



A afinidade entre noite escura e igreja: por uma contribuição sanjuanista à eclesiologia contemporânea

The affinity between dark night and church: for a sanjuanist contribution to contemporary eclesiology

* Anderson Dias

** Marcial Maçaneiro

Resumo

O presente trabalho estabelece um diálogo entre a teologia sistemática e a mística, relacionando dois temas: a Noite escura e a Igreja. Ainda que geralmente esta imagem seja utilizada para compreender a experiência espiritual a nível pessoal/individual, questionamos aqui as possibilidades de entendê-la e aplicá-la desde uma perspectiva coletiva/eclesiastical. Para desenvolver esta questão, realizamos uma pesquisa bibliográfica, recorrendo a diversos especialistas no pensamento do místico espanhol São João da Cruz (1542-1591) que ensaiam uma atualização do símbolo da Noite escura. Considerando que esta pesquisa ainda está em desenvolvimento, percebemos até o momento que este esforço reflexivo se revelou pertinente pois permitiu abrir novas perspectivas para enriquecer o debate eclesiológico contemporâneo, ampliando o olhar acerca do presente e do futuro da Igreja.

Palavras-chave: Mística; Discernimento; Noite escura; João da Cruz; Igreja.



Texto enviado em:

17.09.2024

Aprovado em :

06.10.2025

Ano XXXIII - V. 34 - Nº 111

Mai - Dez 2025



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

* Mestrando em Teologia Sistemático Pastoral Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Contato: frandersonfontes@gmail.com
** Pós-doutorado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: marcialsj@gmail.com

Abstract

This paper establishes a dialog between systematic theology and mysticism, linking two themes: the Dark Night and the Church. Although this imagery is generally used to understand spiritual experience on a personal/individual level, here we question the possibilities of understanding and applying it from a collective/ecclesial perspective. In order to develop this inquiry, we carried out a bibliographical survey, drawing on various specialists in the thought of the Spanish mystic St. John of the Cross (1542-1591) who attempt to update the symbol of the Dark Night. Considering that this research is still in progress, we have so far observed that this reflective effort has proved to be pertinent because it has allowed us to open up new perspectives to enrich the contemporary ecclesiological debate, broadening our view of the present and future of the Church.

Keywords: Mysticism; Discernment; Dark night; John of the Cross; Church.

Introdução

Há quem ainda julgue estranho ou surpreendente ouvir “um místico falando de Igreja” (CADRECHA Y CAPARROS, 1980, p. 11)¹. Porém, se entendemos que a realidade da Igreja não se reduz à sua estrutura hierárquica, “ou em sua liturgia, nos seus sacramentos, nas suas ordenações jurídicas”, como bem dizia Paulo VI, mas que “sua íntima essência, a fonte primeira da sua eficácia santificadora deve buscar-se na sua mística união com Cristo” (1964); reconhecemos, portanto, que o doutor místico é, sem dúvida, um mestre especializado justamente nisto que é o mais íntimo, vivo e profundo da Igreja.

Investigando a obra e o legado do santo espanhol, percebemos que sua doutrina possibilita uma interface entre mística e eclesiologia, particularmente em sua compreensão do símbolo e da experiência da Noite escura. E mais ainda, constatamos que esta relação se revela bastante promissora para a reflexão eclesiológica atual, na medida em que oferece luzes para o discernimento de uma Igreja em caminho sinodal.

Diante disso, questionamo-nos as possibilidades desta experiência místico-espiritual descrita pelo doutor místico, ajudar-nos a compreender, discernir e viver o mistério da Igreja hoje. Cientes do muito que ainda temos a aprofundar,

1. “un místico hablando de Iglesia” (1980, p. 11).

aqui nos limitamos a postular algumas intuições sanjuanistas que, considerando nossa realidade atual, podem ser pertinentes uma interpretação aprofundada de nossa caminhada eclesial contemporânea.

Embora a Noite escura seja uma imagem já consagrada na tradição da espiritualidade cristã, todavia ele está ainda muito vinculado à linguagem dos claustros dos mosteiros e dos momentos íntimos de oração. Muitos autores contemporâneos, porém, não só compreendem, mas experimentam que o símbolo da Noite escura seria a “mais perfeita expressão da situação existencial de uma boa parte de nossa geração” (MARTÍN VELASCO, 2001, p. 209).

É com esta perspectiva, portanto, que desenvolvemos este artigo e pretendemos, além deste texto, avançar neste estudo dado que é uma temática ainda pouco aprofundada nos debates teológicos e eclesiológicos. Aqui desenvolvemos uma pesquisa bibliográfica que procura investigar e extrair da leitura dos textos sanjuanistas e de alguns de seus comentadores, elementos que, sem traer a compreensão do místico espanhol, ajudem-nos no exercício de reflexão da relação entre Noite escura e Igreja. Faremos primeiramente uma exposição geral do que o santo entende por Noite e na sequência refletiremos acerca das possibilidades de pensar esta categoria da mística em chave coletiva e eclesial.

1. Aproximação à compreensão sanjuanista da noite escura

Primeiramente gostaríamos de ressaltar que João da Cruz não é o inventor da Noite escura², pois ela é, primordialmente, uma experiência, mais que uma teoria ou categoria de análise. Nota-se que muito da dificuldade de entender o seu sentido passa por não a considerar desde este prisma; reduzindo seu sentido a um escrito original, fruto de uma figura genial e admirável, ou então por reduzi-la a

2. A experiência da *Noite escura* é explicitada de forma mais elaborada nas obras *Noite Escura* e *Subida do Monte Carmelo*, obras cujo ponto de partida é o verso “em uma noite escura”, do qual desenvolve os respectivos comentários. Mas no *Cántico espiritual* e na *Chama viva de amor*, João da Cruz também apresenta, sob outras perspectivas e acentos, referências a mesma realidade da “obscuridade” experimentada por aquele de trilha o caminho da união com Deus. Aqui neste texto usaremos as seguintes siglas: *Noite escura* ou *Noite* (itálico), para designar a obra; Noite escura ou Noite (sem itálico) para designar o símbolo ou a experiência. A letra “N” em maiúsculo precedida pelo número “1” ou “2” designa o primeiro e o segundo livro da *Noite*, respectivamente.

um programa de vida e discernimento espiritual imposto a um grupo seletivo de pessoas muito adiantadas nas coisas espirituais. Na verdade, a grandeza do doutor místico revela-se, segundo Ruiz Salvador, por ele ter se tornado um exímio explorador da “Noite” mais que seu autor ou inventor (1980, p. 392).

É, provavelmente, sua obra mais conhecida, mas ao mesmo tempo pouco compreendida. Para um leitor desavisado, o contato com ela pode ser desalentador. A insistência nas negações e purificações e a descrição fina e profunda da alta experiência mística pode dar a entender que sua proposta é muito angelical ou até mesmo desumanizante, inacessível e sem nenhuma repercussão na vida concreta, na história pessoal e coletiva, recorda Galilea (1985, p. 42). Com frequência, quem se aproxima da doutrina do doutor místico tende a reduzir a Noite escura à uma espécie de obscuridade meramente intelectual e desligada da realidade, desencarnada (RUIZ SALVADOR, 1991, p. 252). Muitos inclusive, não chegam sequer a perceber que o mais importante em todo o processo é o dinamismo do amor e da união. Ou, melhor dizendo, o “motor” da Noite é “a busca apaixonada do Amado [que] orna de pessoas e de vida a paisagem desolada da escuridão. É uma aventura de amor na noite: fuga sigilosa, disfarce, escalada, encontro, comunhão. Isto é o que enche de vida a escuridão. [...]” (1991, p. 252-253, tradução nossa)³.

