

CADERNOS

N.º 32 - 2016 - Ano XXI



Instituto São Tomás de Aquino

**De onde
nos vem a Luz**

*Juan Ambrósio • Fr. Francolino Gonçalves
Teresa Messias • Joaquim Félix de Carvalho
Fr. Rui Manuel Grácio das Neves*

CADERNOS

DE ONDE NOS VEM A LUZ

LUZ QUE ILUMINA O CAMINHO	
A PROCURA DO SENTIDO COMO HORIZONTE DO VIVER HUMANO	5
<i>Juan Ambrosio</i>	
LUZ E VIDA NO ANTIGO TESTAMENTO	19
<i>Frei Francolino Gonçalves, op</i>	
A LUZ NA ESPIRITUALIDADE CRISTÃ: PESSOA E DINAMISMO	41
<i>Teresa Messias</i>	
SIMBÓLICAS DA LUZ NA LITURGIA	63
<i>Joaquim Félix de Carvalho</i>	
A ILUMINAÇÃO E O BUDISMO ZEN.	
UM ENCONTRO COM A MÍSTICA CRISTÃ	107
<i>Frei Rui Manuel Grácio das Neves, op</i>	

CADERNOS ISTA

Publicação:  - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

<http://www.dominicanos.com.pt>

EDITORIAL

A ONU proclamou o ano 2015 como o Ano Internacional da Luz. À semelhança de muitas outras iniciativas, também o ISTA, através do Centro Cultural Dominicano do Convento de São Domingos de Lisboa, elaborou um ciclo de conferências com base nesta temática. Tais conferências, de altíssima qualidade, são agora apresentadas neste número dos Cadernos ISTA, com o título: «De onde nos vem a Luz».

Segundo a primeira página da Bíblia, a luz é a realidade primordial da Criação. Sem necessidade de concordismos fáceis, as mais recentes teorias científicas afirmam algo de semelhante. Os cristãos, porém, sempre terão como algo de central e inultrapassável o canto do salmista (Sl.119,105): «A Tua palavra é farol para os meus passos e luz para os meus caminhos».

Fr. José Nunes, OP

LUZ QUE ILUMINA O CAMINHO A PROCURA DO SENTIDO COMO HORIZONTE DO VIVER HUMANO

Juan Ambrosio

1. ENQUADRAMENTO COM O ANO INTERNACIONAL DA LUZ

Reconhecendo a importância da luz e das tecnologias baseadas na luz para a vida dos cidadãos do mundo e para o desenvolvimento futuro das sociedades nos mais diversos âmbitos, a Assembleia Geral das Nações Unidas, reunida na sua 71.^a Sessão Plenária a 20 de Dezembro de 2013, decidiu proclamar o ano de 2015 como *Ano Internacional da Luz e das Tecnologias Baseadas na Luz*.

Da leitura do texto da Resolução (68/221) podemos ficar a compreender um pouco melhor os motivos que subjazem à proclamação deste ano internacional. Nela se observa que o ano de 2015 coincide com os aniversários de uma série de acontecimentos importantes na história da ciência da luz, entre os quais se destacam o trabalho desenvolvido, em 1015, por Ibn Al-Haytham no campo da ótica; a noção do carácter ondulatório da luz proposto por Fresnel, em 1815; a teoria electromagnética da propagação da luz proposta por Maxwell, em 1865; as teorias de Einstein do efeito fotoelétrico, em 1905, e os laços existentes entre a luz e a cosmologia evidenciados pela relatividade geral, em 1915; a descoberta do fundo difuso cosmológico por Penzias e Wilson, bem como os trabalhos desenvolvidos por Kao sobre a transmissão da luz por fibras na comunicação ótica, ambos em 1965. Nela se destaca,

também, que o aumento da consciência mundial e o fortalecimento do ensino da ciência e das tecnologias da luz são essenciais para enfrentar os desafios que se levantam com o desenvolvimento sustentável, com a energia e a saúde das comunidades, bem como para enfrentar aqueles que decorrem da necessidade de melhorar a qualidade de vida nos países desenvolvidos ou em vias de desenvolvimento.

Num dos vídeos realizados para este ano internacional podemos escutar o seguinte texto suportado por uma sequência de interpelantes imagens¹:

«Em todo o lado no mundo os nossos dias começam com a luz. A luz que vemos está em todo o lado. A luz é vida. A luz liga-nos com os outros, longe e perto. Entretém e inspira jovens e adultos. A luz permite-nos ver coisas nunca antes inimagináveis. Conduzirá as economias no futuro. Com a luz podemos diagnosticar e curar doenças. Permite-nos proteger e assegurar as nossas comunidades. A luz será uma chave para a descoberta de soluções para os problemas mais prementes das nossas sociedades. E à medida que a luz desce e o nosso dia acaba, o nosso futuro continuará a ser possível por causa da luz».

Se bem que o texto não esteja construído a partir da perspetiva que pretendo desenvolver nas linhas que se seguem, julgo que não faço uma interpretação incorreta ao afirmar que a questão do sentido pode bem ser entendida como essa mesma luz que, iluminando o nosso caminhar, nos permite ir descobrindo orientações e horizontes, revelando novas possibilidades, mesmo naqueles momentos em que a ameaça do sem-sentido parece submergir a vida na escuridão. Refletir sobre «a pergunta do sentido», a partir desta metáfora, é, pois, o que me proponho fazer.

1 <https://www.youtube.com/watch?v=rcoMeWV0jZc&index=3&list=PLUUFEl60UkNCf3BmSQul6Umaj-aCN4E>

2. A «PROCURA» COMO LUZ QUE ILUMINA O HORIZONTE GLOBAL DA VIDA.

A qualquer observador, de qualquer quadrante cultural, bem como de qualquer tradição social, assumo-se, ou não, como crente, é dado a observar e a viver um dado inquestionável: o ser humano é um ser estruturalmente marcado pela demanda e pelo ato de procurar.

Não é preciso fazer grandes reflexões para percebermos que nesta capacidade típica de perguntar reside muito do progresso e da evolução da história da humanidade e da própria consciência e conhecimento que o ser humano tem de si próprio. Com efeito, facilmente intuímos que, desde cedo, para não dizermos desde sempre, o ser humano não se contentou simplesmente com a vida, mas sentiu-se desafiado a compreendê-la, procurando o seu valor e sentido.

Na verdade, o ato de procurar e a necessidade de perceber marcam sempre o nível mais fundo de toda a atividade humana. Foi o questionamento da realidade que possibilitou, e continuar a possibilitar, o progresso no conhecimento e domínio do mundo. A cada pergunta procura-se uma resposta e a cada resposta alcançada coloca-se uma nova pergunta, e isto sempre num movimento que parece não ter fim, de tal modo que é possível afirmar que «o desnível entre o questionar inesgotável e toda a resposta concretamente alcançada é insuperável»².

Este questionar, que se concretiza em muitas áreas e de muitas maneiras, não se limita simplesmente a determinados momentos ou situações do existir humano. Em última instância, nele podemos perceber um pergunta mais vasta, que se interroga pelo sentido global da existência e que, por isso, ainda que os contenha, não se reduz aos sentidos parcelares que cada um de nós procura para as ações que vai desenvolvendo.

É verdade que muitas vezes o pensar e o agir humanos parecem atomizados, de tal modo que o que se faz ou pensa, numa situação,

2 Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios = Verdad e Imagem* 103, Sígueme, Salamanca 1989², 14.

parece ter pouco que ver com o que se diz e reflete, numa outra. Se bem que isso possa, na realidade, suceder muitas vezes desta maneira é igualmente verdade que a existência de um sentido global, no qual todos os outros se possam inserir, parece fundamental para que possamos fazer uma avaliação globalmente positiva (ou negativa) da nossa existência. Que cada ser humano procure concretizar sentidos parcelares para o seu agir e existir é uma evidência que, de todo, não se opõe, nem anula, a igualmente evidente e necessária existência e procura de um sentido global, capaz de unificar e de dar consistência ao viver.

E aliás a existência desta pergunta pelo sentido global que nos pode ajudar a perceber que o ser humano possa até mesmo avaliar a vida como um fracasso, se para isso tiver que sacrificar aquelas realidades nas quais acaba por fundamentar o sentido do seu viver. Pelas razões de viver, cada um de nós pode mesmo estar disposto a «dar» a sua vida.

3. O DESAFIO DA ESCURIDÃO DO SEM-SENTIDO

Com isto não ignoro que, apesar da atualidade desta questão³, o tempo e as situações que nos são dadas viver têm, muitas vezes, dificultado e mesmo eclipsado esta procura fundamental do sentido. Isto deve-se não só a fatores tão conhecidos como o silêncio das grandes demandas metafísicas, o relativismo ético, a crise das grandes instituições como a Igreja e a família, como também ao facto de vivermos num mundo onde a realidade que nos rodeia é olhada e percebida a partir de perspetivas parcelares, destacando-se quase sempre o aqui e o agora. Toda esta experiência é muitas vezes acompanhada de uma espécie de conformismo e de apatia gerada por uma certa sensação de não poder lutar contra o sistema, pois por mais que tentemos fazer não o vamos conseguir mudar.

3 Apesar de falar em atualidade, tenho consciência de que esta pergunta tem acompanhado o ser humano ao longo da sua existência, de tal modo que a filosofia e a teologia sempre se têm preocupado em dar-lhe resposta. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Marova, Madrid 1980, 16-19.

As duas grandes guerras, com toda a barbárie a elas associadas; todos os atropelos contra os direitos humanos, a que continuamente temos assistido, apesar de constantemente os elevarmos como bandeira de consenso e de luta por um mundo mais humanizado; os contínuos confrontos entre povos e vizinhos; a imensa quantidade de vidas humanas simplesmente «suprimidas», «apagadas», «ignoradas» e «varridas da memória» dos que vivemos nesta parte do mundo dito avançado e moderno, já nos fizeram olhar para o século XX, que há bem pouco tempo deixámos para trás, como um século onde, apesar de todas as conquistas e avanços, o ser humano foi muitas vezes espezinhado. Já vai longe a certeza, e mesmo o sonho, que nos levou a pensar que era agora, com todas as possibilidades que as ciências e a técnica colocam à nossa disposição, que íamos ultrapassar todas as nossas dificuldades e limitações, vivendo finalmente na medida daquilo a que aspiramos. A verdade é que não nos sentimos satisfeitos e há mesmo um certo mal-estar geral, que já leva muitos a pôr em dúvida a possibilidade da esperança. Todos sabemos que as coisas não podem continuar assim, é necessário, é urgente, é mesmo indispensável, mudar o rumo dos acontecimentos, mas muitas vezes se levantam, dizendo que não é possível fazer nada, ou, mesmo sendo possível, nada vai mudar. Apesar da atualidade da procura do sentido, estamos numa situação paradoxal, pois surge tentadora a hipótese do sem-sentido⁴.

Por tudo isto, muitos têm reduzido o horizonte da sua existência ao «simples fruir» do momento presente, não esperando nada para além disso; ou a uma atitude de pessimismo que acaba por conduzir à própria negação da procura do sentido; ou, ainda, a uma atitude de rebeldia, que, questionando todos os sistemas,

4 Cf. *Ibidem*, 19.

eleva o ser humano ao estatuto de último e absoluto critério e fim de tudo⁵.

Apesar de serem muitos os que optam por estes e outros caminhos, a verdade é que não podemos afirmar que o pessimismo radical seja a nota dominante do nosso mundo. Se em certos momentos e em certas conjunturas históricas, o número de pessimistas aumenta significativamente, isso, contudo, não nos pode levar a afirmar que o sem-sentido seja a resposta adequada a dar nessas mesmas situações. Se não vejamos⁶: apesar da precariedade crônica da existência humana, constantemente assaltada por todo o tipo de incidentes e situações que a põem em causa, lidamos pior com as situações de angústia do que com as situações de realização. Se a nossa vida é constantemente assaltada pelo perigo do sem-sentido e pela finitude, por que é que não nos parece anormal e estranho que nos sintamos bem quando encontramos sentido e nos sentimos realizados? Perante a situação que nos é dada viver, por que é que se torna para nós mais surpreendente e inesperada a esporádica emergência da sensação de angústia em determinados momentos, do que a sua normal ausência?

Por que é que será isto assim? Por que é que perante a imensidão de incertezas e ameaças, que de todas as partes parecem assediar o ser humano, não consideramos mais lógico e normal a desconfiança, a angústia, o desespero e o pessimismo radical? A ser verdade o sem-sentido, não deveria causar surpresa que o ser humano não quisesse viver, e, contudo, o querer viver é o dado absolutamente maioritário que recolhe a experiência de qualquer observador. E que dizer daqueles que afirmam categoricamente que

5 Estas três possíveis respostas são refletidas por R. LATOURELLE, *Búsqueda y don de sentido*, in *Diccionario de Teologia Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 1356-1360. Aqui o autor acaba por questionar estas respostas por insuficientes e por não encontrarem verdadeiramente eco no coração do ser humano, no qual late fundo o desejo de realização da sua existência, apesar de intuir que por si só não a pode alcançar. Por isso, acaba por se avançar para uma quarta atitude na qual se reconhece a exigência da existência de um absoluto que não o ser humano.

6 Faço este pequeno percurso guiado pelo pensamento de RUIZ DE LA PEÑA, *El sentido último*, 24-25.

a vida não tem sentido e que é um absurdo? Perante estes também pode surgir uma perplexidade, pois apesar do não sentido da vida, continuam a optar pela vida (pelo menos a imensa maioria). Ora este querer viver, este continuar a viver, apesar do absurdo e do sem-sentido, não terá por detrás um implícito «vale a pena viver», um implícito «a vida tem sentido»?

4. A PROCURA DO SENTIDO: LUZ CONSTITUTIVA DA CONDIÇÃO HUMANA

Face a isto, julgo poder afirmar que a procura do sentido (não só em determinados momentos e circunstâncias da vida, mas na totalidade dessa mesma vida) reveste-se de traços que configuram uma inevitabilidade constitutiva da própria condição humana. Na verdade, e no dizer de Juan Martín Velasco, o ser humano não se contenta só com ser e viver, mas quer, além disso, ser bem e ter uma vida boa. Ele tem necessidade absoluta deste ser bem e desta vida boa para que o seu viver possa ser experimentado como verdadeiramente humano, como algo que vale a pena e que tem sentido. É, aliás, nesta procura do sentido que podemos encontrar a primeira expressão de que o ser humano não é um facto meramente natural, mas está constitutivamente aberto a realidades e valores que podem conferir dignidade e dimensão humana à sua vida, tal como podem, no caso de serem recusados, torná-la indigna e inumana⁷.

Tenho insistido até aqui na atualidade e mesmo na inevitabilidade da procura do sentido, mas o que é que queremos afirmar com ela? Qual o seu conteúdo? Os significados que o vocábulo «sentido» pode ter são muitos e apontam para vários entendimentos. Significados como orientação, objetivo, valor podem, com facilidade, ser considerados sinónimos de sentido. Nesta mesma linha, também o vocábulo «vida» nos pode levar nas mais variadas direções, pelo que convém precisar.

7 Cf Juan MARTÍN VELASCO, *El Hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 146.

Assim, e com essa intenção, destaco três aspetos principais⁸. Em primeiro lugar, refiro o significado contido nos múltiplos acontecimentos que configuram o existir humano. Aqui suponho que a vida contem um significado, que deve ser interpretado, e sem o qual ela pode ser apercebida como absurda. Em segundo lugar, aponto a imagem da direção, ou sentido de uma corrente. Nesta linha, a vida surge como uma sucessão de momentos orientados num antes e num depois, numa espera e num cumprimento, numa possibilidade e numa realização. No fundo, trata-se daquilo que faz da mera sucessão de factos uma história, na qual os diversos elementos se vão iluminando uns aos outros e se orientam de acordo com um princípio e um fim. Finalmente, sublinho a ideia de valor. A vida será assim vista como algo digno de apreço e pelo qual vale a pena viver.

Ao dizer sentido estamos, pois, a dizer algo mais do que meros objetivos que se pretendem alcançar com esta, ou aquela, atividade. Trata-se de algo pelo qual vale a pena a existência, pelo qual nos podemos entregar e pelo qual podemos viver. No fundo, «o interrogante que nos ocupa versa sobre o *aonde* e o *para quê* de uma existência cuja direção e finalidade preocupam o suficiente como para pôr em marcha todo um apaixonado processo inquisitivo»⁹.

E quando falamos em vida, falamos na vida concreta do ser humano na sua totalidade. Por isso, não podemos, de modo nenhum, reduzir esta reflexão ao âmbito da vida individual. O ser humano, cada ser humano, é certamente alguém único e irrepetível, mas é alguém único e irrepetível na sua relação com os outros, com a natureza e com a história e, para os crentes, também com Deus. A demanda do sentido da totalidade da vida do ser humano tem, pois, que incluir obrigatoriamente todos os momentos constitutivos dessa mesma vida. A sociedade e a realidade que o rodeia, as suas relações com os outros e a história que vive e constrói são dimensões que não podem deixar de ser abarcadas pela questão

8 Recolhemos estes aspetos da reflexão feita por Juan MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, 146.

9 L. RUIZ DE LA PEÑA, *El sentido de la vida*, 17.

do sentido. Uma concepção meramente individualista e subjetivista do ser humano claramente falsearia o alcance da nossa questão¹⁰.

Devido à sua dinâmica e abrangência, a procura do sentido é, pois, uma questão englobante que apanha todo ser humano e a totalidade da sua existência. É a partir desta totalidade que a sua vida ganha consistência e coerência. É a partir dela e nela que cada acontecimento, por mais particular que possa ser, adquire o seu significado mais profundo, passando a fazer parte de uma história total e não sendo apenas algo que sucedeu e que pode ficar para sempre desenraizado. É no seu contexto que a vida pode ser entendida como um todo coerente, com princípio, meio e fim, tornando-se vida verdadeiramente humana, e não apenas vivência de acontecimentos, que por mais que se possam suceder acabam por não constituir uma direção coerente. É à luz desta totalidade que se pode avaliar a existência, percebendo o valor que ela tem, ou não, ajudando a procurar o caminho da realização e da felicidade.

Esta totalidade é, sem dúvida, condição fundamental para colocar a questão do sentido em toda a sua abrangência e profundidade. Na realidade, a questão do sentido só consegue iluminar o viver humano quando somos capazes de uma certa distância e de uma certa contemplação do nosso pensar, querer e agir integrados num contexto. Por isso, a questão do sentido apresenta sempre a necessidade de uma condição relacional e criativa¹¹.

Ao contrário dos outros animais, o ser humano não se limita a crescer pela força da lei natural. Porque sabe que cresce, sente-se impelido e «obrigado» a refletir e precisar o modo e a direção do seu crescimento. Essa tarefa realiza-se no âmbito relacional, requerendo

10 Esta é a opinião de autores como RUIZ DE LA PEÑA, cf. *El sentido de la vida*, 17, Juan de SAHAGÚN LUCAS, *Dios horizonte del hombre = Sapientia Fidei* 3, BAC, Madrid 1994, 14-15 e Juan ALFARO, cf. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 18.. Este último explícita, no entanto, que a questão da relação com o mundo surge no contexto da questão principal que é a procura do próprio ser humano, uma vez que o mundo só alcança o nível de questão no momento supremo da sua evolução, que é precisamente o ser humano. Voltaremos mais tarde à centralidade da demanda do homem.

11 A este respeito ver o artigo de A. LÓPEZ QUINTAS, *Sentido de la vida*, in *Diccionario del pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid (?) 1997, 1073-1080.

a experiência do encontro na qual pode surgir a luz e o sentido. Com efeito, «o sentido não é algo que o homem possa ter *estaticamente*, como um objeto; adquire-o e possui-o *dinamicamente*, ao entrar em relação criadora com outras realidades»¹². É que o sentido da vida «é fruto da atividade criadora de encontros fecundos».¹³

Para que a vida possa ser verdadeiramente humana, cada um de nós tem que a assumir, projetando sobre ela uma luz criadora capaz de lhe dar um sentido e uma direção. Por isso, ao falar do sentido da vida devo sempre fazê-lo a partir de uma dupla perspectiva¹⁴: por um lado, devo falar no sentido da vida, referindo-me a uma certa estrutura da existência, a uma certa constituição ontológica, que é inteligível e que está dotada de coerência racional; por outro, devo falar na necessidade de dar sentido à vida, implicando nessa direção o agir, sem o qual a existência acaba por correr o risco de carecer de efetivo suporte.

A questão do sentido da vida implica sempre estes dois aspetos: o ter e o dar sentido. Nesta linha, é possível afirmar que «inteligibilidade» e «valor» são os dois aspetos igualmente fundamentais na questão do sentido, ainda que seja razoável reconhecer ao primeiro uma certa anterioridade, uma vez que é o no sentido que se torna viável encontrar as condições necessárias para poder comprometer-me, de uma maneira inteligente e livre, na tarefa de dar sentido¹⁵.

A demanda do sentido coloca-se, como vemos, num âmbito de totalidade. É toda a existência humana que é abrangida pelo sentido, é o ser humano todo que se sente interpelado e comprometido neste processo. Só neste contexto de totalidade, que abrange entendimento, vontade e ação, pode a existência deixar de ser um mero viver para passar a ser vida humana, a minha/nossa vida humana. Estamos, portanto, perante uma daquelas questões capazes de qualificar o humano enquanto tal, devendo, por isso ser

12 A. LÓPEZ QUINTAS, *Sentido de la vida*, 1074.

13 *Ibidem*.

14 Esta é a proposta que Juan de SAHAGÚN LUCAS faz. Cf *Dios horizonte del hombre*, 14.

15 Cf. nesta linha Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre*, 19.

considerada como critério determinante na distinção que podemos estabelecer entre o ser humano e os restantes animais¹⁶, ou, para dizer de outra maneira, a procura do sentido configura uma dimensão constitutiva (ontologicamente apriórica) do ser humano¹⁷.

5. A LUZ QUE ME ILUMINA. A MODO DE CONCLUSÃO

Intimamente relacionada com a questão do sentido da vida, podemos destacar a demanda do ser humano em relação a si mesmo¹⁸, pois ela só pode ser colocada naquele nível em que o mais profundo do meu ser está implicado. Deste modo, é possível afirmar que a pergunta «quem sou eu» é aquela que mais fielmente expressa o nível de compromisso e interpelação a que nos queremos referir.

A singularidade desta demanda aparece, logo, claramente expressada, na sua própria estrutura¹⁹. É que, nela, aquele que questiona e aquilo que é questionado são idênticos. Mais ainda, existe uma identidade do sujeito que pergunta, com o sujeito perguntado e com o conteúdo da pergunta. A este nível já não podemos falar de uma relação entre sujeito e objeto, nem sequer entre sujeito e sujeito, mas sim de sujeito que se questiona a si mesmo como sujeito questionado e como conteúdo da questão. Isto quer dizer que está excluída da própria estrutura desta questão a relação de mera objetividade, não sendo possível assumir uma atitude neutra ou de espectador. Ao perguntar-se sobre si mesmo o

16 Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, 147.

17 Esta é a opinião claramente defendida por Juan ALFARO. Cf. *De la cuestión del hombre*, 13-14.

18 Para muitos esta questão coloca-se ao mesmo nível da questão do sentido da vida, no meu entender, ainda que claramente tenha a consciência de que estamos no mesmo contexto, julgo que pergunta do homem sobre si mesmo implica um passo em frente ou seja, uma coisa fundamental é perguntar pelo sentido da vida, da minha vida, outra coisa é perguntar quem sou eu. Parece-me que aqui estamos a um nível mais fundo. Daí que, apesar dos autores a que me tenho referido trabalharem a pergunta pelo sentido da vida e a pergunta pelo próprio eu de uma maneira conjunta, ter decidido dar-lhe um lugar de destaque.

19 Seguimos aqui a reflexão feita por Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre*, 14

ser humano (cada um de nós) está chamado a tomar uma posição, implicando nessa atitude toda a sua inteligência e liberdade.

Na origem de tudo isto, acaba por estar a experiência mais radical do existir humano, ou seja,

«a consciência auto-reflexiva de si mesmo, em que cada um se vive indivisivelmente como o experimentante e o experimentado. A reflexão explícita expressada na pergunta quem sou eu, surge da auto presença vivencial de ser si-mesmo e nenhum outro»²⁰.

Em todos os atos da sua existência, porém, o ser humano acaba por fazer a experiência paradoxal de ser ele mesmo e de não ser ainda plenamente ele mesmo, o que o leva a compreender como ele próprio é uma questão à qual não pode fugir. Afinal, o que é isto de saber que em tudo o que faço, sou eu que faço e mais ninguém, e simultaneamente, sentir, ou melhor, pressentir que, apesar de tudo, ainda não sou verdadeiramente eu, porque posso sempre ser mais e realizar-me mais?

Este permanente desnível entre o limite do seu ser e dos seus atos e a sua inesgotável aspiração a mais interpela de uma maneira definitiva o ser humano. Esta realidade pode ser bem entendida se nos situarmos no âmbito dos desejos, onde facilmente é possível perceber que para além dos desejos orientados a bens concretos para suprir necessidades concretas, podemos encontrar o desejo que constitui o ser humano enquanto tal, ou seja,

«o desejo de algo que antes de ser objeto do desejo é sua raiz e, que, por isso, à medida que se aproxima do seu termo, em lugar de saciar-se, aprofunda-se. Desejo que é como o vazar em mim de algo que está mais para além de tudo o mundano e que põe a descoberto a radical desproporção em que consiste o ser humano»²¹.

Percorrendo este caminho, julgo que também poderemos entender melhor como a questão do sentido pode facilitar a abertura

20 Juan ALFARO, *De la cuestión del hombre*, 15.

21 Juan MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, 147.

do ser humano a um «mais» de cuja presença luz e atração acaba por não poder prescindir, sem correr o risco de se sentir empobrecido. Nesta mesma linha, a procura do sentido, com o exercício de resposta que lhe corresponde, pode ser experimentada, pelo ser humano, como experiência de «salvação» que o abre ao Mistério, declinado de modo distinto, nas distintas tradições religiosas.

Também a este nível podemos descobrir a interpelação de uma tarefa comum, na qual se podem encontrar e dialogar crentes e não crentes, já que se torna cada vez mais urgente

“[...] confrontar as nossas formas diferentes de colocar o problema do sentido da vida e procurar juntos, através do diálogo e da colaboração, formas de organização da sociedade, de relação com a natureza, de ordenação da economia, de criação de culturas, que garantam à humanidade um futuro no qual se mantenha desperta a necessidade do sentido e se abram caminhos na busca de respostas»²².

Sinceramente, estou convencido de que só a partir deste exercício nos será possível sonhar e ousar os novos caminhos que não podemos deixar de percorrer.

22 Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión*, 160

LUZ E VIDA NO ANTIGO TESTAMENTO

Frei Francolino Gonçalves, op

INTRODUÇÃO

A Bíblia, tanto o Antigo como o Novo Testamento, dá grande relevo à luz e, por contraste, também às trevas. A importância que a Bíblia atribui à luz ressalta da frequência com que a ela se refere, da variedade do vocabulário que usa em relação a ela e, sobretudo, da riqueza dos sentidos figurados que lhe atribui.

Em hebraico, o grupo lexical *'ôr* é o que melhor corresponde aos termos luz e etimologicamente aparentados. É o que o Antigo Testamento emprega mais amiúde. No entanto, usa também mais uma dezena de outros grupos lexicais, conotando diferentes aspectos da mesma realidade¹. Os matizes desses termos nem sempre são fáceis de distinguir uns dos outros.

A situação é semelhante na versão grega do Antigo Testamento e no Novo Testamento. Estes expressam geralmente o conceito de luz com o substantivo *phôs* e derivados, mas usam também vários outros grupos lexicais². Além de indicar a importância da luz, a multiplicidade de termos hebraicos e gregos de que a Bíblia se serve para a designar mostra também a grande complexidade e a riqueza semântica dessa realidade.

1 *Nér/nîr* (lâmpada), *menorāh* (candelabro), *nāhar* (brilhar, estar radiante), *nāgāh* (brilhar, resplandecer, refulgir, iluminar), *yāpa'* (resplandecer, brilhar, irradiar, iluminar), *yôm* (dia), *hālāl* (iluminar, brilhar, resplandecer, luzir), *zāhar* (brilhar, luzir), *šemeš* (sol), *yāreah* (lua), *kōkābîm* (estrelas).

2 *Phaînô* («dar luz, brilhar, ser brilhante, ser ou tornar-se visível, aparecer, mostrar-se, parecer»), *augázô* («ver, brilhar»), *lāmpô* («brilhar, luzir, reluzir, lampear»), *phéggos* («luz, irradiação»).

A Bíblia usa muitas vezes a palavra «luz» e outros termos do mesmo campo semântico, no sentido próprio, referindo-se às realidades físicas designadas por esse vocabulário: várias formas de luz de origem cósmica e a luz artificial.

No entanto, na maioria dos casos, a Bíblia usa a palavra luz e os termos aparentados em sentido figurado. Com frequência, esse vocabulário faz parte de constelações de imagens, de teias ou de emaranhados metafóricos, cujos fios nem sempre são fáceis de desentrelaçar. A luz é, sem qualquer dúvida, uma das principais fontes das metáforas bíblicas.

Dada a importância que a luz tem na Bíblia, parece-me que a exegese não lhe tem dado a atenção que merece. Seria interessante tratar o tema do começo ao fim da Bíblia cristã, no Antigo e no Novo Testamento. No entanto, vou restringir-me ao Antigo Testamento. Além disso, estudarei a questão de maneira muito incompleta. Começo por apresentar rapidamente o tema da luz no sentido próprio da palavra. Deter-me-ei depois nos seus usos figurados. As metáforas bíblicas relativas à luz têm, essencialmente, como objecto a vida, que é o tema fundamental da Bíblia. Daí a importância das ditas metáforas. Por contraste, as trevas, o oposto da luz, são metáforas da morte e de tudo o que com ela está associado. Entre os sentidos figurados da luz, vou restringir-me ao estudo daqueles que são relativos à vida.

I. A LUZ NO SENTIDO PRÓPRIO DA PALAVRA

1. LUZES DE ORIGEM CÓSMICA

O relato sacerdotal da criação do cosmos e da humanidade (Gn 1,1-2,4^a) afirma que a luz é obra de Deus, precisamente a sua primeira obra. Com efeito, a acção criadora de Deus começa com a luz. Deus dá uma ordem relativa à luz (*'ôr*), que se cumpre imediatamente: «Haja luz» e houve luz» ou «seja a luz» e a luz foi» (Gn 1,3)³. A seguir, Deus declara a luz boa e separa-a das

3 As duas traduções são possíveis.

trevas (v. 4)⁴. «Deus chamou à luz “dia” e às trevas chamou “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia» (v. 5). Segundo este texto, luz e dia equivalem-se. Pode dizer-se outro tanto dos seus opostos trevas e noite.

No quarto dia, que é o centro da semana, Deus completa a sua obra relativa à luz (Gn 1,14-19): «¹⁴ Deus disse: “Haja luzeiros no firmamento dos céus, para separar o dia da noite. Servirão de sinais para as estações, os dias e os anos. ¹⁵ Servirão de luzeiros no firmamento dos céus para iluminarem a terra”. E assim foi. ¹⁶ Deus fez os dois grandes luzeiros: o maior para o governo do dia e o menor para o governo da noite, e as estrelas. ¹⁷ Deus colocou-os no firmamento dos céus para iluminarem a terra, ¹⁸ para governarem o dia e a noite e para separarem a luz das trevas. E Deus viu que isso era bom. ¹⁹ Houve tarde e houve manhã: quarto dia».

