

Experiência cristã: especificidade e equívocos
A propósito da expressão
«viver pelo Espírito» (*Gal 5, 25*)

DOMINGOS TERRA

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

As nossas sociedades modernas implementam a concepção da existência individual como um percurso. Defendem que o ser humano possa conduzir-se como quer. A vida é tida como busca e descoberta sem fim. Procura-se atenuar os constrangimentos exteriores, de modo a não impedirem a expressão do mundo interior. Neste reside a inquietação a escutar e o desejo a atender. É ele o terreno onde se desperta o potencial de realização que a existência encerra. Deseja-se que esta consiga uma certa espessura, para não ficar reduzida à banalidade. A dimensão do espírito aparece, assim, como um campo a explorar. Todo o sistema de pensamento ou código de práticas que abra essa perspectiva tem boas possibilidades de ser bem-vindo. Basta que, dando-se a experimentar, prove a sua eficácia. As nossas sociedades permitem múltiplas maneiras de ir ao encontro da mesma sede de espírito. É a paisagem cultural em que o cristianismo se insere. Este propõe-se como um caminho que atende à dimensão do espírito, no meio de outros que reivindicam igual capacidade. Não admira que certas pessoas deixem de perceber a fronteira que o separa destes últimos. Facilmente elaboram uma síntese subjectiva a partir de elementos contraditórios.

A reflexão, que pretendemos fazer, procura sublinhar a especificidade do crer cristão como caminho que atende à dimensão do espírito na existência. Parte do que S. Paulo afirma em *Gal 5, 25*: viver pelo Espírito. Começamos, então, por analisar a terminologia que o autor bíblico usa. É o modo de antever as implicações que comporta. Depois, destacamos a primazia do mistério de Deus, inteiramente soberano, na caracterização da espiritualidade cristã. O agir humano aparece aí sempre como momento segundo. A seguir, explicamos a confusão que se gera à volta da palavra ‘espiritual’ entre os nossos contemporâneos. Esta goza duma significação que, atravessando o espectro sociocultural, lhe permite assumir conotações diversas. Finalmente, apreciamos a nova onda de buscas de sentido que revelam a actual sede de espiritualidade. É ocasião de as submeter a uma dupla clarificação. Por um lado, convém averiguar em que medida se aproximam ou afastam do âmbito da religião em geral. Por outro, importa contrapor o modo como concebem a referência ao ‘além’ à dinâmica do crer especificamente cristão.

O conteúdo da expressão paulina

O capítulo 5 da Carta aos Gálatas enquadra-se numa reflexão que o autor bíblico faz sobre a liberdade cristã. Entende que esta se nos abre pela fé em Jesus Cristo e se vive espontaneamente segundo o Espírito. Trata-se dum princípio de conduta radicalmente novo, perante o qual a antiga Lei e as suas observâncias ficam relativizadas. A disputa, por exemplo, sobre a necessidade da circuncisão perde relevância. Essa liberdade cristã deve ser objecto de permanente cuidado; está orientada para os outros, caracteriza-se pelo amor e pelo serviço. Há o perigo de se cair numa conduta puramente mundana, na qual Deus não é tido em conta. Segue-se a lógica da carne, que constitui o princípio de acção oposto ao Espírito. A palavra ‘carne’ é, aqui, o símbolo de tudo quanto aparece como oposição humana a Deus. Alude à conduta que justifica precisamente o aparecimento da Lei: uma realidade que «foi acrescentada em vista das transgressões» (*Gal 3, 19*). De facto, o Espírito suscita a realização de boas obras, relativamente às quais não é preciso estabelecer uma lei. O que provém do impulso da graça divina justifica-se por si mesmo. O cristão sabe que foi crucificado com

Cristo (*Gal 2, 19*) no baptismo. Morreu tanto para a lei como para as tendências mundanas degradantes que são próprias da carne. Abriu-se nele uma reorientação básica para Deus, que implica o seu ser na totalidade. Tem é de se mortificar continuamente para as sugestões da carne. Estando unido a Cristo e dotado do Espírito, luta ainda contra ela. Mas, com este último a habitar nele, consegue um princípio interior para a contrariar. Já não tem que se confrontar simplesmente com uma lei extrínseca¹.

É interessante manejar diversas traduções da expressão εἰ ζῶμεν πνεύματι contida em *Gal 5, 25*. A nova edição revista da Bíblia de Jerusalém em português diz: «se vivemos pelo Espírito...». O mesmo se nota na Tradução Eucuménica da Bíblia em francês (*si nous vivons par l'Esprit*). Em inglês, podemos verificar duas traduções. A *New Revised Standard Version* usa «se vivemos segundo o Espírito» (*if we live by the Spirit*). A 4ª edição da *King James II Version* opta por «se contamos com o Espírito»² (*if we live in the Spirit*). Acontece que a nova edição, revista e corrigida, da Bíblia de Jerusalém em francês diz: «uma vez que o Espírito é a nossa vida» (*puisque l'Esprit est notre vie*). É a ideia que aparece também na Bíblia escrita em francês corrente: «O Espírito deu-nos a vida» (*L'Esprit nous a donné la vie*). Ora, a conjugação destas diferentes traduções ajuda a perceber melhor a ideia contida no original grego. Sugerem aspectos complementares do que deve ser a nossa relação com o Espírito. Vê-se este simultaneamente como apoio, meio e norma para a existência cristã. A nossa vida assenta no Espírito, desenvolve-se por seu intermédio e orienta-se por aquilo que ele inspira. São três ideias que parecem resumir-se numa só: é no Espírito que a nossa existência encontra o seu fundamento. De facto, as duas versões francesas, mencionadas em último lugar, mostram como o Espírito é a condição absolutamente necessária da identidade cristã. Tomando-as à letra, vemos que o consideram como a vida do próprio crente. Afirmam claramente que foi ele quem lha deu. A noção de 'viver' não significa neste contexto apenas existir. Demarca toda uma forma de ser; qualifica a pessoa que crê em Jesus Cristo.

A expressão paulina εἰ ζῶμεν πνεύματι permite apelidar a existência cristã de 'vida espiritual'. Há quem veja nesta designação um pleonasma. 'Vida' e

¹ Joseph Fitzmyer, «The Letter to the Galatians», in Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1990, p. 789 (§§ 29-30).

² Também se pode dizer «se confiamos no Espírito» ou «se dependemos do Espírito».

