Vem, Tu que escapas à humana compreensão.
Vem, alegria sem fim. Vem, luz sem penumbra.
Vem, esperança de todos os salvos.
Vem, ressurreição dos mortos.
Vem, a sós a quem está só. Vem, meu alento e minha vida.
Vem, consolação da minha alma.
Vem, minha alegria, minha glória, minha delícia sem fim.
Túnica refulgente que os demônios queimas, purificação que com incorruptas e santas lágrimas me lavas.
Fica, ó Soberano, não me deixes só:
para que, quando meus inimigos chegarem,
eles, que sempre procuram devorar a minha alma,
em Te encontrando a viver em mim, logo se ponham em fuga
e nada possam contra mim, por verem que Tu, de todos o mais forte,
instalado estás na casa da minha pobre alma[471].

XVIII

Lesto a paz nos dá

O Espírito Santo concede-nos a magna paz de Deus

1. A pomba da paz

O tema desta meditação é o versículo em que se pede ao Espírito Santo a paz: "Lesto a paz nos dá" (*pacemque dones protinus!*).

Paz é uma das palavras mais recorrentes e mais prenhes de significado na Bíblia e no Cristianismo. A missa apresenta-se cadenciada, do princípio ao fim, pela palavra paz: "Paz na terra aos homens por Ele amados"; "A paz esteja convosco"; "Dai-nos a paz"; "Ide em paz". Toda a vida cristã se inicia, no batismo, com a saudação da paz, e encerra-se com o augúrio: "Descanse em paz" (*Requiescat in pace*). "Em paz", ou "na Paz de Cristo", é a inscrição mais frequente nos sarcófagos cristãos antigos e nos túmulos.

A paz é também, no entanto, a palavra que exprime um dos anelos mais universais e mais profundos de todos os seres humanos. Do mesmo modo que "a tempestade procura cessar na paz, ainda que contra ela lute com toda a sua fúria"[472], assim também a história humana, por entre todas as suas desordens e as suas guerras, persegue a paz. Um antigo pensador cristão já afirmava este movimento de todas as coisas, sem exceção, em direção à paz. Aos que lhe ripostavam com o fato de muitos serem avessos à paz e de tirarem partido das contendas, dos furores, das mudanças e das sedições, respondia o autor que também esses são sustidos por imagens obscuras de um desejo de paz, só que procuram concretizá-lo de maneira errada[473].

Na visão cristã, a paz ocupa um lugar análogo àquele que, na religião budista, é ocupado pelo *nirvana*. Ela indica a meta final de tudo, o êxito supremo da aventura humana. Seria esclarecedor aprofundar essa comparação, sem deixar, naturalmente, de respeitar o universo religioso próprio e irredutível do qual ambos os conceitos fazem parte. O *nirvana* é interpretado como a negação e o fim do sofrimento, o exaurimento da paixão; *a paz* (que provém da mesma raiz que *apaziguamento*[474]) indica não a extinção, mas a consumação de todos os desejos; é afirmação, e não negação. Estes ideais não são, no entanto, necessariamente incompatíveis entre si, ao ponto de excluírem uma comparação fecunda. O *nirvana* indica o aspecto negativo da paz, ao passo que a paz cristã indica o aspecto positivo do *nirvana*.

O *Veni creator* afirma, naquele seu tão singelo verso, a existência de um nexo entre a paz que todos buscamos e o Espírito Santo, e convida-nos, como sempre, a explorá-lo através da Bíblia e da Tradição. Um outro domínio importante, não só da fé, mas também da vida humana, fica assim sob a guia da ação universal do Paráclito, ao mesmo tempo que aclarado pela Sua luz. Não é insignificante que o Espírito Santo e a paz comunguem o mesmo símbolo: a pomba. Escrevia Tertuliano:

> Após aquela espécie de batismo que foi o dilúvio, e em que foi lavada a antiga maldade humana, a pomba, enviada desde a arca e aí regressando com o ramo de oliveira, foi a mensageira que anunciou a paz ao mundo e o fim da cólera divina: um símbolo de paz, este, que passaria a ser familiar também entre as nações. Com a mesma disposição, só que em sentido espiritual, a pomba do Espírito Santo, enviada desde o Céu à Igreja, prefigurada na arca, pousa agora sobre aqueles que saem do banho batismal onde depuseram os pecados da vida passada, trazendo-lhes a paz de Deus[475].

Diz um salmista: "Quem me dera ter asas como a pomba, para poder voar e encontrar repouso" (Sl 55,7). E como não associar também esta pomba ao Espírito Santo que conduz a alma à paz? Escreve um autor espiritual da antiguidade:

> Quando Deus criou Adão, não lhe deu asas materiais, como aos pássaros, mas preparou-lhe as asas do Espírito Santo, para elevá-lo e permitir que repousasse onde aprouvesse ao Espírito... Peçamos a Deus que nos dê as asas da pomba que é o Espírito Santo para voarmos e encontrarmos repouso junto Dele[476].

Na fase mais antiga da revelação, como a do Livro dos Juízes, o Espírito Santo é apresentado em conexão com iniciativas bélicas e ações de violência. O Espírito de Deus vem a determinado indivíduo e este move guerra e derrota os inimigos[477]. Estes textos, contudo, "além de configurarem conflitos bélicos claramente defensivos, são também explicitamente não desejados e só acabam por ser inevitáveis em virtude de situações de extrema necessidade"[478]. Tampouco nesta fase arcaica pode, portanto, o Espírito Santo ser considerado de modo algum "um espírito de guerra"; quando muito, um Espírito que socorre *também* em situações de guerra.

Além da alusão velada à pomba da paz, não é difícil reconstituir o contexto bíblico imediato ao qual o autor do *Veni creator* faz referência no momento em que pede ao Espírito a paz. É o mesmo contexto bíblico do verso anterior. O Evangelho segundo São Marcos refere que, depois de ter repelido as investidas do diabo, Jesus "estava com as feras e os anjos serviam-No" (Mc 1,13), e pretende deste modo indicar que se realizava Nele o ideal messiânico do retorno da paz paradisíaca (cf. Is 11,6-9). Quando dizemos: "Afasta de nós o inimigo e lesto a paz nos dá", o que pedimos ao Espírito Santo é, pois, que Ele venha realizar na nossa vida aquilo que realizou em Cristo. Que venha ajudar-nos a vencer a luta e a tentação, e levar-nos a desfrutar, já nesta vida, algumas primícias daquela paz eterna que nos espera no Céu. A paz que pedimos ao Espírito não é, consoante imediatamente percebemos, a paz de uma vida sossegada, a falsa paz que Jesus afirma ter vindo tirar à terra, e não trazer-lhe (cf. Mt 10,34). É, antes, a paz na e após a provação, "o repouso na fadiga" (*in labore requies*), conforme diz a *Sequência de Pentecostes*. Não é, sequer, uma paz puramente individual; é, isso sim, uma paz eclesial:

Aquele raminho e aquela arca eram símbolos da paz e da Igreja, pois o Espírito Santo, por entre as ruínas do mundo, traz à sua Igreja uma paz profunda[479].

2. Os frutos do Espírito

A referência à pomba da paz e às tentações de Jesus no deserto não é a única neste verso. Os títulos e as palavras do *Veni creator* exibem a máxima abertura; abarcam, em cada caso, tudo aquilo que a Bíblia diz sobre determinado tema. O autor tem em mente todas aquelas passagens bíblicas que estabelecem uma relação entre a paz e o Espírito Santo:

"Os desejos da carne conduzem à morte, ao passo que os desejos do Espírito conduzem à vida e à *paz*" (Rm 8,6).

"O reino de Deus [...] é justiça, *paz* e alegria no Espírito Santo" (Rm 14,17).

"O fruto do Espírito é amor, alegria, *paz*, paciência, benevolência, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio" (Gl 5,22).

O fato de, em todos estes textos, a paz ser apresentada como "fruto do Espírito", oferece-nos o ensejo para tocar também neste tema tão relevante para a vida cristã e para o conhecimento da obra do Espírito. O significado de "frutos do Espírito" descobrimo-lo, justamente, na análise do contexto em que surge essa mesma ideia. Seja na carta aos Gálatas, seja na carta aos Romanos, o contexto é o da luta entre a carne e o espírito, ou seja, entre o princípio que regula a vida do homem velho, saturado de concupiscências e de anseios terrenos, e o princípio que regula a vida do homem novo, conduzido pelo Espírito de Deus.

O apóstolo enumera as manifestações próprias de cada um deles. Chama às primeiras "obras da carne", e às segundas "frutos do Espírito". Na verdade, o texto diz "o fruto", no singular, o que leva certos autores a considerarem ser intencional, como que para afirmar que a vida segundo o Espírito é uma atitude unitária e coerente, onde tudo decorre da raiz única da caridade, ao passo que a vida segundo a carne é caracterizada por uma multiplicidade caótica de vícios[480]. Não é caso, no entanto, para insistir demasiado neste pormenor, já que, em outro passo, para designar esta mesma realidade, o apóstolo usa expressões no plural, como "os desejos do Espírito", ou "as armas da luz" (cf. Rm 13,12).

A lista dos frutos do Espírito tem valor puramente exemplificativo, e não pretende ser exaustiva. Noutro lugar, em contexto similar, são mencionadas outras virtudes, como, por exemplo, a pureza[481]. A própria expressão "frutos do Espírito" é uma das muitas imagens utilizadas para a mesma realidade. Em outras instâncias, a mesma oposição entre carne e frutos do Espírito exprime a oposição entre "as obras das trevas" e "as armas da luz".

Não será aconselhável, por isso, procurar a todo o custo uma justificação teórica para aquela imagem, mediante a alegação de que "o fruto, na ordem natural, indica o produto da planta, mais a sua perfeição e o seu suave paladar"[482]. Será mais proveitoso aproximar a imagem à afirmação de Jesus sobre a árvore boa que produz bons frutos e a árvore ruim que produz frutos ruins (cf. Mt 7,16s). A carne seria, neste caso, a árvore ruim que só é capaz de produzir frutos ruins, e o Espírito é a árvore boa que só pode produzir bons frutos.

A questão teológica mais relevante, a colocar em relação aos frutos do Espírito, é outra: a de saber se eles hão de, ou não, ser identificados com as virtudes. São Tomás de Aquino afirma que aqueles são *atos* e não *hábitos*, e, portanto, distinguem-se das virtudes. Com efeito, não é da reta razão que eles procedem, como sucede com as virtudes, mas de um princípio mais alto que é o próprio Espírito Santo. Hão de, portanto, considerar-se operações do Espírito[483]. Somos obrigados, contudo, a proceder a uma revisão desta tese, a fim de podermos compreender melhor o texto bíblico. Na expressão "frutos do Espírito", "Espírito" indica, não tanto o Espírito Santo em si mesmo, quanto o princípio da nova existência, ou mesmo o homem que se deixa conduzir pelo Espírito. (Seria, por isso, igualmente correto escrever espírito com letra minúscula.) É como se o apóstolo dissesse: são estas as obras de quem vive segundo a carne, e são estes os frutos de quem vive segundo o Espírito.

O sujeito é, certamente, o Espírito Santo, mas não é Ele sozinho. Ao contrário dos *carismas,* que são obra exclusiva do Espírito, o Qual os dá a quem quer e quando quer, os *frutos* são resultado de uma colaboração entre a graça e a liberdade. São os produtos que a terra da nossa liberdade produz quando acolhe o orvalho do Espírito. São, pois, aquilo que hoje justamente entendemos por "virtude", se a esta palavra dermos o sentido bíblico de um agir habitual "segundo Cristo", ou "segundo o Espírito", mais do que o sentido filosófico aristotélico de um agir habitual "segundo a reta razão". Nos contextos que referimos, a intenção de São Paulo é justamente a de exortar os cristãos às virtudes: caridade, humildade, pureza, obediência (cf. Rm 12-14).

Uma vez mais, ao contrário dos dons do Espírito, que são distintos de pessoa para pessoa, os frutos do Espírito são idênticos para todos. Na Igreja, nem todos podem ser apóstolos, profetas, evangelistas, mas todos podem e devem ser, indistintamente, do primeiro ao último, caridosos, pacientes, humildes e pacíficos.

Os frutos do Espírito são frutos "cristológicos", pois dizem intimamente respeito a Cristo. Jesus disse: "Quem permanece em Mim e Eu nele, esse dá muito fruto" (Jo 15,5); e ainda: "Nisto é meu Pai glorificado: em que deis muito fruto" (Jo 15,8). Para São Paulo, mostrar os frutos do Espírito, ter "os mesmos sentimentos que estavam em Cristo

Jesus" (Fl 2,5) e revestir-se de Cristo (cf. Rm 13,14) são expressões a indicarem a mesma realidade de fundo. Jesus é a *cepa*, o Espírito Santo é a *seiva* em virtude da qual os discípulos, que são os *sarmentos*, dão muito fruto. Cristo, diz um antigo autor espiritual, cultiva a alma para que ela dê "os bons frutos do Espírito". Através da cruz, Ele desbravou a alma árida e inculta e plantou nela o jardim ameníssimo do Espírito, que produz todo o tipo de frutos suaves e excelentes para Deus[484].

3. A paz é Deus!

Com base nestas premissas sobre os frutos do Espírito em geral, podemos passar a refletir mais diretamente sobre a paz.

O que é a paz? Ficou clássica a definição que dela deu Santo Agostinho: "A paz é a tranquilidade da ordem"[485]. É esta a definição em que irá se basear São Tomás de Aquino no comentário à frase de Cristo: "Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz. Não é como a dá o mundo, que Eu vo-la dou" (Jo 14,27):

> No homem existem três tipos de *ordem*: a do homem consigo mesmo, a do homem com Deus, e a de cada um com o seu próximo. Daí que, para o homem, existam três formas de paz: a paz interior, com a qual o homem está em paz consigo mesmo, sem perturbação das suas faculdades; a paz pela qual o homem está em paz com Deus, sujeitando-se inteiramente às suas disposições, e a paz em relação ao próximo, pela qual se vive "em paz com todos"[486].

A paz que Jesus deu distingue-se, sob muitos pontos de vista, da paz do mundo: em relação à *intenção*, porquanto a paz do mundo se ordena ao gozo sossegado e pacífico dos bens temporais, ao passo que a paz dos santos se ordena aos bens eternos; em relação à *realidade*, porquanto a paz do mundo é apenas exterior e enganosa, ao passo que a paz de Cristo é verdadeira e assegura tanto a tranquilidade exterior como a tranquilidade interior[487].

Por muito rica que ela seja, esta visão da paz veiculada pela Tradição tem hoje de ser conjugada com algumas das novas e relevantes contribuições da exegese. Na Bíblia, "paz" (*shalom*) diz mais do que a simples tranquilidade da ordem. O termo hebraico indica, antes, o estado do homem que vive em harmonia com Deus, com as coisas e consigo mesmo, ao mesmo tempo que evoca também o bem-estar, o repouso, a segurança, o êxito, a glória. Por vezes, designa, inclusivamente, a totalidade dos bens messiânicos, e é sinônimo de salvação e de bem:

> Que formosos são sobre os montes os pés do mensageiro que apregoa alegres notícias que anuncia a *paz*, mensageiro de *bem* que anuncia a *salvação* (Is 52,7).

A Nova Aliança é denominada "aliança de paz" (Ez 37,26); a Boa Nova: "Evangelho da paz" (Ef 6,15), como se na palavra *paz* se encerrasse todo o conteúdo da aliança e do Evangelho.

No Antigo Testamento, *a paz* surge, com frequência, ao lado da *justiça* (cf. Sl 72,7; 85,11), e no Novo Testamento a par da *graça*. "Graça e paz" comparecem juntas, quase invariavelmente, nas saudações iniciais das cartas apostólicas, a indicarem a mesma

realidade fundamental: os bens que decorrem da redenção de Cristo. Quando São Paulo escreve: "Justificados pela fé, estamos em paz com Deus" (Rm 5,1), é claro que "em paz com Deus" tem o mesmo significado pregnante que "na graça de Deus".

A Escritura convida-nos, contudo, a descobrir um significado de paz ainda mais elevado, quando nos fala da "paz de Deus" (Fl 4,7) e do "Deus da paz" (Rm 15,32). Paz não indica aqui apenas aquilo que Deus *dá*, mas também aquilo que Deus é. A paz é, no fundo, aquilo que reina em Deus. Em um hino seu, a Igreja chama à Trindade "oceano de paz", e não é uma mera frase poética. Quase todas as religiões que floresceram em torno do universo bíblico conhecem, no seu seio, mundos divinos em guerra.

Os mitos cosmogônicos babilônicos e gregos falam de divindades que guerreiam e se dilaceram entre si. Para certas mitologias, os elementos do mundo seriam mesmo uma resultância dessas lutas, o local de exílio das divindades derrotadas e expulsas do céu, ou, inclusivamente, membros de divindades mortas e dispersas pelo universo. Na própria gnose herética cristã, não existe unidade e paz entre os éons celestes, pelo que a existência do mundo material seria fruto justamente de um incidente e de uma desarmonia que tiveram lugar no mundo superior.

Neste fundo religioso, é possível perceber melhor a novidade e a alteridade absoluta da doutrina da Trindade, enquanto unidade perfeita de amor na pluralidade das pessoas. Foi o Pseudo-Dionísio Areopagita quem melhor celebrou esta paz divina, oriunda da esfera meta-histórica. Para este autor, a paz é um dos "nomes de Deus":

> Eia, pois, louvemos a paz divina, princípio de união, com hinos de paz. Ela, na verdade, reúne, gera e opera a concórdia e o acordo de todas as coisas. Por isso é que a ela todas as coisas aspiram, já que converte na unidade total a sua multiplicidade divisível e une numa coexistência uniforme a guerra intestina de todo o universo [...]. Deus é autor da paz em si[488].

Esta paz divina preside não só à quietude, mas também ao movimento. Também as coisas que se movem, e a própria vida, são impelidas pelo desejo dela. Nesta perspectiva cosmológica, a própria paz realizada por Cristo na cruz é vista como recapitulação da paz divina no universo[489].

Apesar de constituir uma propriedade de toda a Trindade, a paz é, de modo especial, apanágio do Espírito Santo. A paz é "tranquilidade da ordem" na relação entre pessoas diversas, e o Espírito Santo é justamente Aquele que faz de muitos um só coração e uma só alma. É a *concórdia* personificada. Da multidão de pessoas na Igreja, Ele faz uma só "pessoa mística" e, na Trindade, é Ele "o vínculo da paz" entre o Pai e o Filho.

> Não é por uma intervenção exterior, mas pela sua própria essência, e não é por dom exterior, mas pelo dom que lhes é próprio, que o Pai e o Filho conservam a unidade do Espírito mediante o

vínculo da paz[490].

Quando a Escritura nos exorta a “conservar a unidade do espírito por meio do vínculo da paz” (Ef 4,3), ela exorta-nos a conservá-la mediante o Espírito Santo.

4. Na Sua vontade está a nossa paz

Podemos chamar à paz descrita até aqui uma *paz objetiva*, porquanto ela consubstancia uma realidade existente fora do homem, uma realidade que lhe é comunicada. Esta paz que precede qualquer mérito humano é a que os anjos cantam no momento do nascimento de Cristo: "Paz na terra aos homens por Ele amados" (Lc 2,14).

Como sabemos, a "boa vontade" (*eudokia*) da qual esta paz provém não é a boa vontade dos homens; ela é a "boa vontade" de Deus, o seu divino beneplácito.

Quando esta paz de Deus, ou paz de Cristo, é recebida pelo fiel, ela, tal como a graça, associa-se à sua liberdade para com ela operar, conforme é próprio da natureza de cada "fruto do Espírito". Nasce, assim, a *paz subjetiva*, a paz "virtude", ou qualidade estável, por que se assinala o homem manso e pacífico. Tal é a paz que também depende de nós. É conhecida como a paz do coração, paz da alma, ou paz interior. A ela já se refere a Escritura, quando exorta as mulheres a "adornarem o interior do coração com uma alma incorruptível, cheia de mansidão e de paz" (1Pe 3,4).

O tema irá acompanhar, em seguida, toda a história da espiritualidade cristã, não só ocidental, mas também oriental. A grande tradição ortodoxa do hesicasmo (de *hesychia*, quietude, tranquilidade), não obstante a diversidade dos seus meios e das suas formas, persegue efetivamente o mesmo ideal, que é o da busca da paz interior, mediante a vigilância dos pensamentos, o silêncio e a sobriedade. A "doce *hesichia*" define-se como "o estado bem-aventurado da alma sem fantasia", que se alcança se se perseguir com todas as forças "a virtude da atenção, que é custódia do intelecto, vigilância e perfeição no coração"[491].

Também aqui, todavia, há de realçar-se, a par do esforço, a ação indispensável do Espírito:

> Do mesmo modo que o mar agitado costuma acalmar-se com óleo derramado sobre ele [...], assim também a nossa alma, pingue da bondade do Espírito Santo, docemente se acalma[492].

Dizem os entendidos que este estado de *hesichia*, ou paz do coração, é algo que se pode experimentar, mas não descrever. Não depende da ausência de toda a contrariedade, tentação ou luta. Ele situa-se, na verdade, a um nível mais profundo do que todas estas coisas. A paz e as tribulações são anunciadas por Jesus, uma a par da outra: "Disse-vos estas coisas para que, em Mim, tenhais a paz. No mundo, tereis tribulações; mas, tende confiança: Eu já venci o mundo" (Jo 16,33).

A verdadeira natureza da *paz* do Espírito pode ser mal entendida, tal como mal entendida foi, por vezes, a *liberdade* do Espírito. O cristão que é habitado pelo Espírito,

só pelo fato de ter recebido "as primícias do Espírito" (Rm 8,23), não fica isento de se achar acossado por lutas, tentações, maus desejos ou sentimentos de rebeldia. A diferença entre ele e o homem "carnal" está em que o primeiro "sente que não quer sentir" todos estes sentimentos, ao passo que o outro nem sequer deles se apercebe, e não lhe causam qualquer apoquentação.

> O mundo considera como paz o fato de o mal ser arrancado e separado da pessoa [...]. Cristo, porém, não dá uma paz como esta; Ele arranca a pessoa ao mal, e não o mal à pessoa[493].

O mais das vezes, a paz do Espírito também não vai além de uma "bonança que se segue à tempestade", no sentido de que, como sucedeu a Jesus no deserto, ela se experimenta, sobretudo, após ter sido vencida alguma tentação ou assalto difíceis. A alegria e a tristeza podem alternar-se, ir e vir, inclusivamente em relação ao que é justo e santo; com a paz profunda do coração não sucede assim. Ela é como uma corrente submarina que se move lentamente, em profundidade, resguardada do ondear à superfície. Nestes casos, os justos sentem-se atribulados, mas não esmagados, confundidos, mas não desesperados (cf. 2Cor 4,8).

O inimigo de Deus consegue falsificar quase todos os movimentos e estados de alma, inclusivamente as visões de Cristo e dos anjos e os êxtases. A única coisa que ele não consegue de modo algum falsificar é a paz de coração, de sorte que o critério mais seguro para realizar um discernimento é o de ver se o objeto de discernimento é suscetível de dar ou de tirar a paz. A paz é o sinal mais inconfundível da presença de Deus.

Em relação a esta paz do coração, o mais importante é descobrir como obtê-la e como aumentá-la. Neste domínio, existe uma infinidade de conselhos práticos propostos pelos autores espirituais[494]. Podemos, contudo, reduzi-los todos aos dois grandes meios, que são: a adesão à vontade de Deus e a imitação de Cristo. O Espírito Santo conduz-nos ao lugar do nosso repouso que é a vontade de Deus. É Ele próprio esse lugar:

> O nosso repouso é o nosso lugar. Para lá nos eleva o teu amor [...], na tua boa vontade está a nossa paz. O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio [...]. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado[495].

O segredo da paz é encontrar o lugar do nosso repouso, o nosso ponto de quietude. Para a alma humana, este lugar de repouso é Deus. Deus, na verdade, fez-nos "para Si", com uma força de gravidade que nos atrai na Sua direção, razão por que estamos *inquietos*, sem paz, enquanto não encontramos a nossa paz em Deus[496]. É um pouco como uma pedra, que não para o seu movimento enquanto não alcançar o ponto mais próximo possível do centro da terra, e como a água enquanto não atinge o nível do mar.

Dante Alighieri sintetizou tudo isto naquele verso que alguns consideram ser o mais belo de toda a *Divina Comédia*: "E na sua vontade está a nossa paz"[497].

De tudo isto decorre que a paz interior, ou subjetiva, existe na medida em que nós, já nesta vida, aderimos à vontade de Deus, na fé e no abandono. Quando, pois, no *Veni creator*, pedimos ao Espírito Santo que nos conceda a paz, estamos implicitamente a pedir-Lhe que nos ajude a aderir, momento a momento e em todas as coisas, à vontade do Pai, tal como Jesus. Cada *fiat* ("faça-se") à vontade divina traduz-se num aumento da paz.

"Tu assegurar-lhe-ás a *paz*, paz porque põe em Ti a sua *confiança*" (Is 26,3).

A paz é filha da confiança em Deus. O Salmo 131 canta a paz da alma que repousa tranquila e serena na santa vontade de Deus, "qual criança saciada ao colo de sua mãe".

Este magno "caminho da paz" que é a adesão à vontade de Deus, tornou-se-nos mais concreto e acessível graças à vida de Jesus. Fazer a vontade de Deus significa, agora, imitar a Jesus Cristo: "Aprendei de Mim, que sou manso e humilde de coração, e achareis repouso para as vossas almas" (Mt 11,29). O resultado é sempre o mesmo: o repouso, a paz.

Numa estela encontrada na Ásia Menor, o imperador Augusto celebrava a paz por ele estabelecida e definia-a como "fruto de vitórias" (*parta victoria pax*). Também Jesus nos ensina que a paz é fruto de vitórias: não, porém, de vitórias sobre os inimigos, mas sobre si próprio. Ela alcança-se através da renúncia a si mesmo, conseguindo a vitória sobre o orgulho próprio e sobre a violência e a ira. Na cruz, Jesus ensinou-nos de maneira definitiva como se faz a paz: "Ele fez a paz, destruindo em Si mesmo a inimizade" (Ef 2,15s).

Destruindo "a inimizade", e não o inimigo; destruindo-a "em Si mesmo", e não nos outros!

5. Bem-aventurados os pacificadores

Não haverá, contudo, o perigo de reduzir, deste modo, a paz a assunto privado, totalmente íntimo, o perigo, designadamente, de reduzi-la à mera paz de coração? Outro daqueles contributos novos que, como indiquei acima, vieram enriquecer o tema tradicional da paz, diz respeito justamente à dimensão social da paz bíblica. É esta uma dimensão que tem a ver com toda a humanidade: é "paz na terra", isto é, paz para toda a terra e, até, para todas as criaturas, unindo entre si – como hoje se gosta de dizer – a paz e a ecologia.

Foi a esta paz que o magistério da Igreja dedicou a sua atenção em algumas encíclicas famosas, nas mensagens para o Dia Mundial da Paz, no início do ano, e em muitas outras ocasiões. Nestes documentos, insiste-se justamente no nexo entre esta paz social e a justiça, em conformidade com a Palavra de Isaías que define a paz como "fruto da justiça" (cf. Is 32,17). É este, sem dúvida, o horizonte integral da paz bíblica, e o Espírito Santo está operante em todo esse vasto horizonte. A paz social é, também ela, um "fruto do Espírito", no sentido de ser resultado conjunto da liberdade de todos, estimulada e impulsionada pela ação do Espírito. Onde quer que se alcance a paz, ou se ponha termo a um *apartheid*, estará aí operante, de algum modo, o Espírito Santo. Para o advento desta paz em larga escala é necessário começar precisamente pelo nosso coração. A paz "fruto do Espírito" desemboca na bem-aventurança evangélica dos "pacificadores" (Mt 5,9).

Do mesmo modo que bilhões de gotas de água suja jamais darão origem a um mar limpo, assim também bilhões de corações em guerra jamais darão origem a uma humanidade em paz. "De onde vêm as guerras e as lutas que existem entre vós? – pergunta São Tiago – Não vêm precisamente das vossas paixões que combatem nos vossos membros?" (Tg 4,1).

Não se faz a paz como se faz a guerra. Para se fazer a guerra, são necessários longos preparativos, formar exércitos enormes, conceber planos, preparar estratégias e, em seguida, cerrar fileiras para o ataque. Coitado de quem pretendesse ser o primeiro a atacar, e o fizesse sozinho e em pequenos grupos; expor-se-ia a uma derrota segura. A paz faz-se exatamente ao contrário de tudo isso. Não é suficiente reunir um grande número de adesões em torno de um programa ou de um método de paz e, em seguida, partir juntos para a sua realização. É que, entretanto, terão surgido dezenas de posições diversas e divergências sobre o modo de entender aquele programa, obrigando sempre a recomeçar tudo desde o início.

Não, a paz faz-se justamente em pequenos grupos, começando a partir da nossa

iniciativa, imediata, e onde se está. Do mesmo modo que bastam duas criaturas humanas, um homem e uma mulher, para gerarem uma vida, ao passo que uma infinidade de livros e de pessoas a discutirem-na à volta de uma mesa nunca seria suficiente, assim também para se gerar determinada paz bastam duas pessoas. Se é certo que a paz não se pode suscitar da mesma maneira que a guerra, o processo da sua gestação não deixa de ser semelhante ao de uma avalanche.

À medida que ela avança, a avalanche vai engrossando, ao ponto de levar tudo consigo. E, todavia, como começou ela? Com um punhado de neve que, ao iniciar o seu deslizamento no alto de uma montanha, logo passa a arrastar consigo toda a neve que encontra no seu caminho.

Chegamos, assim, à terceira dimensão da paz. A paz, além de ser *dom de Deus* e *fruto do Espírito*, é também, no Evangelho, uma *bem-aventurança*; além de se colocar na linha da *graça* e das *virtudes*, ela faz parte também dos *deveres* e dos compromissos: "Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus" (Mt 5,9).

Como é que nos convertemos em pacificadores? Um meio assaz importante é o de não difundirmos o mal, o de não sermos agentes do acusador, daquele que semeia a cizânia, e o de não transmitirmos o mal. Sermos "terminais" das palavras más, dos juízos hostis e das críticas; o terminal é o lugar em que um meio de transporte cessa a sua marcha. Sermos, em relação ao mal, como uma voragem que tudo engole, sem permitir que ele prossiga o seu curso. Sem dúvida que ser pacificador significa também mais que isso: implica iniciativas de paz, promoção da justiça. Não deveríamos, contudo, descuidar esta esfera mais restrita e cotidiana que diante de todos se abre.

São Francisco de Assis é a demonstração do que um só homem é capaz de fazer pela paz. Segundo uma oração que lhe é atribuída, o santo *poverello* teria pedido ao Senhor: "Senhor, fazei-me instrumento da Vossa paz", e Deus fê-lo efetivamente um instrumento, ou melhor, um canal da Sua paz. Por onde passava, florescia a paz: entre uma cidade e outra cidade, entre facções de uma mesma cidade, entre autoridades civis e autoridades religiosas; mesmo entre os homens e o resto da criação. Aos seus frades recomendava: "A paz que anunciais com a boca, vós a possuís, mais copiosa ainda, nos vossos corações"[498].

Era vontade sua que eles saudassem toda a gente com as palavras: "O Senhor te dê a paz". Ora, como não faltasse quem fizesse troça deles devido àquela saudação – à época, insólita –, a um frade que se lhe foi lamentar, respondeu com estas palavras que iriam se revelar proféticas: "Irmão, eu te garanto que, graças a esta saudação, até os nobres e os príncipes deste mundo hão de sentir reverência por ti e pelos outros frades"[499]. *Pax et bonum*, "Paz e bem", tornou-se o distintivo da sua ordem. A própria Assis, por causa de

São Francisco, haveria de se converter em encruzilhada da paz, sobretudo desde que o Papa João Paulo II a escolheu para sede do primeiro encontro de paz entre as religiões na história do mundo.

Um capítulo importante sobre a paz é, justamente, o da paz entre as religiões e, antes de tudo, entre as Igrejas cristãs. A Igreja, no seu todo, é que se deve converter na grande encruzilhada da paz entre as nações. Mas como pode anunciar a paz ao mundo uma Igreja ferida no seu íntimo por lutas e divisões que são tudo, menos pacíficas? Jesus, na cruz, tornou-se a nossa paz, "ao abater o muro de separação que se interpunha [...], ao fazer de ambos um só homem novo" (cf. Ef 2,14s). "Ambos", neste contexto, correspondia aos judeus e aos gentios. Contudo, aquele muro, abatido de direito, está ainda por abater de fato – apesar dos passos que, recentemente, têm vindo a ser dados para diante –, além de que outros muros foram sendo construídos. Desta vez, entre os próprios cristãos.

O início do terceiro milênio poderia ser uma ocasião única para inverter esta tendência e iniciar um movimento de reconciliação, precisamente em torno da cruz de Cristo. Que maravilhosa prenda de anos seria para Jesus, se os grandes cismas e as divisões entre os cristãos terminassem com o fim do milênio que os viu nascer! Na Idade Média, em certas ocasiões extraordinárias, era costume acender uma fogueira das *vaidades*, em que toda a cidade queimava em público os instrumentos do vício. De nossa parte, preparemo-nos para fazer uma fogueira das *hostilidades*. Não podemos "queimar" todas as divergências doutrinais. A experiência recente demonstrou que as divergências doutrinais se aplanam muito mais facilmente quando do meio é retirada a hostilidade. Por vezes, ela cai por si. Cai-se na conta de que não passavam de divergências meramente decorrentes da incapacidade de nos entendermos e de nos percebermos.

A paz de coração é fruto do Espírito, ou seja, ela é, conforme dissemos, o resultado da ação do Espírito e da nossa liberdade. A nossa liberdade, no entanto, não se exprime apenas por meio do esforço pessoal ou coletivo em favor da paz. Nós dispomos sempre de uma segunda arma: a oração. Na Missa, antes da comunhão, a liturgia põe nos lábios do sacerdote esta sentida invocação pela paz:

> Senhor Jesus Cristo, que dissestes aos Vossos apóstolos: "Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz", não olheis aos nossos pecados, mas à fé da Vossa Igreja e dai-lhe a unidade e a paz segundo a Vossa vontade, Vós que viveis e reinais pelos séculos dos séculos.

Aquele Jesus que, no cenáculo, se despediu dos Seus apóstolos, dizendo: "Deixo-vos a paz, dou-vos a Minha paz", ressuscitou, está vivo. Continua a oferecer a Sua paz no mesmo movimento incessante com que continua a ajudar os Seus discípulos e a dizer-lhes: "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20,22).

Quando é Jesus a dizer: "A paz esteja convosco!", não se trata de uma simples saudação. São palavras eficazes: produzem aquilo que significam (*significando causant*). Na Sua boca, a palavra paz não é uma piedosa intenção: é realidade ativa e criativa. É algo que pode "permanecer" em quem escuta, se dela se for digno, ou voltar para quem a ofereceu (cf. Mt 10,13). É algo muito concreto, quase palpável e material.

