

Aproximação entre mística cristã e amor

Uma proposta de leitura da Encíclica *Deus caritas est* do Papa Bento XVI

Prof. Dr. Fr, Lesaneos Prates

RESUMO

A encíclica programática do Papa Bento XVI Deus caritas est é um marco no início do seu pontificado, cujo conteúdo é a definição de que Deus é amor, sendo o compromisso com a caridade assumido pela Igreja, o sinal que visibiliza tal amor. A nossa reflexão propõe vincular dita concepção do Deus-Amor à sua expressão mística configurada ao longo da história da Igreja pela via da caridade. O pressuposto de fundo é que uma boa teologia – concepção de Deus – conduz a uma experiência de Deus – perspectiva mística e vice-versa.

Palavras-Chave: Deus-Amor, mística cristã, virtudes teológicas.

ABSTRACT

The Pope's Benedict XVI programmatic encyclical Deus caritas est, which content is the definition that God is love, is a mark at the beginning of his pontificate. The engagement with charity assumed by church is a sign that becomes this love possible. Our reflection suggests link this conception of God-Love to his mystic expression configured during the church history by charity way. The base presupposed is that a good theology - Gods conception - leads us to a experience of God - mystic perspective and vice versa.

Key words: God-Love, christian mysticism and theological virtues.

INTRODUÇÃO

Uma primeira questão a ser previamente colocada gira em torno da possibilidade de se traçar uma relação de pertinência entre a mística cristã e o sentido do amor conforme o esboço proposto pela Encíclica do Papa Bento XVI. Partindo do pressuposto de que a afirmação teológica sobre Deus é derivada de uma experiência prévia sobre a identidade de sua Revelação histórico-salvífica, a afirmação bíblico-teológica *Deus caritas est* tem como suposição uma experiência do Deus-Amor feita pela comunidade joanina e, que foi sendo configurada ao longo da história do cristianismo.

Sendo assim, qual é a possibilidade de se esboçar uma analogia entre a experiência do “Deus-amor” – amor-personalizado – e do “amor-de-Deus” – oferta-gratuita do amor – como conteúdo que funda e fundamenta a mística cristã. A analogia entre o amor como algo inerente à personalidade de Deus em conexão com o amor-humano aberto ao Deus-amor, vincula a dimensão misteriosa do Amor numa significação teo-antropológica¹. Esta possibilidade aparece na seguinte afirmação do Papa: **“desejo [...] especificar alguns dados essenciais sobre o amor que Deus oferece de modo misterioso e gratuito ao ser humano, juntamente com o nexó intrínseco daquele Amor – dimensão propriamente teológica do Amor – com a realidade do amor humano”** – dimensão propriamente antropológica do amor – (DCE, 1).

Com estas duas questões prévias apontamos para a possibilidade de uma leitura da Encíclica tendo como ponto de partida o sentido da mística cristã relacionada com o sentido do amor. Desenvolveremos a nossa reflexão nos seguintes pontos:

1. A SEMÂNTICA TEO-ANTROPOLÓGICA DA MÍSTICA CRISTÃ

A afirmação teológico-espiritual sobre a significância do amor radicado em Deus ocupa o cerne da vida cristã, enquanto traduz a originalidade da forma ou da imagem com que o cristianismo concebe Deus. A imagem cristã

¹ Com o sentido da expressão “teo-antropológica” derivado de Jo 1,14a queremos indicar que no mistério da encarnação o divino e o humano se unem de forma inconfundível e inseparável. Sendo assim, quando a teologia se ocupa do divino implica/explica o humano. Quando a antropologia se ocupa do humano implica/explica o divino. Esta relação teologia/antropologia tendo como base a Revelação, passa a ser determinante para se fundamentar a teologia mística. Já não se pode mais separar ou confundir a teologia com a antropologia e vice-versa.

de Deus é a transparência do Amor que é o próprio Deus². É na relação entre o Deus-Amor e o ser humano que aparece a dimensão antropológica do amor, já que, também a imagem cristã do ser humano aparece determinada pelo amor³. Sendo assim, o ser humano pode “permanecer no amor” (cf. 1Jo 4,12.13.15.16) como sendo uma possibilidade que o antecede. Permanecer no amor significa permanecer no próprio Deus, vale dizer, é percorrer o caminho humano identificado com o caminho de Deus. Conhecer e crer no Amor é a síntese significativa daquilo que se entende por “existencial cristão” e que ao longo da tradição cristã se denomina caminho martirial, ascético, místico, espiritual e, ultimamente, experiencial do mistério de Deus⁴.

A afirmação de que o “o amor é Deus” e, que, portanto, está no “centro da fé cristã” tem um alcance eminentemente teológico acompanhado de um alcance propriamente espiritual como “**fórmula sintética da existência cristã**” (DCE, 1). Conhecer e crer no amor se desdobra como opção fundamental da vida cristã, sendo, portanto a experiência de Deus colocada na fronteira do compromisso ético-moral resultante do encontro com o Deus-Amor, o qual funda e fundamenta o caminhar do cristão⁵. Eis a afirmação que estamos seguindo:

² “A expressão ‘Deus é amor’ aparece duas vezes na Primeira Carta de João (1Jo 4,8.16). Esta formulação é inaudita à medida que só aparece em João. Ela é o ponto alto de toda a evolução bíblica acerca do amor de amor voltado para o ser humano revelado em Cristo Jesus [...]. Sobre a questão das fontes de inspiração de João para chegar a afirmar que ‘Deus é amor’, parece ser uma pergunta que nos remete à referências presentes no Primeiro Testamento. Na revelação vétero-testamentária encontram frases alusivas ao amor de Deus pelos seus eleitos, sobretudo, por serem objetos da própria eleição. No entanto, em nenhuma parte aparece a afirmação de Deus é amor no sentido indicado”, Cf., VERGÉS, S., Dios es amor, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982, p. 263 e 264. Nesta obra o autor faz um exaustivo estudo sobre a expressão joanina “Deus é amor” numa perspectiva extra-bíblica e propriamente bíblica.

³ “Abrigamos em nosso íntimo um incontestável desejo de amar, uma profunda necessidade de comunicação afetiva e intelectual com todas as pessoas, com todas as realidades, e sem limitações. Nos umbrais do mundo moderno, Descartes formulou uma tese que desencadeou um processo de questionamentos: ‘Penso, logo existo’. Após vários séculos, notamos que os raciocínios, se não forem motivados e orientados pelo amor, em vez de promover, facilmente destroem a personalidade humana e, até, toda a criação. Parece que hoje a tese principal deve ser: ‘amo, portanto existo’. O amor tem a primazia na estrutura do ser humano”, Cf., ESPEJA, J., Espiritualidade cristã, Vozes, Petrópolis 1995, p. 225.

⁴ “‘Amor’ é uma categoria fundadora do cristianismo e de sua novidade, a partir da qual seria possível sintetizar sua teoria e sua ética, e ao redor da qual se poderia reconstruir toda sua história”, Cf., GIRARDI, G., “Amor”, in AA.VV., Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo, Paulus, São Paulo 1999, p. 5.

