



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A MÍSTICA DE JESUS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS¹

Jesus' mystic: Some hermeneutical considerations

João Luiz Correia Júnior²
Luiz Alencar Libório³

Resumo: A pessoa de Jesus é, sem dúvida, uma das mais enigmáticas no mundo das religiões. Este artigo visa a uma reflexão sobre a mística de Jesus no seu relacionamento integrador (não dicotômico) com o Pai (Abba). A mística de Jesus para com o Pai é quase um recarregar constante da divindade, que está como um tesouro encoberto pela humanidade de Cristo, especialmente para uma visão de Deus no Antigo Testamento: um Deus inacessível e, ao mesmo tempo, segundo Rudolf Otto, *fascinans et tremendum* (fascinante e tremendo), gerando uma relação do homem com Deus ambivalente e dicotômica. Como resultado, Jesus rompe esse tipo de relacionamento dicotômico e ambivalente e Deus passa a ser *Abba* (paizinho!), nascendo uma relação complementar e integradora com o Pai, como afirma Martin Buber (Eu - Tu eterno), e que quer a realização plena de seus filhos (Jo 10.10) aqui na Terra e na vida eterna como o rio que se torna oceano (Santo Agostinho).

Palavras-chave: Transcendência. Encarnação. Salvação. Relação integradora. Fé.

Abstract: The person of Jesus is undoubtedly one of the most enigmatic in the world of religions. This article aims to a reflection on Jesus' Mystic in His integrative (not dichotomic) relationship with the Father (Abba). Jesus' Mystic with the Father is almost a constant recharge of divinity, which is as a treasure hidden by Christ's humanity, especially for a vision of God in the Old Testament: an inaccessible God and at the same time, in Rudolf Otto's conception, *fascinans et tremendum* (fascinating and tremendous), generating an ambiguous and dichotomic man's relationship with God. As result, Jesus breaks this kind of relationship and God becomes *Abba* (Daddy!), creating a complementary and integrative relationship with the Father, as stated by Martin Buber

¹ O artigo foi recebido em 30 de março de 2015 e aprovado em 29 de outubro de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre e Doutor em Teologia, com concentração na área dos Estudos Bíblicos, pela PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Pós-doutor em Ciências da Religião pela PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil. Professor pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil. Contato: joaoluzcorreia@uol.com.br

³ Mestre e Doutor em Psicologia da Família pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, Itália. Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil. Contato: laliborio@terra.com.br

(I - Eternal Thou), and that wants of His children the full realization (Jo 10,10) here on Earth and in everlasting life like the river that becomes ocean (Saint Austin).

Keywords: Transcendence. Incarnation. Salvation. Integrative relationship. Faith.

Introdução

A palavra “mística” não aparece na Bíblia. Só mais tarde, por volta do século III, em Alexandria, foi incorporada à teologia cristã. A origem desse termo provém da língua grega, do adjetivo *μυστικός*, *mystikos*, relacionado com os verbos *μύω*, *myō* (que significa o procedimento de fechar os olhos e a boca para penetrar num mistério sem divulgá-lo), e *μυέω*, *myeō* (iniciar-se nos mistérios). A palavra “mística” também está relacionada com os substantivos gregos *μυστήριον*, *myterion*, usada quase sempre no plural: *μυστήρια*, *mysteria* (que significa “cultos místéricos” ou, em sentido profano, “segredo”). Tais significados convergem para a área do religioso e se referem fundamentalmente à experiência religiosa.⁴

Como conceito religioso, trata-se manifestadamente de fenômeno no qual se articulam necessidades religiosas, enquanto necessidade de sentido ou enquanto resposta às perguntas existenciais do momento ou da própria vida como um todo. Mística é, então, maneira de fazer com que esse sentido tome forma como experiência que se expressa no comportamento pessoal e no estilo de vida dessa pessoa.⁵

Assim, a mística é uma experiência pessoal, que remete o ser humano ao mistério presente no mais profundo de si mesmo e que o ultrapassa, oportunizando conexão com o Mistério Maior que tudo perpassa, em meio às vulnerabilidades corriqueiras da existência pessoal e das vicissitudes nem sempre controláveis da vida comunitária, ecossistêmica, planetária e cósmica.

A mística, enquanto necessidade antropológica, surge da incansável e sempre incompleta busca humana de manter conexão com o Mistério, em meio ao frágil e complexo tecido da existência. Para cultivar a mística, faz-se necessário aguçar a percepção (que envolva todos os cinco sentidos) para a dinâmica que envolve misteriosamente tudo quanto existe, e, sobretudo, deixar-se conduzir por esse mistério.