A Noite escura, portanto, transcende à sua escrita, não se reduz a um belo poema e seu respectivo comentário, pois ela existe unicamente na experiência vivida. Ela não é um conceito, mas um símbolo que traduz uma experiência e alcança diversos níveis de significados, polivalência e riqueza que fazem da imagem da Noite escura sanjuanista “um arquétipo de uma experiência transcendente” (URBINA, 1982, p. 78, tradução nossa)⁴. Assim sendo, “o poema e o comentário são meros resíduos, diferentes e ambos necessários, de aproxi-

3. “La búsqueda apasionada del Amado puebla de persona y de vida el paisaje desolado de la oscuridad. Es una aventura de amor en la noche: huida sigilosa, disfraz, escalada, encuentro, comunión. Esto es lo que llena de vida la oscuridad. La noche aparece en el poema en forma circunstancial de lugar y tiempo: En una noche oscura, salí..., con ansias en arnores inflamada... Aunque el amor asume el protagonismo de la noche simbólica, ésta no queda en mera circunstancia, sino que pasa a convertirse en co-protagonista de la historia de amor (1991, p. 252-253, grifo do autor).

4. “un arquetipo de una experiencia transcendente” (Urbina, 1982, p. 78).

mação, somente aproximação, à experiência real” (ARANGUREN apud RUIZ SALVADOR, 1985, p. 96, tradução nossa)⁵. Tal caráter é o que também desperta curiosidade e possibilita diálogos e indagações acerca do seu significado antropológico-existencial e eclesial para o nosso tempo.

Considerando a biografia do doutor místico, Eulogio Pacho, afirma que “a história real a qual está ligado o simbolismo da Noite não é outra que a do cárcere toledano e à fuga ‘num segredo em quem ninguém me via’” (PACHO, 1998, p. 160, tradução nossa)⁶. Soma-se a isto também as inúmeras trajetórias pessoais que, como pai espiritual, teve que acompanhar e que também dão vida ao seu comentário.⁷

A Noite sanjuanista expressa fuga, despojamento, aventura, caminho, solidão, perigo, amor, gozo, liberdade, encontro (URBINA, 1982; RUIZ SALVADOR, 1972). Fala de uma situação existencial, de um processo, de um itinerário, de um modo de ser e de viver; da privação da luz e da esperança do novo dia; remete à obscuridade em relação ao mistério da vida e da História, mas também do mistério que é pessoa humana. Refere-se ora à experiência da presença, ora da ausência de Deus; fala da nossa dificuldade e inabilidade em lidar e superar crises, conflitos, contrariedades; recorda-nos acerca dos limites e

5. “[...] únicamente estuvo en la experiencia vivida. El poema y el comentario son meros trasuntos, diferentes y ambos necesarios, de aproximación, sólo aproximación, a la experiencia real” (Aranguren apud Ruiz Salvador, 1985, p. 96).

6. “la historia real a que se halla ligado el simbolismo de la *Noche* no es otra que la cárcel toledana y la fuga ‘en secreto que nadie me veía’” (Pacho, 1998, p. 160). João da Cruz foi sequestrado pelos confrades da Ordem do Carmo, à qual ingressou antes de fundar com Santa Teresa a nova família de carmelitas descalços (1568). Na verdade, sua detenção serviu de “bode expiatório” de uma série de mal entendidos e outras ninharias por conta da expansão da nova ordem carmelitana que surgia. Seu encarceramento durou nove meses (dezembro de 1577 a agosto de 1578). Durante este período padeceu de diversas formas (ofensas morais, agressões físicas e psicológicas). No entanto, paradoxalmente, é nesta terrível circunstância que emergiu mais profusamente seu espírito de poeta, amadureceu sua experiência de Deus e aprofundou sua compreensão da mística cristã.

7. Cada verso, desse modo, pode ser entendido como expressão da carga emocional que ficou gravada na memória e no espírito de santo de Fontiveros que, impactado por tal experiência, converteu com “sua fantasia de poeta a realidade desnuda e dolorosa daquele escuro cárcere e daquela fuga disfarçada”, que aos poucos se transmuta “em visão alegórica, cada vez com perspectivas menos definida, porém, com projeção muito mais ampla”. Desse modo, “nasce o simbolismo espiritual da noite escura [...]”, que “[...] se converterá no itinerário simbólico do caminho penoso e escuro que conduz à união com Deus” (1998, p. 161, tradução nossa).

fragilidades vividas em nível individual ou coletivo; expressa ainda o drama do “sem sentido” mas também a dinâmica da busca por algo que valha a pena ser vivido; do imenso potencial humano reduzido pelo pecado e pelo egoísmo; da grandeza da nossa vocação à comunhão e da nossa resistência em responder a este chamado.

Fala, daquilo que é difícil ou até mesmo impossível de entender, de expressar e controlar. Evoca passividade, fragilidade, transitoriedade; remete a um conhecer por via supra racional, por contato amoroso; comporta inefabilidade, simplicidade, recorda o caráter holístico e frutívo de alguém que vive uma experiência certa embora obscura (DE HARO IGLESIAS, 2020, p. 27). Do ponto de vista teológico, fala do mistério de Deus, particularmente do mistério da Cruz, atuando na história individual e coletiva e, “como obra divina que é, atua de maneira permanente e alcança a todos os tempos, à margem das opiniões pessoais e coletivas” (RUIZ SALVADOR, 1972, p. 218, tradução nossa)⁸. Assim, ela pode ser entendida, como toda autêntica experiência mística cristã, como uma experiência renovada do Evangelho. Ou seja, um caminho que reconduz “à verdade evangélica originária, da qual se deriva e à qual continuamente remete” (CANNISTRÀ, 2007, p.477, tradução nossa)⁹.

Para João da Cruz a Noite escura é também presença íntima do Deus transcendente (RUIZ SALVADOR, 1968, p. 535). É uma realidade teofânica antes de ser uma experiência antropológica; é manifestação ou aproximação de Deus; uma forma intensa e especial de presença e comunicação divina que, como luz, deslumbra e irrompe à consciência humana e toca as raízes do ser (1980, p. 395). É um encontro amoroso com o Outro (URBINA, 1982, p. 83). Por isso exclama o poeta: “Oh! noite que juntaste Amado com amada, amada já no Amado transformada!”. A Noite, desse modo, deve ser entendida como uma realidade experiencial, dinâmica, existencial e relacional (MARTÍN VELASCO, 2001, p. 220). Nela e por ela, descobre-se que Deus não é um objeto a mais dian-

8. “como obra divina que es, actúa de manera permanente y alcanza a todos os tempos, al margen de las opiniones personales o colectivas” (Ruiz Salvador, 1972, p. 218).

9. “(...) relectura capaz de reconducirla a la verdad evangélica originaria, de la que se deriva y a la que continuamente remite” (Cannistrà, 2007, p.477).

te do homem, mas sim alguém que atua “dando o ser e, portanto, não se deixando enumerar com os entes; dando o ver e, portanto, sem se deixar ver com os objetos todos do mundo que banha com sua luz; dotando de valor, fazendo valiosos a pessoa e seu mundo e, portanto, mais além dos valores que nesses se instauram” (2001, p. 220).

Esta descoberta exige perseverança e exigente fidelidade, a fim de que a “ditosa ventura” na “escuridão segura” gradualmente vá convertendo-se em “Noite tão ditosa”. Assumindo a realidade (a própria, a da Igreja e a de Deus) tal qual é (contrariedades, desejos e medos, alegrias e tristezas, gozo e sofrimento, dúvidas e convicções, etc), mas com fé, esperança e caridade, a alma enamorada experimenta mesmo em meio às provações uma espécie de “inflamação espiritual” e sente o espírito “apaixonado com muito amor” (2N 11, 2). Esta paixão tem um propósito claro: fortalecer a alma para viver a divina união, mas, sobretudo, por ela “Deus concentra todas as suas energias, [...] a fim de que, em perfeita harmonia” possa “cumprir verdadeiramente o primeiro mandamento, [...] sem nada desdenhar ou excluir do homem, deste amor” (2N 11,4). A Noite escura é como um abraço amoroso e misericordioso à realidade da vida, à realidade da Igreja, que por vezes se revelará dolorosa; porém, somente aquilo que se assume com “paixão de amor” (2N 11,2) é possível transformar e salvar.

