
A PERMANÊNCIA DA MÍSTICA

NA CONTEMPORANEIDADE: UM INSTIGANTE

DESAFIO AO CRISTIANISMO*

João Luiz Correia Júnior**, Francilaide de Queiroz Ronsi***

Resumo: no campo epistemológico das Ciências Religião, o presente artigo tem como objetivo apresentar estudos que confirmam a permanência da experiência mística em meio à chamada crise da Modernidade. No ocidente, observa-se a perda de plausibilidade das igrejas e instituições religiosas tradicionais, o que tem levado as pessoas a buscarem seu próprio caminho religioso, na busca de sentido para a vida. Esse fenômeno é apontado como uma das causas da proliferação de novos movimentos religiosos. Nesse contexto, religiões tradicionais como a Religião Cristã, em vez de lamentarem a perda de adeptos, têm uma excelente oportunidade para redefinir a sua real função social: ser um caminho por onde as pessoas possam buscar a sua origem, reencontrar-se consigo mesmas e, por fim, com o sentido misterioso da própria existência.

Palavras-chave: Religião. Fenômeno Religioso. Experiência Mística. Sagradas Escrituras. Evangelho.

Na contemporaneidade, vive-se uma crise sem precedentes. Trata-se de uma crise globalizada, que muitos chamam de “crise de paradigmas”, isto é, crise valores, de ideologias, de utopias... Instituições religiosas tradicionais, no Ocidente, sofrem de cheio o impacto desse fenômeno.

* Recebido em: 15.10.2015. Aprovado em: 22.10.2015. Este texto é uma homenagem ao companheiro Haroldo Reimer que, por onde passa, deixa as marcas de sua fina inteligência e delicadeza humanista, o que denota uma mística bem alicerçada nas Sagradas Escrituras do povo de Jesus. Obrigado, Haroldo, pelo dom de sua presença entre nós

** Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Católica de Goiás. Doutor em Teologia pela Pontifícia Católica do Rio de Janeiro. Docente na Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: joaoluizcorreia@uol.com.br.

*** Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela Unicap. Doutora em Teologia pela Pontifícia Católica do Rio de Janeiro. E-mail: francilaide@ig.com.br

Apesar dessa crise afetar todos os setores da sociedade e deixar a todos perplexos, observa-se a persistência da fé, por meio de experiências místicas nas diversas expressões religiosas, inclusive fora dos muros das Igrejas tradicionais e das Instituições religiosas consolidadas ao longo da história.

Este artigo apresenta estudos sobre o fenômeno da experiência mística, com o objetivo de apontar possíveis razões de sua permanência ao longo da história e, de modo especial, na contemporaneidade, bem como apresentar o desafio que isso representa para as religiões tradicionais e, de modo especial, para o Cristianismo.

A MÍSTICA NA MODERNIDADE EM CRISE

A palavra “mística” foi incorporada à Teologia Cristã por volta do século III, em Alexandria, Egito, grande cidade construída e marcada pela cultura grega. A origem grega do termo provém do adjetivo *mystikos*, relacionado com os verbos *myô* (que significa o procedimento de fechar os olhos e a boca para penetrar num mistério sem divulgá-lo), e *myeô* (iniciar-se nos mistérios). A palavra “mística” também está relacionada com os substantivos gregos *mysterion*, usada quase sempre no plural: *mysteria* (que significa “cultos místéricos” ou, em sentido profano, “segredo”). Tais significados convergem para a área do religioso e se referem fundamentalmente à experiência religiosa (FRIES, 1987, p. 322-3).

Como conceito religioso, trata-se manifestadamente de fenômeno no qual se articulam necessidades religiosas, enquanto necessidade de sentido ou enquanto resposta às perguntas existenciais do momento ou da própria vida como um todo. Mística é, então, maneira de fazer com que esse sentido tome forma como experiência que se expressa no comportamento pessoal e no estilo de vida dessa pessoa (EICHER, 1993, p. 564).