Este texto menciona três formas de luz de origem cósmica, ligadas a outros tantos fenómenos produzidos sem qualquer intervenção humana: a luz do sol (*šemeš*) e a luz da lua (*yareah*) e das «estrelas» (*kôkâbîm*)⁵. Essas formas de luz são cíclicas. A luz do sol é a luz por excelência. Delimita o dia e rege-o. Vêm a seguir a luz da lua e a luz das estrelas, que iluminam durante a noite. A luz do sol e a luz da lua e das estrelas ordenam o tempo, ritmando, assim, a vida dos seres vivos.

A Bíblia menciona outra luz de origem cósmica, que é particularmente impressionante: o relâmpago (*bārāq* em hebraico; *astrapê* em grego), que zigzagueia, repentinamente, no céu e nele brilha, por instantes, a qualquer hora do dia ou da noite. Ao contrário da luz do sol, da lua e das estrelas, que é cíclica, a luz do relâmpago é casual, imprevisível, fugaz e, por conseguinte, sem função, pelo menos aparente, no ordenamento do mundo e da vida dos seres humanos. Para os autores da Bíblia e para os seus

4 Em Gn 1,2,4, as trevas (*hošek*) são um elemento anterior à intervenção criadora de Deus. Pelo contrário, em Is 45,7, *Iavé* declara que ele próprio as criou (cf. Sl 104,20).

5 Nome genérico que designa os astros, com exceção do sol e da lua (Gn 37,9; Jr 31,35).

primeiros leitores, o relâmpago era sobretudo um sinal da presença de Iavé, concebido como um deus relacionado com a trovoada⁶.

2. LUZ ARTIFICIAL

A Bíblia menciona também a luz, incomparavelmente mais modesta, que os homens inventaram, isto é, aprenderam a produzir. Nos países e nos tempos bíblicos, a luz artificial obtinha-se graças à combustão do azeite. Para iluminar as casas usavam-se pequenas lâmpadas de barro, bem conhecidas graças à arqueologia⁷. A sua luz parecer-nos-ia hoje bem mortíça. A luz era um elemento importante nos templos, porventura não só por razões práticas, mas também pela sua carga simbólica. Vários textos bíblicos descrevem pormenorizadamente a riqueza dos candelabros de ouro do templo de Iavé⁸.

II. LUZ E VIDA NO ANTIGO TESTAMENTO

1. INTRODUÇÃO

A Bíblia fala da luz sobretudo em sentido figurado, concretamente para expressar as realidades da vida humana. É dessa função da luz na Bíblia que vou tratar. Em todos os estudos temáticos da Bíblia, as palavras são os melhores guias, os mais objectivos. Ora, o vocabulário relativo à luz encaminha-nos para o Saltério e para os livros sapienciais. De facto, uma boa parte dos Salmos que usam as metáforas da luz em relação com a vida têm características sapienciais. A reflexão sapiencial tem como objecto a vida e a condição humanas. Por isso, foi a que mais atentamente se debruçou sobre a vida, sob todos os seus aspectos. Daí que tenha

6 Ex 19,16; Jr 10,13; Ez 1,13; Sl 77,19; 97,4; Jb 38,35. *Ba'al, Addu/Haddad e Marduk*, deuses respectivamente de Canaã, da Síria e da Babilónia, eram do mesmo tipo que Iavé. De facto, a maioria dos seus fiéis vivia de uma agricultura que dependia, essencialmente, da chuva.

7 Jr 25,10; Sf 1,12; Pr 31,15; Mt 4,21; 5,15; 25,1-13; Lc 8,16-18; 15,8.

8 Ex 25,31-40; Nm 8,2-4; 1 R 7,49; 2 Cr 4,7; Za 4,1-10; cf. Lv 24,1-4; cf. Nm 4,9-10.

sido também a grande criadora das metáforas fundadas na luz. Vamos percorrer alguns textos do Antigo Testamento que me parecem representativos sobre essa matéria. Proponho uma espécie de pequena antologia de textos, cada um deles seguido por um comentário mais ou menos breve. Dou normalmente uma tradução do texto hebraico. Nos casos em que há diferenças significativas entre ele e o antigo texto grego, dito dos Setenta, referi-las-ei.

2. A «LUZ DOS OLHOS» E A VISÃO, METONÍMIAS DA VIDA DOS SERES HUMANA

Começo por Pr 29,13, que é provavelmente um dos textos bíblicos mais antigos que usam a luz como metonímia da vida.

‘O pobre e o opressor encontram-se;
quem ilumina os olhos de ambos é Iavé’⁹.

O provérbio põe em cena o pobre e o opressor¹⁰ e declara que eles se encontram. O texto não explicita que o pobre é vítima do opressor, mas sugere-o claramente. Dado o contexto, o verbo «encontrar-se» expressa sem qualquer dúvida a ideia de ter algo em comum. A segunda parte do versículo enuncia aquilo que o pobre e o opressor têm em comum: Iavé é o autor da luz dos olhos de ambos. Foi Iavé quem iluminou – e é Iavé quem continua a iluminar – os olhos do opressor e do pobre. Por conseguinte, apesar das diferenças óbvias entre eles, o pobre e o opressor estão num pé de igualdade perante Deus e entre si¹¹.

Traduzo por iluminar o termo *mé’îr*, que é o particípio da forma causativa do verbo *’ôr*. O sentido fundamental do radical *’ôr* é «ser brilhante, brilhar, luzir, resplandecer». Na forma nominal *’ôr* significa «luz, brilho, resplendor, fulgor». Na forma verbal causativa

9 Dei a tradução do texto hebraico. O texto grego (LXX) é bastante diferente:
¹³ «(Quando) o credor e o devedor se encontram, / o Senhor faz a visita de ambos.»
Não mencionando a iluminação dos olhos, o texto grego não é pertinente para o nosso estudo.

10 Sl 10,7; 55,12; 72,14.

11 Roland E. MURPHY, *Proverbs* (Word Biblical Commentary, 22), Nashville, Thomas Nelson, 1988, p. 222; Michael V. FOX, *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible, 18B), New Haven & London, The Anchor Yale Bible, 2009 pp. 838-839.

expressa as ideias de acender uma lâmpada¹², pôr fogo a lenha¹³ e, sobretudo, fazer brilhar, fazer luzir, fazer resplandecer, iluminar, alumiar objectos de vários tipos. Em Pr 29,13, o verbo tem como sujeito lavé e como complemento directo os olhos do pobre e do opressor. Os olhos dos seres humanos são complemento directo do mesmo verbo em três outros textos do Antigo Testamento de que tratarei. Como em Pr 29,13, o verbo tem como sujeito lavé ou uma realidade relacionada com lavé em todos eles¹⁴.

Os exegetas fazem notar, com razão, que Pr 29,13 e Pr 22,2 são variantes do mesmo provérbio¹⁵. Por isso, para melhor compreender o sentido e o alcance da iluminação dos olhos causada por lavé, em Pr 29,13, convém compará-la à acção atribuída ao mesmo lavé em Pr 22,2:

«O rico e o pobre encontram-se;
quem os fez a ambos foi lavé».

Este provérbio afirma que ricos e pobres têm em comum o facto de serem, uns e outros, obra do mesmo Criador, lavé. Pr 22,2 e 29,13 têm semelhanças de forma e de conteúdo flagrantes. A primeira frase de cada um destes textos é praticamente idêntica: tem o mesmo verbo, na mesma forma («encontram-se»), assim como um dos dois sujeitos, o *rāš*, um dos vários termos hebraicos que designam o pobre. Na primeira parte dos dois provérbios, só um dos dois sujeitos é diferente: «rico» em Pr 22,2 e «opressor» em 29,13. Usados sobretudo nos livros sapienciais mais antigos, nos livros proféticos e nos Salmos, os termos rico e opressor pertencem ao mesmo campo semântico, sendo a riqueza frequentemente ao mesmo tempo efeito e causa da opressão. A segunda frase dos dois provérbios tem a mesma estrutura e o mesmo sujeito dos verbos, isto é, lavé:

12 Nm 8,2; Sl 18,29.

13 Is 27,11; Ml 1,10.

14 Sl 13,4; 19,9; Esd 9,8.

15 Roland E. MURPHY, *Proverbs*, pp. 164-165 e 222; Michael V. Fox, *Proverbs 10-31*, pp. 694-695 e 838-839.

«quem os fez (*'oséh*) a ambos foi lavé» (Pr 22,2b)

«quem iluminou (*mé 'îr*) os olhos de ambos foi lavé» (Pr 29,13b).

«Iluminar os olhos de ambos», em 29,13b, corresponde a «fazer a ambos», em Pr 22,2b. O paralelismo com «fazer a ambos», em Pr 22,2b, impõe ver em «iluminar os olhos de ambos», em Pr 29,13b, algo de equivalente, isto é, dar a vida. «Iluminar os olhos» expressa assim a ideia de dar a vida aos seres humanos, fazê-los seres vivos¹⁶. Enquanto Pr 22,2b afirma que lavé os fez a ambos, isto é, os criou a ambos¹⁷, Pr 29,13 explicita que lavé deu a vida a ambos: lavé é o criador de todos os seres humanos (Pr 22,2) e o autor da luz dos seus olhos, isto é, da sua vida (Pr 29,13). A luz dos olhos e a visão da luz como metonímia da vida lêem-se noutros textos do Antigo Testamento.

Passo ao Sl 19. Tem duas partes bem distintas tanto no estilo como no conteúdo. A primeira (vv. 2-7) é um hino que celebra a obra criadora de Deus, usando imagens de que o Próximo Oriente então se servia para representar o deus sol¹⁸. A segunda parte (vv. 8-15) é de carácter didáctico. Canta o valor dos ensinamentos/mandamentos de lavé e a vantagem de os pôr em prática. Uma corrente da exegese pensa que essas duas partes são, de facto, dois salmos que foram justapostos¹⁹.

Seja como for, cada uma das duas partes designa de maneira diferente a divindade que é objecto do louvor. A primeira parte

16 Roland E. MURPHY, *Proverbs* pp. 164-165 e 222; Michael V. FOX, *Proverbs 10-31*, pp. 694-695 e 838-839.

17 Pr 20,12 afirma, especificamente, que foi lavé quem fez o ouvido e o olho, cada qual com a sua função própria: «O ouvido que ouve/escuta, o olho que vê, lavé os fez a ambos». O Sl 94, 9 pergunta de maneira retórica: «Quem plantou o ouvido não ouvirá?/Quem formou o olho não olhará?»

18 John E. GOLDINGAY, *Psalms, Volume 1, Psalms 1-41*, Grand Rapids, Mich., Baker Academic, 2006, p. 285.

19 Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen. 1. Teilband Psalmen 1-63* (Biblicher Kommentar Altes Testament XV/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁴1972, pp. 152-161; tradução inglesa: *Psalms 1-59* (A Continental Commentary), Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 267-276.

menciona-a só uma vez, usando para isso a palavra *'el* (v.2). Esse termo tem mais do que um sentido no Antigo Testamento. Pode ser um nome comum, designando qualquer deus ou a divindade em geral. Em certos casos, é o nome próprio do chefe do panteão divino cananeu, bem documentado em Ugarite (séc. XIV-XII a.C.), sob a forma de *'Ilu*. *Iavé* herdou em grande parte os seus atributos. Com mais frequência, *'el* é um apelativo de *Iavé*, o Deus de Israel. Deve ser esse o sentido no Sl 19,2. Na segunda parte, o salmista menciona sete vezes *Iavé*, que é o nome próprio do Deus de Israel (vv. 8-10.15).

Vou deter-me só no v. 9, o único que é explicitamente pertinente para o tema de que tratamos.

«Os preceitos de *Iavé* são rectos,
alegram o coração;
o mandamento de *Iavé* é claro,
ilumina (*m^e 'irat*) os olhos».

O salmista põe em paralelismo sinonímico, por um lado, os preceitos de *Iavé* rectos e o mandamento de *Iavé* claro, e, por outro lado, os respectivos efeitos: «alegram o coração» e «ilumina os olhos». Esta estrutura do texto pressupõe uma afinidade entre «alegrar o coração» e «iluminar os olhos, fazê-los brilhar». Ambas as expressões conotam a ideia de reavivar, revigorar e, porventura também, no caso da segunda, de tornar o ser humano clarividente em ordem à acção.

Nesta primeira parte assinalo só mais o Sl 36,10, que atribui ao orante a seguinte confissão, dirigida a *Iavé*:

«Pois em ti está a nascente da vida (*meqôr hayîm*),
pela tua luz vemos a luz».

Pondo em paralelismo sinonímico *Iavé* como a nascente donde jorra a vida e o senhor da luz pela qual ou na qual vemos a luz, este texto tem por sinónimos ver a luz e viver, luz e vida. A vida que brota da nascente divina e da qual participamos, e a luz divina, na qual ou pela qual vemos, são duas expressões da

mesma realidade, isto é, a vida humana, que tem em Deus a sua origem e o seu autor²⁰.

3. «VER O SOL, A LUZ, A LUZ DO SOL, A LUZ DO DIA» É NASCER OU VIVER EM GERAL

O Antigo Testamento formula amiúde a ideia de nascer mediante expressões relativas à visão do sol, da luz do sol, da luz, da luz do dia. Começo pelo Sl 58 no texto hebraico, 57 no texto grego (LXX). O salmo apresenta-se como uma lamentação colectiva. O orante pede a Deus que faça justiça em relação aos ímpios, aparentemente juízes iníquos (vv. 2-3). O v. 9, a passagem que nos interessa, é bastante diferente no texto hebraico e no antigo texto grego. Começo pelo texto hebraico, que reza assim:

«(Que sejam) como a lesma que se derrete ao caminhar,
como o aborto duma mulher, que eles não vejam o sol!»

Este texto formula duas imprecções contra os ímpios. A primeira vota-os ao destino da lesma ou do caracol²¹. Como esses moluscos deixam um rasto viscoso quando se deslocam, os antigos pensavam que eles se dissolviam dessa maneira, acabando por desaparecer.

Em paralelismo com a primeira, a segunda imprecção vota os ímpios ao destino do aborto. A palavra «aborto» traduz o substantivo masculino hebraico *néfel*, derivado do radical *nāfal*, que significa «cair». O Antigo Testamento só usa três vezes a palavra *néfel*. Esta refere-se sempre a seres humanos e está sempre em paralelismo sinónimo com «não ver o sol» (Sl 58,9; Ecl 6,3-5) e «não ver a luz» (Jb 3,16). Para o Antigo Testamento, o aborto é, essencialmente, um ser humano que não chegou a ver a luz. Não tendo visto a luz, a luz do sol ou a luz do dia, o aborto não nasceu, no verdadeiro

20 A expressão «nascente de água viva» lê-se em Jr 2,13 e 17,13, onde designa, como no Sl 36,10, o próprio lavê. Os *Provérbios* usam várias vezes a expressão «nascente de vida» com um sentido menos englobante, pois designa o «ensino do sábio» (Pr 13,14), a «inteligência» (Pr 16,22) e o «temor de lavê» (Pr 14,27), realidades que devem guiar a existência dos seres humanos.

21 Em hebraico *šablûl*, termo que só aparece aqui no Antigo Testamento. Por isso, é difícil saber ao certo se se trata de uma lesma ou de um caracol.

sentido da palavra. «Caiu» ou foi expelido do seio materno, mas não saiu das trevas. Nesta perspectiva, em rigor de termos, não se poderia falar de nados-mortos.

O texto grego (Sl 57,9) é bastante diferente do texto hebraico.

«Como a cera que derrete, eles perecerão,
um fogo caiu sobre eles, e não viram o sol».

Este texto é menos violento do que o texto hebraico²². Contrariamente ao texto hebraico, o texto grego não contém nenhuma imprecação contra os ímpios. Formula, primeiro, um anúncio: Os ímpios perecerão como a cera que derrete. Depois expressa uma constatação: tendo caído sobre eles um fogo, os ímpios não viram o sol.

Como o texto hebraico, o texto grego expressa a ideia de nascer com a locução «ver o sol», mas enquanto o texto hebraico pronuncia contra os ímpios a imprecação «que eles não vejam o sol, como um aborto», o texto grego faz a constatação de que eles, de facto, não viram o sol, porque um fogo caiu sobre eles.

Os exegetas assinalam em geral que o salmo 58/57 é uma composição com características sapienciais. O facto de sair do seio materno sem vida é, naturalmente, um tema importante nos escritos sapienciais, centrados na vida e na condição humanas.

O livro de *Job* é uma boa testemunha desse facto. Logo no seu primeiro discurso, em Jb 3,1-26, o protagonista do livro começa por amaldiçoar o dia do seu nascimento (3,1.8). Em 3,16, Job contrapõe o seu destino ao destino do aborto, que não viu a luz, isto é, que não nasceu nem chegou a viver no sentido pleno da palavra.

«Ou como um aborto escondido,
eu não existisse (agora),
como crianças que não viram a luz».

Não ver a luz é estar morto. Pelo contrário, ver a luz é viver, estar vivo.

22 De passagem, note-se que este salmo é um dos que expressa maior violência, pelo menos na sua forma hebraica. Por isso, foi excluído da lista dos Salmos recitados no ofício divino.

Um pouco mais adiante, no v. 20, Job pergunta, de maneira geral:

«Por que razão foi dada luz ao infeliz,
e vida aos amargurados de ânimo».

Este versículo está estruturado por um duplo paralelismo sinónimo: primeiro, entre luz e vida; depois, entre infeliz e amargurados de ânimo. Este paralelismo pressupõe que os membros de cada um dos dois pares são sinónimos: luz é sinónimo de vida, e infeliz é sinónimo de amargurado de ânimo.

O *Eclesiastes*, outro livro sapiencial, usa várias vezes a metáfora da luz, ou da luz do sol, para falar da vida. É o caso de Ecl 6,3-5, texto que contrapõe o destino do aborto ao destino de um homem que viveu uma vida longa e, aparentemente, feliz.

«³ Um homem, embora tenha cem filhos
e viva muitos anos e numerosos dias,
se não saciou o seu desejo de felicidade
e nem sequer teve sepultura,
afirmo que mais feliz do que ele é o aborto.

«⁴ Porque este veio em vão (*hébel*),
vai-se nas trevas
e o seu nome ficará encoberto pelas trevas.

⁵ Embora não tenha visto o sol, nem conheça nada,
mais descanso tem este do que aquele».

Não tendo saído das trevas, o aborto não viu o sol, isto é, não chegou a viver. Apesar disso, o *Eclesiastes* afirma que a sua sorte é preferível à de um homem que teve cem filhos, viveu longos anos, mas, contrariamente às aparências, não foi feliz, nem sequer teve sepultura. Segundo este texto, é no descanso que o aborto tem vantagem em relação ao homem que viveu muitos anos e teve muitos filhos. O aborto tem mais repouso do que o que viveu muitos anos, pois escapou às penas da existência.

Ecl 7,11 expressa uma concepção mais optimista, e porventura também mais realista, da vida:

«Bom é ter sabedoria e, também, ter uma herança.
Isso é vantajoso para os que vêem o sol».

Os que vêem o sol são os seres humanos que estão vivos. O *Eclesiastes* designa geralmente o nosso mundo, o quadro de vida dos seres humanos, com a expressão «debaixo do sol»²³. A sua declaração «nada de novo debaixo do sol!» tornou-se proverbial (Ecl 1,9). Menos amiúde usa a expressão «debaixo do céu»²⁴.

Parafrazeando Ecl 7,11, dir-se-ia: é vantajoso para os seres humanos ter sabedoria e, também, ter uma boa herança.

Ecl 11,7 expressa idêntico optimismo, de maneira mais lírica.

«Doce é a luz,
e agradável aos olhos ver o sol».

Parafrazeando, poderia dizer-se: Doce é a vida e é agradável viver, estar vivo.

4. DEIXAR DE VER A LUZ É MORRER

Se começar a ver a luz é nascer, deixar de a ver é morrer. São numerosos os textos bíblicos que expressam a ideia da morte em termos de deixar de ver a luz. Assinalo alguns.

Começo com o Sl 49. É uma meditação sapiencial, comparável aos livros de *Job* e do *Eclesiastes*, que procura decifrar o enigma da felicidade dos ímpios e do infortúnio dos justos. Neste contexto, o salmo trata naturalmente da morte, que espera tanto pelos ímpios como pelos justos. Referindo-se ao destino do ímpio rico, o v. 20 declara o seguinte:

«Irá para a geração dos seus pais,
que jamais verão a luz».

O Xeol, o mundo dos mortos, é, naturalmente, o mundo das trevas absolutas.

Em Jb 18,18, Bildad de Xua, um dos amigos de Job, declara a respeito do destino do ímpio:

«Lançá-lo-ão da luz às trevas,
E do mundo o banirão».

23 Ecl 1,14; 2,11.18; 3,16; 4,6; 6,1.12; 8,17; 9,3.6.9.11.13; 10,5; etc.

24 Ecl 1.13; 2,4.

O nosso mundo é o lugar da luz e, por conseguinte, da vida. Por isso, banir do mundo é expulsar da luz da vida para as trevas da morte.

Termino este ponto com Eclo 22,11, um dos livros sapienciais mais recentes, que não faz parte do cânone judaico.

«Chora por um morto porque perdeu a luz,
chora por um insensato porque perdeu a inteligência:
Chora menos amargamente pelo morto, pois repousa;
porém, a vida do insensato é pior do que a morte.»

Encontrámos já a ideia do descanso, em Ecl 6,3-5, no contexto da contraposição entre o aborto e um homem que teve uma longa vida. Por sua vez, Eclo 22,11 contrapõe um morto em geral (uma pessoa que perdeu a luz) e o insensato. Este texto afirma que a sorte do morto, dado que repousa, é preferível à do insensato.

5. VER A LUZ, DEIXAR DE A VER E VOLTAR A VÊ-LA SÃO EXPERIÊNCIAS QUE O SER HUMANO PODE REPETIR ATÉ DESAPARECER PARA SEMPRE NAS TREVAS DA MORTE

Na maioria dos textos do Antigo Testamento que falam da existência humana, esta é considerada, do começo ao fim, como um combate entre a luz e as trevas, a vida e a morte.

Trato primeiro do Sl 13. É uma lamentação individual. O orante começa por fazer quatro perguntas a Iavé, introduzidas todas elas pela expressão «até quando?» (vv. 2-3).

As duas primeiras perguntas são relativas à atitude de Iavé para com o orante:

«Até quando, Iavé? Esquecer-me-ás para sempre?
Até quando me esconderás a tua face?» (v. 2)

As outras duas perguntas são relativas às consequências que a atitude de Iavé tem para o orante:

«Até quando terei a minha alma em cuidados,
e o meu coração em angústia, todo o dia?
Até quando vai triunfar o meu inimigo?»

Esta última pergunta (v. 3b) e o v. 5 indicam as causas humanas do infortúnio do orante: é presa de inimigos mais poderosos do que ele.

No v. 4, o orante muda de tom, passando à súplica:

«Olha, responde-me, Iavé, meu Deus.

Ilumina os meus olhos para que eu não adormeça na morte.»

O orante começa por pedir a Iavé que mude diametralmente a sua atitude para com ele, pondo-se a olhar para ele e a responder-lhe, em vez de o esquecer e de lhe esconder a face. Para responder ao orante, Iavé tem naturalmente que se voltar e olhar para ele, isto é, mostrar-lhe a face (v. 4a). Na segunda parte do v. 4, o orante expressa, sucintamente, o cerne do pedido que faz a Iavé:

«Ilumina os meus olhos para que eu não adormeça na morte.»

Iluminar os olhos por parte de Iavé é, como vimos a propósito de Pr 29,13, dar a vida aos seres humanos. Contrapondo-lhe o sono da morte²⁵, o salmista explicita e reforça a ideia da vida. Segundo a concepção de então, no sono da morte o orante ficaria para sempre privado da visão da face de Iavé pela qual anseia.

Para apreender o alcance do Sl 13,2-4, convém alargar o horizonte ao conjunto do Antigo Testamento e procurar o que este diz a respeito da relação entre Deus e a luz, isto é, entre Deus e a vida dos seres humanos. O Antigo Testamento associa geralmente Deus à luz, sendo esta, pelo menos, sinal e manifestação da presença de Deus²⁶. Nesse contexto de referências à luz, muitas passagens, sobretudo dos Salmos, falam particularmente da face de Deus²⁷. A face das coisas e, sobretudo, das pessoas é, antes de mais, o seu exterior: aquilo que as torna visíveis e reconhecíveis. No caso das pessoas, a face revela o seu interior: os sentimentos e os

25 Jr 51,39; Jb 3,13; 14,12.

26 2 S 22,13; Is 2,5; 9,1; 10,17; 60,1-3.19-20; Mq 7,8; Zc 14,7-8; Jb 29,2-3; Sl 18,13; 27,1; 97,11-12; 104,2; 119,105; etc.

27 Nm 6,25; Sl 4,7; 31,17; 44,4; 67,2; 80,4.8.20; 89,16; 90,8; 119, 135.

pensamentos²⁸. A face das pessoas tem luz, sendo o sorriso a sua expressão característica. O Antigo Testamento usa, naturalmente, essa linguagem no contexto das relações entre Deus e os seres humanos. Estes aspiram a ver a face de Deus (Sl 27,8), o qual pode permitir-lhes fazê-lo, olhando para eles, ou impedi-los de o fazer, escondendo-lhes a face, como acontece no Sl 13,2 e noutros textos²⁹.

A face de Deus é considerada, concretamente, como a nascente ou o foco da luz que ilumina os seres humanos, dando-lhes a vida ou tornando-os felizes. Numa palavra, a luz da face de Deus é a manifestação por excelência da benevolência divina para com os seres humanos.

Pr 16,15 usa a mesma linguagem, de maneira altamente hiperbólica, em relação com o rei, que é o representante de Deus na terra, sendo este o verdadeiro rei do céu e da terra, por ser o seu criador:

«Na luz da face do rei está a vida
e o seu favor é como nuvem de chuva primaveril».

Passo ao Sl 18 // 2 Sm 22, que os exegetas classificam entre os salmos reais. Nos vv. 5-6, o orante confessa a lavé:

«⁵ Cercavam-me os laços da Morte,
e as torrentes de Belial aterrorizavam-me.

⁶ Os laços do Xeol apertavam-me,
as armadilhas da Morte precediam-me».

O orante diz-se presa da Morte, do Xeol e de Belial, diferentes nomes para designar as potências maléficas da Morte e das trevas. A sua declaração no v. 29 pressupõe que lavé o escutou e interveio a seu favor:

«Pois és tu que acendes a minha lâmpada,
lavé, o meu Deus, alumia (*nāgāh*) as minhas trevas (Sl 18,29)».

28 Gn 4,5; 31,2; etc. Pode dizer-se praticamente o mesmo só dos olhos, que também são espelho da alma; cf. Lv 26,16; Is 10,12; Ez 20,17; Sl 18,28; 25,15; Pr 6,17; 21,4; 30,17; etc.

29 Is 54,8; Sl 30,8.

A luz da lâmpada é uma metáfora da vida dos seres humanos³⁰. Acender a lâmpada de um ser humano significa dar-lhe a vida, a existência. Confessando a Iavé que é ele que lhe acende a lâmpada, o orante declara que a sua vida lhe vem de Iavé. É Ele que devolve o orante à luz da vida, arrancando-o das trevas da Morte e do Xeol.

O Sl 18 lê-se também em 2 S 22. A primeira parte do v. 29 tem uma variante pertinente para a questão que tratamos. Em vez de dizer a Iavé «pois és tu que acendes a minha lâmpada», em 2 S 22,29, o orante diz-lhe: «Pois és tu a minha lâmpada». Nesta variante do texto, o orante declara que o próprio Iavé é a sua lâmpada.

Na segunda parte do versículo, praticamente idêntica nos dois textos, o orante confessa que é Iavé quem alumia as suas trevas, isto é, o faz reviver após uma experiência da morte.

Assinalo também o Sl 38. Faz parte dum grupo de lamentações individuais que a tradição cristã qualifica de salmos penitenciais. Expressam o sofrimento físico e a inquietação psíquica que acompanham a dor moral causada pelas culpas próprias ou alheias. No v. 11, o orante declara:

«O meu coração palpita,
abandonou-me a minha força,
e já nem a luz dos meus olhos está comigo».

O orante menciona três manifestações da perda da vitalidade: a palpitação do coração, a falta de força e, até, a privação da luz dos olhos, que aparece assim como sendo o último reduto da vitalidade humana ou, pelo menos, da sua expressão.

Termino este percurso no Saltério com o Sl 56, outra lamentação individual. O orante conta a Deus o mal que os seus inimigos lhe fazem ou desejam. Como de costume neste género de salmos, o orante passa da lamentação ao louvor de Deus. Assinalo só o v. 14:

30 Pr 13,9; 20,20; 24,20.

«Pois livraste a minha alma da morte.
(Porventura) não livraste os meus pés do tropeço,
para andar diante de Deus,
na luz da vida?»³¹

Este versículo, que é o último do Salmo, conclui o louvor de Deus. Expressa-o contrapondo a morte, em que o orante se encontrava pela ação dos seus inimigos, à luz da vida ou dos vivos, que lhe permite andar sem obstáculos na presença de Deus.

Passo a Jb 33, 27-30.

«²⁷ ...

«Pequei e violei o direito,
e Deus não me tratou segundo a minha culpa.

²⁸ Livrou a minha alma de ir para a cova
e a minha vida verá graças à luz»³².

²⁹ Eis que tudo isto faz Deus,
duas ou três vezes ao homem,

³⁰ para retirar a sua alma da cova
e iluminá-lo com a luz dos vivos».

Este texto faz parte dos discursos que Eliú dirige ao protagonista do livro (Jb 32-37). Eliú denuncia o que ele julga ser a presunção de Job. Os vv. 27-28 são a confissão que Eliú atribui a uma pessoa que Deus pôs à prova pelo sofrimento. Os vv. 29-30 são o comentário que Eliú faz à confissão da dita pessoa. Tanto o v. 28 como o v. 30 põem em paralelismo antonímico a morte, significada pela sepultura, e a vida, significada pela luz, explicitamente qualificada de luz dos vivos (ou da vida).

Termino com Esd 9,8, um texto que aplica estas imagens ao destino do povo, apresentado como uma pessoa.

«Mas agora, por um breve instante, manifestou-se a graça da parte de Iavé, nosso Deus, para fazer subsistir, dentre nós, um resto que escape, e dar-nos um apoio no seu lugar

31 O texto hebraico pode traduzir-se «luz da vida» ou «luz dos vivos».

32 Também se pode traduzir por «verá na luz» ou «verá pela luz».

santo. O nosso Deus quis, assim, iluminar os nossos olhos e dar-nos um pouco de vida na nossa servidão».

Este versículo faz parte do relato das medidas que Esdras toma contra os casamentos entre o grupo dos retornados do «exílio babilónico», ou que como tais se consideravam, e a generalidade da população da Judeia de então. O contexto imediato é uma confissão que Esdras faz em nome do seu grupo, insistindo nas faltas deste e, sobretudo, na bondade de lavé. Na segunda parte do versículo, Esdras põe em paralelismo sinonímico «iluminar os olhos» do povo e «dar-lhe vida». Como vimos, a expressão «iluminar os olhos» lê-se também em Pr 29,13; Sl 13,4 e 19,9. Do ponto de vista da forma, o paralelo mais próximo é porventura o Sl 13,4. Ambos os textos comportam um paralelismo. Enquanto, no Sl 13,4, esse paralelismo é antonímico – entre a iluminação dos olhos e o sono da morte – em Es 9,8 é sinonímico – entre a iluminação dos olhos e o dom da vida.

