

**TERESA DE ÁVILA, TESTEMUNHA
DO MISTÉRIO DE DEUS***

Lúcia Pedrosa de Pádua

Introdução

Apresentar Santa Teresa¹, Doutora da Igreja e mestra de oração, significa abrir os tesouros e os caminhos da grande Tradição mística cristã e universal. Significa enriquecer a teologia com a experiência de Deus, vivida e refletida, de uma grande mulher. Significa buscar chaves de discernimento de uma mística para os nossos dias.

Quem se dedica aos estudos teresianos depara um universo complexo e fascinante, em que doutrina e experiência se unem. Aproxima-se, ao mesmo tempo, de um *saber* sobre Deus e do mundo interior de uma *pessoa*. Quando a teologia, hoje, volta o seu olhar para os místicos, não pode senão agradecer-lhes a generosidade pela qual testemunharam sua experiência pessoal de fé, expondo os seus escritos às mais diversas interpretações.

* Este artigo corresponde à Aula Inaugural, de mesmo título, proferida no ISI-CES, no corrente ano.

¹ Santa Teresa de Jesus ou Teresa de Ávila (1515-1582), mística espanhola, nasceu na cidade de Ávila. Foi religiosa carmelita, escritora, reformadora do Carmelo e fundadora do Carmelo Descalço. Em 1970 foi declarada, pelo Papa Paulo VI, Doutora da Igreja Universal.

Impressiona ainda mais saber que a mística foi registrada por um imperativo de expressão. O místico não pode deixar de testemunhar sua experiência de Deus, porque se vê diante de algo que não lhe pertence totalmente e que não pode provocar por si mesmo. Neste sentido os místicos são profetas. Eles poderiam repetir com Amós: “um leão rugiu: quem não temerá? Deus falou: quem não profetizará?”² Eles não podem se calar. Mas, ao falar, tropeçam na pobreza das palavras, das imagens e dos conceitos e recorrem incessantemente ao Espírito, para que os ilumine em seu “saber explicar”.

Os místicos não têm a intenção de revelar-se a si mesmos, porque seriam os primeiros a se esconder. Revelam imperativamente a história de Deus em suas vidas, que vêem como história de salvação. Vêem suas vidas como revelação de Deus, ou melhor, revelação de Deus feita vida. Nas pretensiosas palavras de Teresa ao apresentar o livro *Moradas*, ela escreve sobre “o que Deus realiza”³ em uma pessoa.

A mística testemunha a ação de Deus, e por isso é recebida como um carisma dentro da Igreja.

Neste artigo pretendo apresentar uma visão panorâmica da experiência de Deus de Teresa de Ávila. A perspectiva será trinitária, passando pela história da relação de Teresa com o Filho, com o Pai e com o Espírito Santo, até chegar ao núcleo dessa experiência. Em seguida, será realizada uma reflexão teológico-pastoral sobre a mística vivida por Teresa e seu magistério sobre a oração, que pode oferecer elementos iluminadores para uma pastoral da oração nos dias de hoje. Terminarei relacionando a experiência de Deus com alguns elementos da antropologia de Santa Teresa, observando como nela vai nascendo uma nova mulher, mais integrada e potencializada para o serviço e para o amor.

Antes, porém, serão tratados dois temas introdutórios, que esclarecem a localização da mística em relação à teologia dogmática e a peculiaridade de sua expressão literária.

² Am 3, 8.

³ 1M 2, 7. As citações deste artigo seguirão a tradução brasileira das obras de Santa Teresa, *Obras Completas*. (Coord. Frei Patricio Sciadini; trad. texto estabelecido por T. Álvarez), São Paulo: Carmelitanas/Loyola, 1995. Abreviações utilizadas: *Livro da Vida*: V; *Caminho de Perfeição* (Escorial): CE; *Caminho de Perfeição* (Valladolid): C; *Castelo Interior ou Moradas* (M, precedida do número que indica a morada respectiva); *Conceitos do amor de Deus*: CAD; *Exclamações da alma a Deus*: Excl; *Relações*: R; *Poesias*: P.

1. Valor da mística para a teologia dogmática

O tema da mística como *experiência do mistério de Deus* vem sendo amplamente tratado⁴. Apresentá-lo extrapolaria os objetivos deste trabalho.

É importante apenas afirmar que, na tradição ocidental, as características da mística foram designadas por um conjunto de vocábulos cuja significação abrange os dois pólos da experiência, o subjetivo e o objetivo. Este conjunto de vocábulos pode ser figurado pelo triângulo “místico-mística-mistério”. Neste triângulo, o “místico” é o sujeito da experiência; o “mistério”, o seu objeto; e a “mística”, a reflexão posterior, em um momento anamnético e reflexivo, sobre a relação “místico-”-“mistério”⁵.

Esta união dos pólos subjetivo e objetivo na mística clarifica a relação entre mística e teologia. E a relação é direta, como notou Rahner, deduzindo do simples fato de que se possa proclamar alguém, e no caso Teresa, como “doutora mística”: “quem ensina mística, ocupa-se de teologia, fala a partir da revelação, comunica interiormente algo à Igreja para edificação dos que crêem em Cristo”⁶.

A mística cristã é teologia. É um discurso sobre Deus, tendo por ponto de partida a experiência pessoal do mistério. Este é o acontecimento primeiro, que estimula a reflexão e a narração – sem a experiência não há mística. Assim, do ponto de vista metodológico, a teologia mística é indutiva e dedutiva. Santa Teresa ressalta igualmente que a experiência espiritual dos leitores e uma atitude aberta às possibilidades da ação de Deus no interior humano facilitam a compreensão de seus escritos. A experiência gera, na pessoa que lê a doutrina mística, uma compreensão prévia. Nas palavras de Teresa, “quando não há experiência é assunto difícil de entender”⁷.

⁴ Remeto a E. SCHILLEBEECKX, *História humana: revelação de Deus*, São Paulo: Paulus, 1994; C. BERNARD, *Introdução à Teologia espiritual*, São Paulo: Loyola, 1999, pp. 25-39; S. GUERRA, “Mística”, in X. PIKAZA / N. SILANES, *El Dios Cristiano: Diccionario Teológico*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, pp. 897-916; A. SOLIGNAC / J. LÓPEZ-GAY / A. DEBLAERE et al., “Mystique”, in M. VILLE et al. (Ed.), *Dictionnaire de Spiritualité*. v. X, Paris: Beauchesne, 1980, pp. 1889-1984; H. C. LIMA VAZ, “Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental”, in M. C. LUCCHETTI BINGEMER / R. SANTOS BARTHOLO, *Mística e Política*, São Paulo: Loyola, 1994; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico: Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999.

⁵ Cf. H. C. LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 13 e nota 8.

⁶ K. RAHNER, “La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca”, in *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 310-312, aqui p. 311 (T.A.).

⁷ 1M 1, 9.

Mas, qual a importância da teologia mística para a teologia crítica, ou dogmática?

A orientação do Concílio Vaticano II supõe uma chave metodológica que valoriza a experiência religiosa e a contribuição dos místicos, isto é, a experiência autêntica do Espírito, na elaboração e transmissão da teologia⁸.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* concede uma base teológica e eclesial aos diversos carismas da Igreja, dentre eles a contemplação e experiência dos mistérios da fé⁹. Pelo dom do Espírito, esta contemplação e experiência são uma forma de participação na função profética de Cristo, através de um testemunho vivo. Como carisma eclesial, a penetração nos mistérios da fé está a serviço da renovação e da edificação da Igreja.

O texto da *Dei Verbum* também ressalta o valor da contemplação e da experiência espiritual na transmissão e no enriquecimento da grande Tradição da Igreja:

(...) cresce, com efeito, a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, seja pela contemplação e estudo dos que crêem, os quais as meditam em seu coração (cf. Lc 2,19 e 51), seja pela íntima compreensão que desfrutam das coisas espirituais (...)¹⁰.

De dentro do conceito mesmo de revelação, contido na *Dei Verbum*, brota o reconhecimento implícito do valor do testemunho dos místicos na transmissão e aprofundamento da compreensão da fé — sempre que estejam de acordo com as Escrituras e com a grande Tradição eclesial¹¹. No testemunho dos místicos, trata-se da revelação de Deus mesmo e de sua comunicação, através de palavras e gestos salvíficos, acolhida mediante a ação do Espírito, que com seus dons aperfeiçoa a inteligência, abrindo os “olhos da mente”. Os místicos atestam, com sua experiência, esta comunhão de Deus com a pessoa, por Cristo, no Espírito.

Resumindo, o Vaticano II reconhece, na mística, uma forma de participação na função profética de Cristo, um serviço à renovação e à edificação da Igreja, e um enriquecimento na compreensão e transmis-

⁸ Cf., para este tema, J. CASTELLANO, “Presencia de Santa Teresa en la espiritualidad actual”, in *Teresianum* 33 (1982) 181-232, aqui pp. 200-201.

⁹ Cf. LG 12.

¹⁰ DV 8. Este texto foi citado, aplicado à contemplação teresiana e ao valor de sua experiência do mistério, no Voto da Faculdade Teológica do Teresianum para pedir o Doutorado de Santa Teresa. Cf. J. CASTELLANO, *Op. cit.*, p. 200.

¹¹ Cf. DV 2.5.

são da Revelação. Trata-se de um serviço à teologia e à Igreja e um testemunho vivo de Cristo ao mundo.

A experiência mística de Teresa de Jesus não pode, por tudo isso, ser confundida com subjetivismo ou psicologismo, visão presente em alguns ambientes teológicos, com raízes históricas que não cabe aqui aprofundar. O que Teresa tem a dizer para a Igreja não são mensagens através de visões e revelações. Sua missão, como mística, é a de testemunhar sua experiência de fé e sua inseparável missão apostólica. Ela testemunha o mistério de Deus, de Cristo, da graça salvadora, do Espírito Santo. Sua missão eclesial, seu carisma, é ser “testemunha do mistério”, que se auto-comunica gerando comunhão, transformação e dinamismos concretos de vida¹².