É com esta perspectiva, portanto, que apesar de pintar a Noite escura de um modo por vezes assustador, capaz até de gerar suspeitas e receios¹⁰, João da Cruz propõe uma definição extremamente positiva de todo o processo:

Esta noite escura, é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais e espirituais. Chamam-na os contemplativos de contemplação

10. Diz o santo doutor: “A primeira noite, ou purificação, é amarga e terrível para o sentido, como passamos a dizer. A segunda, porém, não se lhe pode comparar, porque é horrenda e espantosa para o espírito” (1N 8,2, grifo nosso). Estas e outras afirmações levaram e levam ainda a formar uma visão deformada e fragmentada da personalidade assim como do projeto espiritual de São João da Cruz. Se, como contesta Eulogio Pacho, teima-se em propor o programa sanjuanista como se tudo se reduzisse a uma pedagogia da renúncia, da abnegação, da purificação, da negação, do vazio e da escuridão da Noite, é sinal de que não se tem em conta a integralidade do seu pensamento (1997, p. 107-111). A bem da verdade, para Juan Antonio Marcos, a positividade da Noite deveria ser considerada como a principal chave hermenêutica a partir da qual se poderia entender toda a experiência narrada na Noite escura (2019, p. 262).

infusa, ou teologia mística. Nela vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem, que a mesma alma nada faça, nem entenda com é esta contemplação infusa. Por ser ela amorosa sabedoria divina, Deus produz notáveis efeitos na alma, e a dispõe, purificando e iluminando, para união de amor com ele. Assim, a mesma amorosa Sabedoria que purifica os espíritos bem-aventurados, instruindo-os, é que nesta noite purifica e ilumina a alma. (2N 5, 1)¹¹.

Por esta descrição, fica claro que João da Cruz é um perito acerca do “topo” da vida mística. Porém, é importante também ressaltar que, como profundo conhecedor do espírito humano e reconhecido pai espiritual, o santo tem um propósito eminentemente pastoral em seus escritos e “oferece conselhos para todos viandantes, estejam eles no início, no meio ou perto da meta” (SANCHO FERMÍN, 2019, p. 12, tradução nossa)¹².

Sua experiência e ministério como orientador espiritual lhe permitiu identificar que a Noite possui diversas fases e momentos, tal como a noite cosmológica. Mas, enquanto experiência espiritual, vimos que ela não consiste num sofrer por sofrer, pois nem todo sofrimento é Noite escura. O santo escreve com um intuito de auxiliar o crente, para que aprenda a assumir toda a situação de sofrimento, privação, fragilidade, incerteza, debilidade (e muitas destas situações são inevitáveis), como um “chamado à mudança, à transformação, a um salto para frente” (2019, p. 12, tradução nossa). Ao acolher este apelo, numa dinâmica de fé, abre-se a possibilidade real de viver esta realidade como uma experiência teologal. Por isso, semelhante à Noite da Cruz de Jesus, a Noite escura da história pessoal e comunitária, desafia a descobrirmos que é possível “viver o ‘negativo’ em chave positiva, o que ameaça anular-nos pode ser vivido como ocasião

11. Esta citação é considerada pelos especialistas em São João da Cruz, uma das mais completas descrições da contemplação no pensamento sanjuanista: infusão divina; conhecimento amoroso, sabedoria, notícia e amor unidos; esta experiência possui caráter global; sem imagens; escura e secreta para a percepção e a comunicação; purifica e ilumina, move a pessoa agir, mas desde uma moção interior e passiva (cf. Ruiz Salvador, 1991; Marcos, 2019).

12. “[...] aunque se posiciona en lo más alto, ofrece consejos para todos los viandantes, ya se encuentren al inicio, a la mitad o cercanos a la meta” (Sancho Fermín, 2019, p. 12).

de crescimento e o que nos ameaça destruir como oportunidade para construir” (2019, p. 13, tradução nossa)¹³.

2. A possibilidade da noite escura em chave coletiva e eclesial

É comum especialistas no pensamento de São João da Cruz reconhecerem que hoje e cada vez mais precisamos nos exercitar no que se pode chamar de “integração existencial da Noite” (GUERRA SANCHO, 1992; RUIZ SALVADOR, 1994). Ou seja, fazer um esforço teórico e prático de integrar, captar e buscar o significado da Noite escura na vida concreta além do âmbito individual e íntimo, mas também em nível comunitário e universal. Daí o surgimento de expressões como “noite epocal”, “noite coletiva”, “noite do mundo”, noite da Igreja” (RUIZ SALVADOR, 1974, p. 95). Com efeito, João Paulo II na Carta Apóstólica Maestro en la fe reconhece que “o doutor místico chama hoje a atenção de muitos crentes e não crentes pela descrição que faz da noite escura como experiência tipicamente humana e cristã” (MF 14, tradução nossa)¹⁴, de modo que se pode dizer que a noite espiritual “circula por toda a história; [...] em cada homem, em cada época a escuridão apresenta tonalidades diferentes. Noites de pessoas, noite de povos, noite de épocas” (RUIZ SALVADOR, 1994, p. 285). E ainda que o comentário de João da Cruz não contemple explicitamente este caráter coletivo da experiência da Noite, hoje é um consenso entre os estudiosos de que ela “[...] se tornou patrimônio de toda a humanidade. De fato, tornou-se um paradigma simbólico válido nos mais diversos espaços culturais para a descrição e compreensão dos fenômenos vitais, históricos, eclesiás e até sociais do nosso tempo” (CASTRO, 2000, p. 1060-1061, tradução nossa)¹⁵.

13. “una llamada al cambio, a la transformación, a dar el salto hacia adelante” (2019, p. 12); “a vivir lo “negativo” en clave positiva, lo que amenaza con anularlos vivido como ocasión de crecimiento, lo que amenaza con destruir vivirlo como ocasión para construir” (2019, p. 13).

14. “El doctor místico llama hoy la atención de muchos creyentes y no creyentes por la descripción que hace de la noche oscura como experiencia típicamente humana y cristiana” (MF 14).

15. “[...] la noche oscura del alma ha pasado a ser también patrimonio de toda la humanidad. De hecho se ha convertido en un paradigma simbólico válido en los más diversos espacios culturales para la descripción y la comprensión de fenómenos vitales, históricos, eclesiás y hasta sociales de nuestro tiempo” (Castro, 2000, p. 1060-1061).

De acordo com Augusto Guerra Sancho, tal extração implica encontrar, sem trair o pensamento sanjuanista, uma forma de aplicação dos princípios da Noite escura às novas situações que não existiam ou não correspondiam às preferências ou exigências que o santo se deu ao elaborar seus comentários (1992, p. 467)¹⁶.

Pensemos, propõe o teólogo carmelita descalço, nas situações de ateísmo, agnosticismo, ou simples abandono da religião; as muitas formas de idolatria, ou as inúmeras mazelas sócio-políticas que provavelmente já existiam no tempo de João da Cruz, ainda que numa configuração distinta da que vemos em nossos dias. No século XVI também existiam, guerras, injustiças sociais e religiosas, divisão de classes, abusos de diversas ordens e tantas outras experiências que certamente o santo tinha conhecimento, mas às quais não dedicou a atenção que hoje necessariamente teríamos que dar (1992, p. 467-469). Pois, diz a teóloga Maria Clara Bingemer, cada vez mais se tem consciência de que o místico é aquele que “[...] passa da intimidade amorosa da câmara nupcial à praça pública onde estão em jogo os destinos humanos e se sofrem as dores e os conflitos de uma humanidade ainda não reconciliada” (2016); é aquele que sente, acolhe e interpreta o “coração de Deus”, a partir do qual se percebe convocado a transformar-se “em linguagem e prática de amor efetivo e concreto atravessado pela dor do outro” (2016).

Lá, vivendo em um tempo e lugar determinado, João da Cruz procurou orientar sua vida e pensamento desde um particular horizonte de interesses e preocupações. E assim é com cada cristão ao longo da história e em sua própria trajetória existencial. Porém, ainda que condicionada às circunstâncias, seja no século XVI seja no século XXI, a mística cristã, seja ela qual for sua matriz ou expressão, para ser realmente cristã, nunca pode ser “uma fuga do mundo; mas, a partir da experiência inicial e fontanal de desintegração, é misericórdia integradora e reconciliadora com tudo. Proximidade em vez de fuga”

16. Este autor propõe, inclusive, um método para fazê-lo, que respeite a lógica desenvolvida pelo santo (Guerra Sancho, 1992, p. 460-461).