É certo que, enquanto estamos neste mundo, não podemos esperar uma paz total e definitiva. São Paulo escrevia aos cristãos de Roma:

"Tanto quanto for possível e de vós dependa, vivei em paz com todos os homens" (Rm 12,18).

Nem sempre, portanto, é possível, e nem sempre depende de nós viver em paz com todos. A paz, tal como a santidade e a unidade, é um bem escatológico, que faz parte da Jerusalém celeste, a qual, num hino da Igreja – referindo a suposta etimologia do nome –, é denominada "bem-aventurada visão de paz" (*beata pacis visio*)[500].

Aqui na terra, podemos descobrir os caminhos que conduzem à paz (cf. Lc 19,42), podemos "dirigir os nossos passos no caminho da paz" (Lc 1,79). Podemos, em certos momentos da graça, como que pregustar e reconhecer a garantia daquela paz que nos espera no Céu. Santa Teresa de Ávila, numa festa de Pentecostes, teve um êxtase: viu uma pomba pousar na sua testa, e as asas eram como conchas de madrepérola irradiando um grande esplendor. Longe de se perturbar, como era costume suceder nestes casos, escreve Santa Teresa que o seu espírito "se recolheu numa grande paz [...] e começou a sentir serenidade e suavidade"[501]. A paz desce até à alma com a presença do Espírito, como a calma desce a um campo de batalha após a fuga do exército inimigo.

Terminamos com a oração para alcançar a "paz de coração" que se lê na conclusão de uma das obras clássicas sobre este tema:

> *Bom Deus, cujo Reino em nós é todo amor e paz, sê Tu a criar na nossa alma aquele silêncio necessário para a ela Te comunicares.*
> *O agir sereno, o desejo sem paixão, o zelo sem agitação: nada disto pode provir de alguém que não sejas Tu, sabedoria eterna, atividade infinita, repouso inalterável, princípio e modelo da verdadeira paz.*
> *Tu nos prometeste esta paz pela boca dos profetas e no-la trouxeste por meio de Jesus Cristo, deste-nos dela garantia graças à efusão do Teu Espírito.*
> *Não permitas que a inveja do inimigo, a perturbação das paixões, os escrúpulos de consciência levem à perda em nós deste dom celestial, que é o penhor do Teu amor, o objeto das Tuas promessas, o prêmio do sangue de*

*Teu Filho. Am*ém[502].

XIX

Sob a Tua guia evitaremos todo o mal

O Espírito Santo conduz-nos no discernimento espiritual

Após a luta contra o mal, a outra grande frente evocada nesta estrofe do *Veni creator* é, conforme dissemos, a da decisão e da eleição. A eleição reveste-se de uma importância determinante na moderna concepção do homem. Em virtude de ter rejeitado a existência de um modelo e de um projeto humano definido pela Palavra de Deus, o homem converte-se em algo que tem de ir se fazendo pouco a pouco, um projeto completamente aberto. Este homem é como um rio, que, sozinho, vai escavando e avançando ao longo do leito sobre o qual flui o seu caudal. Este homem é aquilo em que ele se torna, através do exercício da sua liberdade autônoma. Daí, também, a angústia que acompanha esta visão secularizada do homem. Escolher é, na verdade, renunciar, pelo que, se não houver um critério objetivo de apreciação, qualquer escolha converte-se em fonte de angústia.

No entanto, tudo isto também é válido, embora de modo diverso, no domínio da espiritualidade dos fiéis. Neste sentido, a atenção nova que se atribui à eleição pode ajudar-nos, como sempre, a captar algum aspecto novo da própria Palavra de Deus. Mesmo que o indivíduo já conheça o projeto de Deus para si, e mesmo que já tenha tomado a decisão de moldar a sua vida por esse projeto, continua a pôr-se o problema de discernir entre aquilo que se apresenta em conformidade com esse projeto e aquilo que lhe é contrário, ou menos conforme. Depende disto o progresso espiritual.

Tal é a razão por que a catequese dos apóstolos tanto insiste neste ponto. Lemos na Carta aos Hebreus: "A comida sólida, porém, é para os adultos, para os que têm já exercitadas, pela prática, as faculdades de distinguir o bem do mal" (Hb 5,14). São Paulo quer que os seus fiéis sejam "peritos na prática do bem e inocentes em relação ao mal" (Rm 16,19); exorta-os, por isso, a examinarem tudo e a reterem o que é bom (cf. 1Ts 5,21), de modo a ficarem aptos para distinguirem sempre o que é melhor[503].

Estes dois versículos do nosso hino irão ajudar-nos a descobrir qual é o papel do Espírito Santo neste caminho conducente à maturidade cristã. Se Jesus Cristo é o caminho (*hodós*) que conduz ao Pai (cf. Jo 14,6), o Espírito Santo é "o guia no caminho" (*odegós*)[504]. Santo Ambrósio saúda o Espírito com palavras muito semelhantes às dos dois versículos do nosso hino:

Eis o Espírito, nosso chefe e nosso guia (*ductor et princeps*), que dirige a nossa mente e confirma o nosso afeto, que nos atrai aonde quer, e encaminha para o alto os nossos passos[505].

1. O Espírito como "guia", na Escritura e na Tradição

O tema do Espírito Santo enquanto "guia" é apresentado na Tradição cristã com um símbolo sugestivo: o da "nuvem luminosa", ou "coluna de fogo", que acompanhava o povo eleito na sua caminhada para a Terra prometida[506]. No Tabor, a nuvem luminosa, que é o próprio Espírito Santo, atinge finalmente a meta à qual ela conduzia o povo: Cristo[507].

O mesmo título "guia" (*ductor*) surge ligado a esta tradição. Escreve um autor medieval:

> Foi símbolo deste mistério aquela coluna de fogo que precedia o povo de Deus na sua caminhada para Jerusalém; é com esse mesmo símbolo que se designa o Espírito Santo, guia (*ductor!*) daqueles que se encaminham para Cristo[508].

Esta sugestiva tradição patrística tem o seu fundamento bíblico, embora apenas de caráter indireto. No livro do profeta Isaías, atribui-se à orientação do Espírito Santo toda a caminhada do povo no deserto. "O Espírito do Senhor conduzia-os ao lugar de repouso" (Is 63,14); Deus pôs no íntimo de Moisés o Seu Santo Espírito, o qual contrastava com as rebeliões dos israelitas (cf. Is 63,10s). São Paulo afirma que "todos foram batizados [...] na nuvem e no mar" (1Cor 10,2). Ora, em que sentido se associa aqui a nuvem ao batismo, e como se há de explicar a expressão "batizados *na nuvem*" senão mediante algum tipo de relação com o batismo "na água e no Espírito", ou "no Espírito Santo e no fogo"? Um pouco mais adiante, o mesmo apóstolo diz que "todos fomos batizados num só Espírito" (1Cor 12,13).

Além do símbolo da nuvem, a função de condutor é, no Novo Testamento, atribuída explicitamente ao Paráclito. O próprio Jesus foi "conduzido *(ductus)* pelo Espírito ao deserto" (Mt 4,1); os cristãos já não estão sob a alçada da lei, se se deixarem conduzir pelo Espírito (cf. Gl 5,18).

Os Atos dos Apóstolos transmitem a mesma ideia em forma descritiva, mostrando-nos uma Igreja que, paulatinamente, vai sendo "conduzida pelo Espírito". O próprio desígnio lucano de apresentar os Atos dos Apóstolos a seguir ao Evangelho tem a intenção de mostrar como o mesmo Espírito que guiara Jesus em cada momento da Sua vida terrena é o mesmo Espírito que agora guia a Igreja, enquanto Espírito "de Cristo". Há de Pedro dirigir-se a Cornélio e aos pagãos? Cabe ao Espírito essa decisão (cf. At 10,19; 11,12). Os apóstolos tomam importantes decisões em Jerusalém? Pois bem, foi o Espírito a sugeri-las (cf. At 15,28).

Viver sob a conduta do Espírito é algo que se exercita não só nas grandes decisões,

mas também nas coisas pequeninas. Paulo e Timóteo pretendem pregar o Evangelho na província da Ásia, mas "o Espírito Santo impede-os"; tencionam se dirigir para a Bitínia, mas "o Espírito de Jesus não lho permite" (At 16,6s). Percebe-se a razão de tão premente guia: deste modo, o Espírito ia impulsionando a Igreja nascente a sair da Ásia e a confrontar-se com um novo continente, a Europa (cf. At 16, 9). O apóstolo chega ao ponto de se definir, quanto às suas resoluções, como "prisioneiro" do Espírito (cf. At 20,22).

O Concílio Vaticano II acolhe esta persuasão tão íntima na Bíblia e na Tradição, quando alude à Igreja como "povo de Deus que acredita ser *conduzido* pelo Espírito do Senhor"[509].

2. Onde se exerce a guia do Espírito: a consciência e a Igreja

Onde se exerce esta função de guia do Paráclito? Quais são, por assim dizer, os órgãos desta função? O primeiro domínio, ou órgão, é a *consciência*. Há uma relação muito estreita entre consciência e Espírito Santo que talvez não tenha ainda sido suficientemente explorada. Que é, porém, a famosa "voz da consciência" senão uma espécie de "repetidor à distância", através do qual o Espírito Santo fala a todo o homem? "É a minha consciência que, no *Espírito Santo*, disto me dá testemunho" (Rm 9,1), exclama São Paulo, ao referir o seu amor pelos seus compatriotas judeus.

Através deste "órgão", a guia do Espírito Santo estende-se também para fora da Igreja, a todos os homens. Os pagãos "mostram que o que a Lei manda praticar está escrito nos seus corações, como se comprova pelo testemunho da sua consciência" (Rm 2,15). Justamente em virtude de o Espírito Santo falar em todos os seres racionais mediante a consciência, disse São Máximo Confessor:

> Vemos muitos homens, mesmo entre os bárbaros e os nômades, propenderem para uma vida decente e boa, e vemo-los abominarem as leis selvagens que, desde as origens, predominavam entre eles[510].

A consciência é também uma espécie de lei interior, não escrita, distinta e inferior àquela que existe no fiel em virtude da graça, embora não em desacordo com esta, na medida em que ambas provêm do mesmo Espírito. Está mais próximo do Espírito quem não possui outra lei além da lei consciência e lhe obedece do que quem possui a lei superior, proveniente do batismo, mas não vive em conformidade com ela.

Nos fiéis, esta íntima direção que tem lugar na consciência é como que potenciada e elevada pela unção que "ensina acerca de todas as coisas, é verdadeira e não engana" (1Jo 2,27); ou seja, ela guia infalivelmente, se for escutada. Foi precisamente ao comentar este texto que Santo Agostinho formulou a doutrina do Espírito Santo como "mestre interior". Pergunta o santo Doutor: que significa "não tendes necessidade de que ninguém vos ensine"? Acaso cada cristão já sabe tudo por si mesmo, sem precisar ler, instruir-se e escutar outras pessoas? A ser assim, por que teria o apóstolo escrito esta sua carta? O que é verdade é o fato de precisarmos escutar os mestres e os pregadores, embora só aquele a quem o Espírito Santo fala no seu íntimo seja capaz de compreender e de tirar proveito daquilo que eles disserem. Eis aqui a razão de tanta gente escutar o mesmo sermão e o mesmo ensinamento, e de nem todos o perceberem da mesma maneira[511].

Que consoladora segurança tudo isto nos traz! A Palavra que lemos no Evangelho:

"Está aqui o Mestre e chama por ti!" (Jo 11,28), é verdadeira para todos os cristãos. O mesmo mestre de outrora, Cristo, que agora fala através do Seu Espírito, está dentro de nós e interpela-nos. Tinha razão São Cirilo de Jerusalém ao definir o Espírito Santo como "o grande didáscalo – isto é, mestre – da Igreja"[512].

Nesta esfera íntima e pessoal da consciência, o Espírito Santo instrui-nos com as "boas inspirações", ou as "iluminações interiores" que todos nós já tivemos alguma vez oportunidade de experimentar na vida. Trata-se de solicitações a praticar o bem e a fugir do mal; correspondem também às atrações e propensões do coração que se não podem explicar naturalmente, por irem tantas vezes na direção oposta àquela a que a natureza nos levaria. São luzes e desejos que se acendem através da escuta da Palavra de Deus, ou no confronto com algum exemplo edificante. Nessas situações, o Espírito é sentido, sobretudo, como um vento que sopra onde quer, ou como alguém cuja voz se torna audível, embora não se saiba donde ela provém nem para onde vai (cf. Jo 3,8). Só *a posteriori*, a partir dos frutos, nos damos conta que era Ele, o Espírito Santo.

Até aqui, a esfera da consciência, como domínio em que o Espírito Santo exerce a Sua função de guia. Existe um segundo domínio que é o da *Igreja*. O testemunho interior do Espírito Santo deve conjugar-se com o testemunho exterior, visível e objetivo, que é o magistério apostólico. No Apocalipse, a finalizar cada uma das sete cartas, ouvimos a advertência: "Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas" (Ap 2,7ss).

O Espírito fala também às Igrejas e às comunidades, e não apenas a indivíduos. Pedro, nos Atos dos Apóstolos, reúne os dois testemunhos – o interior e o exterior, o pessoal e o público – do Espírito Santo. Falou às multidões de Cristo levado à morte e depois ressuscitado, e estas sentiram-se "compungidas" (cf. At 2,37); fez o mesmo discurso perante os chefes do sinédrio, que se enfureceram (cf. At 4,8ss). O mesmo discurso, o mesmo pregador, mas um efeito completamente diferente. Como é possível? A explicação encontra-se nestas palavras que Pedro irá pronunciar naquela mesma circunstância: "Nós somos testemunhas destas coisas, juntamente com o Espírito Santo, que Deus tem concedido àqueles que se Lhe submetem" (At 5,32).

Para a fé poder brotar, é necessária a união de dois testemunhos: o dos apóstolos, que proclamam a Palavra, e o do Espírito, que permite acolhê-la. A mesma ideia aparece expressa no Evangelho segundo São João, quando, ao falar do Paráclito, Jesus diz: "Ele dará testemunho de Mim; e vós também haveis de dar testemunho de Mim" (Jo 15,26s).

No caso dos membros do sinédrio, faltou o testemunho interior do Espírito, e faltou por eles não se terem mostrado dispostos a "submeterem-se a Deus".

Igualmente fatal é pretender passar sem um ou outro dos dois guias de que o Espírito se serve. Quando se negligencia o testemunho interior, cai-se facilmente no legalismo e

no autoritarismo; quando se negligencia o testemunho exterior, apostólico, cai-se no subjetivismo e no fanatismo. Na antiguidade, os gnósticos rejeitavam o testemunho apostólico e oficial. Contra eles escreveu Santo Ireneu estas palavras célebres:

> À Igreja foi confiado o Dom de Deus, qual sopro à criatura plasmada [...]. D'Ele não participam os que não acorrem à Igreja [...]. Separados da verdade, deixam-se agitar e sacudir por toda a espécie de erros; consoante os momentos, eles pensam sempre de modo diferente sobre os mesmos assuntos, sem nunca terem um pensamento estável[513].

Quando se reduz tudo à escuta pessoal e privada do Espírito, abre-se caminho a um processo imparável de divisões e subdivisões, pois cada qual cuida estar no que é certo: a própria divisão e multiplicação das denominações e das seitas, não raro em confronto recíproco sobre pontos essenciais, aí está a provar que não pode estar em todos a falar o mesmo Espírito de verdade, pois, de contrário, Ele estaria em contradição Consigo mesmo.

Tal é, como se sabe, o perigo a que está particularmente exposto o mundo protestante, que erigiu a critério único da verdade o "testemunho interior" do Espírito Santo, contra qualquer testemunho exterior e eclesial que não seja apenas o da Palavra escrita[514]. Algumas franjas serão capazes de chegar ao ponto de desligarem a guia interior do Espírito da própria Palavra da Escritura; surgirão assim os diversos movimentos de "entusiastas" e de "iluminados" que foram marcando a história da Igreja, tanto católica como ortodoxa e protestante. O mais frequente ponto de chegada desta tendência, que faz incidir toda a atenção no testemunho interior do Espírito, é o de insensivelmente o Espírito perder a letra maiúscula e acabar por coincidir com o simples espírito humano. Foi o que sucedeu com o racionalismo.

Devemos, contudo, reconhecer também a existência do risco oposto: o de se absolutizar o testemunho exterior e público do Espírito, ignorando o testemunho individual que se exerce mediante a consciência iluminada pela graça. Em outras palavras, há o risco de a guia exercida pelo Espírito ser reduzida unicamente ao magistério oficial da Igreja, empobrecendo-se assim a ação variegada do Espírito Santo. Neste caso, prevalecerá facilmente o elemento humano, organizacional e institucional; favorecer-se-á a passividade do corpo e ficará aberta a porta para a marginalização do laicado e para a excessiva clericalização da Igreja.

O Concílio Vaticano II afirmou o valor prioritário da liberdade de consciência e, por isso mesmo, de maneira indireta, o valor da escuta, sobretudo pessoal, do Espírito. É desde sempre, aliás, que a Igreja acredita na existência de um *sensus fidelium*, um sentido são, em matérias de fé, por parte do comum dos fiéis, uma capacidade de ajuizar, decorrente justamente daquela unção interior de que nos falou o evangelista São João. Só

que, na prática, este “sentido dos fiéis” tem sido, com frequência, desatendido, ou reduzido a um acordo necessário e suposto com o Magistério da Igreja.

Também neste caso, como sempre, temos de encontrar aquele todo, aquela síntese que é o critério verdadeiramente “católico”. O ideal é uma sã harmonia em tensão entre a escuta do que o Espírito me diz, individualmente, e aquilo que Ele diz à Igreja no seu todo e, através da Igreja, aos indivíduos. Urge uma escuta recíproca, em virtude da qual o indivíduo se dispõe a escutar o que lhe diz o Espírito através da Igreja, ao mesmo tempo em que a Igreja se dispõe a escutar o que o Espírito lhe diz através do indivíduo. Se possível, sem ficar à espera da morte do indivíduo.

3. O Espírito ajuda a discernir os sinais dos tempos

Esclarecidos estes princípios, procuremos agora aplicá-los à vida. Como reconhecer, na nossa vida e na do mundo, as moções autênticas do Espírito Santo, e como distingui-las das falsas e das de outros espíritos?

A este respeito, São Paulo refere um carisma específico denominado discernimento dos espíritos (1Cor 12,10). Na sua origem, esta expressão tem um sentido bem preciso: ela indica o dom que permite distinguir entre as palavras inspiradas ou proféticas, pronunciadas durante uma assembleia, as que provêm do Espírito de Cristo e as que provêm de outros espíritos, a saber, do espírito do homem, ou do espírito demoníaco, ou do espírito do mundo.

Também para São João este é o sentido fundamental. O discernimento consiste em pôr "à prova as inspirações, para examinar se provêm verdadeiramente de Deus" (1Jo 4,1). Para São Paulo, o critério fundamental de discernimento é a confissão de Cristo como "Senhor" (cf. 1Cor 12,3); para São João, é a confissão de que Jesus "veio na carne" (cf. 1Jo 4,2), ou seja, a encarnação. Já com este evangelista o discernimento começa a ser usado em função teológica, como critério para discernir entre as verdadeiras e as falsas doutrinas, entre a ortodoxia e a heresia, algo que irá ser central em seguida.

Do mesmo modo que existem dois domínios em que o Espírito Santo exerce a Sua guia, assim também existem, e lhes correspondem, dois campos em que se deve pôr em prática este dom do discernimento da voz do Espírito: o eclesial e o pessoal.

No campo eclesial, o discernimento dos espíritos é posto em prática, com autoridade própria, pelo magistério, o qual há de levar também em conta, entre outros critérios, o "sentir dos fiéis". Na situação atual, caracterizada pelo diálogo pacífico entre as várias religiões, o discernimento é importantíssimo. Ele permite-nos distinguir, entre as diversas teorias e teses teológicas em presença, as que ressalvam o critério apostólico de afirmar Cristo como "Senhor" e a verdadeira "encarnação" do Filho de Deus, por um lado; e, por outro lado, as que não ressalvam tal critério. Permite-nos, no campo da religiosidade e da vida cristã vivida, distinguir quando a religiosidade popular, as novas devoções ou as revelações privadas são de Deus e constituem um enriquecimento da vida de fé, e quando, pelo contrário, a comprometem com demasiados elementos dispersivos e secundários.

Gostaria, no entanto, de deter-me num ponto em particular: o discernimento dos sinais dos tempos. O Concílio declarou:

> É dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do

Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado, em cada geração às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas[515].

Um fator importante para levar a cabo esta tarefa é o da colegialidade dos bispos, a que o próprio Concílio deu grande relevo.

A colegialidade permite "decidir em comum todas as questões mais importantes, mediante uma decisão que o parecer de muitos permite equilibrar"[516]. O exercício efetivo da colegialidade traz ao discernimento e à solução dos problemas a diversidade das situações locais e dos pontos de vista, as luzes e os diferentes dons de que todas as Igrejas são portadoras.

Temos disso mesmo uma comovente ilustração no primeiro "concílio" da Igreja, o de Jerusalém. Ali, foi dado amplo espaço aos dois pontos de vista em confronto, o dos judaizantes e o ponto de vista que era favorável à abertura aos pagãos; teve lugar uma "acesa discussão", mas isto acabou por lhes permitir anunciar as decisões com aquela fórmula extraordinária: "Decidimos, o Espírito Santo e nós próprios..." (At 15,28).

Por aqui se vê em que sentido o Espírito conduz a Igreja através de dois modos distintos: por vezes, de maneira direta e carismática, mediante a revelação e a inspiração profética; outras vezes, de maneira colegial, do confronto paciente e árduo, e através, inclusivamente, do compromisso entre as partes e entre os distintos pontos de vista. O discurso de Pedro no dia de Pentecostes e em casa de Cornélio é muito diferente daquele que o mesmo Pedro iria fazer em seguida para justificar a sua decisão (cf. At 11,4-18; 15,14).

Uma característica intrínseca do Espírito Santo é a de realizar o consenso entre pessoas livres e diversas, criar "o acordo" e "uma só alma" (cf. At 4,32). Não um acordo imposto, mecânico e passivo, mas na liberdade e na participação. Não há acorde se não houver notas diferentes. Esta característica provém da propriedade pessoal do Espírito no seio da Trindade. Ele é, ao menos na perspectiva ocidental, "uma pessoa procedente de duas *pessoas*" (ao contrário de Jesus Cristo, que é uma pessoa com duas *naturezas*), é uma espécie de "Nós" divino em quem se encontram unidos o Pai e o Filho.

Há que ter confiança, portanto, na capacidade que o Espírito tem de, no final, operar o acordo, ainda que por vezes possa parecer que todo o processo nos escapa das mãos. Sempre que os pastores das Igrejas cristãs, a nível local ou universal, se reúnem para fazer discernimento ou para tomarem decisões importantes, deveria haver no coração de cada qual a certeza confiante que o *Veni creator* encerrou nos nossos dois versos: "Sob a Tua guia, evitaremos todo o mal".

4. O discernimento na vida pessoal

Enquanto carisma aplicado aos indivíduos, o discernimento dos espíritos foi passando por uma notável evolução ao longo dos séculos. Na origem, conforme vimos, o dom destinava-se a discernir as inspirações alheias, daqueles que haviam falado ou profetizado na assembleia; em seguida, ele serviu sobretudo para discernir as inspirações *pessoais*. Esta evolução não é arbitrária; trata-se, na verdade, do mesmo dom, conquanto aplicado a objetos distintos. Grande parte daquilo que os autores espirituais escreveram sobre o "*dom* do conselho", aplica-se também ao *carisma* do discernimento. Seja como for, nenhuma destas duas coisas pertence a gêneros distintos: uma ao domínio santificante, a outra ao domínio carismático. Por meio do dom ou carisma do conselho, o Espírito Santo ajuda a ponderar as situações e a orientar as decisões, não apenas com base em critérios da sabedoria e da prudência humanas, mas também à luz dos princípios sobrenaturais da fé.

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

"A carne deseja o que é contrário ao Espírito, e o Espírito o que é contrário à carne" (Gl 5,17).

Às vezes, contudo, este critério objetivo não é suficiente, uma vez que a decisão não é entre bem e mal, mas entre um bem e outro bem, e está em questão descobrir aquilo que Deus quer, numa circunstância bem precisa. Foi sobretudo para responder a esta exigência que Santo Inácio de Loyola propôs a sua doutrina sobre o discernimento. Este santo fundador convida a ter-se, sobretudo, em mira uma coisa: as disposições interiores da pessoa, as intenções (os "espíritos") que estão por detrás de determinada eleição. Nisso, Santo Inácio insere-se numa tradição já consagrada. Um autor medieval havia escrito:

> Quem poderá averiguar se as inspirações provêm de Deus, se Deus não lhe tiver dado o discernimento sobre elas, de modo a poder averiguar exatamente e com reto juízo os pensamentos, as disposições e as intenções do Espírito? O discernimento é como a mãe de todas as virtudes, e todos necessitam dele para orientarem a vida pessoal e a dos demais [...]. Eis, pois, em que consiste o discernimento: na união do juízo reto com a intenção virtuosa[517].

Santo Inácio de Loyola propôs meios práticos para se aplicarem estes critérios[518]. Um deles é o seguinte. Quando se é confrontado com duas opções possíveis, vale a pena fixar-se numa delas, como se se tivesse inquestionavelmente de seguir essa, permanecer nesse estado durante um dia ou mais; em seguida, examinar as reações do coração perante tal opção: se ela traz paz, se ela se harmoniza com o resto das opções pessoais; ver se algo existe dentro de nós a encorajar-nos naquela direção, ou se ela, pelo contrário, deixa um véu de inquietude... Repetir o processo com a segunda hipótese. Tudo isto num clima de oração, de abandono à vontade de Deus, de abertura ao Espírito Santo.

No fundo, trata-se de pôr em prática o velho conselho que Jetro deu a Moisés: apresentar as questões a Deus e aguardar em oração a sua resposta (cf. Ex 18,19). A condição mais favorável para um bom discernimento é, em todo o caso, uma disposição profunda para fazer a vontade de Deus. Jesus dizia: "O meu juízo é justo, porque não busco a minha vontade, mas a vontade daquele que Me enviou" (Jo 5,30).

O perigo existente em certos modos modernos de se entender e praticar o discernimento é o de se realçar de tal maneira os aspectos psicológicos que se perca de vista que o Espírito Santo é que é o agente primário de todo o discernimento. O próprio Santo Inácio de Loyola recorda que, em certos casos, só a unção do Espírito Santo permite discernir o que há de ser feito[519]. Há uma razão teológica profunda para assim ser. O Espírito Santo é, em Si mesmo, a vontade substancial de Deus e, quando entra numa alma, "manifesta-se como vontade própria de Deus para aquele indivíduo no qual se encontra"[520].

Esta atenção renovada à função do Espírito Santo é a nota mais inovadora que o movimento pentecostal e carismático trouxe ao campo do discernimento dos espíritos. Trata-se de um retorno, ao menos em parte, ao seu sentido originário. O discernimento não é, no fundo, nem uma arte, nem uma técnica; ele é um carisma, um dom do Espírito! Os aspectos psicológicos têm uma grande importância, mas "secundária", ou seja, vêm em segundo lugar. Um antigo Padre da Igreja escrevia:

> Purificar o intelecto é algo exclusivo do Espírito Santo [...]. Há que procurar, pois, por todos os meios, e sobretudo mediante a paz interior, deixar que o Espírito Santo "repouse" em nós, para que junto de nós se mantenha sempre acesa a lâmpada do conhecimento. Se ela resplandecer sem parar nos recantos da alma, não só tornar-se-ão manifestos ao intelecto os assaltos mesquinhos e tenebrosos dos demônios, como também hão de perder a sua força, ao verem-se desmascarados e ao verem aquilo que são em virtude daquela santa e gloriosa luz. Por isso é que o apóstolo diz: "Não apagueis o Espírito" (1Ts 5,19)[521].

Em regra, o Espírito Santo infunde na alma esta Sua luz, não de maneira miraculosa

e extraordinária, mas, muito simplesmente, através da Palavra da Escritura. Os mais importantes discernimentos da história da Igreja aconteceram desse modo. Foi na escuta da Palavra do Evangelho: "Se queres ser perfeito...", que Antão percebeu o que devia fazer e que deu início ao monaquismo. Foi também desse modo que Francisco de Assis recebeu a luz para dar início ao seu movimento de retorno ao Evangelho; efetivamente, no seu *Testamento*, lemos: "Depois de o Senhor me conceder frades, ninguém me indicava o que havia de fazer; mas, o mesmo Altíssimo me revelou que eu devia viver segundo a forma do santo Evangelho". Revelou-lho durante uma missa, enquanto escutava o trecho evangélico em que Jesus diz aos discípulos para irem pelo mundo sem tomarem "nada para a viagem, nem cajado, nem alforje, nem pão, nem dinheiro, nem duas túnicas" (Lc 9,3)[522].

Eu mesmo recordo um pequeno caso dessa natureza. Certo homem veio ter comigo, durante uma missão, e apresentou-me o seu problema. Tinha um rapaz de onze anos ainda por batizar. E dizia-me ele: "Se batizá-lo, vai suceder um drama na minha família, porque a minha mulher fez-se Testemunha de Jeová e não quer sequer ouvir falar de batizá-lo na Igreja; se eu não batizá-lo, não fico de consciência tranquila, uma vez que, quando nos casamos, éramos ambos católicos". Um caso clássico de discernimento. Disse-lhe para voltar no dia seguinte, de modo a dar-me tempo para rezar e refletir. No dia seguinte, notei que o homem vinha ao meu encontro, radiante, e disse-me assim: "Encontrei a solução, senhor padre. Li na minha Bíblia o episódio de Abraão e reparei que, quando Abraão pegou no seu filho Isaac para imolá-lo, não disse nada à mulher!". A Palavra de Deus iluminara-o melhor do que qualquer conselho humano. Batizei eu próprio o menino e foi uma grande alegria para todos.

Depois de rezarmos, e em certas situações em que nos sintamos interiormente inclinados nesse sentido, é lícito abrir a Bíblia à sorte para aí procurarmos uma resposta de Deus. Deus falou muitas vezes por este meio. Não podemos, contudo, fazer com que se torne um hábito, sob pena de nos expormos, mais cedo ou mais tarde, a consequências desagradáveis. Os dons do Espírito nunca hão de tornar-se um hábito mecânico. O costume de "pôr um velo diante do Senhor" (cf. Jz 6,36-40), ou seja, de pedir a Deus um sinal inequívoco, poderá por vezes dar bons frutos, se for acompanhado de sentimentos de humilde submissão a Deus. Este meio, no entanto, é para ser usado com discrição, de modo a evitar que se transforme em meio de pôr Deus à prova.

5. Deixar-se guiar pelo Espírito Santo

O fruto concreto desta meditação há de ser uma renovada decisão no sentido de nos abandonarmos, em tudo e para tudo, à guia interior do Espírito Santo, como se de uma "direção espiritual" se tratasse. Está escrito que "quando a nuvem se elevava e se retirava do santuário, os filhos de Israel partiam de viagem, e quando a nuvem não se retirava, não partiam" (Ex 40,36-37). Toca-nos, também a nós, não tomarmos iniciativa alguma se não for o Espírito Santo – do Qual a nuvem era figura – a mover-nos, e sem previamente O consultarmos antes de qualquer ação. Temos o mais luminoso exemplo disso mesmo na própria vida de Jesus. Ele nunca tomava iniciativa alguma sem o Espírito Santo. Partiu para o deserto com o Espírito Santo, e de lá voltou com a força do Espírito para dar início à Sua pregação; "no Espírito Santo" escolheu os Seus apóstolos (cf. At 1,2), e no Espírito orou e se ofereceu ao Pai (cf. Hb 9,14).

Recordávamos, no início, o projeto do homem moderno secularizado de "guiar-se" sozinho, como o rio que, sozinho, vai escavando e avançando ao longo do leito sobre o qual flui o seu caudal. Aonde esse projeto pode conduzir foi ilustrado por um grande filósofo, através de uma alegoria sua. Certo homem rico comprara dois cavalos de raça esplêndidos, e tencionava ser ele mesmo a amestrá-los. Como não entendia muito de cavalos, guiava aqueles bichos consoante eles queriam ser guiados, de sorte que, em pouco tempo, o porte daqueles dois cavalos tornou-se o mais miserável que se possa imaginar: um olhar lânguido e sonolento, andadura sem nobreza, imensos caprichos, saúde escassa, sempre cansados e sempre à beira de não caminharem. Até que se resolveu a entregá-los ao próprio cocheiro do rei. Em um mês, não havia em todo o reino uma parelha de cavalos de tão belo porte, com uma cabeça tão altiva e um olhar afogueado, capazes até de se lançarem a uma corrida de sete milhas sem pararem. Era um verdadeiro entendido, que conduzia os cavalos como eles devem ser conduzidos, e não como eles querem.

Os cavalos são as faculdades humanas; o proprietário é o homem que faz tenções de se guiar sozinho; o cocheiro do rei é o Espírito Santo. "Ah, se os homens percebessem a sorte que têm quando é o cocheiro do rei a tomar as rédeas!"[523].

Também nós, "os fiéis", devemos evitar a tentação de pretender dar conselhos ao Espírito Santo, em vez de recebê-los.

"Quem dirigiu o Espírito do Senhor e, como seu conselheiro, quem lhe deu sugestões?" (Is 40,13).

O Espírito Santo dirige a todos, sem ser dirigido por ninguém; Ele guia, não é guiado. Há um modo sutil de sugerir ao Espírito Santo aquilo que Ele deveria fazer de

nós e como deveria guiar-nos. Sucede até, por vezes, que somos nós a tomar as decisões, mas atribuímo-las com desenvoltura ao Espírito Santo.

São Tomás de Aquino fala desta condução interior do espírito como de uma espécie de "instinto próprio dos justos":

> Do mesmo modo que na vida física o corpo só é movido pela alma que o vivifica, assim também na vida espiritual cada um dos nossos movimentos deveria provir do Espírito Santo[524].

É assim que age a "lei do Espírito"; é a isto que o apóstolo chama "deixar-se conduzir pelo Espírito" (Gl 5,18).

Uma vez, perguntei a uma menina de cinco anos o que significava para ela obedecer, esperando que me respondesse: obedecer à mãe, ao pai...; mas, a resposta dela foi inesperada: "A obediência é assim: o Espírito Santo diz a Jesus: 'Façamos isto!', e Jesus responde: 'Está bem!'; o Espírito Santo diz-nos: 'Façamos isto!', e nós respondemos: 'Está bem!'". Nunca fiquei sabendo quem lhe teria sugerido aquelas palavras; o certo é que elas mostram o segredo da verdadeira obediência "espiritual", na linha de Jesus.

Devemos abandonar-nos ao Espírito Santo como as cordas da harpa aos dedos de quem as fricciona. Como bons atores, manter o ouvido atento à voz do ponto, escondido, de modo a recitarmos fielmente a nossa parte no palco da vida. É mais fácil do que pensamos, porquanto o nosso ponto fala dentro de nós, ensina-nos tudo e instrui-nos acerca de tudo. Basta, por vezes, um simples olhar interior, um movimento do coração, uma oração. De um santo bispo do século II, Melitão de Sardes, lê-se este lindo elogio, que oxalá pudesse ser o de cada um de nós depois da morte: "Na sua vida, tudo fez no Espírito Santo"[525].