Tudo isto leva à afirmação de que é não apenas possível, mas desejável, que a teologia dogmática considere o testemunho dos místicos em seu proceder. Nas palavras de Schillebeeckx:

graças à mística, a dogmática entra em contato íntimo com seu objeto que é o Sujeito em sua relação conosco. A fé não encontra seu ponto final na sua formulação como tal, mas na realidade da fé, disse Tomás de Aquino (II-II, q. 1, a. 2 ad 2). Mas, graças à dogmática crítica, a mística não se funde num cristianismo apócrifo ou em um fanatismo irracional. Mística e teologia têm necessidade uma da outra para sua própria autenticidade. Aqui está por que a mística é, no seio da Igreja, a instância crítica que faz a Igreja consciente de que o seu sentido final não está nas suas próprias estruturas institucionais, nem em suas teologias (por mais necessárias que sejam), mas na intencionalidade que faz com que a Igreja transcenda suas estruturas e que anima sua teologia: a comunhão com Deus em Jesus Cristo e, nela, com todos os homens¹³.

Nesta tentativa de unir mística e teologia chegamos ao que a própria Teresa de Jesus sempre considerou desejável: que os “espirituais” fossem também “letrados”¹⁴, i. é, teólogos, e que os “letrados” fossem “espirituais”, i. é, conduzidos por uma profunda e coerente experiência pessoal de Deus¹⁵. Em sua vida, realizou um diálogo permanente entre sua experiência e o parecer dos teólogos que, para ela, têm o

¹² Para essa discussão ver J. CASTELLANO CERVERA, “Espiritualidad Teresiana”, in: A. BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978. p. 116, notas 14 e 15 e, do mesmo autor, o artigo já citado: “Presencia de S. Teresa...”, pp. 183-194.

¹³ E. SCHILLEBEECKX, “Profetas de la presencia viva de Dios”, *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 319-321 (T.A.).

¹⁴ Cf. 6 M 9, 11.

¹⁵ Cf. 6 M 8, 9.

carisma de ser “luz para a Igreja”¹⁶. Ela mesma, Teresa, sintetizou em sua pessoa estas duas características.

2. Uma peculiar expressão literária

Há uma diferença entre a linguagem dos místicos e a linguagem dos teólogos ou intelectuais, pois elas não obedecem às mesmas intenções, nem a motivações idênticas, nem às mesmas leis¹⁷.

Em seu afã de abrir as portas de compreensão do que é inefável, os místicos vão adquirindo a consciência da insuficiência expressiva das comparações. Os conceitos e descrições são sombra do experimentado. São João da Cruz, por exemplo, declara que a experiência espiritual “excede o sentido” e tem dificuldade em encontrar uma explicação das quatro canções de “Chama de amor viva”¹⁸.

Teresa apela às analogias imaginativas, metafóricas e alegóricas. Para ela, “é tanta a dificuldade da linguagem espiritual para os que, como eu, não têm instrução, que terei de buscar algum meio, correndo o risco de nem sempre acertar nessa comparação...”¹⁹.

No entanto, a realidade de Deus é um mistério cada vez maior. Teresa apela aos “desatinos”, pois só na desestruturação dos esquemas racionais inscritos nas coordenadas espaço-temporais é possível tentar a conotação sugestiva. O que deve ser dito é uma vivência inefável: “Ó segredos de Deus! Eu não me cansaria tentando explicá-lo a vós se acreditasse poder acertar de alguma maneira. Assim, direi mil disparates e, se alguma vez acertar, louvemos muito ao Senhor”²⁰. Teresa diz desatinos para que o leitor se atine sobre a realidade que tenta comunicar!

A experiência, no entanto, não é a única fonte dos escritos teresianos. Hoje sabemos que a imediatez da experiência de Deus é sempre mediada pelas características e formação pessoais de quem escreve, pelos condicionamentos históricos, ambientais e ideológicos. E a obra místi-

¹⁶ 5 M 1, 7.

¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca: Sígueme, 1969, pp. 163-175.

¹⁸ “Alguna repugnancia he tenido (...) em declarar estas quatro canciones que vuestra Merced me ha pedido, porque, por ser de cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta lenguaje – porque lo espiritual excede al sentido –, con dificultad se dice algo de la sustancia...”. *Llama de amor viva*. Pról. 1. Cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona: Ariel, 1978, p. 147.

¹⁹ V 11, 6.

²⁰ 5 M 1, 4. Cf. GARCÍA DE LA CONCHA. *op.cit.*, p. 147.

ca é fruto também de um momento de anamnese, de reflexão e de busca adequada da expressão. Teresa possui uma bagagem teológica e literária, um substrato humano que lhe possibilitou ser verdadeira escritora. São leituras de vidas de santos na infância, livros de cavalaria na adolescência, leitura de vários autores de espiritualidade, como Francisco de Osuna, textos bíblicos dos Padres da Igreja – Santo Agostinho, São Jerônimo, São Gregório Magno. Escutou atentamente inúmeros pregadores, conversou com conhecidos espirituais de ordens religiosas distintas, como o jesuíta Francisco de Borja ou o franciscano Pedro de Alcântara, e com teólogos dos mais importantes de seu tempo, como Vicente Barrón e Domingo Báñez. Tudo isso moldado pela fina observação do cotidiano, da vida, das pessoas e da natureza. Vai-se configurando em Teresa uma escritora com forte estilo pessoal e pluralidade de gêneros, segundo o contexto concreto das redações.

Explicar bem sua experiência é muito importante para Santa Teresa. Em suas palavras, “uma coisa é receber do Senhor a graça, outra, entender qual o favor e qual a graça, outra finalmente, saber discernir e explicar o que é”²¹. Sua obra tem como objetivos principais testemunhar uma vida, oferecer um ensinamento e provocar nos leitores um processo pessoal de relação com Deus. Teresa quer explicar, o mais claramente possível, o mistério experimentado e, assim, iniciar seus leitores na vida interior, guiá-los, motivá-los ao seguimento de Jesus. É uma mistagoga, e a linguagem é sua serva nesta vocação didática e iniciática. Para tal, “sua vocação mística e sua vocação de escritora lutam para romper o muro infranqueável que o mistério divino apresenta à palavra humana”²².

Mas nunca é possível captar Deus totalmente. Há momentos em que Teresa apenas nomeia experiências ocorridas, de forma aproximativa ou sem sequer buscar comparações: “prefiro me calar”²³. Pois as palavras nunca traçam totalmente o mapa da fé, nem a articulam perfeitamente, porque narram aquilo que não foi projetado nem produzido por elas mesmas²⁴.

Entremos então na experiência de Deus de Teresa. Veremos que Deus vai se revelando como presença trinitária, dinâmica e comunicante. Vai construindo uma história divina na história humana. Ao mesmo tempo, Teresa vai vivendo um processo de humanização pessoal e de

²¹ Vida 17, 5.

²² M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior: estudio de un símbolo*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 39. Cf. também pp. 20-21.

²³ V 38, 2.

²⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *História humana...*, pp. 41-43.

abertura às necessidades da Igreja e do mundo. Divinização e humanização fazem parte do mesmo mistério.

3. Deus: Presença trinitária, dinâmica e comunicante

Segundo o deslumbrante começo do livro das *Moradas*, Deus é como o sol: do centro da pessoa humana, ele irradia sua luz e sua presença. Sempre irradia, independentemente da atitude ou do estado da pessoa: “nada é capaz de empanar-lhe o brilho”²⁵.

A afirmação da presença permanente de Deus na pessoa humana foi feita na maturidade da vida espiritual de Teresa. *Castelo Interior ou Moradas* é o seu livro-cume, livro síntese. No entanto, esta presença foi uma descoberta gradativa e histórica, a partir da sua própria experiência. Surpreendeu-a, gerou tenazes diálogos com teólogos e marcou sua entrada na “mística teologia”. Escreve ela no *Livro da Vida* que, algumas vezes em oração, colocando-se ao lado de Cristo, outras vezes lendo, vinha-lhe um “sentimento da presença de Deus”. Mas um sentimento tal que “de nenhuma maneira ela podia duvidar” de que ele estava nela ou ela “toda engolfada nele”²⁶.

Onze anos mais tarde, vai descrever este sentimento da presença de Deus como sua primeira oração “sobrenatural”²⁷. Escreverá que Deus é aquele que pode ser encontrado: “parece que cada vez e quando (...) uma pessoa quer se encomendar a Sua Majestade (...) ele se faz presente”²⁸.

Antes da mencionada experiência, Teresa não tinha consciência desta presença de Deus. Em seu livro *Caminho de Perfeição* explicita sua ignorância: “não entendia quem estava dentro da alma”²⁹. A presença era, no entanto, muito clara e real: “me parecia estar tão presente”, “não podia deixar de crer que estava ali”, para ela era “quase claro” que havia entendido sua Presença³⁰. Esta presença era “por presença, potência e essência”, expressão que, na linguagem teresiana, significa

²⁵ Cf. 1 M 2, 3.

²⁶ V 10, 1. “Mística teologia” equivale a “experiência mística”. A maneira da Santa narrar o episódio acontecido denota que tinha resistências a este termo técnico da teologia. Só utilizará novamente o termo em V 11, 5. Outras menções a esta terminologia em V 12, 5 e 18, 2. Cf. nota da Edição crítica de T. ALVAREZ, *Obras Completas*, 10ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 1998.

²⁷ “Sobrenatural”, na obra de Teresa, significa: da forma como Deus dá a perceber a realidade, sem que a pessoa possa interferir com seu “engenho ou esforço”, por mais que o procure, embora possa se dispor a receber esta graça (cf. R 5, 3).

²⁸ R 5, 25.

²⁹ C 28, 11.

³⁰ V 18, 15.

uma presença real do Deus vivo e comunicante, que se faz perceber e sentir na alma, “como a água que empapa uma esponja”³¹.

Esta presença de Deus vai se revelando como presença trinitária.

Dois anos antes de escrever *Moradas*, testemunha: “não se pode duvidar de que a Trindade está em nossa alma por presença e por potência e por essência”³².

Presença que permanece até o fim da sua vida, quando menciona “...essa presença, tão fora de dúvidas, das três Pessoas, em que claramente se experimenta o que diz São João – ‘que faria a sua morada na alma’”³³.

3.1. A experiência trinitária ao longo da vida de Teresa de Jesus

O núcleo da experiência de Deus é um fato fundante: a inabitação trinitária, comunicação da vida de Deus que une a pessoa a seu próprio mistério. Expressão da comunhão que Deus estabelece com a pessoa humana.

