

Salvador Ros García

A EXPERIÊNCIA
DE DEUS
A MEIO DA VIDA

 EDIÇÕES
CARMELO

Título original: *La experiencia de Dios en la mitad de la vida*
(Tercera Edición revisada y actualizada, 2023)

Autor: © Salvador Ros García

© Grupo Editorial Fonte

Paseo del Empecinado, 1; Apdo. 19 – 09080 Burgos, España

Tradução: Agostinho dos Reis Leal

1.ª edição: março de 2024

Depósito Legal: 528797/24

ISBN: 978-972-640-203-9

© 2024, Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 Marco de Canaveses
Tel.: 255 531 354
E-mail: editorial@carmelo.pt
www.carmelo.pt

Composição e paginação:

Edições Carmelo

Impressão:

Artipol - Águeda

INTRODUÇÃO

A situação espiritual do nosso tempo

«A situação espiritual do homem, considerado como espírito, é sempre uma situação crítica» (S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, Madrid, 2005, p. 30).

Talvez possa soar a trivial, mas creio que não há melhor ponto de partida para descrever a situação espiritual do nosso tempo como a conhecida frase de Karl Rahner: «O cristão do futuro ou será um “místico”, isto é, uma pessoa que “experimentou algo”, ou não será cristão, porque a espiritualidade do futuro já não se apoiará numa convicção unânime, evidente e pública, nem num ambiente religioso generalizado, anteriores à experiência e à decisão pessoais»¹.

A frase de Rahner respondia a umas circunstâncias de há quarenta anos – as consequências do processo de secularização – e com ela prognosticava então duas coisas complementares: em primeiro lugar, que o cristão de amanhã (isto é, de hoje) não terá apoios externos, já terá perdido a carapaça que o protegia, e,

¹ K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», em *Escritos de Teología*, vol. VII, Madrid, 1969, p. 25. Já no século XIX J. H. Newman tinha anunciado que uma simples fé herdada conduziria as pessoas cultas à indiferença e as pessoas simples à superstição: «Uma simples *fides implicita* nas palavras da *ecclesia docens* corre o risco de produzir a indiferença nas classes cultas e, entre os mais pobres, a superstição» (The Rambler, julho de 1859, p. 230, cit. Em J. GUITTON, *El seglar y la Iglesia*, Madrid 1969). Inclusive pode chegar a endurecer-se e tomar a aparência da fé mais robusta porque a casca endureceu, mas num tronco que se tornou vazio.

precisamente por isso, para poder continuar a ser cristão, deverá desenvolver como base da sua fé a sua própria experiência de Deus, o esqueleto interior capaz de o manter vivo².

Dito de outra maneira: uma vez que o processo de secularização foi abrindo fendas nos elementos socializadores da religião que atuavam como mecanismos de iniciação religiosa, não resta outra saída senão a recuperação da experiência pessoal que está na base de todo o edifício religioso; e para isso, para passar de uma fé herdada, inercial, para uma fé pessoal, é indispensável que o sujeito desperte para a experiência da fé, escute pessoalmente o testemunho da Presença de Deus no seu interior e na sua vida e consinta essa Presença descentrando-se num movimento de confiança absoluta. É neste sentido que se define um místico, alguém que sabe de Deus não já por ouvido (porque essas notícias indiretas ou crenças ambientais já não lhe chegarão), mas porque se encontrou pessoal e experiencialmente com Ele.

É necessário dizer também que aquele prognóstico de Rahner, longe de ser uma mera profecia do futuro, inseria-se no contexto de um programa básico de iniciação à experiência, que ele mesmo esclareceu nestes termos: «Vivemos numa época que fala do Deus longínquo e silencioso, que mesmo em obras teológicas escritas por cristãos fala da “morte de Deus”, numa época de ateísmo, que não nasce simplesmente de um coração perverso, ímpio e rebelde, mas que é a interpretação desacertada de uma experiência humana muito autêntica e difícil... Para ser capaz de aceitar essa manifestação silenciosa de Deus como o verdadeiro mistério da própria existência, evidentemente que

² Foi o P. Congar quem aplicou esta imagem das espécies a um cristianismo que, por não estar dotado de esqueleto, desenvolveu como defesa para subsistir uma poderosa carapaça com a qual viveu durante muito tempo; as circunstâncias históricas, a evolução da própria Igreja e, sobretudo, o processo de secularização foram arrancando pouco a pouco essa carapaça, de maneira que a única solução para o cristianismo dos nossos dias será desenvolver o esqueleto de uma profunda vida interior (cf. Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, Paris, 1987). Entre os numerosos comentários e estudos sobre o prognóstico de Rahner, cf. R. BISER, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, 1994, especialmente pp. 232-243.