Peçamos ao Paráclito que dirija a nossa mente e toda a nossa vida, e façamo-lo com as palavras cheias de unção de um autor medieval:

> *Espírito Santo, dirige a nossa mente, enche o coração e a boca que a Ti se abre. Tu que mandas tocar o tímpano da festa e entoar o salmo, Santo dos santos, Deus dos deuses, gozo, luz, remédio e vida: a Ti o louvor, com o Pai e o Filho, Espírito que dás a vida (Spiritus alme!). Amém*[526].

XX

Por Teu intermédio, descubramos o Pai

O Espírito Santo infunde em nós o sentimento da filiação divina

1. Da história à Trindade

Com esta meditação, vamos tratar da última estrofe do *Veni creator* e, com ela, abordamos o derradeiro passo da nossa caminhada na senda do Espírito. Diz assim:

> Por teu intermédio, descubramos o Pai
> e também o Filho nós conheçamos
> e em Ti, comum Espírito de ambos,
> faz-nos acreditar para sempre.

É um horizonte novo que se abre: vertical, e não mais horizontal. O olhar já não se dirige para a história, nem para a Igreja; já não se fala de inimigos, de perigos, de escolhas a fazer... Passamos, na última estrofe, daquilo que os Padres da Igreja denominavam a *oikonomia*, ou seja, a história da salvação, à *theologia*, ou seja, ao plano trinitário, à vida íntima de Deus. Do que o Espírito Santo *faz* na história, passamos ao que Ele é na Trindade.

O nosso hino não segue a ordem do ser, mas a da manifestação do Espírito a nós. Na *realidade*, o que é primeiro é o Espírito em Si, em Suas relações trinitárias, e, depois, a Sua ação, na criação e na história; para o nosso *conhecimento*, porém, está primeiro a ação do Espírito, tal qual a conhecemos na história e, só em seguida é que, a partir desta, chegamos à descoberta do Espírito na Trindade. O *Veni creator* segue esta ordem histórica, correspondente, de resto, àquilo que podemos observar na Bíblia. Nisto, a escolha do autor revela-se particularmente "moderna".

O aspecto novo do *Veni creator* é, no entanto, o de que nós próprios não estamos ausentes deste horizonte trinitário; mantém-se o caráter orante e, com ele, um profundo envolvimento nosso nas relações entre as três pessoas. "Por teu intermédio, o Filho *nós* conheçamos". Trata-se de relações triangulares: o Espírito Santo, nós e o Pai, o Espírito Santo, nós e o Filho. Nem mesmo nesta última estrofe podemos afirmar que o discurso sobre o Espírito Santo se reduz a uma especulação fria e abstrata.

O que pedimos ao Espírito Santo é aquilo que, a partir da Escritura, sabemos ter sido por Ele realizado nos primórdios da fé. Como pôde, na verdade, a primitiva comunidade cristã chegar à fé na Trindade? Segundo algumas teorias, isso aconteceu graças à influência determinante do helenismo, em virtude do qual a Trindade seria, originariamente, um produto estranho à Bíblia. Mas é completamente falso. A fé trinitária nasce da *experiência* que os fiéis têm de Deus enquanto Pai, e da experiência que têm de Jesus enquanto Senhor, graças ao Espírito. Ele, ao ensiná-los no íntimo a chamarem a Deus *Abbá*, Pai, e a Jesus Cristo *Kyrios*, Senhor, levou os fiéis a abrirem-se à ideia nova de Deus como comunhão de amor entre Pai, Filho e Espírito Santo[527]. Esta

experiência, longe de nascer do nada, desenvolveu-se a partir da revelação que Jesus fizera sobre o Pai e sobre o Paráclito. Neste sentido, São João completa São Paulo, e ambos devem ser lidos em conjunto.

Também hoje assistimos ao mesmo fenômeno. Quando o Espírito Santo se faz presente de modo novo e forte, como, por exemplo, no chamado batismo no Espírito, assiste-se infalivelmente a uma redescoberta da Trindade. Não se trata de uma redescoberta abstrata, teológica; é, antes, uma redescoberta na vida. A oração torna-se trinitária: o Pai remete para o Filho, o Filho remete para o Pai, e o Espírito Santo ensina-nos a dizer de novo: *Abbá* e *Maranathá*, como se fôssemos pessoas que, por qualquer razão, esqueceram a língua materna. Ficamos com a sensação de sermos inseridos numa família em que pessoas que se amam se apressam a apresentarem-se reciprocamente, e onde cada qual tem infinitas coisas a dizer sobre o outro. É uma experiência comovente e que quase todos fazem, de modo diferente, sob a unção do Espírito.

O objetivo destas nossas três últimas meditações pretende justamente ser o de nos abandonarmos ao Espírito, para que Ele nos introduza nesta realidade viva e palpitante que é a Trindade. No entanto, como dizia São Gregório de Nazianzo, no início do seu texto sobre o Pai e o Filho, "é em pequenas embarcações que nós nos abalançamos para tão longa travessia, e é com asas pequeninas que nos dirigimos para o céu"[528]. Precisamos, mais que nunca, da ajuda do Espírito.

2. O Espírito Santo dá-nos a conhecer Deus "Pai de Seu Filho Jesus Cristo"

O Novo Testamento distingue claramente os dois significados da palavra "pai", quando aplicada a Deus: "Pai nosso" e "Pai de nosso Senhor Jesus Cristo"; "meu Pai e vosso Pai", segundo o modo com que Jesus se exprime (Jo 20,17). Ambos estes significados estão presentes no versículo do *Veni creator*. Através dele, pedimos ao Espírito que realize ambas estas coisas: dar-nos a conhecer Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, "Pai eterno", e dar-nos a conhecer Deus como nosso "querido Pai"; ou seja, pedimos-Lhe que infunda em nós o sentimento dulcíssimo da divina filiação. Estes dois significados estão inter-relacionados; não se podem separar, nem se podem confundir. Reflitamos, por isso, sobre o primeiro desde já, e, em seguida, sobre o segundo, começando pela acepção trinitária.

Conhecer o Pai é, no Novo Testamento, a prerrogativa por excelência do Filho: "Eu conheço o Pai", diz reiteradamente Jesus (cf. Jo 7,29; 8,55; 10,15); também afirma que "ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o queira revelar" (Mt 11,27). Por que pedir, então, ao Espírito Santo, e não diretamente a Cristo, o dom de conhecer o Pai? A resposta está em que o Espírito Santo permite-nos conhecer, precisamente, a revelação do Filho acerca do Pai! Permite-nos compreender aquilo que Jesus disse do Pai. Ele faz da revelação "exterior", feita de palavras, uma revelação "interior", vivencial.

Esta resposta surge já no Evangelho, de sorte que a Tradição mais não fez senão explicitá-la. Quando Jesus afirma que o Paráclito há de ensinar aos discípulos "todas as coisas", e que há de recordar-lhes "tudo o que Eu vos disse" (Jo 14,26), depreendemos claramente do contexto que, em primeiro lugar, está a aludir àquilo que Ele mesmo dissera acerca do Pai. Uma frase parece ser particularmente significativa: "Virá a hora em que [...] vos darei a conhecer abertamente o que se refere ao Pai" (Jo 16,25). Quando irá Jesus falar-lhes abertamente do Pai, se estas são das últimas palavras que Ele lhes dirigiu neste mundo? Falar-lhes-á "abertamente" do Pai através do Espírito, depois da Páscoa! É o que O vemos afirmar no mesmo contexto:

> Tenho ainda muitas coisas a dizer-vos, mas não sois capazes de suportá-las por agora. Quando, porém, vier o Espírito da Verdade, há de guiar-vos para a Verdade completa (Jo 16,12-13).

Também aqui podemos verificar que a "verdade completa" se refere, desde logo, à plena revelação sobre o Pai. O conhecimento que o Paráclito dá do Pai é de uma qualidade muito peculiar; Ele, além de nos levar a "conhecer" o Pai, também nos faz "estar" no Pai: "Por isto se conhecerá que permanecemos n'Ele e Ele em nós: Ele

concedeu-nos o seu Espírito" (1Jo 4,13). Conhecer o Pai deste modo é a própria "vida eterna" (cf. Jo 17,3).

Também São Paulo fala desta função do Espírito relativamente ao conhecimento de Deus, embora o faça com outros termos. Escreve:

> O Espírito tudo penetra, até as profundidades de Deus. Quem, de entre os homens, conhece os segredos do homem, senão o espírito do homem que nele habita? Assim também, os segredos de Deus, ninguém os conhece, a não ser o Espírito de Deus. Ora, nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito de Deus, para podermos conhecer todos os dons que Deus nos deu (2Cor 2,10b-12).

Entre estas "profundidades" e estes "segredos" de Deus, é difícil não vislumbrar o segredo por excelência, que é a própria vida íntima de Deus, o segredo trinitário. Há uma zona inviolável do nosso ser – diz o apóstolo – na qual ninguém pode entrar, por meio algum, a não ser que nós, com a nossa liberdade, lhe abramos a porta por dentro. Também em relação a Deus sucede o mesmo: o Seu segredo íntimo só é conhecido e revelado pelo Espírito que está em Deus.

Vejamos agora de que modo foi entendida e vivida pela Tradição esta função do Espírito relativa ao conhecimento do Pai. Escreve Santo Ireneu: "O Espírito prepara o homem para o Filho de Deus, e o Filho[529]condu-lo depois ao Pai". São Basílio retoma e aprofunda esta ideia, que irá orientar toda a reflexão posterior da Igreja:

> O caminho para o conhecimento de Deus procede do único Espírito, por meio do único Filho, até ao único Pai; por seu lado, a bondade natural, a santificação segundo a natureza, a dignidade régia, difundem-se desde o Pai, por meio do Unigênito, até ao Espírito[530].

Por vezes, esta ideia bíblica adquire uma cambiante platônica própria do ambiente em que os Padres vivem. É o que podemos verificar no próprio São Basílio, quando escreve:

> O Paráclito, ao apoderar-se, como um sol, do olhar puro, há de mostrar-te em Si mesmo a Imagem do invisível, e assim, na beatífica contemplação da Imagem, verás a indizível beleza do Arquétipo[531].

Nesta visão filosófica, o Espírito constitui o movimento por excelência de retorno ao Uno, e por isso é que Dele depende o conhecimento do Pai. As criaturas "recebem de Deus o Espírito através do qual conhecem a Deus[532].

É nesta linha da Tradição, seguida no Ocidente por autores como Santo Hilário, Santo Ambrósio e outros[533], que se vai inserir o autor do *Veni creator* com o versículo que estamos a comentar. Contudo, também neste ponto as palavras do hino se revelam

“estruturas abertas”. Se, por um lado, elas acolhem e sintetizam toda uma tradição bíblica e patrística, por outro, também se prestam a acolher novas opções.

Quando, hoje, rogamos ao Espírito que nos faça conhecer o Pai, que estamos nós a pedir? As nossas preocupações já não são as mesmas de São Basílio nem as dos outros Padres, para os quais o problema principal era o de demonstrar a unidade de natureza das três pessoas divinas e a divindade do Espírito Santo (se pode dar-nos a conhecer o Pai, é porque Ele é da mesma natureza que o Pai). Na atualidade, o problema é mais radical; trata-se de saber se na fé cristã há de manter-se, ou não, o horizonte trinitário. Existem na teologia fortes tendências, assaz difundidas, para se marginalizar a dimensão trinitária, ora com o pretexto da sua proveniência helenística, ora no intuito de se facilitar o diálogo com as outras religiões monoteísticas.

O despertar para o Espírito significou, para o cristianismo, um despertar também para a Trindade. O critério mais seguro para se aquilatar a qualidade de determinada pneumatologia é, de resto, o seguinte: se ela se abre, ou se ela se fecha, ao horizonte trinitário. Por vezes, a doutrina sobre o Espírito de certas pequenas Igrejas e seitas cristãs parece denunciar um binitarismo latente, pelo menos no que diz respeito à prática e à linguagem: alude-se a Jesus Cristo, ao Seu Espírito, e a mais nada. O Pai fica praticamente arredado do horizonte.

Em relação ao Pai, põe-se-nos hoje um outro problema que o Espírito Santo pode ajudar a resolver pacificamente, e que é o próprio uso do termo “pai” referido a Deus. Como sabemos, é no âmbito das teologias influenciadas pelo movimento feminista que surge toda esta enérgica contestação. Também este sinal dos tempos poderá converter-se em ocasião para o enriquecimento da teologia, se, como sempre, formos capazes de lê-lo como tal, em vez de deixarmos que ele degenere em polêmica estéril. Pode-se, pelo menos, aproveitar o ensejo para proceder a uma purificação do termo, nomeadamente, daquele resíduo de masculinismo que a cultura dominante inevitavelmente lá depusera. Hoje, compreendemos melhor que o termo “pai” não deve ser tomado “à letra”. Se existisse, ou se fosse possível inventar, um termo único para se dizer “pai” e “mãe” (como os gregos inventaram o termo único *kalokagathos*, para designarem um indivíduo “belo” e, simultaneamente, “bom”), nada impediria, em princípio, que se traduzisse com esse termo o termo bíblico “pai”. Deus é anterior à distinção pai/mãe; Deus tampouco equivale à *síntese* de ambas essas realidades; quando muito, Ele é a sua *fonte*.

Ao servir-se também do movimento feminista, o Espírito Santo está, portanto, a conduzir a Igreja em seu incessante caminho para “a verdade completa” sobre o Pai. Independentemente do problema de decidir sobre a necessidade ou oportunidade de se substituir o termo bíblico *Pai* (a evolução do sentimento cristão irá decidir sobre isso), não deixa de ser verdade que, ao “traduzirmos” ou interpretarmos este termo, já não

podemos deixar de ter em conta a evolução que se operou na cultura moderna, sem atraiçoar o sentido originário e profundo do termo.

São João dirigia-se aos cristãos, dizendo: "Filhinhos, eu vos escrevi porque vós conhecestes o Pai. Pais, eu vos escrevi porque vós conhecestes aquele que é desde o princípio" (1Jo 2,14).

Para o apóstolo, era isto o que consubstanciava o mais belo dom concedido aos jovens e aos adultos, aos filhos e aos pais humanos: conhecerem o Pai por excelência, Aquele "do qual recebe o nome toda a família, nos céus e na terra" (cf. Ef 3,15). É justamente isto o que, através das palavras do *Veni creator*, rogamos ao Espírito Santo que Ele continue a realizar nos pais e nos filhos de hoje. É a Ele que devemos, agora, dirigir o pedido que Filipe dirigiu a Jesus durante a Sua vida: "Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta" (Jo 14,8).

3. O Espírito Santo dá-nos a conhecer Deus, "nosso Pai"

No centro, ou no cume, de todas as descrições da vida nova dimanada da Páscoa de Cristo, São Paulo coloca a obra levada a cabo pelo Espírito Santo nas profundezas do coração humano, a qual nos permite descobrir a Deus como Pai, e a nós mesmos como filhos de Deus: "E a prova de que sois filhos está no fato de Deus ter enviado aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: '*Abbá*, Pai!'"[534].

Nisto, o Espírito Santo mais não faz senão continuar a obra que antes desencadeara em Jesus de Nazaré. Era, com efeito, no Espírito Santo que Jesus, enquanto homem, descobria e vivenciava, com uma clareza cada vez maior, a Sua relação filial com o Pai. No batismo do Jordão, a proclamação de Jesus como "Filho predileto" do Pai dá-se em concomitância com a vinda do Espírito Santo sobre Ele, em forma de pomba (cf. Mt 3,16-17). Era o Espírito quem estava a todo o momento a suscitar das profundezas do coração humano de Cristo o clamor *Abbá*, conforme o próprio Evangelho no-lo assegura: "Jesus estremeceu de alegria sob a ação do Espírito Santo, e disse: 'Bendigo-Te, ó Pai, Senhor do céu e da terra...'" (Lc 10,21).

O Espírito Santo continua, portanto, a realizar nos membros aquilo que realizara na cabeça. Só que, com uma novidade importante. Nos membros, esta experiência da paternidade de Deus não é paralela à de Cristo; aquela depende desta e é por esta mediada. Em outras palavras, os fiéis tomam consciência de que Deus é seu Pai, sabendo que Ele é o Pai de Jesus, e na medida em que participam, no Espírito, da filiação do Filho. A agir neles já não está apenas simplesmente "o Espírito de Deus", mas o "Espírito de Seu Filho".

Como é que o Espírito, vir ao nós, clama: *Abbá*? Como pode Ele, que não é "gerado" pelo Pai, mas apenas "procedente" do Pai, chamar-lhe Pai? Não será que isto põe em causa a nossa doutrina da Trindade? O motivo é simples: Ele clama *Abbá* na medida em que, com a encarnação, se tornou Espírito do Filho, se "acostumou" e, por assim dizer, se "ambientou" aos homens, de sorte que, agora, é através da Páscoa de Cristo que Ele vem a nós. O Espírito comporta-se "como mãe que ensina o seu filhinho a dizer 'paizinho', e que com ele repete esse nome até conseguir levá-lo ao hábito de chamar pelo pai, mesmo durante o sono"[535].

Embora a mãe, por si mesma, não possa dizer "paizinho", por ser esposa do marido, e não filha, ela identifica-se com o seu filhinho, educa-o e anima-o. É o que o Espírito faz em relação a nós.

O conhecimento do Pai que o Espírito Santo confere deste modo é algo muito

especial. Corresponde àquilo que, na Bíblia – que não no mundo grego –, se entende por "conhecimento".

> Enquanto para os gregos o conhecimento de Deus implica a pura contemplação, em seu mais elevado grau de abstração, para os judeus o conhecimento de Deus consiste essencialmente numa relação concreta e recíproca com Deus: experimentar no tempo aquilo que Ele sente pelos homens, escutar e obedecer às suas ordens[536].

O conhecimento de Deus como Pai consiste, pois, em reconhecer, sentir, experimentar que Deus é pai. É sabido o sentido de que o termo se reveste em expressões como "conhecer sua mulher", "conhecer a perda dos filhos" (cf. Is 47,8). Aqui, trata-se de algo semelhante. No domínio natural, é a voz do sangue a impelir a criança a reconhecer seu pai, entre mil outras; na esfera espiritual, isso cabe à voz do Espírito. É este um conhecimento que, habitualmente, vai a par de um impulso de "exultação", um frêmito de todo o ser, conforme sabemos que sucedia com Jesus, segundo o texto acima referido.

"Bem-aventurados os que conhecem o Pai!", exclamava Tertuliano, ao explicar as primeiras palavras do *Pai-nosso*[537]. Trata-se, efetivamente, de um conhecimento que nos torna bem-aventurados e felizes, que infunde segurança e faz com que nos sintamos invencíveis. Muda, de raiz, a ideia que cada um tem de si mesmo, confere uma nova identidade, verdadeira, a de filho ou filha de Deus. Temos disso um exemplo comovente na vida de Santa Margarida de Cortona, a qual, após a conversão, passou por um período de desolação terrível. Deus parecia estar irado com ela e ia-lhe trazendo à memória os pecados cometidos, um a um, até aos detalhes mais ínfimos, fazendo com que ela desejasse desaparecer ou deixar de existir. Um dia, a seguir à comunhão, elevou-se de repente uma voz dentro dela: "Minha filha!". Ela, que fora capaz de resistir à visão de todas as suas culpas, sucumbiu à doçura desta voz e caiu em êxtase. Enquanto o êxtase durou, as testemunhas presentes ouviam-na repetir, fora de si, pelo assombro e pela alegria:

> Sou sua filha, Ele disse-mo. Oh infinita doçura do meu Deus! Oh palavra tão longamente desejada! Tão insistentemente pedida! Palavra cuja doçura supera toda a doçura! Oceano de alegria! Minha filha! Disse-mo o meu Deus! Minha filha![538]

Intuímos, a partir disto, o significado da experiência da filiação de Deus, quando vivida em toda a sua potencialidade. Os santos fazem-nos ver, como que em plano ampliado e em câmara rápida, aquilo que, de modo mais tênue e mais lento, sucede em todos os fiéis.

Ao falarmos do Espírito Santo como "nova lei", tivemos já oportunidade de ilustrar

de que modo se há de explicar teologicamente esta operação do Espírito. Enquanto o homem vive em regime de pecado, sob a lei, Deus afigura-se-lhe um amo severo, alguém que, através dos seus peremptórios "Tu deves..., tu não deves...!", se opõe à satisfação de todos os seus desejos mundanos. Em tal estado, o homem vê em Deus um adversário da sua felicidade, de sorte que, se de si dependesse, ficaria bem feliz se Ele não existisse[539].

A primeira coisa que o Espírito Santo faz, ao vir a nós, é mostrar-nos um rosto de Deus diferente, o verdadeiro rosto. Ele faz com que descubramos em Deus um aliado e amigo, Aquele que, por nós, "não poupou o próprio Filho" (cf. Rm 8,32); faz com que O descubramos, enfim, como Pai de infinita ternura. É então que se desencadeia o sentimento filial, que espontaneamente conduz a exclamar: *Abbá,* Pai! É como se disséssemos: "Eu não Te conhecia, ou só Te conhecia de ouvir falar de Ti; agora, conheço-Te, sem quem és, sei que me queres bem verdadeiramente, que estás por mim". O filho tomou o lugar do escravo, o temor cedeu o lugar ao amor. É assim que, no plano subjetivo e existencial, tem lugar o "renascimento do Espírito".

Na atualidade, abre-se um campo novo e difícil a esta ação secreta do Espírito Santo. O "rancor surdo" contra Deus voltou a vir, à escala mundial. Já não é devido à *lei* que Deus dá ao homem, mas devido ao *sofrimento* que Ele permite. Para muitos, depois de Auschwitz, deixou de haver direito de falar de Deus "Pai". Só uma ação poderosa do Espírito Santo poderá ajudar o homem moderno a ultrapassar este obstáculo que nenhuma reflexão teológica parece capaz de eliminar. É esta a maior cura que teremos de aguardar do renovado sopro pentecostal do Espírito. O homem de hoje tem em relação a Deus não apenas um pensamento "débil", como também um pensamento rebelde, hostil.

Já se vai vislumbrando o modo como o Espírito Santo responde a esta nova exigência: revelando aos fiéis que também Deus sofre! Ao revelar-nos um Deus que é essencialmente amor, a Bíblia revela-nos também que "Deus sofre uma paixão de amor"[540]. O Seu sofrimento deve-se à natureza própria do amor, que é a de ser vulnerável: "Não se vive em amor sem a dor"[541].

É este um capítulo novo da teologia, um capítulo que não pode ser separado da ação do Paráclito; é este o modo através do qual Ele exerce hoje a Sua função de conduzir os fiéis à "verdade completa" acerca do Pai. É significativo que, nos documentos do Magistério, o primeiro aceno ao tema do "sofrimento de Deus" se encontre justamente numa encíclica sobre o Espírito Santo, e que a sua revelação seja atribuída explicitamente à ação do Paráclito que "convence o mundo quanto ao pecado"[542].

O Espírito Santo não se limita a corrigir o nosso conhecimento do Pai distorcido pelo

pecado e, na atualidade, também distorcido pela experiência do sofrimento inocente. Ele faz mais: dá-nos acesso ao mistério íntimo de Deus, introduz-nos, de algum modo, no próprio círculo da vida íntima de Deus. Esconde-nos "com Cristo em Deus" (cf. Cl 3,3). São os místicos quem no-lo asseguram[543], e o mesmo é confirmado, atualmente, pela experiência de pessoas simples que absolutamente nada sabiam de tão sublimes doutrinas. Uma delas passou essa mesma experiência à escrita, utilizando, sem sabê-lo, certos símbolos clássicos do Espírito Santo (o sopro, o orvalho, o perfume), a par de alguns símbolos novos:

> Estava eu em oração, quando vi com o olhar interior o Espírito Santo como um Senhor excelso, grande. Tinha semelhanças de pessoa, como se fosse uma pessoa humana, só que majestosa, forte, grande. Não é possível descrevê-lo. Em seguida, vi o mesmo Espírito Santo transformar-se num machado luminoso e resplandecente que cortava todas as cordas, as pequenas e as grandes, que formavam o cordão umbilical do mundo. O mundo assemelhava-se a uma parturiente, toda contorcida, feia e sofredora, e o machado luminoso ia cortando todas as cordas que o envolviam. Depois, o Espírito Santo fazia um buraco na terra, onde metia uma sementinha pequeníssima. Tapava-o, soprava sobre ele, e logo despontava daquela semente um rebento. E Ele tomava nas palmas das duas mãos esta semente que ia despontando, e aconchegava-a a si, de maneira muito terna, como que para engoli-la, e introduzia-a no coração infinito em que se encontravam também – não entendo como – o Pai e o Filho. Os braços do Pai, do Filho e do Espírito Santo cruzavam-se e aconchegavam a si esta pequenina semente que Neles penetrava. Percebi a necessidade que temos deste sopro de Deus, e disse-Lhe: "Espírito Santo, concede-nos este sopro, para que possamos vir à luz e despontar em Ti". E, enquanto rezávamos para recebermos o Espírito Santo, via uma frescura, como que gotas de orvalho a caírem sobre as nossas cabeças, e a exalarem perfume.

4. Faz-nos conhecer o amor do Pai!

Em conclusão: que pedimos nós ao Espírito através das palavras "Por Teu intermédio conheçamos o Pai"? Sobretudo uma coisa: "Faz-nos conhecer *o amor do Pai!*". É esta a tarefa por excelência do Paráclito: infundir no nosso coração o amor de Deus; dar-nos, desse amor, não só um conhecimento abstrato, mas também o sentimento vivo. Não há oração mais essencial que possamos dirigir ao Espírito do que esta: "Faz-nos conhecer o amor do Pai por nós, e isso nos basta!".

Na linguagem bíblica, conhecer a Deus significa sempre, conforme vimos, cumprir as Suas exigências, obedecer às Suas ordens. Ao dizermos, portanto, ao Espírito: "Faz-nos conhecer o Pai", estamos também a dizer-lhe: "Faz-nos conhecer *a vontade do Pai!*". Na verdade, é justamente graças ao Espírito Santo que Deus nos leva ao conhecimento do mistério da Sua vontade (cf. Ef 1,9):

> O mistério da vontade de Deus é o mistério cimeiro [...]. Não é só algo de divino; é o próprio Deus, enquanto é o próprio Espírito Santo, o qual é a vontade substancial de Deus [...]. Quando, portanto, o Espírito Santo entra em alguém, manifesta-Se como a própria vontade de Deus para aquele no qual Ele Se manifesta, sem Se manifestar em nenhum outro lugar, exceto onde está presente[544].

Não há no mundo, portanto, ninguém que conheça a verdadeira vontade de Deus sobre mim, à exceção do Espírito Santo que me é concedido; é, pois, Dele que a hei de haurir, sem deixar de ter em conta todos os critérios, subjetivos e objetivos, exigidos para o discernimento espiritual.

A ação do Espírito Santo plasma todos os aspectos da nossa relação com Deus Pai, e não só a obediência à Sua vontade. Se a obediência se tornar uma obediência no Espírito, o sofrimento torna-se sofrer no Espírito, a adoração converte-se em adorar no Espírito, a contemplação em contemplar no Espírito, a oração em rezar no Espírito.

Poderemos perguntar-nos, em relação à oração, por que razão o Espírito não figura entre as coisas que pedimos a Deus no *Pai-nosso*. É tão evidente esta lacuna que, na antiguidade, tentou-se remediá-la através da substituição de "venha a nós o Vosso Reino" por "o vosso Espírito venha sobre nós e nos purifique", como atestam alguns manuscritos e certos Padres da Igreja.

A explicação é, no entanto, mais simples: o Espírito Santo não faz parte daquilo que se pede, na medida em que é Ele a pedir todas as coisas! São Paulo diz-nos que, na Sua vinda a nós, o Espírito Santo clama: *Abbá*, Pai! Ora, que é isto senão o início do *Pai-nosso*? É, pois, o Espírito Santo quem em nós entoa o *Pai-nosso*, sempre que o recitamos.

Só Ele pode levar-nos a penetrar no mistério desta oração, fazendo ir além das palavras. Na nossa primeira meditação, contemplamos o Espírito de Deus como o mistério "tremendo e fascinante", de força e ternura. Por meio do *Pai-nosso*, o Espírito leva-nos a sentir que Deus Pai é, também Ele, mistério de transcendência e de proximidade. As duas primeiras palavras, *Pai nosso*, proporcionam-nos a sensação de que Deus é um pai infinitamente terno, ao qual podemos recorrer com toda a liberdade e o atrevimento de filhos; no entanto, as palavras seguintes: "que estais nos Céus", levam-nos a sentir que Ele é também o Deus onipotente, grande, santo, que dista de nós como o Céu dista da terra, e com o Qual podemos, por isso, sentir-nos totalmente protegidos e a salvo. Pai, mas onipotente; onipotente, mas Pai: tal é o verdadeiro e completo conceito cristão de Deus. Um Deus "paterno", sem nada que O assemelhe a um pai mole e piegas!

Era isto mesmo o que o Espírito Santo levava o próprio Jesus a sentir, quando O incitava a exclamar: "Bentigo-Te, ó Pai, Senhor do Céu e da terra..." (Lc 10,21). "Pai", mas também "Senhor do Céu e da terra". O *Pai-nosso* não é senão a onda da oração de Cristo a propagar-se pelos séculos afora, desde a cabeça para o corpo. No *Pai-nosso* encerra-se todo o conhecimento do Pai, cuja dádiva rogamos ao Espírito Santo através das palavras do *Veni creator*.

Santo Inácio de Antioquia, na sua viagem para Roma onde iria padecer o martírio, escrevia: "Sinto dentro de mim uma água viva a murmurar e a dizer: Vem para o Pai!"[545]. É desta maneira que o Espírito Santo opera o "regresso a Deus" de todas as criaturas: atraindo-nos ao Pai, e suscitando em nós saudades Dele, fazendo brotar no coração dos redimidos um desejo ardente de ver o Seu rosto. O Espírito Santo é "a escada da nossa ascensão para Deus"[546].

Para encerrar, propomos, do mesmo autor medieval que referimos anteriormente, este magnífico elogio do Espírito, no qual se realça de modo particular o papel do Espírito Santo no tocante ao conhecimento de Deus:

> *Apressa-te, pois, a seres partícipe do Espírito Santo.*
> *Ele faz-se presente quando* é *invocado e, se* é *invocado,* é *porque está já presente.*
> *É Ele o rio impetuoso que alegra a cidade de Deus.*
> *Ele te revelará aquilo que Deus Pai mantém escondido dos sábios e prudentes deste mundo.*
> *Deus* é *espírito, e* é *necessário que quem O adora, O adore em espírito e verdade;*
> *do mesmo modo, aos que querem compreendê-Lo e conhecê-Lo,*

convém-lhes buscar somente no Espírito Santo
a inteligência da fé e o sentido da Verdade pura e simples.
Nas trevas e na ignorância desta vida é *Ele, na verdade, para os pobres de espírito:*
a luz que ilumina, a caridade que arrasta, a suavidade que comove,
o acesso do homem a Deus, o amor de amante, a devoção, a piedade[547].

XXI

E TAMBÉM O FILHO NÓS CONHEÇAMOS!

O Espírito Santo ensina-nos a proclamar "Jesus é o Senhor"

Nas Sagradas Escrituras, o Espírito Santo proclama sempre o nome do Pai ou do Filho, e nunca o Seu próprio nome. Não nos ensina a dizer: *Ruach*, que é o Seu nome; ensina-nos, antes, a dizer *Abbá*, Pai, e *Maranathá*, Senhor Jesus! Ao revelar as outras pessoas da Santíssima Trindade, revela-se a Si mesmo. Ele, o desconhecido, é quem dá a conhecer todas as coisas. Nisto, os símbolos do vento e da luz revelam-se particularmente idôneos para exprimirem a peculiaridade da Sua pessoa. O vento pode ver-se, não em si mesmo, mas nos efeitos que produz: verga as árvores, sussurra por entre a folhagem, eleva as ondas do mar. O mesmo se passa com a luz: ilumina as coisas, ficando ela mesma escondida. Podemos ver bem os objetos, se tivermos a luz pelas costas, e se a não tivermos diante dos olhos a encandear-nos.

O Espírito Santo é, por assim dizer, "Deus nos bastidores" a sugerir, a revelar, mantendo-se de lado. No entanto, é precisamente por proceder deste modo que Ele se dá a conhecer naquilo que é. São Basílio explica isto mesmo com base na observação profunda de que aquilo que permite ver é visto em conjunto com o que se vê. É ao mostrar-nos o Filho – a imagem de Deus e o esplendor da Sua glória – que o Paráclito se revela a Si mesmo:

> É impossível ver a imagem do Deus invisível, se não for sob a iluminação do Espírito. Ora, a quem puser os olhos nessa imagem, é impossível dela separar a luz, porquanto aquilo que permite ver é visto em conjunto com o que se vê. É, pois, em virtude da iluminação do Espírito que nós podemos ver de modo preciso e claro o esplendor da glória de Deus[548].

Através das palavras: "E [por Teu intermédio] também o Filho nós conheçamos", pedimos ao Espírito Santo para continuar a levar a cabo, conosco, esta Sua função de nos iluminar o rosto de Cristo.

1. Ele dará testemunho de Mim

Comecemos por ver o que o Novo Testamento nos diz sobre o Espírito como princípio do conhecimento de Cristo. Antes de surgirem as afirmações explícitas e refletidas, este papel do Espírito transparece a partir dos fatos. A vinda do Espírito Santo em Pentecostes traduz-se numa súbita iluminação de todas as obras e da pessoa de Cristo, ao qual Pedro irá proclamar, "com absoluta certeza", como Senhor e Messias (cf. At 2,36).

São Paulo afirma que Jesus Cristo foi constituído "Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santificação" (Rm 1,4), ou seja, por obra do Espírito Santo. Ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor, senão graças a uma iluminação interior do Espírito Santo (cf. 1Cor 12,3). Segundo o que lemos na Carta aos Efésios, São Paulo atribui ao Espírito Santo a compreensão do mistério de Cristo, concedida a Paulo, tal como a todos os santos apóstolos e profetas (cf. Ef 3,4-5). Só "robustecidos pelo Espírito" é que os fiéis serão capazes de compreender "a largura, o comprimento, a altura e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo que ultrapassa todo o conhecimento" (Ef 3,18-19).

No Evangelho de São João, é o próprio Jesus a anunciar esta obra do Paráclito em relação a Si mesmo. O Paráclito tomará o que é de Jesus e anunciá-lo-á aos discípulos; recordar-lhes-á tudo o que Ele lhes dissera; conduzi-los-á à verdade completa sobre a Sua relação com o Pai; dará testemunho Dele. Doravante, o critério para reconhecer o que provém do verdadeiro Espírito de Deus e para distinguir isso mesmo daquilo que provém de um outro espírito será justamente este: levar a reconhecer que Jesus veio na carne (cf. 1Jo 4,2-3).