(SCHILLEBEECKX, 1995, p.122, tradução nossa)¹⁷. A “saída mística” que faz a alma enamorada na Noite escura não é evasão da realidade, mas pode ser entendida como fuga do medo de encará-la e, tal como Jesus na conhecida passagem de Lucas 9,51, decide-se a seguir “resolutamente o caminho de Jerusalém”. Nesta perspectiva, parece-nos que na Noite escura João da Cruz não se furtou em descrever esta exigência de uma transcendência comprometida com a realidade, de uma conexão com a vida real, de uma mística que impele a “ir mais além por implicação, e não por desconexão” com o mundo da vida (1995, p. 118-119).

Além disso, outro elemento fundamental que pode ratificar a possibilidade da interpretação universalista da Noite escura é o fato, que já mencionamos acima, de que o doutor místico não é o criador deste símbolo. Seja por referências expressas na Sagrada Escritura, que costuram todos os textos sanjuanistas, ou então, como argumenta Martín Velasco, pela tradição que precede São João da Cruz, é significativo o fato do simbolismo da Noite e da obscuridade atravessar “[...] toda a história humana e apareça praticamente em todas as religiões e culturas”, mostrando assim “que a experiência da qual surge e se alimenta é uma

17. “nunca es una huida del mundo; sino que, a partir de la experiencia inicial y fontanal de desintegración, es misericordia integradora y reconciliadora con todo. Aproximación en vez de fuga” (Schillebeeckx, 1995, 122). O teólogo dominicano belga propõe que se entenda o itinerário místico cristão como um “caminho de salvação”. Baseando-se no esquema clássico das três vias (purgativa, iluminativa e unitiva) ele propõe três fases e inverte a ordem tradicional: a primeira ele chama de “experiencia fontanal” (equivale à “iluminação” no esquema clássico), a segunda de “purificação” e a terceira de “união mística”. A “experiencia fontanal” corresponde à percepção pelo sujeito de que algo realmente está acontecendo em sua vida, de que a imagem que tinha de si, do mundo de Deus e da Igreja está se desintegrando e provocando a acolhida de algo novo. Por isso, diz ele, sente uma espécie de ruptura, a constatação de que um mundo está desabando e outro emergindo, e dado que há uma experiência nova ela exige igualmente novas palavras para que possa ser expressa e entendida. Daí também a confusão e incertezas sentidas. Daí, portanto, ele afirmar que é desta “fonte”, desta experiência de crise radical e desmoronamento do que já é “caduco” na existência do sujeito é que se realize uma autêntica experiência mística, onde a pessoa se reencontre a si mesma e a Deus sob a ótica do amor e da gratuidade e, apesar das contradições do mundo, esta experiência faz do místico alguém que se coloca a serviço da humanidade pelos caminhos da misericórdia e da reconciliação (1995, p. 121-122).

experiência humana universal que explica a universalidade e a transparência de sua linguagem” (MARTÍN VELASCO, 2001, p. 212).¹⁸

Considerando esta perspectiva bíblica, João da Cruz estabelece claramente uma correlação entre a caminhada do Povo de Deus na Sagrada Escritura e a dinâmica da vida espiritual. O caminho da união com Deus é sempre de luta (conversão, purificação, superação da idolatria, desapego, ausência, etc) e celebração (presença, união, contemplação, gozo, festa, vida, liberdade). O Povo de Deus, diz Galilea, luta e celebra “em comunhão, porque sabe que a realidade total do homem, bem como a sua relação com Deus e com os outros, é muito mais do que lutas; porque sabe também que a capacidade de celebrar a vida e a aliança de Deus conosco já é uma libertação” (GALILEA, 1985, p. 48, tradução nossa). E, apesar de não contar com os elementos exegéticos que hoje dispomos, a intuição sanjuanista acerca do sentido das passagens revela-se correta¹⁹. Pois em sua proposta espiritual fica clara a ideia de que ainda que o povo viva “na noite da dor e da injustiça”, sabe ou pelo menos procura “ao mesmo tempo manter a luz da sua fé e esperança em Deus” (GALILEA, 1985, p. 48, tradução nossa)²⁰.

A inspiração bíblica permite que nosso místico poeta consiga elaborar e traduzir “uma das mais belas ‘fenomenologias das situações limite’ da existência

18. O santo tem ciência disto. Sabe que está falando de uma realidade que é bem mais ampla que seu poema e seus tratados: “Tantas e tão graves são as penas desta noite, diz ele, e tantas citações há na Escritura Sagrada que se poderia alegar a este propósito, que nos faltaria tempo e forças para escrevê-lo” (2N 7,2). Logo, este recurso aos livros sagrados como o do Éxodo, ou de Jó, de Jeremias, das Lamentações e dos Salmos, ou mesmo à figura de Maria Madalena (2N 13; 19), entre outras referências, permitem que se abra, desde o texto de João da Cruz, “o panorama de uma ‘experiência universal’, desde às profundidades da dor e de seu significado, do qual Israel foi um testemunho excepcional” (Urbina, 1982, p. 96, tradução nossa).

19. Assim sendo, para o santo, o livro *A Subida do Monte Carmelo* corresponderia ao Éxodo, indicando sobretudo, a parte ativa do processo de purificação, ou seja, todas as disposições que pessoal ou coletivamente assumimos a fim de progredirmos no caminho da conversão e abertura à purificação e iluminação divinas. Já o livro da *Noite escura* corresponderia ao Exílio, indicando a passividade da experiência, porquanto o Povo de Israel é despojado e levado para um lugar e a uma experiência que não desejava, mas que se tornou uma passagem fundamental em toda a História da Salvação.

20. “[...] en comunión, porque sabe que la realidad total del hombre, así como su relación con Dios y con los demás, es mucho más que las luchas; porque sabe igualmente que a capacidad de celebrar la vida y la alianza de Dios con nosotros es ya una liberación. El pueblo puede vivir en la noche del dolor y la injusticia, y al mismo tiempo mantener la luz de su fe y de su esperanza en Dios” (Galilea, 1985, p. 48).

humana”, possibilitando com isso, desde o âmbito da fé, “uma pista para uma verdadeira ‘teología da noite’, capaz de iluminar o significado da obscuridade que devem atravessar os crentes e a Igreja em suas “crises de passagem” na noite da história (1982, p. 96, tradução nossa)²¹. E questionamos: não estaria aqui, talvez, o seu grande legado à humanidade, em sua busca de sentido e verdade, em sua busca de Deus?

3. A “noite escura” em chave eclesial: uma teología simbólica para entender a igreja contemporânea

Tendo em vista esta possibilidade de compreender a Noite escura numa perspectiva mais ampla, vejamos de que modo ela pode ser um caminho para compreendermos a Igreja na contemporaneidade. Partiremos de uma bela afirmação de São Paulo VI em seu discurso na inauguração da Segunda sessão do Concílio Vaticano II, que dizia: “a Igreja é mistério, quer dizer, realidade imbebida da presença divina, e por isso sempre objeto capaz de novas e mais profundas investigações” (PAULO VI, 1963).

Henri de Lubac, cardeal jesuíta francês, comentando esta frase, complementa afirmando que a Igreja é “misterio derivado”; primeiramente porque sua origem é divina e sua existência tem sentido na medida em que está à serviço do designio divino de salvação. Esta participação no mistério indica também que sua natureza permanece sempre além do nosso alcance, “por ser qualitativamente distinto de todos os demais objetos da ciéncia humana” (2022, tradução nossa)²². Mas, sobretudo, porque ela se refere sempre a Cristo, de modo que seu valor, sua existéncia e eficácia dependem necessariamente desta relação com ele (2022). Em outras palavras, a comunhão visível das pessoas entre si e através da graça de Cristo, que se expressa em estruturas sacramentais, rituais, jurídicas, pastorais e

21. “Desde esta perspectiva podemos nosotros encontrar en esos textos una de las más bellas “fenomenologías de las situaciones límite” de la existéncia humana. No solo una descripción, sino también lo que podríamos llamar una “ontología de la noche”: su significación como modo de ser y de actuar. En el nivel de la fe se nos da por añadidura una pista para una verdadera “teología de la noche”, capaz de iluminar el significado de la oscuridad que deben atravesar el creyente y la Iglesia en esta “crisis de passo” de la noche histórica” (Urbina, 1982, p. 96).

