

Lugares e ritmos de composição da vivibilidade e visibilidade da fé

JOSÉ FRAZÃO CORREIA, SJ*

Num tempo em que a afinidade entre as paisagens da fé e dos mistérios cristãos e os ambientes e ritmos da vida quotidiana deixou de ser culturalmente evidente, pessoalmente desejável e comunitariamente operativa, ocorre individuar *lugares e ritmos de composição da fé* cujo cuidado possa oferecer-se como campo fecundo para realizar a revitalização da fé cristã, precisamente enquanto reconhecimento grato e acolhimento livre da graça que salva em Jesus Cristo. Por isso, como *força* que faça viver – que seja *vivível* – e como *forma* que configure a vida – que, enquanto crente, seja, pessoal, comunitária e culturalmente *visível*.

O aceno a *lugares e ritmos de composição da fé* resulta de uma intenção específica. O *lugar* situa a atitude, o gesto e o ato humano da fé num espaço-tempo determinável e identificável, precisamente porque não é um vago e cego arripio da alma, mas, antes, a disposição vital de uma existência inteira. O *ritmo* refere-se à circulação dinâmica, à interseção e complementaridade das diversas dimensões implicadas no ato efetivo de crer – afeto e inteligência, desejo e imaginação, memória e vontade. Identificando lugares e ritmos *de composição*, penso na fé como arte, um saber fazer e um saber viver que dá o peso devido e o justo lugar a cada elemento humano aí implicado, individual e comunitariamente. Nesta mesma arte de composição, podemos reparar como Deus e a humanidade se dispõem mutuamente e se correspondem numa aliança que resgata e salvaguarda a justa afinidade, sem anular a insuperável diferença. A presença reconhecida e qualificadora de Deus faz-se projeto de vida e processo de transfiguração da inteira realidade humana.

* Faculdade de Teologia (UCP – Braga).

Com os cinco lugares-ritmos que identificarei não pretendo ser exaustivo, nem sequer original. Apresento-os como esboço de um filão de inteligência crente e de uma prática eclesial, ainda a explorar como caminho promissor, não só para o pensamento teológico, mas, talvez ainda mais, para as práticas da comunidade crente e o seu exercício de transmissão da fé. Privilegiando, quer a *disposição da consciência crente* (nos dois primeiros lugares-ritmos), quer as *práticas comunitárias* (no terceiro e no quarto), entendo preservar a tensão entre ambas as abordagens do ato de fé e da sua dinâmica – uma a partir da consciência individual, a outra da prática comunitária¹.

1. A iniciação à própria parábola de vida

Parto do enquadramento e da composição da fé nas várias dimensões de uma experiência de vida, o mais elementar que interessa fazer sobressair para que chegue a ser retomado e transfigurado – salva-guardado – pela graça. Reflete uma aproximação à fé em Jesus, conduzida de modo indireto, talvez mais modesto, mas não menos significativo, tal como, muitas vezes, nos é pedido pelo nosso contexto cultural. Passa por reparar na proximidade existencial entre a elementar confiança humana e a fé no Deus de Jesus Cristo, antes de mais, como convite a revisitar esse mesmo húmus antropológico, a partir da experiência que cada um faz da sua própria existência, precisamente como motivo e ambiente de possibilidade da própria fé religiosa. Se os mistérios cristãos confessados e celebrados se realizam num momento de oração, num ato ritual comunitário, numa forma de vida, fazem-no tocando e implicando, de fora e de dentro, a nossa humanidade mais elementar, precisamente como sua *lectio difficilior*.

A visitação e a narração da *parábola de vida* que é cada homem e cada mulher pode apresentar-se como espaço preambular, estrada indireta para o enraizamento da vitalidade e da visibilidade da fé que salva em Jesus no húmus da humanidade sentida, celebrada, refletiva e realizada. O teólogo beneditino E. Salmann descreve este caminho como percurso longitudinal de procura de Deus dentro da experiência que cada um faz de si mesmo e de si em relação com o mundo e com os outros. Trata-se de se ver e de se narrar com um desígnio de vida traçado, de modo recetivo e ativo, na confluência de tantas dimensões, às quais chama *parábolas*, «não apenas no sentido de desenho geométrico, mas no sentido que lhe dá o Evangelho de relato breve que resume as dinâmicas

¹ Proponho, aqui, em língua portuguesa, a tradução adaptada do epílogo da dissertação de doutoramento, *Luoghi e ritmi di composizione della vivibilità e visibilità della fede*, in J. F. CORREIA, *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale. Tratti di una fede vivibile e visibile*, Aracne, Roma 2010, 493-524.

da vida»². São uma tentativa de representação da existência humana em cujo espaço de cruzamento emerge, se configura, se decide e se narra a vida de cada um. Mas desenham, também, um lugar onde se poderá entrever o gesto mais elementar de confiança no dom da vida e no esforço de viver, entre graça e custo – gesto que se apresenta como condição, qualificação e fruto da gratidão e fecundidade do próprio mundo vital e de tudo o que o precede e excede (os outros, as coisas, o Outro).

São quatro as parábolas. A primeira designa a *graça da origem*, aquele fundo que marca à partida a nossa existência como uma herança. Os pais e a língua mãe, o corpo e o carácter, o lugar de nascimento, a cultura e a religião. «Fomos confiados, entregues e destinados a nós mesmos»³. Cada um é iniciado à vida recebendo um dado património. Será muito? Será demasiado pouco? É verdade que, recebido como dom ou percebido como imposição, poderá motivar, tanto a maravilha e o reconhecimento, o agradecimento e a atitude de o honrar, como o lamento, o azedume ou a rebelião. Como qualquer moeda, tem duas faces. Numa, a origem mostra o seu lado de graça e de possibilidade aberta. Na outra, aquilo que gera temor e lamento, enquanto é percebida como imposição insuportável e limite insuperável. Por isso, o seu reconhecimento e integração pessoal pedem o exercício de uma liberdade liberta pela confiança e reconciliada pela entrega. «Quanto mais aceito esta herança, tanto mais me sinto filho e filha de uma grande história». Simultaneamente, «tanto mais me encontrarei a mim mesmo»⁴. Quanto melhor filho for, melhor pai e mãe serei. O dom abre-se, assim, como promessa ainda por realizar, como fundo que convida a um futuro promissor.

Assumindo a paternidade e a maternidade da própria existência, já se introduziu a segunda parábola, aquela que toca a realização efetiva da liberdade. Não somos, apenas, herdeiros, também somos projetistas. Não somos só recordação do passado, investigadores de um sentido escondido, mas também construímos o futuro como dadores de sentido. Não somos, apenas, citação. Somos, também, escritores de um texto inédito. Se é verdade que fomos gerados e confiados, é «*ao futuro como advento e possibilidade*»⁵ que o fomos. Redefinimo-nos de modo autónomo e original no curso do tempo e de tantas

² E. SALMANN, *Scienza e spiritualità. Affinità elettive*, EDB, Bologna 2009, 31, nota 3. Vejam-se, também, as páginas 13-51 e Id., «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», in P. SEQUERI – S. UBBIALI, ed., *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 65-84. Pode encontrar-se uma representação esquemática das quatro “parábolas” nas p. 30 e p. 68, respetivamente.

³ E. SALMANN, «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 68.

⁴ E. SALMANN, «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 69.

⁵ E. SALMANN, «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 70.

relações, podendo e devendo assinar, em primeira pessoa e como adultos, as nossas decisões, acordos e criações.

Mas ninguém está orgulhosamente só diante do futuro das suas possibilidades. A própria liberdade, enquanto relacional, designa uma terceira parábola – a da grandeza e carácter único do ser humano enquanto interpelado. Esclarece Salmann que o homem leva consigo a responsabilidade, não apenas «de alguma coisa», mas, também, «diante dos outros homens e diante de uma instância». Significa que, de pé, deixa-se «*ser-dito*» como «caixa de ressonância de uma palavra»⁶. Somos seres de palavra que se exprimem pela palavra, antes de mais, porque são ouvintes e destinatários da palavra de um outro. E esta palavra, invocando e implicando uma resposta, tem a força de dizer e de bendizer, confirmando cada um na sua unicidade. Diz bem G. Lafont que «não são as exigências do meu desejo que me põem em caminho em direção a uma pureza maior, mas é a palavra do outro que me faz experimentar o amor, isto é, a arte de escutar e de responder, de modo que o outro seja e de modo que nós sejamos juntos»⁷.