⁵ “A tese clássica da ‘caridade como forma de todas as virtudes’, assim como a tese mais atual do ‘primado da caridade na teologia moral’, podem obter versão mais personalista quando

“Nós cremos no amor de Deus – desse modo pode o cristão exprimir a opção fundamental de sua vida. No início do ser cristão não há uma decisão ética ou uma grande idéia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, assim, o rumo decisivo” (DCE, 1b).

A mística cristã, então, referenciada ao Amor Personalizado que é Deus indica para a experiência de um encontro o qual qualifica o ser humano na sua decisão na direção do amor. O Amor Personalizado em Deus é por assim dizer, a comunicação de si mesmo ou autocomunicação⁶, o qual deve ser assimilado e assumido pelo ser humano no compromisso de amor para com o próximo. A dimensão vertical do Amor comunicado por Deus deverá se desdobrar na vida do cristão em amor comunicativo na sua dimensão horizontal, conforme a seguinte afirmação do Papa: **“Desejo falar do amor com que Deus nos cumula e que deve ser comunicado aos outros por nós”** (DCE, 1b).

2. O AMOR COMO ELEMENTO UNIFICADOR DA MÍSTICA CRISTÃ (DCE, 2-5)

O amor é o elemento identificador da identidade de Deus e da identidade do ser humano⁷. Sendo assim, ao ter o amor como ponto de unidade/diversidade, a mística cristã nos leva a uma percepção na fé de uma identidade teológica – quem é Deus e, de uma percepção de quem é o ser humano

se diz que a opção fundamental cristã constitui a decisão nuclear do existir cristão, e que os comportamentos e as decisões singulares são ‘mediações’ da opção fundamental”, Cf., VIDAL, M., Moral de opção fundamental e atitudes, Paulus, São Paulo 1999, p. 145.

⁶ Utilizamos o termo autocomunicação de Deus no seguintes sentido: “Uma autocomunicação de Deus, como mistério pessoal e absoluto ao homem enquanto ser de transcendência, implica inicialmente uma comunicação a ele enquanto ser espiritual e pessoal [...]. A autocomunicação divina significa, portanto, que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é”, Cf., RAHNER, K., Curso fundamental da fé, Paulinas, São Paulo 1989, p. 145s e 149.

⁷ “O amor impregna o ser humano. Amor não é apenas uma função, uma área, um momento. Amor é onipresença. Afeta a totalidade humana. Roça a sensibilidade, aloja-se na medula dos ossos, pulsa nos batimentos cardíacos, arfa na respiração, circula pelo sangue, aquece o pensamento, rola pelos braços, agita as mãos, baila na consciência, escorre no olhar, sonoriza-se na palavra, recolhe-se no silêncio, peregrina nos passos, oculta-se no inconsciente, espuma na sexualidade, murmura na oração”, Cf., ARDUINI, J., Antropologia. Ousar para reinventar a humanidade, Paulus, São Paulo 2002, p. 115.

– identidade antropológica. Para tal faz-se necessário percorrer a via da linguagem como mediação para se compreender o sentido mais profundo do amor nas seguintes dimensões: bíblica, teológica, cultural e lingüística. Nos mais variados níveis de expressão, o amor entre homem-mulher é o **“arquetipo de amor por excelência”**, o qual sobressai e reluz frente às outras representações sobre a experiência amorosa (DCE, 2b).

No âmbito semântico da linguagem é colocado em destaque a já conhecida tríade **eros-philia-agape** como constelação lingüística para se compreender o sentido do amor na sua unidade-diversidade. O aceno ao sentido propriamente agápico dado pelo cristianismo ao amor e o contraponto que surge da crítica do iluminismo a uma espécie de marginalização da sua dimensão erótica, aparece como prenúncio da necessidade de uma franca abertura ao diálogo sobre a pluridimensionalidade do amor⁸.

Esta tipologia do pluralismo nas dimensões do amor é primeiramente analisada a partir do universo da fenomenologia das religiões, onde, especificamente na tradição grega se via no “eros” **“sobretudo o inebriamento, a subjugação da razão por parte duma ‘loucura divina’ que arranca o ser humano das limitações da sua existência e, neste estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude”** (DCE, 4a). Notamos aqui um tipo de experiência mística circunscrita no cenário religioso como um fenômeno extraordinário experienciado pelo ser humano. Aqui a mística é experiência existencial, vital, divina, cültica, celebrativa, a qual passa pela mediação dos templos dedicados aos deuses e deusas. Talvez pudéssemos falar de uma mediação que concorre para a “sacralização ou divinização do ser humano através dos cultos da fertilidade” configurados como algum tipo de relação matrimonial ou de prostituição com o sagrado⁹. É neste contexto religioso que **“o eros foi celebrado como força divina, como comunhão com o Divino”** (DCE, 4a).

⁸ “Muitas vezes a clássica tríade eros-fília-agape fez do ‘erótico’ o mais primitivo dos impulsos, o primeiro degrau a ser ultrapassado. A cultura ocidental, com uma moral de tendências repressoras, acentuou unilateralmente os perigos de Eros, esquecendo toda sua potencialidade humana e positiva. Caímos, assim, numa nova redução: esquecemos a beleza e a dignidade da erótica humana, e confundimos Eros com tudo o que é pornográfico. Precisamos recuperar e perceber nosso Eros. Precisamos estar à vontade com ele. O Eros-redimido só é possível com o Eros-assumido”, Cf., MAÇANEIRO, M., *Mística e erótica. Um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza*, Vozes, Petrópolis 1996, p. 54s.

⁹ Cf., PIKAZA, X., *Palavra de amor*, Sígueme, Salamanca 1983.

No vasto horizonte vétero-testamentário nota-se um repensar da forma mística, vale dizer, como o ser humano se relaciona com o sagrado. A partir do sentido religioso da “experiência erótica”, o que se busca é a superação de um tipo de **“perversão da religiosidade”**, ou seja, a mística do Primeiro Testamento **“não rejeitou de modo algum o eros enquanto tal, mas declarou guerra à sua subversão devastadora”** (DCE, 4b). A grande questão que se coloca gira em torno da divinização do “eros” em detrimento de sua desumanização. Eis a forma como é tratado este limite da experiência religiosa:

“De fato, no templo, as prostitutas, que devem dar o inebriamento do Divino, não são tratadas como seres humanos e pessoas, mas servem apenas como instrumentos para suscitar a ‘loucura divina’: na realidade, não são deusas, mas pessoas humanas de quem se abusa. Por isso, o eros inebriante e descontrolado não é subida, ‘êxtase’ até ao Divino, mas queda, degradação do ser humano. Fica assim claro que o eros necessita de disciplina, de purificação para dar ao ser humano, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser” (DCE, 4b).

Se pensarmos que a experiência religiosa configurada como mística cristã passa por um tipo de “êxtase”, segundo tal afirmação, a experiência “extática” no horizonte cristão é um processo de divinização-humanizante e de humanização-divinizante no qual fica sempre delimitada a fronteira entre o divino e o humano e vice-versa. Talvez estamos aqui exatamente no contexto em que a mística das grandes religiões antigas aparece relacionada como os seus respectivos paradigmas míticos. Certamente que a revelação categorial presente no Primeiro Testamento, neste sentido, teve como grande desafio redimensionar a relação de pertença ou comunhão no relacionamento entre Deus e o ser humano na direção da experiência religiosa.