Jesus, tal como está apresentado no Evangelho de Marcos e em seus paralelos (Mateus e Lucas), ao longo de sua vida e do seu ministério, enfrentando todo tipo de dificuldades, encontrou na experiência mística sentido para a missão. Mas que tipo de mística foi a de Jesus? Que consequências práticas teria tido essa mística em sua vida pessoal e missionária? É o que procuramos apresentar no presente texto.

⁴ FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais de Teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1987. v. III, p. 322-323.

⁵ EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 564. verbete “mística”.

Experiência mística de intimidade com Deus

Uma dos aspectos que mais impressiona e encanta na mística de Jesus é, sem dúvida, a crescente intimidade que ele demonstra com o Mistério Divino, por meio da oração.

Encontramos Jesus orando em muitas passagens do Evangelho de Marcos, desde o primeiro capítulo, ao se retirar para um local deserto, de madrugada, estando ainda escuro (Mc 1.35), até culminar com a expressão máxima dessa intimidade ao chamar Deus pelo vocativo⁶ *Abba* (Mc 14.36).

Abba (em grego *Αββα*) é um termo aramaico, ‘*abba*, que vem da linguagem das crianças (“papai”). Em estado enfático, o termo é ‘*ab*, “pai”. Esse termo não aparece no Antigo Testamento; também nunca é aplicado a Deus na literatura judaica posterior. No Novo Testamento, o grego *Abba* é sempre, imediatamente, seguido de sua tradução grega, o *πάτερ*: *ho pater*), para explicar o termo aramaico primitivo, ‘*abba*, comum na oração de Jesus. Originalmente, nos lábios de Jesus, o termo expressa uma relação particularmente íntima e única entre o Filho Jesus e o Pai Todo-Amoroso.⁷

Há, portanto, um profundo simbolismo religioso e místico por trás do vocativo Deus Pai. Não é estranho que, no contexto da Antiguidade, marcadamente androcêntrico e patriarcal, que tem no homem o provedor da família, apareçam concepções teológicas (antropomórficas) em que as divindades sejam adoradas como pai.

Na região da antiga Mesopotâmia, encontramos divindades que tinham características de pai. Por exemplo, o Deus Enlil era definido como “pai de todos os deuses” e “pai dos pais”, isto é, procriador e gerador do mundo. O Deus Anu era considerado também “pai dos deuses, criador de todos”, “pai do céu e da terra”.

No Egito, o Deus Amon é chamado “pai e mãe (ou somente pai) dos homens”. Encontraram-se inscrições com frases como “Amon é meu pai”. Esse simbolismo religioso paterno também está presente no mundo grego e na religião romana; por exemplo, o nome do Deus romano Júpiter, na origem era um vocativo (*Zeus pater*), referente ao Deus grego, *Zeus*. Assim, Homero, na *Odisseia*, qualifica *Zeus* “pai dos homens e dos deuses”⁸.

Contudo, essas divindades são reverenciadas como pais a partir de uma concepção patriarcal daquele que é o provedor. Por conta disso, há uma relação mística com os deuses da antiguidade marcada pela dependência, temor e tremor, pois a vida e a morte pessoal e comunitária dependem do bom o do mau humor dessas divindades.

Nas Escrituras hebraicas, só raramente Deus é chamado pai, mas há numerosas passagens em que o povo israelita é chamado de seu filho. Contudo, essa relação mística de aproximação com o Mistério Divino não surgiu por mera especulação ou por analogia com outras concepções sobre Deus.

⁶ “Vocativo” é o termo da oração usado com frequência no cotidiano para chamar ou interpelar alguém, real ou imaginário.

⁷ CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 24, verbete “ABBA”.

⁸ BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulus, 2011. p. 592.

A noção de paternidade, que levou Israel a denominar Deus seu pai, foi uma experiência vivida, e talvez uma reação contra as concepções dos povos vizinhos, que transferiram para suas divindades características meramente patriarcais de gerar filhos e prover numerosa família... Por exemplo, o El fenício, comparado a um touro como a Min egípcio, fecundava sua esposa e engendrava outros deuses. Baal, filho de El, era especialista na fecundação de casais humanos, dos animais e do solo, por meio da imitação ritual de sua união com uma deusa (rituais em que prostitutas sagradas mantinham relações sexuais para imitar essa união).⁹

O Deus de Israel, purificado dessa noção de paternidade em vigor entre os povos vizinhos, é um Deus que se revela com as características de um Pai Todo-Amoroso, a partir de uma experiência coletiva e histórica: o êxodo. Segundo Êx 3.7-12, Iahweh, Deus se revela compassivo e misericordioso; aproxima-se do povo de Israel não por seus méritos, mas por sua dura situação de miséria, opressão e angústia, durante a escravidão no Egito.