‘Espírito’ são duas ideias bíblicas que se sobrepõem mutuamente. De facto, o Espírito de Deus é apresentado no Novo Testamento como o responsável pela novidade cristã: toca os corações e edifica as comunidades. A sua acção é entendida como um sopro de vida que transforma as pessoas. Provoca acontecimentos, sustenta e expande dinâmicas. Por sua vez, a palavra ‘vida’, usada constantemente por Paulo e João, comporta os aspectos de continuidade e actividade. Refere um acontecer que se estende no tempo. Vê-se, assim, que as ideias de ‘vida’ e ‘Espírito’ se confundem. Aludem a uma realidade que não se circunscreve a manifestações episódicas; são ambas da ordem do ser³. Afinal, a vida é facultada pelo Espírito que não cessa de se comunicar. Trata-se dum processo em que doador e dom se confundem. Não basta dizer que o Espírito dá a vida. Seria mais rigoroso afirmar que ele faz viver dando-se. É uma precisão importante para compreender o conteúdo da expressão ‘vida espiritual’. Se queremos definir esta, precisamos de saber ao certo quem é o Espírito. Não podemos esquecer que se trata de nada menos que uma das pessoas da Santíssima Trindade. Quando falamos do dom do Espírito, referimo-nos ao acto em que o próprio Deus comunica o seu ser. Torna-se, assim, claro que a vida espiritual cresce na presença deste. Requer-se, para isso, a vivência das virtudes teológicas – fé, esperança e caridade – entendidas como aspectos duma mesma realidade: a união a Deus. Deste se espera aquilo que ultrapassa todo o desejo humano. A ele se busca, sem querer encontrar satisfação noutra parte. Aderir a Deus implica ultrapassar-se a si mesmo. Procura-se alguém que é maior que o próprio coração. A vida espiritual consiste, pois, no feliz encontro entre duas liberdades. A humana dispõe-se a sair de si, para assumir a medida da que é de Deus. A existência, permanecendo imersa na história, vê o seu horizonte alargado⁴.

Para compreender cabalmente o que é a vida espiritual, devemos atender à totalidade do versículo que inclui a expressão acima citada em grego. Na Bíblia de Jerusalém, lemos: «se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta» (*Gal 5, 25*). Esta segunda parte, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν, é de ordem prática. Apoiar a existência no Espírito de Deus reflecte-se na forma de a conduzir. É aqui que se joga e manifesta

³ Michel Dupuy, «Spiritualité», in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. XIV, Paris, Beauchesne, 1988, p. 1161.

⁴ *Ibidem*, pp. 1162-1163.

a sua verdade. O verbo στοιχέω (ajustar-se a), usado no versículo, implica a pessoa toda. Não basta considerar o Espírito como princípio de filiação cristã; é preciso tirar daí as consequências. Nele deve fundamentar-se e por ele tem de se orientar a actividade cristã. A vida espiritual recria o ser humano em tudo o que é. Não se pode reduzi-la ao âmbito da vida interior⁵. Considerar a transformação suscitada pelo Espírito apenas a este nível seria deixar uma boa parte da existência intacta. A vida espiritual transcende a distinção entre interioridade e exterioridade, oração e acção. Além disso, convém ter o cuidado de não a identificar apenas com a prática de acções moralmente boas. A vida espiritual implica seguir as inspirações ditadas a partir da liberdade soberana de Deus. Só neste sentido integral é que se pode considerá-la como sinónimo de vida cristã.

Deus em primeiro lugar

Viver a partir do Espírito implica uma determinada estrutura da relação entre Deus e o ser humano. Devemos frequentar a revelação bíblica, como fonte segura para a descobrir. Notamos aí que tudo vem da livre iniciativa de Deus e é objecto do seu contínuo amor criador. Referimo-nos ao mundo, ao ser humano em geral e, obviamente, ao próprio 'eu'. Vê-se na Sagrada Escritura que a pessoa não parte, por si só, à busca de Deus. É este que sai, inesperada e espontaneamente, ao seu encontro. A intervenção divina antecipa-se à humana; esta aparece sempre como momento segundo. De facto, «tanto o falar *com* Deus (oração) como o falar *de e sobre* Deus (reconhecimento, proclamação, teologia) só têm sentido se Deus tiver falado ao homem»⁶.

Compreende-se, assim, que seja próprio da existência cristã considerar Deus em primeiro lugar. Três categorias aparecem como complementares ao caracterizar a acção humana relativamente à divina: resposta, disposição e obediência. Dada a iniciativa prévia de Deus, não é correcto que o nosso empreendimento seja absolutamente espontâneo. Não deve ocorrer como se aquela não existisse; é preciso que a tenha em conta. Importa escutar tal

⁵ *Ibidem*, p. 1161.

⁶ Hans Waldenfels, *Teologia fundamental contextual*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, p. 122.

iniciativa e seguir na prática o que ela sugere⁷. Requer-se, para isso, a atitude básica da disposição. O ser humano deve criar condições para que Deus opere na sua existência, sem que a acção da sua parte fique diminuída. Ele é, aliás, dotado duma tendência básica para encetar a marcha em direcção a Deus. Mas tal ocorre para poder corresponder à vinda deste ao seu encontro. Deus, na sua liberdade soberana, há-de acercar-se do ser humano. É preciso que lhe possa comunicar a sua graça, em vez de o encontrar indiferente e incapaz de a receber. A espontaneidade relativamente a Deus tem o seu lugar. Mas não se rege pelos próprios planos. É regulada pela graça de Deus que livremente lhe sai ao caminho. Importa exercitar-se para aumentar a disponibilidade perante ele e acolher a sua vontade quando se tornar manifesta⁸. Percebe-se, assim, que a obediência constitua a medida da perfeição cristã. Esta é um objectivo à volta do qual se faz, muitas vezes, confusão. De facto, não se trata de sentir a união a Deus sem interrupções. Uma vida conduzida em obediência pode passar por aí ou não. É possível experimentar o abandono de Deus. Contudo, talvez se continue tão unido a ele como quando se sente abertamente a sua proximidade. A este respeito, temos sempre Cristo como modelo diante de nós. Procurava, antes de mais, cumprir a vontade do Pai. Foi uma decisão de fundo que lhe trouxe consequências. Está dito também que o discípulo deve ficar contente quando a vida lhe corre como ao Mestre (*Mt* 10, 25). Não se lhe promete uma experiência contínua da energia e do afago de Deus. Nem é esta o que mais vale na vida cristã. Importa sobretudo viver o quotidiano na fé, na esperança e na caridade, mesmo que pareça sem brilho⁹.

Afigura-se pertinente sublinhar as ideias de disponibilidade e obediência no caminho cristão, quando a cultura em que nos movemos convida a coleccionar experiências gratificantes. Quer-se fazer um percurso de alta voltagem vivencial, com o risco de pôr em causa a consistência do mesmo. Tem-se como ideal o estado permanente de consolação, entendida no sentido da auto-satisfação. Mais uma vez precisamos de olhar para a figura de Jesus Cristo, que constitui para nós um exemplo de realismo. O cume da

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, trad. José Luis Albizu, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1985, pp. 324-325. O tradutor joga com as palavras alemãs para ajudar a perceber como se articulam as acções divina e humana na espiritualidade cristã. A primeira (*Tatwort*) surge como palavra-acção, palavra-feito ou palavra-acontecimento. A segunda (*Antwort*) aparece como resposta ou réplica.