Perfilam-se, assim, no âmbito do Novo Testamento, dois tipos de conhecimento de Cristo, dois domínios nos quais o Espírito realiza a Sua ação. Há um conhecimento objetivo de Cristo, do Seu ser, do Seu mistério e da Sua pessoa; há também um conhecimento mais subjetivo, funcional, pessoal e interior, que tem por objeto o que Jesus "fez por mim", mais do que o que Jesus "é em Si". Estas duas esferas são inseparáveis e são, com frequência, copresentes; no entanto, a distinção entre ambas existe. Em São Paulo, prevalece ainda o interesse por conhecer o que Cristo fez por nós, pela obra de Cristo e, em particular, por conhecer o Seu mistério pascal; em São João, já prevalece o interesse por aquilo que Cristo é: *Logos* eterno, que estava junto de Deus e que veio na carne, que é um só com o Pai (cf. Jo 10,30).

Mas será só a partir dos desenvolvimentos posteriores que estas duas tendências ficarão bem demarcadas. Vamos referi-las o mais brevemente possível, o que nos

permitirá perceber o dom que o Espírito Santo concede, neste domínio, à Igreja de hoje.

Na época patrística, o Espírito Santo surge sobretudo como garantia de que a tradição apostólica se mantém ligada a Jesus, face às invenções dos gnósticos. Afirma Santo Ireneu: "À Igreja foi confiado o Dom de Deus que é o Espírito; não participam d'Ele os que, devido às suas falsas doutrinas, se separam da verdade pregada pela Igreja"[549]. Tertuliano dirá que as Igrejas apostólicas não podem ter errado na pregação da verdade; pensar o contrário significaria dizer que "o Espírito Santo teria falhado o seu múnus, Ele que é enviado por Cristo para esta função, Ele que é pedido ao Pai para ser mestre da verdade, Ele que é o vigário de Cristo e o seu administrador"[550].

Na época das grandes controvérsias dogmáticas, o Espírito Santo é visto como o guardião da ortodoxia cristológica. Nos concílios, a Igreja tem a firme certeza de ser "inspirada" pelo Espírito, ao formular a verdade sobre as duas naturezas de Cristo, sobre a unidade da Sua pessoa, sobre a plenitude da Sua humanidade. Claramente, a tônica está, portanto, do lado do conhecimento objetivo, dogmático e eclesial de Cristo.

Na teologia, esta tendência irá continuar a predominar até a Reforma. Só que com uma diferença. No momento em que foram formulados, os dogmas constituíam questões vitais, eram fruto de uma participação viva e mantinham uma ligação com o resto da vida da Igreja, especialmente com a liturgia; pois bem: uma vez sancionados e transmitidos, foram perdendo incisividade, e converteram-se em fórmulas. "Duas naturezas, uma só pessoa", passa a ser mais *fórmula bem achada* do que *ponto de chegada* de um longo e doloroso processo. Ao longo de todo este tempo, não faltaram experiências esplêndidas de conhecimento íntimo e pessoal de Cristo, experiências cheias de uma devoção calorosa, que, no entanto, pouco influenciavam a teologia. Ainda hoje, é na história da espiritualidade que delas se fala, e não na história da teologia.

Os reformadores protestantes vão inverter esta situação. Afirmam: "Conhecer a Cristo significa reconhecer os Seus benefícios; não significa indagar sobre as Suas naturezas e modos de encarnação"[551].

O Cristo "para mim" salta para primeiro plano. Ao conhecimento objetivo, dogmático, opõe-se um conhecimento subjetivo, íntimo; ao testemunho exterior da Igreja e das próprias Escrituras acerca de Jesus, antepõe-se o "testemunho interior" que o Espírito Santo dá sobre Jesus no coração de todos os fiéis. Mais tarde, quando esta novidade teológica se veio a converter, ela própria, no Protestantismo oficial, em "ortodoxia morta", foram surgindo, periodicamente, movimentos como o pietismo e o metodismo que a revitalizavam. Nestes ambientes, o auge do conhecimento de Cristo passa a coincidir com o momento em que o fiel, movido pelo Espírito Santo, toma consciência de que Jesus morreu "por ele", justamente por ele, e quando O reconhece

como o seu Salvador pessoal:

> Pela primeira vez, de todo o coração eu acreditei; acreditei com fé divina, e no Espírito Santo ganhei a força de chamar *meu* ao Salvador. Senti o sangue expiatório do meu Senhor diretamente aplicado à minha alma[552].

Completamos este rápido sobrevoo pela história com um aceno a uma terceira fase no modo de conceber a relação entre o Espírito Santo e o conhecimento de Cristo; tal é o modo por que se caracterizaram os séculos do Iluminismo, de que somos os herdeiros mais próximos. Volta ao de cima um conhecimento objetivo, distanciado; não mais, porém, de tipo ontológico, como na época antiga, mas de tipo histórico. Em outras palavras, interessa saber não *quem* é Jesus Cristo *em si* (a Sua pré-existência, as naturezas, a Pessoa), mas *quem Ele foi na realidade da história*. É a época da investigação sobre o chamado "Jesus histórico"!

Nesta fase, a do racionalismo, o Espírito Santo deixou de ter qualquer papel no conhecimento de Cristo; está aí totalmente ausente. O "testemunho interior" do Espírito Santo passa agora a ser identificado com a razão e com o espírito humano. O "testemunho exterior" é o único que importa; só que, com este testemunho, o que se pretende referir é já não o testemunho apostólico da Igreja, mas unicamente o testemunho da história, comprovada através dos diversos métodos da crítica. O pressuposto comum a este esforço é o de que, para encontrar o verdadeiro Cristo, torna-se necessário investigar fora da Igreja, tirar de Cristo "as vendas do dogma eclesiástico".

Conhecemos o resultado de toda esta investigação sobre o Jesus histórico: um fracasso, não obstante os frutos muito positivos que ela tem produzido. A este respeito, houve, e persiste ainda, um equívoco de fundo. Jesus Cristo (e, em grau inferior, outras grandes figuras da história, como Francisco de Assis), além de ter *vivido* na história, *criou* uma história, e vive agora na história que criou, como um som vive na onda por ele provocada. O esforço encarniçado dos historiadores racionalistas parece ser o de separar Jesus da história por Ele criada, e de O restituírem à história comum e universal, como se fosse possível entender melhor um som e a sua originalidade separando-o da onda que o transporta. A história que Jesus desencadeou, ou a onda por Ele emitida, é a fé da Igreja, animada pelo Espírito Santo. Com isto, não se está a excluir a legitimidade de haver, também sobre Ele, uma investigação histórica normal; esta, no entanto, deveria porventura tornar-se mais consciente dos seus limites e reconhecer que não esgota tudo o que é possível saber acerca de Cristo.

2. O conhecimento sublime de Cristo

A teologia do século XX caracterizou-se, na sua primeira metade, por um abandono do chamado Jesus histórico, em nome do Cristo do dogma e da Igreja (Barth), ou do Cristo "para mim" do *kerigma* (Bultmann); na segunda metade, a tônica incidiu sobre o esforço por encontrar a continuidade entre ambas as coisas, entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Todos identificaram como principal causa das dificuldades a debilidade da pneumatologia que deveria sustentar e iluminar a cristologia. O problema era encontrar remédio para isso.

No final da sua obra clássica sobre a história da exegese cristã, Henri de Lubac concluía, dizendo, bastante contristado, que aos homens modernos faltam as condições para se poder ressuscitar uma leitura espiritual como a dos Padres; falta-nos aquela fé cheia de pujança, aquele sentido da plenitude e da unidade das Escrituras que eles tinham. Pretender hoje imitar a sua audácia seria expor-se quase à profanação, uma vez que nos falece o espírito de que brotava toda aquela realidade[553]. De Lubac, no entanto, não fecha completamente a porta à esperança, pois numa outra obra sua afirmará que, "se se quer reencontrar um pouco daquela que, nos primeiros séculos da Igreja, foi a interpretação espiritual das Escrituras, é necessário, antes de mais, voltar a produzir um movimento espiritual"[554].

Aquilo que de Lubac observava a propósito da inteligência espiritual das Escrituras, aplica-se com mais razão ao conhecimento espiritual de Cristo. Escrever novos e mais atualizados tratados de pneumatologia não é suficiente. Se faltar o suporte de uma vivência do Espírito, análoga àquela que, no século IV, acompanhou a primeira elaboração da teologia do Espírito, aquilo que se disser irá sempre falhar o alvo do verdadeiro problema. Faltam-nos as condições necessárias para nos elevarmos ao plano em que o Espírito opera: a pujança, a audácia e aquela "sóbria embriaguez de Espírito", de que falam quase todos os grandes autores daquele século. Não é possível apresentarmos um Cristo na unção do Espírito, se não vivermos, de algum modo, naquela mesma unção.

Ora, foi justamente neste ponto que se realizou a grande novidade auspiciada por de Lubac. No nosso século, surgiu, e foi-se propagando continuamente, um "movimento espiritual" que criou as bases para uma renovação da pneumatologia a partir da experiência do Espírito e dos Seus carismas. O fenômeno pentecostal e carismático é hoje reconhecido como o movimento espiritual com as mais vastas proporções e o mais rápido crescimento de toda a história da Igreja. Em menos de noventa anos, ele passou

de zero a centenas de milhões de pessoas. À luz deste fato, é difícil não reconhecer o caráter profético das palavras escritas, nos anos 1916-1918, pela serva de Deus, e grande mística mexicana, Conchita, numa altura em que ninguém havia falado de um novo Pentecostes. É o Filho, Jesus, quem fala:

> Ao enviar ao mundo um novo Pentecostes, quero que ele se inflame, se purifique, seja iluminado, inflamado e purificado pela luz e o fogo do Espírito Santo. A última etapa do mundo deve assinalar-se, de modo muito especial, pela efusão do Espírito Santo. Ele quer reinar nos corações e no mundo inteiro, não tanto para glória da sua pessoa, quanto para fazer amar o Pai e dar testemunho de Mim, mesmo que a sua glória seja a de toda a Trindade.
>
> Ele virá, Eu vou enviá-Lo uma segunda vez de maneira evidente quanto aos seus efeitos, que hão de maravilhar o mundo e impulsionar a Igreja para a santidade[555].

Antes de Conchita, uma outra mulher, a beata Helena Guerra, escrevera que, "se outrora Jesus deu a conhecer aos homens o seu Coração, agora Ele quer dar a conhecer o seu Espírito"[556].

Nos seus primeiros cinquenta anos de vida, este movimento, nascido em reação à tendência racionalística a que acima aludimos, ignorou propositadamente a teologia e foi, por sua vez, ignorado pela teologia. A partir do momento, porém, em que, além de penetrar em Igrejas dotadas de uma ampla preparação teológica, foi recebendo um acolhimento de fundo por parte das respectivas hierarquias, a teologia nunca mais pôde ignorar este movimento. Num volume intitulado *A redescoberta do Espírito. Experiência e teologia do Espírito Santo*, os mais conhecidos teólogos do momento, católicos e protestantes, procederam a uma análise do significado do fenômeno pentecostal e carismático em função da renovação da doutrina do Espírito Santo[557]. Congar consagra-lhe uma seção inteira da sua célebre obra sobre o Espírito Santo[558]. O mesmo fizeram, cada um a seu modo, quase todos os autores que escreveram sobre pneumatologia nos últimos anos[559], para não referir os inúmeros escritos provenientes das fileiras do próprio movimento.

Neste momento, tudo isto só nos interessa do ponto de vista do conhecimento de Cristo. Que conhecimento de Cristo vai emergindo nesta nova atmosfera espiritual e teológica? O fato mais significativo não é a descoberta de algo novo: novos aspectos, novas perspectivas ou novas metodologias; é, antes, a redescoberta de um dado bíblico elementar: o de que Jesus é o Senhor!

São Paulo fala de um conhecimento de Cristo "superior", ou, até, "sublime", que consiste em conhecê-Lo e proclamá-Lo como "Senhor" (cf. Fl 3,8). Trata-se da proclamação que, unida à fé na ressurreição de Cristo, faz de um indivíduo alguém que

se salvou (cf. Rm 10,9). Ora, este conhecimento é o Espírito Santo o único a torná-lo possível: "Ninguém pode dizer: 'Jesus é o Senhor!', senão sob a ação do Espírito Santo" (1Cor 12,3).

Qualquer um pode dizer com os lábios estas palavras, mesmo sem o Espírito Santo; não seria essa, no entanto, a coisa grandiosa que referimos, uma vez que não transforma o indivíduo em alguém que se salvou.

Que há de tão especial nesta afirmação que a torne tão determinante? A explicação é possível a partir de vários pontos de vista, tanto objetivos como subjetivos. A *força objetiva* da frase: "Jesus é o Senhor" reside no fato de ela tornar presente a história e, de modo particular, o mistério pascal. Tal é a conclusão decorrente de dois acontecimentos: Cristo morreu pelos nossos pecados; ressuscitou para nossa justificação; é *por isso* que Ele é o Senhor.

"Pois foi para isto que Cristo morreu e voltou à vida: para ser o Senhor, tanto dos mortos como dos vivos" (Rm 14,9).

Os acontecimentos que prepararam aquela afirmação como que se encerram nesta conclusão, e é nela que se tornam presentes e operantes. Neste caso, a palavra é verdadeiramente "a casa do ser". "Jesus é o Senhor" é a semente da qual viria a despontar todo o *kerigma* e todo o anúncio cristão posterior. É com esta afirmação que Pedro encerra o seu discurso em dia de Pentecostes (cf. At 2,36).

Do ponto de vista *subjetivo*, ou seja, no tocante àquilo que de nós depende, a força de tal *proclamação* reside no fato de ela pressupor também uma *decisão*. Quem a pronunciar, decide sobre o sentido da sua vida. É como se dissesse: "És Tu o *meu* Senhor; eu submeto-me a Ti, eu reconheço-Te livremente como o meu salvador, o meu chefe, o meu mestre, aquele que tem todos os direitos sobre mim".

Tal é, em meu entender, o motivo pelo qual, nos Evangelhos, os demônios não têm qualquer dificuldade em proclamar Jesus como "Filho de Deus" e "Santo de Deus", mas nunca – nunca mesmo! – dizem: "Sabemos quem Tu és: és o Senhor!". No primeiro caso, eles mais não fazem senão reconhecer um dado de fato, que não depende deles e que não podem alterar; no segundo caso, eles teriam de se submeter a Cristo, algo que são incapazes de fazer.

Hoje em dia, a dimensão de decisão ínsita na proclamação de Jesus como "o Senhor" reveste-se de uma atualidade muito particular. Não falta quem cuide ser possível, e até necessário, renunciar à tese da unicidade de Cristo, no intuito de favorecer o diálogo entre as várias religiões. Ora, proclamar Jesus como "o Senhor" significa, precisamente, proclamar a sua unicidade. Escreve São Paulo:

> Pois, embora haja pretensos deuses, quer no céu quer na terra – e, efetivamente, há muitos deuses e

> muitos senhores –, para nós, contudo, um só é Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos; e um só Senhor Jesus Cristo, em virtude do qual tudo existe e mediante o qual nós existimos (1Cor 8,5-6).

O apóstolo escrevia estas palavras no momento em que a fé cristã, recém-nascida e ainda confinada a poucos, se confrontava com um mundo dominado por cultos e religiões poderosos e prestigiados. A coragem que, hoje em dia, se requer para acreditar que Jesus é "o único Senhor" não é nada, em comparação com aquela de que se necessitava naquele tempo. E, contudo, o "poder do Espírito" não é concedido senão a quem proclama Jesus como "o Senhor", nesta acepção forte das origens. É um dado da experiência. Só depois de um teólogo se decidir a apostar tudo – mas tudo mesmo, até no que diz respeito ao nível intelectual – em Jesus Cristo como "o único Senhor" é que passará a fazer a experiência de uma certeza nova na sua vida.

3. "... Para que eu possa conhecê-Lo"

Esta redescoberta luminosa de Jesus como o Senhor é, dizia eu, a novidade e a graça que Deus, no nosso tempo, concedeu à Sua Igreja. Quando se interroga a Tradição sobre quase todos os temas e palavras da Escritura, não faltam testemunhos a virem em catadupa à mente; quando, porém, se tenta interrogá-la sobre este ponto, ela fica praticamente muda. Já no século III, o título "Senhor" deixara de ser compreendido em seu sentido *kerigmático*. Era considerado um título usado por quem se encontrava ainda no estádio do "servo" e do temor; um título, portanto, inferior ao título de Mestre, próprio do "discípulo" e do amigo[560].

Continua-se, sem dúvida, a falar de Jesus "Senhor", mas este título converteu-se em nome de Cristo como os outros e, mais amiúde até, em um dos elementos do nome completo de Cristo: "Nosso *Senhor* Jesus Cristo". "Toda a língua proclame que *o Senhor Jesus Cristo* está na glória do Pai": assim traduzia a Vulgata a frase de Filipenses 2,11. Contudo, uma coisa é dizer: "O Senhor Jesus Cristo", e outra é dizer: "Jesus Cristo é o Senhor!".

Onde está, em tudo isto, o salto qualitativo que o Espírito Santo nos leva a dar relativamente ao conhecimento de Cristo? Está no fato de a proclamação de Jesus como "o Senhor" ser a porta que introduz no conhecimento do Cristo ressuscitado e vivo! Já não um Cristo *personagem*, mas um Cristo *pessoa*; já não um conjunto de teses, de dogmas (e das heresias que lhes correspondem), de um mero objeto do culto e da memória, mas uma realidade viva no Espírito. O Cristo ressuscitado "vive no Espírito"; fora do Espírito só se pode chegar, pois, a um Cristo "morto". A investigação sobre o Jesus histórico, ao prescindir deliberadamente de qualquer referência ao Espírito Santo, não podia chegar senão a um Jesus da história "morto", como de fato veio a suceder.

Sobre este ponto, sou obrigado a referir o meu modesto testemunho pessoal. O que me encoraja a fazê-lo é o que dizia esse grande cantor do Espírito que foi Simeão, o Novo Teólogo. Se um homem rico desse uma esmola a um mendigo, e se este fosse anunciar isso mesmo a outros de modo a que também eles lá acorressem para dele receberem o mesmo, este homem ficaria irritado; o Senhor, pelo contrário, irrita-se se aquele que tiver recebido o Seu dom dele não falar a toda a gente, de modo que todos corram a receber também o mesmo que ele[561].

Eu era, pois, docente de História das Origens Cristãs na Universidade Católica de Milão. Como a minha tese de doutorado em teologia tinha sido sobre a cristologia de Tertuliano, o estudo das antigas doutrinas cristológicas continuou a ser sempre o

principal objeto dos meus interesses de investigação e de ensino. Fui-me dando conta, no entanto, de um mal-estar. Enquanto falava sobre Jesus, lá na universidade, Ele convertia-se em objeto de investigação. Como em qualquer investigação histórica, o investigador deve "dominar" o objeto da sua investigação, manter-se neutro em relação a ele. Mas, como havia eu de "dominar" este objeto, e como manter-me neutro diante Dele? Como conciliá-lo com o Jesus invocado na oração e recebido, todas as manhãs, na Eucaristia?

A descoberta de Jesus como "o Senhor", concomitante ao batismo no Espírito, produziu em mim uma grande mudança, que, sozinho, nunca teria sido capaz de realizar. Parecia-me intuir o que estava por detrás da experiência de São Paulo, o qual, a dada altura, começava a achar que todos os "ganhos" da sua vida não passavam de "perda" e de "lixo", se comparados com o conhecimento sublime de Cristo; percebia a infinda gratidão, a ufania e a alegria que se encerram naquela sua expressão no singular: "Cristo Jesus *meu* Senhor".

Eu conhecia tantas coisas sobre Jesus: doutrinas, heresias, explicações antigas e modernas... Mas, quando lia a exclamação do apóstolo naquele contexto: "... Para eu poder conhecê-*Lo*" (Fl 3,10), aquele simples pronome pessoal "O", referindo-se a "Ele", parecia-me conter um número de coisas infinitamente superior a todos os livros que eu havia lido ou escrito. "Ele" significa, na verdade, o Jesus vivo, "em carne e osso", o ressuscitado que vive no Espírito; não teorias e doutrinas *sobre* Jesus, mas *o próprio* Jesus.

Mais tarde, ao refletir sobre esta experiência, recordei-me do que diz São Tomás de Aquino: "A fé não termina nos enunciados, mas na coisa"[562]. Recordei-me também do programa que, nos inícios do século XX, se lançou em filosofia: "Tornar às coisas!". A "coisa", ou a realidade, à qual tornar, neste caso, é o Cristo vivo no Espírito, a única realidade verdadeiramente "existente". Ao ler a página famosa em que se afirma que a súbita revelação das coisas deixa "sem respiração"[563], percebi que é uma experiência desse tipo aquela por que se deve passar em relação a Cristo, para conhecê-Lo verdadeiramente. Perceber que Jesus existe, que está vivo e existente. E que esta experiência é justamente aquilo que o Espírito Santo está a realizar em muitos corações simples, nos nossos dias. Entre este Jesus vivo e o dos livros e das doutas discussões sobre Ele, acontece precisamente a mesma diferença que há entre o verdadeiro céu e um céu desenhado no papel.

Este conhecimento espiritual e existencial de Jesus como Senhor, longe de levar a uma depreciação do conhecimento objetivo, dogmático e eclesial de Cristo, revitaliza-o. Como dizia um antigo Padre, o Espírito Santo revela-se como a verdadeira "luz dos dogmas". Graças ao Espírito Santo, a verdade revelada, qual "depósito precioso contido

num vaso de grande valor, está sempre a rejuvenescer e rejuvenesce também o próprio vaso que a contém”[564]. Eu próprio, após aquela experiência, voltei a estudar os antigos dogmas cristológicos com olhos novos, num livro intitulado *Jesus Cristo, o Santo de Deus*.

O Espírito Santo que renova todas as coisas pode e quer renovar também os dogmas da Igreja. Ele não faz coisas novas; faz novas as coisas; não cria dogmas novos sobre Cristo, mas renova, torna atuais e operantes os dogmas antigos. Escreveu Kierkegaard:

> A terminologia dogmática da Igreja primitiva é como um castelo encantado, onde dormem, em sono profundo, os mais graciosos príncipes e princesas. Basta despertá-los para que logo se levantem em toda a sua glória[565].

O único que pode acordá-los do seu sono secular é o Espírito Santo.

4. Onde o Espírito Santo nos dá a conhecer o Filho

Antes de encerrar, e para que a nossa reflexão seja ainda mais "prática", precisamos procurar localizar os lugares e os meios pelos quais o Espírito Santo nos concede, hoje, este conhecimento vivo de Cristo.

Um deles, e o mais comum, é a *Palavra escrita*, a Bíblia. O Espírito Santo ajuda-nos a descobrir, por nossa conta, aquilo que os Padres da Igreja sempre afirmaram: que toda a Bíblia nos fala de Cristo, que o Verbo de Deus está disseminado em todas as páginas da Escritura. Ele ensina-nos a leitura espiritual da Bíblia, que consiste, precisamente, em lê-la toda como referida a Cristo, em Quem ela se cumpre. Num encontro de oração, depois de se ler o trecho sobre Elias, que, ao ser arrebatado ao Céu, deixa a Eliseu dois terços do seu espírito, ouvi uma senhora fazer esta oração: "Dou-Te graças, Jesus, porque, quando subiste ao Céu, nos deixaste não uma parte ou dois terços do Teu Espírito, mas todo o Teu Espírito. Dou-Te graças por não O deixares apenas a um discípulo, mas a todos os homens!". É isto a leitura espiritual e cristológica da Bíblia, a leitura da melhor qualidade, e que só se aprende na escola do Espírito Santo!

Na *oração*, o Espírito Santo, além de nos dar a conhecer Jesus, põe em nós (como vimos no capítulo anterior) a Sua própria oração, comunica-nos os Seus estados de espírito, as Suas intenções e os Seus sentimentos. "Cristifica-nos"[566]. Ele é o Espírito do Filho a rezar em nós. A melhor maneira de iniciar um momento de oração é pedir ao Espírito Santo que nos una à oração de Jesus. O Evangelho apresenta-nos Jesus a rezar a toda a hora do dia: ao amanhecer, ao entardecer, de noite. Se estivermos a rezar em uma destas horas, podemos "acompanhar" o Jesus orante e deixar que o Seu Espírito continue a louvar e a bendizer o Pai em nós. Há em tudo isto uma força secreta, que se aprende se nos esforçarmos por pô-lo em prática.

Na oração, especialmente na oração contemplativa, sucede que "refletindo como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados na sua própria imagem, de glória em glória, *segundo a ação do Espírito do Senhor*" (2Cor 3,18).

Nesta linha, o momento mais forte é nos dado, contudo, pela *Eucaristia*. O Espírito Santo que torna presentes no altar o corpo e o sangue de Cristo é também quem os torna presentes ao nosso espírito; é Ele quem faz com que compreendamos, sem necessitarmos de palavras, que aquele é o sangue derramado "por mim"; é Ele quem nos ensina a "discernir" o corpo do Senhor, a penetrar no mistério inesgotável da redenção, que está sempre a vir até nós. Santo Ireneu afirma que o Espírito Santo é "a nossa própria comunhão com Cristo"[567].

Terminamos com a oração de um autor medieval já nosso conhecido, cujas últimas palavras evocam as do nosso hino. Nela se pede ao Espírito Santo que nos ajude a compreender todo o mistério de Cristo, que Ele mesmo inspirou e realizou na história:

Espírito Santo, Senhor e Deus meu,
de Ti proveio o conselho da humana salvação.
Tu do Céu trouxeste Deus ao seio de uma Virgem,
és Tu o amor pelo qual a Deus nossa carne se uniu. Edificaste *na mãe uma casa para o Filho de Deus construída sobre sete colunas, os sete dons.*
Da raiz de Jessé despontou a flor
na qual Tu mesmo irias repousar.
Com nossos ouvidos, ó Deus, escutamos
nossos pais contarem
a obra que realizaste,
quando em línguas de fogo do trono divino desceste para da terra fazeres céu e, dos homens, deuses.
Somos, desde aí, por adoção filhos, espalhados no mundo inteiro,
Abbá, Pai! por Ti clamamos a Deus.
Grandes são, Senhor, as Tuas misericórdias.
Por elas reanimado, pois, na esperança eu Te invoco:
selo da fé, advogado dos fiéis,
luz, fogo e fonte da luz,
escuta os que Te invocam, e vem.
Se de nós fores guia,
o rosto veremos do Pai e, com Ele, do Filho também e a Ti, que d'Eles manas, conheceremos,
fonte de vida e rio da paz[568].

XXII

Em Ti, comum Espírito de ambos, faz-nos acreditar para sempre

O Espírito Santo ilumina-nos sobre o mistério da Sua pessoa

O *Veni creator* abre com uma profissão de fé na *natureza* divina do Espírito Santo (o Espírito "criador"!) e encerra com uma profissão de fé Nele como *pessoa* distinta; no início, ilustra-nos sobre "o que é" o Espírito Santo, e no final ilustra-nos sobre "quem é" o Espírito Santo. Cumpre-nos, agora, elevar-nos num esforço supremo por alcançar, não uma qualquer ação do Paráclito, mas o próprio Paráclito, no Seu mistério mais íntimo e inacessível. Alcançá-Lo, não com a nossa mente – seria impossível –, mas com a nossa fé. Efetivamente, o que nós dizemos não é: faz-nos *compreender*, mas: faz-nos *acreditar*!

Este último capítulo será um pouco diferente e mais exigente do que os outros, mercê da presença de conceitos teológicos. Todavia, com a ajuda do Espírito, que nos conduziu até aqui, ninguém deveria achar-se excluído e renunciar a escalar os últimos metros, na vertical, que faltam para alcançar o topo.

1. O problema do *Filioque*

Os dois últimos versos que nos propomos meditar, aparentemente tão simples e familiares, são os mais saturados de problemas em todo o hino. Em relação a esses mesmos versos, cumpre-nos, desde logo, desimpedir o terreno de um equívoco que poderia comprometer a compreensão, não só destes versículos, mas de todo o hino. Para tanto, é necessário acenar sumariamente à célebre questão do *Filioque*.

A fé da Igreja no Espírito Santo ficou definida, como se sabe, no Concílio Ecumênico de Constantinopla, em 381, nas palavras que se seguem: "... E (acreditamos) no Espírito Santo que é Senhor e dá a vida, que procede do Pai e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado e que falou por meio dos profetas"[569].

Vista de perto, esta fórmula contém a resposta às duas questões fundamentais sobre o Espírito Santo. À pergunta: "*Quem* é o Espírito Santo?", responde-se que é "Senhor" (isto é, pertence à esfera do Criador, e não das criaturas), que procede do Pai e que, na adoração, é igual ao Pai e ao Filho; à pergunta: "Que *faz* o Espírito Santo?", responde-se que Ele "dá a vida" (fórmula que sintetiza a ação santificadora, interior e renovadora do Espírito) e que "falou por meio dos profetas" (fórmula que sintetiza a ação carismática do Espírito Santo).

Além destes elementos de grande valor, é necessário referir que a fórmula reflete um estádio ainda provisório, se não da fé, ao menos da terminologia sobre o Espírito Santo. A lacuna mais evidente está em que, na fórmula, não se atribui ainda ao Espírito Santo, pelo menos de maneira explícita, o título "Deus". É um fato que reflete a posição de São Basílio, e outros, os quais, apesar de admitirem plenamente a divindade do Espírito Santo, evitavam chamar-Lhe "Deus", por razões de prudência. O primeiro a lamentar esta reticência foi São Gregório de Nazianzo, que, por sua conta e risco, resolve, sem mais delongas, afirmar: "Pois bem, o Espírito é Deus? Certamente! Logo, é consubstancial (*homooúsion*)? Certamente, se é verdade que é Deus"[570].

No rescaldo do Concílio, Gregório de Nazianzo não hesitou em exprimir a sua decepção por uma fórmula que considerava fruto de um compromisso e, porventura, também de pressões da parte do poder imperial, que a todo o custo pretendia a paz com o partido contrário dos macedonianos[571]. Esta lacuna iria ser colmatada, de fato, pela prática da Igreja, a qual, ultrapassadas as contingências que, até aí, a tinham travado, não hesitou em atribuir ao Espírito o título "Deus" e a defini-Lo "consubstancial" ao Pai e ao Filho.

A "lacuna" que assinalamos não era a única. Também do ponto de vista da história

da salvação, desde muito cedo terá parecido estranho que a única obra atribuída ao Espírito fosse a de ter "falado por meio dos profetas", ficando por referir todas as Suas outras obras e, sobretudo, a Sua atividade no Novo Testamento e na vida de Jesus. Uma vez mais, a fórmula dogmática irá ser completada espontaneamente na vida da Igreja, conforme transparece desta epiclese da liturgia dita de São Tiago, onde ao Espírito se atribui, também, o título de "consubstancial" (as frases tiradas do Símbolo estão em itálico):

> Manda o teu santíssimo Espírito, Senhor e vivificador, que está *sentado Contigo, Deus e Pai, e com teu Filho unigênito*; 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, pousando sobre Ele, e desceu sobre os santos apóstolos no dia do santo Pentecostes[572].

Um outro ponto acerca do qual a fórmula conciliar nada dizia era o da relação entre o Espírito Santo e o Filho e, portanto, entre a cristologia e a pneumatologia. O único aceno neste sentido consistia na frase "encarnado, por obra do Espírito Santo, da Virgem Maria", que provavelmente se encontrava no Símbolo da fé que o Concílio de Constantinopla adotou como base do seu credo[573].

Sobre este ponto, a integração do Símbolo deu-se de maneira menos unívoca e pacífica. Alguns Padres gregos exprimiram a relação eterna entre o Filho e o Espírito Santo, dizendo que o Espírito Santo procede do Pai "através do Filho", ou referindo o Espírito através de uma expressão que lhes era peculiar, a de "Imagem do Filho", do mesmo modo que o Filho é chamado "Imagem do Pai"[574].

Quando a discussão sobre o Espírito Santo passou para o mundo latino, para se exprimir esta relação cunhou-se a frase segundo a qual o Espírito Santo procede "do Pai *e do Filho*".

Em latim, as palavras "e do Filho" escrevem-se *Filioque*, e foi sobre este termo que incidiu a sobrecarga de sentido que tanto haveria de condicionar o debate sobre a Trindade e as disputas entre o Oriente e o Ocidente. Por vezes, lemos que terá sido "Agostinho a introduzir esta heresia"; à parte a errônea classificação teológica como heresia, isto nem sequer é exato do ponto de vista histórico. É verdade que Santo Agostinho forneceu à expressão *Filioque* a sua justificação teológica que, posteriormente, iria caracterizar toda a pneumatologia latina. Fora, porém, Santo Ambrósio a formular, pela primeira vez, a ideia de que o Espírito Santo procede "do Pai e do Filho"[575]. Agostinho utiliza expressões ainda muito vagas, como "de ambos" (*de utroque*)[576], e certamente não coloca na mesma linha o Pai e o Filho relativamente ao Espírito Santo, como podemos depreender da bem conhecida afirmação:

O Espírito Santo procede primeiramente do Pai (*de Patre principaliter*) e, pelo dom que o Pai faz de Si ao Filho, sem qualquer intervalo de tempo, de ambos ao mesmo tempo[577].

Quem primeiro utilizou a expressão literal *Filioque*, para indicar a processão "do Pai e do Filho", foi São Fulgêncio de Ruspe, o qual, também em outros casos, acabaria por rigidificar fórmulas anteriores, ainda elásticas, da teologia latina[578].

O mesmo autor omite a observação de Santo Agostinho segundo a qual o Espírito Santo procede "primeiramente" do Pai e, por sua vez, insiste em dizer que "procede do Filho do mesmo modo que (*sicut*) procede do Pai, inteiramente (*totus*) do Pai e inteiramente do Filho", nivelando assim as duas relações de origem[579]. É nesta versão indiferenciada que a doutrina da processão do Espírito Santo do Pai e do Filho vai entrar nas definições da Igreja, a partir do III Concílio de Toledo, de 589[580]. É significativo que, mais tarde – quando, como iremos ver dentro em pouco, Carlos Magno procurar impor oficialmente o uso do *Filioque* no *Credo* – se venha a aduzir, sob o nome de Agostinho, um texto sobre o *Filioque* que, na realidade, é de Fulgêncio de Ruspe[581].

Pensa-se que Santo Ambrósio, por ser o primeiro a formular a ideia da processão do Espírito Santo "do Pai e do Filho", tenha sido influenciado pela tradição latina e, de modo particular, por Tertuliano. Só que Ambrósio é o único escritor latino de relevo que não conhece Tertuliano, ou que, pelo menos, nunca o cita; é conhecida, no entanto, a sua dependência, por vezes literal, da doutrina sobre o Espírito Santo de São Basílio e, ainda mais, de Santo Atanásio e de Dídimo de Alexandria.