Existe uma fronteira entre o Divino e o amor no nível propriamente antropológico-místico que pode ser pensado a partir da relação entre “eros” e “Theós”¹⁰. Os dois carregam consigo, na perspectiva de sua “infinidade” e

¹⁰ “Movido pela graça, o místico é atraído por Deus. O místico ama e quer caminhar no amor. Por mais sobrenatural que seja esta experiência, devemos, contudo, preservá-la de caricaturas angelicais, pensando que os místicos sejam menos humanos que nós, ou que viveram ausentes do seu tempo, sua cultura e sua história. Ao contrário, se trata de uma experiência radical do

de sua “eternidade”, o entroncamento aberto ao horizonte que arranca do cotidiano da existência na direção da promessa do “infinito” e do “eterno”. Sendo assim, não existe uma incompatibilidade ou uma incomunicação entre Deus e “eros”. Isto nos possibilita falar de uma “mística erótica”, no sentido de que ao longo do caminhar da experiência mística o ser humano se depara com o “eros” e com “Theós”.

Partindo da dimensão erótica entendida como lugar antropológico onde se localiza o princípio instintivo de vitalidade existencial, ao viabilizar este dinamismo erótico na direção de Theós, o ser humano alcança uma experiência integradora do complexo das suas dimensões. O caminho da experiência mística na fronteira do dinamismo erótico significa a necessidade de que tal instinto erótico seja purificado pelo Mistério de Deus. **São “purificações e amadurecimentos, que passam também pela estrada da renúncia”** (DCE, 5). Este caminho místico não implica num tipo de “envenenamento” do instinto erótico, mas, propriamente na sua potencialização capaz de superar o instinto de morte – “thánatos”. A mística, então, entendida como experiência do Mistério de Theós passa por um acurado discernimento entre a mediação da erótica que poderá desembocar em duas direções, vale dizer, “eros” ou “thánatos.

O paradigma antropológico idealizado pelo Papa no caminho da experiência mística é a superação do dualismo corpo-alma como expressão que quer traduzir o complexo humano na sua pluridimensionalidade vital e existencial. Eis a afirmação básica para tal proposta:

“O homem torna-se realmente ele mesmo quando corpo e alma se encontram em íntima unidade; o desafio do *eros* pode considerar-se verdadeiramente superado, quando se consegue esta unificação. Se o homem aspira a ser somente espírito e quer rejeitar a carne como uma herança apenas animalesca, então espírito e corpo perdem a sua dignidade. E se ele, por outro lado, renega o espírito e conseqüentemente considera a matéria, o corpo, como realidade exclusiva, perde igualmente a sua grandeza” (DCE, 5).

humano. A experiência dos místicos é um fenômeno pé-no-chão: redimensiona e torna mais exigente seu próprio cotidiano. A oração, a vida comunitária, a justiça, a missão e a própria personalidade – tudo é assumido como autenticamente humano. O místico vive no coração do mundo e de seu tempo, porque nele pulsa o coração de Deus, do Deus da história”, Cf., MAÇANEIRO, M., op. cit., p. 62.

A superação do dualismo alma-corpo favorecendo uma concepção antropológica “uni-dual” implica na superação de um tipo de “espiritualismo” ou “materialismo” na experiência mística. Sendo assim, o caminho da experiência mística radicada no exercício daquilo que caracteriza a totalidade e a potencialidade do amor passa por uma concepção antropológica da pessoa na sua inteireza complexa. Neste sentido, **“nem o espírito ama sozinho, nem o corpo: é o homem, a pessoa, que ama como criatura unitária, de que fazem parte o corpo e a alma. Somente quando ambos se fundem verdadeiramente numa unidade, é que o homem se torna plenamente ele próprio. Só deste modo é que o amor – o eros – pode amadurecer até à sua verdadeira grandeza”** (DCE, 5).

Outro elemento que pode obstaculizar uma mística na fronteira da erótica seria alguma tendência típica da antropologia cristã na forma de se conceber o corpo no passado, sempre em detrimento de uma concepção equivocada também do “eros”¹¹. É certo que a materialização moderna e pós-moderna do corpo acaba sendo um estorvo para uma precisão correta da erótica humana. A concepção materializada do corpo traduz uma perversão da erótica no seguinte sentido: **“O eros degradado a puro ‘sexo’ torna-se mercadoria, torna-se simplesmente uma ‘coisa’ que se pode comprar e vender; antes, o próprio homem torna-se mercadoria. Na realidade, para o homem, isto não constitui propriamente uma grande afirmação do seu corpo. Pelo contrário, agora considera o corpo e a sexualidade como a parte meramente material de si mesmo a usar e explorar com proveito”** (DCE, 5). Nesta linha de pensamento, tanto os reducionismos de uma antropologia cristã do passado na forma de se conceber o corpo, como os reducionismo das ideologias da modernidade e pós-modernidade, devem ser superados por aquilo que no cristianismo mais favoreça a concepção “uni-dual” como forma de conceber o complexo humano. **“A fé cristã sempre considerou o homem como um ser uni-dual, em que espírito e matéria se compenetraram mutuamente”**. É a partir desta antropologia fundamental que podemos asseverar a existência de uma relação inarredável entre

¹¹ “Tudo o que está ligado a Eros tem a ver com fantasia, criatividade, com irrupção do novo, do surpreendente, do maravilhoso. Eros produz fascinação, atração, feitiço. Ela ama a cor, o riso, a festa. Eros é vida. Proximidade. Toque e saudade. Negá-lo é aceitar o jogo sujo de Thánatos (a morte). A luz se apaga, o prazer se faz dor e o riso dá lugar ao lamento. A festa da vida se acaba e a morte começa a reinar. Por outro lado, integra em nós o “erótico” significa incendiar-se. É admirar-se. É deixar que o novo desça o longínquo Olimpo dos sonhos e toque o chão-nosso de cada dia. Eros é paixão de viver e deixar viver”, IDEM, p. 54.

mística e erótica, entre “eros” e “Theós”, pois, **“eros quer nos elevar ‘em êxtase’ para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos”** (DCE, 5). A partir desta base antropológica, passando por sua fundamentação bíblico-teológica, podemos afirmar que a mística cristã pode ser entendida no limítrofe da fronteira entre “eros” e “agape”.

3. A MÍSTICA CRISTÃ CONFIGURADA COMO SÍNTESE PROCESSUAL ENTRE EROS E AGAPE

Além da necessidade de se repensar a fundamentação antropológica da mística cristã para que a mesma seja concebida como síntese evolutiva entre “eros” e “agape”, também é necessário repensá-la a partir da sua base bíblico-teológica. Inicialmente, os nn. 6-7 indicam para o trânsito dialogante entre a “razão filosófica” e a “razão teológica”.