No contexto contemporâneo de crise da Modernidade, observa-se a permanência da mística por meio da experiência religiosa de milhares de pessoas que, em sua subjetividade, independente do contexto vital em que estão inseridas, buscam o Divino de inúmeras formas. Observa-se também que, na proporção em que a crise se agrava, cresce a demanda pela experiência direta com Deus. E esse é um fenômeno que acontece em todas as religiões ou à margem delas. Por isso, a teóloga Maria Clara Bingemer (1993, p. 30) afirma que, hoje, não seria tão apropriado falar em “volta” do sagrado ou “retorno” do religioso, mas em “permanência” da experiência religiosa.

Isso comprova que a demanda pela experiência mística consiste na “sede” comum a todos os seres humanos; cada pessoa, em particular, busca saciá-la de uma maneira, ou de outra. Como afirma Queiruga (2003, p. 108), ninguém escapa da

necessidade de sentido, da busca de respostas mais ou menos conscientes, da “procura por preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada, em alguns casos, ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas, em outros”.

Embora cada pessoa viva a experiência mística de forma subjetiva, no mais profundo de si mesma, essa experiência não pertence tão somente ao campo da individualidade ensimesmada, ou melhor, de um individualismo narcisista (WATT, 2006, p. 81), porque toda experiência interior é uma experiência humana, com poder de transformar e modificar as relações interpessoais e sociais da pessoa, a partir de sua inclinação ao Mistério.

A base da experiência religiosa é antropológica, ou seja, o próprio ser humano em sua incansável busca de sentido para a vida. Nessa linha de reflexão, o teólogo Pe. João Batista Libânio defende que a experiência religiosa é, na sua última radicalidade, um protesto contra o sem-sentido ameaçador do real, do que está-aí, do estabelecido, afirmando a existência de um Sentido, antecipado na esperança, o que não está concretizado no presente. A experiência religiosa projeta - isto é, lança para fora - do coração do ser humano uma realidade de sentido, uma pátria da identidade, um reino de fraternidade e paz, que contradiz a evidência de uma sociedade caótica, alienada, sem irmãos e em guerra (LIBÂNIO, 1990, p. 35-36).

Essa realidade de sentido oportunizada pela experiência religiosa, é um fenômeno que responde a uma insatisfação generalizada (QUEIRUGA, 2003, p. 108), que, provocada pela crise da modernidade (ou pós-modernidade) impulsiona o ser humano a viver o religioso explicitamente, possibilitando em muitos aspectos um ajustar-se a um novo reencantamento do mundo ou que se viva em estreita convivência com ele.

Contudo, adverte Mendoza-Alvarez (2011, p. 32) que:

O espiritual, sob uma gama diversa de expressões, empreende a revanche na hora incerta dos escombros para assinalar uma saída para o impasse criado após a derrubada dos mitos da modernidade, que tiveram a mesma sorte dos próprios da cristandade. Mas esse tempo se converteu, de maneira paradoxal, na ocasião propícia para o renascimento dos fundamentalismos e o anúncio do fim da história, onde se inclui o apocalipse social e ecológico. Pois bem, o retorno do religioso se apresenta com frequência sob a forma de renascimento da religião segundo formas emocionais, como estranha combinação de confissão de fé e a afirmação narcisista típica de um sujeito ameaçado.

O que Mendoza-Alvarez observa em 2011, já havia sido constatado por Maria Clara Bingemer há alguns anos (na última década do século XX). Segundo ela,

A “permanência” do religioso, seja sob forma sacrais julgadas “degradadas” pela razão moderna (magia, esoterismo, seitas etc.), seja sob a forma de adesão vaga a uma transcendência sem rosto nem nome, mais semelhante a uma energia ou uma força, que não chega sequer a ser deísmo. O religioso que subsiste recobre-se de formas inesperadas que transbordam os limites das Igrejas históricas e das instituições religiosas até então maioritárias, tornando-se de difícil compreensão, sobretudo para os que pertencem a essas mesmas igrejas e foram por elas formados (BINGEMER, 1993, p. 30).