Assim, o povo de Israel, a partir das trevas da escravidão, fez a experiência mística de um Deus Pai, que protege, nutre e anima seus filhos, por meio de uma soberania benfazeja, de uma providência que exige submissão e confiança (Êx 4.22; Nm 11.12; Dt 14.1; Is 1.2ss; 30.1,9; Jr 3.14). Iahweh, ao contrário das divindades do mundo antigo, é um Deus que transcende a ordem carnal e sexual de paternidade e filiação. Toma um povo como “seu povo” adotando-o por questões éticas (injustiça social, opressão econômica, empobrecimento e miséria), para fortalecê-lo na unidade e empoderá-lo na luta... Trata-se de uma escolha por amor gratuito e imerecido, conforme sublinha muito bem Dt 7.7-8: “Se Iahweh se afeiçoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos – pelo contrário: sois o menor dentre os povos! – e sim por amor a vós e para manter a promessa que ele jurou aos vossos pais; por isso Iahweh nos fez sair com mão forte e te resgatou da casa da escravidão, da mão do Faraó, rei do Egito”¹⁰.

Enfim, a experiência mística de Iahweh como Pai se dá a partir de necessidades vitais na contínua luta pela sobrevivência. Trata-se de um Pai tão amoroso, que mais parece uma mãe águia, que protege e alimenta seus filhotes no ninho (Dt 32.11).

No judaísmo dos séculos II a.C ao século II d.C., encontramos, no livro do Eclesiástico, vocativos que revelam uma concepção mística de Deus como Pai: “Senhor, pai e soberano de mina vida, não me deixes cair... Senhor, pai e Deus de minha vida, não me abandones...” (Eclo 23.1,4). Percebe-se o respeito diante de um pai poderoso protetor, mas não se encontra aqui uma relação de intimidade amorosa.

No Novo Testamento, o uso do símbolo religioso paterno é bastante frequente: 254 vezes; dessas, 170 vezes na boca de Jesus: 4 vezes em Mc, 15 em Lc, 42 em Mt e 109 em Jo. Contudo, chamar Deus de *Abba* é algo inusitado. Somente em uma passagem Deus é invocado com essa intimidade: em Mc 14.36, na dramática oração

⁹ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972. coluna 695 e 696, verbete “Pais & Pai”.

¹⁰ Seguimos neste artigo a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

do Getsêmani, na qual Jesus suplica ao seu *Abba* poupar-lhe o grande sofrimento que teria pela frente, como consequência de sua fidelidade até o fim: “Abba (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice, porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”¹¹.

Embora essa oração se encontre em Marcos e nos textos paralelos de Mt 26.36-46 e em Lc 22.40-46, o vocativo *Abba o πατήρ*, “Abba (Pai)”, só aparece em Mc 14.36. Em Mateus (26.42), o vocativo é *Πατερ μου*, *Pater mi*, “Meu Pai”; em Lucas (22.42) é somente *Πατερ*.

Há uma boa probabilidade de que o uso de *Abba* tenha sido uma peculiaridade de Jesus em suas orações, o que denota uma profunda experiência mística de intimidade com Deus. É um vocativo de oração totalmente original no ambiente judaico daquele tempo, no qual não se encontra nenhum exemplo análogo. O termo tem sua origem provavelmente do balbúcio da criança, um pouco como *má e pá*. Mas não deve ser entendido como apelativo somente de crianças para seus pais, pois é próprio de todos os filhos: exprime, por si mesmo, ternura e familiaridade. Concluindo, Jesus se dirigia a Deus com tons de clara familiaridade e o uso singular de tal vocativo aramaico exprime uma relação imediata, direta.¹²

Mas essa relação de intimidade com o Pai Jesus não a reivindicou como exclusividade sua. Procurou ensiná-la ao discipulado, conforme se percebe em Mt 6.7-15 (paralelo com Lc 11.2-4), por meio da oração do Pai-Nosso. Embora o vocativo inicial seja “Pai”, *Πατερ*, com probabilidade reflete o original *Abba*. Isso é importante ressaltar porque demonstra que Jesus não tomou como exclusividade sua dirigir-se a Deus com tanta familiaridade. Jesus não reivindica para si uma paternidade divina exclusiva. O vocativo *Abba* pode ser tomado como metáfora para exprimir, em geral, uma paternidade divina não universal, mas de pessoas particulares, que façam essa experiência mística em sua oração cotidiana.¹³