22. “[...] por ser cualitativamente distinto de todos los demás objetos de la ciéncia humana” (2022).

sociais não camufla aquilo que é o coração mesmo da Igreja: nele a humanidade precisa sempre encontrar-se com um mistério maior que ela mesma (DULLES, 1978, p. 12). Sua natureza, portanto, indica o seu sentido. O fato de ser ao mesmo tempo uma realidade divina e humana, visível e invisível, terrena e celestial, histórica e escatológica, temporal e eterna é o que lhe permite ter relação com cada pessoa humana e comunicar a luz que recebe de seu Esposo (2022).

O “Papa Montini” tinha clareza desta realidade. Por isso, no mesmo discurso supracitado, o pontífice transmitiu aos conciliares sua convicção de que havia chegado o momento em que a verdade sobre a Igreja deveria ser “aprofundada, ordenada e expressa, não talvez com aqueles enunciados solenes que se chamam definições dogmáticas, mas por meio de declarações do magistério ordinário, mais explícito e autorizado, que digam à Igreja o que ela pensa de si mesma” (1963).

E para isso, a chave por ele proposta e legitimada pelos padres conciliares se deu, como sabemos, pelo resgate do valor teológico de belas, luminosas e profundas imagens que a Tradição elaborou, refletiu, rezou e moldou a compreensão e a vivência dos cristãos reunidos como Povo. Pois elas permitiram que ao longo dos séculos a Igreja se revelasse “como uma sociedade histórica, visível e hierárquica, e ao mesmo tempo interiormente animada duma força misteriosa” (1963). Isso significa que as imagens, modelos, analogias usadas para entender o mistério da Igreja não foram pura abstração, divagação ou incapacidade de reflexão, mas sim um modo histórico e concreto a partir do qual ela procurava se entender, agir e realizar sua missão.

Tais imagens, analogias, símbolos carregam consigo a marca da finitude, e por isso nunca serão perfeitamente adequadas para representar a realidade em si mesma. Segundo Lubac, elas iluminam determinados aspectos que podem ou não ser importantes, dependendo da situação, mas não conseguem “penetrar na plenitude da verdade” (2022, tradução nossa)²³. Devem, por isso, sempre serem corrigidas a fim de que não levem a um erro e se evite a tentação de querer usá-las para justificar determinada compreensão de Igreja a partir de modelos que mais nos agradam ou convém às nossas ideias.

23. “penetrar en la plenitud de la verdad” (2022).

Porém, ressalta o teólogo, o desafio não é somente o de oferecer corretivos às imagens, mas, à exemplo dos Padres da Igreja, guiados pela revelação, saber complementar e aprofundar a verdade captada em cada símbolo, analogia, metáfora utilizada, pois foi comentando as múltiplas imagens usadas para descrever a Igreja ao longo da história que “[...] a tradição cristã meditou em seu mistério” (2022, tradução nossa)²⁴. É neste sentido, portanto, que entendemos ser possível interpretar o mistério da Igreja, de sua natureza, de sua expressão e de sua missão com base na Noite escura. A este exercício nós o chamaremos de “teologia simbólica”²⁵.

A Constituição Dogmática Lumen Gentium, com lucidez, procura resgatar esta verdade tão antiga de que “a natureza íntima da Igreja nos é dada a conhecer por diversas imagens tiradas quer da vida pastoril ou agrícola, quer da construção ou também da família ou do matrimônio” (LG 6). Todo modelo ou tipologia tem, como acenávamos, suas limitações e fraquezas para manifestar de modo conveniente o mistério da graça. Por isso, “nenhum deve ser canonizado como medida dos demais. Em vez de procurar a imagem absolutamente ideal, melhor fora reconhecer que as múltiplas imagens que a Escritura e a Tradição nos fornecem são mutuamente complementares”, reconhece o cardeal jesuíta Avery Dulles (1978, p. 31), no mesmo sentido que apontava Henri de Lubac.

Em meados da década de 1970, em sua reflexão sobre os modelos de Igreja, Dulles procura fazer uma avaliação dos avanços e retrocessos da reflexão eclesiológica em meio às diversas tensões que aumentaram e se difundiram no período pós Concílio Vaticano II. Em sua análise, constata que a crise de fé e de valores que era tão discutida nos ambientes eclesiais de então, influenciada pelo contexto de intensas e rápidas mudanças, poderia ser, na verdade, uma “crise de imagens” (1978, p. 19), ou, como prefere dizer o teólogo espanhol, também jesuíta, José Ignacio González Faus, estaríamos vivenciando desde o século passado o fim de um determinado imaginário católico, decorrendo daí a percepção e o sentimento de que os paradigmas, as linguagens, as formas e os ritos e a práxis cristãs estejam, no mínimo, afetadas (1995).

24. “la tradición cristiana ha meditado en su misterio” (2022).

25. Cf. Ros García, 2001, p. 391.

De fato, no século XX, sobretudo, as imagens tradicionais que sustentavam e orientavam o modo de ser e agir eclesial foram aos poucos perdendo “o seu antigo poder de sugestão, ao passo que as novas imagens ainda não tiveram o tempo de ganhar todo o seu poder” (1978, p. 19). Ou, talvez, não haviam criado raízes na experiência dos fiéis; ou, quem sabe, ainda não tinham condições psicologicamente maduras para tal avanço. Lubac, neste mesmo contexto, avalia inclusive que já no pontificado de Pio XII, a “atmosfera espiritual [...] não era favorável a um despertar; nem a repentina popularidade de João XXIII, nem o grande acontecimento do Concílio – mal conhecido [...] – conseguiram suscitá-lo plenamente. Falava-se da Igreja mais do que se sentia; se discutia sobre as coisas de fé sem viver seu mistério” (2022, tradução nossa)²⁶. No entanto, independente do controle e da compreensão humana, as imagens, os símbolos e os modelos, por um “processo misterioso”, surgem e vão ocupando o seu lugar ou aos poucos vão simplesmente desaparecendo (1978, p. 20).

Na verdade, movimentos desta ordem geralmente não se dão sem resistências. Segundo José María Mardones, conhecido teólogo espanhol morto em 2006, estimado também por seus estudos em sociologia e filosofia, o “problema” das nossas imagens de Deus ou, como aqui temos refletido, as nossas imagens de Igreja, afetam não somente as ideias e representações, mas os sentimentos, os afetos, as vivências, as atitudes, os valores e até mesmo os sonhos e projetos de vida que cada um de nós carrega. Por isso que as mudanças de paradigmas ou modelos mentais religiosos e teológicos são, por um lado, experiências extremamente dolorosas, mas também podem ser profundamente libertadoras (2007).

Entretanto, as tensões decorrentes destes intensos movimentos e reconfigurações de imagens, modelos e paradigmas na Igreja contemporânea podem também gerar “fenômenos tais como a polarização, mútua incompreensão, incapacidade de comunicação, frustração e desalento” (DULLES, 1978, p. 31). Ou, como vemos atualmente, pode surgir uma espécie de luta entre “faccções”

26. “[...] no era favorable a un despertar; ni la repentina popularidad de Juan XXIII, ni el gran acontecimiento del Concilio —mal conocido [...]—, consiguieron suscitarlo plenamente. Se hablaba de la Iglesia más que se la sentía; se disertaba de las cosas de la fe sin vivir su misterio” (2022).

radicalmente opostas e violentas, que se digladiam no próprio espaço eclesial, particularmente no mundo “virtual”²⁷.

Assim, complementa, Mardones vemos hoje as frequentes disputas entre “conservadores” versus “progressistas”, os de “direita” contra os de “esquerda”, os que defendem “novos paradigmas” e a atualização e os que se agarram aos “velhos paradigmas” e às tradições (em “minúsculo”, ressaltamos!). Frequentemente vive-se, desse modo, um “eterno confronto” que se parece muito mais uma projeção de “intenciones o deseños malsanos” sobre aqueles que pensam diferente, do que propriamente uma busca real, lúcida e sincera pela verdade e pelo compromisso com o Reino de Deus (2007).