⁸ *Ibidem*, pp. 325, 344-345.

⁹ *Ibidem*, p. 326.

sua vida terrena não foi a experiência da luz no alto do Tabor. De facto, o desejo de contínua suculência vivencial nos nossos dias parece corresponder à tentação que os discípulos de Jesus tiveram de perpetuar o sabor dessa experiência. O Tabor não constituiu mais do que um episódio na vida do Mestre, no qual se fala até da sua paixão iminente. O cume da existência terrena de Jesus veio a ser as grandes trevas da cruz e o grito do abandono divino. Parece estar aqui uma chave de leitura que serve também para nós. Não a podemos ignorar quando reflectimos sobre o que vivemos, ora de aparência agradável, ora de peso doloroso. Talvez se possa dizer que, no fundo, «não há caminho cristão para Deus (...) que não esteja calcetado com as pedras do Gólgota»¹⁰. É uma afirmação que parece radical. Mesmo assim, convém examinar em que medida se verifica na nossa vida e também na dos outros. Chama a atenção para um dado que assume múltiplas formas na existência humana. Importa interpretá-las à luz do itinerário de Cristo.

Com efeito, o carácter episódico da luz do Tabor mostra-nos como se deve cultivar o sentido de Deus na nossa existência. Este manifestou-se claramente aí, mas não se deixou possuir como os discípulos gostariam. Há também ocasiões em que ele se faz sentir presente a nós, sem permitir, no entanto, que o retenhamos. O sentido de Deus deve ser adquirido ao jeito dele e não ao nosso. Na vida, fazemos a experiência tanto da proximidade como do afastamento de Deus. É aquilo a que, muitas vezes, se chama consolação e desolação. Não podemos ter apenas momentos do primeiro tipo. Também não parece que nos seja dado viver só os do segundo. O instinto puramente humano engana-nos na leitura da presença de Deus na nossa existência. Este é que nos indica como devemos fazê-la:

O nosso sentir e experimentar Deus tem a sua justa norma no sentir e experimentar de Cristo, pelo modo como ele próprio deixou que a sua experiência de Deus fosse medida por Deus, pelo modo como fez esta experiência e permitiu que fosse determinada pela obediência e filtrada através dela¹¹.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 350-351.

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica*, t. 1, *La percepción de la forma*, trad. Emilio Saura, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985, p. 228.

Procedendo desta forma, ganhamos outra percepção das mudanças de tonalidade daquilo que vivemos. Mesmo que sejam turbulentas, já não serão capazes de nos despedaçar por completo. Deixam de representar rupturas absolutas de sentido. Tornam-se variantes dum único estado de alma fundamental. Adquire-se uma perspectiva de unidade da existência, sem que esta se livre do que possa vir ao seu encontro¹². Precisamos de olhar, então, para Cristo, para ver como isso se consegue. Não nos aponta só o modo do sentido de Deus. Surge inclusivamente como o seu conteúdo. Não nos diz apenas como se faz para perceber Deus. Ajuda-nos a entender quem é este. A pergunta pelo ser de Deus tem a resposta no Cristo do despojamento e do serviço, naquele que passou pela cruz e depois pela ressurreição.

O apelo a passar por Cristo para medir a presença de Deus na nossa existência parte da concepção daquilo que é o caminho cristão. Pressupõe a noção do que neste deve ser tido como fundamental, relativamente a outros aspectos a considerar como secundários. De facto, pode-se arquitectar o conceito de espiritualidade cristã de acordo com uma hierarquia de três elementos. A primazia pertence ao mistério de Deus que nos atinge no mais fundo de nós mesmos, sem perder o seu carácter absolutamente insondável. É um dado objectivo a que importa atender. Tem-se dele uma inteligência subjectiva. Mas a acção de Deus, que penetra o centro da nossa pessoa, tem prioridade sobre o reflexo experimental que dela decorre. A iniciativa divina é o dado objectivo em relação ao qual se joga a conversão cristã. Em segundo lugar, está a experiência que todo o crente faz, ao responder à interpelação de Deus. Experimentam-se as cores concretas do que foi a vida de Cristo. Dalguma forma se vive a realidade da sua cruz e ressurreição. É o que se pode esperar em todo o percurso trilhado por indicação do Espírito. Em terceiro e último lugar, vêm as experiências especiais que Deus pode conceder segundo o seu critério soberano. Devem ser interpretadas com recta intenção por quem as tem. São um dom inesperado e não o resultado automático de qualquer mérito. Também não se destinam a promover a própria pessoa. São para benefício da comunidade eclesial no seu conjunto¹³.

¹² *Ibidem*, pp. 228-229.

¹³ Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, pp. 332-334.

Possibilidade de confusão

Vemos que assumir o Espírito de Deus como fundamento da própria existência implica um modo particular de a conceber e conduzir. É certo que isso se coaduna com uma vasta multiplicidade de percursos individuais, que até nos pode surpreender. Mas requer-se também uma precisão de fundo quanto ao modo de os trilhar. Quando se evoca a pessoa divina do Espírito, pensa-se habitualmente em liberdade, diversidade e novidade. Mas ela nunca deixa de exigir fidelidade, perseverança, mesmo sacrifício. Mais uma vez convém não esquecer que, quando nos relacionamos com o Espírito, é com o Deus soberano que estamos a tratar. Esta parece, aliás, uma consideração banal. Contudo, assume particular importância num tempo em que a palavra ‘espiritual’ é objecto de confusão. No nosso contexto de pluralismo de buscas de sentido, aparece a designar orientações da existência verdadeiramente incompatíveis.

