



## **PADECER E SABER**

### *Suffering and Knowledge*

Ulpiano Vázquez Moro \*

O reconhecimento civil das Faculdades de Teologia no Brasil conferiu ao trabalho teológico carta de cidadania nos meios acadêmicos. Com isso, os seus profissionais passam a exercer não mais uma profissão clerical, mas se tornam profissionais liberais. Nesse momento, levantar a questão pela maneira como a profissão teológica se compreende a si mesma, e a partir de si mesma, passou a se constituir numa tarefa não somente necessária como, também, urgente, porque a mudança de *status* acadêmico, ao que tudo indica, não significará uma circunstância meramente acidental, mas uma marca definitiva na trajetória do trabalho teológico neste país. Diante desta situação, as perguntas pela identidade da profissão teológica e pelo conteúdo mesmo da teologia não são perguntas ociosas. São perguntas tanto mais urgentes quanto maior é o perigo de que esta urgência permaneça escondida ou protelada na pressa pela adaptação às exigências da nova situação acadêmica e do novo *status* da teologia e dos seus profissionais.

Esta “aula” pretende chamar a atenção para um dos pontos que nos parecem críticos na atualidade teológica. Trata-se da relação entre a teologia e a espiritualidade considerada em sua bidirecionalidade, isto é, da relação que a teologia mantém com a espiritualidade e da relação que esta mantém com aquela. Que a relação mútua constitua um ponto crítico, ou que continue sendo um ponto crítico – pois na verdade a relação entre estas

---

\* Professor emérito de Teologia Sistemática da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte/MG, Brasil. Conferência realizada em 13 de novembro de 2015 por ocasião da sessão solene do emeritato do Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro.

duas realidades da teologia e da espiritualidade sempre foi crucial e nem pode deixar de ser assim – é o que queremos aqui mostrar.

A retrospectiva histórica da relação entre teologia e espiritualidade apontaria o quanto e o tanto das variadas formas que esta relação assumiu em diferentes épocas, tradições e escolas. Do relato dessa relação, que aqui seria evidentemente impossível, destacamos duas figuras que parecem configurar pólos extremos. De um lado aparece a figura em que o discurso teológico açambarca de tal maneira o discurso espiritual que, ou bem o suprime, assumindo-o em sua própria discursividade, ou bem o comprime, reduzindo-o a uma das muitas possíveis teologias adjetivas e pouco substanciais. A “Teologia Espiritual” ou a “Teologia Mística” (independentemente da importância que a teologia dionisiana tenha de fato na história da Doutrina) nunca obtiveram o aporte de reconhecimento necessário para a sua solidificação no território teológico comum. De outro lado, e como pólo oposto, aparece a figura em que o discurso teológico se compreende a si mesmo, longe de qualquer pretensão anexionista, habitado pelo discurso espiritual que quer interpretar aprendendo dele sem reduzi-lo às categorias da sistematicidade científica própria da teologia.

Estas duas figuras extremas parecem ser as consequências de duas possíveis atitudes do teólogo diante do espiritual. Na primeira atitude o teólogo percebe o espiritual como (valham as comparações!) o cientista perceberia o técnico, ou o professor, o aluno. O teólogo sabe, o espiritual faz. Na segunda atitude o teólogo percebe o espiritual (e supõe-se que o olhar do teólogo não seja ingênuo, mas crítico) como o experiente, como aquele que realiza concretamente a vivência do Mistério: *non solum discens sed et patiens divina* (STh 1 q. 1 a 6). Neste caso, o espiritual padece, o teólogo aprende. Na teologia atual temos um exemplo claro desta segunda atitude em K. Rahner, que nunca teve reparo em declarar o quanto a sua teologia dependia da experiência espiritual promovida pelos Exercícios Espirituais de S. Inácio de Loyola. Pensar a espiritualidade como estranha à teologia, pensar que a teologia não necessita aprender da experiência espiritual, seria um atestado de miopia no olhar teológico que não enxergaria mais a fonte onde a própria teologia foi batizada quando, no século IV, Atanásio e Basílio decidiram utilizar o termo “teologia” até então suspeito ou reprimido pelos escritores cristãos.

A teologia nasceu como hermenêutica da Santidade. Da Santidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo manifestadas na humanidade chamada a participar dessa santidade. A verdade e a autenticidade da experiência soteriológica, da experiência da salvação, como qualquer estudante da história do dogma trinitário sabe, é a razão de ser do denominado Símbolo Niceno-constantinopolitano. Os raciocínios aparentemente abstratos

das especulações trinitárias, cristológicas e pneumatológicas não visaram outra coisa que afirmar contundentemente a realidade da salvação e da santificação humanas, realizada pela autocomunicação de Deus. A teologia, nesse sentido, nasceu a serviço da experiência mistagógica que, por sua vez, é inseparável da liturgia que é o lugar onde os mistérios do cristianismo, ou os sacramentos, operam o que celebram, transformam naquele que sustenta toda doxologia. O “por Cristo, com Cristo e em Cristo” é o cerne cristológico e antropológico de toda teologia. A fonte da ortodoxia é, pois, a doxologia – como Basílio provou antes mesmo que no Ocidente se formulasse o postulado teológico *Lex orandi – Lex credendi* – tal como o terceiro artigo do Símbolo Niceno-constantinopolitano, do qual Basílio foi mentor póstumo, mostra para falar da divindade do Espírito Santo. Isso significa que não deveria existir qualquer espécie de ortodoxia teológica que pretendesse dar conta da reta nomeação de Deus separada da experiência agradecida da sua graça; da experiência pessoal daquilo que, juntos, aprendemos a dizer na liturgia da Igreja.