É a teologia do Cântico dos Cânticos e os seus conseqüentes desdobramentos e incidências na experiência mística do cristianismo que, possibilita uma relação extensiva entre a dimensão erótica e a dimensão agápica do amor¹². O paradigma teo-antropológico é o da “festa nupcial”, do relacionamento conjugal ou matrimonial. A experiência amorosa aqui vai desde uma procura difusa do amor – procura indeterminada – a uma procura específica – procura determinada. Ao longo desta extensão processual – verdadeiro caminho de uma experiência radicada no amor –, **“este torna-se cuidado do outro e pelo outro. Já não se busca a si próprio, não busca a imersão no inebriamento da felicidade; procura, em vez disso, o bem do amado: torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes, procura-o”** (DCE, 6). Percorrer esta via da experiência amorosa significa descobrir constantemente algumas facetas do amor, tais como, sua evolução purificadora, seu caráter definitivo de exclusividade e eternidade. No fundo é descobrir que **“o amor é ‘êxtase’; êxtase não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado**

¹² “A opinião de que Cântico dos Cânticos é uma seleção de cânticos de amor, não significa que a poesia erótica por si mesma é inconveniente para ser incluída na Bíblia. O sujeito da poesia erótica não é necessariamente o amor ilícito, apesar de a história desse gênero literário mostrar pouco interesse pelo amor lícito. O amor que está na base do matrimônio, contudo, é, em qualquer moralidade sadia, não somente bom mas também santo”, Cf., McKENZIE, J. L., Dicionário bíblico, Paulus, São Paulo 1984, p. 144s.

em si mesmo para sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus” (DCE, 6).

Chama a atenção, sendo no mínimo curioso, o fato de que se passa do paradigma do “amor humano” configurado na relação homem-mulher, na forma direta e não indireta, ao modelo do amor configurado na pessoa de Jesus Cristo. Provavelmente, no transfundo de tal trânsito cognitivo e hermenêutica esteja a analogia entre o matrimônio de Deus contraído com a humanidade – alcance teológico – e, o noivado de Jesus Cristo também contraído com a humanidade – alcance cristológico tendo como base bíblica os textos que falam da sua entrega (Lc 17,33; Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Jo 12,25). São textos caracterizados por uma tipologia teológica determinada pela experiência martirial de Jesus Cristo¹³. Denota-se, então, que o amor como caminho extensivo entre “eros” e “agape” passa por uma decisão apaixonante pela vida.

Seguindo a trajetória de uma busca diferencial e sintética entre a contribuição da razão filosófica e a contribuição da razão teológica, o “eros” seria a expressão do sentido propriamente mundano da experiência amorosa, sua dimensão “ascendente”, cujo arranque estaria no nível propriamente humano. Enquanto que “agape” seria a expressão do amor plasmado na tradição cristã, de cunho “descendente”. Se admitimos esta bipolaridade entre “eros” e “agape”, ela não poderá ser de tudo “antitética” e, assim, causadora de uma disjuntiva na experiência amorosa. Dita bipolaridade deverá ser, antes, “sintética”, vale dizer, integradora, analógica e, portanto, comunicadora da pluridimensionalidade que caracteriza o amor¹⁴. **“Se se quisesse levar ao**

¹³ “A comunicação pessoal de Deus ao homem teve lugar na entrega do seu Filho. Na morte gloriosa de Jesus, o amor de Deus ao homem se converte em dom de Si mesmo. Não há expressão mais elevada de amor que a de dar a vida pelos amigos. A revelação do amor de Deus, em Cristo, entra desta forma no mais profundo do ser da humanidade. Para esta, é o início de uma época totalmente inédita”, Cf., VERGÉS, S., op. cit., p. 214s.

¹⁴ “O amor tem caráter de totalidade porque invade todas as dimensões do ser humano. Afeta a emocionalidade e também o pensar, o decidir, o relacionar-se, o trabalhar e até as funções orgânicas e entes do universo. A perspectiva antropológica visualiza-o como dinamismo global. O amor impregna o Todo humano e não apenas algumas áreas. O campo erótico não é um departamento, mas constitui universo humano. Seja sexual, político, econômico, social, histórico, moral ou religioso, o amor movimenta o ser total do homem. E isto no aspecto subjetivo e objetivo. Quem ama investe esperança, entusiasmo, oração, vigílias, lutas, dinheiro e sofrimentos, na finalidade apetecida. Quem ama joga a vida na causa amada. Mas há também a totalidade objetiva do amor. Além de amar com todo o ser, a tendência é amar a totalidade do ser”, Cf., ARDUINI, J., Destinação antropológica, Paulinas, São Paulo 1989, p. 242s.

extremo esta antítese, a essência do cristianismo terminaria desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado talvez admirável, mas decididamente separado do conjunto da existência humana. Na realidade, eros e agape - amor ascendente e amor descendente - nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral” (DCE, 7).

Sendo a mística a experiência do mistério que se articula no limítrofe entre o divino e o humano, mundo e céu, racionalidade e fé, contemplação e ação, “eros” e “agape”¹⁵, só para lembrar tais realidades bipolares, o único amor, o qual **“é uma única realidade, embora com distintas dimensões”** deverá ser a síntese que possibilite uma contemplação configurada da real “imagem de Deus” e da real imagem do ser humano.

4. A RADICALIDADE DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA DO DEUS-AMOR

A mística é uma experiência derivada do mistério amoroso de Deus, à medida que o sujeito que faz tal experiência descubra, se identifique e se comprometa com dita imagem de Deus¹⁶. No fundo, então, a mística é devedora da imagem que se tem de Deus, sendo ela umbilicalmente vinculada à teologia. Certamente que ao longo do seu processo de experiência mística e de elaboração da sua imagem de Deus, Israel fez o percurso de identificação e compromisso com um modo típico de Deus agir e ser. Libertação e criação são as duas grandes categorias teológicas que traduzem sua experiência amorosa de um Deus que ao libertar na história, é identificado como o criador da totalidade do real. Assim, a teologia israelita inaugura uma visão da criação inserida na história e inseparável de sua experiência libertadora como dom que resulta da gratuidade amorosa de Deus. Este é também um amor de pacto, aliança, entendida como **“eleição: entre todos os povos, Ele escolhe Israel e ama-o – mas com a finalidade de curar, precisamente deste modo, a humanidade inteira. Ele ama, e este seu**

¹⁵ Cf., MOSER, A., “Do eros ao agape”, in *O enigma da esfinge. A sexualidade*, Vozes, Petrópolis 2001, pp. 201-208. Aqui o autor trata da complexa relação eros/agape como dimensão bipolar enraizada na estrutura onto-antropológica do ser humano.

¹⁶ Cf., ESPEJA, J., “A mística cristã”, in *Espiritualidade cristã*, op. cit., pp. 155-186.

amor pode ser qualificado sem dúvida como eros, que no entanto é totalmente agape também. Sobretudo os profetas Oséias e Ezequiel descreveram esta paixão de Deus pelo seu povo, com arrojadas imagens eróticas” (DCE, 9). Esta tipologia da radicalidade amorosa de Deus, a qual vai do “eros” ao “agape” é comunicadora de sua presença divina e ao mesmo tempo concorre para a humanização do ser humano. É, por assim dizer, uma experiência divina do amor que conduz ao ser humano a um processo de humanização que vai, também, do “eros” ao “agape”. Há, portanto, um amor de Deus na direção do ser humano caracterizado pelo binômio “eros-agape” como expressão de total gratuidade, perdão e paixão, o qual acaba sintetizando o sentido da justiça-amor.