é preciso ter algo mais do que uma tomada de posição racional perante o problema teórico de Deus, e algo mais do que uma aceitação puramente doutrinal da doutrina cristã. Precisa-se de uma mistagogia ou iniciação à experiência religiosa que muitos julgam não poder encontrar em si mesmos, uma mistagogia de uma espécie tal que a própria pessoa possa chegar a ser o seu próprio mistagogo. Enquanto o próprio não tiver captado a evidente indizibilidade da referência da sua existência, consciente e imposta, ao mistério absoluto que chamamos “Deus” e que se nos manifesta, não compreendeu ainda o mais elementar dessa mistagogia»³.

Mistagogia é uma palavra grega composta por duas raízes: o substantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, o iniciado nos mistérios, e o verbo *agogéo*, levar, conduzir, educar, iniciar. A mistagogia, portanto, é a arte de iniciar nos mistérios, na experiência mística, possibilitando a emergência daquilo que existe no interior do sujeito. Ao contrário da doutrinação, a mistagogia não trata de inculcar ao sujeito uma presença que lhe é alheia, mas ajudá-lo a despertar para uma Presença que o constitui, com a qual ele já está agraciado; parte do núcleo da própria existência, no mistério em que funde as suas raízes, pois assim como homem não podia sentir sede se não existisse água dentro de si como algo conatural ao seu próprio organismo, assim a inquietude e a busca humanas do Absoluto pressupõem também a presença prévia do Absoluto no homem; presença que aparece, contudo, como ausência, pela mesma infinidade do Absoluto e a consequente inabrangência humana⁴.

Neste sentido, continuava a dizer: «A educação religiosa usual não é mais que um adestramento muito secundário para a

³ K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», o. c., pp. 22-25.

⁴ Cf. M. CABADA-CASTRO, «La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teótico a Dios», em *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975, pp. 65-88; J. MARTÍN VELASCO, «Por una pastoral renovada de la experiencia cristiana», em *Invitar hoy a la fe*, Estella 2013, p. 276ss; S. ROS, «Santa Teresa de Jesús: Mística y mistagogía», em *Nova et Vetera* 39 (2015) 155-167.

vida religiosa institucionalizada. A mistagogia é a que há de proporcionar a verdadeira “ideia de Deus” partindo da experiência aceite da referência essencial do homem a Deus, a experiência de que a base do homem é o abismo, de que Deus é essencialmente o Incompreensível, de que a sua incompreensibilidade, em lugar de diminuir aumenta à medida que se O vai conhecendo melhor, e à medida que Deus se aproxima de nós no seu amor, no qual se dá a si mesmo... Essa mistagogia há de ensinar-nos concretamente a perseverar em nos mantermos perto de “esse” Deus, em falar-lhe como a um “tu”, em nos aventurarmos na sua silenciosa obscuridade... Evidentemente que, nessa mistagogia cristã, Jesus de Nazaré, o Crucificado e Ressuscitado, há de ocupar um lugar decisivo⁵.

Somente uns anos depois, por ocasião do sínodo alemão (1972), o célebre teólogo voltaria a falar sobre o tema e perguntava-se de novo: «Onde se fala de Deus com línguas de fogo e do seu amor? Onde existe, acima de toda a informação racional da existência de Deus, uma mistagogia em ordem à experiência viva de Deus que parta do núcleo da própria existência? Em que seminários ainda se leem os clássicos antigos da vida espiritual com o convencimento de que também hoje têm alguma coisa a dizer-nos? Onde se apresentam ainda os “pais espirituais”, os *gurus* cristãos, que possuem o carisma de iniciar na meditação, inclusive na mística, em que a meta do homem, a sua união com Deus, é aceite com santo arrojo? Onde estão os homens com coragem para serem discípulos de tais pais espirituais? É tão evidente que essa relação mestre-discípulo já só acontece, de um modo secularizado, na psicologia profunda?»⁶. Para terminar, constata-se mais uma vez a necessidade de promover na Igreja o seu futuro místico: «Na Igreja falamos demasiado pouco de Deus ou fazemo-lo com uma doutrinação árida, à qual falta uma

⁵ K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», o. c., p. 26. Cf. K. FISCHER, *Gottes Erfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986, p. 24ss.

⁶ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1974, pp. 105-106.

força vital autêntica. Aprendemos muito pouco a arte incrivelmente elevada de uma autêntica mistagogia para a experiência de Deus, e por isso também a usamos demasiado pouco. Daí termos também a sensação de estar simplesmente à defesa perante um ateísmo tão difundido»⁷.