Se esta terceira parábola abre para o céu, a quarta aponta para baixo, para o subterrâneo onde afunda o desconhecido de uma existência. Os cumes mais ilimitados do humano não existem sem se projetarem nos limite destes espaços baixos, assim como a vigília e o diurno têm o seu contraponto no onírico e no noturno. «Em baixo está o reino da mãe, dos arquétipos, do pré-consciente, do pressentimento e do conhecimento das coisas que não se podem exprimir»⁸. Pode ser lugar sombrio e paralisante, mas, também e sobretudo, berço de inspiração e de muitos processos criativos, solo originário de resgate, de onde se levantam possibilidades extraordinárias de criação humana.

Vemos, assim, que, cada vida que inicie com o nascimento, recebe-se e desenha-se num lugar de cruzamento, aberto em largura, altura e profundidade. As duas primeiras parábolas traçam um eixo horizontal – em largura –, articulado entre um pólo afetivo-simbólico-protológico que diz respeito ao sermos precedidos e prometidos, tocados e agraciados, dispostos por uma herança recebida (alteridade-verdade), e um pólo ativo-metafórico-escatológico que diz respeito ao dizermo-nos e ao construirmo-nos, responsorial e responsavelmente, em decisões e projetos, em gestos e ritos, em formas de vida significativas (disposição de si-liberdade). Exatamente aqui, neste eixo que se desenha entre um

⁶ E. SALMANN, «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 72.

⁷ G. LAFONT, «L'anima nella tradizione culturale dell'Occidente», in ATI, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Glossa, Milano 2009, 227.

⁸ E. SALMANN, «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 73.

início e um destino que não se possuem como coisa própria, mas que, apesar disso, não se dão senão implicando e empenhando a liberdade, adverte-se o rasto de uma precedência e de um excesso. «Tornar-se reconhecidos e poder perdoar, poder realizar algo e poder investir em confiança abre diante de si um céu que é maior do que aquilo que os nossos horizontes conseguem imaginar»⁹. Mas esta consciência de quanto precede e excede reforça-se, precisamente, no eixo vertical, formado pelas outras duas parábolas. Exatamente enquanto dispõe diante do céu que interpela, atraindo e movendo como invocação digna de confiança e responsabilizadora, este eixo vertical, cruzando-se com o horizontal, desenha o pólo da altura que transcende e o pólo do profundo e do desconhecido, do demasiado estreito da vida, mas, ainda assim, prometedora corrente de energia vital que permite, tanto o desordenado e o violento, como a criatividade e a amabilidade de tantas realizações humanas.

Importa recordar como estas parábolas devem ser mantidas em tensão, precisamente porque representam dimensões humanas das quais não se poderá prescindir. Fixar-se numa significaria mortificar a complexidade da existência. Quem se faz prisioneiro do passado, falta contra a iniciativa da liberdade e a criatividade da fidelidade. Quem se faz ideólogo da mobilidade e da novidade permanentes, esquece que não há filhos sem pais, nem plantas sem raízes, nem promessas sem memória, nem crescimento sem espera. Quem vive orientado apenas para o alto, perde o pé do presente e do finito. Vivendo na abstração de um mundo ideal ou na altura iniciática de uma gnose muito espiritual, falta contra a ubicação do corpo, a fecundidade do tempo e do espaço e o concreto das relações. Quem, pelo contrário, se fixa em baixo acaba, facilmente, ligado ao lado amorfo e triste dos próprios medos e impossibilidades.

O que emerge no entre-tanto das quatro parábolas? Antes de mais, a consciência que o eu tem de si mesmo como relação, da sua própria circunstância e do seu caminhar¹⁰. Emerge a própria consciência como lugar de escuta e de palavra, de passividade estética e de atividade ética, entre o extremo de uma instância que nos torna seres-ditos e seres-dados e o extremo do corpo sensível, onde ressoa a palavra sentida e ganha forma o desejo desperto¹¹. A consciência apresenta-se, pois, como um “centro”, no qual «conheço o que me rodeia, me conheço a mim mesmo, decido, sei quais são as minhas capacidades, agradeço o que sou, confronto-me, aceito-me, confio-me»¹². Não é a consciência de um

⁹ E. SALMANN, «L’esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 71.

¹⁰ D. DEMETRIO, *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 11.

¹¹ Cf. G. LAFONT, «L’anima nella tradizione culturale dell’occidente», 228.

¹² E. SALMANN, «L’esperienza di Dio come rivelazione indiretta», 75.

«Eu dominante», mas de um «eu tecelão», como lhe chama D. Demetrio¹³. É a consciência de um eu que se afirma, mas que é redimensionado pelo exercício autobiográfico e relacional de se narrar como intriga de tantos fios que confluem num tensão fecunda. Assim, no cruzamento das várias dimensões, forma-se a percepção da seiva vital que mantém em vida e que faz a viver – lugar de insinuação de Deus? Mas também a percepção da própria dignidade, da própria aura. Isto é, daquela luminosidade que irradia sobre os outros e que é reconhecida por outros, intimamente associada à fecundidade da vida que toma corpo num estilo justo de perceber o mundo, de estabelecer relações, de gerar e de pensar, de agir e de criar.

Esta iniciação à parábola de vida que cada um é, pode apresentar-se como ritmo elementar e lugar iniciático para a composição de uma fé humanamente radicada. Ver-se como parábola aberta significará reencontrar todas as dinâmicas da própria existência e todos os passos da própria biografia numa luz nova que os reassume, os transfigura e os relança. A vida pessoal reconhece-se como terra atravessada por algo maior que tem a marca da confiança desejada. Reconhece-se como abertura a uma graça que chega de fora e que empenha a liberdade, como cálice e seio de uma promessa abundante e mais do que necessária – lugar espiritual de um encontro possível e feliz, sem separação nem confusão, entre uma terra que se reconhece aberta ao infinito e um céu que se reflete na contingência dos espaços humanos. Como terra transfigurada, a biografia faz-se gesto de acolhimento e dom livre de si, o ritmo originário da oração.

A experiência reflexa da parábola de vida que cada um é converge para o gesto e a palavra, o silêncio e o canto da oração que é o contrário da idolatria. No louvor, na invocação ou no lamento, *diante de Deus*, um ser humano diz de si como existência aberta e habitada pela transcendência que aprende a honrar e à qual desejará corresponder. O desenho parabólico esboçado com Salmann oferece-se como ponte para o mandamento de Jesus dirigido a quem se dispõe à oração: «entra no teu quarto» (Mt 6,6). Mas poderá ser acolhido, também, como o primeiro passo de uma iniciação mistagógica, mesmo para quem (ainda) não sabe rezar nem sinta (ainda) que a oração, como atitude e gesto de estar diante de Deus, implique toda a vida e seja questão de vida. E poderá ser acolhido, ainda, como motivo para uma prática pastoral que não dissocie a geração da fé cristã da geração da vida elementar na existência de cada um. A entrada no silêncio do quarto pode ser, de facto, o movimento inicial para uma boa disposição da existência a compor o espaço interior da fé na qual é gerada,

¹³ D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 1995, 14.

nasce e cresce. Aquele mandamento de Jesus pode ser acolhido como apelo a habitar o próprio presente, porque não é evidente que se saiba estar presente no presente. Demasiadas vezes e dramaticamente se vagueia pelo passado que se arrasta com amargura ou que, falsamente, se idealiza; pelo futuro que se teme pela imprevisibilidade ou que, talvez, aliene como improvável utopia. Mas poder-se-á acolher, também, como mandamento a dilatar, em largura e profundidade, o lugar habitado, na consciência de que todas as dinâmicas da vida – e de morte – se cruzam na realidade biográfica. Poder-se-á acolhê-lo, ainda, como mandamento a criar condições humanas de silêncio, de imaginação e de escuta para que uma palavra interior e excedente possa ser entrevista ou pressentida como apelo pessoal. Como afeto comovido ou como responsabilidade empenhada, criar um espaço relacional onde escuta, resposta e expressão assumam o cunho da entrega confiada.

O exercício de se ver e de se narrar como desenho de vida na confluência de tantas dimensões, pode tornar-se o ambiente favorável para a disposição a ser tocado afetiva e efetivamente, na própria existência, pela abundância da transcendência. Ao aceitar habitar a própria solidão e o segredo de um colóquio generoso com o “dentro” e o “fora” de si mesmo, criam-se disposições indispensáveis para a abertura de um novo início, de um renovado percurso de vida e de uma nova esperança. Não só *em* Deus que envolve, mas, livremente e intencionalmente, *diante* de Deus que interpela. Serão, possivelmente, condições ajustadas para receber como dom o gesto de fé, o mais humilde e o mais nobre, que é chegar a ajoelhar-se *coram Deo* – como crente reconhecido, *diante de Deus*.