Mas, como foi se formando em nossa autora esta experiência trinitária tão vigorosa e tão diáfana? Como foi visto, do ponto de vista histórico, a inabitação trinitária é a experiência de sua maturidade espiritual. Teresa afirma que Deus se comunica e nessa comunicação une a pessoa a seu próprio mistério – ela mesma já não pode mais se compreender fora deste Mistério. Deus é presença, não estática ou geográfica, mas viva, existencial.

³¹ Há vários estudos sobre o significado da expressão “por presença, potência e essência”, demasiadamente técnica e que destoa do conjunto do vocabulário teresiano. Na obra teresiana aparece duas vezes (em R 54 e em 5 M 1, 10). Em geral, os teresianistas atribuem o emprego dessa expressão à influência da doutrina de Santo Tomás entre os amigos dominicanos da Santa. Neste caso, Teresa teria compreendido mal as explicações de seus interlocutores sobre a mencionada doutrina. Na minha opinião, Teresa adotou a explicação destas expressões oferecida não em termos tomistas, mas sim nos termos da corrente teológica franciscana, afetiva e simbólica, com raízes em São Boaventura, mesmo que conscientemente não a relacionasse com este autor. Captou assim a noção de presença imediata, energética e íntima de Deus, constante na teologia de São Boaventura, e a traduziu, segundo sua experiência, nas categorias de presença real, comunicação e percepção, pois Deus está realmente presente na alma, como a água que empapa uma esponja, comunicando-se com ela e com toda a criação e fazendo sentir a sua presença (Cf. V 18, 15; 5 M 1, 10; R 45; V 18, 15; R 18; 6, 9). A expressão será utilizada para qualificar a presença de Deus na alma e em todos os seres e também a presença trinitária na alma. A comparação com a esponja encontra-se em R 45.

³² R 54. A Santa aqui faz alusão aos efeitos de uma visão da Trindade (cf. R 47).

³³ R 6, 9, de 1581, ano anterior à sua morte.

No entanto, é ao longo de sua vida que Teresa vai amadurecendo sua relação com Deus. Vai sendo tecida uma história com as Pessoas divinas, com a “sagrada Humanidade”, com o Espírito, com o Pai.

É impossível desenvolver, neste espaço, a riqueza extraordinária dessa história. Para isso remeto os leitores e leitoras às obras teresianas. O que apresento aqui é uma pálida síntese.

A história do Filho na vida de Teresa

A experiência da autocomunicação do Filho é a primeira que Teresa explicita em seus escritos, de forma especial no *Livro da Vida*. Um encontro pessoal com Cristo se dá desde sua adolescência.

A relação com o Cristo é a primeira que estabelece, na vida e na espiritualidade de Santa Teresa, a passagem da fé em um Deus do Antigo Testamento à fé cristã. Em seu contexto, na cidade de Ávila, Teresa vive um ambiente de piedade cristológica, que funciona como um substrato ou um antecedente desse encontro. No entanto, é a experiência pessoal e consciente de Cristo o fato decisivo para o seu itinerário espiritual.

Um grande estudioso da cristologia teresiana observou que, nos dois primeiros capítulos de *Vida*, surge um Deus um tanto distante, dando a entrever que, na psicologia e no íntimo de Teresa, prevalecia um Deus do “tipo geral, o Deus comum, que todo homem religioso tem até que não se produza nele um encontro profundo, que modifique para sempre sua relação com ele”³⁴.

No terceiro capítulo de *Vida* surge, pela primeira vez, a alusão a Cristo. Seguindo a narrativa de nossa autora, é possível acompanhar esta descoberta. Teresa está interna no Convento das agostinianas. Seu pai a havia internado tendo ela cerca de dezesseis anos, na tentativa de afastá-la da companhia de pessoas que lhe pareciam prejudiciais à filha. Entre elas, uma parenta de modos “levianos” e um primo pelo qual havia nascido um incipiente amor. O contexto da narração, no qual surge esta alusão a Cristo, é vocacional e afetivo. Afetivo, porque sua descoberta se faz de maneira vital e pessoal, por uma sensibilidade ao mesmo tempo estimulada e ferida pela separação dos primos e amigos – agora sua sensibilidade passa a intervir também na sua referência a Deus. A paixão de Cristo, os evangelhos, as conversas e

³⁴ Cf. S. CASTRO, “Mística y cristología en Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 75-117, aqui p. 87. Este autor mostra como, nos dois primeiros capítulos de *Vida*, o Deus de Teresa era mais “hebreu”, no sentido amplo, descrito no AT como onipotente, justiceiro, que castiga o pecado e infunde temor. Um Deus que ama, porém distante.

vivências religiosas dentro daquele convento tocam o coração de Teresa, que “folga em ouvir” falar de Deus e dos evangelhos. Começa a surgir um Deus próximo na dor de Jesus Cristo, como alguém que a havia amado e sofrido por ela. O contexto é também vocacional, porque Teresa se vê questionada pelo modo de vida das agostinianas. Ao pensar em abraçar a vida religiosa, percebia em Cristo a segurança em possíveis dificuldades³⁵.

Pouco tempo depois de entrar para o Convento da Encarnação, como carmelita, aumenta sua proximidade com Cristo, através da oração de recolhimento, já aprendida através da obra do franciscano Osuna: “buscava com todas as forças manter dentro de mim Jesus Cristo (...) sendo este o meu modo de oração; se me ocorria algum passo da Paixão, eu o representava no meu íntimo...”³⁶.

Antes disso, no entanto, nossa autora já atesta seu costume de pensar na passagem da oração do Horto³⁷. Costume certamente adquirido no tempo em que esteve interna com as agostinianas. Sem sabê-lo, havia começado a rezar, tornando-se este proceder um costume: “...comecei a orar sem saber o que fazia...”³⁸. *Vida* relata que desde criança – “muy niña” – já suplicava ao Senhor, sem entender muito bem, a água viva que a Samaritana havia pedido³⁹.

É dos evangelhos que Teresa tira as cenas de sua devoção, como a Samaritana e a oração no Horto, a devoção à Virgem, às mulheres do Evangelho, especialmente Madalena, e aos apóstolos Pedro e Paulo. Diante de uma imagem de Cristo é que se dá sua conversão definitiva à vida de oração. Enfim, Cristo é seu Mestre e modelo. A oração teresiana poderia ser sintetizada em termos de amizade e amor para com Cristo⁴⁰.

Se sua entrada na vida de oração se dá através de Cristo, o mesmo acontecerá com sua entrada na “zona de fogo”⁴¹ das altas graças

³⁵ Cf. S. CASTRO., *op.cit.*, pp. 89-92. A sequência da narração pode ser conferida em V 2, 2-9 e 3, 6.

³⁶ V 4, 7.

³⁷ Cf. V 9, 4.

³⁸ V 9, 4.

³⁹ Na casa de seus pais venerava-se um quadro de amplas proporções que representa a passagem da samaritana. Com a morte do pai, Teresa o levou ao Convento da Encarnação, onde pode ser encontrado até hoje e apreciado pelo visitante interessado.

⁴⁰ Cf. V 8, 5; 9, 1; 9, 4; 30, 19. Cristo Mestre: C 36, 5; V 22, 9. 10, entre outros. Cristo modelo: V 7, 6; 39, 8; C 26, 1; 25, 2. Cristo “livro vivo”: V 26, 6. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Guiones de doctrina teresiana*, Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981, pp. 69-81.

⁴¹ A expressão “zona de fogo” aplicada à experiência mística é do Pe. T. ALVAREZ em *Paso a paso: leyendo con Teresa su Camino de Perfección*, Burgos: Monte Carmelo, 1996, p. 179.

místicas. Através de Cristo, foram “crescendo as graças espirituais”. É Cristo a fonte das primeiras palavras percebidas em seu interior⁴²; ele, o “livro vivo”⁴³ que se torna para ela, durante toda sua vida, o Mestre que ilumina, prolonga e repete a palavra bíblica; ele, o objeto das primeiras visões intelectuais e imaginárias⁴⁴, o que “sempre fala”⁴⁵; ele, o objeto de sua espera escatológica, a causa de sua tensão entre *parusia* e *diakonia*⁴⁶. É junto a ele que Teresa é conduzida à presença misteriosa de Deus e à percepção deste Deus como Trindade⁴⁷. Através de Cristo, “Filho da Virgem”, Teresa vai compreendendo o mistério da Trindade, de tal maneira a se sentir preparada para disputar com qualquer teólogo a respeito desta verdade⁴⁸. Com Cristo se realiza o “matrimônio espiritual”, através do qual o fluxo da vida divina se une de maneira permanente à sua vida – ela “forma como que uma unidade com Deus”⁴⁹. Por essa união inseparável, Teresa tem a sua vida, trabalhos e destino associados a Cristo, sagrada Humanidade. Faz, então, de sua vida, uma entrega cotidiana de serviço e amor às pessoas e à Igreja.

A relação com Cristo encontra-se do princípio ao fim da vida e da obra teresiana. Ele é o interlocutor divino de sua obra. Já foi notado que, quando Teresa se dirige a Deus como “Sua Majestade”, “Senhor” e mesmo “Criador”, ela refere-se a Cristo⁵⁰.

A sagrada “Humanidade”, com maiúscula, é o título mais característico para demonstrar quem é Cristo para nossa doutora mística. Reúne as dimensões inseparáveis de humanidade e divindade. Ele é o Filho de Maria, em quem se concentram todas as realidades humanas de dor e paixão, ou de alegria e superação. Ao mesmo tempo, é o Filho, Cristo ressuscitado cheio de glória e poder, que ultrapassa os esquemas temporais, o cosmos e a história terrena da humanidade. Nele, a realidade pessoal e presente é transcendida pelas realidades metatemporais e meta-históricas da escatologia cristã. A Humanidade de Jesus recebe, na espiritualidade teresiana, um valor absoluto. Teresa defenderá, contra tendências espiritualistas e adver-

⁴² Cf. V 24, 5.

⁴³ V 26, 5.

⁴⁴ Cf. V 27, 2; 28, 1. 2; 29, 4.

⁴⁵ R 5, 22.

⁴⁶ ALVAREZ, Tomás. “Jesucristo en la experiencia de santa Teresa”. In: *Estudios Teresianos*. v.III. Burgos: Monte Carmelo, 1996, p. 11-43; aqui, p. 29-36. Publicado por primeiro em: *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.