Se a concepção de Deus na teologia bíblica afirma que Ele é a fonte primordial de tudo aquilo que é vital – horizonte metafísico, também é notório outro tipo de concepção segundo a qual Deus aparece como **“um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor. Deste modo, o eros é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a agape”** (DCE, 10). É neste modo de Deus agir e ser que está fincada a raiz da experiência mística definida como **“unificação do homem com Deus – o sonho originário do homem –, mas esta unificação não é confundir-se, um afundar no oceano anônimo do Divino; é unidade que cria amor, na qual ambos – Deus e o homem – permanecem eles mesmos mas tornando-se plenamente uma coisa só: “Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito” – diz São Paulo (1Cor 6,17)”** (DCE, 10). Como se vê, o amor aparece como sendo o elo de ligação entre Deus e a criatura humana no tempo e no espaço da experiência mística. Em tal encontro interpessoal e personalizante, Deus como pessoal continua com a sua identidade própria, como também a criatura humana não é descaracterizada na sua condição pessoal.

Este tipo de relacionamento interpessoal aparece com toda a sua pujança na horizontalidade do encontro homem-mulher, caracterizado pela singularidade de cada um, como também, na união dos dois. É na antropologia bíblica onde encontramos a sustentabilidade da espiritualidade da vida matrimonial, a qual é apresentada como evidência iconográfica do relacionamento Deus-povo. Assim, a radicalidade da experiência mística do amor tem no relacionamento matrimonial entre homem-mulher o seu modelo emblemático. E este amor é dinamizado por “eros”, o qual está enraizado na própria natureza humana, impelindo a busca recíproca que caracteriza a relação homem-mulher no

rumo de formar “uma só carne”. À imagem de Deus é colocada de forma análoga a experiência paradigmática do matrimônio na arrojada afirmação: **“À imagem do Deus monoteísta corresponde o matrimônio monogâmico. O matrimônio baseado num amor exclusivo e definitivo torna-se o ícone do relacionamento de Deus com o seu povo e, vice-versa, o modo de Deus amar torna-se a medida do amor humano”** (DCE, 11).

5. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO COMO MODELO SACRAMENTAL DA MÍSTICA DO AMOR

Inicialmente a encarnação é apresentada como um mistério que confere realismo inédito a tudo aquilo que até então foi revelado sobre Deus. Ela é, portanto, uma fonte original da experiência mística do cristianismo agora vinculada ao amor, que é Deus¹⁷. Se é certo que a encarnação visibiliza a realidade de Deus, ela visibiliza a realidade do amor. Sendo assim, **“a verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em novas idéias, mas na própria figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos – um incrível realismo”** (DCE, 12). Este amor encarnado no mistério de Jesus Cristo ganha sua mais radical expressão no mistério da cruz, a qual comunica **“o amor na sua forma mais radical”**. **“É lá que esta verdade pode ser contemplada”** (DCE, 12) na mediação da mirada meditativa e contemplativa, que alimenta a mística da radicalidade do amor cristão.

O “Logos encarnado” – sendo o Noivo – passa a ser o sinal de aliança entre Deus e a humanidade como realidade extensiva e, portanto, sempre presente através do mistério da Eucaristia. Eis o texto que sintetiza bem esta perspectiva:

“A imagem do matrimônio entre Deus e Israel torna-se realidade de um modo anteriormente inconcebível: o que era um estar na presença de Deus torna-se agora, através da participação na doação de Jesus, comunhão no seu corpo e sangue, torna-se

¹⁷ “A lei da encarnação tal como aparece realizada em Cristo, pode ser expressa da seguinte maneira: a Palavra divina torna-se audível na Terra, quando se faz palavra humana; o amor de Deus torna-se eficaz para os homens, quando se torna gesto de amor humano; a misericórdia divina manifesta-se na História, quando ser torna perdão de homens; a Vida, que ele é, torna-se dom para os homens, quando se faz realidade humana”, Cf., MOLARI, C., “A lei da encarnação”, in SECONDIN, B. – GOFFI, T. (Org.), Curso de espiritualidade. Experiência – Sistemática – Projeções, Paulinas, São Paulo 1994, p. 420.

união. A ‘mística’ do Sacramento, que se funda no abaixamento de Deus até nós, é de um alcance muito diverso e conduz muito alto do que qualquer mística elevação do homem poderia realizar” (DCE, 13).

Sendo assim, a experiência mística que deriva da extensão misteriosa que vai da Encarnação à Eucaristia continua tendo na realidade antropológica, misteriosa e sacramental do matrimônio sua densidade significativa. Antes de ser um processo de “elevação” num sentido de se ir do nível baixo a um nível alto – sentido ascendente –, a mística cristã é um processo dinâmico que conjuga “abaixamento-elevação”, movimento “descendente-ascendente”. A real “elevação” mística passa por uma “identificação-compromisso” com realidades humanas, mundanas, históricas, sociais, culturais, religiosas, as quais cumprem o papel de suporte da comunicação misteriosa de Deus. A perspectiva de uma mística em torno da comunhão eucarística é o caminho de superação da bitola de uma experiência individualista, intimista e alienante de Deus. **“A ‘mística’ do sacramento tem um caráter social, porque, na comunhão sacramental, eu fico unido ao Senhor como todos os demais comungantes: ‘Uma vez que há um só pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão’ – diz São Paulo (1Cor 10,17)”** (DCE, 14).

A comunhão vital com Deus e com o próximo é a mediação que qualifica e dá originalidade à mística cristã do amor ao possibilitar um constante trânsito que vai da nossa realidade pessoal ao mistério da vida de Deus e, simultaneamente, ao mistério da vida próximo. Neste sentido é de alta relevância a afirmação seguinte:

“A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para Ele e, deste modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos «um só corpo», fundidos todos numa única existência. O amor a Deus e o amor ao próximo estão agora verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a Si. Assim se compreende por que o termo *agape* se tenha tornado também um nome da Eucaristia: nesta a *agape* de Deus vem corporalmente a nós, para continuar a sua ação em nós e através de nós. Só a partir desta fundamentação cristológico-sacramental é que se pode entender corretamente o ensinamento de Jesus sobre o amor” (DCE, 14).

A mística cristã radicada no amor encontra o seu fundamento no Mistério da Encarnação, o qual indica a saída exodal do Verbo que ao se encarnar comunica a comunhão do Deus-Amor com a humanidade. No Mistério da Encarnação é recriada a possibilidade da humanidade comungar do mistério do Deus-Amor e, ao mesmo tempo, indica para a necessidade vital da comunhão inter-humana. Esta comunhão ganha uma configuração sacramental na Eucaristia, sendo esta a extensão que sempre torna presente o Mistério do Verbo Encarnado, já que, o amor de Deus é sempre corporificado de forma atual e renovada.