Rahner não era apenas um grande teólogo, era também um homem profundamente religioso, um homem de extraordinária sensibilidade espiritual, um bom conhecedor tanto dos sinais do seu tempo como da tradição mística da Igreja. E foi isso que ele, como o homem sábio do Evangelho que tirava da arca coisas novas e velhas (Mt 13,52), quis integrar numa nova espiritualidade, “para que esta não tenha sempre de se desculpar por existir “ainda” como uma relíquia de tempos passados da Igreja, quando, na realidade, sem ela seria a Igreja que se tornaria uma relíquia de tempos passados»⁸. Por isso, convencido de que uma autêntica iniciação ao cristianismo devia ser no fundo uma iniciação à mística, à experiência do Espírito, escrevia já no fim da sua vida: «Segundo a Escritura e a doutrina da Igreja corretamente entendida, a fé não provém de uma doutrinação, não é o produto de uma publicidade, não é o fruto de uma argumentação teológico-racional, mas da experiência de Deus, do seu Espírito, da sua liberdade, que surge no mais íntimo da existência humana e aí pode ser realmente experimentada, mesmo que essa experiência não possa ser adequadamente reflectida e objectivada verbalmente. A posse do Espírito não é uma coisa cuja realidade só nos é comunicada doutrinalmente a partir do exterior, como se estivesse para além da nossa consciência existencial, mas é vivida a partir de dentro»⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 107. Em 1975 voltava a repetir o mesmo prognóstico de um futuro místico para o cristianismo: «Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft», em *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Einsiedeln, 1980, p. 375.

⁹ K. RAHNER, «Christsein in der Kirche der Zukunft», em *Orientierung*, 44 (1980), pp. 65-67; trad. espanhola: «Ser Cristiano en la Iglesia del futuro», em *Selecciones de Teología*, 21 (1982), pp. 283-285. Por esses mesmos anos, a revista internacional *Concilium* resumia também a trajectória da

Outro grande teólogo, Edward Schillebeeckx, completaria mais tarde a perspectiva de Rahner com importantes estudos sobre a hermenêutica da experiência, nos quais repetia o mesmo prognóstico de Rahner e apelava também à experiência como fator decisivo para uma nova evangelização: «No mundo moderno, as pessoas já não poderão aceitar durante muito tempo o credo cristão apenas com base na autoridade de outros: aceitá-lo-ão na e através da “experiência concomitante” interpretada à luz do que a Igreja lhes transmite da sua longa história de experiência cristã. Parece que este é o caminho que muitos seguirão para chegar à religiosidade e ao cristianismo, e não o de ser cristãos desde o seu nascimento»¹⁰.

A “experiência concomitante” quer dizer que é ao mesmo tempo experiência humana e de Deus, que Deus é co-experimentado *em todas as experiências como fundamento*. Porque, como ele mesmo explicava noutro lugar: «A revelação divina levada a cabo em Jesus remete-nos para o mistério do homem. Por esse motivo é impossível e inútil pretender que os homens aceitem a revelação cristã *antes de* terem aprendido a experimentá-la como a definição da sua própria vida. Pretender isso vai contra a estrutura da revelação»¹¹.

Desde essa altura até hoje, nestes últimos trinta anos, o processo histórico da secularização evoluiu de tal forma que, como Saturno, acabou por devorar os seus filhos; um processo tão progressivo que corrói aquilo que constrói. Hoje já se fala de uma segunda secularização, que consiste em secularizar os re-

espiritualidade pós-conciliar nestes termos: «Os intentos pós-conciliares de redefinir uma nova espiritualidade são ainda fragmentários e insuficientemente unificados... Em resumo, a espiritualidade pós-conciliar debate-se entre a tradição mística e a actualidade histórica, a eficácia e a gratuidade, o sofrimento e a alegria, a infância espiritual e a madurez crítica. Os novos carismas vieram pôr de relevo a necessidade da mística numa Igreja rendida ao fascínio da palavra ou da ação» [C. FLORISTÁN, “La espiritualidade en la teología y en la vida», em *Concilium*, 19 (1983), pp. 567-569].

¹⁰ E. SHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid, 1983, p. 21.

¹¹ Id., *Cristo y los cristianos. Gracia e liberación*, Madrid, 1982, p. 69.

sultados da primeira: se aquela secularizou os valores religiosos – a religião converteu-se em ética e política; Deus converteu-se em razão, ciência, Estado, progresso –, agora acontece que estes resultados secularizaram-se e diluíram-se em nada, desembocando numa *Gotteskrise*¹², não já numa crise da Igreja, mas numa verdadeira crise de Deus, com repercussões no conjunto de vida da Europa e dos próprios cristãos, expostos ao contágio como os viajantes desprevenidos à malária. O sinal mais evidente desta crise, unanimemente reconhecida, é o aumento da descrença nas suas múltiplas formas, desde o abandono massivo das práticas religiosas (a prática dominical nalguns países já não chega a uma terça parte da população) até ao carácter também massivo da indiferença que invade o conjunto da vida social e leva a que o fator religioso, predominante noutros tempos, se tenha tornado irrelevante.