No Antigo Testamento, existe por assim dizer uma graduação na vida dos seres humanos, que vai desde a simples sobrevivência até à vida em plenitude. Só quem goza de perfeita saúde, de prosperidade, de uma numerosa progenitura e, duma maneira geral, de uma vida feliz, está plenamente vivo. Pelo contrário, quem está doente, na miséria, na solidão ou na aflição sob qualquer forma é como se estivesse já morto. Por conseguinte, recobrar a saúde, a família, os amigos, a prosperidade ou a paz é reviver. A luz dos olhos é, ao mesmo tempo, a expressão e o barómetro desta graduação da vida humana. Segundo o imaginário dos autores da Bíblia e dos seus primeiros leitores, a vida dos seres humanos era, assim, feita em boa parte de «mortes» e «ressurreições».

Durante muito tempo, as trevas e a morte acabavam sempre por levar a melhor. Só após muitos séculos a situação mudou, tendo a luz e a vida acabado por vencer o combate contra as trevas e a morte, pelo menos em esperança. Para os cristãos, a ressurreição de Cristo consagrou essa vitória e tornou-a definitiva.

6. CONCLUSÕES

A luz, que tem a sua sede nos olhos, é regularmente uma metáfora da vida humana. Esta metáfora aplica-se a todas as etapas da existência humana: ao nascimento e à morte, os seus dois extremos, mas também a muitas outras circunstâncias no decurso da existência.

Tudo o que impede o gozo da vida em plenitude – doença, angústia, inimizade, solidão, penúria – é considerado como uma invasão das trevas, isto é, da morte. Correlativamente, o recobro da saúde e da paz, o reencontro da família e dos amigos, a recuperação da prosperidade são regressos à luz, isto é, à vida.

Nesta perspectiva, as vitórias das trevas e da morte podiam ser reversíveis. As suas derrotas provisórias anunciavam a vitória definitiva da luz e da vida alcançada pela ressurreição de Cristo.

As metonímias da luz dos olhos e da visão para designar a vida humana pressupõem que elas são a sede da mesma vida humana, o seu princípio ou, pelo menos, a sua expressão privilegiada. A este respeito, parecem-me particularmente pertinentes as circunstâncias da «ressurreição» do filho da Sunamita contadas em 2 R 4,32-37. Para o nosso propósito, basta o v. 35.

Entre o texto grego e o texto hebraico desta passagem existe uma diferença muito importante para a nossa questão. Por isso, terei em conta os dois textos, cuja tradução segue.

2 R 4,35 LXX

«E ele (Eliseu) voltou-se e andou na casa de um lado para o outro e subiu e inclinou-se sobre o menino³³ até sete vezes e o menino abriu os olhos».

Texto hebraico

«(Eliseu) pôs-se de novo a andar na casa de um lado par o outro, depois voltou a subir e estendeu-se sobre ele³⁴, o menino **espirrou** até sete vezes e o menino abriu os olhos».

Ambos os textos designam a morte do menino com a metáfora do sono (2 R 4,20.31-32), imagem corrente que encontrámos no

33 O filho da Sunamita que está morto.

34 O filho da Sunamita que está morto.

Sl 13,4. Ora, o sono está associado aos olhos, a sua morada. Abrir os olhos ou mantê-los abertos é acordar³⁵ ou permanecer acordado (Pr 20,13). Pelo contrário, fechá-los ou mantê-los fechados é adormecer ou estar a dormir no sentido próprio do termo ou no seu sentido figurado de morrer ou estar morto (Gn 46,4).

O texto grego de 2 R 4,35 expressa a ressurreição do filho da Sunamita unicamente com a abertura dos olhos. Abrindo os olhos, o menino acorda do sono da morte e vê a luz da vida. O texto grego não menciona qualquer outro sinal da sua revivificação. Por conseguinte, pelo menos explicitamente, não pressupõe outro princípio vital, além da luz dos olhos. O texto grego documenta provavelmente uma concepção diferente daquela que tem as narinas e a respiração por sede e princípio da vida dos seres humanos. É esta última que expressa o relato sobre as origens da condição humana (Gn 2,4b-3,24): «Então lavé Deus formou o homem (*hā'ādām*) do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo» (Gn 2,7)³⁶.

No texto hebraico de 2 R 4,35, o menino começa por espirrar até sete vezes e só depois é que abre os olhos. Os exegetas vêem unanimemente nos espirros do menino o sinal do seu regresso à vida e referem ao sopro de vida que lavé Deus insufla nas narinas de Adão (Gn 2,7)³⁷. Note-se que a menção «até sete vezes» lê-se também no texto grego, mas refere-se à acção de Eliseu de se inclinar sobre o menino morto.

Como explicar a diferença entre os dois textos? Começo por assinalar que os estudos das últimas décadas mostraram a grande complexidade da história da formação dos livros do Antigo Testamento durante os últimos séculos da era pré-cristã assim como a multiplicidade de formas textuais que os ditos livros então conheceram. Os livros dos *Reis* estão entre os que apresentam maiores diferenças e maiores dificuldades desse ponto de vista. Seja

35 Gn 31,40; Sl 132,4 Jb 27,19; Pr 6,4; Ecl 8,16.

36 Cf. Jb 34,14-15; Sl 104,29-30.

37 John GRAY, *I & II Kings: A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 21970, p. 490; Marvin A. SWEENEY, *I & II Kings* (OTL), Louisville - London, Westminster John Knox Press, 2007, pp. 290-291.

como for, os especialistas pensam que, quando existem diferenças entre o texto grego dos Setenta e o texto hebraico actual, o texto grego representa em geral uma forma mais antiga do que a do hebraico³⁸.

No caso de 2 R 4,35, parece-me pouco verosímil que o tradutor grego tenha omitido intencionalmente a expressão *way^ezôré* («e espirrou»), se ela constasse no texto hebraico que ele verteu. Também não se vê razão para que ele a tivesse saltado por engano. O mais provável é que um editor do que virá a tornar-se mais tarde o chamado Texto Massorético tenha acrescentado a expressão *way^ezôré* («e espirrou») para alinhar o texto com a concepção que vê o princípio vital, ou a sua expressão, não na luz dos olhos mas na respiração. Pondo o menino a espirrar antes de abrir os olhos, o autor do acrescento fez valer a sua concepção do princípio vital. No entanto, não excluiu positivamente a outra, contentando-se com fazer dela uma manifestação secundária da vida.

7. À GUIZA DE CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS

É interessante notar que, como o Antigo Testamento, a generalidade das línguas românicas se serve da luz para expressar a ideia do nascimento dos seres humanos.

O latim expressa a ideia do nascimento dos animais, racionais e irracionais, com os grupos lexicais *pario* (parir) e *nascor* (nascer), tendo como sujeitos respectivamente a mãe e o filho. As línguas neolatinas conservam o grupo lexical «nascer» sem qualquer restrição. Conservam também o grupo lexical *parir*, mas tendem a reservar o seu uso, sob a forma verbal, aos animais

38 Adrian SCHENKER, «The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings», in André LEMAIRE and Baruch HALPERN (Eds), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 129), Leiden - Boston, Brill, 2010, pp. 3-17; Julio TREBOLLE BARRERA, «Textual Pluralism and Composition of the Books of Kings: 2 Kings 17,2-23: MT, LXX^B, LXX^L, OL», in Hans AUSLOOS, Bénédicte LEMMELIJN, Julio TREBOLLE BARRERA (Eds), *After Qumran: Old and Modern Editions of the Biblical Texts - the Historical Books* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 246), Leuven - Paris - Walpole, MA, Uitgeverij Peeters, 2012, pp. 213-226.

irracionais, aplicando aos seres humanos só formas nominais: parto³⁹, parturiente⁴⁰, parteiro/a⁴¹.

As línguas românicas expressam o nascimento dos seres humanos sobretudo por meio de referências à luz. Assim, designam a acção da parturiente com as circunlocações metafóricas seguintes: «dar à luz» em português, *dar a luz* em castelhano, *dare alla luce* em italiano, *donar a llum* em catalão, *donner le jour*, subentendendo-se a luz do dia, em francês, e *a aduce pe lume* em romeno⁴².

Adoptando o mesmo registo metafórico, designam igualmente a acção do nascido com circunlocações que se referem à luz: «vir à luz» ou «vir ao mundo», subentendido à luz do mundo, em português; *voir le jour*, subentendendo-se a luz do dia, em francês; *ver la luz* em castelhano; *vedere la luce* em italiano; *veure la llum* em catalão, *a vedea lumina zilei* ou *a veni pe lume*, em romeno. Esta linguagem mostra que os povos que se expressam nas línguas neolatinas associam a luz à vida dos seres humanos, particularmente aos seus começos visíveis a olho nu.

Como vimos, o Antigo Testamento faz o mesmo, em hebraico, de maneira mais englobante. Com efeito, não se limita a aplicar a metáfora da luz ao nascimento, mas aplica-a a diferentes situações da existência humana. Além disso, usa frequentemente as trevas, o oposto da luz, como metáfora da morte.

39 «Parto» em castelhano, «parturition» em francês.

40 «parturiente» ou «parturiente» em castelhano; «parturiente» em francês.

41 «Partero/a» em castelhano, que tem também o verbo «partear» e o substantivo «partería».

42 Agradeço a Anca Dan (Paris, CNRS) pelas expressões romenas.

A LUZ NA ESPIRITUALIDADE CRISTÃ: PESSOA E DINAMISMO

Teresa Messias

INTRODUÇÃO: A LUZ COMO REALIDADE FÍSICA E EXISTENCIAL

Não sou Física nem me dediquei a nenhum estudo particular sobre a luz e as suas propriedades ou características a partir das Ciências Físicas. Contudo, creio que a melhor maneira de percebermos a riqueza e a potencialidade do recurso à luz como símbolo e analogia para comunicar uma experiência ontológica e metafísica, em concreto a experiência do encontro Deus em Jesus Cristo é, precisamente, começar por evocar muito sumariamente alguns aspetos básicos hoje conhecidos sobre a luz nas suas propriedades físicas. Para a presente reflexão auxilia tomar em consideração algumas das suas características físicas.

«A luz não pode ser definida em termos de algo mais simples ou mais diretamente apreciado pelos sentidos do que ela mesma. É, certamente, responsável pela sensação da vista. A luz propaga-se a uma alta velocidade mas não infinitamente alta. Os físicos estão habituados a dois métodos de propagação da luz de um lugar para outro: a) como partículas, b) como ondas. Durante um longo tempo pensaram em definir a luz em termos quer de partículas, quer de ondas. No início do séc. XIX favorecia-se uma descrição em ondas, embora fosse difícil descrever que tipo de onda podia possivelmente ser propagada através do quase-vácuo do espaço interestrelar e com a extrema alta velocidade de

300.000 km/s. Na segunda metade do séc. XIX, através dos trabalhos de James Clerk Maxwell, verificou-se que certos efeitos eletromagnéticos podiam ser propagados através do vácuo com a velocidade igual à da luz. Deste modo, a luz passou a ser descrita como ondas eletromagnéticas.

No final do séc. XIX, princípio do séc. XX, novos resultados experimentais revelaram propriedades da luz que não poderiam ter sido preditas a partir do conhecimento que já se tinha alcançado sobre outros tipos de ondas. Estes resultados levaram à teoria quântica da luz. Esta, na sua forma primitiva, afirmava que, ao menos no que respeita à sua emissão e absorção pela matéria, a luz se comporta como partículas mais do que como ondas. A reconciliação entre comportamento ondulatório e corpuscular da luz não emergiu até depois de 1924” [...]

Duas propriedades são, talvez, mais básicas e fundamentais que quaisquer outras. A primeira consiste em que a luz é uma forma de energia que existe sendo comunicada através do espaço vazio a alta velocidade. É dinâmica e implica progressão no espaço e através de matérias. A energia na forma de luz está sempre a mover-se e o seu movimento é afetado apenas de um modo indireto (geralmente numa pequena parte) pela da matéria através da qual se está a mover. Quando a energia luminosa cessa de se mover, porque foi absorvida pela matéria, já não é mais luz.

A segunda propriedade fundamental é a de que um feixe de luz pode comunicar informação de um lado para o outro. Esta informação diz respeito tanto à fonte da luz como também a quaisquer objetos que tenham parcialmente absorvido, refletido ou refratado a luz antes de chegar ao observador. Chega mais informação ao cérebro humano através dos olhos que captam raios de luz do que através de qualquer outro órgão sensorial. Mesmo assim, o sistema visual extrai apenas um fração diminuta da informação que é impressa na luz que entra no olho. Os instrumentos óticos extraem muito

mais informação da cena visual e do que o olho consegue decodificar. Em conclusão: o tema da luz é tão extenso e as suas associações são tão numerosas que não pode ser acomodado dentro de um artigo de comprimentos razoável»¹.

Esta extensa citação sobre a complexidade do comportamento e da análise da luz em termos físicos que ainda hoje persiste, ajuda-nos a perceber outra complexidade, mais antiga e menos tecnológica, mais ontológica e metafísica, que levou homens e mulheres desde tempos remotos a recorrer à luz como símbolo adequado de uma realidade experimental irreduzível a uma descrição simples, unívoca ou mono-significativa. Ao contrário, a partir da experiência da percepção da luz na sensorialidade humana, dos seus efeitos, da dinâmica energética e cinética, da informação e inteligibilidade que comunica, das percepções do ser (de si mesmo, dos entes, do Mistério do Ser, de Deus) que permite, a luz foi tomada como símbolo adequado – mesmo se por vezes revestido de uma caracterização paradoxal, antitética ou oxímora – de uma comunicação substancial do Ser pelo homem.

O recurso à Luz para expressar uma experiência reveladora de comunicação de origem transcendente, incontrolável e não manipulável pelo homem não está presente só no Judaísmo e no Cristianismo. Mas encontra nesta tradição elementos específicos que o distinguem das outras Religiões surgidas no mesmo contexto geográfico e cultural. Por outro lado, o tratamento do tema sofre evoluções ao longo do tempo e do texto bíblico.

2. A LUZ NA PERSPETIVA DA REVELAÇÃO BÍBLICA

2.1 ANTIGO TESTAMENTO

O pensamento presente na Bíblia sobre a luz revela a existência de dois níveis nos quais os autores se situam ao falar dela.

O primeiro é o nível cósmico ou criacional, a luz como realidade física, material, empírica e constante. A partir dessa experiência os

1 Cf. R. W. Di, «Light» in, *The New Envylopaedia Britannica*, 10 Vol., William Benton, Chicago-London, 198115, 928-929.

autores bíblicos realizam uma leitura teológica que se funda no ato criador de Deus, fonte e fundamento de toda a matéria. A luz é, nessa consciência criatural, uma resultante do poder criador. Deus é o criador da luz e das trevas. «Deus disse: “Faça-se a luz”. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou-a das trevas. Deus chamou dia à luz e às trevas noite. Assim surgiu a tarde e em seguida a manhã: foi o primeiro dia» (Gn 1,3-5).

Ao contrário de várias influências religiosas-filosóficas da época, nomeadamente os cultos órfico-pitagóricos, gnósticos e egípcios, o Antigo Testamento (AT) parte de uma unicidade para o fundamento da realidade luz e trevas, negando todo o dualismo que defenda a existência de dois princípios ontológicos, conflituais e proporcionais com capacidade criativa: o espírito puro (ou um princípio inteligente, luminoso e diáfano), e a matéria (ou princípio de peso, opacidade e treva destruidora). A luz é criada e como matéria criada tem a mesma dignidade da treva e de toda a matéria. Por isso a luz nunca é, neste nível, mencionada sem o seu elemento correlativo: a escuridão ou treva, já que ambas constituem uma harmonia intrínseca à criação e à sua ordem. Luz e trevas, fundadas no ato criador são boas em si e cumprem a função de imprimir ordem, ritmo, dinâmica à realidade criada. «Têm assim uma função cultual: ritmam perfeitamente o tempo da oração. Luz e trevas louvam juntas o Criador. São as celebrantes de uma grandiosa liturgia cósmica. É a sua verdadeira vocação»².

Num segundo nível, metafísico, o AT refere a luz já não como criatura de Deus mas usa-a como símbolo para se referir a Deus mesmo, através de uma analogia que remete do ente para o Ser e para a sua fonte. Deus é então afirmado como luz em si mesmo, luz que não conhece sombra ou declínio. Trata-se de uma realidade transcendente, uma outra realidade substancial, espiritual na medida em que Deus é espírito transcendente. Esta luz é compreendida como dinâmica do próprio ser de Deus e do seu agir, o seu modo de intervenção e influência para conosco. Ainda assim esta afirmação não procura definir Deus em Si mesmo mas o seu

2 Dominique MATHIEU, «Lumière. I. Étude biblique», *DSp*, 9 Vol., Beauschesne, Paris, 1975, 1142.

modo de se manifestar para com o ser humano e com a criação, já que é uma luz que tanto revela como esconde o ser divino. «Sois um Deus escondido» (Is 45,15).

Nota-se na Bíblia uma preocupação em evitar uma identificação de Deus com a luz cósmica, por exemplo a luz do sol, da qual é o Criador. Contudo, à falta de melhor, símbolo para referir algo do ser mesmo de Deus, enquanto figura análoga, insuficiente e restrita, a Bíblia recorre à luz. A noção de «glória» (*kabod*) do Senhor é associada a uma realidade luminosa que faz resplandecer o ser do homem como o amanhecer faz resplandecer a luz na noite (cf. Is 60, 1-3). Em Isaías pode ainda ler-se: «Já não será o Sol que te iluminará durante o dia, nem a Lua, durante a noite. O Senhor será a tua luz eterna, o teu Deus será o teu esplendor. Não se porá mais o teu Sol, e a tua Lua não mais se esconderá, porque o Senhor será a tua luz eterna e terão fim os dias do teu luto» (Is 60, 10-20). Esta afirmação de Deus como «nossa luz eterna» capaz de emanar uma luminosidade que provoca resplendor do ser humano terá grandes repercussões em toda a experiência espiritual judaica e cristã.

Convém, no entanto, insistir que nem sequer aqui se procura identificar Deus com a percepção de luz que dele pode ter o homem sob a sua manifestação. «Um Deus vivo e soberano como o de Israel pode escolher todo o tipo de meios para manifestar a sua presença mas como a sua natureza verdadeira é espiritual e por consequência invisível, qualquer meio [material] não será suficiente para comunicar esta presença de maneira adequada»³.

A partir destes dois níveis ontológicos de aplicação do vocábulo «luz» como realidade vital, desenvolve-se uma outra linha de significação: a luz sapiencial ou luz como conhecimento e sabedoria existencial. A metáfora da luz, irradiante e omnipenetrante, é agora usada para significar a experiência humana do encontro com Deus e as transformações sofridas graças a essa autocomunicação do ser de Deus ao ser humano⁴. Assim como luz produz efeitos na

3 E. Jacob, *Le Dieu vivant*, 55 cit in D. MATHIEU, «Lumière. I. Étude biblique», *DSP*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1143.

4 D. MATHIEU, *Idem*, 1143.

matéria que irradia, atravessa, toca e transforma com a energia que emite, de modo análogo a experiência espiritual do encontro com a presença Viva e ativa de Deus, da Sua onipotência, bondade e misericórdia provoca efeitos que permanecem e transformam o homem e a percepção que este adquire de si e do mundo. Um aspeto é, porém, insistentemente afirmado na Bíblia: a luz de Deus não se impõe violentamente ao homem. Respeitando a sua capacidade de aceitação e recusa, a realidade vivente e luminosa de Deus solicita e precisa da liberdade e da aceitação humana para produzir os seus efeitos plenos. O dom de Deus – seja ou não apresentado sob a metáfora da luz – precisa sempre do consentimento livre do homem para o tocar e transformar na maior profundidade da sua consciência de ser. O Deus da Bíblia nunca se impõe ao crente para o transformar de modo violento e destruidor da sua capacidade de adesão livre ou contra a sua vontade explícita. A partir desta linha de significado sapiencial encontramos muitas fórmulas de afirmação de presença e vida de Deus como Luz e sabedoria do e para o homem, sobretudo nos Salmos⁵.

Esta sabedoria tem ou traz em si uma dimensão ético-moral, uma nova inteligência dos fundamentos do ser, do bem e do mal, uma nova capacidade de discernimento e de atuação ou ordenação interna do homem àquilo que é o Bem em si e o bem para si, isto é, uma finalidade ético-moral realizadora do ser do homem na sua plenitude máxima que se atinge na comunhão interpessoal com o Ser de Deus. A comunicação ou percepção da vida de Deus como luz para o homem traz consigo o reconhecimento interno de uma orientação vital ou moral para o Bem que se realiza só na aceitação da vontade de Deus e em comunhão com ela alcança a realização das suas mais profundas e legítimas aspirações à vida, à felicidade, à alegria, à paz e à comunhão da vida que é em si mesmo. Esta gama ampla e complexa (simultaneamente sensitiva,

5 Sl 27(26), 1: «O Senhor é minha luz e salvação: de quem terei medo?»; Sl 36 (35), 10: «Em ti está a fonte da vida e é na tua luz que vemos a luz»; Sl 89(88), 16: «Feliz da nação que sabe louvar-te, Senhor, que sabe caminhar na luz do teu rosto»; Sl 104 (103), 2: «Estás envolto num manto de luz e estendeste os céus como um véu»; Sl 119 (118), 105 : «A tua palavra é farol para os meus passos e luz para os meus caminhos»; etc.

afetiva, intelectual e volitiva) da consciência humana redescoberta, ordenada e potenciada pela recepção de uma comunicação vital de Deus, descrita com a metáfora da irradiação luminosa do ser divino, desperta uma consciência da Luz de Deus como fonte de uma nova capacidade de agir. Cria uma nova moral que o próprio dinamismo energético do ser de Deus, comunicando-se à consciência humana, capacita a realizar no mundo. Nasce assim a percepção do Ser e da vida de Deus como valores a pôr em prática, como lei que deve plasmar a consciência e o agir do homem, como «Lei, justiça e santidade» (Sl 19, 9; Pr 6, 23; Sab 18, 4). Luz e trevas são as duas vias possíveis (Sab 5, 6-7; Pro 4, 18-19). «Vias» ou «caminhos» são os comportamentos realizados pelo homem ao ser/estar no mundo e a transformação que nele opera. Tornam-se qualificações morais de categorias de homens⁶. Mas esta via como realidade externa e visível no mundo é apenas a resultante de uma outra via ou caminho interno que consiste na comunicação, recebida no interior da consciência, de um «eu» em relação receptiva à sua própria fonte existencial, ao «Ser» criador de Deus. Se o homem pode viver uma dimensão moral da experiência da Luz recebida de Deus é porque interiormente a consciência de si mesmo e do seu ser é transformada, modificada e recriada na abertura livre e consentida a uma presença Pessoal que se acolhe como fonte primeira e última do ser humano e o protetor da sua realização última e plena.

Ao querer ser fiel à ordenação mais profunda do ser, o homem bíblico faz a perturbadora experiência da presença em si mesmo de uma energia criada, contrária aos apelos, à confiança e à orientação fundamental desde e para o Criador do seu ser. Experimenta um combate interno à consciência feito de moções e pulsões de sentido contrário, que orientam o ser e o agir do «eu» em sentidos diametralmente opostos, entre luz e trevas, entre bem e mal, entre verdade e mentira. O homem reconhece-se internamente dividido por energias e forças intelectivas, mas sobretudo afetivas, que o encadeiam, obscurecem na percepção da presença de Deus,

6 D. MATHIEU, «Lumière. I. Étude biblique», *DSp*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1143.

que atacam a sua experiência de confiança e bondade, levam ao isolamento, à rejeição, à desconfiança radical. É a experiência de forças de sentido oposto. Não são dois princípios ontológicos diferentes, não se trata de duas naturezas diferentes, mas de uma divisão intrínseca à natureza criada que produz uma ilusão, dissimulação ou engano existencial, afetivo e volitivo na percepção que o homem tem de si mesmo e os meios e opções que deve escolher e acolher para chegar à plena realização do seu ser. Trata-se verdadeiramente de um antagonismo, oposição ou combate entre luz (que conota ou simboliza tudo o que está radicado, fundado, concordante e orientado para Deus em Si mesmo) e as trevas (toda a energia afetiva, intelectual e volitiva que rejeita acolher Deus e a sua vida como princípio ordenador e realizador do homem e do mundo) como forças rivais ou potências inimigas. A esta experiência interna em que o ser humano se descobre implicado, misteriosamente vítima e conivente, dá a Bíblia o nome de «pecado» (*hattat*), através de uma nomenclatura ampla e variada. O pecado é toda a força que nega a Luz de Deus, rivaliza com esta luz, a tenta esconder e dissimular como fonte de ser e vida do homem.

Sob este fundo dramático surge a percepção da necessidade humana de salvação como libertação profunda e perene desta inimidade destruidora e fundamental que ataca o homem não só por fora mas sobretudo por dentro, na relação que estabelece consigo e com o seu centro existencial onde Deus habita desde o momento da sua criação à «imagem e semelhança» de Deus. A promessa de salvação de um Salvador, o Messias de Deus, o ungido, recoloca o tema da Luz e da receção de uma ação iluminadora ou purificadora de Deus agora unida ao tema da salvação messiânica a esperar.

A luz aparece então, numa outra dimensão, como ação ou dom messiânico, como salvação realizada pelo Mediador, o Eleito de Deus, que libertará o Povo Eleito e o homem em geral desta obscuridade interna e paralisante do ser do homem, da sua realização na comunhão plena e gozosa com Deus. O Messias prometido e esperado é também o portador da luz messiânica, da Luz como unção que tocando o homem no seu mistério de pecado e divisão o salva e reconcilia consigo mesmo e com a Luz eterna

que é Deus em si mesmo. Esse Messias será um «sol de justiça» (cf. Mq 3, 20) cuja ação plena e definitiva orienta a história para uma plenitude escatológica na qual não haverá mais lágrimas, sofrimento, choro ou treva: «Levanta-te e resplandece, Jerusalém, que está a chegar a tua luz! A glória do Senhor amanhece sobre ti! Olha: as trevas cobrem a terra, e a escuridão, os povos, mas sobre ti amanhecerá o Senhor. A sua glória vai aparecer sobre ti. As nações caminharão à tua luz, e os reis ao esplendor da tua aurora. [...] Quando vires isto ficarás radiante de alegria» (Is 60, 1-3.5).

A Luz trazida e comunicada pelo Messias amplia o significado simbólico. Vincula a Luz (agora grafada com maiúscula) a outras experiências de plenitude do ser: Vida (fecundidade), santidade, pureza, alegria, felicidade, paz e reconciliação entre o que antes estava dividido ou marcado pela inimizade.

O Judaísmo intertestamentário não abandonou a simbólica da luz para se referir à ação salvadora e purificadora de Deus na consciência do homem e da necessidade de colaboração livre e consentida com a Sua ação iluminadora, mesmo travando um terrível combate (*peirasmós*). A prová-lo estão os textos de Qumran⁷ onde se pode ver uma linguagem marcadamente dualista que se refere ao combate entre luz e trevas como a grande adversidade da qual Deus liberta os que aceitam ser seus filhos. No fim vencerá o poder da Luz sobre as trevas mesmo se por um momento poderá vislumbrar-se um triunfo passageiro das trevas. Este «combate espiritual, ascético, pessoal não é encarado senão no interior deste combate escatológico»⁸. No fim, os filhos da luz vencerão os filhos das trevas.

7 A Regra da Comunidade. Cf. *Ibidem*, 1144. Ver também: André PAUL, *Qumrân et les Esséniens*, Cerf, Paris, 2008. Cf. André PAUL, «QUMRÂN, RÈGLE DE LA COMMUNAUTÉ DE», *Encyclopædia Universalis*. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/regle-de-la-communautaire-de-qumran/>

8 D. MATHIEU, «Lumière. I. Étude biblique», *DSP*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1144.

2.2 NOVO TESTAMENTO

A complexa relação entre Deus como Luz eterna, Luz em si mesmo e o seu efeito iluminador no e para o homem que o AT experimenta e testemunha como dom e promessa encontra no NT, em concreto no mistério da Incarnação do Verbo, o acontecimento que funda a comunicação entre natureza divina e natureza humana descrito como «iluminação». Jesus, o Cristo, realiza na unicidade de uma só Pessoa – o Verbo – a comunicação em ato entre a Luz entendida como símbolo da substância ou essência da natureza divina e a natureza humana que dela participa através de um processo vital de capacitação receptiva e ativa. O Lógos incarnado é, para o NT, sobretudo em João, a Luz que vem às trevas e nelas resplandece apesar da oposição que enfrenta.

Todo o NT se centra em Jesus como Messias, concretização da promessa da vinda do próprio Deus ao interior da natureza humana para a converter, purificar e vivificar com a Sua Luz. A incarnação do Verbo na humanidade é o acontecimento salvífico que realiza a comunhão unificante e personalista de duas naturezas distintas numa dinâmica progressiva que atinge a sua plenitude no mistério pascal de Jesus, na sua morte e ressurreição. «A imagem da luz que serviu antes para anunciar o acontecimento salvífico messiânico serve agora para descrever o acontecimento salvífico em Jesus Cristo e a nova condição dos seus discípulos. Deve-se falar da luz feita “carne” (*sárx*). A luz é cristofania⁹, isto é, manifestação do mistério da autocomunicação de Deus à natureza humana em Cristo. Jesus concentra em si toda a carga simbólica e significativa do agir luminoso e iluminador do ser de Deus no mundo e, sobretudo, no interior da consciência e da natureza do homem.

Nos Sinóticos, a metáfora da luz refere-se preferencialmente a uma antinomia prática de ordem moral: a luz e o Bem e as trevas e o mal. Os cristãos são a luz do mundo, mas essa luz consiste no bem feito ao próximo e essas obras brilham diante dos homens glorificando o Pai (cf. Mt 5, 14-16). A pessoa e o seu agir constituem

9 D. MATHIEU, «Lumière. I. Étude biblique», *DSp*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1145.

para os Sinóticos uma unidade; por isso, o discípulo de Cristo que age segundo o Bem e o Espírito de Cristo pode ser chamado Luz. Conotada com a luz está a gama de capacidade e virtudes associadas à santificação: lucidez, discernimento, inteligência e previsão a respeito das coisas essenciais da salvação e do caminho que a elas conduz¹⁰. De modo análogo, as trevas ou a cegueira (falta de luz e visão) significam mentira, egoísmo, malícia ou, numa palavra, pecado.

Os sinóticos testemunham a existência de dois dinamismos opostos a que a liberdade humana dá acesso: a iluminação ou o obscurecimento. As trevas, neste sentido, levam à cegueira que não é a cegueira fisiológica mas a cegueira da consciência que se fecha livremente e recusa acolher e aderir à comunicação e irradiação da vida de Deus com as suas implicações no ser e no agir do homem. Sobressai a importância do consentimento. A este propósito escreve D. Mathieu: «as trevas simbolizam a cegueira espiritual e sobretudo a obstinação nesta cegueira. Começa-se por não querer ver o bem, a verdade, o Messias. Acaba-se por não mais poder ver o bem, a verdade, o Messias na pessoa de Jesus»¹¹. A luz que Jesus traz cura precisamente esta cegueira profunda da consciência e das potências do homem nascida da recusa. É para esta adesão de fé e na fé que se orientam os milagres e as curas de Jesus, mesmo quanto têm uma componente somática ou médica explícita. A iluminação é uma experiência de acolhimento e resposta de fé que dá início a um processo, geralmente longo e lento, de conversão.

