

# Mística e fé cristã

Klaus van der Grijp

No segundo semestre de 1974, quando o curriculum de História Eclesiástica previa o estudo desse período de mais de mil anos chamado Idade Média, um dos tópicos que mais chamou a atenção de alunos e docente foi o persistente fenômeno da mística no seio da Igreja Cristã. A mística se nos apresentou como um dos “fios vermelhos” que atravessa a cristandade medieval, e mais ainda: que reaparece com características estranhamente uniformes em diversas épocas, culturas e religiões. Considerando, por uma parte, que a mística pode ser entendida como uma das manifestações mais constantes do *homo religiosus*, e por outra parte, que a qualificação de “místico” tem na nossa linguagem comum um significado vago, plurivalente, quer-nos parecer que um resumo das constatações e reflexões feitas nas referidas aulas de HE pode ser de interesse para os leitores de **Estudos Teológicos**.

A mística é, efetivamente, um fenômeno difícil de definir por causa das suas numerosas variantes. Cabe distinguir entre uma mística asiática, fruto das grandes religiões orientais, e outra européia, ocidental, fruto do cristianismo por via de regra, embora não necessariamente. Há uma mística que pretende ser essencialmente cristã, e outra que só o é acidentalmente, porque a conjuntura histórica não lhe deparou outra religião em que pudesse deitar raízes. Fala-se de mística num sentido amplo e num sentido restrito, específico. A modo de hipótese de trabalho poderíamos defini-la como **experiência religiosa imediata**. Esta definição implica em várias noções. 1. Trata-se de uma experiência, e não de doutrina ou sistema filosófico; a mística, mais que ensinada, quer ser vivida. 2. Ela é religiosa, isto é, supõe uma ligação, um relacionamento do indivíduo com uma realidade última; esta realidade, seja ela concebida como pessoal (Deus) ou impessoal (o Universo, por exemplo), determina o ser, o comportamento, a escala de valores do indivíduo. 3. É uma experiência **i-medi-ata**, quer dizer, a mística renuncia a certos meios ou veículos que pretendem estabelecer aquele relacionamento com a realidade última, nomeadamente o raciocínio, a semântica racional, a reflexão cerebral, o rito intermediário.

Para a nossa avaliação da mística cristã será decisivo saber até que ponto a Bíblia deixa lugar para tais experiências. No que diz respeito à experiência religiosa como tal, não há dúvida. A

Sagrada Escritura é um testemunho contínuo das experiências que pessoas humanas tiveram com o Deus que se lhes dava a conhecer. O ponto duvidoso é aquela imediatez sem a qual a experiência religiosa não é propriamente mística. Para a Bíblia, a realidade última é Deus; mas este Deus não se comunica ao homem senão em forma mediata, através da história, através dos seus atos salvíficos, através da Palavra. Uma máxima do AT é: "Homem nenhum verá a face de Deus, e viverá" (Ex 33, 20). Quando Moisés está na presença de Javé, este lhe cobre os olhos, e afinal Moisés consegue contemplá-lo apenas "pelas costas". Deus aparece no AT em símbolos, que expressam um aspecto do seu ser: a chama, a luz, a nuvem, o trovão, mas Ele mesmo se subtrai à contemplação dos homens. O NT prolonga este princípio veterotestamentário. Quando é afirmado que Deus se dá a conhecer no Logos, subentende-se que não há outra maneira para conhecê-lo. "Ninguém vem ao Pai senão por Mim" (Jo 14, 6). Jesus Cristo é o Mediador, o meio divinamente instituído para revelar Deus aos homens, e isto parece excluir explicitamente todo conhecimento imediato de Deus.

Dáí por que existe no seio do protestantismo uma tradição de profunda desconfiança para com a mística. As suas pretensões parecem um desafio, para não dizer uma ofensa, à pretensão da Sagrada Escritura. É característica a posição da teologia dialética, formulada na rigorosa alternativa de Emil Brunner: "*Entweder die Mystik, oder das Wort*". Mas isto é uma simplificação excessiva. O fenómeno da mística tem tantos aspectos, que de modo algum se presta para uma conclusão tão categórica. Se quisermos fazer uma sondagem mais profunda, recomenda-se antes de mais nada terminar com o preconceito daqueles eruditos que, devido a seu condicionamento psicológico particular, não querem que haja mística na Bíblia, ou não têm sensibilidade para descobri-la. Um exemplo típico disso é o teólogo consciencioso, mas eminentemente prosaico Albrecht Ritschl, que na sua *Geschichte des Pietismus* (1880-1886) considera toda a mística como resquício do catolicismo medieval, e portanto a acha condenável.