Devemos revisitar a noção de ‘espiritual’ na teologia cristã. Tal permite tomar consciência do conteúdo que se lhe pode atribuir ou não. Talvez ajude mesmo a perceber como ela se pode prestar a equívocos. Já sabemos que ‘espiritual’ se refere ao Espírito e se usa para designar uma relação vital com ele. Mas essa noção pode aludir também a uma dimensão do ser humano, percebida habitualmente como a alma, a interioridade, a capacidade de entrar em relação com Deus. Estamos, assim, perante dois sentidos que se complementam. Afiguram-se também fundamentalmente diferentes. O primeiro está ligado à noção bíblica do Espírito de Deus e ao dogma da Trindade. Situa-se, portanto, no quadro estritamente cristão. O segundo, sendo mais filosófico, não se limita a esse âmbito. Pode ter um uso que lhe é exterior¹⁴. É claro que não deixa de ter todo o cabimento na perspectiva cristã. Refere-se àquilo que na estrutura do ser humano constitui terreno de abertura ao transcendente. Alude a um dinamismo da existência possibilitado já pela graça de Deus que a impregna à partida. Indica o movimento natural de busca daquilo que preenche verdadeiramente o coração humano. Este segundo sentido da palavra ‘espiritual’ vai, assim, cruzar-se com o primeiro. Estabelecer uma relação vital com Deus supõe que o ser humano criou condições para aí chegar. Acolher a corrente vital do Espírito e

¹⁴ Andrew Louth, «Spirituelle (Théologie)», in Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 1116.

integrá-la no dinamismo da própria existência implica uma disponibilidade para que tal aconteça. Os dois sentidos de ‘espiritual’ desembocam, pois, na relação entre o ser humano e Deus. O primeiro encara esta na perspectiva divina. O segundo olha-a a partir do lado humano. Ambos apontam para o acolhimento do Espírito de Deus que se oferece gratuitamente, assim como para a assunção das implicações que isso tem. Fazem pensar que os dois termos da dita relação têm algo a ver um com o outro.

Não é de excluir, no entanto, que a segunda aceção de ‘espiritual’ abra a porta a uma certa perversão da existência cristã. Pode fazer pensar que vai ao encontro da primeira, quando, de facto, não é verdade. A capacidade humana de entrar em relação com Deus fica aquém do que lhe compete. Não chega a deixar-se interpelar por este, que livremente se dá a encontrar e a viver. Sob a capa da abertura a Deus, esconde-se uma busca de si próprio. Tal não significa necessariamente que a existência cristã seja posta em causa. Mas é provável que padeça dalguns enganos. O teólogo Karl Rahner nota-o em tom de interpelação:

Tivemos alguma vez e verdadeiramente a experiência da graça? Não nos referimos a qualquer sentimento piedoso, a uma elevação religiosa de dia de festa ou a uma doce consolação; referimo-nos precisamente à experiência da graça, à visitação do Espírito do Deus Trinitário, a qual se fez realidade em Cristo, por meio da sua encarnação e morte na cruz¹⁵.

Esta é uma matéria que não tem de ser vista forçosamente no plano moral. Pode acontecer que o crente tenha consciência de fazer o seu próprio jogo sob a aparência de abertura a Deus. Tudo depende do grau de maturidade com que se conduz o caminho cristão. Facilmente se adoptam comportamentos que o enfraquecem, quando não há a preocupação duma certa exigência. Mas para quem o leva com mais empenho, é provável que o problema se torne mais marcadamente espiritual. Talvez resida em motivações inconscientes que se insinuam por debaixo das boas intenções. Trata-se duma situação que requer um discernimento mais apurado. Não nos referimos aqui a determinado tipo de crentes. Estamos a falar da com-

¹⁵ Karl Rahner, «Sobre la experiencia de la gracia», in *Escritos de Teología*, t. III, Madrid, Taurus Ediciones, 1961, p. 103.

plexidade das forças que movem o coração de qualquer um. O teólogo já mencionado convida-nos a reparar no exemplo dos que

sabem que o homem, enquanto espírito – na existência real e não só na especulação – deve viver efectivamente no limite entre Deus e o mundo, entre o tempo e a eternidade; e tratam de assegurar-se continuamente de que o fazem realmente, isto é, de que o espírito não é neles apenas um meio do estilo humano de viver¹⁶.

Contudo, o segundo sentido da palavra ‘espiritual’ pode conduzir-nos claramente a terrenos exteriores ao cristianismo. O ser humano parte em busca doutras ofertas de sentido para a existência. Permanece a capacidade de entrar em relação com Deus, pelo simples facto de o dinamismo de procura continuar operante. Só que este já não tem aquele em vista; prefere alternativas. É então que surge a maior confusão à volta da palavra ‘espiritual’. Adopta-se uma gramática de existência estranha à do universo cristão, ao mesmo tempo que se usa vocabulário que também lhe pertence. Um mesmo conceito aparece carregado de significados diversos. Chega-se a chamar Deus àquilo que não o é. Fala-se de relação com uma realidade transcendente, quando tudo não passa dum prolongamento dos próprios anseios. O documento do Conselho Pontifício da Cultura sobre a *New Age* alude a este terreno de equívocos. Reconhece que «o fascínio exercido pelas aproximações ‘alternativas’ à espiritualidade é muito forte» na cultura ocidental¹⁷. Está a referir-se a caminhos que, por serem alheios à fé cristã, têm de ser examinados do ponto de vista desta. É o caso da *New Age*, que se oferece como resposta à busca ‘espiritual’ de muitos dos nossos contemporâneos. A versão espanhola do documento fala, a este propósito, de legítimo anseio (*anhelo*) espiritual da natureza humana. O mesmo se verifica na inglesa (*longing*). A tradução francesa refere os desejos (*désirs*) espirituais. Já a portuguesa elimina este adjectivo, ficando-se pelo substantivo ‘aspirações’. Nisto segue à letra a versão italiana¹⁸. Talvez estas duas últimas tenham querido evitar o incómodo causado pela polissemia do vocábulo suprimido. Ao designar atitudes existenciais díspares, confundiria o leitor não avisado.

¹⁶ *Ibidem*, p. 105.

¹⁷ Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, *Jesus Cristo, portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a «Nova Era»*, 2003, § 1.4.

¹⁸ *Ibidem*.

Novo tipo de buscas ‘espirituais’

Expressão social e cultural

A espiritualidade é um tema em voga nas nossas sociedades modernas. Há literatura e outras realizações culturais que o mostram. Pode falar-se até de ‘espiritual’, sem pensar bem no conteúdo que se atribui à palavra. Para isso contribui uma realidade que vem mostrando a sua pujança nos últimos tempos. Poderíamos chamar-lhe nebulosa de fenómenos de aparência religiosa. Convém ter cautela ao designá-la. Com efeito, a palavra ‘nebulosa’ faz pensar em contornos esbatidos e conteúdo plural. Nem sempre é fácil delimitar esta nova onda de interesse com ar de religioso. Percebem-se nela duas grandes tendências. Uma é a, já referida, *New Age*; a outra consiste nas seitas. Aquela inclui uma multiplicidade de interesses; esta tende ao rigor identitário. A primeira tece-se em relações humanas leves e diferenciadas; a segunda requer acatamento e compromisso. Percebe-se, então, que o carácter difuso da nova realidade aparentada com o religioso se deve essencialmente à *New Age*. O pensamento que esta veicula encontra-se em domínios variados, como a arte, a comunicação, a ciência ou a medicina. Dá origem, por esse motivo, a práticas diferenciadas. Poderíamos falar também duma ‘efervescência’ à volta do religioso, para apelidar o conjunto dos fenómenos acima mencionados. É outra imagem inspiradora para a sua caracterização. Sugere agitação ou vitalidade a propósito de qualquer coisa que acontece. Faz pensar igualmente na criação de condições propícias para que uma determinada manifestação se venha a produzir. Finalmente, na mesma linha de prudência na designação de tais fenómenos, referimos o uso das expressões ‘aparência religiosa’ ou ‘à volta do religioso’. Estas sugerem alguma incerteza quanto à caracterização daqueles. Fazem pensar na mistura de parentesco e dissemelhança que mostram relativamente ao dinamismo próprio da religião. Tais fenómenos parecem não ter dificuldade em se apresentarem, muitas vezes, como obedecendo a este último. Mas trata-se duma matéria a examinar com cuidado.