Nos escritos paulinos, o tema da luz é também relevante. O próprio Paulo é convertido a caminho de Damasco sob a irradiação de uma forte luz que subitamente aparece cegando-o e uma voz que lhe fala (Act 9, 3-7). Todavia a conversão a Cristo como luz não é, habitualmente e nos escritos paulinos, um fenómeno pontual, fulgurante, instantâneo mas lenta assimilação ou impregnação que transforma a própria consciência, as suas

10 Cf. *Ibidem* 1146.

11 *Ibidem*, 1146.

potencialidades e ações. Paulo reconhece a partir da relação de aceitação de Cristo a necessidade de uma conversão também moral que constitui os cristãos como «filhos da luz» (Ef 5, 8-10, 1 Tess 4, 12). Contudo, Paulo enfatiza que o processo de iluminação requer a colaboração contínua da liberdade humana e, faltando esta colaboração decisiva e livre, é possível recair na treva ou na cegueira ontológica. O mesmo é dizer que é possível não receber o Espírito de Cristo ou apagá-lo em si: «não apagueis o Espírito» (1 Tess 5, 19).

Contudo, é sobretudo nos escritos joânicos que a simbólica da luz atinge o seu foco mais denso e profundo. João tem uma percepção claramente ontológica de Deus como «Luz». Influenciados pelo ambiente gnóstico do século II, os escritos joânicos atestam uma presente oposição entre duas forças, vias ou caminhos: a luz e as trevas que são tanto individuais como comunitárias. O coração do homem é o lugar deste confronto e o combate e é aí que a Luz brilha, o Verbo incarna. João não hesita em afirmar o Verbo como incriado e Luz. O autor estabelece um vínculo ontológico entre Luz e Vida verdadeira:

«Nele é que estava a Vida de tudo o que veio a existir. E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam. Apareceu um homem, enviado por Deus, que se chamava João. Este vinha como testemunha, para dar testemunho da Luz e todos crerem por meio dele. Ele não era a Luz, mas vinha para dar testemunho da Luz. O Verbo era a Luz verdadeira, que, ao vir ao mundo, a todo o homem ilumina. Ele estava no mundo e por Ele o mundo veio à existência, mas o mundo não o reconheceu» (Jo 1, 4-10).

Ver Deus ou deixar-se iluminar pela Luz verdadeira é uma adesão de fé. A iluminação acontece não de modo vago ou descentrado mas totalmente centrado e concretizado em Jesus, na relação com Ele, com a sua personalidade, os seus atos e as suas palavras. É uma abertura ontológica e livre a Ele como mistério Pessoal. Deus é Luz para o homem em Cristo, o que transforma num

processo de iluminação, numa experiência cristocêntrica e numa relação pessoal e personalista gradual, pedagógica, afetiva, volitiva e, sobretudo, amorosa. Com a mesma meridiana simplicidade João afirma: “Deus é *agápe*” (1 Jo 4, 8). Um amor que aceita ser recusado, uma Luz que não se impõe ao ser da criatura mesmo sendo a sua salvação plena e definitiva. Apesar de oferecida, tem de ser desejada, buscada e conhecida com labor e compromisso. Existe sempre a possibilidade de recusa, a obstinação de querer, a rejeição dos atos concretos que brotam do amor e o dizem com verdade na vida. Por isso João apresenta este processo de liberdade como dando origem a “duas famílias espirituais: aqueles que permanecem na palavra de Jesus, que são seus discípulos, que conhecem a verdade e que a verdade liberta (Jo 8, 31-32) e aqueles que têm por pai o diabo, mentiroso e pai da mentira (Jo 8, 44). Há os que vivem em Jesus (1, 12) e os que não o receberam (1, 11).”¹² A rejeição da Luz que é recusa do acreditar em Jesus é um ato possível e permitido ao homem mas é um pecado, uma escolha das trevas e da mentira que produz efeitos no interior do homem: obscurece, cega, esconde a Verdade, aprisiona na mentira.

A Páscoa de Cristo é a revelação definitiva da Luz e todo aquele que crê no Cristo morto e ressuscitado passou das trevas à luz (cf. 1 Jo 2,8).

3. O TEMA DA LUZ NA HISTÓRIA DA IGREJA: BREVE PERCURSOS

3.1 BATISMO COMO MISTÉRIO DE LUZ E ILUMINAÇÃO EM CRISTO

Durante o período pós-Apostólico (início do período patrístico – séc. II a V) a forma mais concreta de aderir à Luz de Cristo e deixar-se iluminar por Cristo era ser batizado pela Igreja na sua fé em Cristo como Salvador do homem, Deus e homem verdadeiro. A grande iluminação era a celebração do sacramento do batismo e sobre ele falam longamente as catequeses batismais de muitos dos autores da Igreja primitiva e os seus Padres. Refiro

12 *Ibidem*, 1147.

apenas alguns de passagem por falta de espaço e sobretudo porque prefiro dar mais atenção ao tema da iluminação como realidade mística e como processo ou itinerário espiritual de transformação e comunhão com Deus.

O batismo constitui nesta época um acontecimento de iluminação, relação já presente em Heb 6, 4. Para Justino, «esta ablução chama-se “iluminação” (φωτισμός) porque aqueles que recebem esta doutrina têm a inteligência iluminada» (1ª Apologia 61, 2)¹³. Também Clemente de Alexandria dá ao batismo o nome de «iluminação» «na qual contemplamos a bela e santa luz da salvação» (Pedagogo I, 6, 26). A iluminação é então participação no mistério de Cristo morto e ressuscitado, abre à contemplação de Deus no Seu mistério dado a conhecer em Cristo e é a obra do Espírito Santo que «vindo do céu se derrama em nós» (28, 1, p. 162).

No século IV a ideia e o nome de “iluminação” são já prática corrente. Os candidatos ao batismo são chamados «iluminandos» (φωτιζόμενοι); «iluminados» (φωτισθέντες) os novos batizados. O batismo é um sacramento de Luz porque é uma purificação do coração, libertação do pecado (da treva que é o pecado) mas também das trevas da ignorância e do erro pela luz da fé, a luz de Cristo¹⁴. O próprio ritual do batismo exprimia esta relação com a luz convidando, a dado momento, o catecúmeno a voltar-se para Oriente, o ponto cardinal que assinala a região da luz, de onde o Sol nasce sobre o mundo¹⁵.

Ainda na vertente sacramental, importa lembrar que a Vigília Pascal se inicia precisamente com a chamada Liturgia da Luz, cujo início tem por título «Bênção do fogo», em que o presidente recita

13 Cit in *Ibidem*, 1150.

14 *Ibidem*, 1150.

15 Cf. *Ibidem* 1150.

a oração de bênção sobre o fogo¹⁶ e o círio pascal, acesso com o fogo novo benzido, simboliza a presença de Cristo Ressuscitado, Luz do mundo e Luz que afasta todas as trevas do coração e do espírito¹⁷.

No início do séc. IV temos testemunho de uma Confissão de Fé apresentada mais tarde ao Concílio de Niceia (325) por Eusébio de Cesareia – o que pressupõe que seja muito mais antiga que o ano 325, provavelmente do século III – e que ainda hoje pronunciamos no Símbolo Niceno-Constantinopolitano, que afirma: «Creio em Jesus Cristo, Filho unigénito de Deus [...], consubstancial ao Pai, [...], Deus de Deus, Luz da Luz (φῶς ἐκ φωτός), [...]»¹⁸. A simbólica de Cristo como Luz incriada para caracterizar a natureza divina e do Batismo como participação da Luz divina crística ou iluminação do ser humano em Cristo estava já amplamente assumida e difundida.

3.2 ILUMINAÇÃO COMO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO MÍSTICA

Complexo mas interessante e sempre atual é a consciência da relação interpessoal com Cristo, cujo sacramento do Batismo é um momento fundacional, mas não o único (cf. GS 22) como dinamismo de iluminação e transformação ontológica que dá acesso, em Cristo, à relação com as Pessoas Divinas.

No século III, Orígenes apresenta-se como um autor muito interessante e que influenciou autores seguintes, por exemplo Evágrio Pôntico (séc. IV). Afirma frequentemente que Deus é

16 «Senhor, que por meio do vosso Filho destes aos vossos fiéis a claridade da vossa luz, santificai † este lume novo e concedei-nos que a celebração das festas pascais acenda em nós o desejo do Céu, para merecermos chegar com a alma purificada às festas da luz eterna» (Oração de bênção do Fogo na Vigília Pascal). http://www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/lit_dia/ano_c/ld_anoc_ver.asp?cod_ano_c=25 <13Março2015>

17 Cf. *Liturgia da Vigília Pascal*, oração do ministro ao acender o Círio.

18 H. DENZINGER; P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona, 2000³⁸, §40, 36.

luz¹⁹, luz inefável, eterna ²⁰. «Esta luz é a da Trindade, que se faz conhecer ao crente: “O Pai é luz, e é nesta luz que é o Filho que nós vemos o Espírito Santo”»²¹. Apresenta um conhecimento intratrinitário das Pessoas Divinas como luz capaz de comunicar conhecimento e participação do próprio mistério sob a forma de uma visão da vida intertrinitária. Segundo o seu pensamento o Lógos é luz, resplendor da luz eterna, vida e luz dos homens (*De princ* I,2,11; *Comentário sobre João* I, 158-161). É o Lógos, o Verbo, o sol de justiça que ilumina os corações retos, que purifica o olhar do coração²². Segundo Pierre-Thomas Camelot, a mística origeneana é do Lógos mas também uma mística de Jesus. «Levantando-se no nosso coração Ele clareia as trevas da nossa ignorância e desvelando-nos mistérios semelhantes, faz-nos ver “a luz na sua luz”»²³.

Que efeitos tem esta Luz que é o Verbo no cristão? Em primeiro lugar, coloca o crente numa busca da luz que não tem fim, mas que tem etapas ou estádios de busca. É, pois, um processo, um *work in progress*. Segundo J. Daniélou, Orígenes fala de alternâncias de consolação e de desolação, de «deserto» mas não fala de «trevas». «Nada nele recorda as experiências de Gregório de Nissa ou de João da Cruz»²⁴. O mesmo Daniélou afirma que Orígenes «apresenta uma mística de luz, especulativa da imaginação do espírito pela gnose»²⁵. Fala da «alma que se abandonou toda à luz da Sabedoria, ao calor do Espírito Santo, tornando-se toda imaterial e espiritual» (*Homilias sobre os nomes de Deus* 23, 5, p. 447).

19 Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean II*, 179-181, SC 120, 1966, p. 148-150. ; cit in Pierre-Thomas CAMELOT, «Lumière. II. Étude patristique (jusqu’au 5^e siècle)», *DSp*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1151.

20 Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur Nombres* 11, 9 ; 14, 2 ; SC 29, p. 233.238 ; Cit in *Ibidem*.

21 ORIGÈNE, *Commentaire sur Romains V*, 8, PG 14, 1040c ; cit in *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 ORIGÈNE, *Homélie sur Josué* 8, 7, SC 71, 1960 p. 238 ; cit in *Ibidem*, 1151.

24 J. DANIELOU, *Origènes*, Paris, 1948, 291; cit in *Ibidem*, 1152.

25 Cit in *Ibidem*.

Cristo ilumina a Igreja. Cristo é a luz do crente e, sendo-o, é a luz da Igreja. «Como a lua recebe a sua luz do Sol, assim a Igreja recebendo a sua luz de Cristo aclara todos aqueles que estão na noite da ignorância» (*Homilias sobre Génesis* 1, 5-6). A luz de Cristo tem efeitos internos que são de transfiguração do crente, do espiritual que se torna, por sua vez, luz. A luz da face de Deus transfigura o contemplativo (*Homilias sobre Lucas* 32), como a glória do Senhor iluminava a face de Moisés (*Ex.* 34, 30-34).

Evágrio Pôntico recebeu grande influência de Orígenes e partilha com ele algumas ideias (nomeadamente a de que a perfeição do espírito é o conhecimento ou gnose espiritual, e a sua coroa é o conhecimento da Trindade Santa. Mas elaborou um pensamento próprio. Ele destaca o papel da Trindade neste conhecimento. A gnose subdivide-se em duas etapas ou fases: a *physiké* (contemplação natural das realidades criadas ou física) e a *theologia* (ou ciência de Deus). A *theologia* é o verdadeiro conhecimento místico e espiritual mais alto, perfeito e divino. É nesta fase que acontece a «oração pura». A oração pura é a verdadeira *theologia* enquanto contemplação de «Deus Trino» ou «do lugar de Deus».

Nesta contemplação, o orante tem de se desprender de toda a percepção de forma, de multiplicidade, de conteúdo ou noção de espaço para entrar numa simplicidade una, através de um desejo ignorante (*póthos ápeiros*²⁶), na medida em que não tem nenhuma percepção ou conhecimento prévio do que busca ou deseja.

Afirma Evágrio que «este conhecimento é luz pois Deus é por essência luz e não há necessidade de outra luz além dele mesmo para que O possamos ver»²⁷. Tal luz é um dom, uma graça superabundante de Deus que despoja o intelecto (*noús*) do homem velho e o reveste da graça. «O intelecto nu pode dizer qual é a

26 Po(qoj a)/peiroj. Ver Irenée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif : le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne et Ses Fils, Paris 1960, 154.

27 *Centuries* I, 35, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 79; cit in Pierre-Thomas CAMELOT, «Lumière. II. Étude patristique (jusqu'au 5^e siècle)», *DSp*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1154.

sua natureza»²⁸; «o espírito nu é aquele que se aperfeiçoou na sua própria vista e que foi julgado digno de participar na contemplação da Santa Trindade²⁹.”³⁰ «Quando o *noús* for despojado do homem velho e tiver revestido o homem da graça, então ele verá o seu próprio estado no tempo da oração, semelhante à safira e à cor do céu»³¹. Como afirma A. Guillaumont. «Ver em si o lugar de Deus não é possível senão quando Deus habita em nós»³². A oração pura, em espírito «nú», é ação de Deus no homem.

Podemos ver aqui um paralelo com a experiência de Teresa de Jesus no seu livro *Castelo Interior* ou *Moradas*, quando usa imagem da alma como um diamante de grande brilho que brilha para o próprio orante quando está limpa e purificada de toda a imperfeição e desamor pela fé e pelo amor de Cristo³³. A metáfora do brilho do diamante é, igualmente, uma linguagem de luz.

De grande impacto na história do pensamento cristão são os escritos e os pensamentos do Pseudo-Dionísio Aeropagita (séc. V-VI) cuja redação se situa no primeiro quarto do séc. VI. Para ele a iluminação que Cristo realiza no crente é um movimento de conhecimento e de vida que «descendo do Pai das luzes, revela a saída e a efusão desta Luz para nos conduzir finalmente à simplicidade deificante do Pai congregador» e isto por Jesus Cristo, «luz do Pai» (*Hierarchie celeste* I, 1-2). A partir do Pai, o Pseudo Dionísio contempla toda uma hierarquia de viventes que constituem uma hierarquia de iluminação em que o princípio é Deus mesmo, «luz inteligível, luz para além de toda a luz, que resplande o demasiado pleno da sua luz sobre toda a inteligência» (*Noms divins* IV,6).

28 *Centuries* 3, 70, Cit in *Ibidem*.

29 Ou “contemplação da Mônada”.

30 GUILLAUMONT, (Ed.), *Les six Centuries des ‘Kephalaia gnostica’* (Évagre le Pontique), *Patrologia Orientalis* 134, Brepols, Turnhout 1985, 5, 3, 6.

31 ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, Tome I (Sources Chrétiennes 170), Cerf, Paris 1971, 70.

32 I. HAUSHERR, «Contemplation. Évagre le Pontique.», *DSP*, Tome II-2ème, Beauchesne, Paris, 1953, 1781.

33 Cf. TERESA DE JESUS, SANTA, *Castelo Interior*, cap 1, 1.

Este mistério é faseado ou gradual. Pelos sacramentos, o crente é conduzido à purificação, primeiro de todos os estádios. Daí passa à iluminação e finalmente ao cume da iniciação perfeita nos mistérios que é a união. Este autor é o primeiro a apresentar de modo sistemático aquilo que depois se veio a chamar as três vias, ao apresentar três estádios do processo de *theósis* ou deificação do crente. A iluminação, para ele, situa-se a meio do processo de ascensão espiritual e visa a união.

O que talvez seja mais interessante neste autor é a consciência de que, passada a fase da iluminação, uma vez unido à «luz transcendental que transcende sobreessencialmente toda a criatura – união que o autor não precisa nem descreve em termos de conteúdo ou de forma experiencial –, entra-se numa treva, na treva que corresponde à superação de todos os limites humanos da inteligência e percepção, a que chamou a “treva divina” que é apresentada como um excesso de luz. Deste modo ele fala de tanto da treva divina como da iluminação divina. A verdadeira luz permanece escondida para os que a possuem e a treva divina é esta luz inacessível³⁴. Daí que os mistérios da Theologia se descubram na treva mais do que luminosa do silêncio que revela os segredos. *Permanece um desconhecimento ou uma mística da treva que ultrapassa a própria luz.*

4. A PRESENÇA DO TEMA DA LUZ E A SUA PERENE ATUALIDADE

A experiência interna e a simbólica da luz vinculada a determinadas percepções da experiência de Deus são factos que persistem na espiritualidade cristã ao longo da história. Em Portugal e no século passado, as Aparições de Fátima constituem um interessante testemunho. Por se tratar de crianças com um incipiente grau de escolarização torna-se ainda mais marcante o facto de terem descrito alguns momentos relevantes da experiência mística vivida recorrendo ao símbolo da luz para expressar a sua percepção de Deus e da Sua ação nelas. A Ir. Lúcia relata nas suas

34 Cf. *Theologia myst I, I*. Cit in Pierre-Thomas CAMELOT, «Lumière. II. Étude patristique (jusqu'au 5^e siècle)», *DSP*, 9 Vol., Beauchesne, Paris, 1975, 1156.

“Memórias” da primeira e segunda aparições alguns aspetos que merecem destaque no contexto deste artigo:

«Ides, pois, ter muito que sofrer, mas a graça de Deus será o vosso conforto.

Foi ao pronunciar estas palavras (a graça de Deus, etc..) que abriu pela primeira vez as mãos, comunicando-nos uma luz tão intensa, como que reflexo que delas expedia, que penetrando-nos no peito e no mais íntimo da alma, fazia-nos ver a nós mesmos em Deus, que era essa luz; mais claramente que nos vemos no melhor dos espelhos». [1^a Aparição]

*

«- Fico cá sozinha? Perguntei com pena.

– Não, filha! E tu sofres muito? Não desanimes. Eu nunca te deixarei. O Meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.

Foi no momento em que disse estas palavras, que abriu as mãos e nos comunicou, pela segunda vez, o reflexo dessa luz imensa. Nela nos víamos como que submergidos em Deus. A Jacinta e o Francisco parecia estarem na parte dessa luz que se elevava para o Céu, e eu, na que se espargia sobre a terra». [2^a Aparição] ³⁵

*

«- Nós estávamos a arder, naquela luz que é Deus, e não nos queimávamos. Como é Deus!!! Não se pode dizer! Isto sim, que a gente nunca pode dizer!» [Influência da terceira aparição] ³⁶

As descrições múltiplas feitas pela Ir. Lúcia não manifestam o uso de qualquer figuração ou materialidade para descrever Deus ou a Sua ação. Contudo, ainda que na linguagem simples das crianças, esta luz é apreendida como relação interpessoal e conhecimento

35 LÚCIA, Irmã, *Memórias da Ir. Lúcia*. (Compilação de Luís KONDOR; Introdução e notas de Joaquín M. Alonso); Vol I, Secretariado dos Pastorinhos, Fátima, 2007¹³, 174-175.

36 *Ibidem*, 145.

transformativo do ser: vincula as pessoas entre si e confere um conhecimento profundo de si mesmo em Deus que «era essa Luz». A luz que é Deus altera a consciência da relação consigo mesmo, com Deus e com toda a criação. A iluminação sentida e sofrida é também uma experiência de um novo saber sobre si mesmo, sobre Deus e sobre o ser em Deus.

CONCLUSÃO

A comunicação de Deus na consciência humana compreendida, sentida e descrita em termos de «luz» ou de processo iluminador tem amplas e fundadas raízes na Bíblia e na experiência cristã dos vinte de vinte e um séculos que decorrem desta tradição. A sua forma de acesso é múltipla: mística, sacramental, bíblica, orante, ético-moral.

Enquanto «luz», Deus faz-se dom que introduz tanto na percepção que as pessoas têm de si como, através do seu agir, no mundo, um princípio vital renovador, recriador e transformativo. A luz que Deus revela ser é, simultaneamente, uma comunicação de verdade, de bondade e de liberdade profunda que não exclui a dimensão afetiva e ético-moral.

A oração pessoal e fiel na relação com Cristo – nunca separável do comportamento ético que ateste a sua veracidade e coerência – é o caminho de busca e oferta da fonte de luz para o mundo. No silêncio e escondimento de uma consciência que se deixa encontrar e plasmar por um novo conhecimento do seu ser profundo, que permanece fiel a uma descoberta amorosa de um fundamento do seu, nos momentos de alegria e dor, na comunhão e na aridez e solidão, decorre o processo de iluminação ou transformação mística até que se possa chegar à consciência de ser unido a Deus, da *theósis*.

Cristo ressuscitado é a fonte da Luz na vivência cristã. Dando acesso aos seus profundos mistérios oferece a todos, de forma personalizada, a possibilidade de receber a forma do amor em todas as suas relações e nele participar: amor *de e por* Deus, *de e por* Cristo, aos outros todos, sejam ou não cristãos ou crentes. Finalmente mas não menos importante, amor a si mesmo. Amor

que nos transfigure na alegria e na felicidade, que traga o Reino de Deus a este mundo recebido na relação com o Espírito de Cristo e deixe nele marcas concretas de libertação e de humanização traz em si os sinais que permitem discernir tal experiência como iluminação cristã.

SIMBÓLICAS DA LUZ NA LITURGIA

Joaquim Félix de Carvalho

«Deus, Páscoa de páscoas,
Deus da nossa noite do coração,
do deserto que nos paralisa, sem visões de água
ou rumores de gente ou história,
dá-nos coragem de avançarmos pela água dentro
porque vais à frente do nosso medo
e a profecia que visa a justiça nos precede

transforma a parte do nosso dia a dia
feita de medo e de cansaço e de impiedade
transforma a nossa fuga em festa iluminada!»

[fragmento do poema *páscoa de páscoas*,
de José Augusto Mourão]

INTRODUÇÃO

Agradeço o convite para participar neste ciclo de conferências, subordinado ao tema «De onde nos vem a luz?», promovido pelos frades Dominicanos, que se realiza no vosso Convento de S. Domingos, em Lisboa. Tendo presente as temáticas desenvolvidas nas outras conferências, cabe-me apresentar e refletir sobre as «simbólicas da luz na liturgia».

O fragmento do poema *páscoa de páscoas*, da autoria de fr. José Augusto Mourão, padre dominicano já falecido, proporcionou-me a estrutura desta comunicação. De facto, desenvolvo-a em sete pontos, todos a partir das simbólicas da luz na liturgia, tendo como fonte de claridade e de sentido o mistério pascal de Jesus, que

ilumina as páscoas quotidianas até à última páscoa, no fim da vida terrena. Começo pela simbólica da luz pascal na liturgia e, depois, considero as diferentes liturgias da luz. No terceiro ponto, terei em consideração as arquiteturas da luz no espaço litúrgico, e, em forma de concretização de experiências neste âmbito, deter-me-ei na luz de um espaço concreto: na luz da capela *Árvore da Vida*, situada no Seminário Conciliar de Braga, através das *memorabilia* das visitas. Ainda dentro deste assunto, partilharei informação, a maior parte inédita, sobre obras de arte sacra e vestes litúrgicas, enquanto expressões da *ars lucis*. No sexto ponto, considerarei brevemente a luz das Horas, a partir do ofício divino. Por fim, e tendo como horizonte de referência a celebração das exéquias, apresentarei alguns elementos da última páscoa, na consideração da simbólica da luz.

1. SIMBÓLICA DA LUZ PASCAL NA LITURGIA

Para aceder à simbólica da luz pascal na liturgia, acendamos um fogo novo. Um incêndio, de início soprado, na lentidão do acendimento. Partir da primeira chama. Que já é comunicação. Para quem perscruta o crepitar, obviamente. E, assim, entrar em intimidade com o cosmos, jardim iluminado, relação entre a beleza-bondade criada e o *omnium Conditor, Lux esendum*.

Na vigília pascal, caída a noite, faz-se o lucernário. Fora das igrejas, acendemos um lume novo. E procedemos à bênção do fogo. Atendamos à oração, que nos conduzirá, de páscoa em páscoa, até à solene liturgia da luz perpétua: «Senhor, que por meio do vosso Filho destes aos homens a claridade da vossa luz, santificai este lume novo e concedei-nos que a celebração das festas pascais acenda em nós o desejo do céu, para merecermos chegar com a alma purificada às festas da luz eterna»¹. Bênção por mediação de Cristo, na unidade dos Três.

1 *Missal Romano*, 282. Doravante, nas referências bibliográficas relativas a este livro, usamos a sigla MR.

Sirva-nos este peregrinar, êxodo em sínodo, para colher, na *lectio* de uma seleta² de peças eucológicas, o dinamismo luminescente das simbólicas da luz da Páscoa de Cristo, «Luz da Luz»³, que, na sua omniumluminescência, tudo e todos ilumina. Mistagogia que parte da ação litúrgica: o sentido profundo nas Escrituras ilumina, e, de novo, adensa a experiência da santificação e do louvor.

Deus, por meio do Ressuscitado, concede-nos a sua luz. No primeiro dia da criação, a palavra de Deus fez-se luz, só luz: «Haja luz; e houve luz» (Gen 1,3). Porém, na ressurreição, há uma vantagem: a sua luz é «mais excelente» que a do primeiro ato da criação⁴. Sobremaneira por ela, Deus, «poder imutável e luz sem ocaso»⁵, faz-nos ver o brilho das suas «antigas maravilhas»⁶, iluminadas também pela luz do Novo Testamento⁷, que narra as palavras e os gestos de Jesus. Luz neotestamentária que, de forma simbólica, se expressa no acender das velas do altar, após as leituras do Antigo Testamento. Sepultados com Cristo, suplicamos ao Pai: «Concedei-nos que, celebrando a solenidade da ressurreição de Cristo, renovados pelo vosso Espírito, ressuscitemos para a luz da vida»⁸. Por isso, reconhecidos, louvamos no Prefácio pascal II: «Por Ele nascem os filhos da luz para a vida eterna»⁹. Louvor, cujo convite «ao povo resgatado»¹⁰, colhido na *Primeira Carta de Pedro* (cf. 1Pedro 2,9), se repete, sobretudo nas antifonas de

2 A seleção corresponde à impossibilidade de analisar todo o *corpus* eucológico dos livros litúrgicos. Privilegiamos, sem preocupação de exaustividade, composições do Tríduo e Tempo Pascal, do *Missal Romano*. Bom seria ter ainda presentes o *corpus* da *Liturgia das Horas*, mas dada a similitude dos temas, por um lado, e a abundância de peças, por outro, não o fazemos nesta apresentação.

3 Expressão do Símbolo niceno-constantinopolitano. MR, 448.

4 É nesse sentido que se pode interpretar, também, o conteúdo da primeira oração depois da primeira leitura da vigília pascal (Gen 1,1-2 ou 1,1.26-31a): «O sacrifício de Cristo, nosso Cordeiro pascal, é obra ainda mais excelente que o ato da criação no princípio do mundo». MR, 304.

5 MR, 306. Primeira oração depois da sétima leitura da vigília pascal (Ez 36,16-28).

6 Cf. MR, 305. Oração depois da terceira leitura da vigília pascal (Ex 14,15-15,1).

7 Cf. MR, 305.

8 MR, 327. Oração Coleta da missa do dia, no domingo de Páscoa.

9 MR, 470. Prefácio pascal II.

10 MR, 332, 341, 355.

entrada e comunhão em várias missas nas semanas da Páscoa: «Povo resgatado, proclamai as maravilhas do Senhor, que vos chamou das trevas para a sua luz admirável. Aleluia»¹¹. De facto, Ele mostrou aos errantes, prisioneiros das trevas do erro, a luz da sua verdade¹². Resgatados, sim, «pelo sangue de Cristo que, ressuscitando de entre os mortos, fez brilhar sobre nós a sua luz»¹³.

A história da salvação, categoria teológica com que a *Sacrosanctum Concilium* refletiu a liturgia, tem no seu centro o mistério pascal. No n. 5 da Constituição, os Padres sinodais, após breve sumário das etapas da divina economia, revelação do desígnio de Deus para a salvação de todos em Jesus, sintetizam: «Esta obra da redenção dos homens e da glorificação perfeita de Deus, prefigurada pelas suas grandes obras no povo da Antiga Aliança, realizou-a Cristo Senhor, principalmente pelo mistério pascal da sua bem-aventurada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão, em que “morrendo destruiu a nossa morte e ressurgindo restaurou a nossa vida”». E não só na Ascensão, mas também no Pentecostes, cuja luz demandamos: «Brilhe sobre nós, Deus omnipotente, o esplendor da vossa glória, e a luz da vossa

11 Antífona de comunhão das missas de quinta-feira da oitava da Páscoa, da quarta-feira da terceira semana; e, como antífona de entrada, nas missas de sábado da segunda, quarta, sexta semanas da Páscoa. O convite a louvar o Senhor, «que fez brilhar a sua glória», comparece ainda, como antífona de entrada, na missa de quinta-feira da terceira e quinta semanas da Páscoa. Cf. MR, 346 e 360.

12 Cf. Orações coletas de segunda-feira da terceira semana da Páscoa e de quarta-feira da quinta semana da Páscoa. MR, 343 e 359.

13 Antífona da comunhão de quarta-feira da quinta semana da Páscoa. MR, 345.

luz confirme, com os dons do Espírito Santo, o coração daqueles que por vossa graça renasceram»¹⁴.

A cantata da luz pascal, espelho das mais profundas simbólicas, encontra-se na liturgia da luz, celebrada no início da vigília pascal, e, sobremaneira, no precônio. Depois de aceso o lume novo e o círio pascal, o sacerdote declara que aquela luz simboliza Cristo gloriosamente ressuscitado, luzeiro dissipador das trevas do coração e do espírito¹⁵. Aclamada por três vezes, a luz de Cristo, avança, passa o limiar da porta, e é entronizada no candelabro pascal. Nova coluna de nuvem que «ilumina a noite» (Ex 14,19) e conduz o povo ao anúncio da vitória sobre as trevas.

As expressões do precônio, sumamente conhecidas, contam-se entre os versos da melhor poesia litúrgica. O simbolismo da luz pascal, Cristo ressuscitado, é explorado por contrastes, exultações e anúncios, numa linguagem enfática. Não é bastante que a terra jubile; antes, é interpelada a rejubilar: «Rejuble também a terra, inundada por tão grande claridade, porque a luz de Cristo, o Rei eterno, dissipa as trevas de todo o pecado»¹⁶. De seguida, no assomo das vozes festivas, o convite à alegria é também dirigido à Igreja: «Alegre-se a Igreja, nossa mãe, adornada com os fulgores de tão grande luz»¹⁷.