Em meu entender, Santo Ambrósio mais não terá pretendido senão acolher e explicitar aquilo que, para ele, constituía o sentido óbvio de certas expressões que lia nas suas fontes gregas, tais como: o Espírito Santo procede "*através* do Filho", é "*imagem* do Filho", "procede do Pai *e recebe do Filho*", é o "raio" que se difunde do sol (o Pai) e do seu esplendor (o Filho), o ribeiro que provém da nascente (o Pai) e do rio (o Filho). Todos estes modos de se exprimir punham em relevo determinado aspecto, conquanto não clarificado e misterioso, existente entre o Filho e o Espírito Santo, na Sua comum origem no Pai. Se a expressão "através do Filho" significa *algo*, e se não se reduz a uma espécie de complemento circunstancial de "lugar por onde", em sentido indeterminado, este *algo* é aquilo que Santo Ambrósio pretendeu exprimir com a expressão "e do Filho".

Este poderia ser, também hoje, o ponto de partida comum a que se poderia recorrer em vista de um acordo sobre o secular problema que divide os orientais e os latinos. Era, em todo o caso, o ponto sobre o qual estavam de acordo todos os Padres do século IV, tanto gregos como latinos. Se se lerem uns a seguir aos outros os seus escritos sobre o Espírito Santo, fica-se com a impressão de uma consonância de fundo e de uma

continuidade muito maior do que aquela que se nota nas teses contrapostas, sobre eles construídas, em seguida, no Oriente e no Ocidente.

O acordo, graças a Deus, já não parece tão longe de se alcançar. Um documento do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, de 1995, solicitado pelo próprio Papa e bem acolhido por representantes da teologia ortodoxa, disse tudo o que, na atual fase, era possível dizer pela parte católica, no sentido de se aplanar o caminho para um acordo ecumênico[582].

O resto ficou confiado, porventura, mais a uma mudança dos corações e das relações gerais entre ambas as Igrejas, do que a mudanças nas ideias e nas fórmulas teológicas.

Qual é a relação do *Veni creator* com o problema do *Filioque*? Um estudioso afirmou que o hino foi composto por desejo de Carlos Magno, precisamente para apoiar o uso da expressão em apreço e para inseri-la no Credo, a despeito do parecer contrário do Papa Leão III[583]. Esta tese, todavia, é inaceitável, porquanto a posição do autor do *Veni creator* é, claramente, a mesma que a do Papa coevo. O autor acreditava, tal como todos os latinos, na processão do Espírito Santo "do Pai e do Filho"[584], embora se abstenha de utilizar o controverso termo *Filioque* num hino destinado ao uso litúrgico; escolhe, em lugar deste termo, a expressão *utriusque Spiritus*, aceitável por ambas as partes. Tanto os Padres latinos como os gregos admitem, efetivamente, que a Escritura fala do Paráclito umas vezes como "Espírito do Pai", outras como "Espírito do Filho" ou "Espírito de Cristo"[585]. O *Veni creator* foi composto não com intenções polêmicas, para defender uma visão do Espírito Santo contra outra, mas para celebrar a fé comum da Igreja na Terceira Pessoa da Trindade, como hino litúrgico para o Pentecostes.

2. Perspectivas novas sobre o Espírito Santo enquanto procedente do Pai

Justamente por serem retiradas da Escritura, e por isso mesmo nunca se "esgotarem", as palavras do *Veni creator* não nos obrigam, como tantas vezes observamos, a ficarmos presos a problemas e a pontos de vista ligados a uma época passada, sem conexão com as nossas necessidades atuais. O mesmo se passa com os dois últimos versos. A doutrina do Espírito Santo ficou como que encalhada nos tópicos das discussões sobre o *Filioque* e no modo de processão do Espírito Santo; discussões que, ainda por cima, se viram agravadas por fatores estranhos à teologia. Urge desencalhá-la.

A novidade maior em pneumatologia não pode, por isso, consistir simplesmente em chegar finalmente a um acordo sobre o *Filioque*; ela deve brotar de uma nova releitura da Bíblia, levada a cabo com um espectro de perguntas mais amplo. Desta releitura, já em curso há algum tempo, surgiu um dado muito concreto: o Espírito Santo, na história da salvação, é *enviado* não só *pelo* Filho, como também *sobre o Filho*; o Filho não é apenas Aquele que *dá* o Espírito, como também Aquele que O *recebe*. No documento do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos, já referido, encontramos um belo trecho que sintetiza todas estas intervenções do Espírito "sobre" Jesus:

> O Espírito Santo orienta, através do amor, toda a vida de Jesus para o Pai no cumprimento da sua vontade. O Pai envia o seu Filho (Gl 4,4) quando Maria o concebe pelo poder do Espírito Santo (Lc 1,35). O Espírito manifesta que Jesus é Filho do Pai, no batismo, ao pousar sobre Ele (cf. Lc 3,21-22; Jo 1,33). Impele Jesus para o deserto (cf. Mc 1,12), de onde regressa "cheio de Espírito Santo" (Lc 4,1). Estremece de alegria no Espírito e bendiz o Pai pelo seu benévolo desígnio (cf. Lc 10,21). Escolhe os seus apóstolos "sob o impulso do Espírito Santo" (At 1,2). Expulsa os demônios com o Espírito de Deus (Mt 12,28). Oferece-Se a Si mesmo ao Pai "mediante um Espírito eterno" (Hb 9,14). Na cruz, "entrega o seu espírito" nas mãos do Pai (Lc 23,46). É "n'Ele" que desce aos infernos (cf. 1Pe 3,19); é por meio d'Ele que é ressuscitado (cf. Rm 9,11) e "constituído filho de Deus com poder" (Rm 1,4)[586].

O momento da passagem de uma fase da história da salvação à outra – do Jesus que recebe o Espírito ao Jesus que envia o Espírito – corresponde ao acontecimento da cruz[587].

Um olhar geral pelas relações entre Jesus e o Espírito Santo mostra, melhor do que qualquer reflexão, a reciprocidade da relação entre ambos. Primeiramente, na encarnação, o Espírito dá-nos Jesus, porque Ele foi concebido "pelo poder do Espírito Santo" (Mt 1,18); em seguida, no mistério pascal (já na cruz, segundo São João), Jesus concede-nos o Espírito Santo. Esta relação realiza-se na Eucarista: primeiro na consagração, em que o Espírito Santo nos dá Jesus (dado que é pelo poder do Espírito

Santo que o pão se converte em Corpo e o vinho em Sangue de Cristo); depois, na comunhão, Jesus dá-nos o Espírito Santo, pois "quem se une ao Senhor forma com Ele um só espírito" (1Cor 6,7).

Esta relação de reciprocidade, que se verifica no plano histórico, não pode deixar de refletir, de algum modo, a relação que se dá na Trindade. Da amostra de textos que acabamos de apresentar, o mesmo documento retira a seguinte conclusão:

> A função do Espírito Santo no mais íntimo da existência humana do Filho de Deus brota de uma relação trinitária eterna em virtude da qual o Espírito, no seu mistério de dom de amor, caracteriza a relação entre o Pai, fonte do amor, e o Filho predileto[588].

Como conceber, no entanto, esta reciprocidade na esfera trinitária? É este o campo que se abre à reflexão atual da teologia do Espírito. O dado encorajador é o de que estão a mover-se nesta direção, juntos, num diálogo fraterno e construtivo, teólogos de todas as grandes Igrejas cristãs: ortodoxa, católica e protestante. Uma solução proposta por diversas partes consistiria em tornar recíproca a fórmula *Filioque*, fazendo com que se lhe seguisse a fórmula *Spirituque*. Desse modo, ficaria dito que, se é verdade que o Espírito Santo procede "do Pai e do Filho", também é verdade que o Filho procede "do Pai e do Espírito". Só que esta solução apresenta um evidente lado débil, por vezes revelado por aqueles que a propõem[589].

Afigura-se mais satisfatório um outro modo de exprimir-se, que utiliza a preposição tradicionalmente usada para falar do Espírito Santo, e que não é "de", mas "em": "O Filho nasce do Pai *no* Espírito"[590]. Esta solução foi retomada e sistematicamente aprofundada no recente ensaio de um teólogo católico, no qual se encontra a mais completa documentação sobre estas novas perspectivas que se vão abrindo à pneumatologia. É "no Espírito" que Cristo, sobre a terra, clama: *Abbá* (cf. Lc 10,21); e é "no Espírito" que o Filho pronuncia o seu *Abbá* eterno ao ser gerado pelo Pai. Também aqui, o que sucede na história é um reflexo do que se passa na Trindade[591].

É deste modo que, em meu entender, se pode formular esta nova proposta de solução. Um dos pontos assentes de que partia (e por que foi condicionada) a reflexão dos Padres, e de modo particular a de Santo Agostinho, era a falta de reciprocidade entre o Espírito Santo e as outras duas pessoas divinas. Podemos denominar – afirmavam – o Espírito Santo "Espírito do Pai", mas não podemos denominar o Pai "Pai do Espírito"; podemos denominar o Espírito Santo "Espírito do Filho", mas não podemos denominar o Filho "Filho do Espírito"[592].

Tal é o ponto em que podemos, talvez, ultrapassar o obstáculo. É certo que não podemos denominar Deus como "Pai do Espírito", mas podemos denominá-Lo "Pai *no*

Espírito"; é certo que não podemos denominar o Filho como "Filho do Espírito", mas podemos denominá-Lo "Filho *no* Espírito". Com isto, não é apenas uma fórmula que se acha; é um modo novo de conceber as relações trinitárias a emergir. O Verbo e o Espírito procedem, simultaneamente, do Pai. É necessário renunciar a todo o tipo de ideia sobre precedência entre ambos: precedência não só no plano cronológico, mas também no plano lógico. Esta precedência era afirmada com base no princípio de que o Verbo procede do Pai pela via do *conhecimento*, e o Espírito Santo pela via do *amor*, de sorte que o conhecimento precede logicamente o amor. Não temos a certeza, porém, sobre a validade deste princípio, nem sequer na esfera humana (é verdade que não se ama senão aquilo que se conheceu; mas é verdade, também, que a um nível mais profundo, não se conhece verdadeiramente senão aquilo que se ama!). Como podemos, pois, ter a certeza da sua validade na esfera divina?

Assim como é única a natureza de que se constituem as três pessoas divinas, é única também a operação que tem a sua fonte no Pai e constitui o Pai como "Pai", o Filho como "Filho" e o Espírito como "Espírito". O Filho e o Espírito hão de ser vistos não um a seguir ao outro, ou um ao lado do outro, mas "um no outro". Geração e processão não são "dois atos separados", mas dois aspectos, ou dois resultados, de um único ato[593].

Como conceber e exprimir este ato abissal do qual brota, toda junta, a rosa mística da Trindade? Admitem-se aqui diversas propostas, mas o debate continua em aberto, e é como tal, aliás, que ele está destinado a continuar para sempre. Estamos, na verdade, perante o núcleo mais íntimo do mistério trinitário, o qual mais facilmente se pode intuir, para além de toda a noção e analogia humanas, do que descrever. Uma possibilidade seria a de voltar a valorizar, a esta nova luz, a fórmula augustiniana de *amante, amado, e amor* [594], que demonstrou a sua perene fecundidade, por entre todas as alterações de clima teológico. É o que faz Durrwell, que, no entanto, acrescenta a esta tríade uma outra: a de *gerador, gerado e geração*: "São três: um Genitor, um Gerado, e a Geração que é o Espírito Santo"[595].

3. A unção eterna do Verbo no Espírito Santo

A este respeito, acho mais convincente a ideia que nos propõe o teólogo ortodoxo Clément, quando fala de uma "unção eterna" do Filho pelo Pai, por meio do Espírito[596]. É esta, em todo o caso, a ideia que eu mesmo gostaria de aqui levar por diante, demonstrando, sobretudo, até que ponto a fórmula "Ungente, Ungido e Unção" é confirmada pela mais antiga teologia dos Padres. Santo Ireneu escreve:

> No nome "Cristo", subentende-se aquele que ungiu, aquele que foi ungido e a própria unção com que foi ungido. Na verdade, o Pai ungiu e o Filho foi ungido, no Espírito que é a unção[597].

São Basílio retomou à letra esta afirmação, que Santo Ambrósio iria, por seu lado, repetir[598]. Na sua origem, a afirmação referia-se diretamente à unção histórica de Jesus no Seu batismo do Jordão; posteriormente, esta unção considerou-se já realizada no momento da encarnação[599]. Contudo, já na época dos Padres se começou a recuar até mais atrás. São Justino, Santo Ireneu e Orígenes tinham realçado uma "unção cósmica" do Verbo, ou seja, uma unção que o Pai confere ao Verbo em ordem à criação do mundo, já que, "por seu intermédio, o Pai *ungiu* e dispôs todas as coisas"[600]. Eusébio de Cesareia vai ainda mais longe, pois vê realizada a unção no próprio momento da geração.

"A unção consiste na própria geração do Verbo, em virtude da qual o Espírito do Pai passa para o Filho, qual divina fragrância"[601]. O testemunho de Eusébio não seria suficiente para conferir a esta afirmação o crisma da autoridade patrística, devido à posição pouco clara deste autor sobre a consubstancialidade do Filho. Esta autoridade, vamos encontrá-la, no entanto, em São Gregório de Nissa, que consagra um capítulo inteiro à ilustração da unção do Verbo por meio do Espírito Santo, na Sua geração eterna pelo Pai. Este autor parte do pressuposto de que o nome "Cristo", Ungido, pertence ao Filho desde a eternidade:

> O óleo da alegria significa o poder do Espírito Santo, com o qual Deus é ungido por Deus, ou seja, o Unigênito é ungido pelo Pai [...]. Como o justo não pode ser, simultaneamente, injusto, assim também o ungido não pode não ser ungido. Ora, aquele que nunca é não ungido, é certamente o ungido desde sempre. Portanto, todos hão de admitir que quem unge é o Pai e o unguento é o Espírito Santo[602].

A unção de Jesus, no batismo do Jordão, teria proporcionado a Gregório de Nissa uma base bíblica certamente mais convincente do que a referência ao Salmo 45,8, sobre

o qual ele se baseia neste texto. A imagem da *unção* (pois é sempre de uma imagem que se trata) acrescenta algo novo, que não é expresso pela imagem, mais recorrente, da *espiração*. No Ocidente, é costume repetir que o Espírito é assim denominado enquanto é *espirado* e enquanto *espira*. Na breve paráfrase do *Veni creator* contida numa obra atribuída a São Boaventura, afirma-se:

> É a partir de espirar que o Espírito Santo é denominado Espírito; em sentido ativo, enquanto espira, como se lê em João: "O Espírito espira onde quer" (Jo 3,8), em cujo sentido o nome é comum a todas as três pessoas e convém ao Espírito Santo por apropriação; em sentido passivo, enquanto é espirado, em cujo sentido o nome é próprio do Espírito Santo que procede como por espiração[603].

A partir deste ponto de vista, o Espírito Santo só tem um papel "ativo" fora da Trindade, enquanto *inspira* as Escrituras, os profetas, os santos etc., ao passo que, na Trindade, o Espírito teria apenas a qualidade passiva de ser *espirado* pelo Pai e pelo Filho. Todavia, esta ausência de um papel ativo no seio da própria Trindade é hoje considerada – e com justiça – a lacuna (possivelmente a maior de todas) da pneumatologia tradicional. Na perspectiva da reciprocidade entre Filho e Espírito, esta lacuna fica superada. Com efeito, se se reconhece ao Filho um papel ativo em relação ao Espírito, expresso pela imagem da *espiração*, reconhece-se também ao Espírito Santo um papel ativo em relação ao Filho, expresso pela imagem da *unção*. Não se pode dizer do Verbo que Ele é "o Filho do Espírito Santo", mas pode dizer-se que Ele é "o Ungido do Espírito".

A esta luz, cabe perguntar se não deveria também ser recíproco o apelativo "Nós", que alguns autores atribuem à pessoa do Espírito Santo[604], mesmo que, à primeira vista, isto se afigure problemático. Se o Espírito Santo é o "Nós" divino, em cuja *espiração* Pai e Filho se encontram unidos, o Filho seria, neste caso, o "Nós divino em cuja *geração/unção* se encontram unidos o Pai e o Espírito Santo. Sem esta "reciprocidade", a brilhante intuição de Mühlen fica inevitavelmente ligada ao *Filioque*, e só é válida, portanto, na esfera da teologia latina.

Temos, contudo, de evitar reproduzir, no outro sentido, o inconveniente que assinalamos, deixando na sombra o papel que o Filho também desempenha na processão do Espírito. Daqui a conveniência de, em vez de se escolher entre espiração e unção, continuar a utilizar a ambas na teologia. A imagem da espiração é, efetivamente, a que melhor ainda se presta para pôr em destaque a tal participação ativa do Filho, especialmente se esta imagem for tomada no sentido de *coespiração* do Pai e do Filho, com os matizes de intimidade, reserva, santa cumplicidade e entendimento, que esta palavra evoca quando tomada em sentido positivo.

A existir um limite ante o qual devemos deter-nos, quando afirmamos a plena

reciprocidade entre o Filho e o Espírito Santo (e que, por isso mesmo, justifica a ordem tradicional com que são referidas as três pessoas divinas), esse limite diz respeito à *missão*. Na história da salvação, damo-nos conta de que o Espírito é enviado ao Filho, e nunca que é o Espírito quem envia o Filho. Aquilo que transparece dos Evangelhos é um *impulso* do Espírito Santo sobre Jesus (como quando o "impele" para o deserto), ou um Seu *acompanhamento* de Jesus, mais do que um verdadeiro *envio*. Lemos também que o Espírito Santo é enviado "em nome" do Filho Jesus Cristo (cf. Jo 14,26), e nunca que o Filho é enviado "em nome" do Espírito Santo ou *pelo* Espírito Santo.

4. Filho e Espírito Santo, uma única economia de salvação

Gostaria agora de explicar brevemente em que medida estes novos desenvolvimentos da teologia trinitária correspondem efetivamente a problemas atuais da Igreja. É graças a estes desenvolvimentos que o dogma deixa de ser uma relíquia histórica e uma arma brandida, para se converter, em conformidade com a sua natureza, em luminoso guia para a Igreja, um autêntico "anticorpo", pronto a entrar em ação para se evitar que a fé contraia novamente doenças outrora enfrentadas e debeladas. Ao mesmo tempo, isto servirá para precaver possíveis riscos inerentes às novas aberturas em matéria de dogma trinitário, acima referidas.

A tese da reciprocidade entre o Filho e o Espírito Santo, e da simultaneidade da Sua origem, mostra claramente que o Filho não pode ser sem o Espírito, do mesmo modo que o Espírito Santo não pode ser sem o Filho. Um é inseparável do Outro. Na antiguidade, esta inseparabilidade era prejudicada pela tese de Orígenes, segundo a qual a esfera de ação do *Logos*, coincidente com as criaturas racionais, estende-se para além da esfera de ação do Espírito Santo, coincidente com as criaturas santificadas[605], de sorte que o Filho, enquanto *Logos*, está operante onde o Espírito santificador ainda não está – nos filósofos pagãos, por exemplo. A Tradição, como sabemos, não acolheu esta ideia.

Hoje, cometeríamos um erro igual, e contrário, se atribuíssemos ao Espírito Santo um campo de ação mais vasto do que o do Filho Jesus Cristo. Trata-se, aqui, de um risco nada remoto. A pior consequência de um eventual abandono do *Filioque* e da certeza reencontrada da relativa autonomia do Espírito seria a de concluir que, portanto, pode haver um domínio (por exemplo, o das outras religiões) onde está operante o Espírito de Deus, sem que tal domínio implique qualquer relação de dependência do mistério pascal de Cristo, ou qualquer orientação, mesmo que implícita, para a Igreja.

Uma tese deste gênero mina pela raiz uma das mais claras certezas bíblicas e teológicas: a da unicidade do plano divino de salvação. Acabaria por se repetir, desta vez para com o Espírito Santo, a crise desencadeada por Marcião e pelos gnósticos, que separavam a economia do Filho da do Criador, e iria ser necessário repetir desde o princípio a secular luta de Santo Ireneu, e a de outros Padres, no sentido de se voltar a estabelecer a verdade de que há "um só corpo, um só Espírito, uma só esperança" (cf. Ef 4,4).

É estranho que, neste contexto, seja por vezes utilizada a imagem do Filho e do Espírito como "as duas mãos de Deus", para se afirmar precisamente o contrário daquilo que Santo Ireneu mais pretendia afirmar, a saber, a unicidade da ação de Deus no mundo, a "coerência" de fundo do agir divino[606]. Como se também em Deus se

verificasse a máxima: “que tua mão esquerda não saiba o que faz a direita” (cf. Mt 6,3).

Um desenvolvimento nesta direção acabaria por destruir não só a unidade do plano da salvação, mas o próprio Espírito Santo. Teríamos duas independentes ações do Espírito e, por conseguinte, dois Espíritos Santos: um, chamado genericamente “Espírito de Deus”, que atuaria sobre toda a criação, e outro chamado “Espírito de Cristo”, que estaria operante na Igreja, nos sacramentos etc. A Escritura denomina o mesmo Espírito, ora com um destes nomes, ora com o outro, pelo que convém falar mais de dois modos distintos de o mesmo Espírito operar e ser acolhido, dentro e fora da Igreja, na ordem natural e na da graça.

O antigo e venerável hino *Veni creator* pode levar a cabo magnificamente, no final do milênio que o viu nascer e no começo de outro, esta função de desdobrar ao nosso olhar a grandiosidade e a unidade profunda de todo o plano da salvação, desde a criação até ao derradeiro retorno a Deus de todas as criaturas. Nesse plano, o Paráclito é visto, simultaneamente, como Espírito da criação (*creator Spiritus*) e como Espírito da redenção e da graça (*imple superna gratia*), que, de formas evidentemente diversas, está operante, seja no mundo, seja na Igreja.

5. Graças sejam dadas ao Espírito Santo!

Voltemos agora, para concluir, aos dois versículos do nosso hino dos quais partimos para esta longa reflexão: "*Te utriusque Spiritum credamus omni tempore*". Que sonoridades nos proporcionam estas palavras, escutadas na imensa caixa de ressonância que é a Tradição aí encerrada e por elas transmitida? Elas não significam: "Faz-nos acreditar que Tu és o Espírito do Pai e do Filho"; significam, antes: "Faz-nos acreditar em Ti, que és o Espírito do Pai e do Filho". O seu referente é não uma doutrina (a processão do Espírito Santo: do Pai e do Filho), mas uma pessoa, o próprio Espírito Santo. É isto mesmo o que indica a analogia com os versículos anteriores, cujos referentes são, respectivamente, a pessoa do Pai e a do Filho. É certo que, em regra, para se exprimir a fé nas pessoas divinas, utiliza-se a preposição "em" (*in*, em latim): crer *no* Espírito. Penso, no entanto, que a falta desta proposição no texto latino possa ser satisfatoriamente explicada com base nas exigências da métrica.

Crer no Espírito Santo! Que significa isto, à luz de todo o hino? Não significa apenas acreditar em abstrato na Sua existência, crer "que existe" o Espírito Santo; nem significa sequer crer apenas na Sua concreta relação de origem, segundo a concepção latina do Espírito. Para um fiel discípulo de Santo Agostinho como era o autor do *Veni creator*, afirmar que o Paráclito é "o Espírito de ambos" significava acreditar que Ele é o amor recíproco entre o Pai e o Filho, o beijo, o abraço recíproco, cheio de júbilo e felicidade, e que é graças a Ele que o homem se acha incluído, de algum modo, dentro deste abraço e deste beijo do Pai e do Filho.

Tal é o que, para nós hoje, deveria significar a frase: "Creio no Espírito Santo!". Acreditar não apenas na *existência* de uma terceira pessoa na Trindade, mas também acreditar na Sua *presença* no nosso meio, no nosso próprio coração. Acreditar na vitória final do amor. Acreditar que o Espírito Santo está a conduzir a Igreja à unidade plena, ao mesmo tempo em que a está a conduzir à verdade completa. Acreditar na unidade final de todo o gênero humano – ainda que ela esteja tão remota e só seja, porventura, uma realidade escatológica –, pois é Ele quem guia a história e preside ao "retorno de todas as coisas a Deus".

Acreditar no Espírito Santo significa, pois, acreditar no sentido da história, da vida, no cumprimento das esperanças humanas, na plena redenção do nosso corpo e do corpo maior que é o cosmos inteiro, pois é Ele quem o alivia e o faz gemer, como que por entre as dores de um parto.

Acreditar no Espírito Santo significa adorá-Lo, amá-Lo, bendizê-Lo, louvá-Lo e dar-Lhe graças, como queremos fazer agora, ao encerrarmos estas páginas em que nos

abalançamos à aventura de uma "imersão total", de um novo batismo, em Suas bentas águas:

> *Graças Te damos, Espírito criador, por transformares continuamente o nosso caos em cosmos; por visitares as nossas mentes e encheres de graça os nossos corações.*
> *Graças Te damos, porque és para nós o consolador, o dom supremo do Pai, a água viva, o fogo e a unção espiritual.*
> *Graças Te damos, pelos infinitos dons e carismas que, como dedo poderoso de Deus, distribuíste pelos homens, Tu que és promessa cumprida do Pai e promessa sempre a cumprir.*
> *Graças Te damos, pela Palavra de fogo que jamais deixaste de pôr na boca dos profetas, dos pastores, dos missionários e dos orantes.*
> *Graças Te damos, pela luz de Cristo que fizeste brilhar nas nossas mentes, pelo Teu amor que infundiste nos nossos corações, e pela cura que realizaste em nosso corpo enfermo.*
> *Graças Te damos, por teres ficado ao nosso lado na luta, por teres nos ajudado a vencer o inimigo, ou a reerguer-nos depois da derrota.*
> *Graças Te damos, por teres sido nosso guia nas decisões difíceis da vida, e por nos teres preservado da sedução do mal.*
> *Graças Te damos, enfim, por teres nos revelado o rosto do Pai, e por teres nos ensinado a clamar: Abbá!*
> *Graças Te damos, porque nos incitas a proclamar: "Jesus* é *o Senhor!"*
> *Graças Te damos, por teres Te manifestado* à *Igreja dos Padres, e* à *Igreja dos nossos dias, como o vínculo de unidade entre o Pai e o Filho, objeto inefável da sua "coespiração" de amor, sopro de vida e fragrância de divina unção que o Pai comunica ao Filho, gerando-O antes da aurora.*
> *Espírito Santo, por simplesmente existires, agora e por toda a eternidade, Graças Te sejam dadas!*

Excurso

O VENI CREATOR E O PROBLEMA DO FILIOQUE

Num estudo, cheio de dados históricos e filológicos muito úteis (em virtude do qual todos os "amigos" do *Veni creator* ficam eternamente gratos ao autor), foi formulada, infelizmente, uma tese, totalmente infundada, que compromete a compreensão do hino todo. A tese é a seguinte. Rábano Mauro, o provável autor do hino, viveu desde cerca do ano 780 até ao ano 856. Ora, durante este período, precisamente no ano 809, teve lugar em Aquisgrana [Aachen], por vontade de Carlos Magno, um sínodo para patrocinar a inserção do *Filioque* no Símbolo Niceno-Constantinopolitano, expressão esta que já se começava a cantar nas missas de algumas Igrejas. No final, uma delegação partiu ao encontro do Papa Leão III, a fim de conquistá-lo para esta causa. Não obstante o Papa perfilhasse plenamente a doutrina do *Filioque,* considerava inoportuna a sua inserção no Símbolo, e manteve firmemente essa sua decisão[607]. Nisto, o Papa seguia a mesma linha de conduta que era seguida pela Igreja grega, na qual se haviam registrado, conforme vimos, importantes integrações e aprofundamentos do artigo sobre o Espírito Santo, sem que isso tivesse obrigado a alterar o texto do Símbolo. A posição do Papa era a de que não havia necessidade de inserir no Símbolo e nas fórmulas litúrgicas todas as novas implicações que a teologia fosse descobrindo nos dogmas[608].

O estudioso que referi relacionou a composição do *Veni creator* com este momento histórico. Rábano Mauro teria escrito o hino para apoiar a posição do imperador. Este hino teria sido, portanto, "um hino de batalha". O inimigo referido na penúltima estrofe ("Afasta de nós o inimigo") seria não o demônio, mas os inimigos eclesiásticos do *Filioque*, ou seja, na prática, o Papa! As palavras: "Contigo por nosso guia todo o mal evitaremos" pretenderiam significar: evitaremos falsas decisões no iminente sínodo, evitaremos sucumbir à malícia que, tantas vezes, se desencadeia em reuniões desta natureza. E assim por diante.

Que significam, então, neste quadro, os dois últimos versículos: "*te utriusque Spiritum credamus omni tempore*"? À letra, significariam: "Que nós acreditemos para sempre que Tu és o Espírito do Pai e do Filho"; o verdadeiro sentido subentendido, esse, seria: "Que a tua processão do Pai e do Filho seja inserida oficialmente no Símbolo da fé"[609].

Esta reconstituição afigura-se insustentável pelos motivos seguintes. Em 809, Rábano Mauro – pressupondo-se como certo que terá sido ele o autor – tinha trinta anos: uma idade inverossímil, se tivermos em conta a enorme maturidade intelectual e o

invulgar domínio das obras dos Padres, do qual ele dá provas no nosso hino. Além disso, o *Veni creator* exibe uma envergadura espiritual de tal modo vasta e universal que torna inacreditável uma interpretação polêmica tão restrita.

O principal argumento é, no entanto, outro. Estes dois versículos, sobre os quais se baseia toda a reconstituição a que fizemos referência, não contêm, na verdade, a tese sustentada pelo estudioso. Seria muito estranho que o autor do hino quisesse patrocinar a inserção do *Filioque* no *Credo*, quando ele próprio evita fazê-lo no seu hino. A tê-lo pretendido, ele certamente não teria tido dificuldades em inserir na doxologia final a expressão *Filioque*, como sucede em hinos ao Espírito Santo de épocas posteriores, nos quais o *Filioque* já tinha dado entrada no *Credo*, e onde já tinha deixado de constituir objeto de discussão[610].

O autor do *Veni creator* mostra que adere, literalmente, à posição do Papa. Acredita, como todos os latinos, na processão do Espírito Santo "do Pai *e do Filho*"[611], mas abstém-se de inserir o termo em discussão, o *Filioque*, num escrito que, também ele, se destinava ao uso público e litúrgico; prefere utilizar uma frase sobre a qual toda a gente estava perfeitamente de acordo.

Não há dúvida de que, na época em que o hino foi composto, a expressão *utriusque Spiritus*, Espírito *de* ambos, era entendida como equivalente a *Spiritus ab utroque*, Espírito *procedente de* ambos: em consonância, portanto, com a doutrina do *Filioque*. Trata-se, contudo, de um dado bíblico; porventura o dado bíblico mais seguro sobre o Espírito Santo. É à Escritura que Santo Agostinho o vai buscar. Escreve o santo Doutor: "A Sagrada Escritura diz-nos, efetivamente, que é o Espírito de ambos (*Spiritum amborum*)"[612].

A esta afirmação, segue-se, imediatamente, a citação dos textos bíblicos em que o Espírito Santo passa a ser denominado "Espírito de Deus", ou "Espírito do Pai" e, agora, "Espírito do Filho", ou "Espírito de Cristo"[613]. Não é, portanto, a expressão *utriusque Spiritus* que deriva da doutrina do *Filioque*, mas sim o contrário: é a doutrina do *Filioque* que se baseia na afirmação bíblica do *utriusque Spiritus*.

Mas há mais. Realiza-se em torno do tema do Paráclito como Espírito do Pai e do Filho um acordo total entre autores gregos e latinos. Santo Atanásio fora o primeiro a escrever: "Encontrarás, em toda a Escritura, que o Espírito Santo, dito 'do Filho', é também dito 'de Deus'"[614].

Na linha de Atanásio, prosseguirá São Basílio (Espírito "procedente de Deus", e Espírito "de Cristo"[615]) e, sobretudo, São Cirilo de Alexandria, que reiteradamente refere o Espírito Santo como "o Espírito do Pai e do Filho"[616].

Seria, pois, pensável que o autor do *Veni creator* pretendesse empunhar a espada do lado do imperador contra os opositores do *Filioque,* e que pretendesse exercer pressões sobre o Papa, utilizando a mais "inócua" expressão possível sobre a qual todos estavam perfeitamente de acordo? Somos obrigados, portanto, a rejeitar o amontoado de hipóteses que se acumularam sobre estes dois versículos e sobre o nexo estreito entre o nosso hino e a polêmica travada pelo Papa e o imperador em torno do *Filioque*. Quando não há ainda certezas sobre o autor do *Veni creator,* como é possível determinar com tanta precisão o ano e as circunstâncias em que o hino nasceu?

Possivelmente influenciados pela interpretação que acabo de referir, na Alemanha surgiram esforços no sentido de elaborar um "texto ecumênico" do *Veni creator* que pudesse ser utilizado em encontros nos quais estivessem presentes também os irmãos ortodoxos. Os dois versículos em apreço são traduzidos do seguinte modo: "Ajuda-nos, Espírito Santo, / a experimentar-Te a Ti que és Deus em nós"[617]. Nada impede, é claro, de alterar o texto, se se desse o caso de ele ferir os sentimentos dos irmãos ortodoxos. Antes de fazê-lo, seria necessário, contudo, ter a certeza de que estes dois versos do *Veni creator*, quando entendidos no seu verdadeiro significado, são efetivamente ofensivos dos sentimentos dos ortodoxos.

Tal como se apresenta, o *Veni creator* já é "ecumênico", não só porque não canoniza *per se* nenhuma tese especial sobre a origem do Espírito Santo, mas sobretudo pelo vasto alcance e o fôlego universal por que se distingue e que está na origem da sua popularidade junto dos cristãos do Ocidente até aos dias de hoje. O contributo dos Padres gregos para a sua composição não é inferior ao dos latinos, mesmo se mediado por estes últimos. O *Veni creator* não é um "hino de guerra", mas um hino de paz, não é um hino "de circunstâncias", mas um hino ligado a uma festa litúrgica bem determinada (neste caso, o Pentecostes), como o são outros hinos atribuídos ao mesmo autor.

Índice de autores citados

A

Abbrescia D. M. – 547.
Adão de S. Victor – 88, 163, 396, 587.
Agostinho (S.to) – 32s, 42, 44, 54, 56, 79-81, 92, 114, 132-135, 137, 139, 148, 155, 167, 188s, 195, 199, 202, 208, 211-218, 220-222, 226, 228, 230s, 238, 243s, 251s, 266, 275, 292s, 299s, 312s, 323, 345-350, 361, 376, 392, 395, 397, 400s, 403, 410, 443s, 451, 472, 480, 497, 563-565, 567, 571-573, 582, 588.
Aleluia de Pentecostes – 202.
Ambroise de Lombez – 489.
Ambrosiaster – 65.
Ambrósio (S.to) – 17, 54, 58, 66, 69s, 78, 80, 89, 99s, 148s, 159, 178, 184, 187, 190, 241, 299, 349, 358s, 369, 417, 467, 492s, 522, 563-566, 574.
Ângela de Foligno – 453.
Ângelo Silésio – 19.
Antiga homilia pascal – 71.
Antiga oração da missa de Pentecostes – 375.
Apotegmas do manuscrito Coislin – 469.
Arátor – 163.
Aretas de Cesareia – 384.
Atanásio (S.to) – 53s, 91, 124, 235, 370, 563, 565, 567, 588s.
Augusto – 481.