Pode-se interpretar da experiência mística de Jesus, em sua intimidade amorosa e filial com *Abba*, ensinada aos discípulos espontaneamente no sermão da montanha (Mt 6.7-15), ou por solicitação de um deles, após ver o Mestre em oração (Lc 11.1-2), que Jesus quis ajudar as pessoas a fazer a experiência de uma mística de proximidade amorosa com Deus, que se expressa por palavras que denotam intimidade.

Consequências da mística de Jesus em sua vida pessoal e missionária

A mística de Jesus repercutiu de forma decisiva em sua vida pessoal. Por meio de uma crescente e envolvente relação de intimidade com Deus, ele vai, gradativamente, sendo tomado por energia amorosa, dinâmico poder carregado de ternura e vigor, justiça e misericórdia, compaixão solidária e ação missionária.

¹¹ BARBAGLIO, 2011, p. 594.

¹² BARBAGLIO, 2011, p. 595.

¹³ BARBAGLIO, 2011, p. 595.

A mística de Jesus em sua vida pessoal

Bem diferente do Antigo Testamento, no Novo Testamento, o divino se encarna na história humana. E há uma razão para isso: “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16).

Essa saída do seio da Trindade não afasta onticamente Jesus de seu Pai e do Espírito Santo. Ao contrário, essa aparente distância faz com que Jesus procure o Pai (Abba), tenha longas conversas com ele na sinagoga, no templo de Jerusalém, sobre o monte, no deserto e até no monte das oliveiras, quando mergulhado num mar de angústia e suores (Lc 22.41-43). A oração de Jesus (Jo 17.1-26), no bojo da Paixão, é um exemplo lídimo dessa união mística de Jesus com o seu Pai.

O divino, portanto, na pessoa de Jesus, tornou-se nossa carne (Jo 1.14), colocou sua tenda entre as nossas tendas. Já não há mais distância entre Deus e a humanidade: Jesus é Deus e homem. É um numinoso que se envolve com o humano.

Aqui a experiência com o numinoso se dá como sentimento, no entanto, não permanece em um puro sentimento, um estado psicológico que acontece e simplesmente é vivido de forma isolada, privada, intimista, mas tem consequências para aquele que vivenciou e para os outros que o acompanham.

Há textos belíssimos dessa irrupção de Deus na vida de Jesus por causa da mística mantida com o Pai na existência terrena: “Este é o meu Filho amado, ouvi-o” (Mc 9.7); é “conduzido pelo Espírito para o deserto” (Mt 4.1 e após vencer as tentações “os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo” (Mt 4.11).

No monte Tabor acontece a transfiguração do numinoso em Jesus que imanta também os apóstolos: Pedro, Tiago e João:

Sintamos o relato de Lucas:

Oito dias após dizer essas palavras, Jesus tomou consigo Pedro, João e Tiago, e subiram a montanha para rezar. Enquanto rezava, seu rosto mudou de aparência e sua roupa ficou muito branca e brilhante. Nisso, dois homens estavam conversando com Jesus: eram Moisés e Elias. Apareceram na glória, e conversavam sobre o êxodo de Jesus, que iria acontecer em Jerusalém. Pedro e os companheiros dormiam profundamente. Quando acordaram, viram a glória de Jesus e os dois homens que estavam com ele. E quando esses homens já iam se afastando, Pedro disse a Jesus: “Mestre, é bom ficarmos aqui. Vamos fazer três tendas: uma para ti, outra Moisés e outra para Elias [...]. Este é o meu Filho eleito; ouvi-o” (Lc 9.28-35).

É interessante observar que, após essa experiência mística ímpar, Jesus quer se derramar nas pessoas com sua ação missionária de sensível inserção com os mais discriminados (publicanos, pecadores, doentes do corpo e da alma), ouvindo-os, curando-os, libertando-os de qualquer tipo de escravidão.