A nova onda de interesse aparentemente religioso elucida-nos sobre a natureza da sociedade em que se desenvolve. O indivíduo vê-se despojado das bases sociais que o ajudariam a construir a própria identidade. Sente-se demasiado entregue a si mesmo, por falta de enquadramento. Tem dificul-

dade de encontrar respostas para a integração a que aspira. Ora, não se aguenta uma existência fragmentada por muito tempo. Se os enquadramentos tradicionais deixam de funcionar, há que buscar outros que desempenhem idêntico papel. Quando a integração pessoal não é conseguida automaticamente a partir de fora, toma-se a iniciativa de a alcançar por outra via. Tanto a *New Age* como as seitas aparecem neste panorama a oferecer alternativas de pertença. Aquela surge como uma ampla atmosfera que dá espaço ao indivíduo para encontrar o seu lugar, sem que a realidade exterior pese muito sobre ele. As seitas, sendo núcleos circunscritos, apresentam-se como fortes asilos afectivos dirigidos com uma certa firmeza. Mais uma vez, é preciso ter cuidado com a designação destes fenómenos. Não parece apropriado falar de ‘retorno’ do religioso, visto não se voltar à situação que existia antes da vaga de secularização. O que agora surge não equivale ao estatuto da religião na sociedade tradicional. Estamos diante duma realidade nova, ligada à cultura da independência individual de que fazemos parte. Sendo assim, é de crer que ela veio para durar¹⁹.

Proximidade ao religioso

Reconhecida a pujança social e cultural destes novos fenómenos a que vimos aludindo, importa examinar em que medida se coadunam ou não com o âmbito religioso. Devemos admitir que eles assumem, de certo modo, a função desempenhada pela religião tradicional. Em primeiro lugar, exprimem o desejo de recuperar a unidade da existência humana, que nas sociedades modernas facilmente se perde. Revelam a vontade de descobrir uma nova referência proporcionadora de sentido. O indivíduo vê-se a braços com questões sensíveis que o colocam face ao desconhecido: o futuro, a morte, o além. Procura uma explicação global que as inclua no seu seio. Dessa forma, já não o atormentam tanto. Não admira que alguns recorram às chamadas para-ciências, uma das práticas que se cultivam na atmosfera da *New Age*. Tenta-se decifrar o que vai acontecer na vida de cada um através do comportamento dos astros. Procura-se detectar uma espécie de vibrações que permitam entrar no movimento secreto do universo. Estudam-se fenómenos psíquicos que dão a impressão de contacto directo

¹⁹ Paul Valadier, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 80-81.

com o sobrenatural. Estes são modos pelos quais o indivíduo procura inscrever-se em séries causais, para se livrar do acaso insuportável em que se sente imerso. A impressão de sintonia cósmica é, assim, a via pela qual a *New Age* se propõe responder a esta necessidade. As seitas também se oferecem para tal, mas por meio da obediência acrítica às ordens dum guru ou às decisões do próprio grupo. Com todos estes expedientes, o indivíduo acha que passa a saber quem é, onde pertence e o que há a esperar de si. Vía-se perdido; agora julga ter-se encontrado²⁰.

Em segundo lugar, os novos fenómenos de aparência religiosa vêm ao encontro da necessidade de arrancar a existência dum penúria de horizonte e motivação. Propõem-se tirá-la da banalidade que facilmente gera insatisfação. A sua estratégia consiste em introduzir a existência num universo supostamente mais amplo que a pura horizontalidade terrena. Colocam-na sob a dependência e protecção dum realidade tida como sagrada. Nem sempre se consegue delinear esta com clareza, como acontece na *New Age*. Pode possuir o aspecto de forças não fáceis de identificar. De qualquer forma, presume-se nelas uma orientação que se julga importante decifrar. Acredita-se que é possível tornar o seu poder secreto dócil às necessidades de quem as aborda. Situando, assim, a existência num universo sacralizado, o indivíduo considera-a dotada de nova qualidade. Fica com a impressão de que ela ganhou uma profundidade e uma riqueza antes desconhecidas. Entende saber também a que se agarrar, independentemente do bom ou mau resultado que daí advenha²¹. O coração humano parece ter acesso a novos espaços onde se possa exprimir e realizar. Sai da claustrofobia materialista, em busca de experiências que se afigurem mais adequadas aos seus anseios. Encontra um além que aumenta a espessura do aquém estritamente terreno.

Afastamento do religioso

Os novos fenómenos, aqui apresentados, pretendem ocupar o espaço que fica aberto com a diminuição do peso social da religião tradicional. Exibem aquilo que os parece tornar capazes de a substituir. No entanto, há um aspecto que os diferencia do âmbito religioso propriamente dito. Tem

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ *Ibidem*, pp. 81-82.

a ver com a lógica da relação entre o ser humano e a entidade com estatuto de ‘além’. Nos novos fenómenos, faz-se girar tudo à volta do primeiro. Não se sai da preocupação consigo mesmo. Pensa-se sobretudo no bem-estar e no futuro de si próprio. Em contrapartida, no religioso autêntico existe a abertura a uma entidade tida como absoluta. O indivíduo é convidado a sair de si, para acolher a interpelação que esta lhe lança. Um adepto dos novos fenómenos pode eventualmente afirmar que também ele se abre à entidade com estatuto de ‘além’. Mas essa será uma atitude que procura à partida ganhos de retorno. Veja-se a busca da harmonia cósmica típica da *New Age*, com reflexos automáticos de paz interior e segurança. Note-se também a obsessão que as seitas têm pela faceta terapêutica de Cristo. Digamos, então, que nos novos fenómenos o indivíduo é o centro das atenções. No religioso autêntico, a primazia pertence à entidade para a qual ele se direcciona²².