Tentemos então uma nova abordagem do problema. Mística não é só a experiência religiosa que prescindê dos meios, mas também aquela que procura enxergar, detrás e além dos meios, a unidade fundamental que tudo engloba. A Bíblia nos apresenta uma variedade de acontecimentos, profecias, palavras, ritos — mas nenhuma destas coisas tem um fim em si. O olhar da fé não deve se fixar nos meios, mas deve buscar o fim para onde todos eles apontam. E não há inconveniente em denominar de mística esta busca intuitiva do mistério detrás dos acontecimentos, a ânsia do homem de encontrar o Deus vivo, que é ao mesmo tempo Deus *revelatus* e Deus *absconditus*. A noção de uma experiência íntima de Deus, ali onde palavras e razões falham, se observa na Bíblia com bastante freqüência. Temos por exemplo aquela história do profeta Elias que, estando no fim da sua razão, subiu ao monte Horebe para encontrar a Deus. E tendo constatado que Deus não

vinha no vento, nem no terremoto, nem no fogo — que aliás em outros lugares da Bíblia simbolizam a sua presença —, chegou-se “um cicio tranqüilo e suave”, que fez Elias envolver o rosto no seu manto (1 Rs 19, 11-13). Não se trata aqui de uma linguagem nitidamente mística? Silêncio e solidão são os conceitos que criam um clima místico, de encontro intuitivo com Deus. Mormente nos Salmos, mas também em outros escritos bíblicos, este clima é sensível para quem quer senti-lo. Na vida de Jesus podemos observar o silêncio detrás das palavras, a solidão com Deus detrás do contato humano, que torna mais eloqüentes as palavras e mais significativos os contatos.

É impressionante ver como a própria Bíblia relativiza os meios de comunicação com Deus em função da sua derradeira finalidade. O *mythos* — a palavra profética, a imagem significativa — é demitologizado para descobrir a realidade que se esconde detrás dele. Quando a história tiver atingido seu fim, e as palavras da profecia se tiverem cumprido, então “a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Is 11, 9). A nova Jerusalém não precisará do sol nem da lua — os meios que nos comunicam a luz —, “pois a glória de Deus a iluminará, e o Cordeiro será a sua lâmpada” (Ap 21, 23). E agora, enquanto vivermos ainda neste regime provisório, vendo “como em espelho, obscuramente”, já existe uma sugestiva relação entre o meio, a imagem, e a totalidade ainda oculta para onde eles apontam e que lhes dá o sentido. Daí por que o estudo da Bíblia nunca termina. Todas as suas palavras têm um fundo duplo, ou triplo, conforme o grau da nossa penetração. Na patrística, mormente desde Orígenes, este fundo das palavras chamava-se o seu sentido místico. É o sentido que as palavras ganham a partir da visão total das coisas: o mistério da salvação consumada. Nesta perspectiva compreende-se que, contra a opinião daqueles que julgam o cristianismo e a mística incompatíveis, há outros para quem só no cristianismo pode haver uma mística verdadeira e completa.

Seja como for, a mística ganhou direito de cidadania na Igreja desde os primórdios da sua história. Num estudo mais pormenorizado do que este deveríamos traçar uma linha a partir das noções místicas paulinas e joaninas — por exemplo a expressão “em Cristo”, característica das duas escolas —, ligando-as com as brilhantes intuições de um Inácio de Antioquia e um Irineu de Lyon. Até lá, quer dizer até fins do s. II, a mística ainda aparece mais ou menos na margem da vida cristã, como uma noção que acompanha o pensamento do catolicismo primitivo e do gnosticismo, marcando as suas possíveis conseqüências. No cristianismo havia lugar para a experiência mística, sem que ela estivesse já estruturalmente integrada. Mas desde o ano 200 aproximadamente, a Igreja é confrontada com um sistema filosófico que, na sua totalidade, quer ser entendido como plataforma para a elevação mística. Isto é o neoplatonismo. Sendo alheio ao cristianismo nas suas origens, o neoplatonismo brotou todavia das mais profundas