Isso assinala que a religião não foi suprimida da dimensão antropológica e social. Se era quase consenso afirmar a eliminação da religião, através de expressões como “morte de Deus”, “era pós-cristã”, hoje se percebe que o sagrado continua seduzindo. Nesse sentido, “reaparece” com uma fisionomia bastante diferente daquela da sociedade tradicional, como resultado do próprio processo interno e estrutural da Modernidade.

Apesar dos avanços científicos, as novas descobertas não ajudaram o ser humano a entender a causa, o motivo de sua existência. A ciência não conseguiu apagar o desejo de Deus do coração humano. Essa busca, agora, não é por uma religião, e sim por uma espiritualidade que ofereça um caminho para a experiência, algo que dê sentido à vida. Essa postura do homem pós-moderno provoca perplexidade e pasmo dentro das estruturas eclesiais. Pois, se por um lado, tal anseio pela experiência é um fato positivo por levar o crente a voltar-se para Deus e desenvolver uma fé mais convicta na vida e no cotidiano, essa experiência buscada e desejada é, na maior parte das vezes, desvinculada da norma moral, da verdade dogmática e da pertença institucional (BINGEMER, 2013, p. 20).

Apesar de sua extraordinária ambiguidade, os novos movimentos religiosos expressam manifestações da insuficiência de uma civilização centrada na racionalidade objetiva, e reclamam uma nova forma de consciência aberta a alguma forma de transcendência (VELASCO, 1993, p. 53-79).

Para a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, não se trata simplesmente de um retorno do sagrado, mas de mudanças profundas no cenário religioso hodierno. A sociedade secularizada cria condições para a proliferação de novas crenças e práticas religiosas, pois uma vez desqualificados e enfraquecidos os grandes sistemas de explicação religiosa do mundo, nos quais homens e mulheres encontravam segurança e sentido existencial, paradoxalmente surgem e proliferam-se novas expressões e formas religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 46).

Essa permanência do religioso suscita sérios questionamentos às Igrejas históricas, pois as interpela a repensar novas reflexões teológicas e oportunizar novas

práticas eclesiais que correspondam à demanda por experiência mística dos seus adeptos, nestes tempos de crise.

Por exemplo, do ponto de vista teológico, este poderia ser um momento importante para as Igrejas Cristãs desfazerem-se de toda imagem de Deus que impede a experiência mística da amorosidade divina. Em seu interessante livro “Deus na história: centros temáticos da revelação”, o autor Renold J. Blank (2007) toma como ponto de partida as falsas imagens de Deus que prevalecem na linguagem e em muitas manifestações religiosas verificadas mesmo dentro das Igrejas cristãs. Sua tese demonstra uma grande sensibilidade aos riscos de toda experiência religiosa que tende a se apegar mais às coisas sagradas da religião do que se aproximar do mistério divino. A experiência religiosa profunda deve oportunizar o rompimento de tudo o que se tinha adquirido por “se ouvir dizer”, para entrar no âmbito da experiência mística. Como nos afirma J. Martin Velasco (2001, p. 07), “é um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”.

De fato, em meio à crise da Modernidade, crise de paradigmas (inclusive teológicos), é fundamental desfazer-se de toda falsa imagem de Deus. No belo e instigante livro “Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico”, Haroldo Reimer (2009, p. 70, 88), afirma que a tendência hebraica de restringir o uso de ícones ou imagens, especialmente no que tange à representação de Deus, o que costuma ser designada pelo nome de “aniconismo”, “foi diluída no processo de expansão do Cristianismo, na medida em que essa expressão religiosa foi assimilando elementos do novo contexto cultural”. Ele continua:

A tendência anicônica, contudo, foi em boa medida recuperada pelas reformas religiosas propostas por Muhammed Abdallah (Maomé), no século VI, em Meca, no processo de fundação do que viria a ser o Islã, e, claro, também pelas igrejas protestantes da ala radical e iconoclasta da Reforma do século XVI (REIMER, 2009, p. 88).