⁴⁷ Cf. V 9, 9; 10, 1.

⁴⁸ Cf. V 27, 2. 4. 8-9.

⁴⁹ Para o matrimônio espiritual, cf. 7 M 2, 1. 3 e R 35.

⁵⁰ Cf. MAS ARRONDO, Antonio. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*. Avila: Institución Gran Duque de Alba, 1993, p. 218.

tindo que “não somos anjos”, sua presença em todo o desenvolvimento da vida espiritual⁵¹.

Ao longo de sua vida, Teresa vai se aprofundando na dimensão trinitária de Cristo, descobrindo as conseqüências da união do Pai e do Filho⁵².

A história do Pai na história de Teresa

A *filiação* é o dom mais precioso que pode haver. Ele é “tudo o que se pode dar” da parte de Deus. Esta é a afirmação resoluta constante no início do comentário à oração do Pai-Nosso. Encontra-se em *Caminho de Perfeição*, livro que, junto com *Exclamações da alma a Deus*, desenvolve de maneira privilegiada a história do Pai na vida de Teresa.

A filiação é realidade e promessa, presente e dom escatológico que vincula, pelo libérrimo mistério de amor de Deus, e de maneira irrevogável, o Filho, o Espírito, a humanidade e o Pai. Pelo Filho, o Pai se revela “Pai nosso”⁵³.

Descobrir pessoalmente as conseqüências da relação entre o Pai e o Filho significou para Teresa um passo ainda mais radical na ruptura da sua imagem de Deus. Ela não pode conter seu tremor ao dar-se conta de que, na solidariedade com o Filho, o Pai de alguma maneira se “veste de terra”, já não está mais “livre”, “no céu”. Revela seu poder como amor e misericórdia, sem outra possibilidade de intervenção na história humana a não ser a comunicação deste amor à humanidade por intermédio de Cristo, sagrada Humanidade. As orações ao Pai Eterno delatam o estupor de Teresa diante da solidariedade do Pai para com o Filho, “cordeiro mansíssimo” que não sabe se defender⁵⁴.

Por essa solidariedade, o Pai é criador de entranhas amorosas, que misteriosamente suporta os sofrimentos continuados de Cristo através da Igreja pecadora.

⁵¹ Entre as incontáveis referências a Cristo no livro da *Vida*, sobressaem-se V 22, 1-10; V 27, 2. 4; V 38, 17. De especial interesse cristológico é o capítulo sétimo das Sextas Moradas, em *Castelo Interior* (6M 7, 6).

⁵² A descoberta dos significados da relação entre o Pai e o Filho está tratado sobretudo em *Caminho de Perfeição*.

⁵³ Cf. C 27, 2.

⁵⁴ As orações ao Pai Eterno encontram-se em C 3, 8, com correspondente em CE 5, 1-3; em C 33, com correspondente em CE 58-59; e em C 35, com correspondente em CE 62. O comentário à expressão “Pai nosso” está em C 27, 3, com correspondente em CE 44, 3.

Teresa teve que descobrir o Pai e deixar que ele fosse quem é. Teve que aprender a ser filha. Ela passa de uma atitude de assombro e confusão diante do paradoxo de um Deus sem defesas, que ama, que quer comunicar-se e que se deleita com os filhos dos homens, a uma atitude de aceitação gozosa e agradecida desta filiação⁵⁵.

No processo de aprender a ser filha, Teresa vai reconstruindo sua imagem de Deus. Nas sétimas moradas, a mais interior, segundo o esquema de *Moradas*, Deus é afirmado como “escravo de todo o mundo”. Intui Teresa que, assim como o Pai marcou o Filho com o seu selo, de maneira misteriosa o Filho marca o Pai com o seu selo, o da cruz. A ação salvífica repercute no Pai pela única solidariedade que o une ao Filho, tornando-o, livremente, escravo da humanidade⁵⁶.

O amor crucificado é, da mesma forma, o distintivo dos filhos de Deus.

A *experiência trinitária* torna-se, assim, um acontecimento de *imersão no mistério da Encarnação*, que permite redescobrir o Cristo e aceitá-lo como amor gratuito, fonte de vida. É interessante notar que, apesar da força da experiência de Cristo ao longo de toda a vida de Santa Teresa, o “matrimônio espiritual”, graça mística que expressa a entrega consciente, gozosa e pacífica de Teresa às “honras de Cristo”, não acontece antes da experiência trinitária.

É a experiência trinitária que possibilita o matrimônio espiritual com Cristo. Nela, Cristo se revela como Vida, e a vida de Teresa é então totalmente seduzida por Cristo.

A história do Espírito na vida de Teresa

É na história de Teresa *com* o Espírito, e não em seu magistério *sobre* o Espírito, que se percebe a riqueza da pneumatologia teresiana. Desta vez a referência privilegiada é o livro *Castelo Interior ou Moradas*, apoiado pela meditação sobre o Cântico dos Cânticos, que leva o nome de *Conceitos do amor de Deus*.

O Espírito é reconhecido por nossa autora como o calor que age silenciosamente na vida de fé, sem que a pessoa tenha consciência do que se passa. Desta maneira, ele age como o calor do sol o faz no desenvolvimento do bicho-da-seda, sugestiva parábola da qual nossa escritora se utiliza para explicar sua idéia. O Espírito sustenta a vida cristã

⁵⁵ Cf., por exemplo, Excl. 7, 1 e 13. 3. O texto de Pr 8, 30-31 é muito importante para iluminar sua espiritualidade.

⁵⁶ Cf. 7 M 4, 8.

agindo na interioridade da pessoa e na vida da Igreja, pela leitura e meditação da Palavra e pelos sacramentos. É uma ação silenciosa, vivificadora, iluminadora e dinamizadora. Ele renova e recria a face da terra, destrói o incerto e o escuro. Teresa reconhecerá esta ação do Espírito em sua própria vida⁵⁷.

É o Espírito quem move à oração, ao encontro com Cristo e a seu seguimento consciente. Seguindo a parábola do bicho-da-seda, Teresa observa que, assim como a lagarta constrói o seu casulo, onde se transforma em borboleta, assim o cristão deve entrar na vida de Cristo, pois n'Ele está escondida sua própria vida. Como entrar na vida de Cristo? Colocando, ele também, a sua parte na construção desta casa: pela oração e especialmente pelo amor concreto, em particular aos que mais necessitam⁵⁸.

O Espírito conduz o êxodo da pessoa em direção ao centro de si mesma e à "zona de fogo" da experiência mística, orientando e impelindo o espírito humano à comunhão com a realidade divina. A mística teresiana segue um processo de interiorização conjugado a um processo de transformação pessoal, percebida na mudança de vida e de atitudes. Na alta mística das sextas moradas, o fogo é símbolo do Espírito, que acende impulsos de amor. Há a união do espírito humano com o Espírito de Deus, da fonte de amor presente em cada cristão com o Amor. Esta união purifica a pessoa, orienta-a a Cristo, capacita a mais amar, gera paz e fortaleza na missão⁵⁹.

Teresa definiu o Espírito como o "Medianeiro". Ele é o mediador entre a pessoa e Deus, aquele que a move em direção a Deus, no amor. É também o amor que une o Pai, o Filho e a humanidade:

Parece-me que o Espírito Santo deve ser o mediador entre a alma e Deus, e o que a move com tão ardentes desejos que a fazem incendiar-se no fogo soberano que está tão próximo dela⁶⁰.

Na doutrina mística de Santa Teresa o Espírito encaminha ao amor trinitário, ao encontro com o Cristo, ao desejo de estar com o Pai. O Espírito não fala de si mesmo e não chama a atenção para si. A ausência de uma pneumatologia explícita tem, assim, em Teresa, raiz experiencial. Tem também uma raiz teológica: revela a força de sua experiência trinitária, inseparável do fato da Encarnação.

⁵⁷ Cf. 5 M 2, 3-4.

⁵⁸ Cf. 5 M 2, 4, que desenvolve a idéia paulina da vida escondida em Cristo (cf. Cl 3, 3-4) e especialmente o capítulo terceiro das mesmas moradas (parágrafos 7-12), em que afirma que o amor concreto nas coisas pequenas constitui a verdadeira união com Deus.

⁵⁹ Cf. 7 M 4, 4. 10.

⁶⁰ CAD 5, 5.

A história do Espírito na história de Teresa pode ser definida como uma *espiritualização*. Consiste no dom do Espírito, que é autocomunicação transformadora e, ao mesmo tempo, força de interiorização em direção ao próprio centro da alma, o espírito, lugar dos segredos entre a pessoa e Deus. Desta forma, comunhão do Amor com as capacidades mais profundas do amor humano. Acontece o paradoxo: na maior interiorização há maior exteriorização do amor ao próximo e entrega da vida.

3.2. A experiência trinitária

Foi visto que a existência de Santa Teresa é plasmada pela experiência progressiva e cada vez mais consciente da autocomunicação de Deus, através da sagrada Humanidade de Cristo, no Espírito de amor. De forma simultânea e estreitamente relacionada a esta experiência, vai-se desenvolvendo a experiência da presença trinitária em seu interior, como Sol, Fonte e Vida aos que está ligada sua vida.

O que apresento a seguir pode causar certa estranheza, pelo grau de intimidade com Deus, ou pela certeza manifestada em certas expressões. O discurso pode também parecer árido, diferente das narrativas cheias de vida e calor que Teresa faz de sua vida espiritual.

Tudo isso é verdade. Ao falar da Trindade, Teresa não escapa às fórmulas já conhecidas. É que vai-se dando um conhecimento experiencial do que a fé já diz. Os testemunhos trazem, isto sim, a força de um encontro pessoal que se faz consciente, de uma vivência imediata e realista que se imprime no mais íntimo de sua pessoa e que por isso é traduzida em profissão de fé⁶¹.

Mencionei anteriormente que a experiência da presença de Deus vai se clarificando como uma presença da Trindade. É este desenvolvimento, já suficientemente tratado na literatura especializada⁶², que será apresentado a seguir.

⁶¹ Cf. M. HERRAIZ, “Vida mística teresiana: culminación del proceso de comunicación divina”, in VV.AA., *Trinidad y vida mística*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982, pp.101-120. Também, na versão que sigo, em: *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 241-260.