No caso da *New Age*, percebe-se uma segunda diferença face ao dinamismo próprio da religião. O sagrado para que aponta mostra-se indeterminado. Consiste nas tais forças ocultas já aludidas. A atitude do indivíduo em relação a ele tende, por isso, a ser difusa. Por outro lado, o acto religioso tem a sua objectividade. Surge claramente direccionado para uma entidade de contornos precisos. É evidente que esta há-de permanecer sempre transcendente. Nunca se deixará compreender nos conceitos que lhe são aplicados. Mas tal não inibe o esforço de a designar e clarificar. Vê-se nessa entidade um desígnio que pode ser mais ou menos representável²³. O objecto do acto religioso é, de facto, uma pessoa divina, considerada absoluta e perfeita, com quem se estabelece uma relação de oração e de amor. Note-se que as duas diferenças da *New Age* face à religião autêntica estão relacionadas entre si. O facto de o sagrado, nela visado, ser indeterminado faz com que ele tenha menor peso sobre o indivíduo. Convém a este que assim seja, para poder realizar à vontade o seu próprio jogo. O indeterminado torna-se fácil de manipular. Afigura-se dócil a quem lida com ele. Porém, no acto religioso não se passa assim. O carácter objectivo da entidade nele visada vai conferir-lhe mais força face ao indivíduo. É certo que este não deixa de ter expectativas em relação a ela. Mas tal entidade lança-lhe também obrigações quanto à forma de conduzir a existência. A partir do momento em que

²² *Ibidem*, pp. 84-85.

²³ *Ibidem*, p. 82.

o divino é pessoal, já não há apenas uma entidade a exprimir necessidades e desejos. Existe outra a interpelar também com ideais e projectos.

Crer: autenticidade e perversão

Balizamento racional do crer

Procurámos delimitar o terreno dum novo tipo de buscas espirituais que se desenvolve nas nossas sociedades modernas. Confrontámo-lo com o domínio da religião em geral. Agora vamos contrapô-lo ao crer especificamente cristão. De facto, essas novas buscas desconhecem as condições em que este se exerce. Não têm em conta a historicidade como dimensão estruturante do ser humano. Não reconhecem a marca que ela deixa em todas as realizações em que este se exprime. Tal parece dever-se a uma concentração excessiva no mundo interior da pessoa. A exterioridade, que também a caracteriza, fica obscurecida. Procura-se, assim, uma espécie de relação aséptica entre o próprio e o 'além'. Ora, o exercício do crer é historicamente condicionado. Situa-se num contexto concreto, com matriz linguística e suporte institucional. A relação que promove com o 'além' não existe sem qualquer tipo de controlo. Está sob o olhar duma entidade colectiva, que se reclama portadora dum discurso aferidor das manifestações que lhe dizem respeito. Não há aqui redução da vitalidade do crer. Trata-se de o pautar pela mediação que o alimenta. O crer só existe no quadro duma tradição. É claro que este último conceito pode repugnar hoje a muita gente. Evoca, porventura, um peso colocado sobre o indivíduo crente e que lhe condiciona a liberdade. Mas é interessante verificar que esta reacção negativa se dirige sobretudo à tradição cristã, que predominou nas nossas sociedades. A actual apetência por experimentar realidades novas conduz, muitas vezes, à inscrição em processos que funcionam à semelhança dessa tradição. Talvez se possa ajudar as pessoas a conviver com este conceito, através dalgum vocabulário que refresque o seu sentido. Temos efectivamente a palavra 'memória', que ajuda a compreender a tradição como lugar onde se constrói a identidade. Podemos usar também a expressão 'linhagem crente', que faz pensar num caudal de experiência a transmitir de geração em geração. Não devemos ver a tradição como um estorvo ao que queremos ser.

Precisamos de encará-la como a condição necessária daquilo que somos. O crer não pode desenraizar-se da realidade histórica que o sustenta. Caso contrário, será desvirtuado. «Desenvolve-se fora de razão, fora de lugar»; aparece «sem *mundo*»²⁴.

Reside aqui um aspecto relativamente ao qual o cristianismo é, muitas vezes, objecto de contestação. Convive-se mal com a aferição das múltiplas expressões da fé, a partir da linguagem que circula no ambiente eclesial. Vê-se nela um gesto que incomoda a vivência crente. Teme-se que abafe o dinamismo do Espírito. O crer quer-se com força afectiva; não gosta de ser balizado por um qualquer controlo racional. Estabelece-se uma falsa dicotomia entre estas duas dimensões. A primeira evoca frescura, vigor, genuinidade, caudal espontâneo de vida. A segunda faz pensar em segura, sufoco, artificialidade, ossatura exteriormente imposta. Tem-se o racional como inimigo do afectivo, por se fazer deste o critério de verdade daquilo que há a viver. A cultura de hoje encoraja a liberdade das vivências, a espontaneidade dos movimentos, a acumulação das sensações. É uma onda perante a qual o espaço eclesial parece, às vezes, retraindo-se. Permitem-se no seu seio manifestações tão marcadas por ela que dificilmente revelam os elementos essenciais que as devem definir. Ora, tem de se combater o divórcio entre o racional e o afectivo a respeito do crer; a verdade deste assenta na articulação das duas dimensões. Mas isso precisa de ser feito através da experiência concreta. É a este nível que se mostra como conciliar dois aspectos aparentemente contrários. Torna-se importante o testemunho de vida conduzida segundo o Espírito, que revele vigor afectivo e respeite também o enquadramento racional. A partir daí parece mais fácil elaborar um discurso que explique a conjugação destas duas dimensões. A inteligência cristã não pode deixar de se afirmar perante a moda dos processos afectivos, livres de qualquer exercício de clarificação. Deve disponibilizar-se para o debate cultural alargado sobre as configurações da busca espiritual nos nossos dias. Mas tem, antes de mais, de marcar o seu terreno face àquilo que lhe é estranho:

Admitindo que uma religião ‘cerebralisada’ pode provocar rejeição e repelir na direcção de gurus sedutores ou de comunidades calorosas e ‘fusionais’, compreende-se como o cristianismo pode evitar

²⁴ Pierre Gisel, «Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique», *Recherches de Science Religieuse* 77 (1989), p. 67.

este perigo. Não renunciando àquilo que faz a sua força intelectual, mas sabendo propor a sua mensagem ao modo dum itinerário, duma entrada progressiva no mundo do mistério cristão, dum desenvolvimento afectivo e inteligente a partir do querigma fundamental²⁵.

A dimensão racional da existência crente exerce, pois, uma dupla função relativamente à sua dimensão afectiva: dá-lhe configuração histórica e baliza a sua verdade. Estão ambas relacionadas. Sem a moldura conferida pela linguagem que circula no ambiente eclesial, a dimensão afectiva ficaria encaracterística. Não haveria base suficiente para a considerar como conteúdo de experiência cristã. O sentimento vivido, por mais intenso que fosse, não poderia ser adequadamente designado. Tem, por isso, de se situar num universo de significação, a partir do qual receba um nome. Só pode assumir a particularidade histórica cristã, se for acompanhado duma vertente cognitiva ou interpretativa. Esta tem a capacidade de induzir as expressões rituais e comportamentais próprias da existência crente. Daí que a determine enquanto tal²⁶.