Hoje, portanto, seria importante que as Igrejas cristãs enfrentassem o desafio de oportunizar aos cristãos o reencontro místico com Deus, dentro do seu contexto existencial. É nesse contexto que, como afirma Maria Clara Bingemer (2013, p. 180), a mística cristã está desafiada a redescobrir seu lugar e seus caminhos, a olhar para o humano como via necessária para o divino.

De fato, o caminho da mística cristã passa pela experiência pessoal que leva ao desvelamento do Divino que está no meio de nós, em sua misteriosa presença. Não basta só o conhecimento sobre Deus; é necessário, sobretudo, a experiência de Deus: “Eu te conhecia só de ouvir. Mas agora meus olhos te veem” (Jó 42,5)¹. As debilidades e dificuldades culturais muitas vezes dificultam ou não permi-

tem “ver” Deus, fazer a experiência de Deus (VELASCO, 2001, p. 06). Nem sempre a cultura religiosa vigente e oficial ajuda a desvelar a presença divina, por estar entretido com doutrinas, moral, leis e ritos, com pouca ou nenhuma densidade. Resulta daí uma religiosidade epidérmica, superficial, externa, que não penetra nas entranhas de cada pessoa e, conseqüentemente, na realidade em que ela está inserida (MARDONES apud RODRIGUEZ, 2006, p. 91).

Esse estado de coisas deveria levar os responsáveis pelas Igrejas Cristãs a perceberem onde estaria pulsando a mudança religiosa mais fundamental. Por aí caminharia a transformação não só do Cristianismo, mas de toda Religião, nesta época de globalização e de incertezas socioeconômicas, sociopolíticas e socioculturais (MARDONES apud RODRIGUEZ, 2006, p. 89). Para tanto, necessário se faz reconhecer que a experiência mística se expressa de diferentes formas que despontam como “inéditas de desvelamento de um Deus que não se deixa encerrar no terreno reservado pela religião e é maior que a consciência, a linguagem e os conceitos dos que o reconhecem com os meios precários que nossas tradições religiosas oferecem” (VELASCO, 2001, p. 08).

No entanto, mesmo reconhecendo essas novas e múltiplas formas da experiência mística, não se deve esquecer que um dos aspectos que mais dificultam vislumbrar, contemplar, fazer a experiência da Divina Presença em nossos dias é o que Martin Buber (1970, p. 25) chamou de “eclipse de Deus”. Trata-se de uma situação em que se dissiparam, na vida do ser humano dessa Modernidade em crise, as pegadas de Deus, tradicionalmente mostradas pela religião.

Isso ocorre, em grande parte, por conta da perda de plausibilidade da religião oficial e de suas instituições religiosas tradicionais, em meio ao fenômeno do Pluralismo, típico da modernidade. Segundo Peter Berger (1985, p. 149), “a característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações”.

Esse processo de esvaziamento da religião, tão bem apresentado por Stefano Martelli (1995), em *A religião na sociedade pós-moderna*, provoca, como afirma Velasco (2001, p. 17), “um desencantamento que oculta as dimensões profundas, os lados inefáveis, os traços invisíveis nos quais o ser humano de outros tempos vislumbrava a presença da transcendência”.

Hoje essa situação de crise na experiência mística ocidental é denunciada por homens e mulheres denominados “mestres espirituais” que, predominantemente, têm estado e estão em contato com Religiões e Espiritualidades orientais². Esses mestres chamam a atenção acerca da nova situação em que se encontra o Cristianismo e, ao mesmo tempo, todas as Religiões: desafiadas a dar um salto a um nível mais alto.

Acreditamos ser este um tempo propício, o que podemos chamar de novo *Kairós*, para um despertar consciente da necessidade de se redescobrir a verdadeira vocação das religiões. Nesse contexto, a mística assumiria um lugar de destaque dentro da religião, como eixo de transformação.