14 Domingo de Pentecostes, Missa da vigília I, oração coleta 2; a mesma oração para a Missa da vigília II. MR, 383 e 385. O influxo luminoso do Espírito Santo é também explorado na oração depois da segunda leitura, na missa da Vigília II: «Deus eterno e onipotente, que no fulgor do monte Sinai destes a Moisés a antiga lei, hoje manifestastes no fogo do Espírito a nova aliança, concedei que sempre nos inflamemos no Espírito Santo, que admiravelmente derramastes sobre os Apóstolos, e o novo Israel, congregado de entre os Povos, receba com alegria o mandamento eterno do vosso amor. **Por...**». MR, 386. E, ainda com temas complementares, na Bênção solene do Espírito Santo: «Deus, fonte de toda a luz, que [hoje] iluminou os corações dos discípulos, derramando sobre eles o seu espírito santificador, vos alegre com as suas bênçãos e vos conforte com os dons do espírito Santo. // O Fogo do Espírito Santo, que apareceu admiravelmente sobre os discípulos, purifique os vossos corações de todo o mal e vos ilumine com o esplendor da sua luz» MR, 559.

15 Cf. MR, 284.

16 MR, 293.

17 MR, 293.

O diácono (ou cantor) sabe que, depois deste levantamento, só pode pedir a impreciação da assembleia celebrante, reunida para «celebrar o esplendor desta luz», a fim de, por ela iluminado, possa celebrar com dignidade os louvores do círio pascal.

Noite ímpar na sua eficácia portentosa, não podemos transcrever ou recorrer a sinonímias, para recapitular as simbólicas da luz pascal. Talvez a mais paradoxal seja suficiente: «Esta é a noite, da qual está escrito: A noite brilha como o dia e a escuridão é clara como a luz»¹⁸. E, bem assim, em honra da coluna de cera acesa: «Esta chama que, ao repartir o seu esplendor, não diminui a sua luz». Eis porque, no final, se manifesta o desejo do seu arder incessante para congregar o perfume à luz, que se junta à das estrelas, e, entre estas, o astro sem ocaso: Jesus Cristo, filho de Deus, «que, ressuscitando de entre os mortos, iluminou o género humano com a sua luz e a sua paz»¹⁹. Terminado o *Exultet*, todos apagam as velas que traziam nas mãos.

A riqueza simbólica da luz pascal encontra-se em expressões de semelhante qualidade poética, sobretudo nos hinos da Liturgia das Horas, compostos para a celebração das solenidades pascais e respetivo tempo. Orações, coletas salmódicas, antífonas, cânticos, responsórios e versículos, invocações e preces de laudes e vésperas dariam para aprofundar tal simbólica. Todavia, porque a maior parte dos significados foi já apresentada, e o *corpus* eucológico é significativo, passamos a outros temas da simbólica da luz na liturgia, que, de alguma forma, propagam os fulgores da luz pascal.

2. SIMBÓLICAS DAS LITURGIAS DA LUZ

No anúncio solene do dia da Páscoa, que se faz na solenidade da Epifania, valoriza-se a relação, no caso de *derivação*, entre a Páscoa, centro do ano litúrgico, e as principais festividades móveis e fixas²⁰. Apreciemos, por conseguinte, algumas celebrações

18 MR, 295.

19 MR, 295.

20 Cf. MR, 1382.

litúrgicas, onde a luz assume particular relevo simbólico, por norma, em sintonia com a luz do mistério pascal.

Durante o *Advento*, generalizou-se o costume de acender círios numa coroa, um por cada semana, para ritmar a aproximação às festas da natividade. Além deste crescente luminoso, na eucologia das missas e da Liturgia das Horas, encontramos uma amplificação simbólica da luz. Ela enraíza-se nas profecias messiânicas, particularmente em Zacarias²¹, Habacuc²² e Isaías²³, para alimentar a expectativa no dia em que «brilhará uma grande luz» (cf. Zac 14,5.7), com a qual o Senhor «iluminará os que vivem nas trevas» (cf. Hab 2,3) e «os olhos dos seus fiéis» (cf. Is, 40, 10; 34,5). Nas orações presidenciais, fazem-se pedidos onde a luz assume significados vários: vigilância na fé²⁴; dissipação das sombras da noite e manifestação dos filhos da luz²⁵; iluminação do espírito²⁶; brilho dos crentes, inflamados no fogo do Espírito²⁷; espera, pacífica

-
- 21 «O Senhor virá com todos os seus Santos. Naquele dia brilhará uma grande luz» (cf. Zac 14,5.7). Antífona de entrada das missas de terça-feira da primeira, segunda, terceira semanas do Advento. MR, 105, 112 e 119.
- 22 «O Senhor virá sem demora: iluminará os que vivem nas trevas e manifestar-se-á a todos os povos» (cf. Hab 2,3). Antífona de entrada das missas de quarta-feira da primeira, segunda, terceira semanas do Advento. MR, 106, 113 e 120.
- 23 «O Senhor virá com poder e majestade e iluminará os olhos dos seus fiéis» (cf. Is, 40, 10; 34,5). Antífona de comunhão das missas de quarta-feira da primeira, segunda e terceira semanas do Advento. MR, 106, 113 e 120.
- 24 «Concedei, Senhor ao povo que aguarda a vinda do vosso Filho, um espírito vigilante, para que, seguindo os ensinamentos do Salvador, vamos ao seu encontro com as lâmpadas da fé acesas». Oração coleta da missa de sexta-feira da segunda semana do advento. MR, 115.
- 25 «Brilhe em nós, Senhor, o esplendor da vossa glória, para que a vinda de Cristo, vosso Filho, nos dissipe as últimas sombras da noite e nos manifeste como filhos da luz». Oração coleta da missa de sábado da terceira semana do advento. MR, 116.
- 26 «Ouvi benignamente, Senhor, as nossas orações e iluminai as trevas do nosso espírito com a graça do vosso Filho que vem visitar-nos, Ele que é Deus convosco na unidade do Espírito Santo». Oração coleta da missa de segunda-feira da terceira semana do Advento. MR, 118.
- 27 «Deus onipotente, que nos alimentais com o pão da vida, concedei-nos que, inflamados pelo fogo do vosso Espírito, brilhemos como lâmpadas resplandecentes quando vier o Senhor». Oração depois da comunhão da missa do dia 17 de dezembro. MR, 124.

e de lâmpadas acesas, de Cristo²⁸. Digno é o inciso da coleta da missa do dia 20 de dezembro, onde se apresenta a consagração de Maria em templo da divindade, uma vez «envolvida na luz do Espírito Santo»²⁹. Belos são, também, os hinos do Advento, onde a luz é personificada e recriada num simbolismo luxuriante. Eis alguns versos: «Excelso Criador dos grandes astros / Jesus, eterna luz dos vossos crentes»³⁰; «Vós que sois luz infinita, / Vinde já ao nosso mundo / Iluminar a cegueira / Para vermos o caminho»³¹; «Ó Sol do novo dia, Luz, Verdade, / Vencei da noite o sono tão profundo»³²; «Vinde, Jesus, / brilhe no mundo a vossa Luz (...) Sol de justiça, eterna primavera / Vinde, Senhor: A Terra Vos procura, / Vós sois a Luz de toda a criatura»³³; «Resplandeça a madrugada, / Livre do poder das trevas, / E o fulgor da santidade / Ilumine as nossas vidas; // E liberte os corações / Da escuridão do mundo; E conserve o nosso peito / Em pureza permanente. // Vivamos para o Senhor, / Caminhando à luz da fé, / Animados na esperança, / Unidos na caridade»³⁴.

No *Natal do Senhor*, a luz assume grande significado. O dia 25 de dezembro corresponde à cristianização da festa do nascimento anual do deus Sol (*natalis invicti solis*), fixada por ocasião do solstício de inverno. Desde cedo, Jesus passa a ser representado como *Cristo-Sol*, e, como em nossos dias, deu azo à proliferação de iluminações. Na eucologia das celebrações do tempo de Natal, são vários os significados da sua simbólica cristã: Cristo nasce

28 «Dai a paz, Senhor, àqueles que alimentastes com o dom celeste, para que de lâmpadas acesas, esperemos a vinda de Jesus Cristo vosso Filho, que é Deus convosco na unidade do espírito Santo». Oração depois da comunhão do dia 23 de dezembro. MR, 130.

29 MR, 127.

30 Hino I de Vésperas, Tempo de Advento. LH, vol. 1, 113.

31 Hino II de Vésperas, Tempo de Advento. LH, vol. 1, 114.

32 Hino I do Ofício de Leitura, Tempo de Advento. LH, vol. 1, 116.

33 Hino II do Ofício de Leitura, Tempo de Advento. LH, vol. 1, 117.

34 Hino III de Laudes, Tempo de Advento. LH, vol. 1, 119.

como verdadeira luz do mundo³⁵ e, enquanto Verbo encarnado, é nova luz³⁶, dada à luz por Maria³⁷. Nos dias do Natal, a luz brilha sempre na eucologia, mas é sobretudo na solenidade da *Epifania do Senhor*, e nos dias que lhe seguem, que comparece: estrela que conduz os Magos, símbolo dos gentios³⁸; luz celeste com que o Senhor ilumina os olhos dos crentes³⁹; sol que ilumina a humanidade⁴⁰. Nos prefácios I do Natal e da Epifania, Cristo é apresentado como «luz do mundo» e «luz das nações»⁴¹. Na Liturgia das Horas, os louvores desta luz são especialmente versados nos hinos. Na impossibilidade de os transcrever a todos, eis alguns onde se recria a simbólica da luz: «É noite de grande memória, / Noite em dia convertida, / Escuridão consumida / Com grão resplendor de glória»⁴²; «Cristo Jesus, ó Sol da Redenção, / À vossa luz se extingue todo o erro; / (...) Cai das alturas um luar divino / Sobre a terra admirada»⁴³; «Luz eterna e verdadeira, /

35 «Senhor nosso Deus, que fizestes resplandecer esta santíssima noite com o nascimento de Cristo, verdadeira luz do mundo, concedei-nos que, tendo conhecido na terra o mistério desta luz, possamos gozar no Céu o esplendor da sua glória. Por.» Coleta da missa da noite de Natal. MR, 139.

36 «Concedei, Deus todo-poderoso, que, inundados pela nova luz do Verbo Encarnado, resplandeça em nossas obras o que pela fé brilha em nossos corações. Por.» Coleta da missa da aurora. MR, 140.

37 «Salve, Santa Mãe, que destes à luz o Rei do céu e da terra.» Expressão de Sedúlio adotada como antífona de entrada da missa da Solenidade de Manta Maria, Mãe de Deus. MR, 148.

38 «Senhor Deus onipotente, que neste dia revelastes o vosso Filho Unigénito aos gentios guiados por uma estrela, a nós que já vos conhecemos pela fé levai-nos a contemplar face a face a vossa glória. Por.» Coleta da Epifania do Senhor. MR, 151.

39 «Iluminai-nos, Senhor, sempre e em toda a parte com a vossa luz celeste, para que possamos contemplar com olhar puro e receber de coração sincero o mistério em que por vossa graça participámos. Por.» Oração depois da comunhão da Epifania do Senhor. MR, 152.

40 «Senhor nosso Deus, sol que ilumina todos os homens, concedei ao mundo a paz duradoira e fazei brilhar em nossos corações a luz admirável que orientou os passos dos Magos. Por.» Coleta da missa de quarta-feira dos dias feriais do tempo de Natal. MR, 159. Cf. coleta da missa de sábado. MR, 163.

41 cf. MR, 457 e 460.

42 Hino II de Vésperas do Tempo do Natal. LH, vol. 1, 344.

43 Hino I do Ofício de leitura do Tempo do Natal. LH, vol. 1, 346.

Mistério de Deus profundo, / Que ilumina todo o homem / Que nasce para este mundo»⁴⁴; «Surge, Jerusalém, e resplandece! / Recebe a eterna luz do novo dia»⁴⁵; «A estrela que vos guia / Mais que o sol refulgente / Vos mostra em corpo humano / O Deus omnipotente. // Estrela sem ocaso, / Que no mar não se afunda, / Que as nuvens não escondem, / Que de paz nos inunda»⁴⁶; «Dormes, Jerusalém? Acorda, acorda, / Que chega a tua luz, o Sol divino, / As trevas dissipando, já cintila, / Já em ti nasce. // Opaca e negra noite te cobria; / A glória do Senhor brilhantes luzes / Derrama sobre ti, sobre teu povo: Acorda, acorda»⁴⁷.

Quarenta dias após o Natal, celebra-se uma festa onde a luz volta a ser protagonista: a *Apresentação do Senhor*, celebrada pelas Igrejas Católicas, ocidentais e algumas orientais; e, ainda, na Igreja Ortodoxa. É também conhecida por *Purificação da Virgem Maria* e, porque nela se faz a bênção e a procissão das velas, *Nossa Senhora das Candeias*, ou, simplesmente, *Candelária*. No templo, Simeão, com Jesus menino nos braços, agradece o cumprimento da promessa que lhe fora feita, num cântico belíssimo, que S. Lucas transcreve, e nós cantamos todos os dias em Completas: «Agora, Senhor, segundo a vossa palavra, deixareis ir em paz o vosso servo, porque meus olhos viram a salvação, que oferecestes a todos os povos: luz para se revelar às nações e glória de Israel, vosso povo» (Lc 2, 29-32). Enquanto se acendem as velas, uma antífona anuncia o poder de iluminação do Senhor: «O Senhor virá com poder e iluminará os seus servos. Aleluia»⁴⁸. Neste sentido, recorda o sacerdote: «Aqueles dois santos velhos, Simeão e Ana, tinham vindo ao templo sob a inspiração do Espírito Santo; iluminados pelo Espírito, reconheceram o Senhor e anunciavam-no a todos com entusiasmo»⁴⁹. Na liturgia romana, procede-se à bênção das

44 Hino II do Ofício de leitura do Tempo do Natal. LH, vol. 1, 346.

45 Hino II de Vésperas, desde a solenidade da Epifania. LH, vol. 1, 498.

46 Hino I de Laudes, desde a solenidade da Epifania. LH, vol. 1, 500.

47 Hino II de Laudes, desde a solenidade da Epifania. LH, vol. 1, 501.

48 MR, 812.

49 MR, 813.

velas, sem que se faça a bênção do fogo. Em ambas as orações⁵⁰ previstas, embora se faça só uma, a luz é tema dominante: a Deus, fonte e origem de toda a luz, pede-se, neste dia em que Cristo foi revelado como luz das nações, a iluminação do coração e a vigilância até ao dia da luz eterna. No rito bracarense, conserva-se ainda uma bênção para o fogo, antes da bênção das velas⁵¹, onde a simbólica da luz comparece: pede-se a luz verdadeira para aqueles que levam as velas acesas nas mãos, a fim de conhecerem e amarem mais a Deus e, assim, cheguem à glória. Na segunda leitura do Ofício de Leituras, pode colher-se o seu significado, no *Sermão* de S. Sofrónio: «Levemos em nossas mãos o brilho das velas, para significar o esplendor divino d'Aquele que se aproxima e ilumina todas as coisas, dissipando as trevas do mal com a sua luz eterna, e também para manifestar o esplendor da alma, com o qual devemos correr ao encontro de Cristo»⁵².

A terminar esta apresentação da simbólica das liturgias da luz, apresentemos brevemente cinco ritos: a *entrega da vela acesa*, na liturgia batismal; o *lucernário*, na liturgia vespertina e vigilar; o *círio pascal junto do féretro*; o rito do *acendite*, na vigília pascal bracarense; e o rito da *iluminação duma igreja*, na sua dedicação.

50 «Senhor nosso Deus, fonte e origem de toda a luz, que neste dia mostrastes ao santo velho Simeão a luz que veio para se revelar às nações, humildemente vos suplicamos: santificai com a vossa bênção estas velas e ouvi a oração do vosso povo que se reuniu para as levar solenemente em honra do vosso nome, de modo que, seguindo sempre o caminho da virtude, chegue um dia à luz que jamais se extingue. Por.» ou «Senhor Deus, fonte e origem da luz eterna, infundi no coração dos fiéis a claridade da vossa luz que não tem ocaso, para que todos nós, iluminados no vosso templo santo pelo esplendor destas luzes, mereçamos chegar um dia à vossa glória. Por». MR, 813.

51 Senhor, Pai Santo, Deus eterno e onnipotente, a Quem hoje foi apresentado no templo o vosso filho Unigénito Nosso Senhor Jesus Cristo, que através do justo Simeão foi proclamado pelo Vosso Santo Espírito como salvação para todas as gentes, luz para todas as nações e glória do Vosso povo Israel, dignai-Vos abençoar † e santificar este lume, e concedei a todos aqueles que o levarem nas suas mãos, a verdadeira Luz, para que Vos conheçam cada vez melhor, Vos amem cada vez mais e mereçam chegar à Vossa glória. Por». *Missale Bracarense*, Romae 1924, 504.

52 LH, vol. 1, 1242.

Na celebração do Batismo, também chamado de «iluminação»⁵³, existe um rito explicativo, a *entrega da vela acesa*, a cuja simbólica se deve atender. No batismo das crianças, depois de o celebrante tomar o círio pascal, diz: «Recebei a luz de Cristo». Então, alguém entre os presentes, de preferência o pai ou o padrinho, acende a vela no círio pascal. Depois, o celebrante diz a fórmula (adequada às circunstâncias pessoais), que explicita o significado desta entrega: «A vós, pais e padrinhos se confia o encargo de velar por esta luz, para que este menino (esta menina), iluminado (iluminada) por Cristo, viva sempre como filho da luz, persevere na fé e, quando o Senhor vier, possa ir ao seu encontro com todos os Santos, no reino dos céus»⁵⁴. Embora dirigida aos neófitos e as velas lhes sejam entregues pelos padrinhos e madrinhas, na celebração da iniciação cristã dos adultos, a fórmula é semelhante⁵⁵.

Porquanto o rito do *lucernário* tenha diminuído com a introdução da iluminação artificial, há liturgias que conservam este costume, como a bizantina e a ambrosiana, no início da Hora de Vésperas. Fazem-se preces e cânticos dirigidos à luz, acesa de forma ritual. Uma das orações mais conhecidas e divulgadas é a da *Tradição Apostólica*, atribuída a Hipólito de Roma, onde se descreve a introdução da lâmpada na ceia da comunidade. Apresentada pelo diácono, o bispo reza: «Nós vos damos graças, Senhor, por vosso Filho Jesus Cristo, nosso Senhor, pelo qual nos iluminastes revelando-nos a luz incorruptível. Passada a duração do dia e chegados ao princípio da noite, tendo-nos saciado da luz do dia que criastes para nossa satisfação e não nos faltando agora, por vossa graça, a luz da noite, nós Vos louvamos e Vos glorificamos pelo vosso Filho Jesus Cristo nosso Senhor, pelo qual

53 O Batismo, enquanto sacramento da fé (e que a gera) é apresentado, em vários textos bíblicos, como «iluminação» (cf. Hb 6,4; 10,32 Cor 4,6; Ef 1,18.39; 2 Tm 1,10). E, neste sentido é também explorado pelos Padres da Igreja. S. Justino, por exemplo, na *Apologia I*, escreve: «Este banho é chamado iluminação, porque aqueles que recebem este ensinamento (catequético) ficam com o espírito iluminado» (S. Justino, *Apologia*, I, 61, 12; PG 6, 344). Cf., também, *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1216.

54 *Ritual Romano, Celebração do Batismo*, 93.

55 *Ritual Romano, Iniciação Cristã dos Adultos*, 144.

a Vós a glória, o poder e a honra, com o Espírito Santo, agora e sempre e pelos séculos dos séculos. Ámen»⁵⁶. Na liturgia romana, conserva-se na vigília pascal, mas pode adotar-se ao início da Hora de Vésperas e das Vigílias.

No rito do acolhimento do féretro na igreja, imediatamente antes da liturgia exequial, prevê-se a colocação de velas acesas à volta dele e, segundo as possibilidades, o círio pascal. Aquele que preside pode escolher uma entre duas fórmulas para acompanhar o acender do círio pascal: «A luz de Cristo ressuscitado ilumine em nós a esperança da ressurreição», ou, de modo mais explicativo do seu simbolismo, «Junto ao corpo, agora sem vida, deste nosso irmão N., acendemos, Senhor Jesus, esta chama, símbolo do vosso corpo glorioso e ressuscitado. O esplendor desta luz ilumine as nossas trevas e alumie o nosso caminho de esperança, até chegarmos a Vós, claridade eterna, que viveis e reinais, imortal e glorioso, pelos séculos dos séculos. Ámen»⁵⁷. A luz do Ressuscitado acompanha-nos do batismo até ao fim da vida terrena.

Ainda em relação ao círio pascal, na vigília pascal segundo o rito bracarense, depois do sacramento da Confirmação e antes da oração dos fiéis, procede-se a um rito significativo, do ponto de vista simbólico: o *Acendite*. Um capitular sobe ao púlpito junto do qual se encontra o candelabro pascal e, por três vezes, apaga e acende o círio, colhendo o fogo da boca do dragão, que ostenta três velas acesas na boca. De cada vez, o arcebispo ordena em tom crescente: «Acendite», ao qual o coro responde: «Deo gratias»⁵⁸. Este rito faz-nos sentir que a adesão à fé em Jesus Cristo ressuscitado não é fácil; o mesmo se diga da perseverança na luz da fé.

Por último, refira-se o *rito da iluminação festiva do altar e da igreja*, por ocasião da respetiva dedicação. Depois de incensado e limpo (da unção) o altar, estendida a toalha e colocado o arranjo floral, dispõem-se os castiçais com velas para a celebração da Eucaristia. De seguida, o bispo entrega uma vela acesa ao diácono,

56 HIPÓLITO DE ROMA (?), *Traditio Apostolica*, 25.

57 *Ritual Romano, Celebração das Exéquias*, 71.

58 *Missale Bracarense, Romae 1924*, 240.

dizendo em tom elevado: «A luz de Cristo resplandeça na Igreja, para que todos os povos cheguem à plenitude da verdade»⁵⁹. E, depois do diácono ter acendido os castiçais do altar, procede-se a uma iluminação festiva: de todos os círios, das velas colocadas nos sítios onde se fizeram as unções nas cruzes, e da restante instalação elétrica da igreja. Tudo isto se faz em sinal da alegria. As antifonas previstas no Pontifical⁶⁰, bem como o cântico de Tobias, ou outro cântico em honra de Cristo, luz do mundo, exaltam o brilho da glória do Senhor, que ilumina a cidade de Jerusalém e atrai todos os povos, agora aplicada à igreja dedicada.

3. ARQUITETURAS DA LUZ NO ESPAÇO LITÚRGICO

O tema da luz nos espaços litúrgicos, e das simbólicas criadas, é um dos mais refletidos. De facto, toda a literatura do âmbito da arquitetura litúrgica, abundantíssima como saberemos, explora-o recorrentemente. E não será para admirar, uma vez que não é tema exclusivo da arquitetura litúrgica, pois toda a arquitetura, seja qual for, tem que ver com a luz.

Ao longo deste ano, dedicado pela ONU à luz, muitos contributos serão dados numa linha de aprofundamento desta temática. À semelhança da iniciativa deste ciclo de conferências, promovido pelos Dominicanos, que pretendem aprofundar a reflexão cristã sobre o tema da luz, no plano existencial, bíblico, litúrgico e espiritual, recordo que entre 4, 5 e 6 de junho, no Mosteiro de Bose, em Magnano, Itália, decorrerá o XIII Convénio Litúrgico Internacional: «Arquitetura da Luz: a Arte no Espaço da Liturgia». Recordo-o, não porque também nele participarei como palestrante, mas para que todos beneficiemos da ampla reflexão que ali se vai produzir e, a haver, os interessados possam inscrever-se. De qualquer das formas, poderemos sempre ler as *Atas*, publicadas

59 *Pontifical Romano, Dedicção da Igreja e do Altar*, 60.

60 «A tua luz desponta, ó Jerusalém, e brilha sobre ti a glória do Senhor. Os povos caminharão à tua luz, aleluia» ou, no tempo da Quaresma, «Brilharás como luz esplêndida, Jerusalém, cidade de Deus, e todos os confins da terra virão prostrar-se diante de ti». *Pontifical Romano, Dedicção da Igreja e do Altar*, 60.

regularmente (com cuidada orientação gráfica e fotografias) pela editora Qiqajon, da Comunidade monástica de Bose.

Todos nós conhecemos ou visitámos catedrais, igrejas e capelas que, neste particular, são notáveis. Sem pretender fazer uma lista interminável, posso dizer-vos que aprecio imenso capelas e igrejas contemporâneas, da autoria de reconhecidos arquitetos: a capela do Rosário, em Vence, de Henri Matisse; a capela de Notre-Dame-du-Haut, em Ronchamp, a igreja e a capela do Convento Sainte-Marie de La Tourette, em Lyon, de Le Corbusier; a igreja de Santa Maria Assunta, em Riola di Vergato (Itália), de Alvar Aalto; a capela de S. Bento, em Sumvitg (Suíça), e o oratório de S. Nicolau em Mechernich (Alemanha), de Peter Zumthor; a igreja do mosteiro de Nossa Senhora de Novy Dvur, na Boémia (República Checa), de John Pawson; a igreja da Luz, em Ibaraki (Japão), de Tadao Ando; a igreja de Santa Maria, em Marco de Canavezes, de Álvaro Siza; a capela transparente e cheia de luz, em Borgloon, Bélgica, de Pieterjan Gijs e Arnout Van Vaerenbergh; sem esquecer as igrejas de Rudolph Schwarz, na Alemanha; ou a deste Convento, do Arq. José Fernando Gonçalves, em coautoria com Paulo Providência. Podia enumerar outras, também dos países baixos e escandinavos, mas estas são suficientes para recordar como o tema permanece atual, em construções e debates.

As simbólicas da luz na arquitetura religiosa relacionam-se muito com a orientação no espaço, que se funda na cosmologia, na teologia e na sociologia. Romano Guardini, no livro *Sinais sagrados*, a propósito do *espaço sagrado*, escreve: «A igreja constrói-se de Ocidente para Oriente, em direção ao nascer do sol. A corda do arco solar corre ao longo dela. Ela há-de receber os primeiros e os últimos raios. Cristo é o sol do mundo sagrado. A direção da sua via é a ordem do espaço sagrado, de toda a construção e de toda a figura que é bem orientada para a vida eterna»⁶¹. No final da apresentação deste *signal*, ele recapitula esta e as outras duas direções: «Assim caminham as três direções do espaço sagrado: no sentido do sol nado, que é Cristo. Ao seu

61 R. GUARDINI, *Sinais sagrados*, 95.

encontro se dirige o olhar do crente; dele vem o raio da luz divina até ao nosso coração. É a grande orientação da alma e da descida de Deus. A direção de norte para sul, em que a escuridão decresce para a luz, que irradia da divina palavra. Esta vem do coração ardente para iluminar e para aquecer. E a de baixo para cima (vertical): o movimento da alma em aspiração, prece e sacrifício, da profundidade em direção ao trono de Deus altíssimo. Corresponde-lhe a realização, descida em forma de graça, de bênção e de sacramento»⁶².

Note-se que Guardini escreve antes do Concílio Vaticano II, e portanto segundo normas diversas para a construção dos edifícios destinados à liturgia e no que concerne à disposição e articulação das referências litúrgicas: altar, ambão, sede, fonte batismal, etc. Hoje, de facto, não faltam igrejas «desorientadas», no sentido em que não privilegiam a orientação oeste /este, a via do «oriente escatológico». A sua luz, na maior parte dos casos, colhe-se na relação com o espaço público das cidades, no rosto e no serviço das pessoas⁶³.

Como compreenderéis, não é possível em tão pouco tempo aprofundar tema tão delicado. Ainda assim, gostaria de chamar a atenção para um artigo de Roberto Tagliaferri, intitulado «Luce e spazio architettonico. La comunicazione visiva dello spazio sacro»⁶⁴, onde se explora o tema da luz no espaço arquitetónico e a respetiva simbólica, desde uma perspectiva filosófica até à valorização do funcionamento do código ótico, na base de uma fenomenologia da perceção visiva dos humanos. A partir de pressupostos filosóficos e outros dados das ciências humanas, escreve ele, «desenvolveu-se uma reflexão da verdade como visão, como desvelamento, como *aletheia*, onde é decisivo o paradoxo visão e obscuridade».

62 R. GUARDINI, *Sinais sagrados*, 97.

63 Sobre a orientação e a relação do espaço litúrgico com o espaço público, tenha-se em atenção, por exemplo, os numerosos contributos publicados nas *Atas* do IV e VII dos convénios litúrgicos internacionais, decorridos em Bose: o IV, em 2006, sobre o espaço litúrgico e orientação; o VII, em 2009, sobre Igreja e cidade.

64 Cf. R. TAGLIAFERRI, «Luce e spazio architettonico. La comunicazione visiva dello spazio sacro», in V. SANSON (a cura di), *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia*, Padova 2002, 129-144.

Assim, a iluminação aparece na «modalidade do escondimento precisamente porque o olhar não pode fixar diretamente a luz sem ficar fulgurado. A iluminação é a *Lichtung*, a clareira no meio do bosque de abetos»⁶⁵. Daí a importância de saber trabalhar sabiamente a modulação da luz, no dinamismo claro-escuro.

É sobretudo nesta modulação que os ritmos da simbolização atingem significados novos. E esta simbolização da luz, através do código visivo, terá que estar presente no espaço litúrgico; de contrário, iluminam-se igrejas como se estádios fossem, ou cai-se na penumbra exagerada e, sob certo sentido, maniqueísta, porque pessimista em relação à matéria, tida por má. Neste sentido, Tagliaferri acrescenta em relação aos espaços sagrados: «A arquitetura dos espaços sagrados é uma linguagem de apresentação que tende a colocar o fiel em contacto com a divindade, como se depreende do episódio do Génesis, quando Jacob, involuntariamente adormecido num *maqom* (travesseiro) sobre uma *massebah* (coluna de pedra), teve a experiência teofânica. O santuário é escada do céu ativando múltiplos significados simbólicos: constrói comunhão com Deus e com os homens, elimina as forças demoníacas e negativas, faz bailar a alegria, o belo e o gratuito sobre a angústia, sobre a preocupação, sobre o útil e sobre o funcional; permite a passagem iniciática pelo renascimento; coloca tensão em direção ao futuro e ao definitivo; elimina as diferenças de *status* e de papéis entre os participantes. Representa com o tempo festivo um corte para o acesso a, um terreno diverso onde não existem só homens. Um espaço sagrado é sincero quando promove em quem nele entra um sobressalto, quando faz perceber uma força imprecisa e potente que ordena: tira o chapéu porque este lugar é transbordante de presença»⁶⁶.

Enfim, para não me alongar mais, deixo a indicação de uma obra, publicada em 2013, que pode servir para maiores aprofundamentos, coordenada por J. Farabegoli e N. Valentini, com o título «*Architettura, Arte e Teologia. Il simbolismo della*

65 *Ibidem*, 133.

66 *Ibidem*, 134-135.

luce nello spazio liturgico»⁶⁷. Não esqueçamos, porém, que há outras luzes, no espaço litúrgico: a luz elétrica, que é sempre um grande desafio para os arquitetos; a lâmpada do Santíssimo, as velas do altar e as que se acendem aos santos; e, bem assim, outras formas icônicas de representar a luz, como as auréolas e resplendores; ou os ícones, que são janelas de luz.