⁶² Este tema dispõe de ampla bibliografia. A. GARCIA EVANGELISTA tratou do tema em: “La experiencia mística de la inhabitación”, *Archivo Teológico Granadino* 16 (1953) 63-326. Em 1962, o Pe. Tomás ÁLVAREZ chamou a atenção para os núcleos teológicos da doutrina teresiana e, entre eles, o mistério da Santíssima Trindade, no seu artigo “Teresa de Jesús contemplativa”, *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) 9-62 (este artigo foi reeditado em: *Estudios Teresianos*. v.III. Burgos: Monte Carmelo, 1996, pp. 103-171; citarei segundo esta edição; sobre a Trindade, ver pp. 123-129). A este artigo seguem-se EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, “Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de la Santísima Trinidad”,

Uma maior compreensão do mistério trinitário

O *Livro da Vida* atesta como Teresa vai sendo, pela experiência contemplativa cristológica, sujeito de uma “comunicação de segredos” em amizade e amor. Esta comunicação leva a uma iluminação do entendimento e é descrita como “visão”. Não se trata de ver com os olhos do corpo, mas de uma compreensão interior⁶³.

Esta ação de Deus é a fonte de um saber iluminado sobre a Trindade:

(...) a alma se vê, num átimo, sábia e tão instruída sobre o mistério da Santíssima Trindade e de outras coisas muito elevadas, que não há teólogo com quem ela não se atrevesse a argumentar acerca da verdade dessas grandezas⁶⁴.

Ela mesma vai afirmar que há momentos em que lhe parece que entende “como pode ser” que um só Deus seja Trino. Certamente Teresa, mulher de inquietudes modernas, fixava-se no “como” das relações trinitárias, em sua leitura orante do símbolo *Quicumque* que, com suas fórmulas compassadas e rimadas, expõe a doutrina trinitária e cristológica⁶⁵.

Este entendimento extrapola o âmbito intelectual e passa à vida. Vivendo em contexto das suspeitas inquisitoriais, que punham em questionamento sua pessoa e sua obra reformadora, Teresa vai, na Eucaristia, entendendo a presença do Pai que recebe continuamente o sacrifício do Filho. Esta comunicação do Pai é vida, luz e força – graça⁶⁶.

Revista de Espiritualidad 22 (1963) 756-772; do mesmo autor, “La Santísima Trinidad, sol del mensaje teresiano”, *Estudios Trinitarios* 13 (1979) 255-265; J. C. GARRIDO, “Experiencia teresiana de la vida de la gracia”, *Monte Carmelo* 75 (1967) 344-391, pp. 369-390 e, de maneira mais específica, estudou a experiência da vida trinitária em *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*. Burgos, 1969, pp. 131-167; A. M. GARCIA ORDAS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma: Teresianum, 1967; J. CASTELLANO CERVERA, “Esperienza del misterio cristiano in Santa Teresa”, in: VV.AA., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma: Teresianum, 1982, pp. 231-276; sobre a experiência da Trindade, pp. 248-251; M. HERRAIZ, “Vida mística teresiana: culminación del proceso de comunicación divina”, *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 241-260 (publicado também em: VV.AA., *Trinidad y vida mística*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982, pp. 101-120); A. MAS ARRONDO, *op.cit.*, no capítulo “Presencia y experiencia de Dios, uno y trino”, pp. 177-234 e C. GARCIA, *Santa Teresa de Jesús: Nuevas claves de lectura*, Burgos: Monte Carmelo, 1998, pp. 53-76.

⁶³ Cf. V 27, 6.

⁶⁴ V 27, 9. Cf. ALVAREZ, “Teresa de Jesús...”, p. 127. Esta afirmação de compreensão da Trindade é feita tão logo termina o Concílio de Trento!

⁶⁵ Cf. V 39, 25. Cf. também DS 75-76 e J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, BAC: 1986, n. 1383-1390, pp. 855-857.

⁶⁶ Cf. R 47.

Este entendimento iluminado, segundo ela “estranho”⁶⁷, vai acompanhá-la e fazê-la penetrar cada vez mais no mistério trinitário.

Amor que transborda à humanidade

Ao seu aumento na compreensão trinitária se une, simultaneamente, uma viva experiência do amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo. São encontrados vários testemunhos desta experiência do amor trinitário no *Caminho de Perfeição, Exclamações e Relações*.

Repleto de referências à relação entre Pai e Filho⁶⁸ há, em *Caminho* apenas uma menção às três Pessoas. E esta é justamente para ressaltar a presença “obrigatória” do Espírito Santo entre o Pai e o Filho, como amor que age na vontade humana, enamorando-a e atando-a à vontade do Pai. A pessoa humana é alcançada pelo amor trinitário através do Espírito Santo, que, pelo mesmo amor, conquista-a atando-a à Trindade⁶⁹.

Mas é na reflexão sobre o texto veterotestamentário – “são vossos deleites com os filhos dos homens”⁷⁰ – que a percepção vívida do amor e conhecimento entre as Pessoas se transforma em exclamação espontânea, de data incerta:

Ó alma minha! Considera o grande deleite e o imenso amor que tem por nós o Pai em conhecer seu Filho, e o Filho em conhecer seu Pai, bem como o ardor com que o Espírito Santo se junta a eles. Pensa que nenhuma dessas pessoas pode se apartar, por serem todas uma só e mesma coisa. Essas soberanas pessoas se conhecem, se amam, deleitando-se umas com as outras⁷¹.

O estupor descrito acima, evidenciado pela partícula exclamativa “Ó”, cresce, ao perceber que a dinâmica intratrinitária de conhecimento mútuo e amor sai de si em direção à humanidade, e em concreto a ela, amando-a, comunicando-se e desejando o amor dos “filhos dos homens”. “Para que serve, pois, o meu amor?”, pergunta, assombrada a Deus, em oração. Compreende que o amor trinitário compromete-se com a realidade humana. Nesta relação, radicalmente assimétrica, a humanidade pode, no entanto, alegrar-se e amar a Trindade, possibilitada por Cristo, como aconteceu com Maria⁷².

⁶⁷ Cf. R 5, 23: “Embora essas Pessoas distintas se dêem a entender de uma maneira estranha, a alma entende ser um só Deus”.

⁶⁸ Especialmente os capítulos 27, 33 e 35, segundo o códice de Valladolid.

⁶⁹ Cf. C 27, 7.

⁷⁰ Pr 8, 31.

⁷¹ Exc. 7, 2.

⁷² Cf. Exc. 7, 2 e R 13.

Também em *Relações* são encontrados testemunhos de vívida compreensão interna do amor trinitário que se volta para a pessoa humana. Para exemplificar, eis as palavras de Cristo, que Teresa escuta em seu interior, com os “ouvidos da alma”: “Faze o que está em teu poder e deixa-me agir (...); goza do bem que te foi dado (...). Meu Pai se deleita contigo, e o Espírito Santo te ama”⁷³.

Experiência da inabitação trinitária

A partir de 1571, Teresa será invadida por uma série de experiências nas quais “vê” a Trindade dentro de si, com o aumento da compreensão e penetração deste mistério. É preciso repetir que o seu “ver” se dá em sentido analógico ao ver corporal e deixa uma certeza “estranha” da sua presença – “una certidumbre extraña” – da qual não se pode duvidar⁷⁴. A primeira experiência da inabitação está atestada na Relação 16:

Na terça-feira depois da Ascensão, tendo estado algum tempo em oração depois de comungar, (...) minha alma começou a se inflamar, parecendo-me que entendia claramente que tinha presente toda a Santíssima Trindade em visão intelectual. Nela, por certa maneira de representação (...) minha alma entendeu que Deus é trino e uno; assim, parecia-me que as três Pessoas me falavam e se representavam distintamente dentro de minha alma⁷⁵.

Esta experiência constitui uma surpresa para Teresa, como o tinha sido a experiência de Deus em seu interior e as experiências de Cristo. No entanto, de estranheza e sobressalto psicológico, as experiências passam a ser realidades vitais que se enxertam em sua vida espiritual⁷⁶. Teresa percebe que algo novo sucedera, no entanto, algo ao mes-

⁷³ R 13.

⁷⁴ R 5, 21. Teresa chamará de “visão intelectual” a ação específica de Deus na qual percebe a presença de Deus, de tal forma que não pode duvidar, embora de “estranha” maneira. Ela mesma a descreverá nessa Relação escrita para os consultores da Inquisição: “...embora não vejam os olhos da alma, quando falta aquela presença, logo se vê que falta. Como é isso não sei, mas sei muito bem que não é imaginação; porque, embora depois me desfaça para torná-lo a representar, não posso”. Cf. GARCIA ORDAS, *Op. cit.*, pp. 91-105. Cf. M. MARTIN DEL BLANCO, “Visiones místicas en Santa Teresa de Jesús”, *Monte Carmelo* 76 (1968) 367-427 e “Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús”, *Teresianum* 33 (1982) 361-409, aqui pp. 386-392. Para o Pe. Efrén, a visão é uma “vivência sobrenatural”. Não se vê o mistério com as faculdades da alma, e sim se abraça o mistério vitalmente com todo o ser. Cf. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *Op. cit.*, p. 263.

⁷⁵ R 16.

⁷⁶ Estas experiências de Deus dentro da alma são descritas em V 18, 15 e 5 M 1, 10; a de Cristo ao seu lado está em V 27. Ocorrem, respectivamente, entre 1544-1554 e em 1560. Cf. GARCIA ORDAS, *Op. cit.*, p. 92.

mo tempo familiar e antigo, fonte de vida, paz, de ativação de suas potencialidade e de integração pessoal. A inabitação trinitária será amplamente atestada em *Relações*⁷⁷.

O importante aqui não é descrever as experiências, mas sim realçar sua densidade. São testemunhos transparentes e escritos com simplicidade. Ao mesmo tempo robustos e vigorosos.

Teresa vai reconhecendo e relacionando sua experiência com textos bíblicos. Os mais importantes são aqueles relativos à presença de Deus que “mora” na alma e à realidade do Deus vivo. Explicitamente, lembra-se de Jo 14,23, ao perceber a presença das Pessoas divinas na alma, e de Mt 16, 16, ao constatar que Deus é um Deus vivo: “compreendi as palavras que o Senhor diz – ‘estarão com a alma em graça as três Pessoas Divinas’”,⁷⁸ e também: “...tive a impressão de estar Deus nela de tal maneira que me lembrei de quando São Pedro disse: ‘Tu és Cristo, Filho de Deus vivo’. Porque assim estava Deus vivo em minha alma”⁷⁹.