2. A exercitação espiritual

Em continuidade com o anterior, identifico na exercitação espiritual um segundo lugar-ritmo, agora explícito, de composição da vivibilidade e visibilidade da fé em Jesus de Nazaré. Considero que poderá manifestar potencialidades particulares para a recomposição existencial da correia de transmissão que relacione os mistérios e ritmos cristãos com a vida do quotidiano. Penso concretamente na metodologia proposta pelos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loiola, um verdadeiro laboratório de experimentação de vida e de fé diante de Deus que se nos dirige e envolve a partir das pregas e ritmos elementares da nossa existência. Aqui se encontram implicados o universo sensitivo e afetivo, o apelo divino responsabilizador que contrasta com as desordens de uma procura auto-referencial, o modo crente de habitar a contingência, modelado pela fidelidade criativa ao estilo de Jesus, contemplado nos textos evangélicos.

O jesuíta francês Michel de Certeau define o *libretto* de Inácio como «um texto composto por uma música e por diálogos para os quais não é dada execução». Por isso, «não é o relato de um itinerário, nem sequer um tratado de espiritualidade. Os *Exercícios* fornecem apenas um conjunto de regras e de práticas relativas a experiências que não são, nem descritas, nem justificadas»¹⁴. Não são, pois, a exposição neutra, seca ou inflamada, de uma doutrina, de uma moral ou de um sabedoria de vida, tendo em vista a respetiva consideração intelectual, prática ou devota, por parte de quem, passivamente, a escuta e, obedientemente, a recebe. São, antes, um método, um modo de proceder experimental que se quer operativo. Tal método implica aquele que se retira, em primeira pessoa e em todas as suas dimensões, num itinerário dramático e feliz de interlocução com Deus, cuja vontade desejada e procurada não é imediatamente evidente. Perguntando qual é, onde está e para onde orienta, só a mediação do conjunto do itinerário, efetivamente percorrido, poderá responder¹⁵. Trata-se de um percurso lento, a etapas sucessivas, que vai da posição inicial em que o exercitante se encontra, de facto, à composição final de um lugar reestruturado, reordenado pelo próprio caminho percorrido. Num tempo em que a nomeação de Deus parece não se revestir de pertinência vital imediata, senão como possibilidade de uma experiência pessoal envolvente, assumem particular relevo estas regras e práticas relativas a experiências integrais, cujo protagonista é um exercitante que, livre e voluntariamente, se retira para «buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida» (vontade existencialmente pertinente e operativa), depois de se ter preparado e disposto a libertar-se de «todas as afeições desordenadas» (ES 1)¹⁶.

Por meio deste procedimento, o exercitante assume-se como sujeito de desejo e de vontade, corpóreo e afetivo, que implica ativamente a imaginação e a memória, a inteligência e a vontade. Procura satisfação no sentir e gostar as coisas internamente, submetendo livremente tudo ao crivo exigente do discernimento. Aquele que se exercita é, ao mesmo tempo, posto no centro e relativizado pela errância da procura contínua da indiferença à diferença da vontade divina. Deseja e escolhe, porém deve empenhar-se para se deixar invocar e escolher. É livre, mas deve deixar-se libertar das desordens do «próprio amor, querer e

¹⁴ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, Elo S. Olschki, Firenze 1989, 95. Neste capítulo, eco a leitura sugestiva que M. de Certeau faz dos *Exercícios*, na qual sublinha a metodologia. Recorrerei, ainda, à análise literária de R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971, obra na qual S. Inácio é apresentado como fundador de um texto que permite a prática de uma nova língua de interlocução com Deus.

¹⁵ Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 49.

¹⁶ Citarei o texto dos Exercícios Espirituais com a abreviatura ES, seguida do número do parágrafo, seguindo a tradução de V. Pereira, Livraria A.I. Braga 1999.

interesse» (ES 189). É ativo e passivo. Empenha-se como se tudo dependesse do «grande ânimo e liberalidade» (ES 5) com os quais se exercita em cada mínimo detalhe de cada exercício, mas faz-se indiferente para poder receber tudo «do alto, [...] tal como do sol descem os raios, da fonte as águas» (ES 237). É *ego* e *quaestio*, sublinha R. Barthes¹⁷. É agente (exercita-se em primeira pessoa) e objeto (assume distância para se observar a si mesmo no seu próprio exercitar-se) da interlocução que o itinerário lhe permite estabelecer «imediatamente [...] com o seu Criador e Senhor» (ES 15), «como um amigo fala a outro, ou um servo a seu Senhor» (ES 54). Mas permanece confiadamente dependente do quando e do como o Criador queira manifestar-Se pela mediação do texto sagrado e pelas moções espirituais sentidas.

O *princípio e fundamento* (cf. ES 23)¹⁸ situa, desde o início, e reconduz continuamente este sujeito de desejo ao que o seu próprio desejo não pode circunscrever nem fazer seu: Deus como fim para o qual é criado, o critério último para ordenar a liberdade diante de qualquer coisa criada (saúde, bens, reputação, tempo). Assim, todos os lugares compostos para o exercitante se radicam neste «*não-lugar*»¹⁹, «um ponto de fuga em relação às coisas que podem ser examinadas e melhoradas»²⁰. Deus, princípio e termo, cuja vontade é procurada, irrompe na linguagem do *affectus* – as moções espirituais –, permanece sempre Outro, não circunscrito, e maior do que os momentos de encontro, verdadeiros ou imaginados, com Ele. Assim, de Certeau pode caracterizar o conjunto deste «“modo de proceder”» como um movimento contínuo de «dar lugar ao outro»: o texto ao diretor, o diretor ao exercitante, o exercitante ao «desejo que lhe chega do Outro»²¹.

¹⁷ Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 63.

¹⁸ «El Principio y Fundamento es el Pórtico [...] del Libro y la síntesis de todos los Ejercicios Espirituales, del orden que con ellos se persigue. Es el gran armónico que luego si va repitiendo una y otra vez a lo largo de toda la experiencia, la va articulando y la orienta hacia su sentido último y definitivo: la adoración de Dios por la relación ordenada del hombre a las cosas. En él se describe lo que es un hombre libre y ordenado sólo por la voluntad divina, el fin, ínsito en su ser creatural dependiente de Dios, llamado al servicio y adoración, por lo cuales alcanza la plena madurez de su libertad y la comunión con Dios, su salvación», A. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Messajeto-Sal Terrae, Bilbao-Burgos 2009, 111.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 97.

²⁰ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 99.

²¹ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 109. Barthes afirma que este *libretto* não é um livro para ser lido. São, antes, quatro livros, dispostos no pequeno livro-objeto: o primeiro, aquele que Santo Inácio destina ao diretor do retiro (sentido literal); o segundo, o texto que o diretor destina ao exercitante (sentido semântico); o terceiro é o texto composto pelos exercícios práticos dados pelo diretor ao exercitante, pelos quais, este último, de dirige à divindade (sentido alegórico); o quarto, o texto escrito pela divindade na existência do exercitante (sentido anagógico). Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, 45-48.

Interessa-me sublinhar como a carácter imediato do encontro livre com a alteridade de Deus e a identificação, decisão e confirmação da Sua vontade acontecem na mediação de um encontro entre o texto biográfico que é o exercitante e o texto sagrado, lugar privilegiado para a oração. Os Exercícios são, essencialmente, uma «prática de Escritura», uma «operação de leitura» que, ainda segundo de Certeau, «se divide em dois momentos complementares». Em primeiro lugar, a Escritura «faz-me falar: desperta em mim o que não poderia dizer por mim sem ela; tira de nós uma palavra de fé porque é indissociável da alteridade que a torna possível». Em segundo lugar, o texto sagrado é, também, «um objeto destinado a produzir efeitos». Sendo operativo para a vida, mais do que um discurso acerca da verdade, é um «meio para fazer a verdade»²².