A indiferença é, sem dúvida, o acontecimento que maior importância reveste e que caracteriza o panorama espiritual do nosso tempo. A ela se referia o Concílio Vaticano II em termos muito certos ao falar de outras formas de ateísmo: «Outros há que nem sequer abordam o problema de Deus: parecem alheios a qualquer inquietação religiosa e não percebem por que se devem ainda preocupar com a religião»¹³. A esta situação referia-se também Joseph Moingt com a expressão “cultura da ausência de Deus”, descrita nestes termos: «A nossa situação sociocultural não se caracteriza pelo ateísmo, pela rejeição explícita, prometeica ou desesperada de Deus, ainda que tais fenómenos não tenham desaparecido totalmente. A marca de identidade das nossas sociedades é a indiferença... Deus, que ao longo da história humana suscitou os maiores entusiasmos, os mais vivos fervores, os gozos mais intensos, hoje nem motiva, nem preocupa, nem entusiasma, pelo contrário, pelo menos aparentemente, deixa

¹² Esta patética expressão é de J. B. METZ, «Dov'è finito Dio, e dove l'uomo», em F. X. KAUFMANN-J. B. METZ, *Capacità di futuro*, Brescia, 1988, pp. 131-137; Id., “Gotteskrise. Versuch zur “geistigen Situation der Zeit”», em AA. VV. *Diagnosen zur Zeit*, Dusseldorf, 1994, pp. 86 ss.

¹³ *Gaudium et Spes*, nº 19, parágrafo 2.

multidões de pessoas simplesmente indiferentes»¹⁴. Outros qualificaram-na abertamente de “nihilismo”¹⁵. O certo é que são já muitos os que não acreditam, e não é por má vontade, mas por incapacidade cultural: nasceram numa sociedade secularizada na qual receberam, como uma coisa normal, essa cultura da ausência de Deus, e na qual o cristianismo praticamente desapareceu como referência religiosa.

Por outro lado, talvez como reação às desilusões de uma modernidade secularizada e de uma racionalidade instrumental puramente técnica e consumista, surgiu o fenómeno oposto de um “regresso do sagrado”, aquilo a que alguns chamam “religiões sem Deus”, “religiões de substituição” ou simplesmente “novos movimentos religiosos” (em que “novos” indica uma certa ruptura com as religiões estabelecidas, como movimentos de contestação às suas deficiências)¹⁶, nos quais se percebe uma aspiração em busca de uma espécie de reencantamento do mundo, do homem e de Deus, mas com uma concepção do sagrado centrada no homem e na sua auto-realização, e com uma pluralidade de correntes sincretistas de inspiração neopagã (*new age*) que tanto toma por empréstimo das tradições orientais como das tradições esotéricas do Ocidente, da parapsicologia e do espiritismo como das técnicas bioenergéticas e macrobióticas da medicina moderna; isto é, numa mistura de crenças sem pertença, desligadas dos seus lugares de origem, e tão fluídas que podem coexistir ou mesmo fundir-se sem qualquer preocupação de incompatibilidade.

¹⁴ Cf. J. MOINGT, «Gratuité de Dieu», em *Recherches de Science Religieuse*, 83 (1995), pp. 331-356.

¹⁵ Cf. G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid, 2006: «Nietzsche anunciou a irrupção do nihilismo. Podemos afirmar que aquele anúncio se cumpriu» (p. 30).

¹⁶ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, 1993, pp. 53-79; Id., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, 1999; Id., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, 1988.

O aumento da descrença e das novas formas de religiosidade desinstitucionalizada, associado à inadequação dos sistemas tradicionais de transmissão da fé, ao anacronismo das estruturas eclesiais e à estagnação dos projetos de evangelização, levou muitas pessoas a interrogarem-se sobre o futuro do cristianismo nos países onde se desenvolveu no início da sua história e se não estaremos a assistir à “agonia do cristianismo” no Ocidente: «O cristianismo vai morrer?», perguntava Jean Delumeau em 1989. «Seremos nós os últimos cristãos?», perguntava-se Jean Marie Tillard dez anos mais tarde. E do exterior do cristianismo, Marcel Gauchet escrevia em 2004: «A julgar pelos desenvolvimentos a que assistimos nos últimos trinta anos, pode ser que o cristianismo não tenha futuro e que o próximo século seja o século da sua extinção, pelo menos nas terras da Europa que foram o teatro da sua afirmação»¹⁷. Basta recordar o que se passou em regiões como a atual Turquia e o norte de África, onde anteriormente existiu um cristianismo florescente. Sendo assim, alguns pensam que os cristãos continuarão a existir, mas terão de sobreviver numa sociedade entrada já numa era “era pós-cristã”, que abandonou o cristianismo como se abandona um andaime quando se acabou de construir o edifício¹⁸.