Nesta transição, onde as representações, seja de Deus ou da Igreja, arraigadas na interioridade tendem a se abalarem é comum que muitos crentes sintam que o “chão lhe foge subitamente dos pés” (1978, p. 31). O contato inevitável com a pluralidade de modelos²⁸ tende a gerar uma revolução eclesiológica (interna e externa aos fieis), liderada, ironiza Dulles, pela mente humana carente de sentido, verdade e unidade, ou de algo que dê conta de responder e resolver as questões que, “do nada”, apareceram na sociedade contemporânea. É o anseio de encontrar uma teologia total ou uma eclesiologia total que seja realmente confiável e liberte da angústia da busca e de ter que discernir em meio à tanta escuridão (1978, p. 28-30).

27. Pessoas, grupos e instituições se vinculam a uma ou outra representação simbólica, defendendo uma visão e desqualificando a outra, dando por vezes contornos irracionais a uma disputa sobre quem vai vencer o “jogo” contemporâneo da “melhor” resposta para o sentido da vida, da história, da cultura; ou então sobre qual a autêntica Igreja e o verdadeiro Deus (2007). E neste jogo de paradigmas, muitas vezes a própria pessoa de Jesus Cristo e o Evangelho estão ausentes ou são meros “detalhes” na batalha ideológica em voga, ironiza González Faus (1995). Sua presença (a de Cristo) se reduz à pura formalidade e funcionalidade, mas não é real, não leva à conversão, à conscientização e muito menos à santidade (González de Cardedal, 2001); pois, afinal, o importante é que “vença” o “mais forte” ou que prevaleça a verdade daquele que é “mais popular” e tem mais visualizações em vídeos na internet.

28. O mesmo autor entende que a imagem se torna um modelo quando, enriquecida com a crítica e a reflexão, colabora eficazmente para “aprofundar a compreensão teórica de uma realidade” (1978, p. 21). Este, por sua vez, se converte em paradigma quando se mostra “[...] capaz de resolver grande variedade de problemas e parece fadado a ser um utensílio apropriado para erradicar anomalias ainda não resolvidas” (1978, p. 28).

Todavia, esta breve descrição da atual crise das imagens poderia nos ajudar ainda a considerar que a riqueza da própria Igreja se encontra em sua natureza transcendente que muitas vezes se defrontará com a finitude da mente humana, que anseia por elaborar grandes teorias com a pretensão de querer dizer tudo o que se tem para dizer e de uma só vez, com definições e conceitos claros e uníacos prescindindo, inclusive, da possibilidade da crítica.

Segundo o cardeal alemão Walter Kasper, as mudanças de paradigmas, quando são devidamente entendidas, não mudam substancialmente os conteúdos, mas sim as perspectivas e os horizontes com quais os vemos (2015). Neste sentido, voltando ao que dizíamos no início desta seção, podemos afirmar que é justamente em meio às tensões eclesiológicas atuais que se pode escutar o convite a reconsiderar e levar a sério a noção da Igreja como mistério. É esta realidade fundamental que nos desafia, portanto, a entrar pela porta de uma teologia negativa, o que não equivale a um ingênuo fechamento à possibilidade do discurso e da reflexão, mas sim ao silêncio humilde unido à uma contínua busca sincera de procurar adentrar cada vez mais à realidade, sem a pretensão de dominá-la e manipulá-la conforme nossos caprichos (1978, p. 14-15).

Deste modo, qualquer conceito acerca da Igreja, como diz o filósofo e teólogo tcheco, Tomáš Halík, dever ser capaz de ir além da mera descrição sociológica e das formas históricas (2022, p. 44), pois a Igreja é “mais do que uma instituição social ou um grupo de interesses; é um sacramento, isto é, um símbolo e sinal eficaz (*signum efficiens*) da unidade de toda a humanidade em Cristo” (2022, p. 44-45). É o próprio Deus quem desperta o desejo e a busca da verdade: “Ele visita-nos naquele desejo de compreender que transcende toda a resposta parcial e abre sempre a novas perguntas, estimulando uma nova busca – Deus concede um caráter de peregrino à nossa existência”, pois, conclui de forma contundente, “a verdade que deixa se ser um caminho está morta” (2022, p. 53).

Nossa pesquisa se estriba nesta possibilidade: para relacionar a Noite escura e a Igreja precisamos levar em conta de que a experiência profunda do mistério (mistério da Igreja) não pode ser reduzida ou traduzida de forma total em idéias e conceitos, mas sim acessado através de uma linguagem simbólica. E isso, segun-

do Mardones, não significa que o discurso perca legitimidade ou fique rebaixado a uma “ficção” ou a divagações da imaginação, mas justamente o contrário.

A linguagem dos símbolos “oferece verdade”, não como aquela testificada em exame laboratorial, verdade evidente, lógica e empírica, mas aquela que carrega uma “veemência ontológica”, ou seja, refere-se à existência de outro mundo, outra realidade misteriosa, transcendente, que oferece sentido e fundamento à realidade inteira deste mundo visível e à nossa vida e ao que a ela se assemelha” (2007, tradução nossa)²⁹. Possibilita também expressar o sentido das coisas, particularmente quando nos deparamos com situações limite da existência humana, com aqueles momentos em que falta a palavra, e o coração humano assume o comando, despertando a criatividade e a sensibilidade, para que entrem em ação visando dar uma resposta à vida concreta. A linguagem simbólica também abre os horizontes e permite vislumbrar, em meio às contradições do mundo, a realidade em sua totalidade e profundidade, ajudando assim a “experimentá-la de forma nova e distinta” (2007, tradução nossa)³⁰. Por fim, e não menos importante, Mardones ressalta que a linguagem simbólica proporciona um conhecimento intuitivo da realidade e não propriamente sistemático e analítico, caracterizando-se assim com um potencial desvelador, oferecendo “uma espécie de iluminação ou despertar a uma realidade distinta, ao profundo da Realidade” (2007, tradução nossa)³¹.

Assim sendo, considerando estes elementos, o diálogo entre a Noite e a Igreja pressupõe reconhecer este caráter próprio de toda linguagem religiosa que é o elemento simbólico. Neste sentido nos parece lógico afirmar que a “crise das imagens” como uma das principais expressões das mudanças de paradigmas em curso atualmente e que tanto afetam aos cristãos pelo mundo a fora, deve-se muito ao “afã de ‘realismo e objetivismo’” que em geral se converte em dogmatismo e fundamentalismo, “endurecendo a linguagem em um falso realismo

29. “[...] es decir, dice que existe otro mundo, otra realidad misteriosa, trascendente, que ofrece sentido y fundamento a la realidad entera de este mundo visible y a nuestra vida y como a qué se asemeja” (2007).

30. “[...] experimentaría de forma nueva y distinta” (2007).

31. “una especie de iluminación o despertar a una realidad distinta, a lo profundo de la Realidad” (2007).

ou empirismo, que não é outra coisa senão a tentativa fracassada de assegurar o insegurável, expressar o inexprimível e captar o que não se pode pegar” (2007, tradução nossa)³².

O simbolismo que impregna toda a poesia e a prosa do místico de Ávila, ainda que raramente seja acessado ou lido desde a perspectiva eclesiológica revela-se uma porta aberta para uma reflexão séria e coerente entre a mística e a eclesiologia. No fundo, afirma Salvador Ros García, estudioso carmelita espanhol, se existe uma experiência profunda da realidade (mística), “[...] os símbolos emergem em todo o seu esplendor e beleza, como única forma possível de apreensão e expressão do mistério, porque de outra forma, sem o símbolo, a experiência religiosa e cristã não poderia ser dita e, portanto, não poderia acontecer (2001, p. 355, tradução nossa)³³.