Estamos na linha da fundamentação cristológico-sacramental da radicalidade da mística do amor. Esta experiência mística que tem na Encarnação e na Eucaristia a sua inspiração mais original e fontal acontece à medida que **“fé, culto e *ethos* compenetraram-se mutuamente como uma única realidade que se configura no encontro com a *agape* de Deus. Aqui, a habitual contraposição entre culto e ética simplesmente desaparece. No próprio ‘culto’, na comunhão eucarística, está contido o ser amado e o amar, por sua vez, os outros. Uma Eucaristia que não traduza em amor concretamente vivido, é em si mesma fragmentária”** (DCE, 14). Aqui nos encontramos na trilha de uma crítica aos modelos de celebração da Eucaristia onde se nota a predominância de uma excessiva preocupação com a configuração externa do ambiente – tipo de ambientalismo celebrativo – em detrimento de um esvaziamento do compromisso ético. O resultado é a perda da relação implicante entre estética e ética na experiência mística de Deus no âmbito do culto. O acento acaba sendo colocado na expressão externa de uma “estética aparente” despojada de uma ética transformadora.

Esta perspectiva implicante de cunho cristológico-sacramental, que dá sustentabilidade à mística do amor radical passa a ser a chave de leitura do amor preferencial pelos pobres tendo presente algumas parábolas de Jesus Cristo. É o caso da parábola do rico avarento – Lc 16,19-31 – que **“levianamente ignorou o pobre que passava necessidade. Jesus recolhe, por assim dizer, aquele grito de socorro e repete-o para nos acautelar e reconduzir ao bom caminho”** (DCE, 15). Exemplar, também, é a parábola do bom Samaritano – Lc 10,25-37 –, onde é abolido o limite da solidariedade como gesto que expressa o compromisso com o mandamento do amor. **“Qualquer um que necessite de mim e eu possa ajudá-lo, é o meu próximo. O conceito de próximo fica universalizado, sem deixar todavia de ser concreto”** (DCE, 15). Emblemática, é a parábola do juízo final

– Mt 25,31-46 – **“onde o amor se torna critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade de uma vida humana. Jesus identifica-Se com os necessitados: famintos, sedentos, forasteiros, nus, enfermos, encarcerados. Amor a Deus e amor ao próximo fundem-se num todo: no mais pequenino, encontramos o próprio Jesus e, em Jesus, encontramos Deus”** (DCE, 15).

É no horizonte desta tríade parabólica que podemos asseverar que a mística do amor radical passa pela relação entre fé e compromisso-ético-transformador de toda situação que conduz à morte. É a vitalidade do “eros” transformada em “pathós” que alimenta a defesa incondicional da vida, sobretudo, daqueles que ninguém a defende e, que, também não tem condições de defendê-la. Situamo-nos aqui na fronteira entre a política – cuja natureza é a justiça no seu sentido ético – e, a mística – situada na relação entre Deus e o ser humano na mediação da fé¹⁸. E, **“neste ponto, política e fé tocam-se. A fé tem, sem dúvida, a sua natureza específica de encontro com o Deus vivo – um encontro que nos abre novos horizontes muito para além do âmbito da própria razão. Ao mesmo tempo, porém, ela serve de força purificadora para a própria razão”** (DCE, 28a).

6. AS VIRTUDES TEOLOGAIS COMO MEDIAÇÃO DA MÍSTICA DA RADICALIDADE DO AMOR

a) A mediação da virtude da fé como via experiencial do Deus-Amor

A experiência do amor referenciado a Deus acontece no âmbito do invisível e, sendo assim, é a virtude teologal da fé a mediação por excelência para se ter acesso ao amor-invisível de Deus. Amar Aquele que não se vê, amar o Invisível só é possível numa experiência de relação entre o Deus-Amor e o ser humano qualificado pelo dom da fé. Este amor voltado para o Invisível, para o Mistério deverá ser desdobrado na mediação humana, pois, o ser humano é a mediação mais original que visibiliza Deus – é a única criatura dita imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). O Invisível Amor que

¹⁸ “Como cristãos cremos em um Deus, Pai de todos os seres humanos. O amor a esse Deus exige também o amor ao próximo. Mas o nosso próximo só existe e pede nosso apoio dentro de uma organização sócio-política. Conseqüentemente, a verdadeira mística cristã não caminhará sem a preocupação e o empenho por relações sociais humanas e justas”, Cf., ESPEJA, J., op. cit., p. 181.

é Deus experienciado pela via da fé deverá ser visibilizado na mediação do amor ao próximo. Já não se pode separar mais a experiência Invisível do Amor da sua experiência visível, e sendo assim, o não amor ao próximo é impedimento para que o amor a Deus seja visibilizado.

O nexó entre a experiência invisível-visível do amor encontra o seu suporte na afirmação que segue:

“Se alguém disser: ‘Eu amo a Deus’, mas odiar a seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama a seu irmão ao qual vê, como pode amar a Deus, que não vê?” (1 Jo 4, 20). Este texto, porém, não exclui de modo algum o amor de Deus como algo impossível; pelo contrário, em todo o contexto da *1 Carta de João* agora citada, tal amor é explicitamente requerido. Nela se destaca o nexó indivisível entre o amor a Deus e o amor ao próximo: um exige tão estreitamente o outro que a afirmação do amor a Deus se torna uma mentira, se o homem se fechar ao próximo ou, inclusive, o odiar. O citado versículo joanino deve, antes, ser interpretado no sentido de que o amor ao próximo é uma estrada para encontrar também a Deus, e que o fechar os olhos diante do próximo torna-os cegos também diante de Deus” (DCE, 16).

Esta experiência mística do Deus-Amor que acontece na fronteira do invisível-visível nos remete ao mistério do Verbo Encarnado, sendo Ele então, a visibilização mais excelente na qual a originalidade do Divino é vista de forma inconfundível na sua original imagem humana. O paradigma da encarnação aparece, então, como a expressão mais transparente da comunicação do Deus-Amor voltada para o ser humano. De outro lado, o mistério da encarnação passa a ser a mediação necessária para se comungar da vida divina. **“Com efeito, ninguém jamais viu a Deus tal como Ele é em Si mesmo. E, contudo, Deus não nos é totalmente invisível, não se deixou ficar pura e simplesmente inacessível a nós. Deus amou-nos primeiro - diz a *Carta de João* citada (cf. 4, 10) – e este amor de Deus apareceu no meio de nós, fez-se visível quando Ele ‘enviou o seu Filho unigênito ao mundo, para que, por Ele, vivamos’ (1Jo 4, 9). Deus fez-Se visível: em Jesus, podemos ver o Pai (cf. 1Jo 14, 9)”** (DCE, 17). A encarnação, assim apresentada, carrega consigo a densidade concentradora de tudo que pode ser visto do Amor-Invisível que é Deus. Dela depende todas as outras mediações que podem visibilizar Deus, já que, existe **“uma múltipla visibilidade de Deus”**.