O exercitante é co-implicado pela própria textualidade do texto a entrar nele para se descobrir e se receber dele. (A Escritura não é menos sagrada ou espiritual pelo facto de ser rezada, também, como escritura, parábola, cena, metáfora, símbolo). O texto opera no leitor – aqui um leitor orante – um distanciamento como estrada mais longa para se reencontrar a si próprio. A leitura orante do texto sagrado gera um processo complexo de formação de uma vida autêntica. Como a relação de Jesus com os seus discípulos, continua a ser um processo relacional. Vital, portanto. Implica, de facto, todas as dimensões do sujeito. Nenhuma é excluída. Antes de mais, o corpo. Aquele que se retira continua a comer, a deitar-se, a levantar-se, a vestir-se e a caminhar e, neste conjunto de práticas corpóreas, poderá encontrar motivos fecundos para a contemplação do próprio modo de estar e de fazer de Jesus. E tira, assim, proveito para si mesmo, para a sua sensibilidade, para os seus gestos. Também na oração o exercitante senta-se ou permanece em pé, ajoelha-se ou prostra-se, procura a luz ou evita-a, segundo o que melhor o ajuda a encontrar aquilo que ativamente procura. Depois, além da memória, da inteligência e da vontade, permanecem centrais em Inácio, tanto a implicação da imaginação como forma de entrar como personagem nas cenas evangélicas, como a aplicação dos sentidos. A vista e o ouvido, primeiramente. Depois, o cheiro, o gosto, o tacto. Os sentidos são portas e lugares privilegiados para chegar a sentir e gostar internamente. E esta satisfação sensível (cf. ES 2) é marca do conhecimento espiritual e da incorporação, ao nível da sensibilidade, tanto do modo como Jesus está em contacto com o Pai, como do modo como vê, escuta, sente e toca a realidade humana. É, assim, no envolvimento imaginativo e sensitivo, tanto em cada contemplação das cenas evangélicas, como em cada uma das repetições daquilo que afeta o exercitante no exercício de oração – do que consola ou do que causa desolação, do que alegra ou deprime o exercitante, enquanto deseja e procura a identificação com o modo de

²² M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 105.

proceder de Jesus. Esta identificação é, pois, o meio de acesso renovado à própria realidade, às pessoas e às coisas criadas e, nestas, a Deus.

A contemplação dos mistérios da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus são o rosto da amabilidade de Deus e a estrada efetiva para procurar e encontrar o modo pelo qual se faz presente no mundo e como passa pela existência biográfica do exercitante e se envolve com ele. Ainda que reconhecido como presença que qualifica a liberdade e os recantos mais íntimos da existência, Deus permanece o totalmente Outro que não cessa de atrair o desejo humano de lhe dar o lugar.

Por fim, formam-se e afirmam-se as opções e preparam-se as decisões que deverão ser realizadas pela organização da própria vida²³. Mas, chegado aqui, o exercitante já aprendeu, pelo percurso, que o seu conhecimento íntimo é graça de um recíproco reconhecimento e que a sua eleição é fruto do ter-se deixado eleger²⁴. Reconhecido, reconhece que tudo, mesmo o próprio empenho, é graça.

Neste trajeto de exercitação espiritual, o apelo e a vocação divina incidem, de modo corpóreo-sensitivo, nas dinâmicas de correlação íntima entre desejo, afetividade e disposição livre da vontade. No centro dos Exercícios, entre o *princípio e fundamento* (cf. ES 23) e a *contemplação para alcançar amor* (cf. ES 230-237) – exercício com que se conclui o percurso e se lança o que virá – está a identificação e a decisão efetiva pela vontade divina como ato de liberdade humana que, entretanto, caminhou arduamente no caminho da indiferença e se tornou capaz de descentramento. A eleição (cf. ES 169-189) não se dá fora do impacto afetivo e dramático da interlocução com Deus, mediada pelos textos evangélicos. As manifestações divinas têm, antes de mais, uma incidência ética: tocam, afetam, ferem, movem. Tudo passa por um movimento de consolação e de desolação. A estes movimentos interiores, S. Inácio chamou *moções*²⁵ (lendo o seu *Diário Espiritual*, toca a centralidade da sua inscrição corpórea, sobretudo pelo dom das lágrimas). Chegar a conhecer e a querer quanto Deus quer para mim, enquadrado eclesialmente, funda-se na minha disposição afetiva e na disponibilidade efetiva a avaliar o meu próprio sentir. É tocando a afetividade que Deus ordena os desejos, qualifica a liberdade e envolve a vontade de cada ser humano, situado corporalmente no tempo, no espaço e em relações concretas.

²³ Cf. F. MARTY, *Sentir et goûter. Les sens dans les "Exercices spirituels" de saint Ignace*, Cerf, Paris 2005, 46.

²⁴ Cf. T. LIEVENS, *L'éthique comme vocation. Se laisser choisir pour choisir*, Lessius, Bruxelles 2007.

²⁵ Cf. J. G. DE CASTRO, «Moción», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G-Z)*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1265-1268.

Antes de mais, a linguagem das moções é o caminho privilegiado para chegar a conhecer a vontade divina, mas nenhuma moção é, por si mesma, evidente e definitiva. Por isso, devem ser observadas e submetidas ao discernimento. Dando palavra ao próprio sentir e manifestando-o a um outro (a mediação do diretor), conhecer-se-á de onde provêm as consolações e as desolações sentidas, o que movem e que frutos produzem. O carácter imediato do encontro, intensamente desejado e ativamente procurado, não se dá sem a insubstituível mediação do tesouro evangélico a contemplar, dos movimentos afetivos, os seus efeitos, a sua nomeação e verbalização diante de um outro, nem sem o respetivo discernimento.

Considerando, em particular, este último elemento, isto é, a *conversação*, os Exercícios manifestam a força de uma prática dialógica: os, assim chamados, *colóquios* de oração, colocados no fim de exercícios particulares (com Maria e com as pessoas divinas, por exemplo, em ES 63), a conversação com o diretor acerca das moções suscitadas pela oração, passando pela contemplação do modo como Jesus fala com os seus discípulos e com quem encontra pelo caminho. O contacto com Deus que entra em relação e suscita a palavra e a ação concretiza-se e cimenta-se na relação de confiança²⁶. Nesta, o exercitante dispõe-se a um abandono segundo o discernimento de Deus que honra como Absoluto e íntimo, que escuta para alcançar e acolher a vontade, a quem fala como um amigo fala ao seu amigo (cf. ES 54).

Os Exercícios revelam afetivamente àquele que efetivamente se exercita como a sua liberdade é um contínuo exercício de se fazer indiferente e como essa mesma indiferença ordena a liberdade; como a escolha nasce do deixar-se escolher e como a bondade do dom divino empenha e deve ser realizada na vida; como a eleição é uma vocação e como o apelo gera testemunhos; como a vida disposta diante de Deus que Se revela sem poder ser possuído é um dom gracioso e como o conhecimento de Deus, tão próximo e sempre Outro, é reconhecimento contínuo de uma presença qualificadora de todas as fibras e ritmos da existência. Assim, neste modo de proceder, a fé que salva em Jesus sente-se, compreende-se e realiza-se biograficamente como gesto muito humano de confiança, gratidão e entrega – um gesto vital para com Jesus que teve a iniciativa de mover no exercitante o desejo a reordenar-se, a deixar interpelar a liberdade e a recriar-se na fiabilidade de um apelo de vida. Enraizando-se na particularidade de lugares e na contingência dos ritmos biográficos, a fé compõe-se em cada um

²⁶ Cf. Refazendo-se a S. Francisco de Sales, vejam-se aos apontamentos sugestivos de G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 75-105, acerca do encontro entre *amigo* e *amigo e mestre* e *discípulo*, em vista de uma teologia que reflita sobre a génese da consciência e da dinâmica crentes.

como opção e gestos vitais (vivível e visível), acolhedores e responsáveis, sensíveis e sensatos, graciosos e corajosos. Realiza-se, por isso, num estilo próprio que, por sua vez, leva à realização, fielmente criativa, ou criativamente fiel, de algum traço particular do próprio estilo de Jesus, aquele que foi contemplado em ação nos mistérios da sua vida entre nós. Faz-se expressão particular, à medida de cada um, da abundância de promessas tornadas possíveis pelo estilo fundador e promissor de Jesus de Nazaré.

3. A prática simbólico-ritual

A metodologia dialógica dos Exercícios permite-me deslocar o foco para a expressão simbólico-ritual. O universo interior (*em mim*) das ressonâncias e das disposições da consciência crente cede, agora, o passo e dá a precedência, ou melhor, é colocado em tensão com a prática litúrgica da comunidade celebrante (*entre nós*). Não entendo tomá-la em consideração, como simples «“pretexto expressivo”»²⁷ da consciência ou mera função instrumental da comunidade, mas como lugar-ritmo originário e intersubjetivo de composição e de realização da fé e da identidade cristã. Terei presente, de modo particular, a Eucaristia, «o teatro das nossas liberdades – e dos nossos sentidos», como lhe chama o biblista belga J.-P. Sonnet²⁸.