raízes do pensar humano, tanto ocidental como oriental. A sua essência está na intuição de um princípio cósmico, rigorosamente simples, uno e indivisível, que se desdobra gradativamente nas realidades espirituais e materiais do mundo criado. Este princípio, chamado brevemente *to hen*, tem a sua correspondência na alma humana, a qual, sem embargo, é geralmente tão distraída pela multiplicidade das coisas criadas, que ela se esquece deste nobre parentesco. Mas ela ainda é capaz de ouvir o chamado para a pura simplicidade, e tendo percorrido um caminho de austera disciplina espiritual, ela pode esperar o rapto místico, pelo qual a alma universal se espelha na alma individual. Quando fizemos alusão às raízes do neoplatonismo no pensar oriental, pensamos nos conceitos de *brahman* e *atman* na filosofia índia, que também chegam a confundir-se numa identidade final. Se existe algo assim como uma espiritualidade básica do homem indo-europeu — coisa que não nos atrevemos a afirmar —, então é provável que a referida correspondência entre indivíduo e cosmo faça parte dela.

Cabe perguntar se a Igreja fez bem em “batizar” a mística neoplatônica, incorporando-a na sua reflexão teológica e praxe devocional. Os historiadores do pensamento cristão têm criticado esta decisão tão apaixonadamente como tem sido criticada a “helenização” da mensagem de Jesus de Nazaré. De qualquer modo podemos dizer que foi inevitável incorporar-se certas estruturas neoplatônicas na teologia cristã. A expansão do cristianismo foi — e continua sendo — uma sucessão de “batismos” deste tipo. O Evangelho tem a tendência de apropriar-se das estruturas do pensar humano, de reclamá-las para si mais do que suplantá-las, embora este último procedimento queira parecer-nos mais “limpo”. Talvez possamos nos reconciliar com a incorporação das referidas estruturas, sempre que isto dê ao cristianismo a oportunidade de atingir o homem que vive nelas, de expressar-se numa linguagem inteligível, sintonizada com a realidade humana. Voltaremos ainda sobre este aspecto. O consórcio de neoplatonismo e fé cristã começa em Orígenes (†254). De longe o maior conhecedor da Bíblia que a Igreja Antiga produziu, perscrutador das camadas mais profundas da Palavra, Orígenes aparece como o homem destinado pela providência para criar uma nova espiritualidade dos elementos heterogêneos que se lhe deparavam. Sem entrar em pormenores queremos aqui lembrar apenas que a espiritualidade origenista, sobretudo o método da subida ontológica da letra para o espírito, do visível para o invisível, sobreviveu gloriosamente aos seus enunciados teológicos, que caíram sob o martelo de sucessivas condenações eclesiásticas.

O primeiro místico que foi estudado mais de perto no curso de HE medieval, e que portanto pode ser destacado neste resumo, é Dionísio “o Areopagita”, o autor semilegendário de uns escritos que circulavam no Oriente cristão desde os tempos do imperador Justiniano (s. VI). Com mais razão ele é designado como o “Pseudo-

Areopagita”, já que a sua identificação com o Dionísio de At 17, 34 é completamente inverossímil. Dionísio esgota todos os recursos da subida ontológica que Orígenes lhe ofereceu. Uma imagem-chave para entrar no seu pensamento é a “escada de Jacó”. No alto, o céu aberto, e a clara luz da divindade que se derrama; cá em baixo, o homem em seu condicionamento terreno; e, no meio, uma hierarquia de anjos, seres intermediários, que descem e sobem pela escada. Os anjos representam as múltiplas verdades que se antepõem ao nosso olhar, seja pela contemplação da Natureza, seja pelo estudo da Bíblia. Mas cada uma dessas verdades contém uma referência para cima, uma an-agogia, como dizia Dionísio, e a mesma luz divina que ilumina a hierarquia das verdades nos convida também a olhar mais alto, para a sua pura simplicidade. “Porque este raio também nunca perde nada da sua estrita unidade, mas, embora multiplicando-se benignamente e irrompendo para conseguir a absorção anagógica e unificadora dos predestinados, ele permanece dentro de si, inabalável, fielmente confirmado em identidade imutável, e os que devidamente levantam os olhos para ele, eleva-os conforme eles merecem, e os unifica pelo poder simplificante da sua própria unidade” (Dionísio, *Sobre a hierarquia celeste*, cap. 1, 2). No raptó místico, a alma deixa atrás de si todas as qualificações racionais, para gozar a experiência imediata do Uno: “Não pode ser dito com palavras o que é bom acima de toda palavra, a unidade que unifica o universo, o ser acima do ser, a inteligência ininteligível e a palavra indizível; aquilo que não tem palavra nem inteligência nem nome (a-logia kai a-noesia kai anonymia), não sendo como qualquer uma das coisas criadas” (l. c., 1). A “teologia negativa”, que só pode falar da última realidade dizendo o que ela não é, é uma das heranças de Dionísio que mais influíram na posteridade.