B

Bach J. S. – 19, 411.
Balduíno de Cantuária – 507.
Barth K. – 223, 378, 544.
Basílio Magno (S.) – 22, 41, 43, 55, 61, 68, 70, 80, 124, 202, 241, 256, 268, 304, 325, 349, 371, 383, 440, 521, 538, 574, 589.
Becker E. – 141.
Beda Venerável (S.) – 339.
Beethoven L. van – 437.
Beltrame Quattrocchi – 75.
Bergson H. – 168.
Bernard Ch. – 277.
Bernardo (S.) – 149, 252, 273.
Bettiolo P. – 403.
Boaventura (S.) – 81, 101, 115, 136, 252s, 257, 273, 301, 393, 417, 418, 430s, 576.
Boff L. – 571.
Bultmann R. – 448, 544.

Burnett B. – 261.

C

Cabasilas N. – 379.
Calvino – 381.
Cantalamessa R. – 563, 574.
Carducci G. – 447.
Carlos Magno – 565, 567, 585.
Carta de Barnabé – 298.
Catarina de Génova (S.ta) – 167.
Cazelles H. – 240, 273.
Celso – 262.
Cesário de Arles (S.) – 458.
Cirilo de Alexandria (S.) – 117, 124, 201, 215, 216, 236, 243, 563, 589.
Cirilo de Jerusalém (S.) – 37, 160, 176, 184, 228, 249, 267, 269, 302s, 372, 413, 430, 443, 460, 497.
Clément O. – 571, 573s.
Clemente de Alexandria (S.) – 69.
Coccioli – 195.
Comblin J. – 328.
Conchita (María Concepción Cabrera de Armida) – 546s.
Congar Y. – 547, 571.
Constituições apostólicas – 72.
Corpus antiphonalium officii – 411.
Cothenet E. – 117, 391.
Cremaschi L. – 461.

D

Dante Alighieri – 393, 480.
Darwin Ch. – 168.
De Lubac H. – 544s.
Dei Verbum – 380.
Diádoco de Fótica – 39, 189s, 331, 442, 477, 509, 526.
Didascália dos Apóstolos – 147.
Didascália Siríaca – 441.
Dídimo de Alexandria – 68, 89, 299, 336, 565.
Dionísio, o Cartuxo – 132.
Dodd C. H. – 526.
Doroteu de Gaza – 143.
Dostoievski F. – 73, 193.
Ducros X. – 272.
Dunn J. D. G. – 90, 270, 282, 517.
Durrwell F. X. – 573.

E

Efrém da Síria (S.to) – 202s.
Eliot T. S. – 185, 201.
Elredo de Rievaulx – 149.
Eusébio de Cesareia – 114, 324, 514, 574s.

F

Fabro C. – 170, 454, 512.
Filão de Alexandria – 356.
Francisco de Assis (S.) – 45, 128, 167, 177, 191, 348, 368, 393, 400s, 414, 449, 484, 509, 543.
Fulgêncio de Ruspe (S.) – 564s.

G

Gallagher Mansfield – 98.
Gallo M. – 403.
Gaudium et spes – 48, 64, 85, 458, 495, 503.
Giunta Bevegnati – 528.
Goethe J. W. – 19, 66, 153, 391, 410.
Goraïnoff I. – 105.
Gotteslob. Katholisches Gebet-und Gesangbuch – 589.
Gregório Magno – 18, 252, 273s, 291.
Gregório de Narek – 362s.
Gregório de Nazianzo – 23, 54s, 82s, 243, 373, 518, 561.
Gregório de Nissa – 56, 122, 186, 373, 384, 492, 575.
Gregório Palamas – 216, 374.
Gualter de S. Victor – 159, 185, 209, 390, 433.
Guigo II – 72.
Guilherme de S. Thierry – 125, 229, 389s, 476, 508, 532, 536,
111, 204, 343, 422, 472, 475.

H

Hänggi A. – 562.
Heidegger M. – 176.
Helena Guerra (B.) – 547.
Hermano de Runa – 88, 204.
Hermas – 121.
Hesbert R. J. – 411.
Hesíquio Presbítero – 477.
Hilário de Poitiers (S.to) – 46, 114, 148, 159.
Hinário da Abadia de Stanbrook – 76.
Homilia pascal, atribuída a São João Crisóstomo – 417.
Homilias espirituais, atribuídas a Macário – 39, 256, 444, 466, 472, 492.

I

Imitação de Cristo – 407, 479, 530.
Inácio de Antioquia (S.to) – 222, 258, 420, 534.
Inácio de Latakia – 104.
Inácio de Loyola – 506-508.
Inocêncio III – 38.
Ireneu (S.to) – 71, 82, 85s, 115, 134, 141, 165, 177s, 218, 224, 241s, 284, 324, 396, 415, 419s, 430, 443, 499, 521, 535, 540, 554, 557, 574, 580.
Isaac da Estrela (B.) – 149, 190, 215, 390.
Isaac de Nínive – 403.
Isidoro de Sevilha (S.to) – 78, 114, 132, 159, 187, 210s, 239, 300, 576.

J

João Cassiano (S.) – 388.
João Clímaco (S.) – 387.
João Crisóstomo (S.) – 43, 287, 417.
João da Cruz (S.) – 192, 203, 456, 530.
João Damasceno (S.) – 201, 244, 563.
João Paulo II – 146, 163, 291, 485, 530, 569.
Joaquim de Flora – 82.
Juliana de Norwich (B.) – 201, 296.
Justino (S.) – 574.

K

Kasper W. – 136, 223.
Keble J. – 154.
Kierkegaard S. – 169s, 453s, 460, 512, 554s.

L

Lambiasi F. – 287.
Lampe G. W. H. – 249.
Lausberg H. – 276, 301, 315, 586.
Leão III – 567, 585.
Leão XIII – 277.
Leibniz G. W. – 307.
Lemonon J.-P. – 469.
Lessing G. E. – 307s.
Libellus Smaragdi – 565.
Lorenzo Lotto – 446.

Índice analítico

Lucrécio – 150.
Lumen gentium – 128, 280, 504.
Lutero – 19, 61, 69, 202, 378, 402, 410-412, 478, 528.

M

Mahler G. – 19, 51s, 391.
Mansi – 19.
Manzoni A. – 38, 194, 267.
Margarida de Cortona (S.ta) – 527.
Mário Vitorino – 82, 179, 522.
Martin R. – 261, 343.
Máximo Confessor (S.) – 63s, 271, 274s, 289, 428, 496.
Melanchton Ph. – 542.
Melitão de Sardes – 514.
Metódio de Olimpo (S.) – 72.
Michelangelo – 295, 313.
Milton J. – 446.
Missal Romano – 144, 187, 227, 263, 406, 408, 430.
Möhler J. A. – 279.
Moltmann J. – 170, 270, 326, 547, 569, 571, 573.
Montague G. T. – 343.
Montini J. B. – 287.
Mühlen H. – 223, 245, 577.

N

Nestório – 242.
Newman J. H. – 127.
Nietzsche F. – 168, 170s.
Notker Balbulus – 180, 388.

O

Odes de Salomão – 46.
Orbe A. – 574s.
Orígenes – 63, 71, 122, 184, 262s, 274, 379, 384, 432, 445, 530, 551, 574, 579.
Otto R. – 32.

P

Pahl I. – 562.
Pascal B. – 171.

Pascásio Radberto (S.) – 202, 493.
Paulo de Samósata – 242.
Paulo VI – 224s, 278s, 291, 451.
Péguy Ch. – 330s, 416.
Pentecostaire – 129, 374, 397.
Philippon M. M. – 546.
Pico della Mirandola G. – 165.
Pio XII – 222, 281.
Platão – 69.
Pontificale Syrorum – 294.
Presbyterorum ordinis – 246.
Prudêncio – 75.
Pseudo-Atanásio – 237, 244, 492.
Pseudo-Boaventura – 254, 576.
Pseudo-Dionísio Areopagita – 464, 475.
Pseudo-Piónio – 298.

R

Rábano Mauro – 18, 56, 78, 114, 132, 136s, 159, 163, 187, 211, 239, 275, 300, 397, 567, 585-587.
Rahner K. – 97.
Responsório de matinas de Pentecostes – 185.
Ricardo de S. Victor – 138.
Ritter A. M. – 561.
Ruperto de Deutz – 88, 163, 514, 558.
Ruysbroeck J. van (B.) – 296.

S

Sacramentarium Gellonense – 375, 586.
Sacrosanctum concilium – 350.
Sartre J.-P. – 554.
Sauter G. – 223.
Schierse F. J. – 123.
Schwarz H. – 63.
Schweizer E. – 120s.
Sequência de Pentecostes (Veni sancte Spiritus) – 41, 44, 49, 78, 115, 124, 151, 179, 375, 408, 467.
Sequência sobre o Espírito Santo – 234.
Serafim de Sarov (S.) – 105, 129, 374.
Shakespeare W. – 355.
Sherill J. – 341.
Siman E.-P. – 187, 294, 397.
Simeão, o Novo Teólogo (S.) – 193, 198s, 323, 461s, 552.
Sinaxário de Pentecostes – 374.

Speculum virginum – 302.
Sullivan F. – 95.

T

Tagore R. – 141s, 344, 464.
Taulero – 178.
Teófanes Querameu – 493.
Teófilo de Antioquia (S.) – 248.
Teologia alemã – 401.
Teresa de Ávila (S.ta) – 205, 488.
Tersteegen G. – 19.
Tertuliano – 37, 114, 123, 373, 443, 465, 527, 540s, 552, 565.
Tomás de Aquino (S.) – 56, 65, 81, 92, 95, 99, 135s, 215, 231, 277, 376, 445, 469s, 472, 513, 553.
Tomás de Celano – 192, 510.

U

Urbs Jerusalem beata – 488.

V

Vannini M. – 178.
Vetter F. – 178.
Virgílio – 66.
Vidas dos Padres – 457.
Vivaldi A. – 437.
Von Balthasar H. U. – 327, 577.

W

Walpole A. S. – 132.
Weinandy T. G. – 571, 573.
Welker M. – 466, 547.
Wesley Ch. – 206, 542.
Wesley J. – 206.
Witte J.-L. – 500.

Z

Zenão – 46.

A

Abbá – o Espírito Santo ensina-nos a clamar Abbá, 525; o Abbá eterno do Filho, 571.

água – símbolo do Espírito Santo, 158ss.

amor (*caridade*) – o Espírito Santo, amor na Trindade, 211ss, e na Igreja, 219ss; a fórmula augustiniana "amante, amado, amor", 213s; o Espírito Santo infunde no coração o a., 389ss; o a., lei nova do cristão, 394ss; age por atração, 398; cria o êxtase, 231; a. próprio e de Deus, privado e social, 401s; a. próprio, 399ss; caridade e exercício

dos carismas, 292s.

amplexo, **abraço** – símbolo do Espírito Santo, 148ss, 582.

Anglicanos – 19, 153s.

angústia – a a. e o demônio, 452ss; o Espírito Santo liberta da a., 458ss; a. de escolher, 491.

antropologia do *Veni creator* – 366s.

arianos e arianismo – 52s, 242s.

asas do Espírito – 465s.

ascetismo – 167ss, 402s.

B

Babel e Pentecostes – 71, 357ss.

batismo – de Jesus no Jordão, 35, 60, 222, 241ss, 525, 574s; do cristão (sacramento), 48, 100, 156, 175s, 180; b. em Espírito Santo e fogo, 493s; b. do mundo (dilúvio), 465; b. de luz, 374.

batismo do Espírito – 94ss, 250, 553.

beijo – símbolo do Espírito Santo, 148s, 582.

C

canto – favorece a unção, 259s; c. em línguas, 346ss; gregoriano, 348; de júbilo, 347ss.

caráter – indelével, 249, 258.

carismas – o que é o c., 268 ss; c. e santidade, 289, 421s; c. e instituição, 290; c. e ministério instituído, 283; c. e sacramentos, 285; c. e frutos do Espírito, 470s; c. e talentos, 269ss; c. e bem-aventuranças, 275; c. e vida consagrada, 269; c. messiânicos, 272s; c. espirituais, 275, 288; c. pentecostais, 288; exercício dos c., 288ss; clericalização dos c., 284; cessação dos c., 287; c. da palavra, 340ss; c. de ensinar, 353; c. das curas, 423s.

catequese – mistagógica, 249.

colegialidade dos bispos – 503s.

combate espiritual – 435ss, 444, 460.

concílio e sínodos – de Jerusalém, 504; de Niceia (325), 52; de Constantinopla (381), 54ss, 91, 162, 560ss; de Toledo (589), 565; de Aquisgrana (809), 585; de Reims (1049), 19; de Trento, 92s; Vaticano II, 223, 246s, 276, 280, 501.

conhecimento – na Bíblia e no mundo grego, 526s.

consolação – do Espírito Santo, 115s.

contemplação – intelectual e sapiencial, 252s; os sete dons e a c., 278; c. no Espírito, 533.

corpo – templo do Espírito Santo, 414; "irmão corpo", 414, 432.

crisma – 247, 249s.

cruz – é o momento da passagem do Jesus que recebe ao Jesus que envia o Espírito, 569; loucura da c., 392s.

curas – 417ss.

D

dedo de Deus – 295ss, 349, 397, 440; o título dedo de Deus e o *Filioque*, 299ss.

demônio (diabo, satanás, demoníaco) – Jesus tentado pelo d., 439, 449; diversas representações do d., 445s; silêncio sobre o d., 447s; símbolo do inconsciente coletivo segundo alguns, 447s; doutrina da Igreja, 450ss; o d. e a angústia, 452ss; pode ladrar mas não morder, 457s.

desertificação – 177s.

desmitologização – 452.

despertar – despertares carismáticos, 281; surto carismático, 290s.

Deus Pai – é pai e mãe em simultâneo, 523; o Espírito Santo revela Deus como Pai, 517ss; o sofrimento de Deus, 530.

diálogo – ecumênico, 93, 217; inter-religioso, 63, 503, 523.

direção espiritual – 511.

discernimento dos espíritos – 352, 491ss; e dom do conselho, 505.

donatistas – 221.

E

ecologia e proteção das criaturas – 65.

ecumenismo e unidade dos cristãos – 225, 262.

embriaguez sóbria do Espírito Santo – 99, 228, 545.

encarnação – 502; e mistério pascal, 174; e unção, 241, 246.

entusiastas e iluminados – 500.

epiclese – 17, 106, 562.

escatologia e Espírito Santo – 322, 326.

Escrituras – leitura espiritual das E., 379s, 545, 555; abrir a E. à sorte, 510.

esperança – Espírito Santo e e., 317; o "princípio esperança", 330.

espiração – 576.

Espírito Santo – Espírito do Pai e do Filho, 120, 588; "Nós" divino do Pai e do Filho, 223, 505, 577; a expressão *utriusque Spiritus*, 588; procede "primeiramente do Pai", 564; "através do Filho", 563, 566; é imagem do Filho, 563; papel ativo, e não apenas passivo, na Trindade, 137s, 576; relativa autonomia do Espírito na Trindade, 579; divindade do Espírito Santo, 61ss, 559; é consubstancial ao Pai e ao Filho, 561; é pessoa, 118ss, 559; substância enérgica e energia substancial, 122; dom de Deus, 131ss, 212; gozo e alegria, 148, 212; comunhão, 212; mistério tremendo e fascinante, 32, 533; mistério de movimento e de bonança, 33, 43s; o Espírito Santo mãe, 38s, 526; princípio da criação das coisas, 57; preside à procedência de Deus das criaturas e ao seu regresso a Deus, 81s, 87, 522; é criador, 51ss, 170, 580; revela-se revelando o Pai e o Filho, 537; companheiro inseparável de Jesus, 43, 124, 256; Espírito da redenção, 83; Espírito da graça, 88ss, 581; vivificante, 162; Espírito "almo", 162; Espírito de verdade para S. João e Espírito de caridade para Paulo, 391; alma da Igreja, 222; princípio da unidade e da diversidade da Igreja, 267; ação santificadora e carismática do Espírito, 108s, 266, 277, 319, 366, 560s; o "grande doutor" da Igreja, 372; não faz coisas novas, faz novas as coisas, 554; causa da justificação, 188; é a remissão dos pecados, 186ss; nova lei do cristão, 136, 173, 394ss; princípio de conhecimento e de amor, 389s; é "o lugar dos

santos", 22; é a vontade substancial de Deus em nós, 532; doce hóspede da alma, 41, 124; cria intimidade com Deus, 41; guia no caminho (*odegós*), 492; cautério suave, 192; bálsamo, 432; mestre interior, 251, 497; o amigo mais íntimo da sã razão humana, 378; escada da nossa ascensão para Deus, 535; é a nossa própria comunhão com Cristo, 557; Espírito de Deus e espírito do mundo, 438; o Espírito Santo identificado com o espírito humano, 62, 223, 543.

espiritualidade – latina, 211; franciscana e dominicana, 253s, 276; tomista e augustiniana, 392.

estoicismo – a noção de *Pneuma*, 34.

Eucaristia – 156, 416, 556, 569.

exorcismos – 441.

experiência – da Trindade, 516s; do Espírito Santo, 21, 110ss; do amor de Deus, 229.

F

fé – culmina nas coisas, não nos enunciados, 553; a f. carismática, 302s.

feminismo – o Espírito Santo e o movimento feminista, 523.

fervor – 202.

Filioque – o problema do *F.*, 245, 585ss; o *Veni creator* e o *F.*, 300s, 585ss.

fogo – símbolo do Espírito Santo, 181ss.

franciscano – movimento, 281.

frutos do Espírito – 468ss.

G

garantia – do Espírito, 321s.

glossolalia (dom das línguas) – 220s, 284, 339ss; como "indício inaugural" (*initial evidence*), 344; glossolalia e mântica pagã, 343.

gnósticos e gnosticismo – 242, 283, 499, 540, 580; gnose herética cristã, 474.

graça – ponto de encontro entre a obra de Cristo e a do Espírito, 79; é algo de vivencial, 89s; é o próprio Espírito Santo, 92; g. criada e incriada, 92s, 136; g. pessoal e g. capital de Jesus, 245; natureza e g., 164, 406s.

H

heresia e ortodoxia – 502.

hesicasmo, hesiquia – 477.

homem – imagem de Deus, 201; "cosmos do cosmos", 71s; o h. do subterrâneo, 73; o super-homem, 169; "dobrado" a seguir ao pecado, 165, 400.

humildade – 291s.

I

idealismo (filosofia) – 62, 223.

Igreja – sacramento do Espírito, 223; é hierárquica e carismática, 284; "uma pessoa mística", 223, 245; "cosmos do cosmos", 71s; está grávida de Espírito Santo, 21; lugar onde arde o Espírito, 191; a organização da I. é obra do

Espírito Santo, 268, 366.

iluminismo – 543.

inabitação – do Espírito na alma, 63s, 135.

inconsciente – 74.

iniciação cristã – 100.

inquisição – 445.

inspiração artística – 66.

inspirações – 497.

interpretação das línguas – 341s.

intimidade com Deus – 41.

irrigação – título do Espírito Santo, 179.

isotimia do Espírito Santo – 55.

J

Jesus Cristo – encarnado por obra do Espírito Santo na Virgem Maria, 562s, 568s; Jesus histórico, 543s, 552; Cristo do dogma, 544; Senhor Jesus, 502, 548ss; Mestre, 548; o Jesus "para mim", 540, 542; Jesus orante, 556; dogmas cristológicos, 541, 554; o Espírito Santo ilumina a pessoa e a obra de Cristo, 378; o sublime conhecimento de Cristo, 548.

jubileu – 17s, 87s.

K

kerigma – 355, 355, 549.

L

liberdade, livre arbítrio – 402, 457.

livros – os dois livros da natureza e da Bíblia, 30, 155s.

linguagem do conhecimento e da sabedoria – 353.

liturgia – latina, 396; bizantina e siríaca, 186s, 397; de S. Tiago, 562.

luz – o Espírito Santo l., 365ss, 537; l. e cores, símbolos da graça e dos carismas, 268; l. tabórica, 374.

M

macedonianos (trópicos, pneumatômacos) – 62, 561s.

magistério – apostólico, 498; da Igreja, 482, 501.

mãos – o tema das m. de Deus, 580.

maniqueus – 84.

Maranathá – 49, 326, 537.

Marcião e marcionismo – 84, 579s.

Maria – nela agiu o Espírito criador, 67s; recebido o Espírito Santo, entoa o *Magnificat*, 360; em oração no

cenáculo, 102; consoladora dos aflitos e advogada dos pecadores, 128.

mártires – o Espírito Santo treinador dos mártires, 37, 443.

matrimônio – é um carisma, 151, 269; o m. renovado pelo Espírito, 145ss.

mente – consagrar a m. ao Espírito Santo, 387; comparada a um moinho, 388.

messalianos – 189, 442.

Metodismo – 542.

milagres – 302ss.

missão – do Verbo e do Espírito, 245, 578.

mistério pascal – 174, 579.

mística – do Espírito Santo, 374; da luz e do fogo, 392s; m. renana, 376.

monaquismo – fenômeno carismático, 281.

Montano e o montanismo – 283s.

N

niilismo – 73.

noite – símbolo do caos primordial, 75; n. escura do espírito, 456.

nova criação – 58.

numinoso – caráter do Espírito, 34s.

nuvem luminosa – símbolo do Espírito Santo, 374, 493s, 511.

O

obediência e carismas – 289s; o. no Espírito, 533.

oração – trinitária, 517; no Espírito, 532, 556.

P

Pai-nosso – 439, 533s.

Paráclito – 105ss.

Palavra – é inspirada e inspiradora, 175; P. e Espírito, 337s; instrumento de cura, 426.

paz – "tranquilidade na ordem", 472; nome de Deus, 475; fruto do Espírito, 468; totalidade dos bens messiânicos, 473; p. de coração, 477, 479; p. e discernimento espiritual, 479; bem-aventurança evangélica, 484; p. cristã e nirvana budista, 464s.

pentecostais e carismáticos – 95s, 99, 254s, 259, 333, 353, 508, 546, 547.

Pentecostes – o acontecimento, 77s, 85; consiste na experiência do amor de Deus, 230; festa das primícias, 324; P. e Sinai, 347ss; P. e Babel, 71, 357ss; P. e jubileu, 87s;
um "novo Pentecostes", 79, 95, 228, 546.

Pietismo – 542.

Platonismo médio – 53.

Pneuma – 28s, 121s; no estoicismo, 33; "pneumoterapia", 431.

pneumatologia – latina e grega, 134, 391s, 403, 563; renovação da p., 238; uma p. para o homem do século XXI, 408ss, 436; p. e cristologia, 245, 544, 562.

pomba – símbolo do Espírito Santo, 60, 185, 202, 222, 488; símbolo da paz, 463ss.

primícias – do Espírito, 321s.

profecia – em Lucas, 319; em Paulo, 350s; carisma do magistério, 284.

progresso espiritual – 285s.

promessa – o Espírito da p., 317ss; teologia paulina da p., 320.

protocatolicismo – 283.

psicanálise – 74s.

pureza e Espírito Santo – 383s, 385.

R

racionalismo – 47, 500, 543, 547.

reciprocidade – entre o Espírito e as outras duas pessoas divinas, 571ss; entre o Filho e o Espírito, 576ss.

reforma e reformadores – 19, 92, 222, 381s, 500, 541s.

religiosidade – popular, 503; apolínea e dionisíaca, 391.

remorso – 192-196.

renovamento carismático – 95s, 98, 228, 254s.

repouso no Espírito – 44.

ressurgimento – do Espírito, 22.

Ruach – 27ss, 40, 49, 59s, 240, 337, 537.

S

sacramento – toda a criação é s., 156; comunhão dos sacramentos e comunhão dos santos, 221; figura, acontecimento e s., 237; sacramentos e carismas, 285.

santo (*qadosh*) – 34; santidade masculina e feminina, 40; os santos são "o lugar do Espírito", 22.

sensus fidelium – 501.

sete dons – 271ss.

selo – 227, 235s, 247, 258; o Espírito Santo, "selo régio", 249.

símbolos naturais do Espírito – 29s, 158.

Sinai – teofania, 36, 394.

sinais dos tempos – 502.

Sopro, alento e respiração – símbolos do Espírito, 29ss, 48, 295.

Spirituque – 570.

T

tentação – 455.

teologia – escolástica, 91, 93, 269, 275s; tomista, 276; ortodoxa, 137s; da libertação, 328; da esperança, 329; t. do prazer, 150; *theologia* e *oikonomia*, 516.

testemunho – interior e exterior do Espírito Santo, 381, 498-500, 542s.

tibieza – 204s.

toque – do Espírito, 296, 309s.

Tradição – enquanto experiência do Espírito na Igreja, 20; latina e oriental, 162, 216s.

Trindade – 118, 120, 516-518; ou é homogênea ou não é nada, 124; doutrina da T., 475; fé trinitária e experiência, 517; as imagens trinitárias "sol, esplendor, raio" e "fonte, rio, ribeiro", 373.

U

unção – de Jesus no Jordão, 241, 574; Cristo, o Ungido de Deus, 240s, 575; u. cósmica, 574; u. eterna do Verbo, 573; régia, sacerdotal e profética, 240; como sacramento, 246ss; cristãos, isto é, ungidos, 248; como ato e como estado, 238; u. espiritual, 235ss; ensina todas as coisas, 496; u. como devoção, 252; u. como força, 255; u. dos enfermos, 423.

V

Veni creator – caráter ecumênico, 19, 590; sua presença na cultura ocidental, 19; relação com o problema do *Filioque*, 585ss; a unidade do plano de salvação no *Veni creator*, 580s; o *Veni creator* e o *Magnificat*, 107.

vento – símbolo do Espírito, 29-33, 45ss, 498; "irmão vento", 45; v. Favônio, 46.

vida – natural e sobrenatural, 164, 168ss; Espírito e v., 160ss.

virtudes – teologais, 329; v. e dons do Espírito, 276; v. e frutos do Espírito, 470s.

vitalismo – 168, 171.

votos religiosos – 142s.

1 Escrita para a edição alemã, Herder, 1999.
2 Este livro foi publicado originalmente em 1998 [N.E.].
3 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 5, 41.
4 Gregório Magno, *Comentário moral a Job*, XX, 1 (CC 143 A, p. 1003).
5 Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, XIX, Veneza, 1774, p. 740.
6 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XXVI, 62 (PG 32, 184 A).
7 Gregório De Nazianzo, *Poemas dogmáticos*, III (PG 37, 408 A).
8 De Oscar Chiodini, no original [N. T.].

9 *Spirare*, em italiano. Aqui, o sentido do termo é teológico. A sua semântica originária subjaz, todavia, aos vocábulos "respirar", "expirar" etc. [N. T.].
10 Doravante, verteremos os passos bíblicos a partir da versão que o próprio autor for propondo [N. T.].
11 Cf. R. Otto, *Das Heilige*; trad. port. de João Gama, *O Sagrado*, Lisboa: Edições 70, 2005.
12 Agostinho, *Confissões*, VII, 10, 16; XI, 9, 11.
13 Cf. Jz 6,34; 13,25; 14,6.
14 Cf. At 5,3ss; 13,9ss.
15 Cf. 2Cor 10,3-5; Rm 15,18s.
16 Tertuliano, *Aos mártires*, 3, 3 (CC 1, p. 5).
17 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 21.
18 A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. XXV.
19 Inocêncio III, *Discursos*, XXV (PL 217, 427 A).
20 *Homilias espirituais*, atribuídas a Macário, 28, 4 (PG 34, 712s).
21 Diádoco de Fótica, *Cem capítulos,* 61 (SCh 5, p.121).
22 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XIX, 49 (PG 32, 157 A).
23 Agostinho, *Confissões*, III, 6, 11.
24 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 39 (PG 32, 140 C).
25 João Crisóstomo, *Catequeses baptismais*, III, 26 (SCh 50, p. 166).
26 Agostinho, *Confissões*, I, 1, 1; XIII, 9, 10.
27 *Odes de Salomão*, 6, 1-2 (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2, Nova Iorque, 1985, p. 738).
28 Zenão de Verona, *Tratados*, I, 33 (CC 22, p. 84).
29 Hilário de Poitiers, *A Trindade*, I, 37 (CC 62, p. 35).
30 *Gaudium et spes*, n. 22.

31 Atanásio, *Cartas a Serapião*, I, 21 (PG 26, 580 C).
32 *Ibid.*, I, 24 (PG 26, 585 B).
33 Gregório de Nazianzo, *Discursos*, XXXI, 6 (PG 36, 140).
34 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, III, 139-140.
35 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos,* 32, II, 2 (CC 38, p. 259).
36 Gregório de Nazianzo, *Discursos*, XXXI, 5 (PG 36, 137 D).
37 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XX, 51 (PG 32, 161 C).
38 Cf. Gregório de Nissa, *Contra os macedonianos*, 13 (PG 45, 1317).
39 Rábano Mauro, *Comentário ao Gênesis*, I, 1 (PL 107, 447).
40 Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, IV, 20, n. 3570 (trad. ital.: Marietti, Turim, 1961, vol. 3, p. 286).
41 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 34.
42 Cf. Gn 2,7; 1Cor 15,45.
43 Neste sentido, G. Von Rad, *Genesi,* tradução e comentário de G. von Rad (Paideia, Brescia, 1978), pp. 56-57; note-se, contudo, que, no *Enuma Elish,* o vento aparece como um aliado do deus criador, e não como um elemento hostil que se lhe opõe: cf. R. J. Clifford – R. E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, 1990, pp. 8-9.
44 *Schiera*, lit. "falange", na versão italiana [N. T.].
45 Cf. *The New Jerome Biblical Commentary* (Prentice Hall, 1990), pp. 10 e 638.
46 Basílio Magno, *Hexameron*, II, 6 (SCh 26, p. 168); cf. também Lutero, *Sobre o Gênesis* (WA 42, p. 8).
47 Cf. H. Schwarz, *Reflections on the work of the Spirit outside the Church*, em CinSS II, pp. 1455-1471.
48 Cf. Orígenes, *Sobre os princípios*, I, 3, 5 (PG 11, 150s).
49 Cf. Máximo Confessor, *Capítulos vários*, I, 73 (PG 90, 1209).
50 *Gaudium et spes*, n. 26.
51 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1; Ambrosiaster, *Sobre a primeira carta aos coríntios*, 12, 3 (CSEL 81, p. 132).
52 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 36.
53 J. W. Goethe, *Traduções*, em *Gedenkausgabe der Werke*, Zurique-Estugarda, vol. 15, pp. 131-132 e 1103.
54 Dídimo de Alexandria, *Sobre o Espírito Santo*, 31 (PG 39, 1062).
55 Cf. Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 38 (PG 32, 136).
56 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 32. Com isto, fica extensiva ao Espírito Santo a prerrogativa de levar o universo "da desordem à ordem", que Platão atribuíra ao Demiurgo (cf. Platão, *Timeu*, 30a), e que alguns Padres iriam aplicar à pessoa do *Logos* (Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 14).
57 Lutero, *Resoluções sobre as indulgências* (WA I, p. 563).
58 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 38 (PG 32, 137 B).
59 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 5, 33.
60 *Antiga homilia pascal*, 55 (SCh 27, p. 183).
61 Orígenes, *Comentário ao Evangelho de João,* VI, 59, 301 (SCh 157, p. 360).
62 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 2.
63 *Constituições apostólicas*, VIII, 12.16 (SCh 336, p. 184); Metódio de Olimpo, *Sobre a ressurreição*, XXXV (GCS 27, p. 275).
64 Guigo II, *Meditações*, V (SCh 163, pp. 148-150).
65 Dostoiévski, *Cadernos do subterrâneo*, Lisboa, 2000; trad. ital.: *Memorie del sottosuolo,* Einaudi, Milão, 1988.
66 Cf. P. Beltrame Quattrocchi, *I Salmi preghiera cristiana*, Edizioni del Deserto, Sorrento, 1986, p. 424.
67 Prudêncio, *Cathemerinon*, 5, 3 (CC 126, p. 23).
68 Do Hinário da Abadia de Stanbrook, Inglaterra.

69 Cf. Mt 3,11; Jo 1,33; At 1,5.
70 Cf. Lc 1,15.41; At 6,5; 7,55.
71 Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111); cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 20 (PL 82, 269).
72 Cf. Ambrósio, *Nunc Sancte nobis Spiritus*, em *Opera omnia*, vol. 22, Bibliotheca Ambrosiana, Milão, 1994, p. 88.
73 Agostinho, *Discursos*, 270, 6 (PL 38, 1243).
74 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 39 (PG 32, 140 B).
75 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 62-69.
76 Cf. Agostinho, *Discursos*, 26, 5 (CC 41, p. 351s).
77 Boaventura, *Sermões sobre os Santos*, I (Quaracchi, IX, p. 468).
78 Tomás de Aquino, *Sobre o livro das sentenças*, I d., 14, q. 2, a. 2.
79 Cf. Mário Vitorino, *Hinos à Trindade,* 3, 72-73 (CSEL 83, 1, p. 295).
80 Ireneu, *Contra as heresias*, IV, 33, 1.
81 Cf. Gregório de Nazianzo, *Discursos*, XXXI, 26 (PG 36, 161s).
82 *Gaudium et spes*, n. 22.
83 Ireneu, *Contra as heresias*, IV, 34, 1.
84 *Ibid.* III, 17, 1.
85 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, 5, 2 (PG 73, 757 A).
86 Adão de S. Víctor, *Sobre o Pentecostes*, AHMA 54, p. 243: "*Typum gerit iubilaei / dies iste, si diei / requiris mysteria*"; cf. também Ruperto de Deutz, *Sobre o levítico*, II, 41 (CM 22, p. 907); *Id*., *Livro dos ofícios divinos*, 12 (CM 7, p. 347s); Hermano de Runa, *Sermões festivos*, 34, 1 (CM 64, p. 142).
87 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 127; cf. Dídimo de Alexandria, *Sobre o Espírito Santo*, 16 (PG 39, 1048s).
88 Cf. J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londres, 1975, p. 201.
89 Atanásio, *Cartas a Serapião*, I, 22-26 (PG 26, 581ss).
90 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 43, a. 3.
91 *Ibid.*, I-IIae, q. 106, a. 1; cf. Agostinho, *O Espírito e a letra,* 21, 36.
92 Cf. DS 1529.
93 Tomás de Aquino, *Comentário ao Evangelho de João*, XV, n. 2061.
94 *Id*., *Suma Teológica*, I, q. 43, a. 6, ad 2; cf. F. Sullivan, *Dict. Spir.* 12, col. 1045.
95 Em "New Covenant" (Ann Arbor, Michigan), junho, 1984, p. 12.
96 K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Herder, Friburgo, 1977.
97 Testemunho referido em P. Gallagher Mansfield, *As by a New Pentecost*, Steubenville, 1992, p. 25s (trad. ital.: *Come una nuova Pentecoste*, Àncora, Milão, 1997).
98 Ambrósio, *Comentário aos Salmos,* 35, 19 (CSEL 64, p. 63s).
99 Boaventura, *Sermão para o IV Domingo depois da Páscoa*, 2 (Quaracchi, IX, p. 311).
100 No texto original: "*Spirit of the living God, fall afresh on me: melt me, mould me, use me. Spirit of the living God, fall afresh on me*".
101 Inácio de Latakia, *Discurso* à *Assembleia Mundial das Igrejas*, julho 1968, em *The Uppsala Report*, Genebra, 1969, p. 298.