UM DESAFIO PARA O CRISTIANISMO: RETOMAR O CAMINHO DA MÍSTICA DE JESUS

Em meio à crise da Modernidade, aos problemas e desencantos daí gerados que têm como consequência a insistente demanda por experiência religiosa, é chegada a hora, e não há como retardá-la, de o Cristianismo reencontrar as pegadas de Jesus de Nazaré, inclusive no que tange à sua intimidade com o Mistério Último, Deus.

Sem dúvida, um dos aspectos que mais impressiona e encanta na mística de Jesus é a crescente intimidade que ele demonstra cultivar com o Mistério Divino, por meio da oração. No Evangelho de Marcos, por exemplo, encontramos Jesus orando em muitas passagens, desde o início da missão, após o primeiro dia de atividades, ao se retirar para orar em um local deserto, de madrugada, estando ainda escuro (Mc 1,35), até os momentos de profunda crise missionária, no Getsêmani, onde se afasta dos discípulos para orar (Mc 14,32). Ali já se observa a expressão máxima de sua experiência mística, ao chamar Deus pelo vocativo *Abba*³ (Mc 14,36).

Segundo o biblista Giuseppe Barbaglio (2011), chamar Deus de *Abba* é algo inusitado. Nos Evangelhos, somente em uma passagem, Deus é invocado com essa intimidade: em Mc 14,36, na dramática oração do *Getsêmani*, por meio da qual Jesus suplica ao seu *Abba* poupar-lhe do que teria pela frente, como consequência de sua fidelidade até o fim: “*Abba* (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice, porém não o que eu quero, mas o que tu queres” (BARBAGLIO, 2011, p. 594).

Embora a narrativa sobre esse momento de oração se encontre em Marcos e nos textos paralelos de Mt 26,36-46 e em Lc 22,39-46, o vocativo *Abba ho pater* (*Abba, Pai*), só aparece em Mc 14,36. Em Mateus (26,42), o vocativo é *Pater mu*, “Meu Pai”; em Lucas (22,42) é somente *Pater*, “Pai”. Para Barbaglio (2011, p. 595), isso denota que “a tradição marcana ou o próprio Marcos nunca teria lhe colocado em boca tal apelativo senão sob estímulo de sua práxis orante”. Segundo o autor, há boa probabilidade de que o uso de *Abba* tenha sido uma peculiaridade de Jesus em suas orações, o que denota uma profunda experiência mística de intimidade com Deus. É um vocativo de oração totalmente original no ambiente judaico daquele tempo, no qual não se encontra nenhum exemplo análogo. O termo tem sua origem provavelmente do balbúcio da criança, um

pouco como *má e pá*. Mas não deve ser entendido como apelativos somente de crianças para seus pais, pois é próprio de todos os filhos: exprime, por si mesmo, ternura e familiaridade. Concluindo, “Jesus se dirigia a Deus com tons de clara familiaridade e o uso singular de tal vocativo aramaico exprime uma relação imediata, direta” (BARBAGLIO, 2011, p. 594-5).

A mística de Jesus repercute, de forma decisiva, em sua vida pessoal e missionária. Por meio de uma crescente e envolvente relação de intimidade com Deus, ele vai, gradativamente, sendo tomado pelo Espírito de Deus, sopro vital, dinâmico poder carregado de ternura e vigor, justiça e misericórdia, compaixão subjetiva que se expressa em solidária e ação missionária em prol da vida saudável das pessoas, numa práxis libertadora.

Jesus, aos poucos, por meio de uma mística de intimidade amorosa com o Pai, desenvolve um comportamento semelhante ao dele, de compaixão, por meio de eficaz solidariedade para com pessoas que sofrem. As curas de Jesus, que ocupam uma parte considerável das narrativas do Evangelho de Marcos, deixam claro que o taumaturgo⁴ age com o objetivo de restabelecer o bem-estar social negado aos doentes, que, pela vulnerabilidade física e mental, estão excluídos economicamente e, conseqüentemente, social e culturalmente (na cultura de Jesus, as doenças também acarretavam impureza religiosa).