De fato, Jesus, ao descer do monte, aponta para a realidade em dupla missão:

1. Ir para Jerusalém para enfrentar as autoridades, o poder político e religioso da época, embora Pedro queira fugir; quer ficar na experiência do bem-estar, uma experiência do

numinoso na dimensão fascinante, transcendente: “é bom ficarmos aqui” (Lc 9.33); 2. Jesus chama para descer e assumir os riscos, o compromisso com os outros. Para nossa compreensão aqui começa uma nova forma de experienciar o *Numen* (Deus) no Novo Testamento: o Divino se encontrará na alteridade (Lévinas), no contato, nas relações que são estabelecidas entre as pessoas, na comunidade humana. E Jesus chama a atenção para um compromisso ético. De fato, a partir da páscoa de Jesus; ou seja, da sua ressurreição, a presença do Divino, do numinoso, acontece na comunidade: “Pois onde **dois ou três** estiverem **reunidos em meu nome**, aí estou eu no meio deles” (Mt 20.18).

O início dessa presença do divino no humano começa, portanto, na própria encarnação do Verbo: Jesus que é sua Palavra e que, para os primeiros cristãos, acontece no Natal – é esse grande momento, grande evento que Deus prepara para a humanidade. Céu e terra, homem e Deus; pura unidade do humano e divino.

Quebraram-se os extremos; não há uma alteridade absoluta no sentido de negação do outro: se Deus se humanizou, então o humano se divinizou! Aqui não há mais o numinoso separado e distante como na concepção ambivalente e dicotômica de Rudolf Otto: *fascinans et tremendum* (fascinante e tremendo), que atrai e mete medo.

Agora, diferentemente de Otto, há um Deus que come com os pecadores, sorri, é compassivo e compreensivo com os mais fracos e caídos à beira da estrada da vida e da realização mais plena. É o mensageiro do *Numen* (Deus) que sofre, sorri, chora e sua até mesmo gotas sangue, tamanha foi sua angústia (Jo 11.35): “Tomado de angústia, Jesus rezava com mais insistência. Seu suor se tornou como gotas de sangue” (Lc 22.44).

E Jesus passa pelo que é mais humano, finito – a morte. Deus é encarnação, humano e divino, encarnado na história. É compaixão, misericórdia, bondade; e tudo isso acontece no encontro de pessoas, ele se encontra nas relações. A relação com Deus não é mais dicotômica e ambivalente como concebia Rudolf Otto, mas complementar e integradora como concebida por E. Lévinas (alteridade: a face do outro), Martin Buber (Eu-tu-Tu) e tantos outros filósofos e teólogos em nossos dias.

Jesus nos anuncia enfaticamente que não há relação mística com Deus se isso não se dá na relação entre as pessoas: “Todas as vezes que vocês fizeram isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram” (Mt 25. 40). O *Numen* transcendente permeia a imanência do começo ao fim!

O julgamento final será feito através da nossa relação com os outros: “Estava com fome, e vocês me deram de comer, estava com sede, e me deram de beber” (Mt 25.35). O Outro, o Divino não é mais distante; o “Totalmente Outro”; quem me vê, vê o Pai. Somos templos de Deus, do Espírito Santo.

Com a gravidez de Maria: a humanidade está grávida de Deus – no humano está a morada de Deus. Deus faz morada no humano. O humano gera o Divino; está dentro do humano; no humano se manifesta a vontade do Divino: “Faça-se em mim segundo a tua vontade” (Lc 1.38), ou seja, no humano se realiza a plenitude do Divino; e no Divino se realiza a plenitude humana pela ação libertadora de Jesus, em corpo, mente e espírito: o homem integral!

A mística de Jesus em sua ação missionária

Jesus, aos poucos, na já aludida intimidade com o Pai, desenvolve um comportamento semelhante de compaixão, por meio de eficaz solidariedade para com pessoas. As curas de Jesus, que ocupam uma parte considerável das narrativas do Evangelho de Marcos, deixam claro que o taumaturgo¹⁴ age com o objetivo de restabelecer o bem-estar social negado aos doentes, que, pela vulnerabilidade física e mental, estão excluídos econômica e, conseqüentemente, social e culturalmente (na cultura de Jesus, as doenças também acarretavam impureza religiosa para a pessoa).

Em Mc 3.7-13a e 6.5-7, encontramos sumários sobre curas e exorcismos de Jesus que salientam a crescente compaixão de Jesus diante dos pobres e das massas sofridas. A maneira como Jesus responde a essas pessoas desamparadas dramatiza seu ministério preferencial junto aos pobres, excluídos socioeconômicos e sociorreligiosos. Esses aspectos da narrativa marcana refletem a realidade social daquele contexto palestinese do século I, no qual Jesus estava inserido.

A deterioração econômica e política deixou em extrema pobreza grande parte da população palestinese, principalmente nas áreas rurais densamente populosas da Galileia. A doença e a incapacidade física constituíam parte inseparável do ciclo de pobreza.