Um outro autor cristão que consagrou o consórcio de mística neoplatônica e fé cristã é Agostinho. Cronologicamente anterior ao Pseudo-Areopagita, a sua presença é todavia justificada num apanhado de HE medieval, uma vez que ele continuou sendo o maior guia da Igreja do Ocidente através dos séculos. É sobretudo devido a Agostinho que a Idade Média apresenta uma série de variações em torno do mesmo tema: dados bíblicos expressos em moldes neoplatônicos, e neoplatonismo carregado com dados bíblicos. De maneira parecida a Dionísio, Agostinho entende o mundo criado como uma pirâmide de realidades hierarquicamente ordenadas, todas de valor relativo frente a Deus, o Absoluto, o Bem supremo, ao qual se dirige toda a ânsia da alma humana. É característico do espírito ocidental que Agostinho derive desta noção metafísica uma ética individual e social, que se baseia na distinção entre valores últimos e penúltimos. Destes, o cristão deve apenas “fazer uso” (uti) em função de um bem mais alto, enquanto que daqueles, ele pode “gozar” (frui), já que a sua existência humana encontra neles a sua definitiva realização. Uma outra contribuição de Agostinho para a mística do Ocidente é a busca

de Deus pelo caminho da interiorização. Com uma extraordinária perspicácia psicológica ele analisa as faculdades da alma, deixando-as atrás uma por uma, à procura do grande mistério. “Que farei, pois, meus Deus, minha verdadeira vida? Ultrapassarei também esta minha força, que se chama memória? Ultrapassá-la-ei para chegar a ti, doce luz? Que dizes? Eis que, subindo pela alma a ti, que estás acima de mim (e Agostinho bem sabe que este ‘acima’ não indica nenhuma dimensão espacial), ultrapassarei também esta minha força... , porque desejo atingir-te pelo lado em que és acessível, e unir-me a ti por onde posso fazê-lo...” (Confissões, X, 17). Este tipo de auto-análise psicológica caracteriza a mística ocidental até os dias de Teresa de Ávila e João da Cruz.

Da África do s. IV damos um grande pulo para a Alemanha do s. XIV, para descobrir ali que no “Meister” Eckhart o princípio da interiorização continua sendo o mesmo. Os místicos da época até haviam sido encorajados no seu empenho pela escolástica tomista, que ensinava a **analogia entis** entre Deus e o homem: a despeito do pecado, alguma coisa no homem ficou incorrupta! Ainda existe aquela correspondência (**analogia**) entre alma universal e alma individual que os neoplatonistas preconizavam! Quem busca a Deus penetrando no seu íntimo, tem a chance de achá-lo. Mas no modo da interiorização se revela quanto o temperamento de Eckhart difere do de Agostinho. A diferença da especulação serena do africano, o alemão acumula as imagens apaixonadas e apaixonantes. A alma tem que consumir-se em Deus como a madeira no fogo, queimando-se, desfazendo-se, adquirindo cada vez mais a própria natureza do fogo. A mente humana tem que esvaziar-se de toda imagem de coisa criada, ela deve **sich selber entbilden und in Gott überbilden**; deve criar em si um vácuo que absorva a divindade como uma bomba absorve a água, ou, mais ousado ainda, um vácuo que o faça subir ao céu, por ser mais leve que o ar ... (**Buoch der götlichen tröstunge**, passim). E quando a alma ficar totalmente vazia das coisas criadas, não mais querendo conhecer-se a si mesma nem as coisas em seu redor, quando ela estiver nua e pobre, então aparecerá aquele fundo não-criado da alma (**der unerschaffene Seelengrund**), que tem conservado a semelhança com Deus: ali Deus fará “nascer” o seu Filho, como o Menino Jesus nasceu em Belém.

Mais um tipo de mística tem que ser mencionado neste contexto. Referimo-nos à assim chamada mística nupcial, representada paradigmaticamente pelo monge francês Bernardo de Clairvaux (s. XII). Em última análise, esta mística não aspira a outra coisa senão ao que já foi exemplificado nos casos anteriores: à fruição imediata de Deus. Mas sendo conhecedor da natureza humana, Bernardo sabe que poucos têm a firmeza de perseguir este fim com uma disciplina mental puramente especulativa. É necessário que as faculdades afetivas, as emoções puramente humanas prestem o seu concurso. Bernardo sabe além disto que os nossos impulsos mais profundos são geralmente de caráter erótico.