A teologia cristã – e o adjetivo aqui aponta para o quanto ela está estruturalmente longe da teologia cronologicamente original, isto é, da teologia dos filósofos gregos – não ocorre sem a experiência antropológica que denominamos “espiritual”. Ressalte-se que o espiritual, na linguagem cristã, diz respeito, em primeiro lugar, ao Espírito Santo. Por isso, uma experiência humana será tanto mais espiritual quanto mais manifeste a “fenomenologia do Espírito” para o bem comum (cf. 1Cor 12,7). O que caracteriza a espiritualidade cristã não é a sublimidade imaterial, porque o Espírito não se opõe ao mundo, mas o vivifica. O Espírito não foge do mundo, mas desce por sobre as realidades para santificá-las. O Espírito não se refugia no intimismo, mas abre o interior para expandir-se, dilatando-o. Aquele que, segundo Agostinho, tem como nome próprio a palavra Dom, manifesta o seu poder na capacidade que Ele nos dá de seguir Jesus, saindo de nós mesmos para a doação ao outro. É nesse sentido que a experiência espiritual tem a forma da experiência ética. A sua intencionalidade visa ao amor, à bondade e à justiça, e não, *primo ictu*, à beleza ou à verdade. Não porque estas sejam secundárias, mas porque no ser humano devem ser segundas em relação ao amor que é, inseparavelmente, amor a Deus e amor ao próximo.

A experiência espiritual é, assim, uma experiência “exodal”, uma experiência de saída ou de trânsito: pascal. S. Inácio de Loyola resumia o progresso espiritual em três êxodos: “ sair do próprio amor, do próprio querer e do próprio interesse” (EE 189), e propunha como critério último de discernimento espiritual o fato de “ olhar mais a necessidade dos outros do que o meu próprio desejo”. É por isso que a espiritualidade não é uma província da teologia. Ela é a maneira de a teologia ser cristã. Ela é a maneira de

os conteúdos teológicos não se transformarem em conteúdos ideológicos alheios à experiência humana, à experiência da bondade. A necessária relação entre ortodoxia e ortopraxis, promovida por João Batista Metz nos anos 70 e entre nós pela Teologia da Libertação, não é simplesmente um imperativo proveniente daquilo que nossa época pode considerar como politicamente correto. É a expressão da condição do cristão, que é a condição de ser uma testemunha. Dar testemunho supõe que haja uma implicação pessoal no que é atestado. A experiência vital de haver sentido aquilo que se fala (cf. 1Jo 1,2-3), de estar marcado definitivamente (cf. Gl 6,17) por esse “vivimento” (João Guimarães Rosa) é que faz provar a morte e a ressurreição do Senhor. Nesse sentido, experimentar é provar. Aí está a força do testemunho e o motivo pelo qual o Cristo quis se provar através da fragilidade das suas testemunhas que contam, é verdade, com o amparo do testemunho do Consolador (cf. Jo 15,26).

É essa índole martirial do cristianismo que impede à teologia se afastar da espiritualidade. Quando o afastamento acontece, a teologia, literalmente, seca. Seca, porque a teologia cristã está sempre referida à atualidade viva do fato cristão, à alegria da Boa Nova, sem poder contentar-se com a história do que foi, com a arqueologia dos seus textos ou com a análise pluridisciplinar dos fenômenos religiosos. A responsabilidade de pensar o mais agudamente possível o testemunho cristão supõe para a teologia, como algo conatural, o dever da misericórdia e a convicção de que a humanidade, em seu estado atual, merece amor. É por isso que uma teologia que deseje ser cristã não poderia deixar de ser crítica diante do fenômeno, constatável em nossa Igreja, da volta triunfante do espiritualismo.

O espiritualismo é uma malformação da espiritualidade que o torna incapaz de qualquer relação com a teologia. Multifacetado, na entranha de todo espiritualismo há uma aversão pela condição humana; um desespero que o impele a desertar a realidade do mundo (e a não muito longo prazo a realidade da Igreja) almejando outra condição. Mas, esse anseio escatológico não nasce da misericórdia, nasce da rejeição. Esse é o motivo pelo qual o espiritualismo, que contrapomos à espiritualidade, não pode nem quer articular-se honestamente com nenhuma teologia cristã viva. Mesmo que utilize estrategicamente a máscara da ortodoxia, na verdade ele é por essência gnóstico. Avesso à “filantropia” do Criador que se manifesta no fato de, na encarnação do Filho, assumir a criatura com a qual se autocomunica pelo dom do Espírito. A inarticulação teológica revela, assim, a alergia que o espiritualismo tem à mistagogia cristã tal como ela é recebida da tradição e a conseqüente necessidade de inventar supostos *revivals* litúrgicos efervescentes onde a *Lex orandi* não pode encontrar mais a *Lex credendi*.

A necessidade de evasão que o espiritualismo anseia faz com que ele procure uma saída, não a páscoa do próprio amor, querer e interesse, mas uma saída de qualquer situação de compromisso com o outro humano. É nessa fuga do amor e nesse desabamento em si mesmo que o espiritualismo mostra a diferença radical com a experiência da vida no Espírito. Vida no Espírito que é vivência de amor e expressão do amor; vida no Espírito que é, ao mesmo tempo, experiência espiritual e ética. Perceber nos “sofrimentos do tempo presente” e em nossos próprios gemidos os “gemidos inefáveis” do Espírito (Rm 8,18.23.26) é a condição da verdadeira espiritualidade cristã. A espiritualidade cristã assim entendida é incontrolável pela teologia, que dela deve aprender a experiência que nos prova e que nos dá a prova da presença do Cristo em nós. É do próprio Jesus que se diz que “pelo que sofreu (*epathen*), aprendeu (*emathen*) a obediência” (Hb 5,8).