Para o trabalhador diarista, a enfermidade significava desemprego e empobrecimento imediato. As “multidões” servem de pano de fundo para a narrativa e representam um dos grandes aspectos de sua localização social.¹⁵

Ao restituir a saúde de muitas pessoas dessa grande multidão, Jesus restaura-lhes não só o corpo e a mente, mas devolve-lhes a esperança de viver com um mínimo de dignidade. Instaura-se, desse modo, uma nova ordem social, em que todos tenham vida, e vida em plenitude: o reinado do Deus Abba.

Esse reino irrompe no seio do antirreino (o Império Romano). Jesus, animado pela mística do Deus Pai Todo-Amoroso, direciona a sua missão para interferir decisivamente na instauração de uma nova sociedade, em que todos tenham vida, e vida em plenitude (Jo 10.10). Todos veem a irrupção desse reino no que Jesus faz e ensina como boa notícia: “Cumpriu-se o tempo, e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho”.

Na Carta aos Romanos (14.17-19), Paulo afirma que o reino de Deus, como ensinado no Pai-Nosso por Jesus, não é nem comida, nem bebida, mas justiça que gera a paz, o amor e alegria no Espírito Santo.

Assim a justiça (*suum cuique donare*) é a pedra fundamental do reino de Deus que Jesus veio instaurar, cumprindo a vontade do Pai até a morte e morte de cruz (Fl 2.7-8).

¹⁴ Taumaturgia (do grego θαύμα, thaûma, “milagre” ou “maravilha” e ἔργον, érgon, “trabalho”) é a capacidade atribuída a alguém de realizar milagres.

¹⁵ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 184-185.

A mística de Jesus expressa-se, portanto, em seu comportamento de amor solidário, por meio do qual manifesta o Deus Abba, cujas raízes estão em Iahweh, o Deus misericordioso e compassivo que está nas origens da concepção teológica do seu povo, tão bem expresso no poema contido em Êx 34.6: Iahweh! Iahweh... Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em graça e em fidelidade.

O vínculo estreito entre a misericórdia divina e a misericórdia humana está na linha da imitação: fazer próprio o comportamento misericordioso de Deus. Jesus vive dentro de si e manifesta, em suas ações solidárias, uma figura de Deus marcada pela ternura e piedoso, compassivo e fiel no seu amor.¹⁶

Há, portanto, nessa mística de intimidade com Deus Pai Todo-Amoroso, um simétrico comportamento amoroso entre o Pai e o Filho, entre um “EU e TU” humano e divino que se fundem num só. É o que procuramos aprofundar a seguir, buscando a contribuição filosófica e teológica.

A contribuição de Martin Buber para compreendermos a mística de Jesus

Martin Buber, filósofo, escritor e pedagogo austríaco, de origem judaica (1878-1965), traz-nos a compreensão de que experiência religiosa se inscreve na relação Eu e Tu. Segundo Newton Aquiles Von Zuben: “Na leitura de Martin Buber, chamou-nos a atenção a apresentação de uma determinada modalidade da experiência religiosa em que o sagrado se inscreve como relação, quer isso dizer: ele é constituído na relação Eu e Tu”¹⁷.

Desse modo, estamos diante da proposta de compreensão do sagrado não como uma realidade fora, exterior ao ser humano, mas como algo que se experimenta na “relação”, como diria M. Heidegger¹⁸, no *Mitsein* (Ser-com), no *Mitwelt* (ser-com-o-mundo) e no *Mitdasein* (ser-com-os-outros homens e mulheres).

Aqui há uma nítida separação ou distinção com a perspectiva apresentada em Otto¹⁹, já que, para ele, o sagrado está fora, sendo ambivalentemente atraente e repulsivo. Há uma dicotomia entre as duas dimensões do sagrado e do profano. Assim, para Luiz José Veríssimo, “Otto descreve uma imagem do sagrado segundo a forma dicotômica que marca uma rigorosa separação entre o eu e a realidade objetiva, ou melhor, entre um eu e um ‘objeto’ exterior a ele, o Sagrado, com o qual o eu se depara”²⁰.

Isso quer dizer que, em Otto, o Sagrado está fora; enquanto, para Buber, ele está, ele é em relação ao que acontece entre um Eu e um Tu Eterno de modo integrativo e realizador: “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no

¹⁶ BARBAGLIO, 2011, p. 596.