4. A LUZ NA ÁRVORE DA VIDA: MEMORABILIA DAS VISITAÇÕES

A contemplação espiritual da capela *Árvore da Vida*, situada no Seminário Conciliar de Braga, por vezes, na experiência da fruição litúrgica (isto é, quando a capela melhor corresponde à sua vocação), desperta frequentemente nos peregrinos que nela entram expressões de fascínio e luminoso deslumbramento. O silêncio orante surge, por norma, como se tudo arrebataste para a escuta primeira, para uma obediência à simplicidade. Onde as resistências várias, por arbítrio livre, se abandonam cheias de confiança. Porque a beleza é simples; mas nunca, e por nada, simplória. Na sua *kenosis* despoja-se até ao *minimum*, e, na verdade, transfigura-se desde os detalhes. (E «Deus está nos detalhes», dizia o arquiteto Ludwig Mies van der Rohe⁶⁸). Não precisa da palavra para «dizer-se». Está antes da informação. Pois a luz do espaço infiltra-se até às planícies e colinas da alma, e ao magma dos sentimentos. Nuns, como relâmpago sobre o mar, antes de rebentar o trovão; noutros, como luz matinal, a despertar, lenta e ascendente, por detrás da cumeeira dos montes, depois de assinalada na aurora às sentinelas que a esperaram da noite. Clara, porque da simplicidade é a sabedoria mais alta e pura; a verdade dos mistérios, escondida aos

67 J. FARABEGOLI – N. VALENTINI (a cura di), «Architettura, Arte e Teologia. Il simbolismo della luce nello spazio liturgico», Pazzini Editore, Villa Verucchio 2013.

68 O arquiteto Ludwig Mies van der Rohe nasceu em Aachen, Alemanha, a 27 de março de 1886, e morreu em Chicago, a 17 de agosto de 1969, já naturalizado norte-americano. Professor da Bauhaus e um dos criadores do «International style», foi indiscutivelmente um dos principais nomes da arquitetura do século XX, tal como Le Corbusier ou Frank Lloyd Wright, Alvar Aalto e Oscar Niemeyer, entre outros «nomes» maiores. Além da frase citada supra, «God is in the details» («Deus está nos detalhes»), ficou famoso pela criação de outras frases, como «Less is more» («Menos é mais»).

sábios do século. E, porque assim, as palavras quando aparecem, se o desejo que as anima é irromper do silêncio e a ele voltar, tentam adensar e abrir a luz dos olhos e o sentir dos sentidos, a *sophia* da razão, a transcendência e a economia do espírito. Como é grande a sua tentação! Muitos peregrinos não lhe resistem. E deixam-nas no livro escrito e iluminado. Não para fazer um palimpsesto, ou rasurar um hológrafo, mas para alargar o conhecimento da árvore da vida, desde as mais antigas civilizações e as religiões.

Que livro é? – Perguntarão, antes de saber o que nele escrevem os peregrinos. «Albero della Vita»⁶⁹ é o seu título; «Árvore da Vida», em português. Nas suas páginas encantatórias, viajamos o mundo, milénios e geografia cultural: os textos, as pinturas, as esculturas, os mitos, os pavimentos, onde a árvore da vida é tema. São as *memorabilia* das visitas: orações e apontamentos sobre o espaço, a *via pulchritudinis*, e a luz.

O acolhimento da luz é tema recorrente em muitos registos. À semelhança das árvores e plantas que a procuram, para ela tendem os peregrinos, desde as zonas escurecidas do entorno. Descubrem-se, ainda no nárTEX, entregues ao itinerário irresistível da luz. Porque ela atrai o olhar, mais veloz do que o intelecto. E os olhos bebem dela, fonte de vida. Na sensibilidade que desperta, ela recria na liberdade até os mais distraídos para o *lucis splendor* (esplendor da luz). Os que vivem na atenção não precisam, porém, de racionalizar para descobrir nela abraços, conforto, *habitat*, poemas na métrica das frinchas entre traves de madeira aberta e perfumada.

Desafio difícilimo é o trabalho da luz na arquitetura. Porque esta arte, como dizia Le Corbusier, é «o jogo sábio, correto e magnífico dos volumes reunidos sob a luz». Embora só alguns tenham capacidade para criar superiormente estes jogos sapienciais, em todos nós, como sedução de criança, as obras arquitetónicas suscitam o desejo de entrar nesse *lucis ludus* (jogo da luz). Interpelado a partir desta frase corbusiana e tendo como pano de fundo o cuidado que outros arquitetos (Alvar Aalto, Peter Zumthor, John Pawson, Tadao Ando, Álvaro Siza, etc.) têm posto no uso

69 M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, Milano 2007.

da luz, em especial na construção de edifícios para a liturgia, o Arq. António Jorge Fontes, numa entrevista gravada em vídeo⁷⁰, procurou clarificar como trabalharam a luz na capela *Árvore da Vida*: «Nalgumas fases de projeto e até de construção, o arquiteto tem a capacidade de jogar com a luz na construção do espaço. Mas, muitas vezes, esse controlo não é absoluto. Nunca é absoluto. Porque a luz nunca é estática. É dinâmica. E não há nenhum arquiteto que consiga controlar em absoluto aquilo que cria, na fase de projeto, sobre a luz. Ainda para mais num projeto como este, em que a luz não se fecha no próprio espaço. Ela passa através do espaço. E este edifício de madeira está construído dentro de um outro edifício. O edifício de madeira não é hermético. É constituído com lâminas, que deixam passar o ar, a luz, o som. E o resultado do modo como a luz passa pelo espaço – está no espaço e atravessa através do espaço –, para a envolvimento à capela, não é controlado. É impossível ser controlada (a luz). E penso que, aí, é mais uma dimensão que podemos acrescentar a esta arquitetura. É uma arquitetura em que o homem é incapaz de controlar em absoluto. O arquiteto é incapaz de controlar em absoluto. E quantas imagens e quantos efeitos vamos descobrindo nesta capela que, nunca por sombras, poderíamos controlar em fase de projeto! É o resultado: não é o acaso – porque as coisas não são por acaso -, mas é uma sequência daquilo que se tentou fazer».

São sobretudo alunos de arquitetura que mais valorizam o jogo sábio da luz na capela. Não sabemos donde lhes vem a vontade de serem arquitetos. Por vocação, seguramente. Mas acreditamos que, pelo menos alguns, ao verem-se envolvidos neste jogo-luz, sintam mais confirmada a sua motivação para a arquitetura. Como Tadao Ando, quando entrou no Pantheon, em Roma, e contemplou a luz que atravessava o óculo. E sintam a necessidade de viajar pelo mundo e de estudar minuciosamente a arquitetura tradicional das suas regiões, como ele viajou e estudou a arquitetura tradicional japonesa em Kioto e Nara. Foi a sorte que, recentemente, teve o Arq. Christopher Karlson, de Cambridge, Massachusetts (EUA),

70 Gravada por Marta Santos, no dia 1 de junho de 2011. Como outras peças audiovisuais, a entrevista ainda não foi editada.

jovem com um Bacharelato em Design pela Universidade da Flórida (2004) e, depois, graduado em Arquitetura, no Instituto MIT e Harvard (2008), ao ganhar o prêmio *Rotch Travelling Scholarship*, no valor de \$37,000 dólares, para gastar, durante oito meses, em viagens e estudos de obras de arquitetura à volta de todo o mundo⁷¹. Ao passar pela capela, no dia 21 de fevereiro de 2012, sensibilizado pela articulação da luz, escreveu: «A place that shall be remembered as a space that activates the soul through the articulation of light and material»⁷².

Um estudante da Escola de Arquitetura de Bergen, Noruega, concentrou numa frase, de sabor agostiniano, a sensação causada pela luz: «This chapel embraces me and makes me feel safe in the light»⁷³. Fazia parte de um grupo de estudantes, no caso, do segundo ano de Arquitetura, da Escola de Bergen, que, todos os anos pela altura da Páscoa, faz um périplo pelas mais prestigiadas obras de arquitetura contemporânea em Portugal. Vêm em viagem de estudo, com aulas *in loco*, acompanhados por Asbjörn Andresen e sua esposa Lisa, reconhecida pintora sueca. É já o quarto ano que vêm a Braga, tendo ficado hospedados no Seminário Conciliar. Os primeiros, na consciência desta luz salvífica, descalçaram-se todos antes de entrar na capela. É verdade que é um costume escandinavo, mas tão próximo daquela atitude de Moisés, que retirou as sandálias, na aproximação à sarça-ardente⁷⁴. Nesse dia, à luz da noite, não faltou ainda o esplendor de rostos transfigurados, a compunção da

71 Chris Karlson (Cambridge, Massachusetts – EUA): Para mais informações sobre Chris Karlson e o Prémio: Cf. <http://www.rotch.org/scholarship/2011/biography/index.html>

No site do ArchDaily há mais informação: <http://www.archdaily.com/tag/christopher-karlson/>

72 C. KARLSON, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 99.

73 ANÓNIMO (Bergen), in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 93.

74 Cf. Êx. 3,2-5: «Apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça; Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo e a sarça não se consumia. Então, disse consigo mesmo: Irei para lá e verei essa grande maravilha; por que a sarça não se queima? Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui! Deus continuou: Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa».

alma e o estremecer do corpo, ao ouvirmos uma jovem católica – a maior parte eram luteranos, como sucede na Noruega, desde a Reforma «protestante» por influência dos missionários alemães e das ordens políticas –, cantar, a solo, melodias tradicionais da Escandinávia. Foi mais um momento inesquecível, a cultivar para uma anamnese salvífica, que se desenvolve, não na litania, mas nos prefácios laudatórios. Como um dever que se impõe desde a reconhecida ação de graças, sem a qual não seremos salvos.

Há quem, de facto, sinta a luminosidade da capela, como Nocas, que escreveu: «Hoje senti a luz»⁷⁵. Uma luz que, no caso de Ana Margarida Padrão, pode elevar: «Obra de sombra e de luz. Exponente máximo do sentido democrático, porque mais do que compreendido é subido, e eleva-nos»⁷⁶. Porque essa é a sua tensão teândrica, quando ilumina a nossa condição de criaturas e nos revela a filiação divina. Nisso se revê Paulo Gomes, de Vila Verde: «Neste local, encontro-me com o Criador, sentindo-me criatura e servo d’Ele. A luz que ilumina a capela representa a luz que ilumina a minha vida até ao Pai»⁷⁷. É o caminho da vida crente, cheia de mistérios, sim, mas que Deus, que vê bondade em toda as suas obras, revela num itinerário luminoso. António Júlio Trigueiros, sj, di-lo nos seguintes termos, de forma agradecida: «E Deus viu que era tudo muito bom... Uma visita que me fez tocar nos mistérios da vida num caminho de luz! Muitos parabéns aos artistas e aos mestres espirituais que inspiraram esta magnífica experiência de Deus!»⁷⁸. E assim é, porque, como recorda um seu companheiro de ordem, Fernando António, sj: «'Deus é luz' Dionísio Areopagita»⁷⁹.

Rosário Forjaz sabe que, nesse itinerário, somos impulsionados pelo Espírito: «Os desejos do Espírito conduzem à luz / a harmonia dos sentidos encontra-se aqui / e encontra a luz, a paz, a

75 NOCAS, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 105.

76 A. MARGARIDA PADRÃO, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 47 (12.9.2011).

77 P. GOMES, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 88.

78 A.J. TRIGUEIROS, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 136.

79 F. ANTÓNIO, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 136.

fraternidade e / a essência do que nos alimenta. A casa de Deus»⁸⁰. Propensos para os adornos e vulneráveis a derivas maneiristas, sabemos que nem sempre é fácil a aproximação ao essencial. Mas foi isso que o Arq. Louis interiorizou na luz da capela: «Ce lieu lumineux nous rapproche un peu plus de l'essentiel»⁸¹. Vinha com um grupo de arquitetos de Tolouse, França. Outros colegas preferiram sublinhar expressões diferentes, como o Arq. Tony: «Merci pour cette visite très constructive»⁸² e a Arq. Siha : «Un endroit magnifique qui nous a permis de nous recueillir du milieu de ce beau voyage»⁸³. E, numa apreciação em nome de todos, alguém escreveu e assinou: «Magnifique visite et réalisation. Architectes de Tarn-et-Garonne»⁸⁴. De notar que mais Escolas de Arquitetura apreciaram a sua luminosidade, como um grupo de professores de Arquitetura e Engenharia Civil de Estugarda, Alemanha, e os alunos finalistas da Escola de Arquitetura da Pontifícia Universidade de Salamanca, Pólo de Madrid. A professora que acompanhava este grupo, no final da visita por nós apresentada, escreveu: «Un bellissimo espacio lleno de emoción y sentimiento. Una de las mejores maneras de terminar este viaje de estudios de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid. Quedará en nuestra memoria y en nuestra forma de hacer»⁸⁵. Vinham do Estádio Axa, obra do arquiteto Eduardo Souto de Moura, e da capela partiram diretamente para Madrid.

É a luz que plenifica a vida e a luminescência do espaço. Porque, como reconhece alguém⁸⁶, «neste espaço há envolvimento suspensa de luz e verdade»⁸⁷. José Antunes da Silva, SVD, Provincial dos Missionários do Verbo Divino em Portugal, sabe traduzir isso

80 R. FORJAZ, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 156.

81 Arquitetos franceses, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 171.

82 TONY, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 171.

83 SIHA, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 171.

84 M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 171.

85 ESCOLA DE ARQUITETURA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DE SALAMANCA, MADRID, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 122.

86 Assinatura ilegível.

87 A.I. in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 114.

mesmo nas palavras: «O silêncio está cheio de vida e de luz. Neste espaço belo e acolhedor posso descobrir a quem pertença e é bom saber que a porta do jardim do paraíso está aberta para todos e para sempre. Parabéns por esta obra!»⁸⁸. Sim, está sempre aberto para todos. E há dias em que a força do sinal é mais forte, como quando toda a família Verbita presente em Portugal rumou, no dia 27 de dezembro de 2012, à capela; gente que vinha dos vários ventos do Mundo: Portugal, Angola, Congo, Indonésia, Índia, Timor, Filipinas e Polónia.

A luz da capela tem este esplendor e todas estas qualidades, porque participa da luz do mistério pascal. Foi isso que o Bispo de Bragança-Miranda, D. José Manuel Garcia Cordeiro, lembrou: «Aqui, da árvore da vida à luz da Páscoa, abraça-se o mistério. A sacramentalidade deste lugar conduz ao ministério da Palavra, do Pão e do Perdão»⁸⁹. De imediato se depreende a sua formação litúrgica e a sua teologia sacramentária: a aprendizagem e, depois, a docência no Pontifício Instituto Litúrgico Santo Anselmo, em Roma.

Além da luz natural, a capela possui luz artificial. E há quem se tenha concentrado na luz duodecimal dos focos do espaço da assembleia. Foi mais um estudante de Bergen que, de forma encarecida, faz um pedido para acreditar no que propõe: «Twelve lights (windows). We are here in a room with twelve lights. We are being looked upon by the twelve prophets. We are being stared at by the twelve signs of the zodiac. This is not true but I believe it. Please believe it too, or the room shrinks to a size that won't contain us»⁹⁰.

Da Universidade do Minho, o Prof. Luís Soares Barbosa, de Braga, concentra-se na 'escassez' da luz dos tempos atuais e do *tópos* da capela, e abre-nos para a densidade antropológica do seu espaço: «Este espaço re-ergue-me quando é escassa a luz e imensa a espera. Apreciei estar no cruzamento dos corredores da casa e dos passos incertos que trazemos. O Senhor nos espera

88 J. ANTUNES DA SILVA, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 147.

89 J. M. GARCIA CORDEIRO, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 127.

90 ANÓNIMO (Bergen), in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 95.

em suas doces mãos»⁹¹. O «re-erguer» devolve-nos à hominização - à verticalidade, à estatura, ao alto -; sem isto, perde sentido a revelação de Deus e custa introduzir o tema da divinização. Se o mundo é nossa casa - e disto não tenhamos dúvidas, apesar da incerteza dos nossos passos -, então cruzemo-nos. Como no espaço de implantação da capela, onde há mãos à espera, para nos acolher nas delícias da doçura, porque doces são já as mãos.

5. ARS LUCIS NA ARTE E VESTES LITÚRGICAS

Não é só na arquitetura litúrgica que se devem explorar os jogos sapienciais da luz, nas suas modulações, mas também em todas as artes que estão ao serviço da liturgia. Antes de mais, no programa icónico, aproveitando a força da sua narratividade didascálica, que qualifica o espaço sem atrair, idolatricamente, para si, as periferias parietais, do pavimento ou da cobertura. Há que combater a iconoclastia, tão presente nas mentes de certos arquitetos. Mais perigosa é a erosão em que se caiu no âmbito da arte, da música e das vestes litúrgicas. Quem não recorda as tremendas e abertas críticas do Pe. Couturier, director da revista *L'art sacré*, a propósito da decadência nesta matéria? Acerca do diálogo que ele promoveu com a arte litúrgica do seu tempo, João Norton de Matos, sj, escreve: «O padre Couturier viveu de forma dramática o divórcio entre a fé e o poder da imaginação e da sensibilidade, como reflexo da decadência da arte sacra do seu tempo. No seu entender, a mediocridade expressiva da celebração da fé, mediada por ambientes e obras de qualidade artística inadequada, estaria na origem de uma debilitação da força espiritual da liturgia, afetada por um espírito do tempo, funcional e materialista»⁹². Foi nisto profeta, pois, com as reconhecidas exceções, avalie-se o estado em que caiu a liturgia romana. Dê-se uma volta pelas paramentarias e lojas de artigos religiosos. Que decadência! Que miséria! Soçobram maneirismos ornamentais; panejamentos medíocres, na qualidade têxtil e com iconografia incoerente; há latão a mais, e menos

91 L. SOARES BARBOSA, in M. T. LEZZI (ed.), *L'albero della Vita*, 204.

92 http://www.snpcultura.org/obs_13_guardini_couturier.html

nobreza de materiais; peças standardizadas e vendidas a catálogo de fábrica *made in China*. Não que não haja arte litúrgica de alta qualidade, mas é tão difícil encontrá-la. Problema é que não se encontra onde mais facilmente poderia ser adquirida. E, por isso, usamos objetos que não chegam a ser arte.

Temos que alimentar a sua atitude de radical inconformismo com a situação presente e dialogar com os artistas do nosso tempo, cristãos ou não, para não morrermos asfixiados e cegos nas trevas deste eclipse, caos onde falta luz. Neste sentido, e porque da maioria desconhecidas, partilho convosco, uma série de criações produzidas para a capela da Arvore da Vida. Concentro-me apenas no ambão, no candelabro pascal, no tabernáculo, no conjunto de paramentaria e no cálice de peregrinação. Têm todas a particularidade de serem construídas com metais, linhas, pedras e, em sintonia com esta exposição, luz.

A. AMBÃO: ÍCONE DO SEPULCRO CHEIO DE LUZ

Na *Mystica contemplatio*, atribuída ao Patriarca Germano de Constantinopla, grande defensor das imagens sagradas no início da crise iconoclasta, o ambão é apresentado como «ícone espacial do santo sepulcro»⁹³. No contributo que deu para a obra *Gli spazi della celebrazione rituale*, Crispino Valenziano sublinha a ideia: «L'ambone in quanto simbolo è presenza vicaria della Tomba vuota ed è presenza efficace dell'annuncio pasquale all'universo mondo»⁹⁴.

Transmitimos esta informação a Asbjörn Andresen (para sua surpresa, pois tinha outras ideias) e fomos ver uma dezena de túmulos medievais, do repositório arqueológico da catedral de Braga. Logo nos fixámos nas caixas monolíticas. A maioria apresenta, no interior, recortes antropomórficos. É comum encontrá-los nos adros das igrejas paroquiais e, escavados em rochedos a céu aberto, nos montes (junto de antigas igrejas, ermidas e castelos) das Províncias do interior de Portugal.

93 GERMANO DE CONSTANTINOPLA, *Mystica contemplatio*, PG 98, 392.

94 C. VALENZIANO, «Ambone e Candelabro. Iconografia e iconologia», in S. MAGGIANI (ed.), *Gli spazi della celebrazione rituale*, (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia* 133), Roma 2005, 68.

Com base num deles, e em linhas depuradas, típicas do génio nórdico, Asbjörn desenhou um ambão de tremenda simplicidade, ícone do túmulo aberto da manhã de Páscoa. Conhecidas as abundantes e sugestivas metáforas e alegorias icónicas dos ambões de arte cosmatesca e siculo-normanda, presentes nos ambões recenseados por Crispino Valenziano, Asbjörn preferiu erigir um túmulo, em metal, com as faces externas e o recorte antropomórfico no interior, privado de fundo e tampa. Está cheio de luz, visível de todas as perspetivas.

Tendo em conta a narrativa da criação e a iconização do ambão-túmulo-aberto, uma valência que se manifesta para todo o espaço da capela (e não, como em certas basílicas, só para a *schola cantorum*) é a do jardim terrestre e do jardim pascal. Crispino Valenziano destaca esta ideia em *Architetti di chiese*: «Il giardino pasquale del sepolcro vuoto e il giardino genesiaco iniziale entrano così anch'essi in interscambio accumulativo di senso, riflesso dell'antica e della nuova Alleanza là dove echeggia la voce dell'Antico e del Nuovo Testamento»⁹⁵. S. Ambrósio é claro: «Quando leio a divina Escritura, Deus torna a passear no jardim terrestre»⁹⁶. Por outro lado, conservamos o livro da Palavra sempre aberto no Evangelho, noite e dia iluminado com uma luz áurea; é símbolo do Ressuscitado em palavra viva. De noite, ilumina o espaço, no seu reflexo.

Com a luz contínua derramada sobre o livro da Palavra, à semelhança do que sucede com o lugar da reserva eucarística (embora aqui com luz natural), o ambão torna-se um convite permanente à leitura e à escuta. E nisto, voltamos a partilhar da reflexão de Adrien Nocent, que sustenta que «si potrebbe tentare un parallelismo tra l'ambone e il tabernacolo. Durante il compimento del sacrificio tutto è concentrato sull'altare e sull'evento che vi si realizza; il tabernacolo ne diventa pois il richiamo; così come l'ambone è invito all'ascolto della parola ed è memoria della parola proclamata»⁹⁷.

95 C. VALENZIANO, *Architetti di chiese*, Bologna 2005, 166.

96 AMBRÓSIO, *Epistola* 49, 3: PL 16, 1154 B.

97 A. NOCENT, «Saggio di sintesi», 152.

No plano oposto, ainda no interior da mesma sensibilidade teológica, vê-se no centro de um círculo de luz uma cruz assimétrica (sombra do ambão com a pedra) no pavimento. A luz pavimental enriquece o lugar de implantação do ambão.

Segundo uma tradição palestinese, que depois se difundiu até à Itália (vg. catedrais de Sessa Aurunca e de Salerno, Duomo de Caserta Vecchia, Abadia de Cava dei Tirreni, etc.), o ambão da nova capela foi implantado a sul. Esta localização tem um significado muito sugestivo. Em *Gli spazi della celebrazione rituale*, Crispino Valenziano di-lo da seguinte forma, apoiado em textos de Gregório de Nissa e de Onório de Autun: «Situando l'ambone a sud si evoca la testimonianza pasquale femminile che è testimonianza 'prima'»⁹⁸. E isto porquê? Porque, na distribuição da assembleia litúrgica, era costume generalizado que as mulheres (primeiras testemunhas da ressurreição) ocupassem o lado sul da nave. Situado a sul, do lado da luz mais intensa (que se faz sentir em zénite a partir do nártex, por volta do meio-dia), sugere-se também a proclamação evangélica voltada para norte, o lugar do frio e das trevas na simbólica cristã.

B. CANDELABRO PASCAL: ÍCONE DA ORTODOXIA DA FÉ NO MISTÉRIO PASCAL DE JESUS

Colocado em frente do ambão, durante o Tempo Pascal, o candelabro, desenhado também por Asbjörn Andresen, e construído pelo carpinteiro Arlindo Ferreira, é uma outra obra de arte, a que a luz e a penumbra conferem um significado muito especial, do ponto de vista da profissão de fé na ressurreição de Cristo.

Em termos materiais, é formado por um «balde» de chumbo, inserido na base, invisível desde o exterior, para dar sustentação e equilíbrio; uma coluna paralelepipedica, em madeira de freixo, perfurada com orifícios quadrangulares. No interior, além da peça de chumbo, tem ainda, a toda a altura, duas varas ligeiramente entrançadas, colhidas por Asbjörn numa das suas caminhadas num bosque da Suécia.

Ligeiramente acima do meio do candelabro, existe uma janela articulada, que abre de forma ritual. Quando fechada, pode entrever-

98 C. VALENZIANO, «Ambone e Candelabro. Iconografia e iconologia», 72.

se a penumbra das varas, mas sem as identificar completamente. Neste jogo de permeabilidade à luz e de ocultamento, esconde-se um mistério da fé. Quando abertas ambas as portadas, o candelabro assume a forma de cruz. Em tudo isto se revela que Aquele que ressuscitou, simbolizado na luz do círio pascal, foi o mesmo que foi morto e crucificado. As duas varas entrançadas são a proclamação de um outro mistério de fé: Jesus de Nazaré é, ao mesmo tempo e em inteireza, Homem e Deus.

Ainda atinente ao tema da luz, vale a pena referir que o círio pascal é grafitado com os elementos previstos na sua preparação. A luz, em baixo relevo, é incorporada na matéria.

C. TABERNÁCULO: CONVITE PARA O ABRAÇO NA LUZ

Tal como o candelabro pascal, o tabernáculo e o vaso que conserva a reserva eucarística, são obra conjunta de Asbjörn Andresen (design) e Arlindo Ferreira (construtor). Entre ambão, candelabro pascal e tabernáculo existe uma relação muito estreita, quanto à sua estética teológica. De facto, o tabernáculo, feito também em madeira de freixo, deixa entrever, através de orifícios, uma silhueta interior, que corresponde ao vaso eucarístico. Vaso feito de madeira de oliveira, unguido com azeite. Dentro, uma caixa de prata, incrustada, martelada, e com um lábio de ouro, a dizer-nos que o Pão da vida é mais importante do que os materiais preciosos.

O tálamo eucarístico, onde se encontra o tabernáculo, remete-nos para a simbólica do espaço. Com uma presença omnímoda, de visão vigilante sobre os passos dos membros da comunidade, rememoramos, em primeiro lugar, a tenda (*tabernaculum*, em latim, quer dizer isso mesmo: casa construída com tábuas de madeira⁹⁹) descrita no livro do Êxodo (Ex 25-26)¹⁰⁰, o santuário

99 P. L. ZOVATTO, «Tabernacolo (*Tabernaculum*)», in *Enciclopedia Cattolica*, XI, Firenze 1953, 1678-1679.

100 Sobre o significado de «tabernáculo», cf. L. BOUYER, «Tabernáculo», in *Diccionario de Teología*, Barcelona 1968, 619-620; e, sobre a tenda da reunião, propriamente dita, cf. B. MARIANI, «Tabernacolo (Tenda) di riunione», in *Enciclopedia Cattolica*, XI, Firenze 1953, 1681-1684.

portátil, a partir do qual Deus acompanhava, como nômada, o povo israelita ao longo da sua peregrinação. Armado com madeira de acácia, revestida de ouro, o tabernáculo era a sede de Deus, das suas epifanias, coberto por três camadas de peles de animais, que lhe conferiam uma obscuridade mística. Estava colocado no centro do átrio e a entrada fazia-se a este. Faz lembrar as cabanas, feitas com ramos, levantadas por ocasião da festa dos tabernáculos (cf. Dt 16, 1-17), memorial da sua presença vivificante através do deserto, que se abre à vinda messiânica (cf. Lev 23, 42s). Lembra-se o povo para que também Deus se lembre: «Lembro-me de ti, da tua afeição quando eras jovem, e do teu amor quando noiva, e de como me seguias no deserto, numa terra em que se não semeia» (Jer 2,2). Nesta festa comemorava-se, como nota Bouyer, «uma perpétua renovação do noivado do povo com o seu Deus»¹⁰¹. Presença que Ele garantiu, no Novo Testamento, com uma tenda nova: a humanidade de Cristo, à qual S. João se refere com a forma verbal «ἐσκήνωσεν», equivalente ao verbo hebraico *šakan* (morar na tenda): «E o Verbo se fez carne e habitou (na tenda) entre nós.» (Jo 1,14) É na semântica deste habitar tendas, que S. Paulo se refere ao nosso corpo como «templo de Deus» (1 Cor 3,16-17 e 6,19), e o livro do Apocalipse apresenta Jerusalém celeste como «tabernáculo de Deus com os homens, pois com eles habitará» (Ap 21,3).

O enquadramento sugere, como assim arquitetamos, uma nova estetização: a do tálamo nupcial. Agora, num outro jardim: o do Cântico dos Cânticos. Sim, faltava este jardim para completar a trilogia dos jardins bíblicos. Recordemos que, na aula litúrgica, estetizam-se dois: o Éden, a partir do relato da criação, e, numa valorização teológica do ambão, ícone espacial do túmulo aberto, o jardim da manhã de Páscoa. Três jardins, metáforas do amor esponsal, entre Deus e o seu povo, entre Cristo e a Igreja.

À mão de recolher, o livro do *Cântico dos Cânticos* encontra-se mesmo aí, entre as lamelas da madeira do tálamo, como um ‘manual’ do amor, puro como chamas de fogo. É a edição bilíngue,

101 L. BOUYER, «Tabernáculo», 620.

hebraico - português, com tradução, introdução e notas de José Tolentino Mendonça¹⁰². Sem esquecer os belíssimos desenhos de Ilda David'. Ambos são artífices desta capela, do nome e das pinturas. Como andamos juntos há tanto tempo! História duma amizade que nos faz pensar que a Árvore da Vida já tinha sido «eleita», mesmo sem sabermos, antes de se formar no espaço. Deixemos, porém, esta vocação, para voltar ao livro.

Como justificar aos escrupulosos a sua presença no tálamo eucarístico? Nada há a justificar. Trata-se da proposição de «uma ária de beleza sufocante, primitiva, um desenho de labaredas», como é o *Cântico*¹⁰³. Se «atrapalhar» os olhares preconceituosos, valha-nos, como recorda José Tolentino no texto introdutório¹⁰⁴, a declaração da sua canonicidade na assembleia rabínica de Yabné, reunida nos fins do século I: «Pessoa alguma em Israel jamais conteste que o *Cântico* torna sujas as mãos»; critério judaico para apurar a santidade das Escrituras. Tolentino Mendonça vê nele um «jardim entreaberto», com outros apreços, às vezes, tardios: «Só muito tarde se permitiu considerá-lo naquilo que ele é: epitalâmio, canto de admiração e de amor trocado por uma mulher e por um homem, sussurro de amantes. Mapa instável, sempre a ser refeito, cartografia de um grande amor desencontrado, da solidão que os amores muito grandes proporcionam, do assalto violento ou, afinal, ténue ou do assombro ténue e, depois, e logo depois, o corpo nomeado, perseguido, suplicado, o jardim entreaberto, a prece atendida»¹⁰⁵.

Eis que o Amado nos procura, por entre os orifícios e as frestas do tálamo do jardim, nos trânsitos do Seminário, pelos corredores, nárteix e escada exterior, para o abraço, estreito e na luz, e as confidências do amor. Em lógicas semelhantes, trabalhou Le Corbusier em Sainte-Marie de La Tourette, em Lyon, e José

102 J. TOLENTINO MENDONÇA (tr.), *Cântico dos Cânticos*, Lisboa 1999, 11.

103 A expressão é de Tolentino Mendonça: J. TOLENTINO MENDONÇA (tr.), *Cântico dos Cânticos*, Lisboa 1999, 13.

104 Cf. J. TOLENTINO MENDONÇA (tr.), *Cântico dos Cânticos*, Lisboa 1999, 13.

105 J. TOLENTINO MENDONÇA (tr.), *Cântico dos Cânticos*, Lisboa 1999, 14.

Fernando Gonçalves, aqui neste convento, por sinal, ambos dominicanos.