Teresa entende que o Deus que a habita é “Deus vivo e verdadeiro”⁸⁰ e que o fundamento da presença trinitária na alma é a criação à imagem de Cristo: “...estando eu espantada de ver tanta majestade em coisa tão baixa quanto a minha alma, ouvi: ‘Não és baixa, filha, pois és feita à minha imagem’”⁸¹.

As experiências são bem situadas no tempo e no espaço, normalmente marcadas pelas festas litúrgicas, após a comunhão ou estando em oração. Embora sejam situadas, deixam a presença impressa na pessoa, o que vai fazer com que, pouco a pouco, cristalizem-se em uma experiência continuada.

Certamente respondendo ao contexto de crise em que se encontra com os processos inquisitoriais de 1575, vai-se acentuando a experiência da *encarnação* enquanto *obra trinitária*. Em outra perspectiva, há um crescimento na compreensão vital de Cristo como Deus vivo, Filho encarnado, com uma nova valorização da existência terrena humana⁸².

Neste momento de crise, em que o sofrimento se perfila no horizonte da vida de Teresa, parece que se aprofunda, ou mesmo se define, a passagem da tensão entre o desejo de morrer e ver a Deus, *parusia*, superando assim todas os condicionamentos do tempo e do espaço, à

⁷⁷ Cf. R 16; 18; 24; 47; 54; 56; 5; 33 e 6. Cf. também R 25; 57 e 58.

⁷⁸ R 16, 1.

⁷⁹ R 54.

⁸⁰ R 56.

⁸¹ R 54.

⁸² Cf. também R 58, 3.

aceitação da vida como dom para o serviço de Cristo, *diakonia*. Tempo, espaço e corporeidade são revalorizados por causa de Cristo. Teresa ultrapassa o desejo de morrer, expresso no conhecido verso “morro porque não morro” e aceita a vida de maneira renovada e renascida. Elementos do cotidiano, como o comer, o beber e o trabalhar adquirem novo valor, o valor de serem a forma de servir a Cristo e aos irmãos. Mais: foi a maneira como Deus serviu à humanidade. Acontece uma *metanoia* na vida de Teresa, que passa pelo aprofundamento na experiência de Cristo como Deus vivo unido ao Pai. Em Cristo, Deus mesmo se une e sofre com o seu sofrimento.

A Trindade como “companhia”

A presença continuada da Trindade pode ser definida como um estado de presença, de comunhão, e se tornam uma “companhia” constante no abismo profundo de si mesma⁸³.

As afirmações teresianas constantes na sétima Morada podem surpreender por sua clareza, assim como surpreenderam aos teólogos de seu tempo:

Introduzida a alma nesta morada, mediante visão intelectual se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade – Deus em três Pessoas. Primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Ela vê então nitidamente a distinção das divinas Pessoas; por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus⁸⁴.

A presença trinitária é fundamentalmente descrita em termos de comunicação intensa e permanência no centro da alma. É interpretada a partir do texto joanino da inabituação trinitária (Jo 14,23):

Na sétima morada, comunicam-se com ela e lhe falam as três Pessoas. Elas lhe dão a entender as palavras do Senhor que estão no Evangelho: que viria Ele, com o Pai e o Espírito Santo, para morar na alma que O ama e segue Seus mandamentos⁸⁵.

Sua última relação vai mostrar esta mesma situação de comunhão, na qual a pessoa vive em Deus de um modo misterioso:

(...) parece que sempre estou com a visão intelectual das três Pessoas e da Humanidade. (...) Essa presença, tão fora de dúvidas, das três Pessoas (...) logo lhe é representado que estão presentes essas três

⁸³ Cf. 7 M 1, 7.

⁸⁴ 7 M 1, 6.

⁸⁵ 7 M 1, 6.

Pessoas com tanta força que, com isso, se aplaca o sofrimento dessa ausência, e fica o *desejo de viver (...)* para mais servi-lo⁸⁶.

Por este testemunho é possível observar que precisamente o mistério trinitário, o mais difícil, o mais fugidio às especulações teológicas, é o que dá a Teresa a impressão de plenitude, o desejo de vida e de serviço.

É uma experiência que arranca de Teresa uma expressão que assustou alguns teólogos do seu tempo: “o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma, podemos dizer, por vista”⁸⁷. O finíssimo atenuante do ‘podemos dizer’ matiza sutilmente a contraposição “por fé” e “por vista”⁸⁸. Sem esta matização, a expressão indicaria que a contemplação do mistério supera a fé. O texto não escapou da correção dos teólogos censores, realizada na presença de nossa escritora. Após a sua morte, a mesma passagem causou novas tentativas de enquadrar a obra teresiana em processo inquisitorial por iluminismo. Não obstante, este enquadramento não ocorreu, e hoje temos o texto integral desta Doutora da Igreja, como testemunho da força e transparência privilegiadas de sua mística.

É a Trindade mistério de vida, de claridade, de razão e sentido de vida. Comunidade de Pessoas que se amam, comunicam-se e se conhecem. Elas se voltam à pessoa humana para fazê-la participar desta comunidade pelo conhecimento, pela comunicação e pelo amor.

Deus permanece, no entanto, inefável e inesgotável.

Apesar da riqueza da experiência teresiana, Deus mantém o seu mistério. Transcende a capacidade humana de apreendê-lo, transcende as experiências. Transcende o tempo interior, o cosmo, o tempo e a história. Revela-se nas criaturas sem identificar-se com elas. Sua sabedoria é infinita. Apesar de tudo o que escrevera, Teresa inicia suas séti-mas moradas afirmando que tudo o que foi dito é apenas “uma parcela de tudo o que há para contar de Deus”⁸⁹.

A presença, imanência e proximidade de Deus fazem aumentar este mistério. Na experiência teresiana, o maior mistério é que Deus se abaixe, condescenda para comunicar-se, unindo por amor seres “tão diferentes”, e fazendo do interior humano um mistério inesgotável, um espaço de transcendência. Deus realiza em sua vida uma

⁸⁶ R 6, 3. 9. Itálico nosso.

⁸⁷ 7M 1, 6 (T. A).

⁸⁸ Cf. T. ALVAREZ, “Teresa de Jesús contemplativa...”, p. 128.

⁸⁹ 7 M 1, 1.

história de amor e salvação, mistério que se expressa no verso: “Ó laço que assim juntais dois seres tão diferentes (...) e nos ergueis da indigência”⁹⁰.

4. A experiência mística de Santa Teresa e seu magistério sobre a oração

Tendo visto a experiência trinitária de Santa Teresa, é possível que alguém se pergunte: como chegar a esta oração mística? Teresa a ensina? Não seria a sua uma experiência muito distante da experiência ordinária da maioria dos cristãos? Faço aqui uma pequena reflexão teológico-pastoral sobre a relação entre esta experiência e o magistério teresiano sobre a oração. Ela busca levantar caminhos e elementos de discernimento para uma pastoral da oração nos dias de hoje.

A contribuição original de Teresa ao magistério sobre a oração é a afirmação da oração como *amizade*, como *relação* de amor em resposta Àquele que nos amou primeiro. Deus é amigo. O texto do *Livro da Vida* condensa esta noção de oração: “...é tratar de amizade – estando muitas vezes tratando a sós – com quem sabemos que nos ama”⁹¹.

A oração-amizade não é uma prática oracional a mais. Ela é uma forma de vida em permanente *relação* com Deus, fonte de vida e amor.

A *pedagogia* teresiana da oração é fundamentalmente um desenvolvimento da relação com Cristo, sagrada Humanidade. Priorizar o “amar muito” sobre o “pensar muito”, olhar para Jesus, enamorar-se de sua sagrada Humanidade, estar sempre diante dele, trazê-lo sempre perto, contemplar Jesus nos evangelhos, exprimir os próprios desejos e necessidades, confrontar a vida cotidiana com a sua vida, interiorizar a oração que ele ensinou, não se separar do Mestre: estes são alguns de seus incontáveis conselhos. Há uma coerência entre o que Teresa ensina e o seu caminho experiencial, em que a Humanidade de Cristo, como foi visto, tem um papel insubstituível.

A pedagogia da oração-amizade implicará também outros elementos, como a prática do *recolhimento* – é necessário entrar no próprio “castelo interior”. Trata-se de uma interiorização, que expande a capacidade de a pessoa se colocar conscientemente diante de Deus. Há uma educação progressiva do olhar, do escutar e do falar interiormente

⁹⁰ Poesia: *Oh hermosa que excedeis*. Transcrevo o original em castelhano, bem diferente da versão em língua portuguesa: “Oh nudo que así juntáis dos cosas tan desiguales, (...) engradecéis nuestra nada.”

⁹¹ V 8, 5.

com Cristo. Ao mesmo tempo, há a necessidade de cultivo de algumas atitudes, de maneira especialíssima a *humildade*, o *desapego* e o *amor*. Elas são a base deste caminho da oração e, sem elas, a oração não encontra terreno sólido⁹².

Esta prática oracional, inseparável, repetimos, de nova atitude de vida, *dispõe* a pessoa a orações mais profundas, “sobrenaturais”, em que Deus faz sentir sua presença. Teresa chega a afirmar que quem vai pelo caminho do recolhimento “vai por excelente caminho e chegará a beber a água da fonte”⁹³. Assim dizendo, afirma que em todos há a possibilidade da oração mística. Mas adverte: ela é dom de Deus, cabe a ele, *exclusivamente*, concedê-la.

Ao mesmo tempo em que é pedagoga da oração, Teresa assume o papel de *mistagoga*. Ela faz o leitor sintonizar com a experiência que ela, como escritora e mística, descreve. Sua linguagem, entremeada por orações, ensina, orando, a oração. Seus símbolos, figuras de linguagem e poesia fazem o leitor participar de alguma maneira de sua experiência. Teresa aproxima o leitor ao mistério de Deus no qual ela está imersa. Acontece nele uma empatia com a experiência estética teresiana. Desperta-se o desejo do conhecimento experiencial de Deus, dilata-se o espírito, movem-se as camadas profundas da intuição, do afeto, do amor. A veemência da experiência teresiana alia-se à linguagem envolvente, abrindo-se assim a possibilidade de o leitor vislumbrar, na experiência teresiana, a verdade de sua fé.