¹⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu / Martin Buber*. São Paulo: Centauro, 2001. p. 57.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹⁹ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

²⁰ VERÍSSIMO, Luiz José. *A ética da reciprocidade: diálogo com Martin Buber / Luiz José Veríssimo*. Rio de Janeiro: Uapê, 2010. p. 48.

Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado, a palavra – princípio – invoca o Tu eterno”²¹.

Para Buber: “O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu. Toda vida atual é encontro”²². Assim podemos dizer: no começo é a alteridade. Portanto é na alteridade que pode acontecer uma “relação dialógica”. A relação está fundada na alteridade: só haverá um Eu, uma singularidade, na relação com o Tu; ou seja, o Eu e o Tu são frutos dessa relação que acontece no encontro.

Martin Buber ainda defende a ideia de que tudo pode ser minha alteridade e permitir uma relação com um Tu. É dessa forma que encontramos em seu livro “Do Diálogo e do Dialógico” a seguinte frase: “Não é somente outro homem que se torna um Tu para mim – pode ser um animal, uma árvore, até uma pedra e, através de todos esses, Deus, o Tu Eterno”²³.

Ou seja, Buber caminha por outra via mostrando que para haver um encontro dialógico não pode haver uma alteridade compreendida como o “Totalmente Outro” (*ganz anderer*) na perspectiva de Otto, em “O Sagrado”²⁴. Ainda para Buber, a experiência do Tu acontece se o ser humano não se fechar à alteridade. Diz ele: “Porque o homem só pode experienciá-lo quando não se fecha à alteridade, à primitiva ôntica do outro (à primitiva alteridade do outro que, naturalmente, mesmo em se tratando de Deus, não se deve restringir a uma ‘total alteridade’)²⁵. Para ele, uma religião genuína deve promover o encontro, a relação com o outro; e esse outro é encontrado no cotidiano, nas relações concretas. A minha experiência de relação com o Tu eterno deve me levar à alteridade com os outros “Tus” e também me levar a suportar as adversidades da vida, como Jesus fazia com a força de seu Pai:

O crente suporta a realidade da vida concreta, por mais terrível e incompreensível que seja, e que ama no amor de Deus, a quem aprendeu a amar. Por isso, toda manifestação religiosa autêntica possui um caráter pessoal manifesto ou oculto, de que a pessoa participa como pessoa [...] A manifestação religiosa está ligada à situação concreta²⁶.

Com essas palavras, percebemos o quanto a experiência religiosa não é algo fora da vida, da minha relação com os outros; não sou um alienígena que vive em outro planeta, outro mundo. Isso está presente nos evangelhos: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4.20). Ou seja, do amor ontológico para o amor ôntico: o crente que vive uma religião autêntica na perspectiva buberiana não pode fugir da relação com o outro; das realidades do cotidiano. O Tu eterno encontra-se na relação com cada Tu com o qual entro em contato.

²¹ BUBER, 2001, p. 99.

²² BUBER, 2001, p. 57.

²³ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 8.

²⁴ OTTO, 2007.

²⁵ BUBER, 1982, p. 85.

²⁶ BUBER, 2001, p. 37.

Portanto, para Buber, a relação ou o diálogo com o Divino, com Deus, se dá no mundo, na cotidianidade; é assim que o autor quer que entendamos quando se refere ao diálogo entre o homem e Deus, entre Jesus (em sua mística) com o Pai. Buber é claro quanto a esse ponto do diálogo com Deus: “[...] deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo com Deus, o diálogo sobre o qual eu falei neste livro e em quase todos que o seguiram, como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano”²⁷.

Na compreensão de Hutchens²⁸, o filósofo Lévinas entendia que não se pode pensar uma religião sem ética; não se pode encontrar o Divino senão no outro; não se pode falar com o Divino senão através de outra pessoa. Não se pode ser ético com o Divino e aético com a pessoa. Lévinas, de certa forma, proclama o imperativo ético apresentado na Primeira Carta de São João: “Aquele que ama a Deus, ame também seu irmão” (1Jo 4.21).

De fato, para Jesus, não se pode compreender uma relação com Deus sem estar comprometido com o irmão. Não posso me reconciliar com Deus se primeiro não me reconcilio com o meu irmão: “Portanto, se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e depois virás apresentar tua oferta” (Mt 5.23-24).

A relação mística de Jesus com o Pai, Abba, se dá por meio do sagrado da relação com as pessoas. Jesus rejeita muitos grupos de sua época, pois eles mantinham a relação com o Divino baseadas na tradição, na Lei, na religião oficial, deixando de lado o mandamento do amor para com o próximo. Entre esses grupos estavam os escribas, peritos na Lei de Moisés, e os fariseus.