Em Mc 3,7-13a e 6,5-7, encontramos sumários sobre curas e exorcismos de Jesus que salientam a crescente compaixão de Jesus diante dos pobres e das massas sofridas. A deterioração econômica e política deixou em extrema pobreza grande parte da população palestinese, principalmente nas áreas rurais densamente populosas da Galileia. A doença e a incapacidade física constituíam parte inseparável do ciclo de pobreza. Para o trabalhador diarista, a enfermidade significava desemprego e empobrecimento imediato (MYERS, 1992, p. 184-185). Ao restituir a saúde de muitas pessoas dessa grande multidão, Jesus lhes restaura não só o corpo e a mente, mas devolve-lhes o poder para reconstruir sua vida. Instaure-se, desse modo, uma nova ordem social, em que todos tenham vida, e vida em plenitude. A mística de Jesus se expressa, portanto, em seu comportamento de amor solidário, por meio do qual manifesta o Deus *Abba*, cujas raízes estão em Iahweh, o Deus misericordioso e compassivo que está nas origens da concepção teológica do seu povo, tão bem expresso no poema contido em Ex 34,6: Iahweh! Iahweh... Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em graça e em fidelidade.

O vínculo estreito entre a misericórdia divina e a misericórdia humana está na linha da imitação: fazer próprio o comportamento misericordioso de Deus. Assim, Jesus vive dentro de si, e manifesta em suas ações solidárias, uma figura de Deus marcada pela compaixão solidária (BARBAGLIO, 2011, p. 596). Há, portanto, nessa mística de intimidade com Deus Pai Todo Amoroso, um si-

métrico comportamento amoroso entre o Pai e o Filho, entre um “EU e TU” humano e divino que se fundem num só, gerando um poder capaz de restaurar vidas.

Mas a cura pressupõe uma relação interpessoal de fé, do grego *pístis* (confiança), entre a pessoa doente e o agente da divindade (taumaturgo). Nisso se manifesta poderes em relação. A fé, sem dúvida, é uma expressão de confiança que libera o poder (*dynamis*) da divindade, por meio do seu representante, proporcionando uma poderosa dinâmica de libertação e superação do mal. Essa relação de poderes articulados entre paciente e terapeuta atua como (re)construção de identidades após a cura (REIMER, 2008, p. 66).

Jesus parece ter ido fundo nas intuições religiosas dos seus ancestrais, que lhe propiciaram a experiência de um Deus que se faz próximo e se revela em sua amorosidade, para quem o busca com perseverança e boa vontade. A partir daí, ele fez a experiência de uma mística que lhe proporcionou uma ligação direta com o divino mistério, sem intermediários, numa relação global, integradora e não dicotômica. E cultivou, ao longo de sua vida, tal experiência, a ponto de sentir Deus familiar, tão íntimo que lhe chamou afetuosamente de Pai (*Abba*).

Por meio dessa intimidade com Deus, Jesus foi sendo marcado por uma de suas mais significativas e misteriosas características: o Amor (1Jo 4,8). E, gradativamente, foi expressando esse amor em seu comportamento pessoal, a ponto de sentir-se chamado por Deus Pai a empenhar a própria vida na instauração desse amor em sua missão amorosa e solidária, sobretudo, para com as vítimas do Império Romano: multidões excluídas da vida com dignidade.