Diante desta situação, ao reparar no crescimento vertiginoso da descrença, também muitos cristãos se perguntam, certamente com um estilo muito diferente daquele que o evangelho de São Lucas apresenta e talvez com uma angústia que não se encontra no texto, se «quando o Filho do homem vier, encontrará porventura a fé sobre a terra?» (Lc 18,8). O medo destes cristãos tem a sua origem numa visão totalmente pessimista da situação atual e manifesta-se em três tipos de atitudes ou reações: existem grupos que, subjugados por uma espécie de “síndrome de

¹⁷ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Paris, 2004, p. 227.

¹⁸ P. VALADIER, «Posibilidades del mensaje cristiano en el mundo del mañana», em *Concilium*, 28 (1992), p. 152.; E. POULAT, *L'ère postchrétienne*, Paris, 1994; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander, 1993; Id., *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, 2003.

Jonas”, parecem convencidos de que a missão cristã é impossível nas atuais circunstâncias, resignados a um cristianismo residual, insignificante e inoperante num mundo que caminha numa direção cada vez mais distante daquela que a eles lhes parece a correta; há outros que explicam a situação com a presença do maligno e se entrincheiram, defensiva ou polemicamente, num clima de oposição contra as forças contrárias; e no polo oposto estão os representantes de um cristianismo liberal, que tentam recuperar a sua relevância mediante a adaptação a todo o custo da doutrina e da práxis cristã às exigências e gostos da nova cultura, ainda que isso implique a dissolução da própria identidade. O mal destas reações está em que cada uma delas tenta justificar-se com os excessos da outra, alimentam-se e excluem-se mutuamente e, assim, contribuem para aumentar ainda mais a crise das mesmas instituições às quais compulsivamente querem salvar.

Mas tal situação, em relação a Deus, não tem de ser vista de forma negativa, e muito menos de forma nefasta, mesmo que Deus não esteja presente com a “evidência cultural” de outros tempos e não goze do “prestígio social” de outrora. Concluir daí, com base no nosso mundo secularizado, o fim definitivo de toda a fé em Deus, é, no mínimo, uma conclusão acrítica. Pode ser estatisticamente verdade que aqueles que acreditam em Deus se tornaram uma minoria na sociedade moderna; mas, como tal, este facto estatístico não tem valor prognóstico. Diz apenas alguma coisa sobre as circunstâncias em que as verdades são mais ou menos persuasivas, mas nada diz sobre a verdade e a força contagiante que continuará a provir da fé em Deus, pelo que nada disto deve ser um obstáculo à fé – pelo contrário, uma oportunidade –, para a recuperação de uma fé autêntica que esteja à altura do Deus a quem pretende responder e das necessidades do tempo em que é chamada a ser vivida, porque o problema religioso do nosso tempo não são as práticas, nem as crenças, nem as instituições, mas a própria fé, o ser ou não ser crente.

Como nos recordava Schillebeeckx: «Para as Igrejas cristãs, as mudanças culturais são sempre um momento de provação, de crise e de insegurança. Isto faz parte da essência da fé cristã na

sua forma histórica fenoménica: a aclimação da própria cultura – por exemplo, a do Ocidente – está de facto repleta de riscos, mas é também a única forma de tornar o Evangelho presente aqui e agora de uma forma viva. E é disto que se trata na “Igreja de Deus”, e não de conservar ou colecionar eclesiasticamente “reliquias culturais” como memoriais do passado cristão»¹⁹.

A incredulidade é um facto que nos diz respeito a todos, tanto ao incrédulo que está escondido no coração do crente, como ao crente que jaz no fundo do incrédulo. Aqui somos todos familiares próximos, pois todos estamos transidos de fé e de incredulidade, e todo o crente é ao mesmo tempo *fidelis et infidelis*²⁰. De facto, hoje começamos a reconhecer que a descrença afeta também os sujeitos religiosos e que é possível que tenham sido as mesmas religiões que, com a sua “domesticação” do divino, a sua tentativa de o encerrar em sistemas de pensamento acabados, a sua ânsia de o utilizar para assegurar a ordem social ou para acalmar as consciências, contribuíram para a rejeição de um Deus que, não sendo necessário para essas funções, se tornou supérfluo²¹.

Por isso, a existência da incredulidade leva-nos a fazer três considerações: em primeiro lugar, graças a ela, a afirmação de Deus não é coerciva, não se impõe como uma fatalidade ou um facto natural, mas é um ato de liberdade em resposta ao dom gratuito de si no qual consiste a presença original de Deus; em segundo lugar, tal como a nossa experiência de fé é uma experiência interpretada com o nome de Deus da nossa tradição religiosa, também a ignorância ou a rejeição de Deus por parte dos não crentes pode derivar da incapacidade de identificar a coisa mais elevada e valiosa, para a qual podem estar abertos, com um nome e uma ideia de Deus que foram desfigurados (os

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, 1994, p. 82.