E aí aparece o anelo místico da alma humana namorada do seu noivo celestial, Jesus Cristo, que por amor à noiva se tornou homem e a chama após si. Os Cantares de Salomão proporcionam a este noivado espiritual um cenário apropriado. Toda a luta da alma por vencer os impedimentos e aproximar-se mais e mais de Deus é descrita em termos de uma relação amorosa. A noiva confessa que ela é fraca, que a sua vontade desfalece às vezes, mas ela sabe que a firmeza do Amigo a apoiará até à hora da união plena e total: "Atrai-me como quiseres, até contra vontade, para que depois eu te siga voluntariamente. Atrai-me quando eu estiver pesada, para fazer-me correr. Chegará a hora que não precisarei de que ninguém me atraia, porque todas nós correremos voluntariamente e com alegria" (Prédica 21.<sup>a</sup> sobre os Cantares).

O que é que a mística significa para nós, cristãos no último quartc do s. XX? Outras gerações tiveram outras formas de expressão, um outro vocabulário, um outro condicionamento cultural. Quem hoje lhes estuda os depoimentos, fica um pouco confundido no princípio; precisa de um certo tempo para acomodar os olhos, como quem passa de um lugar muito claro para outro mais escuro, ou ao revés. Isto constitui uma das asperezas da HE, mas também um dos seus maiores encantos. Porque afinal descobrimos nela uma série de características que reaparecem com assombrosa persistência em meio da realidade humana. Reconhecemos o homem como sedento de uma vivência de realização, de plenitude, que o dia-a-dia não lhe proporciona. Manifesta-se nele uma insatisfação existencial que o impele a buscar aquela vivência "lá acima", "lá dentro" ou "lá no fundo".

Hoje em dia há uma forte corrente teológica que condena esta busca como uma fuga, ou pior ainda, como um processo alienatório. Nada é menos correto do que esta afirmação. Através dos séculos houve homens e mulheres que, resistindo a serem absorvidos pelos interesses corriqueiros do meio-ambiente, se descobriram a si mesmos e adivinharam o mistério que levavam dentro de si: o mistério de estarem relacionados com uma realidade última, capaz de dar sentido a toda a sua vida. Este descobrimento cria uma fraternidade humana que atravessa o tempo, as culturas e as religiões. Podemos pensar, por exemplo, na estranha afinidade que o pensador católico Thomas Merton († 1968) sentiu com o monge taoísta Chuang Tzu, do s. III antes de Cristo. Mas o que sobretudo pode tirar os nossos preconceitos contra a mística é a consideração de que inumeráveis pessoas encontraram por este caminho o Deus e Pai de Jesus Cristo, tiveram uma experiência de salvação integral. O Evangelho tem em conta a sensibilidade específica de cada homem, cumprindo-lhe os desejos mais profundos. Os místicos sentem, mais do que outros seres humanos, a fome de autenticidade, a ânsia de plenitude, o namoro da pureza, e lá estão os seus testemunhos para declarar que Deus lhes respondeu conforme o grau da sua necessidade.

Começamos por definir a mística como experiência religiosa imediata. Hoje em dia não há quem não queira alcançar, de uma ou outra maneira, uma experiência semelhante. A religião se encontra às vezes desacreditada nas suas formas tradicionais, mas ela é e sempre há de ser atual como relacionamento do homem com a realidade última. Queremos experiência. O homem de hoje, especialmente o jovem, já se cansou de ouvir doutrinas, teorias, ideologias ou slogans. Desconfia das belas promessas, e daí busca a experiência pessoal, autêntica. E esta experiência tem que ser imediata. Precisamente numa época em que a tecnologia põe os sonhos mais audazes ao alcance do homem, começamos a desconfiar dos meios tradicionais para alcançar a felicidade. Na Idade Média, o meio salvífico por excelência era o sacramento. Quando este entrou em crise, a Reforma veio salvar a Igreja do sacramentalismo, restaurando-a como sendo primordialmente a Igreja da Palavra. Quem salvará hoje a Igreja do excesso de palavras, do verbalismo de que ela vem sofrendo? Se o culto, também o nosso culto protestante, pudesse facilitar aos homens uma experiência direta, intuitiva do amor de Deus . . . Quem sabe se uma dose da **a-logia**, da **a-noesia** e da **an-onymia** recomendadas por Dionísio poderia ser útil na nossa situação?