Por isso, “o símbolo não objetiva, não coisifica, mas permite que Deus seja Deus na sua liberdade soberana de mistério; revela-o, [...] com uma revelação sempre iminente, nunca terminada, mostrando-se e escondendo-se ao mesmo tempo” (ROS GARCÍA, 2001, p. 355, tradução nossa)³⁴. Por sua natureza, ele contém em si uma porta para a profundidade que possibilita vislumbrar o mistério e colocar-nos “[...] em contato com as fontes profundas da vida e nos abre para horizontes de infinito, descobre uma visão unitária do mundo e do nosso próprio destino como parte integrante dele, compromete-nos existencialmente.” (2001, p. 353-354, tradução nossa)³⁵.

A linguagem simbólica, conforme Ruiz Salvador, pede o envolvimento e a participação dos sujeitos, pois não é uma mera informação sobre algo (1985, p. 102-103, tradução nossa). Ele oferece uma intuição profunda, simples, universal

32. “[...] petrificando el lenguaje en un falso realismo o empirismo, que no es más que un intento fallido de asegurar lo inasegurable, expresar lo inexpresable, captar lo inasible” (2007).

33. “[...] surgen los símbolos en todo su esplendor y belleza, como la única’ forma posible de aprehender y expresar el mistério, pues de lo contrario, sin el símbolo, la experiencia religiosa y cristiana no podrían decirse y, por tanto, tampoco darse” (Ros García, 2001, p. 355).

34. “El símbolo no objetiva, no cosifica, sino que deja a Dios ser Dios en su soberana libertad de mistério; lo revela, [...] con una revelación siempre inminente, nunca acabada, mostrando y ocultando a la vez” (2001, p. 355).

35. “[...] nos pone en contacto con las fuentes profundas de la vida y nos abre a horizontes de infinitud, nos descubre una visión unitaria del mundo y nuestro propio destino como parte integrante de él, nos compromete existencialmente” (2001, p. 353-354).

e totalizante, porque é capaz de iluminar e dar significação à realidade de forma ampla, constituindo-se até mesmo numa cosmovisão, complementa, citando Jean Baruzi (1985, p. 91).

Na verdade, todas as imagens que o doutor místico abundantemente utiliza, sejam as consideradas profanas ou as mais facilmente identificadas como sagradas, associadas à vivência e busca religiosa do ser humano, contém potencial para se tornarem símbolos. No entender de Dulles, as imagens e os símbolos que trazemos, “falam existencialmente ao homem e encontram um eco nas profundezas do seu psiquismo” (1978, p. 17). Tornam-se ainda um tipo, um modelo, a partir do qual se pode entender e aprofundar determinada realidade. Os símbolos, imagens e modelos carregam consigo o selo de uma “peregrina sabedoria” (2N 17, 3), tal como a “linguagem de Deus”, da qual é difícil de ser apreendida ou “dar-lhe um nome ou dizer o que ela é, por mais que o queira” (2N 17, 3). Porém, necessitam ser legitimados e enraizados na vida e experiência de cada pessoa ou de cada comunidade (1978, p. 19). Eles são, diz o cardeal norte-americano, mensageiros “[...] de um sentido latente que é apreendido de um modo não-conceitual, e mesmo subliminar” (1978, p. 17-18). E, acrescenta, tendem a afetar diretamente as pessoas tocadas por ele. Pois eles “[...] transformam os horizontes, da vida do homem, integram a sua percepção da realidade, alteram-lhe a escala de valores, reorientam suas lealdades, laços afetivos e aspirações de um modo que excede de muito as forças do pensamento conceitual abstrato. [...]” (1978, p. 17-18).

Com base nestes pressupostos, levantamos ainda outros questionamentos: em que medida poderíamos falar não somente da relação “Noite escura-Igreja” e da contribuição sanjuanista para a reflexão eclesiológica, mas que talvez estejamos realmente vivenciando uma “Noite escura eclesial”? De que modo este símbolo tão caro à nossa tradição poderia ser uma forma tipológica de traduzir uma experiência, uma realidade, um processo, um sentido, mas também um “modo de existência”, uma “forma de ser” e de “existir” da Igreja hoje? (ZIZIOULAS, 2003, p. 29).

João da Cruz, apesar de não ter a “fama” de eclesiólogo, tinha em mente esta possibilidade. Ao comentar o versillo “faremos as grinaldas”, da 30^a estrofe do Cântico Espiritual, o santo de Ávila afirma que sua aplicação não se reduz aos movimentos divinos na alma, mas que o versinho que comentava, com toda sua carga simbólica, “se aplica com muita propriedade à Igreja e a Cristo, e nele é a Igreja sua Esposa que lhe diz assim: faremos as grinaldas. Nestas são significadas todas as almas santas, geradas por Cristo na Igreja” (C 30,7). Há aqui, portanto, uma clara transposição feita pelo autor da Noite escura, de uma interpretação individual para uma aplicação a nível coletivo e, poderíamos dizer, não somente deste versillo mas de outros que, lidos adequadamente, poderiam ajudar-nos a aprofundar uma espécie de “mística eclesial” ou comunitária³⁶.

Em outro expressivo texto, o santo de Fontiveros afirma que a Igreja que caminha nas estradas do mundo é guiada e iluminada pela fé, que ele chama de “escura noite” (2S 3,5). João da Cruz não tem receio em dizer que esta é a condição própria da Igreja militante, “onde ainda é de noite” (2S 3,5). Dado que “caminhamos pela fé e não pela visão” (2Cor 5,7), nossa natureza peregrina nos pede a humildade de reconhecer que aqui neste mundo vivemos semelhante ao Povo de Israel, que em sua fuga do Egito caminhava sob uma nuvem tenebrosa e obscura mas que, admira-se o santo, “sendo tenebrosa iluminava a noite!”, e conclui: “Assim a fé [...] com sua obscuridade, ilumina e esclarece a treva da alma” (2S 3,5). Em outras palavras, a Igreja militante que navega na Noite da História transmite e carrega a frágil chama da confiança, como uma “lâmpada que brilha em lugar escuro” (2Pd 1, 19). Mas esta luz é o que lhe “comunica a ciência” em seu trânsito noturno, enquanto não desfruta “da clara sabedoria beatífica” (2S 3,5) quando, finalmente, “clarear o dia e levantar-se a estrela da manhã em vossos corações” (2Pd 1, 19).

Conclusão

O desenvolvimento de nossa pesquisa permitiu-nos reconhecer que em nossos dias a Igreja não pode escapar da necessidade de se repensar a si mesma. E neste empenho, é possível descobrir, em meio a tantas adversidades, que vive-

36. Cf. Gaitán, 1977, p. 627.

mos um kairós, um tempo desafiador, mas que é também “uma oportunidade única para transformar a maneira como pensamos e agimos, para cruzar outro limiar no caminho dessa transformação (metanoia) a que Jesus nos convocou nas suas primeiras pregações” (HALÍK, 2022, p. 175). Sendo assim, o tempo presente parece também não aceitar qualquer resposta. Ele exige que busquemos inspiração segura que encontramos em corajosos místicos que, em outros tempos de crise, ofereceram “originais experiencias espirituais [que] enriqueceram tanto a reflexão teológica acerca da fé e acerca do modelo visível de Igreja e suas práticas”, entre eles destaca-se o doutor místico são João da Cruz (2022, p. 10).

Por isso a Noite escura, a experiência, o símbolo, o poema e a obra por ele descritas e desenvolvidas, oferecem uma salutar contribuição à caminhada eclesial contemporânea. Pois, como diz Henri de Lubac, o impulso místico, com toda a sua carga simbólica e espiritual, não é um luxo, coisa para poucos (2022a, p. 128), ou um recurso meramente ilustrativo para a reflexão teológica, mas justamente ao contrário. Ainda que, infelizmente, muitos considerem estas temáticas relacionadas com a mística como “valiosa demais” para tocar a vida concreta de cada um de nós; como se “rebaixá-la” à vida simples representasse uma forma de desqualificá-la, transformando-a de pérola preciosa em bijuteria barata (GUERRA SANCHO, 1992, p. 470), percebemos que tal visão não sintoniza com o pensamento de João da Cruz, pois ele não entende o mundo da contemplação e da mística como um refúgio de gente iludida ou com medo da realidade (1992, p. 471). E tampouco sintoniza com o apelo do Papa Francisco de recuperar na Igreja um “espirito contemplativo” (EG 264).