102 I. Goraïnoff, *Serafino di Sarov*, Gribaudi, Turim, 1981, p. 162.
103 Cf. 2Ts 2,13; 1Pd 1,2.
104 Tertuliano, *Sobre o jejum*, 13, 5 (CC 2, p. 1272); Hilário de Poitiers, *Tratado sobre os salmos*, 125, 7 (CSEL 22, p. 610); Agostinho, *Comentário ao Evangelho de João*, 94, 2.
105 Cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 2, 31; 7, 3, 10; Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 24).
106 Cf. Eusébio de Cesareia, *História eclesiástica*, V, 1, 10.
107 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 3.
108 Boaventura, *Sermões. Domingo na oitava da Ascensão*, II (Quaracchi, IX, p. 329).
109 Cf. E. Cothenet, *Esprit Saint*, DBSuppl., fasc. 60, 364.
110 Cf. Jo 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-15.
111 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao evangelho de João*, IX, 14, 16-17 (PG 74, 257 B).
112 Cf. Jo 5,32.37; 8,18.
113 Cf. Jo 8,28; 12,49; 14,10.
114 Cf. 1Cor 12 ,4-6; Rm 5,1-5; Gl 4, 4-6.
115 E. Schweizer, *Pneuma*, ThWNT VI, p. 431ss.
116 Cf. Rm 1,4; 1Pe 3,18; 1Tm 3,16.
117 E. Schweizer, *Pneuma*, ThWNT VI, p. 431ss.
118 Cf. Orígenes, *Fragmento 37 sobre João* (GCS IV, p. 513); Gregório de Nissa, *Discurso catequético*, 2 (PG 45, 17 C).
119 Tertuliano, *Contra Práxeas*, 9, 2 (CC 2, p. 1168).
120 Cf. F. J. Schierse, em *Mysterium salutis*, II, 1, vol. 3, Brescia, 1968, pp. 155.161.
121 Cirilo de Alexandria, *Diálogo sobre a Trindade*, VI (PG 75, 1056 A).
122 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo,* XVI, 39 (PG 32, 140 C).
123 Guilherme de S. Thierry, *O enigma da fé*, 100 (PL 180, 440 C).
124 J. H. Newman, *Parochial and plain Sermons*, vol. V, Londres, 1870, p. 300s.
125 *Lumen gentium*, n. 68.
126 Cf. *Pentecostaire*, trad. de D. Guillaume, *Diaconie apostolique*, Parma, 1994, p. 400.

127 Agostinho, *A Trindade*, XV, 18, 32; 19, 37.
128 Cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 16; Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 25).
129 Dionísio, O Cartuxo, *Exposição sobre o Veni Creator*, em *Opera Omnia*, vol. 35, Tournai, 1908, p. 54.
130 Um manuscrito apresenta a leitura *altissimus*, cf. A. S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge, 1922, p. 375.
131 At 2,38; cf. também 8,20; 10,45.
132 Agostinho, *A Trindade*, XV, 19, 36.
133 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1.
134 Agostinho, *A Trindade*, V, 11, 12; 12; 13.
135 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 38, a. 2; cf. Agostinho, *A Trindade*, XV, 18, 32.
136 Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-IIae, q. 106, a. 1.
137 Boaventura, *Brevilóquio*, V, 1 (Quaracchi, V, p. 253).
138 Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christ*, Mogúncia, 1982, p. 279, trad. ital.: *Il Dio di Gesù Cristo,* Brescia, 1985, p. 304.
139 Cf. Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 23s).
140 Cf. Ricardo de S. Víctor, *A Trindade*, V, 8 (PL 196, 954s).
141 Agostinho, *O Espírito e a letra*, 32, 56.
142 Cf. Ex 23,15; Dt 16,16.
143 Ireneu, *Contra as heresias*, IV, 18, 6.
144 E. Becker, *The denial of death*, Londres, 1973, cap. VIII; trad. ital.: *Il rifiuto della morte*, Roma, 1982, p. 229.
145 R. Tagore, *Gitanjali*, 50.
146 Doroteu de Gaza, *Ensinamentos*, I, 11-12 (SCh 92, p. 164).
147 *Missal Romano*, Orações eucarísticas III e IV.
148 João Paulo II, *Discurso*, 16 de janeiro de 1980, em *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 148.
149 *Didascália dos Apóstolos*, XXVI, ed. R. H. Connoly, Oxford, 1969, 242.
150 Hilário de Poitiers, *A Trindade*, II, 1 (CC 62, p. 38).
151 Agostinho, *A Trindade*, VI, 10, 11.
152 Ambrósio, *Sobre Isaac e a alma*, 3, 8 (CSEL 32, p. 648).
153 Bernardo, *Sermões vários*, 89, 1 (Cistercense, VI, 1, p. 336); cf. Isaac da Estrela, *Discursos*, 45, 12 (SCh 339, p. 104).
154 Elredo de Rievaulx, *O espelho da caridade*, I, 20, 57 (CM 1, p. 36).
155 Lucrécio, *De rerum natura*, IV, 1104ss.
156 *Ibid*, IV, 1129s.
157 W. Goethe, Fausto, Segunda parte, final.
158 *The english hymnal*, Londres, 1933, p. 483, hino de J. Keble.

159 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 45, 7 (CC 38, p. 552).
160 *Id*., *Comentário ao Evangelho de São João*, 80, 3.
161 *Id*., *Sobre a doutrina cristã*, 2, 1 (CSEL 80, p. 33).
162 Cf. *Id*., *Cartas*, 55, 11.21 (CSEL 34, p. 192).
163 Rábano Mauro, *Sobre o universo,* I, 3 (PL 111, 25); cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 27 (PL 82, 270).
164 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I (153-160; cf. Hilário de Poitiers, *Tratado sobre os Salmos*, 64, 14 s (CSEL 22, p. 245s).
165 Gualter de S. Víctor, *Sermões sobre o Espírito Santo*, 8 (CM 30, p. 69).
166 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 12.
167 Cf. Mt 3,11; At 1,5.
168 Cf. Ap 22,1-2; Ez 47,12.
169 Cf. Arátor, *Sobre os actos dos apóstolos*, I, 226 (CSEL 72, p. 25); cf. também: Rábano Mauro (PL 112, 1596 C); Adão de S. Víctor (AHMA 54, p. 239); Ruperto de Deutz (CM 29, p. 380).
170 João Paulo II, *Dominum et vivificantem*, n. 1.
171 Ireneu, *Contra as heresias*, V, 9, 1.
172 G. Pico Della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, Lisboa: Edições 70, 1989; ed. ital: ed. Tognon, Brescia, 1987, pp. 4-6.
173 Catarina de Génova, *Diálogo espiritual*, 40, em *Opere*, II, Marietti, Génova, 1990, p. 54.
174 F. Nietzsche, *A gaia ciência,* n. 382; *Assim falou Zaratustra*, I (Dos arautos da morte).
175 S. Kierkegaard, *Per l'esame di se stessi. Il giorno di Pentecoste*, em *Opere*, ed. por C. Fabro, Florença, 1972, p. 934.
176 J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Munique; trad. ital.: *Lo Spirito della vita*, Queriniana, Brescia, 1994, pp. 102-108.
177 B. Pascal, *Pensamentos*, 793 (ed. Brunschvicg).
178 Cf. Hb 12,2; Rm 15,3; Jo 15,11.
179 Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, XV, 35 (PG 32, 129 A).
180 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses mistagógicas*, II, 4 (PG 33, 1080).
181 Cf. M. Heidegger, *Ser e tempo*; ed. ital.: *Essere e tempo,* Longanesi, Milão, 1976, par. 51, p. 308s.
182 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 2.
183 F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, 25, Berlim, 1910, pp. 190-191 (trad. ital.: *Omelie*, ed. M. Vannini, Milão, 1997, p. 573s).
184 Mário Vitorino, *Hinos à Trindade*, 3, 30-34 (CSEL 83, 1, p. 295): "*Fons, Flumen, Irrigatio: o beata Trinitas!"*.
185 Notker Balbulus, *Para o dia de Pentecostes* (PL 131, 1013).

186 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVII, 15; cf. Orígenes, *Homilias sobre o Êxodo*, VII, 8 (SCh 16, p. 183).
187 Ambrósio, *Sobre os deveres*, III, 18, 103 (PL 16, 174).
188 Responsório de matinas de Pentecostes: "*Advenit ignis divinus, non comburens sed illuminans, nec consumens sed lucens, et invenit corda discipulorum receptacula munda, et tribuit eis carismatum dona"*.
189 Gualter de S. Víctor, *Discursos*, III, 1-2 (CM 30, p. 27s).
190 T. S. Eliot, *Four quartets*, em *The complete poemas and plays*, Faber & Faber, Londres, 1990, p. 196: "*the dove descending breaks the air / with flame of incandescent terror / of which the tongues declare / the only hope, or else despair / lies in the choice of pyre or pyre / to be redeemed from fire by fire*".
191 Cf. Gregório de Nissa, *Sobre a oração do Senhor*, 3 (PG 44, 1157 D).
192 Em PS 43, p. 452; cit. em E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition Syrienne d'Antioche,* Paris, 1971, p. 121.
193 *Missal Romano*, terça-feira depois de Pentecostes.
194 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, III, 137.
195 Cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 17 (PL 82, 269); Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 25).
196 Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, XIX, 49 (PG 32, 157 A).
197 Agostinho, *Comentário ao Evangelho de João*, 121, 4.
198 Diádoco de Fótica, *Cem capítulos*, 76 (SCh 5, p. 134).
199 Isaac da Estrela, *Discursos*, 11, 14 (SCh 130, p. 246).
200 Tomás de Celano, *Vida II*, 125 (FF 752).
201 João da Cruz, *Chama viva*, B, 2, 1s.
202 Cf. Simeão, o Novo Teólogo, *Catequeses*, XXIII (SCh 113, p. 15).
203 A. Manzoni, *I promessi sposi*, cap. XXI.
204 C. Coccioli, *Il cielo e la terra*, Vallecchi, Florença 1950, p. 290.
205 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 50, 16 (CC 38, p. 611s).
206 Simeão, o Novo Teólogo, *Catequeses*, IV (SCh 96, p. 348s).
207 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 50, 16 (CC 38, p. 611).
208 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao evangelho de João*, XI, 10 (PG 74, 541 D); cf. também João Damasceno, *A fé ortodoxa*, 4, 9 (PG 94, 1121 A).
209 T. S. Eliot, *Four quartets ...*, op. cit., p. 198: "*And all shall be well / and all manner of things shall be well / when the tongues of flame are in-folded / into the crowned knot of fire / and the fire and the rose are one*". A frase citada é de Juliana de Norwich.
210 Agostinho, *Comentário ao Evangelho de João*, 6, 3.
211 Aleluia de Pentecostes: "*Veni, sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende*".
212 Cf. Lutero, *Sobre o Génesis*, (WA 42, p. 8); cf. Basílio Magno, *Hexameron*, II, I (SCh 26, p. 142); Pascásio Radberto, *Exposição sobre Mateus*, X (CM 56 B, p. 1144).
213 Efrém da Síria, *Hinos sobre a fé*, 74 (CSCO, Script. Syri 73, 1995, p. 195).
214 João da Cruz, *Chama viva de amor*, B, I, 3.
215 Hermano de Runa, *Sermões festivos*, 31 (CM 64, p. 132).
216 Cf. Teresa de Ávila, *Vida*, 8, 2.
217 J. and C. Wesley, *Selected writings and hymns*, Paulist Press, Nova Iorque, 1981, p. 224.

218 Agostinho, *Discursos*, 71, 12 (PL 38, 454).
219 Gualter de S. Víctor, *Sermões sobre o Espírito Santo*, 3 (CM 30, p. 28).
220 Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 25); cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 18 (PL 82, 269).
221 Cf. Agostinho, *A Trindade*, XV, 19, 32-36.
222 At 13,52; Rm 14,17.
223 Agostinho, *A Trindade*, XV, 18, 32.
224 *Id*., *Confissões*, XIII, 9, 10.
225 *Id*., *A Trindade*, XV, 17, 31.
226 *Ibid*., VIII, 10, 14.
227 *Ibid*., XV, 17, 29.
228 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 37, a. 1; cf. Isaac da Estrela, *Discursos*, 44, 14 (SCh 339, p. 92).
229 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, X, 2 (PG 74, 336 A).
230 Gregório Palamas, *Capita Physica*, 36 (PG 150, 1144s).
231 Agostinho, *A Trindade*, I, 3, 5; XV, 27, 50.
232 Cf. Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 2.
233 Agostinho, *Discursos*, 71, 12, 18 (PL 38, 454).
234 Agostinho, *Discursos*, 267, 4 (PL 38, 1231); 269, 2, 4 (PL 38, 1236s).
235 Cf. Agostinho, *Sobre o baptismo*, VI, 3, 5 (PL 43, 199).
236 Inácio de Antioquia, *Carta aos Romanos*, Proémio.
237 Cf. H. Mühlen, *Una mistica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone,* Roma, 1968.
238 Cf. W. Kasper – G. Sauter, *La Chiesa, luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1980.
239 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24,1.
240 Paulo VI, *Discorso*, 29 de novembro de 1972, em *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Tipografia Poliglota Vaticana, p. 1210s.
241 *Missal Romano*, Oração eucarística IV.
242 Agostinho, *Discursos*, 272 B, 7 (PL 2, 527).
243 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVII, 19 (PG 33, 989).
244 Guilherme de S. Thierry, *O espelho da fé*, 111-112 (SCh 301, p. 180).
245 *Id*., *Meditações*, XII, 29 (SCh 324, p. 210).
246 Cf. Agostinho, *O Espírito e a letra*, 32, 56; Tomás de Aquino, *Comentário à carta aos romanos*, cap. V, liç. 1, n. 392.
247 Sequência sobre o Espírito Santo, AHMA 54, p. 247:
"Amor patris et filii, / sacer fons totius boni, / Spiritus paraclite.
De thesauris trinitatis / veni, torrens caritatis, / corda nostra visere.
Huc emerge, dulcis flamma, / lambe corda indurata, / fuga frigus noxium.
Suavis auster, illabere, / perfla nos adustione / amoris deifici.
Per te tibi uniamur, / per te nobis connectamur / caritatis foedere".

248 Atanásio, *Cartas a Serapião*, III, 3 (PG 26, 628s).
249 *Ibid*., (PG 26, 629 A).
250 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao evangelho de João*, XI, 2 (PG 74, 453).
251 Pseudo-Atanásio, *A Trindade*, I, 7 (PG 28, 1128 B).
252 Agostinho, *Acerca da primeira carta de São João*, 3, 5 (PL 35, 2000); cf. 3, 12 (PL 35, 2004).
253 Cf. Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 25); cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 28s (PL 82, 270s).
254 H. Cazelles, *L'apport de l'Ancien Testament à la connaissance de l'Esprit-Saint*, CinSS I, p. 723.
255 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 18, 3; cf. Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XII, 28 (PG 32, 116 C); Ambrósio*, Sobre o Espírito Santo*, I, 44.
256 Ireneu, *Contra as heresias,* III, 9, 3.
257 *L. cit.*
258 Gregório de Nazianzo, *Carta I a Cledónio*, 23s (SCh 208, p. 46).
259 *Id*., *Discursos*, XXX, 2 (PG 36, 105 B).
260 Cirilo de Alexandria*, Comentário ao evangelho de João*, XI, 10 (PG 74, 552 C).
261 Agostinho, *A Trindade*, XV, 26, 46.
262 João Damasceno, *A fé ortodoxa*, III, 3 (PG 94, 989): "Nós afirmamos que o nome 'Cristo' é nome da hipóstase".
263 Pseudo-Atanásio, *Contra os arianos*, IV, 36 (PG 26, 524 B).
264 Cf. H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma, 1968.
265 *Presbyterorum ordinis*, n. 2.
266 Teófilo de Antioquia, *Ad Autolico*, I, 12 (PG 6, 1041 C).
267 Cf. G. W. H. Lampe, *Sphragis*, em *Patristic greek lexicon*, p. 1355s.
268 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses mistagógicas*, III, 1 (PG 33, 1088).
269 *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 324.
270 Cf. Agostinho, *Sobre a primeira carta de São João*, 3, 13 (PL 35, 2004s); cf. Gregório Magno, *Homilias sobre os Evangelhos*, 30, 3 (PL 76, 1222).
271 Bernardo, *Sobre o cântico*, I, 6, 11 (Ed. Cistercense, I, Roma, 1957, p. 7).
272 Boaventura, *Sermão III sobre Sta. Maria Madalena* (Quaracchi, IX, p. 561).
273 *Id*., *Sermão I sobre o sábado santo*, 3 (Quaracchi, IX, p. 269).
274 *Id*., *Sobre o Hexameron*, XXII, 21 (Quaracchi, V, p. 440).
275 *Id*., *Itinerário da mente para Deus*, Prólogo, 4.
276 *Ibid.*, VII, 5.
277 Pseudo-Boaventura, *Os sete graus da contemplação*, em Boaventura, *Opera omnia*, XII, Paris, 1868, p. 183.
278 Pseudo-Boaventura, *Compêndio da verdade teológica,* 10, em Boaventura, *Opera omnia*..., op. cit. VIII, p. 68.
279 *Homilias espirituais*, atribuídas a Macário, 17, 1 (PG 34, 624 C-D).
280 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 39 (PG 32, 140 C).
281 Cf. Dict. Spir., I, col. 1842.
282 Inácio de Antioquia, *Carta aos efésios*, 17, 1.
283 R. Martin (ed.), *The Spirit and the Church,* Nova Iorque, 1976, p. 255s. O testemunho é de B. Burnett.
284 Orígenes, *Contra Celso*, VI, 79 (SCh 147, p. 378).
285 *Missal Romano*, Oração da missa crismal de Quinta-feira Santa.

286 Agostinho, *A Trindade*, XV, 19, 34.
287 Cf. Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 12.
288 A. Manzoni, Hino *O Pentecostes*.
289 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 39 (PG 32, 141 A).
290 Cf. Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 12.
291 Cf. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, cit., p. 195ss; *Lo Spirito della vita*, p. 211ss.
292 J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londres, 1975, p. 255.
293 Máximo Confessor, *Capítulos vários*, IV, 13 (PG 90, 1308s).
294 X. Ducros, *Charismes*, Dict. Spir. 2, col. 506.
295 Cf. H. Cazelles, *Saint Esprit*, DBSuppl., fasc. 60, 1986, 141s.
296 Gregório Magno, *Homilias sobre Ezequiel*, II, 7, 7 (CC 142, p. 322).
297 Máximo Confessor, *Capítulos vários*, III, 39 (PG 90, 1276).
298 Orígenes, *Sobre o Levítico*, 8, 11 (SCh 287, p. 66); *Id*., *Sobre os Números*, 6, 3 (SCh 415, p. 150).
299 Hilário, *Comentário a Mateus*, 15, 10 (PL 9, 1007).
300 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 150, 1 (CC 40, p. 2192).
301 Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 24); cf. Isidoro, *Etimologias*, VII, 3, 13 (PL 82, 269).
302 Cf. H. Lausberg, *Der Hymnus "Veni creator Spiritus*", Jawg, 1969, p. 33.
303 Cf. Ch. Bernard, *Dons du Saint-Esprit*, Dicti. Spir. 3, coll. 1579-1641.
304 Leão XIII, *Divinum illud munus*, em *Actas de Leão XIII*, vol. 17, Roma, 1898, p. 141; cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-IIae, q. 68, 3.
305 Cf. 2Ts 2,13; 1Pe 1,2.
306 Paulo VI, *Discurso de Pentecostes*, 25 de maio de 1969, em *Ensinamentos de Paulo VI*, Tipografia Poliglota Vaticana, vol. VII, pp. 308-310. A frase final é uma citação literal de J. A. Möhler.
307 *Lumen gentium*, n. 12.
308 Pio XII, *Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 200.
309 J. D. G. Dunn, *Jesus*..., op. cit., p. 90.
310 Cf. Ireneu, *Contra as heresias*, V, 6, 1.
311 Cf. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bolonha, 1987, p. 278s; acrescentar também G. B. Montini, *Discorso*, 17 de maio de 1959, em "Rivista della diocesi Milanese" (1959) 417.
312 Máximo Confessor, *Capítulos vários*, IV, 81 (PG 90, 1340 C).
313 Cf. Paulo VI, *Alocução*, 19 de maio de 1975, em *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII, p. 538; João Paulo II, em "L'Osservatore Romano" 14 de novembro de 1996, p. 8.
314 Gregório Magno, *Diálogos*, I, 1 (PL 77, 156).
315 Agostinho, *Comentário ao Evangelho de João*, 32, 8.
316 *Pontificale Syrorum*, em E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit*, op. cit., p. 309.

317 Juliana de Norwich, *Rivelazioni*, 74, Àncora, Milão, 1984, p. 293.
318 J. Van Ruysbroeck, *As sete clausuras* (CM 102, p. 176).
319 *Carta de Barnabé*, 14, 2; Pseudo-Piónio, *Vida de Policarpo,* IV, 2 (Funk, vol. 2, 1913, p. 294).
320 Ambrósio, *Exposição sobre Lucas,* VII, 92 s (CC 14, p. 245); cf. *Id*., *Sobre o Espírito Santo*, III, 3, 11-19; Dídimo de Alexandria, *Sobre o Espírito Santo*, 20 (PG 39, 1051).
321 Agostinho, *A catequese para os simples*, XX, 35 (CC 46 p. 159).
322 Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 25); cf. Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 21 (PL 82, 269s).
323 Cf. H. Lausberg, *De hymno "Veni creator Spiritus"*, em "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen" I, Phil. hist. Klasse (1976) 391.
324 Boaventura, *Sobre o Evangelho de Lucas*, XI, 46 (Quaracchi, VII, p. 292).
325 *Speculum virginum* (posterior a 1140), 11 (CM 5, lin. 626ss).
326 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, V, 10-11.
327 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 39 (PG 32, 140 C).
328 Cf. Mc 6,51; Mt 16,5ss.
329 Cf. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (Sobre a demonstração do Espírito e do Seu poder), em *Obras*, vol. 13, Berlim, 1968.
330 Cf. Mc 1,27; Mt 13,54.
331 Agostinho, *Contra os donatistas*, 20, 26 (CSEL 53, p. 125).
332 Cf. Agostinho, *Discursos*, 243, 2 (PL 38, 1144).
333 At 4,24-25.30.

334 A expressão latina *promissum Patris* provém literalmente do texto da Vulgata, correspondente a Lc 24,49, e não há qualquer necessidade de supor a existência de um erro na transmissão do texto do nosso hino. O fato de aqui haver um nome (*promissum*) precedido de um advérbio (*rite*), em vez de um adjetivo, como imporia a gramática, não é desconhecido no latim eclesiástico, e explica-se através do sentido verbal ínsito em *promissum*. A frase oscila, pois, entre o sentido substantivo de "solene promessa do Pai" e o sentido verbal de "solenemente prometido pelo Pai"; cf. H. LAUSBERG, JAWG, 1969, p. 28.

335 Literalmente: "arras". Trata-se de um termo técnico arcaico, da gíria das transações comerciais. O conceito subjacente poderia ser traduzido por "sinal de garantia"; daí a nossa opção por "garantia", uma opção simplificadora, de modo a conservar o sentido do termo proposto pelo original italiano: *caparra* (que o A. opõe a *pegno*, i.e., "penhor") [N. T.].

336 AGOSTINHO, *Discursos*, 23, 9 (CC 41, p. 314).

337 SIMEÃO, O NOVO TEÓLOGO, *Segunda oração de ação de graças* (SCh 113, p. 350).

338 Nm 28,26; Lv 23,10.

339 IRENEU, *Contra as heresias,* III, 17, 2; cf. também EUSÉBIO DE CESAREIA, *Sobre a solenidade pascal*, 4 (PG 24, 700 A).

340 BASÍLIO MAGNO, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 40 (PG 32, 141 A).

341 Cf. J. MOLTMANN, *Der Geist...*, op. cit., pp. 20, 86, 176; trad. ital.: *Lo Spirito della vita*, pp. 18; 92s; 190.

342 H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, p. 132; ed. Ital.: *Spiritus Creator*, Brescia, 1972, p. 126.

343 J. COMBLIN, *Espírito Santo e libertação*, Petrópolis, 1981, conclusão; trad. ital.: *Spirito Santo e liberazione,* Cittadella Editrice, Assis, 1989, p. 236.

344 Gl 5,5-6; cf. Rm 5,5.

345 CH. PÉGUY, *O pórtico do mistério da segunda virtude*, em *Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, Paris, 1975, p. 538.

346 DIÁDOCO DE FÓTICA, *Cem capítulos*, Preâmbulo (SCh 5, p. 84).

347 CH. PÉGUY, *O pórtico do mistério...*, op. cit., p. 539.

348 Cf. Jl 3,1ss; At 2,17s.

349 DÍDIMO DE ALEXANDRIA, *Sobre a Trindade*, II, 1 (PG 39, 452s).

350 Beda Venerável, *Hino de Pentecostes*, VII, 8 (CC 122, p. 424s): "*verbique donum contulit*".
351 Is 51,16; Jr 1,9.
352 Cf. Lc 12,12; 21,15.
353 Cf. J. Sherill, *Essi parlano in altre lingue*, Editrice Uomini Nuovi, Marchirolo, 1994.
354 Cf. 1Cor 12,10; 14,27-28.
355 G. T. Montague, em *The Spirit in the Church*, R. Martin (ed.), Nova Iorque, pp. 172s.
356 R. Tagore, *Gitanjali*, 42.
357 Cf. Agostinho, *Discursos*, 269, 2ss (PL 38, 1236s).
358 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 32, II, 8 (CC 38, p. 254).
359 Celano, *Vida I*, 7, 16 (FF 346); *Vida II*, 8, 13 (FF 599).
360 Cl 3,16; Ef 5,19.
361 Basílio Magno, *Hexámeron*, IV, 7 (SCh 26, p. 274 s).
362 Agostinho, *Confissões*, IX, 6, 14.
363 *Sacrosanctum concilium*, n. 112.
364 Cf. 1Cor 2,6-16; Hb 6,1.
365 W. Shakespeare, *Hamlet*, II, cena 2.
366 Filão de Alexandria, *Quis rerum*, 266, em *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 266, vol. 15, Paris, 1966, p. 300.
367 Cf. Hb 4,12; 1Ts 2,13.
368 Ambrósio, *Cartas*, VII, 36 (CSEL 8, 2, p. 4).
369 Salientamos a versão literal do autor, fiel ao hebraico. O significado desta expressão é, muito plausivelmente, "[...] *e tornar-nos-emos famosos*" [N. T.].
370 Agostinho, *Sermões*, 29, 1 (CC 41, p. 373).
371 Agostinho, *Sermões*, 27, 7 (CC 41, p. 366).
372 Gregório de Narek, *O livro das preces*, 34 (SCh 78, p. 210s).

373 Cf. Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 16, 140-151.
374 Atanásio, *Cartas a Serapião*, I, 20 (PG 26, 580 A).
375 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, IX, 22-23 (PG 32, 108s).
376 *Ibid*., XVI, 38 (PG 32, 137 C).
377 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 16.
378 Cf. Tertuliano, *Contra Práxeas*, VIII, 6; XXII, 6 (CC 2, pp. 1168.1190).
379 Gregório de Nissa, *Contra Eunómio*, I (PG 45, 416); cf. também Gregório de Nazianzo, *Discursos*, XXXI, 31-32 (PG 36, 169).
380 Colóquio com Motovilov, em I. Goraïnov, *Serafino di Sarov*, Turim, 1981, p. 178.
381 Gregório Palamas, *Homilia I sobre a Transfiguração* (PG 151, 433 B-C).
382 *Sinaxário de Pentecostes*, em *Pentecostaire,* Diaconie apostolique, Parma, 1994, p. 407.
383 Hilário, *A Trindade*, II, 1, 35 (CC 62, p. 71).
384 *Sacramentarium Gellonense* (séc. VIII) (CC 159, p. 139, n. 1044): "*Mentes nostras, quesumus Domine, Paraclitus qui a te procedit inluminet, et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem*".
385 Antiga oração da missa de Pentecostes: "*Deus qui corda fidelium Sancti Spiritus inlustratione docuisti, da nobis in eodem Spiritu recta sapere et de eius semper consolatione gaudere*".
386 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 7, a. 3.
387 *Id*., *Suma teológica*, I-IIae, q. 79, a. 3; q. 109, a. 6.
388 *Id*., *De veritate*, q. 8, a. 3, ad 10.
389 Lutero, *Sobre o servo arbítrio* (WA, 18, p. 605).
390 K. Barth, *Dogmática eclesial*, IV/4, Zurique, 1967, p. 31.
391 N. Cabasilas*, Vida em Cristo*, VI, 10 (PG 150, 680).
392 Orígenes, *Sobre os princípios*, Praef. 8 (SCh 252, p. 86).
393 *Dei Verbum*, n. 12.
394 Calvino, *Instituições da religião cristã*, I, 9, 3.
395 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, IX, 23; XXII, 53 PG 32, 109.168.
396 Gregório de Nissa, *Sobre a virgindade*, XI, 4 (SCh 119, p. 390).
397 Aretas de Cesareia, *Sobre o Apocalipse*, 39 (PG 106, 684 C); cf. também Orígenes, *Contra Celso*, V, 42 (SCh 147, p. 126); *Ibid.*, VII, 30 (SCh 150, p. 82).
398 Cf. 1Cor 6,18-19; 1Ts 4,8.
399 João Clímaco, *A escada do Paraíso*, VII, 18 (PG 88, 825 A).
400 João Cassiano, *Conferências*, I, 18 (CSEL 13, p. 27).
401 Notker Balbulus, *Para o dia de Pentecostes* (PL 131, 1012s).

402 Guilherme de S. Thierry, *O enigma da fé*, 100 (PL 180, 440 C).
403 Isaac da Estrela, *Discursos de Pentecostes*, I, 14 (SCh 339, p. 72).
404 Gualter de S. Víctor, *Discursos*, III, 1 (CM 30, p. 27).
405 Cf. E. Cothenet, *Saint-Esprit*, DBSuppl., fasc. 60, 1986, 377.
406 Boaventura, *Hexámeron*, XXII, 21 (Quarachhi, V, p. 440).
407 Dante Alighieri, *Paraíso*, XI, 37-39. ["*L'un fu tutto serafico in ardore / l'altro per sapienza in terra fue / di cherubica luce splendore.*"]
408 Cf. Agostinho, *Discursos*, 272 B, 2 ss (PLS 2, 523 ss); ID. *O Espírito e a letra*, 16, 28ss.
409 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 2.
410 Adão de S. Víctor, *Sobre o Pentecostes*, AHMA 54, 1915, p. 243.
411 Cf. *Pentecostaire*, op. cit., p. 422 (segunda-feira de Pentecostes).
412 Cf. *ibid.*, p. 404 (matinas de Pentecostes); para a liturgia siríaca, cf. E.P. Siman, *L'expérience de l'Esprit*, Paris, 1971, p. 55.
413 Rábano Mauro, *Sobre o Universo*, I, 3 (PL 111, 25).
414 Agostinho, *O Espírito e a letra*, 21, 36; cf. 17, 29.
415 *Ibid*., 14, 26.
416 Francisco de Assis, *Admonições*, 2 (FF 147); este mesmo conceito surge muito aprofundado no escrito do século XIV: *Teologia alem*ã (*Theologia deutsch*), XVI.
417 Agostinho, *A cidade de Deus*, XIV, 28 (CC 48, p. 451).
418 *Id*., *O Genesis à letra*, XI, 15, 20 (CSEL 28, 1, p. 348).
419 *Id*. *O Espírito e a letra*, 3, 5; retomado em Lutero, *Lições sobre a carta aos romanos*, 8, 3 (WA 56, p. 356).
420 Isaac de Nínive, *Discursos ascéticos*, IV (trad. ital.: M. Gallo e P. Bettiolo, Roma, 1984, p. 100).
421 Agostinho, *O Espírito e a letra*, 16, 28.
422 *Missal Romano*, Oração Eucarística IV.
423 *Imitação de Cristo*, III, 54.
424 *Missal Romano*, Oração sobre as Oferendas, sábado da IV semana da Quaresma.
425 J. S. Bach, *Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist* (BWV 631).
426 Cf. *Corpus antiphonalium officii*, ed. R. J. Hesbert, III, Roma, 1963, p. 528, n. 5327: "*Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende*".
427 Lutero, *Komm, heiliger Geist, Herre Gott* (WA 35, p. 165ss; 448-449).

428 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVII, 1.
429 Cf. 1Cor 6,20; Fl 1,20.
430 Ireneu, *Contra as heresias*, V, 9, 1.
431 *Ibid*., V, 9, 2; 10, 1.
432 *Ibid*., V, 12, 4.
433 Ch. Péguy, *O pórtico do mistério da segunda virtude* (*Oeuvres poétiques complètes,* Gallimard, Paris, 1975, p. 580s).
434 *Homilia Pascal*, atribuída a S. João Crisóstomo (SCh 36, pp. 91-93).
435 Ambrósio, Hino *Veni, redemptor gentium* (*Opera Omnia*, 22 Milão, 1994, p. 50): "*infirma nostri corporis / virtute firmans perpeti*".
436 Boaventura, *Sermão I sobre o Pentecostes* (Quaracchi, IX, p. 331).
437 O autor verte em italiano por *caparra* o termo grego *arrabon*, cujo significado, como vimos no cap. XII, adquire cambiantes da esfera comercial, devendo ser distinguido de "penhor" e traduzido para português por "sinal de garantia", ou, mais simplesmente, por "garantia" [N. T.].
438 Ireneu, *Contra as heresias*, V, 12, 6.
439 Inácio de Antioquia, *Carta aos efésios*, 7,2.
440 Máximo Confessor, *Capítulos vários*, IV, 93 (PG 90, 1345).
441 Cf. Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 16.
442 *Missal Romano*, Domingo X do Tempo Comum.
443 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 17, 3.
444 Boaventura, *Sermão para o Domingo IV depois da Páscoa*, 1 (Quaracchi, IX, p. 309).
445 Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 72 (SCh 150, p. 340).
446 "*There is a balm in Gilead / to make the wounded whole. / Sometimes I feel discouraged / and think my work's in vain / but then the Holy Spirit / receives my soul again*".
447 Gualter de S. Víctor, *Discursos*, VIII, 9 (CM 30, p. 70).