Resumindo, Teresa exerce seu magistério sobre a oração como pedagoga e mistagoga. Como pedagoga, leva o orante pela mão nos caminhos de uma oração pessoal, centrada na relação com Jesus Cristo; como mistagoga, aproxima-o, intelectual e afetivamente, dos mistérios de Deus que ela, Teresa, com tanta clareza e intensidade, experimenta.

Sua mistagogia não pode ser confundida com uma pedagogia de experiências extraordinárias. Teresa não oferece um itinerário para repetir sua intensidade mística, seu gozo espiritual, suas percepções trinitárias ou cristológicas extraordinárias. Ela tem claro que as graças místicas não são adquiridas pela “indústria humana”. Tampouco são merecidas, ou fruto de uma ascese pessoal. Elas são fruto da ação gratuita de Deus e, por isso, como já foi dito, “sobrenaturais”. O orante não pode senão dispor-se a recebê-las, abrir-se ao dom de Deus – mas atenção, ele não o faz pela mera prática de um método de oração, mas pela humildade e amor cultivados na relação com Deus e com os irmãos.

⁹² Cf. C 4 –10 e 26-29.

⁹³ C 28, 5. Sobre o termo “sobrenatural”, remetemos à nota 27.

Em *Moradas* são mencionadas cinco razões para *não buscar* consolações espirituais (“gostos de Deus”), experiências extraordinárias, ou graças especiais na oração. A primeira, que a condição para alcançá-las é, antes de tudo, amar a Deus sem interesse. A segunda, porque pensar que podemos merecer algum favor de Deus por nossos miseráveis serviços é sinal de pouca humildade. A terceira, porque a verdadeira preparação para estes favores é o desejo de seguir a Cristo, e não aspirar às consolações divinas. A quarta, que Deus nunca nos prometeu conceder tais consolações, assim como nos prometeu a vida eterna se cumprirmos os seus mandamentos. E a quinta razão seria porque, afinal, trata-se de um trabalho inútil. A “água divina” brota do manancial que é Deus mesmo, e não de nossos esforços⁹⁴.

Por respeito à humanidade que se espelha na sagrada Humanidade de Cristo, Teresa recusou aceitar experimentos artificiais indutores de estados de recolhimento infuso ou quietude, como o abandono da contemplação da humanidade/corporeidade de Cristo, a suspensão deliberada do intelecto ou a repressão das funções naturais físicas ou anímicas. Teresa desconfiava destas experiências, que buscavam ancorar-se na pura divindade, pelo motivo de desviarem a atenção do caminho do seguimento de Jesus, por alimentarem a ilusão de que é possível abandonar a dimensão corpórea (“não somos anjos”) e por darem à pessoa a falsa impressão de poder manipular, forçar ou merecer a ação de Deus. Para ela o “caminho real” é a Humanidade de Cristo⁹⁵.

Durante alguns séculos, acentuou-se, de maneira imprópria, a importância da experiência mística entendida como algo exclusivamente subjetivo, quer dizer, sem relação ou até mesmo em detrimento do mistério cristão e do seguimento de Cristo. Assistiu-se a uma orientação espiritual e teológica que via, nas experiências místicas extraordinárias, um sinal privilegiado de santidade e perfeição. Esta visão não corresponde às orientações da teologia e espiritualidade contemporâneas. Tampouco corresponde à orientação dos grandes místicos. A eclesiologia do Concílio Vaticano II lembrou o chamado universal à santidade e restabeleceu o critério do amor como caminho de perfeição⁹⁶.

A prevalência da prática do amor sobre a experiência mística é clara na espiritualidade teresiana. Aliás, a tradição mística cristã não absolutiza sua própria experiência, buscando o conselho alheio para o seu discernimento. Jamais a sobrepõe ao amor. Ao contrário, é o amor concreto o critério da verdadeira mística:

⁹⁴ Cf. 4 M 2, 9.

⁹⁵ É muito detalhada a argumentação que a este respeito traça em V 22.

⁹⁶ Cf. LG 40.

(...) é nos efeitos posteriores que se conhecem essas verdades na oração, pois eles são o melhor crisol para prová-las⁹⁷.

Qual o sentido então da peculiar experiência teresiana? Volto ao sentido que foi dado desde o início deste estudo: ser testemunha privilegiada de Deus e seus mistérios e do chamado de todos os cristãos a viverem na presença de Deus e em santidade de vida. E isto Teresa testemunhou por palavras e ações. Em sua vida e em sua doutrina, experiência e atuação conseqüente caminham juntas, alimentadas pela mesma fonte.

Parece que Deus suscita os místicos em momentos de encruzilhada. Quando se faz urgente testemunhar a gratuidade de seu amor, de sua presença em suas criaturas, de sua autocomunicação eterna. Quando se faz urgente alargar o horizonte de sentido e de experiência da vida em Cristo. Quando se faz urgente testemunhar coerência de vida e convidar à conversão. Quando se fazem necessários arautos de esperança e transformações.

A experiência de Teresa, mulher simples do seu tempo, confunde os poderosos. Liberta Deus dos discursos teológicos estreitos. Ilumina caminhos na Igreja com sua coragem e ação. Extrai sinais da presença de Deus e discerne os seus caminhos.

Os místicos nos oferecem um conhecimento iluminado e amoroso de Deus e, assim, de valor inestimável para vislumbrar, ainda mais do que o sentido profundo da teologia, o sentido de nossa existência.

5. A pessoa humana diante de Deus

A antropologia de Teresa é prevalentemente indutiva. Isto não exclui a conjugação da experiência com a reflexão, simplesmente afirma que a segunda é capitaneada pela primeira.

Na alegoria teresiana do castelo interior, a pessoa é alma-castelo em direção ao Rei; alma-esposa em direção ao Esposo; alma-exterioridade em direção ao centro de si mesma, onde encontra a Deus; alma-trevas em direção à luz; alma-paralítico em direção à liberdade. A presença trinitária é puro dinamismo, se a pessoa decide empreender a entrada no “castelo interior”, que se faz pela oração⁹⁸.

⁹⁷ 4 M 2, 8.

⁹⁸ Cf. 1 M 1, 7 e 5 M 1, 2.

A pessoa que entra dentro de si encontra-se não com muros de pedras, mas com um castelo de cristal, iluminado por Deus. A imagem evoca a transparência mesma de Deus. Ele é transcendência presente na imanência humana, mas não quer se esconder: ele transparece e transluz, doando transparência ao castelo de quem se coloca diante dele.

A presença de Deus é a expressão da realidade e realização de quatro conceitos bíblicos sobre a pessoa humana: ela é imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), morada de Deus (Jo 14,23), habitante de Deus (Cl 3,3-4) e âmbito da misteriosa comunicação e alegria de Deus (Pr 8,31 e 1Jo 1,3)⁹⁹.

Ela é, ao mesmo tempo, grandeza e possibilidades, mas também miséria e capacidade de perversão de suas possibilidades. A força criadora de Deus não irrompe a partir de fora, ela está interiormente presente. No entanto, pode ser obscurecida pelas facetas destrutivas da pessoa humana. Neste sentido Deus é força de amor que se comunica, convida, presenteia e liberta, mas também se arrisca a ser negado pela criatura. A pessoa põe limites ao poder de Deus. Daí a força humana e a vulnerabilidade indefesa de Deus. O pecado no mundo da criação faz o Criador indefeso ao extremo. Se a pessoa voluntariamente não se abre, Deus não pode agir, embora continue presente como sol, como “luz que não tem noite”¹⁰⁰. Deus nunca se retira e continua atraindo. O limite do poder divino é posto pela pessoa, por sua livre possibilidade de pecar. Pecar é fechar-se, recusar-se à luz e à transparência. Não se trata tanto de um sofrimento, mas de uma frustração da própria vida. Nas palavras de Teresa, uma “infelicidade”¹⁰¹.

Em termos semelhantes, o Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, vai afirmar que, pelo pecado, a pessoa se recusa a reconhecer seu início e, conseqüentemente, o seu fim, que é Deus, destruindo a ordenação que tem consigo mesma, com o próximo e com a natureza. Vê-se pessoalmente dividida, tanto em sua vida individual como coletiva. Sua vida torna-se uma luta dramática entre o bem e o mal, a “luz e as trevas”¹⁰².

Mostra-se também a dimensão teologal e mística da ética: o pecado contra o irmão, o próximo, a humanidade, aliena a pessoa de si mes-

⁹⁹ Cf. R 54 e 56; 1M 1, 1; 7M 1, 1; M Epil. para referências aos termos “imagem e semelhança”, ou apenas “imagem” de Deus. Cf. 1M 1, 1; 7 M 1, 6 e 7 M 2, 7 para referências à pessoa como morada de Deus. Para a noção de habitante de Deus, cf., dentre outros, 5 M 2, 4; 6 M 10, 3; V 40, 10; R 18 e R 61. A noção de comunhão e comunicação está presente em toda a obra teresiana, com ênfase no livro *Castelo Interior ou Moradas*.

¹⁰⁰ V 28, 5.

¹⁰¹ 1 M 2, 1-3.

¹⁰² Cf. GS 13.

ma, destrói o outro e despreza a Deus. O amor a Deus e a transparência diante dele exigem intrinsecamente o amor e o respeito à dignidade do outro. Tanto o amor a Deus quanto o pecado são mediados pelo outro, o próximo, o irmão. A relação com o outro é assimétrica, porque ele se sobrepõe ao eu pessoal, na perspectiva evangélica. Esta assimetria, em que o irmão(ã) tem a precedência, inspira os conselhos práticos de *Caminho de Perfeição*, em que Teresa aconselha o amor perfeito, que não prefere nem se defende, o despojamento de todo desejo de ser o primeiro, e até de si mesmo, e a humildade¹⁰³.

6. Teresa de Jesus, “eminentemente humana e toda de Deus”¹⁰⁴

A experiência de Deus faz de Teresa mais mulher, mais humana.