Com a prática ritual, não estamos longe do exercício de fazer *experiência com a própria experiência*, recordado antes com a frequência e o relato da própria parábola de vida e com o modo de proceder dos Exercícios Espirituais, também estes teatro das nossas liberdades, da nossa imaginação e inteligência, dos nossos sentidos e afetos. Mas, agora, o que de divino poderá acontecer em mim – no cruzamento de todas as dimensões da minha existência assinalada pela graça – é quanto já acontece entre nós que celebramos, comunitariamente, o mistério pascal. E, neste, celebramos entre nós o sacramento da nossa verdade e liberdade. A alegria e o peso do meu estar *coram Deo* é enquadrado e partilhado por um corpo celebrante, reunido ritualmente na esfera do sagrado. Para lá da evidência teórica do pensar ou de uma evidência ética da praxis, o visível e o invisível, o corpóreo e o mistério, o finito e o horizonte, os sentidos e o sentido, já estão

²⁷ A. GRILLO, «L'identità celebrata. Il rito, il simbolo e la fede», in ATI, *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Glossa, Milano 2008, 196. Na p. 180, afirma Grillo que «a identidade crente – isto é, o ato de abertura na fé à auto-revelação de Deus», deve ser pensada teologicamente na sua dependência estrutural de uma «identidade celebrada – isto é, de uma mediação simbólico-ritual da pertença a Cristo e à Igreja». A resposta do rito como “lugar de identidade” seria, precisamente, a grelha de leitura do Movimento Litúrgico e da sua receção no Concílio Vaticano II.

²⁸ J.-P. SONNET, *Le corps voisé. Petite suite eucharistique*, Le Taillis Pré, Châtelineau 2002, 9.

representados na sua tensão sensata e eficaz²⁹. Não, antes de mais, no íntimo da consciência, mas no espaço-tempo da prática ritual-sacramental comunitária, lugar onde o próprio sujeito de redefina. Nesta ação de mediação histórica do gesto pascal de Jesus – S. Bonaccorso chama ao rito «memória ativa»³⁰ –, a graça que salva, ainda antes de ser personalizada subjetivamente, de ser pensada ou enunciada a nível ético, age já intersubjetivamente como força vital.

Sem partir de uma evidência concetual, mas antes de um impacto espacial e temporal dos mistérios cristãos na vida ordinária, o agir litúrgico faz de modo que o ser humano se descubra ou, simplesmente, se entreveja e se pressinta como «marcado por Deus, de-signado no mundo e entregue a si mesmo»³¹. Fazendo, aqui e agora, memória da morte e da ressurreição de Jesus Cristo e antecipando a sua plenitude escatológica, a ação litúrgica designa um espaço vital comum – espiritual, enquanto espaço do Espírito que incide na carne –, na confluência dos gestos feitos e das palavras ditas, do ritmo dos movimentos, dos silêncios e do canto, da plasticidade das formas utilizadas, das forças espirituais de todos os sentidos envolvidos. Como sublinha A. Grillo, contra a tentação permanente da gnose espiritualista (pura invisibilidade que deriva, facilmente, em pura invivibilidade), «apenas uma forma visível pode garantir à graça ser verdadeiramente vivível para o homem, entrar na sua existência e mudar o seu sentido, as prioridades e a consciência»³². A dinâmica ritual, em geral, e a sacramental, em particular, cruzam e mantêm em tensão simbólica o carácter imediato e a mediação da experiência religiosa. Sem que nos faça sentir «esmagados pela competição de mundos em conflito»³³, o rito sacramental salvaguarda a «possibilidade de que todo o visível deixe espaço e dê lugar ao invisível e que o invisível tome lugar e forma no visível»³⁴. Garantindo «o lugar de *fons* (pressuposto) e de *culmen* (realização)» de toda a vida cristã (cf. *Lumen Gentium* 11), a prática ritual é, portanto, «a imagem simbólica da indisponibilidade

²⁹ Cf. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1997, 264.

³⁰ «Poderemos dizer que o rito tende a unir no ‘espaço’ (o espaço do rito) aquele que age e que conhece, o dizer e o recordar, dado que conhecer é, sobretudo, recordar o que os mitos narram: o rito é uma memória ativa», G. BONACCORSO, «Il rito come volto della storia», in A. GRILLO – M. PERRONI – P. TRAGAN, ed., *Corso di teologia sacramentaria, I*, Queriniana, Brescia 2000, 179. Tal como o agir desvela o sentido, assim este se realiza no agir.

³¹ A. GRILLO, «L’identità celebrata», 181.

³² A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti “in genere ritus”*, Messaggero, Padova 2008, 28.

³³ R. TAGLIAFERRI, *La tazza rotta. Il rito: risorsa dimenticata dell’umanità*, Messaggero, Padova 2009, 28.

³⁴ A. GRILLO, «L’identità celebrata», 208.

do fundamento»³⁵, e simultaneamente, da sua permanente operatividade e fecundidade no hoje da comunidade celebrante, lugar que precede e deixa espaço a cada crente.

Na ação litúrgica, a experiência espiritual bebe da sua radicação corpórea inequívoca e de uma sensibilidade humana refinada. *Coram Deo*, ou, pelo menos, no espaço do sagrado, a complexidade da vida humana, com os seus tempos, ritmos e lugares, com as suas heranças e os seus projetos, os seus cumes e os seus abismos, transfigurações e recomeços. A contingência recompõe-se sob o sinal da bênção divina. Num processo repetitivo e contínuo de lenta e, talvez, sofrida maturação. Suficientemente próxima das palavras e dos gestos do quotidiano, a prática litúrgica faz saber, sem ter que o explicar de modo claro e distinto, que tem que ver com a vitalidade da vida elementar. Por isto, R. Tagliaferri pode repropor o rito como “recurso esquecido da humanidade”. Depois, a sobriedade e a contenção, suficientemente invulgares, dos gestos e das palavras rituais fazem saber que a vida quotidiana é situada num outro plano. Fazem advertir um movimento que orienta para a recomposição da expressividade e da fecundidade de tudo o que na existência humana concreta deve ser salvo e salvaguardado. Este «exercício sensível da fé»³⁶, como chama P. Sequeri à prática e à poética litúrgica, enquanto incide no concreto e contraditoriedade das coisas, das linguagens e das existências, restitui cada uma à respetiva verdade. No espaço ritual, a vida humana e as suas coisas – sem esquecer a dimensão social, histórica e cósmica – são, ao mesmo tempo, trazidas à luz, refeitas, recolocadas e alargadas.

Sendo outra coisa em relação à banalidade do quotidiano – quantas palavras vazias e gestos insignificantes, quanta vida não recebida e não dada, quanta admiração não cantada e quanto bem não realizado –, a ação litúrgica é, também, lugar de emoção e de fineza de sensibilidade. Envolvidos, todos os sentidos fazem-se lugar eficaz de abertura e de fé. O olho é levado a ver, vendo-se visto. O ouvido a ouvir, sentindo-se ouvido. Com o tacto toca-se o mistério, sendo-se tocados. Talvez feridos. Com o cheiro e o gosto, o mistério é apreciado como sabendo a vida. No espaço dos sentidos implicados e transfigurados, as coisas mais simples da realidade fazem-se extraordinariamente eloquentes e os detalhes, mesmo aqueles inobservados, carregam uma inesperada fecundidade. A vida humana elementar faz-se habitação do mistério divino – o mesmo mistério que se torna presente, para nós, em corpo e sangue.

³⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 263.

³⁶ P. SEQUERI, «Prefazione», in J.-Y. HAMELINE, *L'accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2009, XIX.

O dilema entre o invisível e o visível, o imediato e a mediação, a presença indizível, a palavra humana e o gesto corpóreo, é resolvido em Jesus Cristo, em quem «Deus não fala ao homem com discursos eloquentes, mas é um corpo que fala ao homem com amor gratuito». Por isso, na prática litúrgica, o «discípulo de Cristo não fala de Deus com traços elaborados pela mente, mas é um corpo que fala a Deus com o sopro da boca, com as mãos levantadas, com os olhos escancarados»³⁷. A comunidade celebrativa, ao mesmo tempo diferenciada pela particularidade e ritmo de cada um (também de caminho de fé) e polifônica pela riqueza particular de todos, é este corpo expressivo e eficaz que age a fé, permanecendo fiel, tanto ao mistério divino como às coisas, lugares e ritmos da nossa realidade e humanidade. Cruzam-se nele «as mais profundas e basilares dinâmicas do humano com as mais “escandalosas” e dificilmente aceitáveis essencialidades do cristianismo»³⁸. Como espaço de vida dada e recebida, honrada e celebrada, o mistério do humano e o mistério de Cristo dão-se mutuamente corpo e palavra, *ad maiorem Dei gloriam* e para o bem de todos, segundo a medida de cada um.