²⁰ Cf. J: B: METZ, «La incredulidade como problema teológico», em *Concilium* 6 (1965) 63-83.

²¹ Cf. M. GARCÍA BARÓ, «Del ateísmo interior», em *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, 1993, pp. 93-102.

ateus não são ateus de Deus, são ateus daqueles que desfiguram Deus); e, em terceiro lugar, o fator decisivo da fé em Deus não se joga no plano da afirmação ou da crença: é fácil saber quem é um teísta e quem é um ateu, mas não é nada fácil saber quem é um crente; talvez por isso Santo Agostinho tenha dito que «só Deus conhece os seus», que «o número dos crentes é aquele de que fala o Apóstolo: *O Senhor conhece os que são seus* (2Tm 2,19)», e, portanto, só Ele os pode contar²²; expressão que Rahner se atreveu a traduzir em termos mais concretos: «A Igreja não tem muitos daqueles que Deus tem, e Deus não tem muitos daqueles que a Igreja tem»²³.

A descrença atual não pode, portanto, ser considerada pelos crentes como o inimigo a combater ou o perigo a conjurar. É certamente uma tentação, mas pode ser também um desafio, porque os crentes sabem que Deus não desapareceu deste tempo do qual também é “contemporâneo”, e porque na descrença surgem e cultivam-se também questões radicais e valores incondicionais, e a vida humana continua a ser dotada de uma dignidade inalienável. Aceitar a descrença como um desafio significa interpretá-la à luz da fé como um “sinal dos tempos” com que o Espírito interpela os crentes, como um facto através do qual o Deus que conduz a história (escrevendo por vezes direito por linhas tortas aos nossos olhos) nos chama a uma mudança profunda na realização da fé, a uma verdadeira “recomposição do acreditar” a partir da experiência pessoal e de uma conversão do coração que implica nada mais e nada menos que um novo nascimento.

Interpretando a descrença como um sinal dos tempos, Martín Velasco concluía: «A crise atual expôs de tal forma as insuficiências dos sistemas de mediação das religiões estabelecidas que é muito difícil orientar a resposta à crise que atravessam na sua fundamentação ou recuperação. Tudo indica que essa resposta

²² SANTO AGOSTINHO, «Sermão 15. Comentário ao Sal 25,8», em *Obras Completas*, vol. VII: Sermones I, Madrid 1981, p. 227.

²³ K. RHANER, *Misión y Gracia*, vol. I: *El siglo XX, siglo de gracia?*, San Sebastián 1966, p. 82.

deve ser procurada pelos fiéis na recuperação do centro de onde emergem essas mediações, graças à conversão para a realização da existência crente; e o esforço de reconversão de umas estruturas que se revelaram anacrônicas em relação às necessidades do tempo presente e incapazes de encarnar o exercício da existência crente de que provêm e à qual servem»²⁴. Uma ocasião providencial, em suma, para recuperar a alegria de ser cristão, para encontrar o tesouro e a pérola preciosa da parábola evangélica (Mt 13,44-46), a melhor parábola, sem dúvida, sobre a presença escondida de Deus e o seu amor fascinante por nós, cuja descoberta nos torna tão felizes que nos faz orientar tudo o resto para o Reino.

Do mesmo modo, a situação de descrença é também uma ocasião propícia para a recuperação de alguns aspectos da fé, muito característicos do perfil crente que nos é apresentado no Evangelho: a consciência da fraqueza da própria fé; a humildade de quem, em vez de se proclamar melhor do que os outros, se reconhece pecador como os outros; a paciência perante um mundo em que coexistirão sempre o trigo e o joio; o reconhecimento de um Deus que é maior do que a nossa consciência e do que as nossas ideias, imagens e representações dele, e que pode fazer-se presente também entre os que não são dos nossos; o respeito pelo silêncio como forma de revelação de Deus; a solidariedade com aqueles que sofrem com a sua ocultação; a espera confiante de uma presença que não depende da nossa iniciativa e que virá a seu tempo por pura graça. Assim, através daquilo que à primeira vista parecia ser o mais distante de nós, a incredulidade e os não crentes, chega-nos uma voz que coincide com a que ressoa no mais íntimo da nossa consciência de crentes. Se a escutamos com atenção, descobrimos nela um chamamento à conversão e até preciosas indicações sobre o caminho que devemos percorrer para tornar a nossa forma de vida mais coerente com a vida

²⁴ J. MARTÍN VELASCO, «Lo que el Espíritu dice a las Iglesias (Ap 2,7). A actual crise religiosa, signo de os tiempos», em *Qué ves en la noche?* (Is 21,11), Estella 2006, p. 101-102.