D. VESTES LITÚRGICAS: O FIO E A LUZ

O projeto das vestes litúrgicas (alvas, cíngulos, estolas e casulas), concebido para a capela *Árvore da Vida*, tem uma longa história. Em 2010, confidenciava ao P. Tolentino a vontade de propor à nossa amiga Lourdes Castro o convite para pensar e idear um conjunto de paramentaria para a dita capela. Logo nessa altura me disse que seria improvável que ela aceitasse, uma vez que ela considerava terminada a sua «carreira artística», reservando esta fase da vida para exposições com a sua vasta produção, realizada ao longo dos anos sobretudo em Paris. O mais que ela poderia atender seria utilizar algo já criado, à semelhança do que aconteceu na capela do Rato, onde ficou instalado o «Anjo de Berlim».

Não obstante estas indicações, resolvi tentar. Deste modo, a primeira carta foi expedida de Braga, na festa da cadeira de S. Pedro, apóstolo, em 2010. E de facto, na resposta, também por carta, expedida do Caniço a 20 de junho desse ano, confirmava-me quanto o Tolentino tinha dito. Eis a sua expressão: «Um prazer enorme revê-lo na inauguração¹⁰⁶ com os seus colegas e amigos, com o querido Tolentino! Agradeço a sua tão bonita carta. Ui, mas é tão difícil de responder... Como pôde verificar em Serralves, há muito que abandonei os pincéis!!!».

A correspondência epistolar continuou a fazer-se, e eis que, a 12 de outubro de 2012, recebo outra carta, a terceira de Lourdes Castro, com uma bela surpresa: «Depois da inauguração em Serralves não voltei nem à exposição nem ao Porto, nem a Braga como previa. Mas o nosso assunto não caiu no esquecimento. Não sei se algum dia o Tolentino chegou a falar-lhe do meu «projecto» para casula e estola?! que um dia aqui lhe expus, a que adieriu

106 Encontro sucedido a 3 de março de 2010, no Museu de Arte Contemporânea de Serralves, Porto, por ocasião da inauguração da exposição antológica «À luz da sombra», que reunia trabalhos de Lourdes Castro (1930, Funchal) e Manuel Zimbro (1944-2003). Tratava-se de uma mostra, comissariada por João Fernandes, que percorria a obra de dois artistas que partilharam a maior parte das suas vidas.

completamente. Surgiu-me assim com muito afinco! Tratando-se só de duas casulas: em linho com forro em algodão; em lã com forro de seda. Primavera – algodão / Verão – linho / Outono – seda / Inverno – lã. Só quatro tecidos diferentes sem nada mais, nenhum desenho, nenhum bordado, liso, branco. Apenas a diferença da matéria do fio, a diferença no branco do fio, do cair do tecido. Um debruo ou bainha à volta, sem mais nada para receber toda a luz à volta!».

Valeu a espera. A esperança não desiste. Não tem pressa. Como a Lourdes, aliás, que é uma mulher de processos que nascem na lentidão. A partir dessa altura, intensificaram-se os contactos com a estilista portuense Helena Cardoso, sugerida por Ilda David e Manuel Rosa, para conceber o design em linguagem contemporânea e produzir as ditas casulas, em estreita articulação com a Lourdes. Entretanto, o projeto inicial foi evoluindo, sempre no diálogo entre Lourdes Castro e Helena Cardoso, Ilda e Manuel, Asbjörn, António Jorge e eu próprio. Multiplicaram-se as cartas, os encontros pessoais e os telefonemas. E, ao final de uma história com cerca de cinco anos, aparecem as vestes litúrgicas, em todo o seu esplendor. De um projeto da Lourdes, que surgiu com «afinco», só para casulas, chegamos a algo mais elaborado, pois a produção final compreende alvas, casulas, estolas, cíngulos e pedras.

Os conjuntos foram delineados de tal forma que todas as peças conservam a cor natural. Assim, alva, cíngulo, estola e casula sobrepõem-se sempre na mesma liga, no caso do linho e da seda. Quanto às casulas de lã, porque seriam muito quentes as alvas, articulam-se com as restantes peças em seda ou linho. Que têm as vestes a ver com a *ars lucis*? Como os tecidos foram feitos em tear manual, a densidade é variada: na parte mais alta das casulas, junto aos ombros e pescoço, a trama é mais apertada; na restante parte, que descai, a trama é mais aberta, o que cria transparências e possibilita o transporte da luz. E as cores litúrgicas? Isso é outro detalhe de alta qualidade: o Manuel Rosa, a Ilda e eu próprio, juntamente com a Lourdes Castro, chegamos à decisão de escolher lâminas de pedras semipreciosas, com as sete cores previstas pela liturgia romana. Suspensas em forma de «colar», são

de pôr e retirar em cada missa, de tal forma que se pode escolher a casula em função das condições atmosféricas: linho e seda, nos dias quentes; lã, quando faz frio. As pedras são cristalinas, o que permite a transparência da malha das casulas e da luz. Sim, a luz atravessa as pedras.

E. CÁLICE DE PEREGRINAÇÃO: A PERFORMANCE RITUAL NA LUZ

Neste momento, a capela *Árvore da Vida* conta com dois cálices, ambos desenhados por Asbjörn Andresen e feitos, em prata batida de forma artesanal, por António Ferreira Alves, prateiro, com oficina na rua de D. Diogo de Sousa. O segundo a aparecer surgiu por iniciativa de três diáconos do Seminário Conciliar que, aproximando-se o dia da sua ordenação sacerdotal, pediram a Asbjörn para lhes desenhar um cálice, que imediatamente se prontificou para tal.

Passados meses, Asbjörn Andresen percebeu que os jovens eram muito «ciosos» em relação ao cálice que pretendiam. E teve de «fazer caminho» com eles, em ordem a desenvolver novos paradigmas, menos possessivos e mais abertos aos outros, a participarem de uma causa comum. Recusou-se a desenhar três cálices, um para cada um. Propôs-lhes então a confeção de um cálice para a capela *Árvore da Vida*, cujo modelo poderia ser reproduzido, eventualmente com uma marca pessoal, mas sempre invisível do lado exterior e pouco desenvolvida. Nesse sentido pensou num cálice de peregrinação, cuja inspiração lhe veio dos padres russos itinerantes que, montados nos seus cavalos, se deslocam de comunidade em comunidade para celebrar os santos mistérios, levando consigo, na montada e às costas, tudo o que necessitam. Dizia-lhes que os padres, hoje, teriam de sair mais ao encontro dos outros; não podiam estar à espera. Mais: não poderiam andar sobrecarregados com preocupações e bens; antes, leves e ágeis, teriam de ser como peregrinos nos caminhos dos homens e mulheres, para lhes levar o Evangelho e celebrar os sacramentos, como nos encontros de Jesus nas casas e caminhos de Israel. Com isto, salientava ele, participariam de um paradigma que rompia com a «prisão» em que caíram os padres, longe do que Jesus desejaria.

Bem, foi uma *lectio vitae*. Dada, note-se, por um luterano. E não se pense que ficou por aqui. Em vez de lhe pagarem, pediu-lhes para darem o dinheiro, que imaginariam que lhe pudessem ter dado em honorários, a algum carenciado ou a instituições de caridade.

O cálice de peregrinação, usado para as celebrações dos grupos dos seminaristas que, por vezes, saem para caminhadas, é composto de quatro peças: uma peça cilíndrica, que serve para vaso das hóstias pequenas; um cálice de copa «semitulipada», cujo pé encaixa no vaso do pão; uma campânula, cilíndrica e perfurada à semelhança do tabernáculo e do candelabro pascal, que protege as duas alfaias; e, por fim, um tampo que fecha a campânula e serve de patena.

A abertura do cálice e o manejo do mesmo obedece a uma performance ritual muito rica: de notar, por exemplo, que o cálice é transportado de forma invertida. E, quando reunidas todas as peças, vislumbra-se pelos orifícios, abertos na campânula, a silhueta do cálice, sem contudo ser suficiente para uma identificação imediata. Mais uma vez nos encontramos com uma arquitetura que trabalha, nas modulações da luz, a claridade que atravessa os corpos sem contudo lhes revelar todos os mistérios.

6. A LUZ DAS HORAS

Reduzida ou fulgurante, cada hora tem a sua luz. Referimo-nos às horas do ciclo cósmico, que servem para apoiar e dar ritmo à oração da *Liturgia das Horas*. De facto, há um vínculo estreito entre a hora cósmica e a Hora litúrgica. E tendo presente esta relação intrínseca, deve respeitar-se aquilo que é específico desta oração da Igreja: a cadência horária e a sua verdade. Foi neste sentido que se moveu a reforma litúrgica promovida pelo Vaticano II¹⁰⁷, depois assumida na *Instrução Geral da Liturgia das Horas*: «Ora, uma vez que o fim da Liturgia das Horas é a santificação do dia e de toda a atividade humana, a sua estrutura deve ser reformada, no sentido de repor cada uma das Horas, tanto quanto

107 Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 88.

possível, no seu tempo verdadeiro»¹⁰⁸. E, nessa sequência, a própria *Instrução* conclui com palavras da Constituição *Sacrosanctum Concilium*: «Por isso, “já para santificar realmente o dia, já para rezar as próprias Horas com fruto espiritual, importa recitá-las no momento próprio, quer dizer, naquele que mais se aproxime do tempo verdadeiro correspondente a cada Hora canônica”»¹⁰⁹.

Deste modo, cada Hora ajusta-se à luz cósmica, recebendo desta simbólicas teológicas, em função da celebração da *historia salutis*, centrada no mistério de Cristo, principalmente no seu mistério pascal. É uma relação que aparece explícita nos elementos constitutivos das Horas, em particular nos hinos e salmos, orações, antifonas e preces. Procuremos por conseguinte destacar algumas destas simbólicas, próprias da luz das páscoas de cada jornada.

As Laudes matutinas e as Vésperas são, por venerável tradição, as principais Horas, «os dois pólos do Ofício quotidiano»¹¹⁰. A Hora de Laudes deve ser recitada no início de cada dia. Como se depreende, a luz matutina possui um simbolismo próprio: «Esta Hora, recitada ao despontar da luz de um novo dia, evoca também a Ressurreição do Senhor Jesus, a Luz verdadeira que ilumina todos os homens (cf. Jo 1,9), o “Sol de Justiça” (Mal 4,2), o ‘Sol nascente que vem do alto’ (Lc 1,78). Neste sentido, compreende-se perfeitamente a recomendação de S. Cipriano: “Devemos orar logo de manhã para celebrar, na oração matinal, a Ressurreição do Senhor”»¹¹¹.

Por seu turno, as Vésperas recitam-se ao cair da tarde. Tantas vezes já em crepúsculo, esta luz tem um amplo espectro simbólico. Nela recordamos e evocamos vários mistérios da salvação: «As Vésperas celebram-se à tarde, ao declinar do dia “a fim de agradecermos tudo quanto neste dia nos foi dado e ainda o bem que nós próprios tenhamos feito”. Com esta oração, que fazemos subir “como incenso na presença do Senhor” e em que o “erguer das

108 *Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas*, 11. Doravante, usaremos a sigla IGLH.

109 IGLH, 11.

110 IGLH, 37.

111 IGLH, 38.

nossas mãos é como o sacrifício vespertino”, recordamos também a obra da Redenção. E, “num sentido mais sagrado, pode ainda evocar aquele verdadeiro sacrifício vespertino que o nosso Salvador confiou aos Apóstolos na última Ceia, ao inaugurar os sacrossantos mistérios da Igreja, quer aquele sacrifício vespertino que, no dia seguinte, no fim dos tempos, Ele ofereceu ao Pai, erguendo as mãos para a salvação do mundo inteiro”. Finalmente, no sentido de orientar a nossa esperança para a luz sem crepúsculo, “oramos e pedimos que sobre nós brilhe de novo a luz, imploramos a vinda de Cristo, que nos virá trazer a graça da luz eterna”. Nesta hora, unimos as nossas vozes às das Igrejas orientais, cantando: “Luz esplendente da santa glória do Pai celeste e imortal, santo e glorioso Jesus Cristo! Chegada a hora do sol poente, contemplando a estrela vespertina, cantamos ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo...”¹¹².

Quanto às Horas Intermédias – Tércia, Sexta e Noa – cuja recitação se procurou conservar (mesmo que, «fora do coro, salvo direito particular»¹¹³, seja permitido recitar apenas uma das três), a simbólica da luz cósmica foi, desde antiquíssima tradição, associada à memória «de certos acontecimentos da Paixão do Senhor e da primeira pregação do Evangelho»¹¹⁴.

A Hora de Completas, por ser a última oração do dia, mesmo se já depois da meia-noite, reza-se antes do descanso noturno¹¹⁵. Nela são exploradas as simbólicas da luz que permanece acesa durante a noite, Cristo luz sem ocaso, cuja claridade vence as trevas da noite. Canta-se a «Luz terna, suave, (que), no meio da noite»¹¹⁶ nos leva mais longe.

No caso do Ofício de Leitura, e tendo em atenção as circunstâncias do tempo presente¹¹⁷, é possível colher esta relação

112 IGLH, 38.

113 IGLH, 76.

114 IGLH, 75.

115 Cf. IGLH, 84.

116 Do hino de Completas de quinta-feira: *Liturgia das Horas*, vol. 3, 68.

117 Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 88; IGLH, 11.

entre a Hora canônica e a hora cósmica a partir das duas séries de hinos: uma noturna, outra diurna¹¹⁸.

Nas vigílias, que se podem fazer sobretudo como preparação das grandes solenidades, desenvolveu-se o costume de fazer o lucernário, já apresentado nas liturgias da luz. A luz ganha uma simbólica que se associa à vigilância de quem espera o Senhor que vem e lhe sai ao encontro de lâmpadas acesas: «Os Padres e os autores espirituais exortam com muita frequência os fiéis, sobretudo os que levam vida contemplativa, à prática da oração noturna. Ela exprime e aviva a espera do Senhor que vem: “À meia-noite, ouve-se um clamor: Aí vem o esposo, ide ao seu encontro” (Mt 25,6). “Estai vigilantes, pois não sabeis a hora em que o Senhor vem: se à tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se de manhã; não vá ele chegar de repente e vos encontre a dormir” (Mc 13,35-36).

Não sendo possível ilustrar tais simbólicas com os textos da Liturgia das Horas, dada a sua abundância, seja permitido fazer uma sugestão musical, que muito contribuirá para vislumbrar a sua riqueza. Refiro-me concretamente ao disco «Cânticos da tarde e da manhã», na voz de Teresa Salgueiro. Nesta série de hinos da Liturgia das Horas, quem assim o desejar tem acesso ao infinito resplendor orante das simbólicas da luz das horas.

7. NOS ESPLENDORES DA LUZ ETERNA

Neste último ponto centremo-nos na última páscoa, termo da vida terrena: a passagem à vida eterna. Na simbólica das liturgias da luz, já referimos o rito de acender o círio pascal junto do féretro, aquando do seu acolhimento na igreja, imediatamente antes da liturgia exequial. No Ritual Romano da *Celebração das Exéquias*, há algumas fórmulas eucológicas, onde a luz é referida com um simbolismo, cujo significado varia entre a luz cósmica, que deixa para sempre de ser vista, e a luz eterna que permanecerá para sempre; ao amor e alegria que irradiou do olhar da pessoa, durante a sua vida terrena, até à luz do rosto de Deus. A sua

118 Cf. IGLH, 61.

semântica abre-se ainda à luz que irradia da palavra de Deus; à luz da presença de Deus; à luz perpétua no descanso eterno. E aparece, também, como pátria e morada de Deus; afirmação da ressurreição, pela abertura dos olhos à luz de Deus.

Não obstante a tensão, dramática na maior parte das vezes, o *Ritual Romano* prevê, antes das exéquias, algumas orações para o momento em que ocorre a morte. Imediatamente depois de a pessoa expirar, podem fechar-se-lhe os olhos. Nessa circunstância, um dos familiares pode dizer: «Concedei, Senhor, que o nosso irmão N., cujos olhos não verão mais a luz deste mundo, contemple eternamente a vossa beleza e goze da vossa presença pelos séculos dos séculos»¹¹⁹.

E, depois de traçado o sinal da cruz sobre o defunto, os familiares podem, entre outras orações, rezar o seguinte responsório: «Vinde em seu auxílio, Santos de Deus. Vinde ao seu encontro, Anjos do Senhor», que possui o seguinte inciso: «Dai-lhe, Senhor, o eterno descanso, nos esplendores da luz perpétua»¹²⁰. O descanso perpétuo goza-se no esplendor da luz sem fim. A luz é descanso; o repouso, luminescente.

A preparação dos corpos apresenta, desde a Antiguidade, uma ampla variedade de costumes regionais. Por isso, tendo em conta a desejada inculturação, o *Ritual Romano* prevê que se possam fazer orações semelhantes às que são propostas na *Celebração das Exéquias*. Entre outros cuidados da piedade cristã, podem rezar-se orações pelo corpo da pessoa defunta. Assim, no momento de depositar o corpo no féretro, uma das pessoas presentes pode dizer o seguinte responsório: «Pelo amor e pela alegria que irradiou do seu olhar, / R. Mostrai-lhe, Senhor, a luz do vosso rosto. // Pela dor e pelas lágrimas que turvaram os seus olhos, / R. Mostrai-lhe, Senhor, a luz do vosso rosto. // Por ter acreditado sem ter visto, Mostrai-lhe, Senhor, a luz do vosso rosto»¹²¹. Centrada nos olhos do defunto, numa anamnese compungente, pede-se, do Senhor,

119 *Ritual Romano, Celebração das Exéquias*, 22. Doravante, usamos a sigla RRCE.

120 RRCE, 23.

121 RRCE, 26.

a luz do Seu rosto, nova fonte de felicidade, fé e visão. Neste momento ainda, as pessoas presentes podem fazer uma outra oração pelo defunto, onde comparece, uma vez mais, o simbolismo da luz, associado à glória do Senhor: «Iluminai os seus olhos com a luz da vossa glória»¹²². A glória de Deus ilumina os olhos, agora fechados definitivamente para a luz deste mundo.

Na *vigília de oração pelo defunto*, depois da recitação do salmo 129, ou outro salmo apropriado, há várias orações à escolha. Uma delas desenvolve o tema da luz associado à palavra de Deus: «Preparai, Senhor, os nossos corações para ouvir a vossa palavra e fazei que ela seja para todos nós luz nas trevas, certeza nas dúvidas e fonte inexaurível de mútua consolação e de esperança. Por»¹²³. E, *depois da oração pelo defunto*, pode acrescentar-se uma *oração pelos familiares em luto*, onde aparece o seguinte pedido, colocado entre parêntesis: «(Sede Vós, Senhor, o nosso refúgio e conforto, para que das trevas e luto desta dor, sejamos elevados à luz e à paz da vossa presença)»¹²⁴. Eis a derradeira páscoa: das trevas-luto à luz-paz; da dor à divina presença. Na penúltima das *orações conclusivas*, pede-se a passagem à luz de Deus: «Fazei que da escuridão da morte passe ao esplendor da vossa luz»¹²⁵. E pode-se terminar com o responsório breve, um dos mais recorrentes na liturgia exequial: «V. Dai-lhe, Senhor, o eterno descanso. R. Nos esplendores da luz perpétua»¹²⁶.

Na *casa do defunto*, por ocasião do *levantamento do féretro*, imediatamente após a salmodia, seguem-se orações onde a luz é concebida como pátria e morada de Deus: «Vós, que o fizestes membro da Igreja durante a sua vida mortal, levai-o convosco à pátria da luz e da paz»¹²⁷. Ou, *pelo defunto e seus familiares*

122 RRCE, 26.

123 RRCE, 34.

124 RRCE, 35.

125 RRCE, 42, 54.

126 RRCE, 42.

127 RRCE, 53, *et passim*.

em luto: «Mas, para glória do vosso nome, acolhei a sua alma na vossa morada de luz, de felicidade e de paz»¹²⁸.

O simbolismo da luz aparece em vários outros momentos e composições eucológicas. É desnecessário apresentá-lo em toda a sua extensão, e porque já se vislumbra muito rico, referimos apenas mais dois responsórios, que se podem rezar na celebração das *Exéquias na igreja*, aquando do *acolhimento do féretro*. Neles se afirma a fé na ressurreição: «V. Os meus olhos abrir-se-ão à sua luz, sobre Ele repousarei o meu olhar»¹²⁹ e «V. Destes aos mortos o dom da vida e os fizestes passar das trevas para a vossa luz admirável»¹³⁰.

CONCLUSÃO

Se o nosso itinerário da vida se faz de páscoa em páscoa, e tal serviu para estruturar o conteúdo desta conferência, que partiu da luz pascal, até ao esplendor da luz eterna após a última páscoa, gostaria que todas as simbólicas da luz na liturgia fossem vistas como resplendores da luz de Cristo ressuscitado, e do rosto e casa de Deus.

Explorámos as simbólicas das liturgias da luz e das arquiteturas da luz nos espaços litúrgicos, que podem ser extensivas à arte e às vestes litúrgicas sob o signo da *ars lucis*. Neste âmbito, alarguei o horizonte até experiências e criações de uma capela, no caso a *Árvore da Vida*. Passámos depois à luz das Horas, nas páscoas de cada jornada, segundo o ritmo da luz cosmológica, associada a diferentes horas do dia, segundo a Liturgia das Horas. E, por fim, atendemos às simbólicas da luz eterna, na última páscoa. Como seria desejável que, tendo apreciado todo este manancial simbólico, celebrássemos e tudo industriássemos segundo a sacramentalidade da luz pascal. Muito no sentido daquilo que um estudante norueguês, de quem ignoramos o nome, escreveu a propósito da sua experiência de contemplação na capela *Árvore*

128 RRCE, 54.

129 RRCE, 63.

130 RRCE, 54.

da Vida: «This chapel embraces me and makes me feel safe in the light».

Para isso, precisaremos de meter a cabeça na luz. Sim, à semelhança de S. Tomás, que, segundo uma tradição (legendária), metia a cabeça no sacrário. Participar na santa liturgia com os sentidos iluminados. Sim, é urgente uma mistagogia das simbólicas da sua luz, que há-de começar por uma invocação ao Espírito Santo: «*Accende lumen sensibus*». Neste particular, sugiro que se leia, para quem quiser aprofundar o tema, a obra de Paolo Tomatis, «*Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*»¹³¹.

Acender os sentidos na luz do mistério pascal. No Santuário do Bom Jesus do Monte, em Braga, mesmo depois de atravessar o bosque, existe um conjunto de fontes. Um deles é conhecido por «Fontes dos sentidos», donde, de cada um dos cinco sentidos, jorra água. É um itinerário em pedra e água, feito na subida de um monte, degrau a degrau. Saibamos nós afinar a nossa participação litúrgica com a iluminação dos sentidos. Para tal, não precisamos de iluminar as igrejas e capelas como estádios. Foi nisso muito sábia, numa sobriedade desconcertante, a primitiva arquitetura cisterciense, que privilegiou a luz na aula litúrgica apenas a partir de cinco entradas ou janelas, uma por cada sentido, as portas da sensibilidade humana.

Participemos, pois, sob o horizonte da fonte e do rasto da luz, sabendo que nem toda nos vem do oriente. É verdade. Depende de onde nos encontramos. Quem tiver oportunidade, visite as basílicas paleocristãs da *villa romana* de Torre de Palma, no Alentejo. De manhã e à tarde, era possível ter diante do olhar dos celebrantes a luz do sol.

Desejo a todos, em bênção final, a luz dos olhos de Deus: «O Senhor faça brilhar sobre vós o seu rosto e vos acompanhe com a sua bênção. // O Senhor dirija para vós o seu olhar e vos dê a sua paz»¹³².

131 P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia, 153), C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2010.

132 MR, 560. É a «Bênção Tempo Comum I: Luz do rosto de Deus».

E, para terminar, mais um poema de José Augusto Mourão, em perfeita sintonia com quanto dissemos: «Veni Sancte Spiritus: vem, réstea de sol / esclarece os desvairios da noite / e o fogo que corre sem freio // vem, defensor do pobre / vem, sinal rumoroso da voz / que move o mundo // vem, memória de água / barqueiro do nosso olhar / entre a luz e o seu véu // vem, testemunha da dor / e da angústia sem nome / vem, força da vida // vem, clamor da noite cega / luz cinzenta que borda o mar / vem, jardim dos olhos»¹³³.

133 J. A. MOURÃO, *O nome e a forma. Poesia reunida*, 169.

«Quem experimentou, sabe.
Quem explica, mente»
(mística sufí Rabi'a al Basri)

A ILUMINAÇÃO E O BUDISMO ZEN. UM ENCONTRO COM A MÍSTICA CRISTÃ

Frei Rui Manuel Grácio das Neves, op

Neste ciclo de conferências sobre a Luz não podia deixar de se fazer presente a questão da «Iluminação». E se há uma tradição espiritual a quem lhe é especialmente significativa é ao Budismo, e, dentro dele, ao Budismo Zen. O Budismo clássico falará (ou melhor, «fará alusão») ao «Nirvana», que na expressão japonesa do Zen será denominado «Satori». O *Satori* é aquela experiência indescritível, inefável, apofática, que se vive e não se diz, consequência de uma vida dedicada à prática espiritual feita com determinação e constância. Não é um objetivo «a conseguir» (pelo menos, com as categorias da nossa lógica ocidental), mas sim um «fruto» a colher para quem é um devoto da meditação e possui uma vida orientada para o Transcendente (seja como for que ele seja concebido).

Convém então neste artigo dizer algumas coisas que nos indiquem algo sobre o que é o Zen e as suas opções. Em realidade, não é nada fácil falar sobre o Zen, porque o pensar conceptual não consegue captar suficientemente uma experiência fluida, fina e espiritual como esta de se sentar com simplicidade (*shikantaza*) em *zazen*, sem procurar nenhum objetivo (experiência conhecida com a denominação de *musotoku*). Na mentalidade do Zen, perseguir um objetivo espiritual é afastar-se dele. Só a mente pura, que não

procura «conseguir» algo, nem se interessa por alcançar «resultados», é que tem a pureza suficiente para poder integrar uma experiência iluminativa na sua vida, se assim acontecer. O *zazen* (meditação sentada) é, sobretudo, uma experiência des-interessada, livre, pura.

Mas, o que é o Zen?

1. BREVE APROXIMAÇÃO AO ZEN

1.1. Em realidade, definir o Zen é não o compreender. Quanto mais se define, menos se compreende. Porque quando se define, delimita-se, e colocam-se fronteiras entre «o que é» e «o que não é». Mas acontece que muitas vezes o que delimitamos como «não sendo», passa a ser fundamental para a compreensão. Especialmente, no Zen, que é algo fluido, vital, que procura mais uma experiência pessoal do que um conceito teórico.

A posição do Zen é que não há que confundir o mapa com a Realidade. Um aforismo famoso zenista diz que: «Quando alguém aponta para a Lua, o ignorante fica a olhar para o dedo». Muitas vezes não ficamos na experiência direta da realidade pessoal, mas contentamo-nos com os seus «sucedâneos», que são os conceitos mentais. De facto, não se trata de cair num ceticismo total. Os conceitos, as categorias têm a sua função e o seu sentido prático. Mas o erro seria identificá-los com a própria Realidade. Ou, noutras palavras, «apegar-nos» (uma importante realidade para o Budismo) a eles ou elas. «Apegar-nos» é uma ação similar a «colar-nos a...», «ficar presos/as de...», «ser escravos/as de...». Portanto, usar sem absolutizar, fluidificar absolutos, des-apegar-nos de ídolos.

Por exemplo, quando outro famoso aforismo búdico Zen diz: «Se encontrares o Buda, mata-o!», está a bater simplesmente na mesma tecla. O Buda que vês, não é o verdadeiro Buda. O Buda está em realidade mais além de Buda. O Buda perfeitamente delimitado não é o verdadeiro Buda. Este está sempre para além de um conceito limitado ou visualizado.

Conta-se que uma vez, num frio e rigoroso Inverno japonês, uns discípulos budistas ficaram sem lenha. Desta maneira, e ao mais puro estilo zen, um deles levantou-se, pegou numa estátua de madeira de Buda do templo e atirou-a para o fogo, para aquecer-se,

ante a estupefação geral do resto dos discípulos (imaginemos que isso fosse feito por um cristão com um crucifixo de madeira do seu Mestre Jesus de Nazaré!). Mas aquele discípulo não procurava chocar ninguém com a sua originalidade, nem era um cripto-ateu. Unicamente era consciente de que a estátua tinha uma função importante para focalizar a atenção dos discípulos num culto, mas que, em caso de necessidade, não passava de uma mera estátua cuja madeira podia ser muito útil em caso de frio. Portanto, não se apegar a formalidades vazias e ocas, ante a necessidade humana e real. A Vida vive-se no aqui-e-agora, e não em ideias abstratas na cabeça.

1.2. No entanto, ainda que seja impossível de «definir», podemos, porém, «descrever» algo do que é o Zen? Acredito que é possível falar sobre o Zen¹, sim, e mostrar algumas constantes. Vamos ver a continuação o «mínimo do mínimo» sobre o Zen.

1.2.1. A palavra japonesa «zen» vem do sânscrito «dhyāna», através do chinês «chan», e tudo isso significa «meditação». Portanto, zen é meditação e daí a outra palavra japonesa «zazen», que significa «meditação sentada». Porém, os/as zenistas não se animam a falar do Zen como uma simples «técnica» de meditação. Até acham que essa palavra é imprópria para se referir à sua prática.

É costume pôr a origem do Zen a partir de um facto (histórico ou lendário, pouco importa), mas que serve de «mito originante». Um belo dia, o Buda não pregou no «Monte do Abutre». Diante de uma assembleia de oito mil pessoas, na Montanha Espiritual (*Ghridakuta*, ou o «Pico dos Abutres») fez um gesto simbólico. Levantou, em silêncio, uma flor que lhe tinham oferecido e fê-la girar delicadamente entre os seus dedos. Ninguém compreendeu este gesto. Unicamente o seu discípulo Mahākāśyapa², que sorriu. Buda entregou-lhe a flor e disse que somente ele tinha podido

1 Aliás, este é precisamente o título de um famoso livro sobre Zen, numa perspetiva ocidental, o de Alan Watts, *Hablando de Zen* (Sirio, Málaga 1996).

2 Este nome significa originariamente em sânscrito: «O Grande Bebedor de Luz», porque, quando nasceu, uma luz dourada preencheu a sala e foi para a sua boca.

compreender a mensagem. A partir de aqui ficou a tradição da «transmissão», de passar o elo de continuidade com a corrente original búdica da Iluminação. Assim, ao entregar-lhe a flor, o Buda disse: «Apenas tu compreendeste o segredo da Mente do Nirvana, o ensinamento que é transmitido de coração para coração e de mente para mente, o meu maravilhoso espírito; ei-lo, é teu». É o *Samadhi* do Espírito de Buddha. O verdadeiro Olho do Dharma (Doutrina, Lei natural). Nascia assim o Zen, a transmissão do espírito original, do Nirvana.