Assim sendo, o exercício teórico de pensar a relação entre a Noite escura e a Igreja ajuda-nos a perceber que temos muito ainda a profundar do ponto de vista da reflexão acadêmica, para assimilar a compreensão de que “a ausência o silêncio, obscurecimento de Deus não são episódios exclusivos do itinerário do místico”, mas sim “dimensões de qualquer relação autenticamente religiosa com Deus” e também “aspectos de qualquer experiência humana que chegue a sondar toda a profundidade do ser do homem, com um mistério em seu interior, com um abismo como fundamento” (MARTÍN VELASCO, 2001, p. 227).

Por fim, a Noite escura relida em ótica eclesial nos chama ao realismo e provoca-nos a considerar a precariedade de nossas instituições e estruturas para lidar com a avalanche de medos do mundo contemporâneo e as muitas misérias que oprimem a humanidade. Ajuda-nos também a perceber a insuficiência da mentalidade triunfalista da certeza de um futuro glorioso, ao modo mundano, e do sentimento de estar já plenamente desfrutando do Reino de Deus neste tempo (Duqoc, 2001, p. 279). Mas, sobretudo, desafia-nos a não desesperar e a crer que, apesar da Noite, é possível vislumbrar a aurora e superar nossa tendência de sermos arautos das desgraças e alimentar nossa consciência de peregrinos e sentinelas da manhã, da esperança, como nos tempos do profeta Isaías: “Sentinela, a que horas da noite estamos? Sentinela, a que horas da noite estamos? A sentinel responde: ‘A manhã vem chegando, e novamente a noite. Se ainda quiserdes perguntar, voltai’” (Is 21,11-12).

Referências

- BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*: Paixão por Deus em tempos de descrença. Rocco Digital, 2016. (E-book – livro digital)
- CADRECHA Y CAPARROS, Miguel Angel. *San Juan de la Cruz*: una eclesiología de amor. Burgos: Monte Carmelo, 1980.
- CANNISTRÀ, Saverio. Influjo cultural de la experiencia mística carmelitana. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 66, n. 264-265, p. 445-461, julio-diciembre/2007.
- CASTRO, Gabriel. In.: PACHO, Eulogio (org.). *Dicionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. Noche oscura del alma, p. 1033-1062.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 23. ed., 2009.
- DE HARO IGLESIAS, Miguel Fermín. *Noche oscura*: “La noche es tiempo de salvación” (apuntes de classe). Ávila: Centro Internacional Teresiano-sanjuanista (CITES), 2020.
- DUQOC, Christian. “*Creo en la Iglesia*”: Precariedad institucional y Reino de Dios. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2001.
- DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978
- FRANCISCO. Papa. *Exortação Apóstolica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO. Papa. *Homilia na Solenidade de São José*: “*Viver na concretude*

- da vida cotidiana e do mistério” em 19 de março de 2020.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200319_peri-carcerati.html. Acesso em: 20 dez. 2023.
- GAITÁN, José Damián. El libro de Noche oscura: génesis, estrutura y sentido. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 78, n. 310, p. 35-61, jan./mar. 2019.
- GAITÁN, José Damián. Neomísticos y nuevos militantes: breve ensayo de criteriología sanjuanista. In.: *Revista de Espiritualidad*, v.36, n. 145, p. 619-640, 1977.
- GALILEA, Segundo. *El futuro de nuestro passado: los místicos españoles desde América Latina*. Madri: Narcea, 1985.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *La entraña del cristianismo*. 3 ed. Salamanca: Secretariado Trinitário, 2001.
- GONZALEZ FAUS, José Ignácio. El fin del imaginário católico. In.: *Iglesia Viva: Revista de pensamento Cristiano*, n. 180, p. 521-539, 1995.
- GUERRA SANCHO, Augusto. La experiencia universal de noche oscura. In.: *Iglesia Viva: Revista de pensamento Cristiano*, n. 161, p. 459-474, 1992.
- HALÍK, Tomáš. *A tarde do cristianismo: tempo de transformação*. Prior Velho: Paulinas, 2022.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apóstólica Maestro en la fe*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1990/documents/hf_jp-ii_apl_19901214_juan-de-la-cruz.html>. Acesso em: 16 fev. 2023.
- KASPER, Walter. *El Papa Francisco: Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2015. (E-book – livro digital).
- LUBAC, Henri de. *Paradoja y mistério de la Iglesia: la Iglesia en la crisis actual*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2022. (E-book – livro digital).
- LUBAC, Henri de. *Por los caminos de Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2022a. (E-book – livro digital).
- MARCOS, Juan Antonio. *Un viaje a la libertad: San Juan de la Cruz – La experiencia mística en metáforas cotidianas*. 3 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- MARCOS, Juan Antonio. Ahora entiendo a San Juan de la Cruz: sobre las metáforas del alma. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 62, n. 249, p. 469-497.
- MARCOS, Juan Antonio. Noche oscura: positividad, oportunidad, libertad. In.: SANCHO FERMÍN, Javier; CUARTAS LONDOÑO, Romulo (org.). *Noche Oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista* (Ávila, 3-9 de septiembre de 2018). Burgos: Grupo Editorial

- Fonte, 2019, p. 259-272.
- MARDONES, José María. *Matar a nuestros dioses*: Un Dios para un creyente adulto. Madrid: Editorial PPC, 2007.
- MATHEW, Iain. *El impacto de Dios*: Claves para uma lectura actual de San Juan de la Cruz. Burgos: Monte Carmelo, 2014.
- PACHO, Eulogio. *Historia de sus escritos*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- PAULO VI, Papa. *Discurso na solene inauguração da Segunda sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II: 29 de setembro de 1963*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html. Acesso em 10 dez. 2023.
- PAULO VI, Papa. *Discurso na clausura da Terceira sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II*: 21 de novembro de 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html. Acesso em: 10. nov. 2022.
- PAULO VI, Papa. *Lumen Gentium*. São Paulo: Paulus, 2001 (Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II).
- ROS GARCÍA, Salvador. Biblia y Mística: la revelación de Dios por el símbolo en el poema. In.: *Revista de Espiritualidad*, Madrid, n. 60, p. 352-392, 2001.
- RUIZ SALVADOR, Federico. *Introducción a San Juan de la Cruz*: el escritor, los escritos, el sistema. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- RUIZ SALVADOR, Federico. Revisión de las purificaciones sanjuanistas. *Revista de Espiritualidad*, v. 31, n. 123, p. 218-230, 1972.
- RUIZ SALVADOR, Federico. Espiritualidad teologal en tiempo de incertidumbre. *Revista de Espiritualidad*, v. 33, n. 130, p. 88-108, 1974.
- RUIZ SALVADOR, Federico. “Horizontes de la Noche Oscura”. *Monte Carmelo* v. 88, p. 389-409, 1980.
- RUIZ SALVADOR, Federico. El símbolo de la noche oscura. *Revista de Espiritualidad*, Madrid, v. 44, n. 174, p. 79-110, 1985.
- RUIZ SALVADOR, Federico. Síntesis Doctrinal. In: ROS, Salvador *et al.*, *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991, p. 203-280.
- RUIZ SALVADOR, Federico. *Místico e mestre*: São João da Cruz. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SANCHO FERMÍN, Javier. Presentación. SANCHO FERMÍN, Javier; CUARTAS LONDONO, Romulo (org.). *Noche Oscura de San Juan de la Cruz*: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista (Ávila, 3-9 de septiembre de 2018).

- Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2019, p. 11-16.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SCHILLEBEECKX. Edward. *Los hombres: relatos de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- URBINA, Fernando. *Comentario a Noche oscura y Subida do Monte Carmelo de San Juan de la Cruz*. Madrid.: Ediciones Marlova, 1982.
- URBINA, Fernando. *La persona humana en San Juan de la Cruz*. Madrid: Instituto Social León XIII, 1956.
- VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.
- ZIZIOULAS, Ioannis D. *O ser eclesial: Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.