448 Cf. Rm 8,5-13; Gl 5,16-23.
449 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XIX, 49 (PG 32, 157 A).
450 *Didascália siríaca*, XXVI, ed. R.H. Connolly, Oxford, 1969, p. 246.
451 Diádoco de Fótica, *Cem capítulos*, 76 (SCh 5, p. 134).
452 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 19.
453 Cf. Ireneu, *Contra as heresias*, V, 9, 2; Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 20.
454 Cf. Tertuliano, *Aos mártires*, 3, 3-4 (CC 1, p. 5).
455 Agostinho, *Exposição sobre os Salmos*, 143, 7 (CC 40, p. 2078).
456 *Homilias espirituais*, 21, 5 (PG 34, 660 A); 23, 2 (PG 34, 661 B).
457 G. Carducci, *Hino a Satanás*.
458 R. Bultmann, *Neues Testament und mythologie,* Munique 1985, 116; trad. ital.: *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia, 1970, p. 110.
459 *Espelho de perfeição*, 99 (FF 1798).
460 Cf. Paulo VI, *Discurso sobre "Livrai-nos do mal"*, 15 de novembro de 1972, em *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Tipografia Poliglota Vaticana, p. 1969.
461 Agostinho, *Sermões*, 20, 2 (CC 41, p. 264).
462 *Il libro della Beata Angela da Foligno*, Quaracchi, Grottaferrata, 1985, p. 260.
463 S. Kierkegaard, *O conceito de angústia*, I, 5 (*Opere*, ed. C. Fabro, Florença, 1972, p. 129).
464 João da Cruz, *Noite escura*, I, 8, 2.
465 *Vidas dos Padres*, VII, 25, 4 (PL 73, 1049).
466 Cesário de Arles, *Discursos*, 121, 6 (CC 103, p. 507).
467 *Gaudium et spes*, nn. 1. 4.
468 Cf. S. Kierkegaard, *O conceito...*, op. cit., V, p. 193ss.
469 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 19.
470 *Apotegmas* do manuscrito Coislin 126, n. 582, em L. Cremaschi, *Detti inediti dei Padri del deserto*, Qiqajon, Comunidade de Bose, p. 226s.
471 Simeão, O Novo Teólogo, *Hinos dos amores divinos* (SCh 156, pp. 150-152).

472 TAGORE, *Gitanjali*, 38.
473 PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Nomes divinos*, XI, 5 (PG 3, 953 A).
474 *Appagamento*, em italiano [N. T.].
475 TERTULIANO, *Sobre o batismo*, 8, 4 (CC 1, p. 283).
476 *Homilias espirituais*, atribuídas a Macário, 2, 3; 6, 11 (PG 34, 465 A; 516 C); cf. também 30, 6; 47, 2 (PG 34, 725 B; 797 B).
477 Cf. Jz 3,10; 6,34; 11,29.
478 M. WELKER, *Gottes Geist,* Neukirchen-Vluyn, 1993, p. 65; trad. ital.: *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia, 1995, p. 62.
479 AMBRÓSIO, *Comentário ao Evangelho de Lucas*, II, 92 (CC 14, p. 74).
480 Cf. J. P. LEMONON, *Saint Esprit*, em DBSuppl. Fasc. 60, 1986, 252s.
481 Cf. 2Cor 6,6; Tg 3,17.
482 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-IIae, q. 70, a. 1, ad 2.
483 *L. cit.*
484 *Homilias espirituais*, atribuídas a Macário, 28, 2 (PG 34, 712 B).
485 AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIX, 13 (CC 48, p. 679).
486 Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Evangelho de João*, XIV, liç., n. 1962.
487 *Ibid.*, n. 1964.
488 PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Nomes divinos*, XI, 1 s (PG 3, 948s).
489 *Ibid.*, XI, 5 (PG 3, 953).
490 GUILHERME DE S. THIERRY, *O enigma da fé*, 98 (PL 180, 139 C).
491 HESÍQUIO PRESBÍTERO, *A Teódulo*, II, 13 (PG 93, 1116 B).
492 DIÁDOCO DE FÓTICA, *Cem capítulos*, 35 (SCh 5, p. 104).
493 LUTERO, *Sermão de Pentecostes* (WA 12, p. 586).
494 Cf. *Imitação de Cristo*, II, 3; III, 25.28.
495 AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9, 10.
496 *Ibid.*, I, 1, 1.
497 DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, III, 85. ["*E'n la sua volontade* è *la nostra pace*"]
498 *Lenda dos três companheiros*, 58 (FF 1469).
499 *Lenda Perusina*, 67 (FF 1619).
500 *Urbs Jerusalem beata*, Vésperas do comum da Dedicação da Igreja.
501 TERESA DE ÁVILA, *Vida*, 38, 9-10.
502 AMBROISE DE LOMBEZ (†1778), *Traité de la paix interieure*, Blois, 1962, p. 303s.

503 Cf. Fl 1,10; Rm 2,18.
504 Gregório de Nissa, *Sobre a fé* (PG 45, 1241 C); *Homilias espirituais*, atribuídas a Macário, 1, 3 (PG 34, 453 A); cf. Pseudo-Atanásio, *Diálogo contra os macedonianos*, 1, 12 (PG 28, 1308 C).
505 Ambrósio, *Apologia de David*, 15, 73 (CSEL 32, 2, p. 348).
506 Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, III, 4, 21; cf. *Id*., *Os sacramentos*, I, 6, 22; *Id*., *Os mistérios*, 3, 13.
507 Cf. Teófanes Querameu, *Homilia 59 sobre a Transfiguração* (PG 132, 1037 A).
508 Pascásio Radberto, *Comentário a Mateus*, II, 2 (CM 56, p. 153).
509 *Gaudium et spes*, n. 11.
510 Máximo Confessor, *Capítulos vários*, I, 72 (PG 90, 1208 D).
511 Cf. Agostinho, *Sobre a Primeira Carta de João*, 3, 13; 4,1 (PL 35, 2004s).
512 Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, XVI, 19.
513 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1-2.
514 Cf. J. L. Witte, *Esprit-Saint et Églises séparées,* em Dict. Spir. 4, col. 1318-1325.
515 *Gaudium et spes*, n. 4.
516 *Lumen gentium*, n. 22.
517 Balduíno de Cantuária, *Tratados*, 6 (PL 204, 466).
518 Cf. Inácio de Loyola, *Exercícios espirituais*, Quarta Semana (ed. BAC, Madrid 1963, p. 262ss).
519 *Id*., *Constituições*, 141, 414 (*Ibid.*, pp. 452.503).
520 Cf. Guilherme de S. Thierry, *O espelho da fé*, 61 (SCh 301, p. 128).
521 Diádoco de Fótica, *Cem capítulos*, 28 (SCh 5, p. 87ss).
522 Tomás de Celano, *Vida I*, 22 (FF 356).
523 Cf. S. Kierkegaard, *Per l'esame di se stessi*, III, Para o dia de Pentecostes (*Opere*, ed. C. Fabro, Florença, 1972, pp. 938-940).
524 Tomás de Aquino, *Sobre a carta aos gálatas*, c. V, liç. 5, n. 318; liç. 7, n. 340.
525 Eusébio de Cesareia, *História eclesiástica*, V, 24, 5.
526 Ruperto de Deutz, *Hino I ao Espírito Santo*, 13 (CM 29, p. 380).

527 J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londres, 1975, p. 326.
528 Gregório de Nazianzo, *Poemas teológicos*, 1 (PG 37, 397).
529 Ireneu, *Contra as heresias*, IV, 20, 5.
530 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVIII, 47 (PG 32, 153).
531 *Ibid*., IX, 23 (PG 32, 109).
532 Mário Vitorino, *Sobre a carta aos gálatas*, II, 4, 9 (CSEL 83, 2, p. 146).
533 Cf. Hilário, *A Trindade*, II, 1, 35 (CC 62, p. 71); Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 12, 130.
534 Gl 4,6; cf. Rm 8,15-16.
535 Diádoco de Fótica, *Cem Capítulos,* 61 (SCh 5, p.121).
536 C. H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 152.
537 Tertuliano, *A oração,* 2, 3 (CC 1, p. 258).
538 Giunta Bevegnati, *Vita e miracoli della Beata Margherita da Cortona*, II, 6, Vicenza, 1978, p. 19s.
539 Lutero, *Sermão de Pentecostes*, (WA 12, p. 568s).
540 Orígenes, *Homilias sobre Ezequiel*, 6, 6 (GCS 1925, p. 384).
541 *Imitação de Cristo,* III, 5.
542 João Paulo II, Encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 39.
543 Cf. João da Cruz, *Cântico espiritual A*, 38.
544 Guilherme de S. Thierry, *O Espelho da fé*, 61 (SCh 301, p. 128).
545 Inácio de Antioquia, *Carta aos romanos*, 7, 2.
546 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1.
547 Guilherme de S. Thierry, *O Espelho da fé*, 71s (SCh 301, p. 138).

548 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 64 (PG 32, 185).
549 Cf. Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1-2.
550 Tertuliano, *A prescrição dos hereges*, 28, 1 (CC 1, p. 209).
551 Ph. Melanchton, *Loci theologici*, in *Corpus Reformatorum*, XXI, Brunsvigae, 1854, p. 85.
552 Ch. Wesley, Hino "Glória a Deus, louvor e amor" (*Glory to God and praise and love)*.
553 Cf. H. de Lubac, *Eségése médiévale*, II, 2, Paris, 1964, p. 79.
554 *Id*., *Histoire et esprit*, Paris, 1950, 394-395.
555 M. M. Philippon (ed.), *Diario di una madre di famiglia*, Città Nuova, Roma, 1979, p. 254s.
556 B. Elena Guerra, Mss. X, 566, em D. M. Abbrescia, *Elena Guerra. Profetismo e rinnovamento*, Brescia, 1970, p. 63.
557 AA. VV., *Erfahrung und theologie des heiligen Geistes*, Munique, 1974; trad. ital.: *La riscoperta dello Spirito*, Milão, 1977.
558 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, II, Paris, 1979 ; trad. ital.: *Credo nello Spirito Santo,* II, Brescia, 1982, pp. 157-224.
559 Cf. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, op. cit , *passim*; M. Welker, *Gottes Geist; Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, op. cit., p. 17.
560 Cf. Orígenes, *Comentário ao evangelho de João*, I, 29 (SCh 120, p. 158).
561 Cf. Simeão, O Novo Teólogo, *Catequeses*, 34 (SCh 113, p. 276).
562 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-IIae, q. 1, a. 2, ad 2. [*Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*]
563 Cf. J. P. Sartre, *La nausée*; trad. ital.: *La nausea*, Milão, 1984, p. 193s.
564 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1.
565 S. Kierkegaard, *Diário*, II A, 110.
566 *Ci "trasforma" in Cristo* (no original) [N. T.].
567 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 24, 1.
568 Ruperto de Deutz, *Oração ao Espírito Santo*, (CM 29, p. 442s).

569 DS 150.
570 Gregório de Nazianzo, *Discursos*, XXXI, 10 (PG 36, 144).
571 Cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965, pp. 189-191.
572 A. Hänggi – I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Friburgo, 1968, p. 250.
573 Cf. R. Cantalamessa, *Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Cristologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella Patristica*, em CinSS I, 1983, p. 101ss.
574 Cf. Atanásio, *Cartas a Serapião*, I, 24 (PG 26, 585 s); Cirilo de Alexandria, *Comentário ao evangelho de João*, XI, 10 (PG 74, 541 C); João Damasceno, *Sobre a fé ortodoxa*, I, 13 (PG 94, 856 B).
575 Cf. Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 120: "*Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et a Filio, non separatur*".
576 Agostinho, *A Trindade*, XV, 26, 45.
577 *Ibid.*, 47.
578 Fulgêncio de Ruspe, *Epístolas*, 14, 21 (CC 91, p. 411); *Id.*, *De fide*, 6.54 (CC 91 A, pp. 716.747): "*Spiritus Sanctus essentialiter de Patre Filioque procedit*"; *Id.*, *Liber de Trinitate*, *passim* (CC 91 A, p. 633 ss).
579 *Id.*, *Epístolas*, 14, 28 (CC 91, p. 420).
580 DS 470. No Símbolo do I Concílio de Toledo, de 400 (DS 188), *Filioque* é um acrescento posterior.
581 Cf. *Libellus Smaragdi*, em *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia Carol., t. I, p. I, 1906, p. 238 (PL 98, 923): o texto em questão é o *De fide*, 6, de Fulgêncio de Ruspe, citado.
582 Cf. *Les traditions Grecque et Latine concernant la procession du Saint-Esprit*, em "Service d'Information du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens", n. 89, 1995, pp. 87-91.
583 Cf. Excursus "O *Veni creator* e a doutrina do *Filioque*", no final deste volume.
584 Cf. Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3: PL 111, 23.
585 Atanásio, *Cartas a Serapião*, III, 1 PG 26, 625; Agostinho, *A Trindade*, XV, 26, 45.
586 *Les traditions*..., op. cit., p. 90.
587 Cf. João Paulo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 13; 24; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, op. cit., p. 85ss.
588 *Les traditions*..., op. cit., pp. 90-91.
589 Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, III (Paris, 1980), 1.ª parte, cap. 2; trad. ital.: *Credo nello Spirito Santo*, III, Brescia, 1983, p. 85; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, op. cit., p. 89 s; L. Boff, *A Trindade e a sociedade*, Petrópolis, 1987.
590 O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, 1982, cap. 4; trad. ital.: *Alle fonti con i Padri*, Città Nuova, Roma, 1987, p. 70.
591 Cf. T. G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, Edimburgo, 1995.
592 Agostinho, *A Trindade*, V, 12, 13.
593 Cf. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, op. cit., p. 85; trad. ital.: *Lo Spirito della vita*, op. cit, p. 90; T. G. Weinandy, *The Father's*..., op. cit., pp. 53-85.
594 Agostinho, *A Trindade*, VIII, 14.
595 F. X. Durrwell, *Le Père. Dieu dans son mystère,* Paris, 1993, cap. 6; trad. ital.: *Il Padre nel suo mistero*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 132.
596 Cf. O. Clément, *Les mystiques*, op. cit., cap. 4; trad, ital.: *Alle fonti*..., op. cit, p. 58.
597 Ireneu, *Contra as heresias*, III, 18, 3.
598 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XII, 28 (PG 32, 116 C); Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 3, 44.
599 Cf. R. Cantalamessa, *Incarnatus de Spiritu Sancto*..., op. cit., p. 120ss.
600 Ireneu, *Demonstração da pregação apostólica*, 53 (SCh 62, p. 114); os textos destes autores são longamente comentados por A. Orbe, *La unción del Verbo*, Analecta Gregoriana, vol. 113, Roma, 1961, pp. 501-568.

601 Orbe, op. cit., p. 578.

602 Gregório de Nissa, *Contra Apolinário*, 52 (PG 45, 1249s).

603 Pseudo-Boaventura, *Compêndio da verdade teológica*, 10 (*Opera omnia* de São Boaventura, Paris, 1866, p. 68); cf. também Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, VII, 3, 2 (PL 82, 268).

604 Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Ich – Du – Wir*, Münster, 1963; U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia, 1972, p. 109.

605 Orígenes, *Sobre os princípios*, I, 3, 5-7 (SCh 252, p. 152ss).

606 Ireneu, *Contra as heresias*, IV, 20, 1; cf. também IV, 6, 7.

607 Notícias e documentos relativos ao sínodo e ao colóquio entre Leão III e os delegados do imperador, em *Monumenta Germaniae Historica*, Concilia Carol., t. II, p. II, 1906, pp. 235-244, e em PL 102, 971-976.

608 Um dos sinais de uma certa resistência da liturgia em acolher o *Filioque* poderá ser a antífona do *Sacramentarium Gellonense*, do século VIII (CC 159, p. 139), que continua a ser usada na liturgia latina de Pentecostes: "O Paráclito que de Ti procede, Senhor, ilumine as nossas mentes e nos conduza à verdade completa, conforme teu Filho prometeu" (*qui a te procedit,* e não: *qui a te Filioque procedit!*).

609 Cf. H. Lausberg, *Der Hymnus "Veni Creator Spiritus"*, em Jawg, 1969, pp. 26-58; uma síntese do mesmo autor, em "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen", I. Philol.-hist. Klasse, 1976, pp. 389-394.

610 Cf., por exemplo, Adão de S. Víctor, *Hino de Pentecostes*, AHMA 54, 1915, p. 241: "*qui procedis ab utroque*".

611 Cf. Rábano Mauro, *Sobre o universo*, I, 3 (PL 111, 23).

612 Agostinho, *A Trindade,* XV, 26, 45.

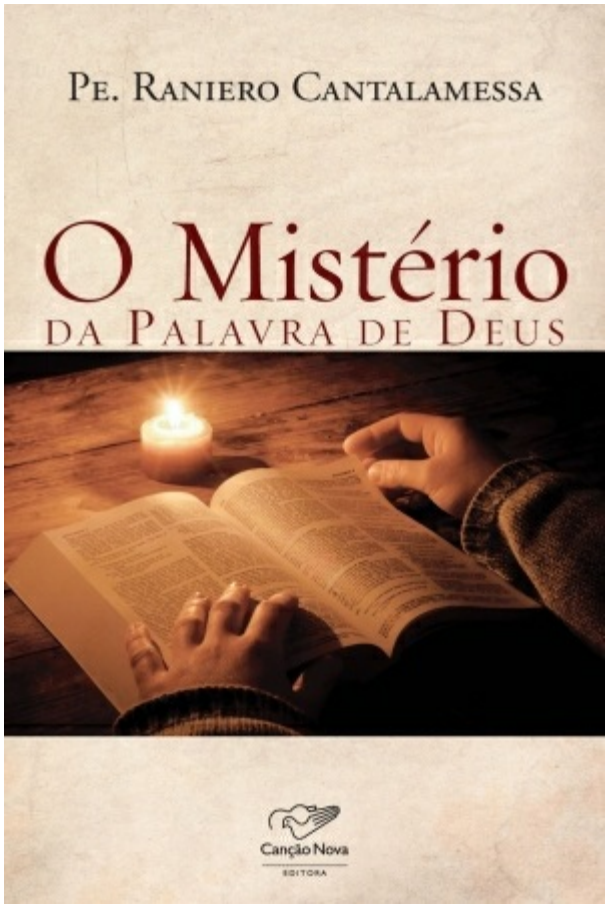
613 Cf. Mt 10,20; At 16,7; Gl 4,6; Rm 8,9; 8,14; 1Cor 2,11.

614 Atanásio, *Cartas a Serapião*, III, 1 (PG 26, 625).

615 Basílio Magno, *Sobre o Espírito Santo*, XVIII, 46 (PG 32, 152).

616 Cirilo de Alexandria, *Comentário ao Evangelho de João*, IX (PG 74, 257 A); *Id*., *Diálogo sobre a Trindade*, VI (PG 75, 1056 A).

617 *Gotteslob. Katholisches Gebet-und Gesangbuch*, Estugarda, 1975: "*und dich erfahren, Gott in uns / dazu hilf uns, o Heiliger Geist*".


Pe. Raniero Cantalamessa
O Mistério
da Palavra de Deus
Canção Nova
Editora

O mistério da palavra de Deus

Cantalamessa, Raniero
9788576776659
136 páginas

Compre agora e leia

Uma palavra, quando dotada de sabedoria, pode transformar vidas. Jesus Cristo quando esteve em terra, diferentemente dos ídolos que "têm boca e não falam" (Sl 115,5), se fez ouvir e transmitiu a mensagem salvadora do Pai. Antes disso, o próprio Deus se utilizava de um falar diferente do humano, um falar que ressoava aos ouvidos do coração e tinha o poder de resgatar homens. Nesta obra, Pe. Raniero Cantalamessa explica que nós, anunciadores da Palavra de Deus, simples vasos de barro que carregam o verdadeiro tesouro, devemos conhecê-la profundamente e transmiti-la de forma verdadeira. Com o auxílio deste livro, que nossos lábios sejam um instrumento utilizado pelo Pai a fim de propagar a sua Palavra salvífica.

Compre agora e leia

Márcio Mendes
30
MINUTOS
PARA MUDAR
O SEU DIA
Quando uma simples oração
pode transformar absolutamente tudo

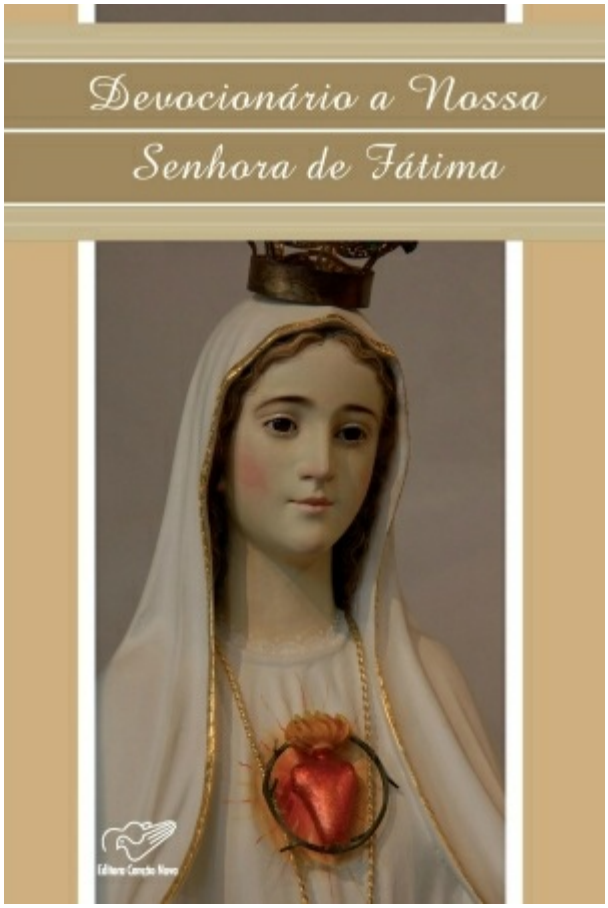
30 minutos para mudar o seu dia

Mendes, Márcio
9788576771494
87 páginas

Compre agora e leia

As orações neste livro são poderosas em Deus, capazes de derrubar as barreiras que nos afastam Dele. Elas nos ajudarão muito naqueles dias difíceis em que nem sequer sabemos por onde começar a rezar. Contudo, você verá que pouco a pouco o Espírito Santo vai conduzir você a personalizar sempre mais cada uma delas. A oração é simples, mas é poderosa para mudar qualquer vida. Coisas muito boas nascerão desse momento diário com o Senhor. Tudo pode acontecer quando Deus é envolvido na causa, e você mesmo constatará isso. O Espírito Santo quer lhe mostrar que existe uma maneira muito mais cheia de amor e mais realizadora de se viver. Trata-se de um mergulho no amor de Deus que nos cura e salva. Quanto mais você se entregar, mais experimentará a graça de Deus purificar, libertar e curar seu coração. Você receberá fortalecimento e proteção. Mas, o melhor de tudo é que Deus lhe dará uma efusão do Espírito Santo tão grande que mudará toda a sua vida. Você sentirá crescer a cada dia em seu interior uma paz e uma força que nunca havia imaginado ser possível.

Compre agora e leia


Devocionário a Nossa
Senhora de Fátima

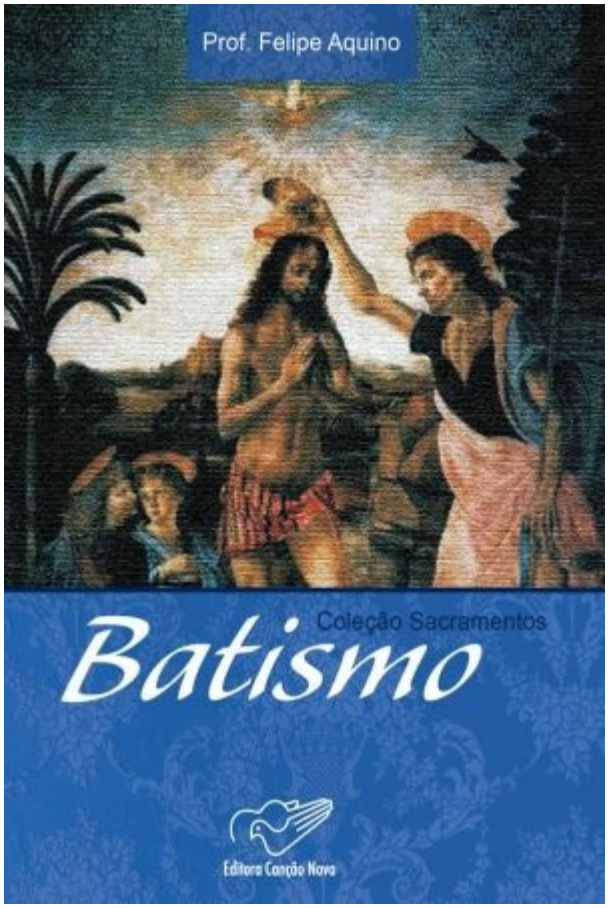
Devocionário a Nossa Senhora de Fátima

Nova, Comunidade Canção
9788576776239
104 páginas

Compre agora e leia

Dirigido a católicos, em geral, esse "poderoso livrinho” tem a missão de mostrar quão bela é a devoção à Nossa Senhora de Fátima e quais as bênçãos que são recolhidas por aqueles que abraçam a vida de oração diária e a renúncia à toda influência do maligno. O devocionário conta também um pouco da história dos três pastorinhos que tiveram a graça de receber as visitas de Nossa Senhora, em Fátima: Lúcia, Francisco e Jacinta. Impulsionados pela Virgem, os três mostraram ao mundo o quanto podemos fazer para desagravar seu coração, e oferecer a ela as flores da conversão do mundo. Três pastorinhos - Lúcia, Francisco e Jacinta - receberam a graça da visitação de Nossa Senhora, que lhes deu a missão de divulgar a devoção que consolaria seu Imaculado Coração. Vestida de branco e mais brilhante que o sol, ela realizou milagres e ordenou: "Orai, orai muito. Rezem o terço todos os dias, para alcançar a paz para o mundo e o fim da guerra.” Através deste devocionário, com suas reflexões e novenas, e abraçando uma vida de oração diária, tenha a certeza de que você também receberá - pelas mãos de Nossa Senhora de Fátima - os frutos da verdadeira conversão e a paz para você e sua família.

Compre agora e leia


Prof. Felipe Aquino
Coleção Sacramentos
Batismo
Editora Canção Nova

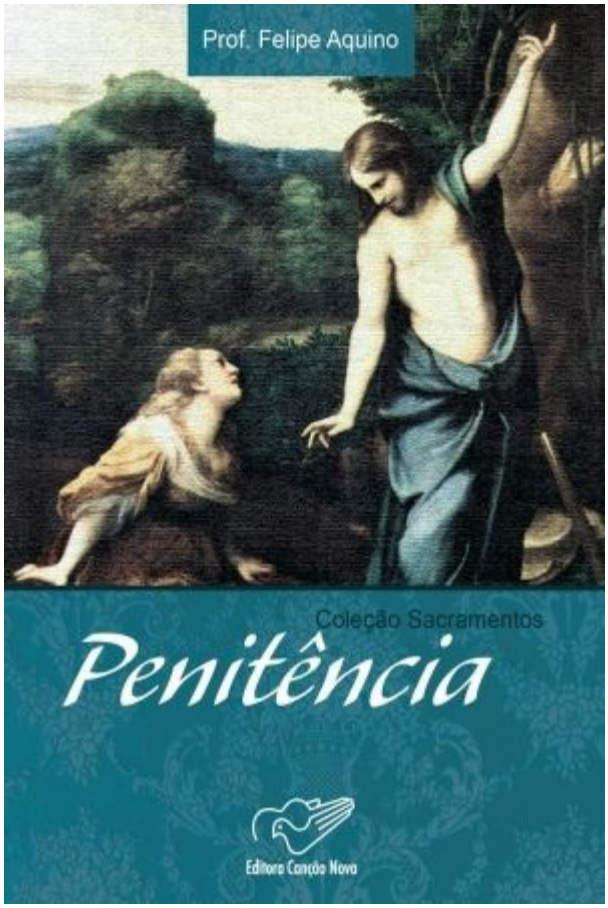
Batismo

Aquino, Prof. Felipe
9788576776512
96 páginas

Compre agora e leia

Professor Felipe Aquino comenta ricamente cada assunto pertinente para aqueles que desejam seguir os preceitos católicos. São livros curtos, com textos escritos em linguagem formal, mas acessível a todo o tipo de público. Todo católico que estiver disposto a conhecer melhor os dogmas, os preceitos e as recomendações da Santa Igreja para seus fiéis têm na coleção Sacramentos a oportunidade ideal de aprofundamento doutrinário. Títulos: Batismo / Penitência / Eucaristia / Crisma / Matrimônio / Ordem / Unção dos Enfermos.

Compre agora e leia


Prof. Felipe Aquino
Coleção Sacramentos
Penitência
Editora Canção Nova

Penitência

Aquino, Prof. Felipe
9788576776475
112 páginas

Compre agora e leia

Professor Felipe Aquino comenta ricamente cada assunto pertinente para aqueles que desejam seguir os preceitos católicos. São livros curtos, com textos escritos em linguagem formal, mas acessível a todo o tipo de público. Todo católico que estiver disposto a conhecer melhor os dogmas, os preceitos e as recomendações da Santa Igreja para seus fiéis têm na coleção Sacramentos a oportunidade ideal de aprofundamento doutrinário. Títulos: Batismo / Penitência / Eucaristia / Crisma / Matrimônio / Ordem / Unção dos Enfermos.

Compre agora e leia

Índice

Folha de rosto 2
Créditos 3
Introdução 7
Abreviaturas 12
Vem, ó Espírito! 13
1. Ruach, o nome do Espírito Santo 14
2. O Espírito Santo vem em auxílio da nossa fraqueza 18
3. O Espírito Santo dissipa a nossa solidão 21
4. Na escola do "irmão vento" 25
Criador 29
1. O Espírito Santo criador na Tradição 31
2. O Espírito criador na Escritura 34
3. O título "criador": uma "estrutura aberta" 37
4. A experiência do Espírito como criador 40
5. Veni creator Spiritus 43
Enche de graça celestial os corações que criaste 46
1. O Espírito Santo e o regresso das criaturas a Deus 49
2. Que trouxe o Espírito Santo de novo no Pentecostes? 51
3. O Espírito da graça 54
4. O batismo do Espírito 58
5. Vem, visita, enche! 62
Tu, que és dito o Paráclito 64
1. A obra santificadora do Espírito 66
2. Um nome que brota da experiência 69
3. Advogado, consolador e Espírito de verdade 71
4. O Paráclito, uma "pessoa" 74
5. Convertermo-nos em paráclitos 78
Altíssimo dom de Deus 81
1. O nome próprio do Espírito Santo 83
2. O Espírito Santo como "dom" e como"dar-se" de Deus 85
3. Fazer-se dom 87
4. O Espírito Santo renova o dom recíproco dos esposos 90

Água Viva 95
1. A água, a vida e o Espírito 98
2. Qual vida? 101
3. Vida sobrenatural ou supervida natural? 104
4. A vida no Espírito 107
5. Irriga o que é árido 109
Fogo 111
1. Ele há de batizar-vos em Espírito Santo e fogo 113
2. O Espírito Santo é a remissão de todos os pecados 116
3. Um itinerário penitencial com o Espírito Santo 119
4. Do remorso à alegria do perdão 122
5. Inflamados no Espírito 125
Amor 128
1. Vinho novo em odres novos! 130
2. O Espírito Santo, amor do Pai e do Filho 133
3. O Espírito-caridade na Igreja 137
4. Todos ficaram cheios do amor de Deus! 141
Unção espiritual 145
1. A unção: figura, acontecimento e sacramento 148
2. A unção em Cristo: o acontecimento 150
3. A unção na Igreja: o sacramento 154
4. A unção espiritual, um estilo de vida 157
5. Como obter a unção do Espírito 160
6. Ungidos para difundir no mundo o bom odor de Cristo 162
Multiforme nos Teus dons 164
1. O que é o carisma 166
2. Os sete dons ou os carismas? 168
3. A redescoberta dos carismas no Vaticano II 172
4. O Pentecostes é hoje! 175
5. O exercício dos carismas 177
Dedo da direita de Deus 181
1. Se eu expulso os demônios com o dedo de Deus... 183
2. A outro (é concedido) o poder de fazer milagres... 186
3. Por que o milagre? 188
4. Na força do Espírito 191

Solene promessa do Pai 194
1. O Espírito "já" e "ainda não" 196
2. O Espírito da promessa 198
3. O Espírito, futuro de Deus 202
4. O Espírito Santo faz-nos transbordar de esperança 204
5. A promessa é para vós! 207
Tu pões nos lábios a Palavra 210
1. Espírito e Palavra 212
2. Glossolalia e canto em línguas 214
3. Outros carismas ligados à palavra 219
4. Viram então aparecer umas línguas, à maneira de fogo 222
5. De Babel ao Pentecostes 224
Acende na mente a Tua luz 227
1. A ação do Espírito em cada fiel 229
2. O Espírito Santo como luz, na Bíblia e nos Padres 231
3. Que tipo de luz acende o Espírito e o que Ele ilumina? 235
4. Purificar-nos para sermos iluminados 238
No coração derrama o amor 242
1. Luz e amor 244
2. O amor, nova lei do cristão 247
3. O Espírito Santo liberta-nos do amor-próprio 250
4. Para que já não vivamos para nós mesmos 253
5. Uma pneumatologia para a era do computador 255
E o que em nosso corpo é enfermo com Teu poder eterno revigora 258
1. Irmão corpo e irmã alma 260
2. O carisma das curas 262
3. De que nos cura o Espírito Santo? 266
4. Quem é que não é curado? 268
5. Uma terapia espiritual 270
Afasta de nós o inimigo! 273
1. O Espírito Santo e o combate espiritual 275
2. Eu expulso os demônios com o Espírito de Deus 278
3. Ainda existe o inimigo? 281
4. O demônio e a angústia 286

5. O Espírito Santo liberta-nos da angústia 289
Lesto a paz nos dá 292
1. A pomba da paz 294
2. Os frutos do Espírito 297
3. A paz é Deus! 300
4. Na Sua vontade está a nossa paz 303
5. Bem-aventurados os pacificadores 306
Sob a Tua guia evitaremos todo o mal 311
1. O Espírito como "guia", na Escritura e na Tradição 314
2. Onde se exerce a guia do Espírito: a consciência e a Igreja 316
3. O Espírito ajuda a discernir os sinais dos tempos 320
4. O discernimento na vida pessoal 322
5. Deixar-se guiar pelo Espírito Santo 325
Por Teu intermédio, descubramos o Pai 327
1. Da história à Trindade 329
2. O Espírito Santo dá-nos a conhecer Deus "Pai de Seu Filho Jesus Cristo" 331
3. O Espírito Santo dá-nos a conhecer Deus, "nosso Pai" 335
4. Faz-nos conhecer o amor do Pai! 339
E também o Filho nós conheçamos! 342
1. Ele dará testemunho de Mim 344
2. O conhecimento sublime de Cristo 347
3. "... Para que eu possa conhecê-Lo" 351
4. Onde o Espírito Santo nos dá a conhecer o Filho 354
Em Ti, comum Espírito de ambos, faz-nos acreditar para sempre 356
1. O problema do Filioque 358
2. Perspectivas novas sobre o Espírito Santo enquanto procedente do Pai 362
3. A unção eterna do Verbo no Espírito Santo 365
4. Filho e Espírito Santo, uma única economia de salvação 368
5. Graças sejam dadas ao Espírito Santo! 370
O Veni creator e o problema do Filioque 372