Um trecho dos evangelhos que expressa muito bem o conflito de Jesus com esses grupos, deixando clara a sua postura ética e sua forma de viver a fé no Deus Pai, é a conhecida narrativa do diálogo de Jesus com um legista (um perito na lei), que culmina com a parábola do bom samaritano. Essa passagem só se encontra no Evangelho de Lucas (10.25-37). Nela fica claro que a prática religiosa por excelência consiste na expressão do encontro, do cuidado com o outro. Percebe-se claramente que a minha relação com Deus está ligada à relação com o outro e se dá no encontro pessoal e no cuidado por quem necessita de algum gesto solidário. Dentro desse espírito, a fé no Deus de Jesus se expressa na abertura do encontro, do contato com o outro.²⁹

Hutchens, comentando Lévinas, afirma: “Podemos nos entregar a ele ou até nos aproximar dele, embora, na verdade, afirma Lévinas, é o Deus que se aproxima de nós, e nos chama para a outra pessoa; Ele se aproxima de nós através dela e nos faz responsável por ela”³⁰. Esse foi o forte da mística de Jesus diante do Pai, passando

²⁷ BUBER, 2001, p. 138.

²⁸ HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

²⁹ SANTANA FILHO, Otaviano Bezerra. *Gestaltterapia e religião: relação e cura*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – UNICAP, Recife, 2014. Mimeo. p. 40-43.

³⁰ HUTCHENS, 2009, p. 164.

toda a vida fazendo o bem aos outros, especialmente aos “pobres de Iahweh”, aos “mais necessitados”, como vimos sobejamente no texto acima!

Considerações finais

As pessoas sempre buscaram um ser superior, todo-poderoso, divino, para solucionar seus problemas existenciais (saúde, sofrimento e morte) e sociais (familiares, comunitários, econômicos e políticos). E o caminho foi sempre o mesmo, a religião, por meio de seus espaços sagrados, de suas liturgias bem ensaiadas, de pessoas consagradas e especialmente preparadas para essa intermediação com o Ser Superior, comumente distante, amedrontador e insondável em seus mistérios.

Jesus não rompeu com sua religião. Pelo contrário! Parece ter ido fundo nas intuições religiosas dos seus ancestrais, que lhe propiciaram a experiência de um Deus que se faz próximo e se revela em sua amorosidade, para quem o busca com perseverança e boa vontade.

Jesus experimentou, a partir daí, uma mística que lhe proporcionou uma ligação direta com o divino mistério, sem intermediários, numa relação global, integradora (Buber) e não dicotômica (Otto). E cultivou tal experiência ao longo de sua vida, a ponto de sentir Deus familiar, tão íntimo que lhe chamou afetuosamente de Pai (Abba).

Por meio dessa intimidade com Deus, foi sendo marcado por uma de suas mais misteriosas características: o amor (1Jo 4.8). E, gradativamente, foi expressando esse amor por meio do seu comportamento pessoal, a ponto de, generosamente, sentir-se chamado por Deus Pai Todo-Amoroso a empenhar a própria vida na instauração desse amor em sua missão amorosa e solidária, sobretudo para os excluídos socialmente pelo Império Romano.

Nesse processo, foi concebendo sua missão como parte de um projeto muito maior: a instauração definitiva do reinado de Deus *Abba*, em pleno contexto onde impera assustadoramente o maior de todos os impérios, até então conhecido no Ocidente.

Para tanto, não agiu sozinho. Buscou formar um grupo de discípulos e discípulas itinerantes, com apoio logístico de amigos e amigas, em suas casas e por meio de suas posses e influências.

Para sustentar a missão, fortalecendo-a, Jesus ensina o discipulado a orar, a entrar em contato integrador com *Abba*, o Deus Todo-Amoroso de sua experiência mística que, por pura e gratuita compaixão, faz-se solidário de todo aquele que se abre à sua ternura, deixando-se conduzir por seu Espírito de amor.

Referências

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BUBER, Martin. *Eu e Tu* / Martin Buber. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais de Teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1987. v. III.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SANTANA FILHO, Otaviano Bezerra. *Gestaltterapia e religião: relação e cura*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – UNICAP, Recife, 2014. Mimeo.

VERÍSSIMO, Luiz José. *A ética da reciprocidade: diálogo com Martin Buber/Luiz José Veríssimo*. Rio de Janeiro: Uapê, 2010.