O crer e o saber

O balizamento racional do crer cristão resguarda-o de derivas que possam ser suscitadas por tendências culturais dos nossos dias. A atracção por certos aspectos dos fenómenos de aparência religiosa, já referidos, é delas um exemplo. Não esqueçamos que estes surgem numa sociedade que se quis secularizada. Aparecem num contexto em que a racionalidade científica moderna não desiste de se afirmar, à custa da retirada da religião tradicional para o foro íntimo das pessoas. De facto, seria um erro pensar que as novas manifestações com ar de religioso significam a abolição dessa racionalidade. Elas pretendem ir mais longe na descoberta do desconhecido do que a própria ciência. Procuram aceder a um terreno ao qual já se verificou que esta não consegue chegar, por mais que avance. Tais manifestações re-

²⁵ Paul Valadier, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 195.

²⁶ Jean-François Catalan, «Psychisme et vie spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. XII, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2582-2584.

velam, pois, o anseio de controlar a realidade para dela se servir²⁷. Obedecem à lógica do saber, por oposição à do crer. Isto verifica-se em dois aspectos relacionados entre si. Por um lado, percebe-se nelas a tentativa de circunscrever tudo num todo. Não deve haver segredos por decifrar. Aborda-se a realidade com a pretensão de a trazer para o interior dum espaço único em que o indivíduo é senhor do jogo. Este quer fazer com ela uma unidade totalmente fechada. Por outro lado, existe nessas manifestações a ideia de que se estabelece uma relação directa com a tal realidade que é visada. Elaborar-se um discurso tido como inteiramente capaz de a retratar. Julga-se haver coincidência entre o dizer e o ser. Acredita-se que tudo no mistério é abarcável pela vontade de o conhecer e nomear. Conseguir-lo ou não torna-se uma questão de tempo e de sabedoria. Nas manifestações de aparência religiosa, está-se longe da abertura a uma realidade absolutamente transcendente. Mais parecem um exercício cognoscitivo que a trata de igual para igual. Ora, o crer reconhece o seu desfasamento radical face à realidade que tem em vista. Comporta o salto no abismo do mistério. É uma acção que, pelo seu horizonte, não se fecha sobre si. Tem consciência de produzir um discurso que, aludindo honestamente à tal realidade, fica sempre aquém dela. Daí o recurso às imagens para a dizer. Abordando-a por via indirecta, tornam-se mais capazes de a exprimir do que o discurso racional. Traduzem melhor a distância a que essa realidade permanece face a quem a contempla²⁸.

Contrapor a lógica do crer à do saber não significa considerar que o primeiro é isento de dinamismo cognoscitivo. A vivência crente, enquanto abertura ao mistério absoluto, implica aposta e risco. Mas não é prática ingénua. Não se está livre de enfrentar a obscuridade e sentir a ignorância. Mas também se obtém luz e experimenta a certeza. O crente tem a noção daquilo em que se envolve. Quando dá testemunho do que vive, sabe do que fala. A dificuldade de exprimir cabalmente o que lhe move o coração não chega para o fazer abandonar o caminho trilhado. O movimento da saída de si na direcção do mistério é próprio de gente responsável e lúcida. Existe um conhecimento que acompanha a actividade de crer. Mas não se confunde com o que se obtém no exercício da racionalidade científica. Fazem-se descobertas à medida que se avança no caminho de abertura ao

²⁷ Valadier, *L'Église en procès*, p. 78.

²⁸ Gisel, *op. cit.*, p. 82.

mistério. Ganha-se familiaridade com este à custa da fidelidade que não esmorece em ocasiões de trevas. O carácter razoável da aposta que se fez de início e se vem renovando continuamente só se percebe *a posteriori*. É com os passos da vida que surge a luz da compreensão. O conhecer está tão intimamente ligado ao crer que se lhe torna simultâneo. A relação entre ambos nunca é de sucessão temporal. Não se pode considerar o conhecer como condição necessária para encetar o caminho do crer. Também não se deve pensar que este vai sendo substituído por aquele no decorrer do tempo. O conhecer não é preâmbulo nem conclusão do crer²⁹. Se o fosse, estar-se-ia de novo a contaminar o terreno deste último pela lógica controladora que é típica dos fenómenos de aparência religiosa já tratados.

A estrutura do crer

A dinâmica do crer conjuga dois processos aparentemente contrários. Um consiste em assumir por inteiro as implicações da condição histórica. Enfrentam-se os combates existenciais que são próprios de toda a gente. Passa-se pelas experiências de qualquer ser humano, independentemente das cores que tenham. Tanto se desfrutam possibilidades como se sentem constrangimentos. O crente trilha o caminho da vida a par dos seus contemporâneos. Partilha com eles aquilo que constitui a matéria-prima da existência. Tem a particularidade de se situar num espaço social concreto. Nele se comunga determinada concepção da vida. Recebe-se o sentido duma origem donde se procede e dum fim para que se tende. Mas o caminho, que aí se propõe, não se submete às previsões que um qualquer sistema de pensamento lhe pretenda ditar. Comporta a dramática própria de toda a inserção na carne da história. É certo que o crente dispõe de instrumentos para construir e interpretar esse caminho. São práticas e conceitos fornecidos por um património comunitário. Mas o seu uso está sempre aberto a um futuro que não se controla. Servem de orientação e apoio para desencadear processos: adorar e servir. Mas não conseguem apoderar-se daquilo que visam; os resultados não lhes pertencem. Crer faz gozar duma razão forte para viver. Mas a grandeza de ânimo debate-se continuamente com a pequenez dos recursos. Abraça-se um modo específico de conduzir a

²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica*, t. 1, *La percepción de la forma*, trad. Emilio Saura, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985, p. 127.

existência em condições que parecem levar outros a dar-lhe configurações diferentes. Para se ser capaz de assumir essa responsabilidade, tem de se acolher o património facultado pela pertença social onde se exerce o crer. De facto, este não se inventa a partir do nada, nem se vive numa liberdade à deriva. Recebe-se dum espaço comunitário que se herdou ou escolheu. Crer é a aventura de viver na liberdade do Espírito, no interior duma tradição que a orienta. Não existe imposição arbitrária da parte desta. É-se chamado a ocupar um lugar ímpar no seio duma linhagem crente que vem provando ser fecunda através dos tempos³⁰.