Lugar visível da intensidade e da vivibilidade da fé, a Eucaristia recolhe e estende, de modo único, o que, agora, sublinhei para a prática litúrgica. Penso no gesto ritual do Ressuscitado em trânsito com – ou entre – os seus discípulos, a caminho de Emaús (*Lc 24,29-35*). No entardecer do longo caminho, na intimidade da sala, Jesus, convidado, senta-se à mesa com pão. Entre eles, as palavras de bênção e o gesto da fração revelam o mistério do reconhecimento e da entrega confiada. Afetivamente tocados, os discípulos veem-se vistos e a sua inteligência, finalmente, abre-se. O laço reata-se. Mas, ao mesmo tempo, Jesus desaparece da sua vista. «Hoc est corpus meum» e «Noli me tangere»³⁹, simultaneamente – a objetividade exposta e a intangibilidade de uma alteridade soberana; o máximo de presença e a maior distância como lugar de tantas possibilidades, ainda por realizar. Exatamente assim, neste momento tangível e separado, de afeto e de comunhão, o Ressuscitado desperta os sentidos, toca o coração, cura o corpo, reanima a memória, regenera toda a experiência de vida e de fé. E move para a decisão de partir, de novo, para reconstruir a comunidade, agora «à volta do Ressuscitado presente e oculto nas dobras da vida»⁴⁰.

³⁷ G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006, 6-7.

³⁸ S. MORRA, «Pas sans toi». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, PUG, Roma 2004, 199.

³⁹ J.-L. NANCY, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, 26.

⁴⁰ A. CARDITA, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica da teologia litúrgico-sacramental*, Books on Demand, 2007, 8.

Uma refeição, um gesto, uma palavra, a memória viva do dom que é o sacrifício de Jesus⁴¹. Tudo e todos à volta da mesa. A esta, P. Sequeri chama «altar-altura que atrai intencionalmente uma “presença” e projeta inequivocamente para a “transcendência”», «altar-altura do misterioso – imemorial e inesquecível ao mesmo tempo – laço da terra com o céu»⁴². Gestos e leis elementares da vida, coisas comuns a qualquer vida humana, sem esquecer as suas dificuldades, ambivalências e ambiguidades. Uma refeição como nutrimento indispensável e como prazer do encontro festivo e gratuito. O custo do pão e de tantos sacrifícios. A alegria do vinho e de tantas esperanças. Depois, a palavra partilhada, dita e acolhida. E a poesia, a música, o canto, tantas faces da admiração e da criatividade do reconhecimento. Assim é a Eucaristia. Com a simplicidade do gesto que realiza a presença e a arte da palavra que lhe acompanha o significado, realiza-se o memorial do gesto pascal de Jesus Cristo. O dom de si – o seu sacrifício como cume do seu interesse por nós – é dom abundante de vida para nós, aqui e agora: mesmo se a experiência não mo mostra, mesmo se não compreendo tudo, mesmo se ainda sinto pouco ou se já deixei de sentir. A abundância e a beleza do dom divino encarnado, mesmo se ainda não produz muito fruto em mim e em nós, já está presente e já age entre nós, como memória e promessa. «As grandes expetativas» e «os modestos resultados», tal como «marcam os ritmos vitais»⁴³, entram em confronto no momento ritual.

Eis, então, «o conúbio vivido entre palavra e carne, entre sentido e sentidos, entre verbo divino e palavra humana, entre gesto corpóreo e presença indizível». Eis, também, o lugar onde se espelham «as cisões e as fricções entre carne e palavra, entre espírito e corpo, ente solidão e comunhão»⁴⁴. Tudo na recordação e na antecipação de uma promessa de vida abundante. Já a celebramos presente e ainda tarda.

Na prática simbólico-ritual, a fé cristã compõe-se, celebra-se e realiza-se como corpo, comunitário e individual, realmente marcado pela graça. Nele, os sentidos e o afeto apresentam-se como lugares privilegiados para o contacto e o laço, sério e feliz, com o Corpo ferido e glorioso do Senhor Jesus: «encarnado no meio de nós» e «reinante à direita de Deus»⁴⁵. Por isso, parece-me importante

⁴¹ Cf. G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann 2002.

⁴² P. SEQUERI, *L'estro di Dio. Saggio di estetica*, Glossa, Milano 2000, 172.173.

⁴³ P. SEQUERI, «Ma che cos'è questo per tanta gente?» *Itinerario rieducativo al sacramento cristiano*, Glossa, Milano 1998, 13.

⁴⁴ E. SALMANN, «La voce della carne o il Verbo incarnato. Una fenomenologia simbolica», in A. GRILLO – M. PERRONI – P. TRAGAN (ed.), *Corso di teologia sacramentaria, I*, Queriniana, Brescia 2000 356.

⁴⁵ P. SEQUERI, «Prefazione», XIV.

sublinhar o cuidado pela estética do rito – das práticas e das poéticas, sem cair no formalismo nem no esteticismo – e pela arte performativa da celebração⁴⁶. O estilo cristão não poderá deixar de tocar a forma essencialmente sensível do rito e o modo performativo como se faz o exercício ritual. Trata-se, obviamente, de superar o habitual «império da palavra»⁴⁷, explicativa ou moralizante que seja. Do mesmo modo, seria preciso superar a instrumentalização da liturgia para fins de natureza sociológica, política, psicológica ou de marketing. A celebração ritual da presença encarnada do mistério divino passará, inevitavelmente, pelo cuidado, obviamente das palavras e dos gestos, mas, não com menor dedicação, dos espaços e das formas plásticas, das luzes e dos movimentos, das proximidades e das distâncias, dos perfumes e das cores, dos silêncios e do canto. A celebração da graça não será sem a graciosidade do seu dar-se nos nossos gestos e na beleza das nossas formas. É na complexidade destes lugares e ritmos que Deus passa, fala, age, envolve. Mas é também neles, na sua riqueza e parcialidade, intensidade e leveza que a nossa existência se designa enquanto sensível, inteligente e responsável. Depois, se a vida divina nos toca no corpo e nos alcança nas ressonâncias da sensibilidade, uma arte de celebrar que cuide destes lugares, deverá salvaguardar as várias dimensões da vida e as disposições à graça que salva. Não pondo todo o peso na preparação dos sujeitos para a prática litúrgica e em vez de seguir o atalho dos efeitos especiais para atrair mais algum incauto, será o afeto e o cuidado numa adequada prática litúrgica a realizar a iniciação e a mistagogia, não apenas ao dom da fé, mas também à riqueza e complexidade do humano partilhado. O resto, poderemos chegar a reconhecê-lo e a acolhê-lo como um surpreendente suplemento de graça.

4. O estilo do corpo eclesial

Na arte da composição e da disposição litúrgica, encontramos já muito do estilo, amável ou pesado, fecundo ou apagado do corpo eclesial. As práticas e as poéticas litúrgicas podem dizer mais do que mil palavras que, de modo repetitivo e cansativo, se possam pronunciar em defesa da fé da Igreja. De facto, a admiração e a força, a humildade e a determinação da fé não persuadirão sobre a sua vivibilidade sem uma composição estilística coerente e amável. Isto é, sem uma forma de vida, de celebração e de pensamento, de arte e de piedade que realize a fiabilidade da fé no concreto dos tempos e dos lugares. Em Jesus, a

⁴⁶ Cf. CENTRE DE PASTORAL LITURGIQUE FRANÇAISE, *L'art de célébrer. Guide pastoral*, Cerf, Paris 2003.

⁴⁷ R. TAGLIAFERRI, *La tazza rotta*, 24.

santidade divina assume a forma da autenticidade⁴⁸. Por isso, a coerência entre forma e conteúdo, isto é, entre palavras e gestos, entre o que se faz e o que se diz, entre o que se pede e o que se dá, entre o modo como se toca e como se se deixa tocar, como se acolhe e se se retira, serão a forma e a força da realização da presença salvífica de Deus. Será a fiabilidade do estilo do corpo eclesial – da polifonia das vozes, da pluralidade dos estilos – a despertar, ainda hoje, a confiança na vida e a favorecer, pela fé em Jesus, a adesão confiada Àquele que lhe está na origem, acompanha o crescimento e espera a feliz realização. Por isso, a prática e o pensamento cristãos da vivibilidade da fé não poderão ficar alheios à visibilidade das formas eclesiais do ato de crer.