Nesse contexto, Jesus foi concebendo sua missão como parte de um projeto muito maior: a instauração definitiva do Reinado de Deus. Para tanto, não agiu sozinho. Buscou formar um grupo de discípulos e discípulas itinerantes, com apoio logístico de amigos e amigas, em suas casas e por meio de suas posses e influências. E, para sustentar a missão, fortalecendo-a, Jesus ensina o discípulado a, por meio da oração, entrar em contato integrador com *Abba*, o Deus Todo Amoroso de sua experiência mística. Isso está claro em Mt 6,7-15 (paralelo com Lc 11,2-4), na oração do Pai Nosso. Embora o vocativo inicial seja “Pai”, *Pater*, que, com probabilidade, reflete o original *Abba*, o que vem a seguir não é o possessivo na primeira pessoa do singular, “meu”, mas no plural, “nosso”: *Pater emon*” (BARBAGLIO, 2011, p. 595).

A oração do Pai Nosso expressa, desse modo, uma mística que parte da experiência pessoal de intimidade com Deus, e alcança a dimensão comunitária. Como afirma o biblista Rinaldo Fabris (1990, p. 132), a estrutura do Pai Nosso em Mateus “tem uma configuração bem articulada... por meio do esquema *Tu-nós...* O *nós* eclesial dos crentes dirige-se ao *Tu* do Pai”. No primeiro bloco, refere-se a realidades que são dele: o teu nome, o teu Reino, a tua vontade. No segundo

bloco, suplica-se por aquilo que é inerente à vida dos crentes: o nosso pão, os nossos pecados, o nosso perdão.

A oração do Pai-nosso é, portanto, um diálogo imediato da comunidade cristã com o Pai celeste, sem intermediações. Assim, a Igreja, o conjunto das pessoas em sua mística pessoal, em comunhão comunitária, confessa o amor de Deus Pai por ela e, ao mesmo tempo, sua majestosa glória de provedor da humanidade (FABRIS, 1990, p. 132).

Assim, a prática oracional de Jesus, em sua mística de profunda intimidade familiar com Deus, interpela seu discipulado a que também usufrua da mesma experiência. Poderíamos tomar isso como um apelo evangélico à Religião Cristã, a fim de que enfrente o desafio de que seja restabelecido o encantamento pela experiência mística, de tal modo que proporcione uma certeza que vai muito mais além da obtida pela via cognitiva. Sem dúvida, é importante a formação segundo princípios bíblico-teológicos, tal como estamos aprofundando aqui. Mas isso só não é o bastante. Seria necessário, oportunizar o encontro com o Deus de Jesus. Isso implicaria numa transformação da práxis social da Religião, o que supõe um nível mais elevado de organização estrutural e de integração (MARDONES apud RODRIGUEZ, 2006, p. 89-90).

CONCLUSÃO

A mística, na essência da palavra, é uma experiência do mistério que permeia a vida em todos os aspectos. Através da mística vislumbra-se a presença de Deus em meio aos conflitos da situação existencial, perpassando elementos da cultura aparentemente dominada pela incredulidade. Como afirma J. Martin Velasco, o pressuposto radical de toda possível experiência de Deus consiste em captar a sua silenciosa, ativa e inconfundível presença na realidade, uma vez que ele é perceptível ao mais íntimo de cada ser humano (VELASCO, 2001, p. 20).

Jesus de Nazaré, tal como o apresentamos acima em seu contexto existencial, fez essa experiência mística a partir da tradição sociorreligiosa do seu povo. Envolto nessa experiência, Jesus acrescentou seu toque especial, ao viver intensamente a intimidade amorosa com Deus, expressando em atitudes práticas os frutos desse amor. Esse carisma causou tamanha admiração, que atraiu discípulas e discípulos, aos quais afetou de modo radical, irradiando um comportamento animado pelo amor proveniente dessa experiência mística.

Hoje, em pleno contexto da Modernidade em crise, o Cristianismo é interpelado por Jesus a beber do próprio poço, água cristalina sua tradição, captando o misterioso Espírito de Deus que está aí, escondido, em meio aos anseios das pessoas envoltas na luta pela sobrevivência, no contexto vital em que estão inseridas. É fundamental, para o Cristianismo, captar esse apelo, esse clamor que brota

das periferias existenciais” (termo cunhado pelo Papa Francisco), e mostrar-se “capaz de integrá-lo, dinamizá-lo e enriquecê-lo desde seu projeto específico, cuja condição indispensável é deixar-se questionar, renovando o contato com suas raízes, mostrando-se aberto à mudança e à renovação: à conversão” (QUEIRUGA, 2003, p. 117).