Mesmo sendo uma realidade humana visível que transparece o invisível amor do Pai, a experiência da encarnação somente é perceptível pela via da fé. Esta fé que passa pelo veio da experiência e, esta experiência informada pela fé tem como base antropológica a dimensão humana do intelecto – nível cognitivo da fé, a vontade – nível da fé como exercício de decisão livre e o sentimento – nível de expressão existencial da fé. **“A história do amor entre Deus e o homem consiste precisamente no fato de que esta comunhão de vontade cresce em comunhão de pensamento e de sentimento e, assim, o nosso querer e a vontade de Deus coincidem cada vez mais: a vontade de Deus deixa de ser para mim uma vontade estranha que me impõem de fora os mandamentos, mas é a minha própria vontade, baseada na experiência de que realmente Deus é mais íntimo a mim mesmo de quanto o seja eu próprio (Confissões, III,6,11). Cresce então o abandono em Deus, e Deus torna-Se a nossa alegria (cf. SI 73/72, 23-28)”** (DCE, 17).

Na medida em que o meu relacionamento com o mistério do Deus-Amor é profundo, profunda também é a forma que eu vejo o outro. É a virtude teologal da fé que possibilita fazer o trânsito entre uma experiência meramente religiosa a uma experiência da fé-compromisso a qual capacita ver o Invisível no visível. **“Se na minha vida falta totalmente o contato com Deus, posso ver no outro sempre e apenas o outro e não consigo reconhecer nele a imagem divina. Mas, se na minha vida negligencio completamente a atenção ao outro, importando-me apenas com ser ‘piedoso’ e cumprir os meus ‘deveres religiosos’, então definha também a relação com Deus. Neste caso, trata-se duma relação ‘correta’, mas sem amor. Só a minha disponibilidade para ir ao encontro do próximo e demonstrar-lhe amor é que me torna sensível também diante de Deus”** (DCE, 18).

Com o n. 18 o Papa Bento XVI termina a Primeira Parte da sua Encíclica na qual optou pela definição de que “Deus é Amor” na extensão entre “eros e agape” como sendo uma realidade situada na fronteira da teologia e da antropologia. O ser humano, então, pode fazer a experiência do “eros-agape” pela via da fé configurada como mística da radicalidade do amor. Podemos dizer que a fé é a virtude teologal que permite ao ser humano receber a autocomunicação amorosa de Deus – dimensão invisível do amor – e, traduzi-la no nível do relacionamento humano vinculada à virtude da caridade – dimensão visível do amor.

b) A mediação da virtude da caridade como via experiencial do amor – “Se vêes a caridade, vêes a Trindade” (De Trinitate VIII,8,12) (DCE, 19). “Quem realiza a caridade em nome da Igreja, nunca procurará impor aos outros a fé da Igreja” (DCE, 31c).

Se a fé na experiência mística e na teologia é a mediação por excelência do relacionamento com o Invisível amor de Deus, é a virtude da caridade a mediação mais excelente que qualifica o relacionamento humano através do compromisso com o amor visível¹⁹. O Filho é a encarnação do amor concretizado e realizado no maior gesto de caridade que foi a sua consigna. Ele é o amor encarnado e transformado em suprema caridade em favor da humanidade. Damos este passo afirmando que a experiência cristã é eminentemente trinitária, vale dizer, é o Mistério Trinitário a fonte primária da mística cristã, cujos canais de comunicação são as virtudes teológicas.

Nesta linha de reflexão, a espiritualidade da Igreja nasce do Espírito entregado na cruz, momento no qual o Filho realiza o supremo gesto de caridade no cumprimento da vontade do Pai (Jo 3,16; 19,30). **“Deste modo, se atuaria a promessa dos ‘rios de água viva’ que, graças à efusão do Espírito, haviam de manar do coração dos crentes (cf. Jo 7,38-39)”** (DCE, 19). E quem é o Espírito? **“O Espírito é aquela força interior que harmoniza seus corações (dos crentes) com o coração de Cristo e leva-os a amar os irmãos como Ele os amou, quando Se inclinou para lavar os pés dos discípulos (cf. Jo 13, 1-13) e, sobretudo quando deu a sua vida por todos (cf. Jo 13,1; 15,13). O Espírito é também força que transforma o coração da comunidade eclesial, para ser, no mundo, testemunha do amor do Pai, que quer fazer da humanidade uma única família, em seu Filho** (DCE, 19). A caridade continua sendo a força que impulsiona a vida do crente inserido na comunidade eclesial através da ação do Espírito Santo; estamos na trilha de uma espiritualidade pessoal-comunitária.

Uma espiritualidade que arranca e caminha no sentido radical do compromisso com a caridade tem como um dos seus elementos fundamentais a “koinonia” que, **“consiste precisamente no fato de os crentes terem tudo em comum, pelo que, no seu meio, já não subsista a diferença entre**

¹⁹ Cf., Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (org.), A caridade. Um estudo bíblico-teológico, Paulinas, São Paulo 2002. O sentido bíblico-teológico da caridade foi exaustivamente estudado por vários autores nesta publicação.

ricos e pobres (At 4,32-37). Com o crescimento da Igreja, esta forma radical de comunhão material - verdade se diga - não pôde ser mantida. Mas o núcleo essencial ficou: no seio da comunidade dos crentes não deve haver uma forma de pobreza tal que sejam negados a alguém os bens necessários para uma vida condigna” (DCE, 20). Aqui a grande questão de fundo é o processo de decadência da “koinonia” nas comunidades eclesiais, sendo substituída pela prática da esmola do tipo assistencialista. Parece ser que esta quebra da “koinonia” já se verifica nas comunidades nascentes através do grupo das viúvas que não eram bem atendidas na distribuição dos bens. Neste contexto, a caridade, além de exigir “koinonia”, exige também “diaconia” e passa a ser exercida como “diaconia social” e “diaconia espiritual”. Sendo assim, já não se pode mais separar o compromisso sócio-comunitário da espiritualidade e vice-versa. **“Quer dizer que o serviço social que tinham de cumprir era concreto sem dúvida alguma, mas ao mesmo tempo era também um serviço espiritual; tratava-se, na verdade, de um ofício verdadeiramente espiritual, que realizava um dever essencial da Igreja, o do amor bem ordenado ao próximo. Com a formação deste organismo dos Sete, a ‘diaconia’ – o serviço do amor ao próximo exercido comunitariamente e de modo ordenado – ficara instaurada na estrutura fundamental da própria Igreja”** (DCE, 21). Esta mística radicada na caridade servidora na direção dos mais pobres passa a fazer parte da missão mais genuína da Igreja e, por isso, é equiparada a administração dos Sacramentos e ao anúncio da Palavra (DCE, 22).