A teóloga italiana S. Morra tem-se ocupado das formas visíveis e estruturadas do ato de crer (rito, santidade, instituição e autoridade) e da sua possibilidade em «oferecer um corpo ao espírito, de “encarnar” o discurso e dar lugar a uma verdade»⁴⁹. Neste contexto de identificação de lugares e de ritmos de composição da vivibilidade e visibilidade da fé, considero que a ousadia das suas conclusões poderá dar que pensar acerca do estilo do corpo eclesial. E poderá dar que fazer, se não desistimos de imaginar uma Igreja à altura do desígnio divino de salvação e da particularidade dos tempos e lugares⁵⁰. Como no tópico anterior, pretendo salvaguardar a articulação – a complementaridade em tensão – entre a consciência crente e as práticas crentes como condição, tanto da existência crente como da fé eclesial.

Na reflexão sobre o paradigma místico moderno, mutuado de de Certeau, Morra identifica uma *poética do corpo eclesial*. Marcando o rito, será um *corpo simbólico* que salvasse, ao mesmo tempo, a presença e a ausência, a proximidade e a distância. Marcando a *santidade*, será um *corpo feminino* que assuma a parcialidade enquanto tal, sentida e vivida biograficamente. Marcando a *instituição*, será um *corpo passante* que seja capaz de viver em trânsito, ainda incompleto⁵¹. Um corpo capaz de identificar na autorização do inédito um dom recebido do próprio acontecimento fundador (como junto do túmulo vazio, é a ausência que permite a aventura histórica do Espírito do Ressuscitado, a começar pelos escritos do Novo Testamento) e, portanto, de ter a consciência de que a transitoriedade é própria de todo o dizer e de cada fazer. Marcando, por fim,

⁴⁸ C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style, 1. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, Cerf, Paris 2007, 9-197.

⁴⁹ S. MORRA, «Pas sans toi», 168.

⁵⁰ Cf. S. MORRA, «Pas sans toi», 149-208.

⁵¹ Veja-se a reflexão teológica sobre “passagem” e “limiar” de G. MAZZA *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell’inter-esse trinitario*, PUG, Roma 2005 e ID., *Dio al limite. Prospettive per un cristianesimo di soglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

a *autoridade*, será um *corpo* “*não sem ti*” que se constitui numa estrutura plural interna. Isto é, numa estrutura de relação que assume o que tem de promessa e de custo. *Não sem ti* significa não sem o acontecimento fundador de Jesus de Nazaré, necessário e não alcançável como propriedade de alguém, «aquele Jesus, o Cristo, que está aqui e que subiu ao céu [...] Não sem uma distância protegida com o mesmo cuidado que a fidelidade». Depois, não sem a «pluralidade que se constitui pela parcialidade, uma superfície de lugares articulados, de diversidades necessárias e impossíveis». E, ainda, não sem «a dinâmica dada pela instabilidade dos limiares e dos trânsitos»⁵², regulada por uma autoridade que, ao mesmo tempo, delimita ao refazer-se continuamente ao acontecimento fundador (fidelidade que determina) e autoriza expressões novas, segundo a particularidade dos espaços e dos tempos (diferença que abre).

Será, portanto, um *corpo real* – habita um tempo, ocupa um espaço, fala uma linguagem, tem interno e externo, é lugar de troca e de tensões – que resiste à exasperação do espiritual (espiritualismo gnóstico) e do jurídico (formalismo canónico, litúrgico, etc.). A sua fonte e cume é a dinâmica eucarística que S. Morra define em torno de três elementos, tomados de G. Lafont: a refeição (arquétipo do nutrimento materno) e a palavra (simbólica paterna da lei da distinção e da individuação); a memória da morte e ressurreição de Jesus (máxima proximidade e distância na relação viva com o Pai); a sua realização no concreto histórico, aqui e agora (o sacramento do visível e do invisível tornado atual para nós, agora, na Igreja). Nesta dinâmica, entrevê um cristianismo essencialmente como «arte de fazer / viver», que se «torna, não uma aplicação (de normas ou conceitos), nem o objeto ou a regra da linguagem, mas, antes, a distância permanente em relação à instituição e à linguagem, o excesso [de vida dada no acontecimento pascal] que assinala o reenvio a outrem, o lugar do real». Por outras palavras, «o viver comum das mulheres e homens de cada tempo»⁵³.

Esta seria a forma estrutural e a força espiritual do corpo eclesial e o seu estilo de habitar o mundo. Uma vez mais, vemos desenhado diante de nós um espaço relacional – não a formulação de um conceito – que mantém em tensão dimensões complementares. Nas suas conclusões, Morra sublinha o não-visto e o visto, o desconhecido e o conhecido, o desejado e o encontrado, recordando que o não visto, o desconhecido e o desejável não são menos vitais e operativos do que o já visto, o já conhecido e o já encontrado, exatamente porque «procuramos crer num Deus uno e plural, transcendente e encarnado, morto e ressuscitado,

⁵² S. MORRA, «*Pas sans toi*», 194.

⁵³ S. MORRA, «*Pas sans toi*», 207.

presente e ausente, encontrável e inalcançável, meu e nosso, Pai e Filho»⁵⁴. Mas poderemos acrescentar, também, a polaridade entre verdade e prática, unidade e tensões, autoridade e auto-realização, limite e possibilidade. Neste entre-tantos-elementos – um equilíbrio paradoxal – realiza-se a fidelidade sob o registo da criatividade e a realização do inédito sob a memória determinante do acontecimento fundador.

Fidelidade criativa ou criatividade fiel poderia ser outro nome para o estilo relacional de um corpo eclesial-testemunhal que se desenha realmente como arte de fazer/viver. E fá-lo na tensão entre memória e promessa, herança e geração – entre o acontecimento fundador e a inevitável particularidade de tempos e lugares que enquadram as comunidades e radicam as biografias.

A visibilidade deste espaço comum e efetivo de troca de vida, estruturado por tantos cruzamentos, relações e tensões, pode tornar-se lugar fecundo para o emergir e a composição de uma fé que, como ato de entrega confiada e expressão de confiança, envolve, faz florescer e nutrir a existência, salvaguardando a sua beleza e o seu custo. A graça divina que é dom de um Deus trinitário cuja unidade e reciprocidade é graça que nos toca e nos convoca. Dela nos tornamos gratos, maravilhados e comovidos, como diante de uma descoberta, enquanto nos é filtrada por um corpo vivo. Como por um vitral. Sem este corpo eclesial, não posso ser crente. Gerado pelo Senhor e regenerado pelo Espírito, se é verdade que é limite à minha tentação de me fazer o centro do universo e de esgotar em mim toda a realidade, não deixa de ser espaço para a minha unicidade e para a particularidade dos meus talentos e chamamento. Pela sua mediação, posso e devo dar corpo, também eu, assumindo o meu próprio estilo, ao apelo divino que ressoa afetivamente junto da minha consciência como uma bênção, convocando a minha liberdade como responsabilidade pessoal. Segundo o modelo das relações trinitárias, o corpo eclesial é, de facto, e não poderá não sê-lo, lugar visível de laços vitais de afeto e de responsabilidade, que abre espaço à confiança na vida e à fiabilidade da fé em Jesus Cristo.

⁵⁴ S. MORRA, «*Pas sans toi*», 210.

5. A força e a forma da *pietas*

O presente itinerário, percorrido entre possíveis lugares e ritmos de recomposição da vivibilidade e visibilidade da fé, termina intencionalmente com a *pietade* – *pietas*. Tanto a iniciação à parábola de vida como a exercitação espiritual (aproximação à gênese e incremento da fé a partir da consciência crente), como a prática litúrgica e o estilo do corpo eclesial (aproximação à identidade cristã a partir das práticas crentes) poderão realizar-se neste lugar, como força e forma – como estilo – de uma autenticidade de vida e de fé.

Afirma G. de Luca que,

«quando o homem sente Deus presente em si mesmo, não como mero conceito ou como puro sentimento, mas pelo amor, dizemos, então, que é pio – não é uma presença que dura, apenas, um instante ou, ainda que perdue no tempo, que acontece uma só vez ou num episódio isolado, mas [que se realiza] pela força de um hábito interior, contínuo e continuado, ainda que não esteja ininterruptamente em ato. Não é piedade uma chama fugaz. Para ser piedade deve ser como a vida. É-se pio tal como se está vivo»⁵⁵.