Toda essa mudança que se espera do Cristianismo, por meio de suas instituições eclesiais, nasce da necessidade antropológica por experiência mística, que tem como impulso o desejo humano de procurar o que está para além de si mesmo, o desejo do reencontro com a Realidade Última de sua existência.

THE PERMANENCE OF MYSTIQUE NOWADAYS: AN EXCITING CHALLENGE TO CHRISTIANITY

Abstract: in the epistemological field of Religion Science, this article presents studies that confirm the permanence of mystical experience through the crisis of Modernity. In Western societies, the loss of plausibility of churches and traditional religious institutions, leads people to seek their own religious path, in search for life's meaning. This phenomenon has been one of the causes of the proliferation of new religious movements. In this context, traditional religions, as Christianity, have an excellent opportunity to reset their real social function: to be a way by which people can seek their origin, be reunited with themselves and, finally, with the mysterious meaning of life.

Keywords: Religion. Religious phenomenon. Mystical experience. Holy Scriptures. Gospel.

Notas

- 1 Seguimos, neste artigo, a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).
- 2 Como referências, podemos citar autores como: W. Jäger, monge beneditino, mestre zen desde 1981 da escola Sanbo-Kyodan do Japão, guia espiritual da via zen e contemplativa (2004); W. Johnson, jesuíta, diretor do Instituto de Religiões orientais da universidade de Sofia de Tóquio (2003); Th. Keating, monge cisterciense, fundador do movimento ‘Oração Centrante’ (1997); R. Rolheiser (2003).
- 3 Abba é um termo aramaico, ‘abba, que vem da linguagem das crianças (“papai”). Em estado enfático, o termo é ‘ab, “pai”. Esse termo não aparece no Antigo Testamento; também nunca é aplicado a Deus na literatura judaica posterior. No Novo Testamento, o grego Abba é sempre, imediatamente, seguida de sua tradução grega, ho pater, para explicar o termo aramaico primitivo, ‘abba, comum na oração de Jesus. Originalmente, nos lábios de Jesus, o termo expressa uma relação particularmente íntima e única entre o Filho Jesus e o Pai Todo Amoroso (CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS, 2013, p. 24, verbete “ABBA”).

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

Referências

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade & Vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrenças*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BLANK, Renold J. *Deus na história: centros temáticos da revelação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Buenos Aires: Galatea-Nueva Vision, 1970.
- CENTRO “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas; Santo André: Academia Cristã, 2013.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo, Loyola, 1990.
- FRIES, Heinrich. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais de Teologia atual – vol. III*. São Paulo: Loyola, 1987.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. São Paulo: Vozes, 2008.
- JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo*. La mística en el siglo XXI. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.
- JOHNSON, William. *Mística para una nueva era*. De la teologia dogmática a la conversión del corazón. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- KEATING, Th. *Intimidad con Dios*. Bilbao: Desclée, 1997.
- LIBÂNIO, João Batista. *Deus e os homens: os seus caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MARDONES, J. Maria. Mística transreligiosa en una sociedade incertidumbre. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (Org.) *Mística y sociedad en dialogo*. Madrid: Trotta, 2006. pp. 89-105.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: Realizações, 2011.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia UCG, 2009.

REIMER, Ivoni Richter. *Milagres das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

ROLHEISER, R. *En busca de Espiritualidad: lineamientos para una espiritualidad Cristiana del siglo XXI*. Buenos Aires; México: Lúmen, 2003.

VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1993.

WATT, Ninfa. La fuente de la cordialidad. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (Org.) *Mística y sociedad en dialogo*. Madrid: Trotta, 2006. pp. 77-88.