Além da “comunhão” e do “serviço”, o “martírio” é outro elemento que traduz o compromisso com a virtude da caridade, passando a ser a expressão mais genuína da santidade cristã²⁰. Referindo-se ao martírio de São Lourenço, o Papa assevera: **“A dramática descrição do seu martírio era já conhecida por Santo Ambrósio (+ 397) e, no seu núcleo, mostramos seguramente a figura autêntica do Santo”** (DCE, 23). Sendo assim, a tríade comunhão-serviço-martírio deverá estar no núcleo daquilo que é a mística cristã radicada na virtude da caridade, como sendo esta realizadora do Amor Invisível na mediação visível dos mais necessitados. A caridade é assim, uma força dinâmica identificadora da originalidade do cristianismo,

²⁰ Para Bruno Forte estas três categorias com o seu eminente conteúdo teológico-místico podem garantir o futuro do cristianismo na perspectiva de “uma ordem de prioridade para a consciência cristã”, Cf., FORTE, B., Para onde vai o cristianismo, Loyola, São Paulo 2003, p. 137.

tendo como conseqüência a eclesiologia da Igreja samaritana sustentada pela mística da fraternidade.

c) A mediação da virtude da esperança como via experiencial do amor – “A piedade não afrouxa a luta contra a pobreza ou mesmo contra a miséria do próximo” (DCE, 36).

A Igreja samaritana se alimenta da força da esperança diante da pobreza e da miséria para anunciar uma mensagem profético-esperançosa que insiste na possibilidade da mudança que deve vencer a possibilidade do desespero. A oração como elemento integrante da espiritualidade cristã é a mediação através da qual o cristão alimenta a sua esperança vinculada à fé e à caridade, referenciadas às realidades do sofrimento humano. Neste sentido, **“a fé, a esperança e a caridade caminham juntas”** (DCE, 39).

A oração como mediação de comunhão, de familiaridade com Deus significa fazer o caminho espiritual de identificação com a sua vontade, tendo como decorrência o compromisso com o seu projeto. Neste sentido o Papa afirma:

“A familiaridade com o Deus pessoal e o abandono à sua vontade impedem a degradação do homem, salvam-no da prisão de doutrinas fanáticas e terroristas. Um comportamento autenticamente religioso evita que o homem se arvore em juiz de Deus, acusando-O de permitir a miséria sem sentir compaixão pelas suas criaturas. Mas, quem pretender lutar contra Deus tomando como ponto de apoio o interesse do homem, sobre quem poderá contar quando a ação humana se demonstrar impotente?” (DCE, 37).

Estamos diante de uma proposta de experiência mistagógica que conduza ao cristão a comungar da vontade de Deus na direção do ser humano, na fronteira da superação de dois limites: 1º. superação de uma visão fatalista de Deus a qual conduziria a uma espiritualidade fatalista; 2º. superação da visão de que Deus estaria indiferente à realidade histórica, o qual conduziria a uma espiritualidade do indiferentismo. É exatamente na fronteira destes dois limites que o cristão se depara com a força da esperança, a qual vai além dos limites da sua própria impotência.

A relação entre esperança e sofrimento é colocada a partir da tipologia do sofrimento de Jó (Jó 23,3.5-6.15-16) e do abandono de Jesus Cristo na

cruz (Mt 27,46). Neste contexto, a oração é apresentada como um elemento característico da experiência de Deus que nos abre os olhos para a realidade objetiva do sofrimento humano, a qual nos interpela, mas que também, nos leva a interpelar o próprio Deus. Sendo assim, **“num diálogo orante, havemos de lançar-Lhe em rosto esta pergunta: ‘Até quando esperarás, Senhor, Tu que és santo e verdadeiro?’ (Ap 6,10)”**, (DCE, 38). Em meio a esta ambigüidade da história o cristão deverá cultivar uma experiência de Deus radicada na esperança, sabendo esperar e ao mesmo tempo fazendo acontecer as mudanças na direção da fé e da caridade. Portanto, **“a esperança manifesta-se praticamente nas virtudes da paciência, que não esmorece no bem, nem sequer diante de um aparente insucesso, e da humildade, que aceita o mistério de Deus e confia n’Ele mesmo na escuridão”** (DCE, 39).

Podemos afirmar que a esperança que nutre a vida cristã encontra-se intrinsecamente vinculada às contradições humanas que caracterizam a história²¹. É em cada contexto histórico que o cristão deverá fazer o exercício de uma mística do amor radical capaz de incidir na engrenagem de transformação do mundo, já que, o mundo é de Deus e do ser humano. **“Na realidade, os cristãos continuam a crer, não obstante todas as incompreensões e confusões do mundo circunstante, ‘na bondade de Deus e no seu amor pelos homens’ (Tt 3, 4). Apesar de estarem imersos como os outros homens na complexidade dramática das vicissitudes da história, eles permanecem inabaláveis na certeza de que Deus é Pai e nos ama, ainda que o seu silêncio seja incompreensível para nós”**.

CONCLUSÃO

Ao longo da nossa reflexão tivemos a intenção de fazer uma leitura da Encíclica do Papa Bento XVI na linha da relação entre teologia e mística, teologia e antropologia. Tal reflexão tem como chave de interpretação a proposta de uma experiência de Deus, o qual foi definido na Encíclica

²¹ “Só a esperança – confiança, paciência, criatividade e audácia – pode ser meio satisfatório para as pessoas humanas que trazem inscrita em seu ânimo a tensão antropológica entre o que são e o que desejam ser. Nessa tensão entre o que já se tem e o que ainda se deseja, inscreve-se a esperança cristã que é uma virtude teologal. Por essa virtude experimentamos a densidade teológica do tempo e abrimos o coração para além do aparente, certos de que nosso esforço não será inútil. Brota de uma promessa sobre o futuro feita no passado e realizada pelo Espírito nos fiéis”, Cf., ESPEJA, J., op. cit., p. 262s.

como sendo o amor revelado na complexa semântica eros/agape. Sendo uma proposta de leitura alternativa, podemos afirmar, primeiramente, que o conteúdo da Encíclica é profundamente teológico. O horizonte de uma leitura, compreensão e interpretação numa perspectiva mística é proposição nossa. O pressuposto é que uma boa reflexão teológica sempre traz no seu bojo um conteúdo marcado pela mística ou espiritualidade cristã.

Assim, na primeira parte da Encíclica o Papa elabora toda uma teologia sobre o Deus-Amor como fonte de onde emana a experiência cristã configurada ao longo da história do cristianismo. Na segunda parte, a proposta é que a teologia do Deus-Amor seja vista como uma experiência histórica que sempre acompanhou a andadura da Igreja. Na base de tal experiência amorosa do Deus-Amor está a virtude da caridade como expressão mais original da mística cristã, juntamente com a fé e a esperança. Sendo assim, as virtudes teologais – fé, esperança e caridade –, aparece como sendo a mediação antropológica decisiva que está na base das várias configurações históricas da experiência cristã do Deus-Amor. É exatamente esta perspectiva que abriu a prospectiva da reflexão que desenvolvemos.

Prof. Dr. Fr. Lisaneos Prates

Doutor em Teologia Dogmática pela Universidade Gregoriana de Roma. É professor de teologia na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, e no Instituto Teológico Pio XI.

BIBLIOGRAFIA

- ESPEJA, J., *Espiritualidade cristã*, Vozes, Petrópolis 1995.
- MAÇANEIRO, M., *Mística e erótica. Um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza*, Vozes, Petrópolis 1996.
- PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO (org), *A caridade. Um estudo bíblico-teológico*, Paulinas, São Paulo 2002.
- VERGÉS, S., *Dios es amor*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1982.