A integração entre corpo e alma

A relação com a sagrada Humanidade de Cristo é a chave da humanização. A integração entre corpo e alma é um dos sinais de humanização. Por um lado Teresa, como filha de seu tempo, participa da doutrina comum dualista, de raiz platônica – o corpo é descrito como muralha grosseira do castelo interior. Por outro lado, na sua vida concreta, o que pode ser percebido são integrações progressivas e dialéticas entre corpo, alma e espírito. O aprofundamento na mística trinitária e no mistério da Encarnação faz com que corpo e alma vão se aliando dentro do mesmo projeto de seguimento de Cristo e de serviço à Igreja¹⁰⁵.

Teresa não invisibiliza o corpo. Ela o considera e respeita, em seus limites e em sua saúde. A dimensão corpórea está relacionada com a dimensão psicológica. Ele não é realidade independente; tampouco é uma dimensão totalmente realizada.

¹⁰³ Cf. C 4, 4.

¹⁰⁴ A expressão “eminentemente humana e toda de Deus”, definindo Santa Teresa, é de São Pedro Poveda.

¹⁰⁵ Em 1 M 1, 2 e 5 M 1, 6 Teresa descreve o corpo-muralha. Com relação à integração progressiva, transcrevo aqui, apenas para ilustrar, algumas palavras que Teresa compreendeu em seu interior: “... come por mim e dorme por amor a mim, e tudo o que fizeres seja por mim, como se já não fosses tu que vivesses, mas sim Eu, que é o que dizia São Paulo” (R 56). Na mesma linha, também a poesia que repete: “... que mandais fazer de mim?” P 5. Para o tema da experiência corpórea de Teresa de Jesus indico: M. NAVARRO PUERTO, “El cuerpo en Santa Teresa”, *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 407-471 e A. ROCCETTI, *Antropología Teresiana: acercamiento humano a Teresa de Ávila*, Oviedo: UO, 1999.

A existência corpórea deve libertar-se de amarras através de um processo de autopossessão, autoconquista e autoconhecimento. O resultado é a libertação da escravidão e de manipulações que podem vir de outras pessoas e do mundo, e uma liberdade que faz possível a autodoação. A integração corpo-alma exige coerência entre gestos, palavras e sentimentos. As obras de Teresa são coerentes com as suas palavras, suas convicções e seus sentimentos.

A aceitação do corpo físico feminino lhe exigiu superar várias barreiras de desqualificação, limitação e desvalorização da mulher. Teresa é hábil conhecedora do interior humano, especialmente o feminino, e deixou vários conselhos e exemplos de afirmação da capacidade da mulher e da fortaleza como dom do Espírito na oração. A oração é união com o Forte. Sua vida está cheia de exemplos de superação dos condicionamentos impostos às mulheres e crítica aos privilégios dos homens. Exerceu com habilidade e franqueza o seu magistério espiritual e teológico, num tempo de franca oposição a toda “virtude de mulher”¹⁰⁶.

Deixou, como último e revolucionário refúgio feminino o próprio interior humano, o castelo interior, como espaço livre, de liberdade e amplidão, onde se pode passear “sem a licença” de ninguém¹⁰⁷.

Na obra teresiana, o corpo é um corpo que sente, aberto ao mundo pelos sentidos, acostumado a ver, ouvir, sentir. Teresa é mulher habituada a contemplar, e esta contemplação é caminho de interiorização. Símbolos e imagens diversas, inspirados na natureza, na mitologia e na sociedade passam por sua obra. Os sentidos se expandem aos sentidos interiores.

O corpo é mistério de fé, de seguimento de Jesus. Ele ama ativamente, não se encapota, não se fecha à comunicação com os outros. É corpo comunitário. Recebe a fortaleza adquirida na oração e é corpo a serviço da opção fundamental.

O corpo é mistério de esperança, atravessado pela esperança escatológica da plenitude, pela transcendência poderosa de Deus. Por isso, incompleto, peregrino, de esperança de ressurreição.

O corpo é mistério de amor, que se entrega, apesar da saúde, doença ou sofrimentos. É um corpo que se deixa alterar pelas ação de Deus. Na renúncia ascética ou na ação mística. Comunicativo, aberto à vida,

¹⁰⁶ De especial interesse, por seu feminismo, é o famoso texto de *Caminho de Perfeição*, códice de El Escorial, em que critica os “juízes do mundo”, “todos varões”, que desqualificam toda “virtude de mulher”, ao contrário da atitude de reconhecimento e de amor de Jesus para com as mulheres. Cf. CE 4, 1.

¹⁰⁷ M Epíl. 1.

relacional. O corpo de amor descobre que não é a morte, mas a vida em Cristo, a oferta definitiva a Deus¹⁰⁸.

Uma resposta de amor e serviço

A humanização se dá com uma resposta humana. Ao mesmo tempo, a resposta humana é fonte de humanização. Teresa articula esta resposta em torno de três atitudes ou virtudes primordiais: a humildade, o desapego e o amor¹⁰⁹.

A humildade é o reconhecimento de Deus como o dono da própria vida. É a verdade de uma existência aberta, vivida em fé. Por isso a “humildade é andar em verdade”¹¹⁰. É adentrar-se em outra lógica para perceber-se como realidade habitada por Alguém que transcende o próprio eu.

O despojamento não é um vazio de vontades, mas aceitação progressiva do querer de Deus, na conformação a Cristo. Trata-se de uma realidade vital, vivida em chave pascal, de conversões e mortes sucessivas, exigidas pelo Reino, até a oblação de si mesmo. Para isto, é preciso determinação da vontade, a “determinada determinação”¹¹¹. O despojamento é, na verdade, total abertura e entrega a Deus e ao próximo.

O amor é o amor serviço: ele se traduz em obras. “Para isso é a oração... obras, obras...”¹¹².

Tanto o caminho ascético quanto o caminho místico na obra teresiana confluem na mesma mensagem: o imperativo do amor como a grande experiência de união com Deus. A experiência mística está endereçada para este fim, para o amor que se traduz em obras, servidor. A mística de Santa Teresa é mística militante, apostólica e de diligente serviço.

Conclusões

Este artigo quis mostrar que os místicos têm uma contribuição a dar para o progresso da compreensão da Revelação. Além disso, eles lembram à dogmática o seu fim e objetivo. É preciso continuar o processo de busca de desenvolvimento da teologia dogmática relacionada com a espiritualidade, proclamada em meados do século XX e proposta nos

¹⁰⁸ Cf. 7 M 3, 7.

¹⁰⁹ Cf. C 4, 4.

¹¹⁰ 6 M 10, 7.

¹¹¹ V 11, 15.

¹¹² 7 M 4, 6.

inícios da Teologia da Libertação. Penso que a teologia dogmática poderia inserir o testemunho dos místicos como parte da tradição, no seu labor teológico, além de manter o diálogo com o terreno da espiritualidade.

A história da mística mostra que, enquanto há vida interior, há teologia mística. Assim foi no século XVI, e assim continua hoje. Isto pode mostrar-nos que, se a teologia deseja de fato consolidar a superação do “divórcio” entre teologia, práxis e espiritualidade, a experiência do mistério deve nortear a vida dos teólogos e teólogas, dos cristãos e cristãs que são “sal da terra” e de todos os que trabalham nas pastorais. A Igreja deve ser mística, reconhecer de forma viva o seu mistério fontal, a Trindade¹¹³. Mas uma coisa é confirmar este clamor atual. Outra é descobrir este caminho de maneira pessoal, buscando quem possa servir de guia. É caminho saboroso, purificador do ponto de vista pessoal e eclesial, humanizante.

Testemunha do mistério de Deus, Teresa mostra que todos os cristãos estão chamados a uma vida interior, transformada e dinamizada pela Trindade. Por sua auto-comunicação, há uma história pessoal com o Espírito, com o Filho, com o Pai e, especialmente, a história da relação entre as Pessoas divinas. A imersão no mistério da Encarnação em perspectiva trinitária é a experiência determinante que origina a união radical de destino com o Cristo.

Em Teresa sobressai o vigor de um cristocentrismo, a afirmação da Humanidade sagrada de Cristo que traz em consequência a resposta humana. A forma como viveu e sofreu, superando continuamente dificuldades e condicionamentos que pareceriam impossíveis de serem superados, proclama a dimensão libertadora da experiência de Deus. Sua vida abriu caminhos de paz, de amor, de seguimento de Jesus e de fidelidade criativa à Igreja em meio à perseguição e à violência. Assim proclama a glória de Deus, anuncia sua força, o poder do seu amor que eleva os humildes.

A experiência de Deus, ou divinização, e a humanização caminham juntas. No testemunho de Teresa, é possível constatar como ela se faz uma mulher mais humana, mais integrada e mais audaz no serviço do Reino.

Teresa de Ávila não inventou uma nova religião, nem acrescentou nada aos conteúdos da fé. A ação de Deus fez, no entanto, com que ela ampliasse os marcos de interpretação da fé pela profundidade e altura

¹¹³ C. BOFF, *Uma Igreja para o próximo milênio*, São Paulo: Paulus, 1998, 3ª ed., p.7.

da sua experiência. E o fez porque submergiu no mistério de Cristo, experimentando-o em profundidade. Viveu dentro dele. E, por isso mesmo, foi mais alto e viu com amplidão o seu interior e a verdade de Deus. Ela mesma comparou os mestres espirituais a pássaros que ensinam a voar. Acrescentaria à profundidade e à altura de sua experiência, a inteireza. Por ter-se entregado inteira nesta experiência, rompendo com a divisão interior que tanto a abateu ao determinar-se no caminho da oração, nossa Doutora pôde testemunhar que Deus se dá na medida da nossa entrega, pois nunca violenta a liberdade humana.

Podemos fazer uma pergunta: qual o significado de Santa Teresa para o século que se inicia? A interpretação de sua obra pode mudar sempre, e tem mudado, segundo a moda ou segundo a sensibilidades da época. Mas seu carisma mais evidente e impressionante foi ter testemunhado, com sua vida, “o que Deus pode realizar com uma pessoa” – ser testemunha do mistério de Deus. E assim pode nos ensinar a voar, como os pássaros fazem com seus filhotes.

Lúcia Pedrosa de Pádua, graduou-se em Teologia pelo CES-Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus de Belo Horizonte e doutorou-se pela PUC do Rio de Janeiro. É professora de Teologia e de Cultura Religiosa na PUC-Rio e coordenadora do Centro de Espiritualidade Teresiana, no Rio de Janeiro.

Endereço: Rua Jardim Botânico, 616 / 504 - Bl. A
22461-000 *Rio de Janeiro* — RJ