Coroa e raiz, gratidão e empenho, altura e preço de uma vida crente conseguida, a *pietas* realiza a feliz aliança entre *pathos*, *affectus*, *intellectus* e *ethos* da fé – entre consolação e dor, paixão e tranquilidade, solidão e comunhão, gesto, palavra e silêncio. Testemunha, assim, uma santidade vivida como praxis quotidiana de hospitalidade sincera e de verdadeira compaixão, tanto tenaz quanto discreta. A graça que santifica o tecido de uma vida inteira é a mesma que torna qualificadora a vida de outros.

Misto de sofrimento comovido e de ação firme, a *pietas* apresenta-se como o rosto mais gracioso e o gesto mais vigoroso da uma existência marcada pela graça-que-salva em Jesus Cristo. Com descrição, expõe uma beleza particular (também penso na beleza dramática cinzelada no mármore por Michelangelo, na sua *Pietà*), assumindo, com determinação, todas as consequências práticas. Mas apresenta-se, ainda, como marca expressiva e eficaz do enraizamento da graça no húmus do humano. Dando tanto que pensar e que fazer, a *pietas* implica e exprime o melhor do ser humano. Resgatando a vida, confirma-a e transfigura-a como bênção.

⁵⁵ G. DE LUCA, *Introduzione alla Storia della Pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962, 8-9.

A *pietas* realiza-se em formas da autêntica compaixão pelas misérias de cada homem e mulher, quem quer que seja, mas, também, de celebração das grandes realizações humanas. A sua força espiritual faz alcançar, a quem a vive, um altíssimo grau de humanidade. Mas fá-lo enquanto habilita a descer ao mais profundo dos abismos, movimento de efetiva conformidade e de realização de comunhão com o Filho que, «sendo de natureza divina [...] renegou a si mesmo» (*Fil 2,6-7*) para o bem de todos. Pela *pietas*, a graça-que-salva-a-vida faz-se forma de uma vida que, recebida, assinalada e salvaguardada por Deus, testemunha que é digna de ser vivida enquanto cura e cuida da existência de outros, restituindo-os à vida. A existência transfigurada faz-se transfiguradora. Numa proximidade surpreendente com a arte e com o rito, a *pietas* colhe, resgata e recria a realidade humana. As suas realizações exprimem, para lá do expectável e de forma visceral, a força expressiva e a fecundidade da seiva que percorre todos os fios que tecem o que somos em verdade – de quanto somos como seres humanos tocados por Deus e do quanto poderemos fazer por um semelhante, acolhido na sua diferença e vulnerabilidade. Por isso, revela-se como marca distintiva da vida divina, ainda que anónima, que habita e age na humanidade que partilhamos em laços vitais (que, não poucas vezes, rompemos mortalmente).

Encontro na força e nas realizações da *pietas* uma outra maneira de centrar a atenção na vivibilidade e na visibilidade da identidade e do estilo crentes, como marca de um modo muito humano de habitar o mundo. Digo muito humano, porque a *pietas* vive, antes de mais, de atenção e de vigilância ao que faz humano cada homem e cada mulher. Vive no risco da exposição de si diante da necessidade de um outro – não leva o sujeito a perguntar-se *quem é*, mas *por quem é* –, concretizando-se, tanto na prática como no pensamento, na palavra como na criação artística. Mas vive, também, de sensibilidade que se revela como capacidade de ver e de escutar, de se deixar tocar, de modo justo – sem confusão nem separação –, pela presença de quem quer que seja, ainda mais se estiver exposto a alguma forma de sofrimento ou de humilhação – o aspeto triste de alguém que não tem beleza capaz de atrair o olhar, é olhado e acolhido como rosto expressivo; um coração de carne inclina-se, sem paternalismo nem falsidade, sobre a miséria real de alguém, preocupado em não acrescentar violência a quem já vive mortificado na sua própria dignidade.

A *pietas* não é, por isso, dispersão nem emotividade circunstancial. É um fazer, um *ethos* responsável, nascido de um *pathos* atento. E é a arte de viver bem enquanto, pela benevolência, inicia quem a pratica no caminho da atenção e da disponibilidade à grandeza e aos abismos da humanidade vivida pelo outro. Enquanto faz estar presente à presença real, não imaginada, de um outro em necessidade, faz-se disposição a hospedá-lo, como resposta ao apelo que interpela à responsabilidade.

Pela presença real e inesperada do outro adverte-se a presença efetiva do apelo de Deus. Por isso, a *pietas* é lugar de cruzamento e de encontro entre a esfera humana e a esfera divina. O que a liturgia celebra presente entre nós, entre memória e esperança, a *pietas* torna-o tangível na praxis, também entre nós. Diante da vontade de Deus, assim manifestada, decide-se e diz-se o peso e a glória da própria existência (cf. Mt 25) – não se conserva para benefício próprio, mas se destina ao bem do próximo. Marcado pela atenção responsável e responsabilizadora, a *pietas* realiza um estilo crente, feito de gestos de cuidado e de dedicação à humanidade ferida em homens e mulheres concretos. A contingência e particularidade de cada um são hospedadas como momento de graça, *kairós* de um apelo ético que torna presente, entre nós, Deus que nos con-voca e no pro-voca. A fineza da sensibilidade faz-se ascese e mística do quotidiano – gera disponibilidade ao Deus superabundante de caridade e faz tender para Ele no gesto de se fazer próximo de um outro que, inesperadamente, reclama atenção e cuidado.

A *pietas* incrementa-se e vive-se como um bom *habitus*, como estilo encarnado, tecido entre o impacto vital da ressonância afetiva, do discernimento ético e da disposição responsável. Como fruto maduro da fé e como sua fisionomia, vive de *affectus*, isto é, de ressonância afetiva que é laço discernido de correspondência e de reciprocidade. Manifestando um laço originário e originador de humanidade, situa no horizonte do Outro de si e torna responsáveis pela humanidade vivida pelo outro. Faz-se praxis quotidiana e efetiva, levando a refazer a confiança na vida e nas relações, curando as feridas e rompendo os fechamentos induzidos por tantas quebras de confiança. Como realização de uma santidade acolhedora, este *habitus fidei*, que é compaixão desinteressada, disposta a fazer-se *passio*, exprime a confiança de que a vida, recebida de Deus como dom incondicional e como empenho efetivo de liberdade, pode ser reconhecida por cada um como bênção, fonte de agradecimento e de abandono confiado.

Convém sublinhar, também, a força testemunhal da *pietas* como santidade. Sendo o testemunho «a figura antropológica de uma verdade que é anunciada na configuração da liberdade»⁵⁶, a *pietas* atesta o cume de uma liberdade humana co-implicada biográfica e historicamente com a verdade-justiça de Deus revelada em Jesus. Testemunha a santidade de uma vida assinalada pela graça que salva em Jesus Cristo. A santidade de vida de um «*homo in forma Christi signatus per Christum compromissus*»⁵⁷ não é, portanto, questão de simples repetição da verdade cristã. Como também recorda R. Maiolini, não é «mera “aplicação” ou

⁵⁶ R. MAIOLIN, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005, 449.

⁵⁷ G. LOMBARDA, *La santità come 'locus theologicus'*, Glossa, Milano 2006, 397.

“cópia” do Evangelho». É, antes, «uma configuração particular e única daquela verdade que é, desde sempre, a vida de todos». Assim, a santidade de vida assinalada pela *pietas* diz e realiza, de modo vivível e visível, «“algo de novo” acerca de Deus e sobre Deus»⁵⁸ – Deus é *agape*. Mas, também, acerca de nós, como seres humanos marcados pelo divino – somos o que de melhor destinarmos à geração da vida na vida de outros.

De modo surpreendente, enquanto sentir responsável e responsorial, vemos realizados na prática da *pietas* o registo estético-afectivo, ético-prático e relacional-narrativo que poderemos argumentar acerca da gênese e da realização da fé cristã. A experiência espiritual, sensível, sensata e responsável de um Deus que insiste no ser humano e o qualifica em todas as suas dimensões, realiza-se no enredo biográfico de um estilo de vida digno de confiança, fiel e criativo, por vezes dramático. Assume forma histórica de atenção e de entrega de si ao outro de si – não sem a paixão por Deus revelada na história e no estilo de Jesus de Nazaré e não sem a paixão pela singularidade de cada homem, mulher ou grupo humano. Desde modo, na correspondência vital entre Deus e a humanidade, a *confissão de fé proclama-se fazendo-se gesto de amor*. Vivível. Visível.

⁵⁸ R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, 449, nota 55.