1.2.2. Mahākāśyapa seria o Primeiro Patriarca do Zen. Outro dos seus Patriarcas mais famosos foi depois o monge Bodhidharma, que levou a prática do Budismo à China, no século VI (ou V) da EC, onde ficará denominado como *Chan* (adaptação chinesa do termo sânscrito *dhyāna*). Posteriormente, foi levado o *Chan* ao Japão (que ficará então com o nome japonês *Zen*) pelo dois Mestres que indicamos a continuação.

O Zen ficou «identificado» desta maneira como uma prática silenciosa de contemplação. As principais tendências ou escolas na atualidade do Japão são a Sōtō (fundada pelo Mestre Eihei Dōgen, 1200-1253), que privilegiou o sentar-se meditativo ou *shikantaza*, «apenas sentar-se», e a *Rinzai* (fundada por Myōan Eisai, 1141-1215), mais rupturista, que busca a Iluminação súbita, especialmente através dos *ko'an*, ou enigmas trans-rationais. Mas ambos salientam o espírito *musotoku* (que significa «sem finalidade ou sem espírito de proveito»). Realmente, o espírito do «musotoku» é um espírito de grande delicadeza. Significa uma muito adiantado espiritualidade, que não busca obter proveito material (ou espiritual) da sua prática como tal. A ideia é que quem busca uma vantagem (seja de que tipo for) ao praticar o Zen já lhe retirou o sentido da gratuidade. Há que praticar gratuitamente, no sentido de não procurar inclusive recompensas espirituais³. Isto é praticar com «espírito puro». A Iluminação não é portanto algo que se «consegue», mas sim uma consequência não procurada de uma prática livre e não-interessada.

3 Esta ideia está presente igualmente no Karma Yoga da Índia.

Ou melhor dito, a mentalidade Zen é que cada uma e cada um já está *per se* iluminad@. O que é preciso é tomar consciência, no aqui e agora, desta verdade. Portanto, trata-se de pôr de lado tudo aquilo que nos distrai e separa desta verdade. Noutras palavras, de tudo o que nos obstaculiza para sermos nós própri@s, para exprimir a nossa verdadeira essência ou originalidade. Trata-se de voltar às origens, a ser o que já somos. Isto é mais uma vivência do que uma formulação metafísica.

2. ALGUNS ELEMENTOS CENTRAIS DO BUDISMO

2.1. Formando parte da família budista, ainda que sendo talvez o mais liberal de todos os budismos, o Zen inspira-se na figura do Buda. Como é já sabido, trata-se de Siddhārtha Gautama ou Shakyamuni Buddha. Como personagem histórica, Buda viveu entre 563 e 483 a.C. (alguns historiadores dão hoje outras datas aproximativas), nascendo em Lumbini (hoje, no Nepal) e falecendo em Kushinagar (no Norte da Índia)⁴.

A vida de Buda é a de um Kshatriya, casta guerreira, educado como tal, mas dentro do maior luxo como príncipe (ou talvez melhor, nobre), ainda que seguindo a disciplina hindu, no palácio do seu pai o rei Suddhodana, dentro do território do pequeno reino de Kapilavastu (território atualmente dividido entre o Nepal e a Índia). Sua mãe era Maha Maya. A sua esposa foi Yashodhara e o seu filho Rahula. Viveu numa vida de grande riqueza até os 29 anos no palácio. Mas sentiu que aquela vida não o preenchia.

Desejando conhecer a vida real do povo, ou do que existia mais além das paredes do palácio, escapou várias vezes (a tradição diz que quatro) com o seu cocheiro Chandaka. Aí deparou-se com um ancião, um doente, um cadáver e um asceta. O que ele compreendeu ali é a transitoriedade de toda a vida humana, o que mais tarde chamará como *Impermanência*. Depois desta tomada de consciência do desengano da vida humana, decide abandonar a sua vida mundanizada e luxuosa, para viver asceticamente, como

4 Os quatro lugares budistas de peregrinação mais famosos são: Lumbini (onde nasceu Buddha), Bodhgaya (onde teve a sua Iluminação), Sarnath (onde deu o primeiro sermão) e Kushinagar (onde faleceu).

peregrino, em busca da Verdade da Vida, da Existência humana. Contudo, depois de viver em extremamente duras penitências durante uns seis anos, deu-se conta de que nem a vida regalada do Palácio Real nem o ascetismo pelo ascetismo lhe trazia a solução para o problema da existência humana. Foi assim que, sentado debaixo de uma *ficus religiosa* (a árvore Bodhi), em meditação profunda, «alcançou» a Iluminação. O nome Buddha significa precisamente «O Iluminado».

2.2. Em que consistia a Iluminação do Buddha histórico? No denominado Caminho do Meio. Nem o luxo como tal nem o ascetismo como fim em si mesmo. Diríamos, em nossa linguagem ocidental atual, nem o hedonismo, nem o ascetismo. Mas isto ainda é um puco misterioso. O seu Caminho está expresso no seu primeiro Sermão em Sarnath (perto de Varanasi, Benarés), no Parque das Gazelas, onde ensinou os seus primeiros discípulos, que tinham sido precisamente os seus companheiros ascetas. Ficou conhecido como o «Sermão de Benarés» (o «Sermão da Montanha» dos budistas). Nele expôs o núcleo do caminho budista, mediante a proclamação das Quatro Nobres Verdades, que são uma síntese da sabedoria que Buda tinha «conseguido» através da sua iluminação. Quais são elas?

(1) A Primeira diz-nos que a condição básica da existência humana é o sofrimento (*dukkha*). Com isto, Buda não quer dizer que não haja alegria e felicidade na vida humana, mas o problema é que esta felicidade é insatisfatória e transitória. Porque ela não pode preencher totalmente a ânsia de felicidade humana. Não é uma visão pessimista, porque o Buda afirma que é possível progredir e autorrealizar-se. Mas, para isso, é preciso partir da consciência plena da omnipresença do sofrimento na existência humana. Noutras palavras, a vida mundana (*samsara*, entendido também como o conjunto dos renascimentos) é impermanente e portanto não nos pode dar a plenitude que procuramos.

(2) A Segunda afirma que o sofrimento ou *dukkha* obedece a uma causa: é *tanha*, traduzida normalmente como «desejo», mas

que poderíamos fazer equivalente ao que entendemos por «apego». «Apegar-se» é ficar escravos da impermanência de tudo, de todas as coisas e de todos.

(3) A Terceira Nobre Verdade afirma que há um caminho para escapar ao ciclo de renascimentos (ou à «vida mundanizada» como tal). Há esperança e saída para a nossa miséria antropológica.

(4) A Quarta Nobre Verdade afirma que o Caminho da salvação, descoberto por Buda, que leva ao *Nirvana* (ou Iluminação, termo nunca esclarecido por Buda), que pode ser entendido mais como um estado de espírito de plenitude total do que como um lugar aonde se chega, concretiza-se no Óctuplo Caminho. Este óctuplo caminho tem que ver com a *sabedoria*, a *moralidade* e a *meditação*. São eles: a compreensão correta, o pensamento correto (ou motivação correta), fala correta, ação correta (ou conduta moral)⁵, meios de vida corretos, esforço correto, atenção correta e concentração correta.

Tradicionalmente, os oito passos dividem-se em três grupos: *prajñā* (ou sabedoria: os dois primeiros), *sīla* (ou ética: os três seguintes) e *samadhi* (ou treino da mente: os três seguintes).

Observemos que o *Nirvana* é assim um projeto que inclui uma unidade de vida (falaríamos aqui de «holismo»): de uma ética correta, de sabedoria e de treino mental, concentração ou meditação. Portanto, é uma maneira exigente de vida, que inclui todos os aspetos da existência humana, mutuamente implicados e interligados.

Digamos além disso que há duas tendências fundamentais nos diversos budismos: a *Theravada* (chamada despetivamente, por vezes, como *Hinayana*, ou «Pequeno Veículo», pelos seus adversários da Mahayana) e a *Mahayana* (ou «Grande Veículo»). A primeira acentua o aspeto monástico, enquanto a segunda tem um

5 No seu nível ético mais elementar, o Budismo possui cinco preceitos ou votos (*Pancha Sila*): (1) Não matar (não somente seres humanos, mas qualquer forma de vida: tem relação com a *ahimsa* do Hinduísmo), (2) não roubar, (3) não manter uma conduta sexual incorreta (no caso dos leigos, é o adultério ou a promiscuidade, enquanto os monges devem observar normalmente o celibato e a castidade), (4) não mentir e (5) não ingerir substâncias tóxicas.

conteúdo mais laical. O Zen e o Budismo tibetano, por exemplo, são tendências mais Mahayana. O Budismo de Sri Lanka é mais Theravada.

2.3. Finalmente, salientemos um interessante ponto mais do Budismo. Aquele que fala de todas as interconexões da existência humana (poderíamos dizer também que é cósmica), a interconexão causal, chamada em sânscrito *Pratītya-samutpāda* ou originação (inter)dependente. Podemos formulá-la de acordo com os chamados *doze vínculos*, ainda que tem outras formulações mais amplas. Os nomes técnicos estão em *pali*, a língua popular em que o Buda pregou, diferente da mais elitista do Sânscrito do seu tempo⁶.

- (1) *Avijjā*: Ignorância (isto é, o desconhecimento das quatro nobres verdades e dos demais fundamentos da conceção búdica).
- (2) *Samkhāra*: Formações kármicas (ou seja, construções psíquicas de origem fenoménica).
- (3) *Viññāna*: Consciência (isto é, o conjunto dos atos cognoscitivos, que se origina na atividade dos sentidos).
- (4) *Nāma-rupā*: O nome e a forma (ou seja, a corporeidade, ou ainda melhor, a individualidade concreta).
- (5) *Sadd-āyatana*: Os seis sentidos (isto é, as seis bases do conhecimento, originado no olho, no ouvido, no nariz, na língua, no corpo e na mente; noutras palavras, os seis campos nos quais se origina a consciência).
- (6) *Phassa*: Contacto (ou seja, a conexão dos sentidos com o mundo exterior, porque sem o estímulo que vem de fora nada se poria em movimento).

6 Seguimos aquí a síntese realizada por Raimon Pannikar, no seu livro *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (Siruela, Madrid, 4ª.ed., 1999, pp. 132-133).

- (7) *Vedanā*: Sensação (isto é, a reação do indivíduo ao estímulo do mundo exterior).
- (8) *Tanhā*: Sede (ou seja, o desejo de possuir, de encher-se, de ser satisfeito, com a conotação possível do apetite sexual, em particular).
- (9) *Upādāna*: Apego (isto é, o desejo de posse, a tendência para a apropriação, em concreto o apego à própria vida).
- (10) *Bhava*: Existência (ou seja, o estado de chegar a ser, estar no mundo, ou ainda o que se poderia chamar «re-existência», a corrente das sucessivas re-encarnações).
- (11) *Jāti*: Nascimento (isto é, o ato de vir ao mundo e viver no espaço e no tempo).
- (12) *Jarāmarana*: Velhice e morte (ou seja, o resultado do nascimento e da existência, com a conseguinte «ladainha» de sofrimentos e dores).

2.4. É a esta base budista, muito sucintamente explicada, que podemos chamar o Budismo básico, ao qual o Zen dá a sua orientação específica. O Zen vai destacar, entre outros, o aspeto *apofático* («incapaz de se dizer) da vivência da Realidade. Trata de superar o *intelectualismo*, que confunde os conceitos com a Realidade mesma. Tenta pôr de lado a categorização mental para assim captar as coisas como elas são verdadeiramente. Ou melhor dito, para não «confundir o mapa com a realidade».

Portanto, o Zen vai salientar o aspeto da meditação silenciosa, do descobrimento pessoal da Realidade como tal, o que poderia ser chamado «a vivência direta» da Realidade. Para isso pensa-se que é preciso calar a «maquinaria concetual» da nossa mente. Noutra terminologia, poder-se-ia falar de destacar o aspeto da «intuição», do ver «dentro» das coisas mesmas, como aponta a etimologia latina da palavra (*intuere*). É um caminho de vivência da «passividade», para utilizar a expressão d@s grandes místic@s cristãos/ãs, uma «passividade» que implica não estaticismo, mas

uma procura ativa e comprometida. «Passividade» no sentido em que esperamos que a Realidade se manifeste como tal, sem nós impormos as condições.

Todas as «observâncias» monásticas e leigas do Zen são para ajudar a viver presentemente a Iluminação, no aqui-e-agora. Nisto vai incluído o «samu», ou qualquer trabalho de serviço à Comunidade (especialmente o trabalho manual: nisto o Zen entronca com as grandes tradições monásticas planetárias).

Uma última observação sobre a simpática figura (muito mahayânica) do *Bodhisattva*, um ser devotado totalmente à auto-realização de todos os seres. Ele difere a sua entrada no *pari-nirvana*, ou Realização Total post-mortem, até que todos e cada um dos seres não estejam iluminados. Ou seja, ele só usufruirá da Iluminação total quando todos e cada um dos seres estiverem também iluminados. Eis aqui uma conceção coletiva e não meramente individual da Iluminação. Portanto, o Bodhisattva é um ser devotado a fazer implementar a Consciência Iluminativa ao máximo entre todos os seres (não só entre os humanos). Um «santo» búdico.

3. ILUMINAÇÃO BÚDICA E ILUMINAÇÃO CRISTÃ: CONVERGÊNCIAS E DIFICULDADES

3.1. Para melhor entender isto, gostaria de apresentar brevemente o meu próprio caminho de encontro com o Zen. Talvez a entrada mais personalizada nesta questão nos permita captar o sentido mais vivencial do que metafísico de quanto aqui se escreve.

Pois bem, a partir dos 14 anos já eu tinha muito interesse pela Índia e pela sua mensagem espiritual. Eram os famosos anos sessenta (recordemos Maio de 68) na Europa, onde os «hippies» eram uma referência obrigatória. Acredito que, para mim, o principal não era tanto o pitoresquismo do oriental como tal, mas uma procura espiritual pessoal. Comecei a praticar Yoga (ou melhor, *Hatha Yoga*) com 16 anos, quando morava em Madrid, com a ajuda de um livro do jesuíta espanhol Francisco García-Salve (o «cura Paco», que depois fiquei a saber que foi um importante

sindicalista implicado na luta contra o franquismo e preso vários anos por isso). Pessoalmente, eu não tinha dinheiro para ir a aulas de Yoga (também não havia muitas naquela altura) e aquele livro era o mais barato entre outros que havia também sobre a matéria. Daquela experiência, que foi breve naquela altura por várias razões, ficou, no entanto, a prática permanente da meditação, prática que, de diversas formas, nunca me abandonou desde então.

O encontro com o Zen foi um pouco mais tarde, em 1973, num trabalho que fiz na Universidade sobre Filosofia Oriental. Era um trabalho voluntário, que fiz para a matéria de Latim (que teoricamente só tinha que ver num sentido muito amplo de «Mundo Antigo»). Mas como nunca se via nada sobre a filosofia oriental nesse primeiro ano de carreira (e, em realidade, nos cinco anos de estudos de Filosofia na Universidade civil nunca se falou absolutamente nada de Filosofia oriental), fi-lo espontaneamente e encontrei-me aí com a temática do Zen. Em 1976, num encontro depois de uma aula de Alemão no *Goethe Institut* em Madrid, com um companheiro que estudava Física, ele referiu-me que havia um professor de Física a nível internacional que explicava a sua matéria usando o Zen (!). Em 1980, no Noviciado Dominicano em Caleruega (Burgos) deparei-me de novo com o Zen num artigo de uma religiosa católica, mas Mestre Zen, Ana María Schlüter, no qual fiquei também a saber que o Buda estava canonizado na Igreja Católica (isto já foi referido várias vezes e trata-se da lenda de Barlaão e Josafat, que tanto influiu na Antiguidade. Josafat era um príncipe indiano, muito ascético e sábio, que foi convertido por Barlaão ao Cristianismo. O nome «Josafat» seria uma ocidentalização de «Bodhisattva»).

Recordo também que em 1984, na Alemanha, no Convento de Worms, um Dominicano ofereceu-me um «Bänkchen zur Meditation», um banquinho para meditação dos do tipo de Taizé, no qual comecei a praticar mais intensamente a meditação «tipo zen» (ainda que não me sentava naquela altura com as pernas

cruzadas)⁷. Finalmente, seria no Brasil, em São Paulo, no último trimestre de 1988, tendo acabado a minha tese de Teologia e esperando a sua defesa, que decidi conhecer algo mais do Zen prático. Visitei um templo Zen no Bairro da Liberdade de São Paulo, com grande presença japonesa. Falando com o Mestre, ele disse-me que conhecer o Zen era como diferenciar se um copo de água tinha água quente ou fria: só bebendo é que se sabe! Portanto animou-me a praticar Zen. Desde essa época até hoje (salvo alguma curta época em que não pratiquei todos os dias) tenho praticado diariamente *zazen*.

Em 2008 fui ordenado «*bodhisattva*» (uma ordenação menor, digamos que uma espécie de «*diaconado*», se se puder comparar com a tradição cristã, se bem que é algo muito diferente), na tradição do Mestre *Taisen Deshimaru*, na Sangha ou Comunidade Zen de Lisboa.

Porém, mais do que relatar esta minha trajetória pessoal dentro do Zen, o que interessa é responder aqui, como cristão que pretendo ser, à pergunta sobre o que é que me chamou mais a atenção para a prática de Zen? (Depois, a partir daqui, poderíamos também conjeturar sobre o que pode levar alguns cristãos e cristãs a procurar a prática do zen como «*iluminadora*» para a sua própria vida espiritual).

Acho que há os seguintes fatores a ter em conta na minha procura do Zen como cristão católico:

- A importância do Caminho Interior e a sua prática, algo não muito destacado no catolicismo *main stream*, muitas vezes identificado como um «*cristianismo paroquial*».
- A necessidade de aprofundar na Contemplação, algo intimamente relacionado com o ponto anterior. No

7 Não é preciso sentar-se na posição de *padmasana* (lótus) ou *ardha padmasana* (semi-lótus), porque há outras posições meditativas e também há a possibilidade de uma cadeira. Neste sentido, o «*banquinho tipo Taizé*» é também utilizado com frequência entre ocidentais com problemas de flexibilidade nas articulações das pernas.

«cristianismo vulgar» há demasiado ativismo e até hiper-ativismo, e pouca prática do Ser mais do que do Fazer.

- Um interesse pessoal (não só intelectual, mas diria também *existencial*) pelo conhecimento de outras tradições espirituais (o que podemos chamar Ecumenismo, em suas variadas aceções de micro, meso e macro-ecumenismo). Tem-se a «intuição» de que há muitas riquezas presentes noutras religiões ou tradições espirituais (sabendo que Religião e Espiritualidade não são a mesma coisa, mas podem estar inter-conectadas e inter-seccionadas). Tenho trabalhado isto dentro do paradigma holístico.
- Muitas vezes aqui no Ocidente (encontrei isso em várias pessoas já), o início é com a prática do Hatha-Yoga, como o começo «orientalizante» mais acostumado, para depois chegar ao Zen. Não é um caminho necessário, mas acontece muitas vezes pela lógica das procuras aqui no Ocidente (a prática da meditação como aprofundamento espiritual «normal»). Diga-se também de passagem que algumas pessoas, depois do Hatha-Yoga, têm alguma passagem igualmente pelo Budismo tibetano. Aí podem ficar no próprio Budismo tibetano, mas quem deseja mais espírito meditativo, encontrar-se-á em algum momento com o Zen. Não há aqui qualquer julgamento de superioridade de nenhuma destas tradições com respeito à outra. Cada uma é válida *per se* e muitas vezes o seu valor depende da própria psicologia do «itinerante», que prefere uma ou outra de acordo com a sua peculiar maneira de ser. Insisto que isto é na ótica ocidental das «procuras espirituais» mais comuns.
- Muitas vezes também acontece um *re-descobrimto* da própria tradição contemplativa cristã a quem busca este aspeto noutras tradições. Descubrem-se assim os Padres/Madres do Deserto, a Filocalia, a *Oração de Jesus* (por exemplo, com *O Peregrino Russo*), *A Nuvem do Não-Saber*, Eckhart, Santa Teresa de Jesus, São João da Cruz, etc., assim como mistic@s contemporâneos. Muitas vezes,

a vida pessoal no Espírito move-se pelo esquema de tese-antítese-síntese.

- A convicção de que há uns «valores espirituais universais» (ou transversais) em várias das tradições espirituais, e que são compartilhados debaixo de diferentes categorias ou com diferente roupagem religiosa, e que têm diferente ênfase dentro dos esquemas explicativos *mentais* (teológicos, filosóficos) dessas diferentes tradições. No meu caso é a procura hoje de uma *Espiritualidade Holística* que evidencia esses *valores espirituais transversais*, como ponte de diálogo e mútuo desenvolvimento dos próprios «seekers» ou buscadores/as espirituais.

Evidentemente, para quem é cristão católico, achará que a sua explicação do fenómeno religioso tem a ver com a Trindade, a Encarnação do Filho ou a Redenção através de Jesus Cristo, a ação do Espírito Santo e que é necessária a mediação da Igreja. Porém, tudo isto não invalida a *vivência como tal*, suscetível de ser racionalizada debaixo de diferentes categorias culturais. A Mística sempre será Mística, seja quem for que a experimente. Defendemos aqui que a Vivência é Una, mas o que é múltipla é a sua explicação.

No entanto, há certos aspetos teóricos do Zen que parecem ser incompatíveis com uma visão cristã do mundo. Na minha opinião, têm que ver mais com o Budismo em geral, do que só com o Budismo Zen. Basicamente, citaria três clássicos problemas-chave:

- (1) A escassa importância dada pelo Budismo à realidade dos deuses e sobretudo o seu silêncio sobre um Deus pessoal.
- (2) A não substancialidade da alma.
- (3) A questão da «re-encarnação».

Vejam rapidamente algumas breves reflexões sobre estas temáticas de fundo, que necessitariam, sem dúvida, de uma maior e mais profunda discussão. Deixamos aqui só umas «dicas» para posterior pesquisa mais aprofundada.

- (1) Buda não falou nem a favor nem contra Deus. Para ele os deuses existiam, mas eram impermanentes e não resolviam

o problema existencial que só os seres humanos devem resolver por si próprios (na tradição cristã chamar-lhe-íamos, aparentemente, «pelagiano»). O problema do sofrimento e da libertação do sofrimento não pode ser resolvido pelos deuses, em tanto que impermanentes e não-substanciais. A existência de um Deus pessoal não foi colocada por Buda. Mas, estritamente falando, na minha opinião, não se pode dizer que o Budismo seja ateu, mas *agnóstico*. E, tal como o Budismo, o Zen não se interessa pelo problema de um Deus pessoal. No entanto, acredito que também não impede que ninguém tenha um Deus pessoal e pratique *zazen*. O Zen continuará a insistir sobre a primazia da experiência própria e direta, que ninguém pode fazer por outr@, e portanto não se pronunciará sobre a existência ou não de um Deus pessoal. A diferença, essa sim, em relação ao Cristianismo é que não põe o seu fim último espiritual na união com o Absoluto, como no Cristianismo, no Judaísmo, no Islamismo (especialmente nas correntes místicas destas tradições, como a *kabbalah* e o sufismo) e no Hinduísmo⁸. Neste sentido, o Budismo parece mais *niilista*. No entanto, pergunto-me: não se pode encontrar um diálogo entre ele e o Cristianismo a partir do aprofundamento das noções do *Nirvana* e da *Teologia Negativa* do Pseudo-Dionísio? Em todo o caso, para o Zen, como dissemos, o importante vai ser sempre a experiência pessoal e não as ideias que temos na cabeça sobre Deus. Deus está para além das nossas definições sobre Ele! «Se encontrares o Buda, mata-o!», diz um aforismo Zen. O Budismo e o Cristianismo unem-se no Silêncio. E ambos são prática, mais do que teoria. São uma forma de Vida e não um conjunto de dogmas.

8 No caso do Cristianismo há sobretudo a temática do *Reino de Deus*, um aspeto mais profético, mas em cuja discussão não vamos entrar aqui e agora. Contudo, tenho a impressão que se exagerou na Fenomenologia da Religião e na História das Religiões a contraposição entre «religiões místicas» e «religiões proféticas». Os profetas eram também uns místicos, no sentido oriental do termo.

- (2) O Budismo não reconhece a substancialidade da alma. Mas este é também um tema muito complicado atualmente no âmbito da própria Antropologia teológica cristã. O excesso de substancialismo «enrijeceu» o Cristianismo. O Budismo pode ajudar aqui na «purificação» de conceitos muito metafísicos e substancialistas (clássicos). Pode ajudar numa maior interrelacionalidade entre espírito-corpo («duas caras da mesma moeda»), frente a um dualismo grego. Neste sentido, o Budismo estaria mais próximo do Judaísmo bíblico do que de um Cristianismo inculturado na tradição (metafísica) greco-latina. Também o Budismo pode ser aqui «catártico» (purificador), no sentido de apontar para uma antropologia mais existencial e unitária. Eis uma temática complicada que precisaria de uma pesquisa muito aprofundada, mesmo no âmbito cristão. No entanto, afirmar a não-substancialidade pode ser entendida de maneira mais ética do que *ontológica*. Ou seja, a procura da humildade, do não-ego, como experiência fundamental da vivência do ser humano religioso. O ego, o ego-centrismo, foi sempre o problema para qualquer tipo de tradição espiritual. Não só no Budismo, também no Cristianismo o não-ego é um ponto básico para a prática da espiritualidade.
- (3) A questão da re-encarnação é sempre um tema polémico com os Cristianismos ortodoxos, mas não tanto para os «cristianismos heterodoxos ou divergentes». No entanto, penso que o Budismo não falará tanto de «re-encarnação» (o que é que re-encarna, se não há substancialidade da alma? Isto poderia estar claro para o Hinduísmo, mas não tanto para o Budismo). O Budismo falará mais propriamente de *renascimento*, para aquelas pessoas que não «queimarem» o seu karma negativo nesta existência. Salientará que unicamente sobrevivem do ser humano não auto-realizado os cinco *skandhas*⁹ (ou agregados: forma ou corpo, sentimentos/

9 Fora da tradição budista, o termo *skandha* significa: «fardo, monte, massa, tronco de árvore».

sensações, percepções/memória, formações mentais e consciência). Todos eles são impermanentes e instáveis. Dado que o ser humano é entendido no Budismo como um complexo de mente-corpo, o que existe verdadeiramente é um fluxo de processos interdependentes ou agregados. Na tradição do *Theravada*, o sofrimento aparece quando o ser humano se identifica com, ou se apega, aos agregados. Na tendência *Mahayana*, a libertação alcança-se ao penetrar profundamente na natureza vazia de todos os agregados. Portanto, enquanto estes agregados não sejam «queimados», o indivíduo continuará a estar presente neste mundo da forma e do nome, da manifestação, até se libertar totalmente deles, entrando assim na «outra margem» («nirvana», algo nunca definido pelo Buda).

No entanto, se perguntássemos a um zenista que há para além da morte, dado que ele ou ela só quer ser fiel à experiência, talvez respondesse como o Mestre Taïsen Deshimaru um dia, que dizia: «Não sei. Ninguém voltou de lá para nos contar...». O que seria interessante espiritualmente para um cristão seria trabalhar com a noção espiritual do re-nascimento aqui-e-agora, na vida, nesta existência, no presente. A autêntica vida humana é um contínuo morrer e renascer, aqui e agora. Isso é o que nos faz estar vivos plenamente. E é nisso que o ser humano deve focar-se. Talvez aqui, curiosamente, esteja muito próximo do seu irmão espiritual budista...



Para terminar, diria que o mais importante é o *espírito positivo* neste diálogo Budismo-Cristianismo. A convicção que pode ter um budista Zen de que todos os seres humanos já estamos iluminados (*potencialmente*), e que o que nos cabe realizar nesta vida é *atualizar* isto, ou seja, tirar todos os obstáculos (ou roupagem) que o impede de se manifestar, é importante para um encontro

com os «buscadores/as» cristãos/ãs. Este e esta continuarão, sem dúvida, a ter como referência a Trindade, a Encarnação do Filho de Deus, a presença do Espírito Santo e o Projeto da Igreja ao serviço da Humanidade em tanto que procura comum do Reino de Deus. Mas, na prática concreta da meditação, tentará não tanto «pensar» em Deus, quanto ter uma «vivência» d'Ele/Ela/ Isso (Deus é, paradoxalmente, pessoal e transpessoal, imanente e transcendente, ao mesmo tempo). No Silêncio todas e todos se encontram. O Mestre Eckhart pedia a Deus que o libertasse de... Deus! Os nossos conceitos ajudam-nos (são muletas), mas se nos apegamos a eles terminamos escravos da nossa própria cabeça e das suas fantasias. Para um cristão será útil o vazio mental (ou melhor, o estar aqui-e-agora, no Presente) e viver assim a Presença do Sem-Nome, a *Shekinah*.

Um famoso *ko'an* budista, aparece quando o Mestre Isan disse ao seu discípulo Kyogen:

«Contaram-me que, quando tu estavas ao pé de Hyakujo, tu podias dar dez respostas a cada pergunta e mesmo cem respostas a dez perguntas. Isso mostra a tua perspicácia e a agilidade do teu espírito. Também te quero colocar uma questão: diz-me qual é o teu rosto original, aquele que tu tinhas antes do nascimento dos teus pais?»¹⁰.

4. ALGUMA BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL PARA CONTINUAR A PESQUISAR

DAVID CHADWICK, *Vida y enseñanzas de Shunryu Suzuki, Pepino Torcido*. (La Liebre de Marzo, Barcelona 2001).

YVES SHOSHIN CRETТАZ, *O gosto simples da Via. Os Mestres chan de Bodhidharma a Nyojo* (A Porta do Dragão, s/l s/d).

JEAN DELUMEAU (Dir.), *As Grandes Religiões do Mundo* (Editorial Presença, Lisboa 1997).

TAÏSEN DESHIMARU, *El Zen de Dogen. Enseñanzas del maestro Eihei Dogen* (Edicomunicación, Barcelona 2002).

¹⁰ YVES SHOSHIN CRETТАZ, *O gosto simples da Via. Os mestres chan de Bodhidharma a Nyojo*, p. 87.

H.M. ENOMIYA-LASSALLE, «Introducción al Zazen entre cristianos». Boletín PASOS. Zendo Betania, Brihuega (Guadalajara). 23: 1987.

H.M. ENOMIYA-LASSALLE, *El zen* (Mensajero, Bilbao² 1977).

STEPHEN HODGE, *Zen de los Maestros. La sabiduría del Zen según los Maestros tradicionales* (EDAF, Madrid 2004).

HANS KÜNG, *Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns* (Verus/Multinova, Lisboa² 2007).

FRÉDÉRIC LENOIR, *El budismo en Occidente* (Seix Barral, Barcelona 2000).

PAULO CÉSAR LOPES, *Pode um cristão ser budista?* (Paulus, São Paulo 2004).

ROSELLA MORANGONI, *Dicionários das Religiões. Zen I-II* (MEDIAPromo/Público, Lisboa 2011).

RAIMON PANNIKAR, *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (Siruela, Madrid, 4^a.ed., 1999).

PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Understanding Buddhism* (Pentagon Press, New Delhi 2007).

D.T. SUZUKI, *Ensayos sobre Budismo Zen*. 3 v. (Kier, Buenos Aires 1995-1986-1995).

D.T. SUZUKI-ERICH FROMM, *Budismo zen y psicoanálisis* (Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1979).

SHUNRYU SUZUKI, *Mente Zen, Mente de Principiante. Palestras informais sobre meditação e prática do Zen* (lua de papel, Lisboa 2007).

ALAN WATTS, *Hablando de Zen* (Sirio, Málaga 1996).