proposta no Evangelho. Assim o manifestava, há já vinte anos, um grande intérprete do nosso tempo, Michel de Certeau, intimamente familiarizado com os textos dos místicos:

«Assim vivida, a fé cristã é uma experiência de fragilidade, um meio de nos tornarmos em anfitrião de um outro que inquieta e nos faz viver. Esta experiência não é nova. Há séculos que é vivida e expressa por místicos e espirituais. Hoje, de repente, torna-se colectiva, como se todo o corpo das igrejas, e já não alguns individualmente feridos pela experiência mística, tivesse de viver o que o cristianismo sempre anunciou: *Jesus Cristo morreu*. Esta morte não é tão só o objecto da mensagem que diz respeito a Jesus, mas a experiência dos mensageiros. As Igrejas parecem chamadas a esta morte pela lei da história, e não apenas o Jesus do qual falam. Trata-se de aceitar ser frágeis, de abandonar as máscaras irrisórias e hipócritas de um poder eclesiástico que deixou de o ser, de renunciar à satisfação e à “tentação de fazer o bem”. O problema não é saber se será possível restaurar a empresa “Igreja”, de acordo com as regras de restauração e reabilitação de todas as empresas. A única questão válida é esta: haverá cristãos que queiram ir à procura destas aberturas suplicantes, errantes, admiradoras? Se há pessoas que ainda querem entrar nesta experiência de fé, que reconhecem a sua necessidade, caberá a elas conformar a sua Igreja à sua fé, procurar nela não modelos sociais, políticos ou éticos, mas experiências crentes – e as suas comunicações recíprocas –, sem o que não haverá mais comunidades e, portanto, não haverá mais itinerâncias cristãs»²⁵.

Concluindo, portanto, em relação a Deus ou do ponto de vista espiritual, deve dizer-se que “todas as épocas são imediatas

²⁵ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. 313; trad. espanhola: *La debilidad de creer*, Buenos Aires, 2006, pp. 310-311.

a Deus”²⁶, uma vez que estão todas à mesma distância de Deus e Deus mantém uma relação imediata com cada época. Esta é a firme convicção de todos os místicos. Santa Teresa, numa época que ousou qualificar de “tempos difíceis” (V 33,5), advertia as suas religiosas para não culparem os tempos: “Não culpeis os tempos, porque, para Deus conceder grandes graças a quem O serve de veras, é sempre tempo” (F 4,5). E São João da Cruz abria a série dos seus aforismos com este princípio da teologia da história ou paradoxo da teoria divina: «O Senhor sempre revelou aos mortais os tesouros da sua sabedoria e do seu espírito, mas agora, que a malícia vai mostrando cada vez mais o seu rosto, revela-os ainda mais» (D 1)²⁷.

É precisamente isso que somos chamados a fazer nesta nossa época, a descobrir os sinais da presença de Deus e a encarnar essa experiência indispensável numa espiritualidade que corresponda ao tempo em que vivemos, com uma sociedade secularizada, um modo de vida profundamente transformado e um domínio cultural da descrença; uma espiritualidade para os leigos, para as pessoas que vivem no meio do mundo, mas que não têm de se resignar a viver da experiência dos outros ou contentar-se com uma experiência de fé por procuração. E embora o diálogo com todos seja sempre bom, seria uma pena que estas pessoas tivessem de procurar noutras tradições a riqueza espiritual que têm na tradição mística cristã, e com mestres tão autorizados como Teresa de Jesus e João da Cruz para os guiar nessa experiência.

²⁶ Cf. L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid, 1984, p. 77.

²⁷ Uma vez que as Obras de Santa Teresa e de São João da Cruz irão ser continuamente citadas, adiantamos já as siglas convencionais dos seus escritos. De Santa Teresa: CC=*Contas de Consciência*; CE=*Caminho de perfeição*, cód. Escorial; CV=*Caminho de perfeição*, cód. Valladolid; Cst=*Constituições*; Cta=*Cartas*; E=*Exclamações*; F=*Fundações*; M=*Moradas do Castelo Interior*; MC=*Meditações sobre o Cântico dos Cânticos*; P=*Poesias*; V=*Livro da Vida*. De São João da Cruz: CB=*Cântico espiritual* (segunda redação); D=*Ditos de luz e amor*; ChB=*Chama de amor viva* (segunda redação); N=*Noite escura*; S=*Subida do Monte Carmelo*.

Assim, a partir destes pressupostos e para esses objetivos se orientam as páginas deste livro, fruto da experiência e do acompanhamento espiritual, do estudo e familiaridade com ambos os místicos carmelitas, e da reflexão teológica atrás dos passos de Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Michel de Certeau, Xavier Zubiri, Juan Martín Velasco, etc. Certamente que nelas há um importante caudal de experiência, própria e alheia (embora incoativa), e de reflexão partilhada com outras pessoas, por vezes de maneira íntima (de tu a tu), outras de forma mais aberta e em diferentes âmbitos: cursos, conferências, retiros; enfim, matéria que passou a prova saudável da confrontação, do enriquecimento mútuo (inclusive com algumas traduções) e que é o resultado de um polimento incessante – portanto, inacabado –, uma vez que o Espírito não cessa de apagar a letra.