O segundo processo que integra a dinâmica do crer é complementar do primeiro. Trata-se de aceitar plenamente o excesso que caracteriza o objecto nela visado. Há a consciência do desnível entre os dois termos da relação que o acto de crer implica. O absolutamente transcendente dirige ao coração do indivíduo um apelo que não cabe nas categorias do nosso mundo. Nada no âmbito puramente humano seria capaz de o sugerir. Pode parecer tão estranho que se considera abusivo. Apesar disso, é capaz de atingir o indivíduo de forma certa. A resposta afirmativa que este lhe venha a dar reflectirá igualmente esse carácter excessivo. É de esperar que se coadune com a dimensão do apelo que a suscita. Não admira que ela possa intrigar quem se rege apenas por critérios mundanos. A actividade de crer comporta um salto que não se consegue justificar por inteiro. Revela a insuficiência da linguagem que usa ao abordar o transcendente. A forma como o indivíduo se lhe dirige tem a marca da finitude de toda a inserção histórica. Os instrumentos de expressão de que dispõe são os que esta lhe faculta. Deve recorrer ao vocabulário habitual para nomear aquele que não cabe em nenhum nome. É preciso que nunca desista de o fazer. Mas convém perceber que as palavras humanas têm de dar lugar ao silêncio, para aí se escutar uma palavra que possa chegar do absolutamente incompreensível. O indivíduo também deve persistir nos comportamentos de reverência e serviço em relação a este. Mas tem de compreender que não compra a sua benevolência por essa via. O crer é abertura sem busca de retorno automático; não pode funcionar com a lógica da troca. Os gestos de culto e serviço ao transcendente, praticados com pleno empenho, são-lhe certamente agradáveis. É legítimo esperar que não seja indiferente a quem para ele se

³⁰ Gisel, *op. cit.*, pp. 80, 84.

volta. Mas tem de se estar disponível para o jeito com que se exprime; é ele que escolhe o modo e o tempo de se manifestar. No fim de contas, as palavras e os gestos do crer deparam-se sempre com um excesso que não conseguem envolver. Contudo, podem fazer experimentar o sabor duma relação de intimidade com aquele que permanece distante³¹. Ganha-se familiaridade com o Espírito que fala ao coração atento sem se deixar deter; ele é que sopra onde quer.

Convém notar que os dois processos aqui referidos na dinâmica do crer – inserção histórica e assunção dum excesso – acabam por se requerer mutuamente. Quando não se foge aos condicionamentos da existência humana, é que se pode experimentar o excesso da realidade visada no crer. Por outro lado, ganhando consciência do carácter incomensurável desta última, consegue-se força para aceitar plenamente a carne da existência. É próprio do crer levar estes dois processos ao máximo da sua realização. Um e outro desenvolvem-se simultaneamente.

«Não extingais o Espírito (...). Discerni tudo e ficai com o que é bom», afirma S. Paulo (*1 Tes* 5, 19). Expressa-se aqui a necessidade de examinar as manifestações que se têm como espirituais no ambiente sociocultural em que vivemos. Mas exige-se também que se deixe a acção de Deus circular livremente com o seu ímpeto criador e transformador. O movimento do Espírito tem, assim, primazia sobre a verificação da sua verdade. Exprime a condição soberana do mistério de Deus, que toca os corações humanos e age nas situações históricas. Digamos que a acção divina é de âmbito mais vasto que o exame a que é submetida. Este não consegue cobrir inteiramente o terreno por onde aquela se espria. Nem tudo no movimento do Espírito é transparente face ao controlo racional que a tradição cristã sobre ele queira exercer. Há uma área de ambiguidade que se torna inevitável. Mas não tem de ser vista como residual. Talvez deva ser encarada como inerente ao mistério de Deus, que não se deixa conter em qualquer compreensão humana. O esforço de clarificação cristã das manifestações de aparência espiritual precisa de tomar consciência de que mergulha no espaço duma liberdade que o transcende. É provável que não alcance todo o resultado que pretende. Precisar, então, que seja essa liberdade a eviden-

³¹ *Ibidem.*

ciar melhor a sua tendência no decorrer do tempo. Deve esperar-se pacientemente que os seus frutos se mostrem. Casos haverá em que só assim se consegue perceber se o que se diz espiritual vai mesmo na linha do Espírito de Deus ou não. Afigura-se difícil decidir à partida por qualquer das duas hipóteses. Como adverte Inácio de Loyola, nas suas regras de discernimento, é preciso estar atento ao princípio, ao meio e ao fim do movimento inscrito em toda a busca dita espiritual³². Então, poderá cair a máscara dalguma incongruência relativamente à expressão paulina de *Gal 5, 25*. Há-de ver-se se aquilo que se pretendeu fazer crer em dado momento encontra depois expressão num percurso construído com fidelidade. Não basta afirmar que se vive pelo Espírito; é preciso pautar a sua conduta por ele.

O desafio das manifestações de aparência espiritual, que surgem no contexto das nossas sociedades modernas, constitui uma oportunidade de aprofundar o crer cristão. Cada vez que um dos seus aspectos é ofuscado, confundido ou questionado funciona como uma nova frente em que se procederá à sua clarificação. Torna-se interessante este jogo da luz e da sombra sobre o crer. Cada avanço da parte desta suscita um esforço que leva à expansão daquela. A identidade do crer cristão reforça-se sempre que precisa de marcar uma diferença. Já sabemos que ele não se ilude com o vigor afectivo das manifestações que aparentam sê-lo; submete-as a um controlo racional. Não quer crescer à custa de vivências que, embora fervorosas, não dão provas de autenticidade. Adopta todas as direcções em que se manifesta a força multifacetada do Espírito; mas fá-las acompanhar duma apreciação crítica. O controlo racional do crer cristão deve, pois, exercer-se continuamente. Convém mesmo que se vá aperfeiçoando. Compete-lhe ir fazendo sobressair os traços do crer que, por alguma razão, se vêem postos em causa. Este não cessa de enfrentar dificuldades que têm a ver com o contexto histórico que as suscita. Constituem para ele interrogações que requerem resposta. Digamos, então, que o controlo racional do crer cristão se desenvolve de forma poliédrica. Cada esclarecimento do que é a vida no Espírito vem na sequência da confusão que nela se quer introduzir. Esse controlo racional ganha, assim, novos conteúdos. Devem ser conscientemente integrados no património do crer cristão. Dalguma forma reforçam a base a partir da qual se procederá no futuro a novas clarificações de que este neces-

³² Santo Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, nº 333.

site. Mas não se pense que é possível consolidar irrevogavelmente os contornos da vida no Espírito. Estão sempre expostos a nova possibilidade de confusão. Há aqui um caminhar escatológico. As clarificações não se sucedem por simples acumulação aritmética. O conjunto que elas constituem vê-se na necessidade de contínua reformulação.