A todas essas pessoas que não nomeio, mas que também não esqueço, devolvo-lhes impresso, com gratidão e afeto – e como lembrança dos meus vinte e cinco anos de ministério sacerdotal – o que então partilhamos por palavra em diferentes lugares de Espanha e América. E oxalá que com isto, ao ativar o texto, ao mexer nessa pequena brasa que está por baixo da cinza das letras, renasça de novo o que cantou o poeta:

«Julguei meu fogo apagado
E remexi a cinza...
Queimou-se-me a mão»²⁸.

²⁸ A. MACHADO, *Poesias completas*, ed. crítica de O. Macrí, Madrid, 1989, p. 637.

Índice

Introdução.....	5
I. A experiência de Deus.....	21
1. O fenómeno da experiência.....	25
2. Fé e experiência	31
3. As variedades da experiência.....	37
4. Estrutura da experiência	57
4.1. <i>O sujeito da experiência</i>	57
4.2. <i>O termo da experiência</i>	58
4.3. <i>A própria relação</i>	60
5. Características essenciais da experiência mística.....	62
5.1. <i>Experiência verdadeira e obscura</i>	63
5.2. <i>Experiência imediata</i>	65
5.3. <i>Experiência passiva</i>	67
5.4. <i>Experiência simples e clara</i>	68
5.5. <i>Carácter totalizante</i>	71
5.6. <i>Experiência frutiva</i>	73
5.7. <i>Experiência inefável</i>	75
II. Experiência de Deus a meio da vida:	
da crise à plenitude	79
1. Alguns exemplos concretos.....	85
1.1. <i>Inácio de Loiola (1491-1556)</i>	85
1.2. <i>John Henry Newman (1801-1890)</i>	87
1.3. <i>Teresa de Calcutá (1910-1997)</i>	89
1.4. <i>Outros casos</i>	90

2. Elementos característicos	92
2.1. <i>Acontecimento que advém</i>	92
2.2. <i>Agitação emocional</i>	93
2.3. <i>Deslocações geográficas</i>	94
2.4. <i>Solidão</i>	94
2.5. <i>Sentido, novos valores e metas</i>	95
2.6. <i>Sabedoria</i>	95
3. Recomendações	96
3.1. <i>Aceitação</i>	97
3.2. <i>Discernimento</i>	99
3.3. <i>Oração</i>	100
3.4. <i>O fim da viagem</i>	101
III. As etapas da vida espiritual	103
1. Primeira etapa: a feliz ingenuidade	108
2. Segunda etapa: a fase do desencanto.....	109
3. Terceira etapa: a experiência da fé.....	110
IV. A experiência da conversão.....	113
1. Os convertidos de hoje.....	114
2. A conversão de santa Teresa	117
2.1. <i>Um relato, dois episódios</i>	119
2.2. <i>As “Confissões” de Santo Agostinho</i>	121
2.3. <i>A imagem de um “Cristo muito chagado”</i>	131
3. Sentido da conversão cristã.....	134
4. Efeitos da conversão.....	143
5. Conclusão.....	147
V. Experiência de Deus na «Noite Escura»	149
1. O poema “em uma Noite Escura”	152
2. Título, data de composição e sentido do poema	155
3. Topografia do caminho místico: canções 1-4	158
4. Encontro e revelação a meio da noite: canção 5	165

5. A igualdade de amor: canções 6-8	170
6. Conclusão.....	178
VI. A oração, caminho de experiência.....	181
1. Teresa de Jesus, mestra de experiência.....	183
2. Ajudas iniciais	187
2.1. Livros	187
2.2. <i>Natureza</i>	188
2.3. <i>Mestre</i>	188
2.4. <i>Amigos</i>	189
3. Bases fundamentais	189
3.1. <i>Amor</i>	190
3.2. <i>Desapego</i>	192
3.3. <i>Humildade</i>	193
3.4. <i>Perseverança</i>	195
4. Modo de oração.....	196
4.1. <i>Recolhimento ativo</i> :	
« <i>Representar Cristo dentro de mim</i> »	197
4.2. <i>Recolhimento passivo</i> : « <i>Veja que a olha</i> »	198
5. Vida de oração	204
6. Dificuldades da oração	205
6.1. <i>O tempo</i>	205
6.2. <i>As distrações</i>	206
6.3. <i>A aridez</i>	208
6.4. <i>A eficácia</i>	209
7. Orar com Teresa de Jesus	211
EPÍLOGO	219