

MAIS ESPIRITUALIDADE E MENOS RELIGIÃO (CARACTERÍSTICA DA NOSSA ÉPOCA?)

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER (*)



(*) Teóloga e professora do Departamento de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio; é autora de vários livros como 'Um rosto para Deus' e 'O mistério e o mundo – Paixão por Deus em tempo de descrença'.

E-mail: agape@puc-rio.br

Resumo

O artigo parte de uma distinção entre religião e espiritualidade, tomando a primeira no sentido institucional e a segunda no sentido de uma vivência humana fundamental, que pode se exprimir de várias maneiras. Em seguida, analisa as razões do decréscimo da religião e o crescimento da espiritualidade enquanto experiência de Deus. Por fim, pretende responder à questão subentendida no título: haveria relação entre o crescimento de uma e o decréscimo da outra?

Palavras-chave: Espiritualidade. Religião. Experiência de Deus. Era secular.

Abstract

The article starts from a distinction between religion and spirituality, taking the former in the institutional sense and the latter in the sense of a fundamental human experience, which can be expressed in various ways. Next, it analyses reasons for the decrease of religion and the growth of spirituality as experience of God. In the final part, it intends to respond to the question that is implicit in the title: would there be a relationship between the expansion of spirituality and the diminution of religion?

Keywords: Spirituality. Religion. Experience of God. Secular age.

Em 2012, o teólogo estadunidense Roger Haight, em entrevista à revista do IHU, declarou que a Igreja perdeu relevância pública, o que estimulou o “surgimento da espiritualidade em contraposição à religião porque a Igreja não é mais vista como uma fonte de espiritualidade humanística¹”.

Antes disso, o teólogo e escritor Frei Betto já havia refletido e afirmado: “Espiritualidade e religião se complementam, mas não se confundem. A espiritualidade existe desde que o ser humano irrompeu na natureza, há mais de 200 mil anos. As religiões são recentes, não ultrapassam 8 mil anos de existência²”. E continua: “religião é a institucionalização da espiritualidade, assim como a família é do amor”. Há relações amorosas sem constituir família. Do mesmo modo, há quem cultive sua espiritualidade sem se identificar com uma religião. Há inclusive espiritualidade institucionalizada sem ser religião, como é o caso do budismo, uma filosofia de vida.

As religiões, em princípio, deveriam ser fontes e expressões de espiritualidades. Nem sempre isso ocorre. Em geral, a religião se apresenta como um catálogo de regras, crenças e proibições, enquanto a espiritualidade é livre e criativa. Na religião, predomina a voz exterior, da autoridade religiosa. Na espiritualidade, a voz interior, o "toque" divino.

A religião é uma instituição; a espiritualidade, uma vivência. Na religião há disputa de poder, hierarquia, excomunhões e acusações de heresia. Na espiritualidade predominam a disposição de serviço, a tolerância para com a crença (ou a descrença) alheia, a sabedoria de não transformar o diferente em divergente³.

O presente artigo pretende refletir sobre essa questão do crescimento da espiritualidade em contraposição ao decréscimo da religião institucionalizada. Primeiramente analisaremos o impacto das crises atuais sobre a religião. Em seguida procuraremos descrever os contornos que a nosso ver tomam hoje a experiência de Deus e, portanto, a espiritualidade. Finalmente, esperamos poder refletir sobre a pergunta

¹http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4653&secao=403 acessado em 26/10/2015 .

² Frei Betto in http://amavos.uol.com.br/amavos2015/?pg=noticias&cod_canal=53&cod_noticia=26901, acessado em 26/10/2015

³ ibid

inicial que se encontra presente em nosso título, qual seja: o crescimento da espiritualidade corresponde realmente ao crepúsculo da religião?

1 O IMPACTO DAS CRISES ATUAIS SOBRE A RELIGIÃO

A religião é a mais onipresente e a mais universal das características constitutivas da humanidade. Tudo aquilo que é humano, desde o mais sublime até o mais corriqueiro dos atos, já passou pela identificação com o fenômeno religioso⁴. E mesmo hoje, em plena secularização, a religião continua sendo objeto de observação e estudo, acabando por ser muitas vezes o que redefine as preocupações modernas e pós-modernas pelo menos em última instância⁵.

Mesmo sendo negada a importância da religião, ela faz mais que nunca parte do cotidiano hodierno. E isso porque a morte, apesar de haver sido confinada à preocupação de profissionais (médicos, intensivistas, funerárias) continua assaltando o imaginário das pessoas que a cada dia seguem sentindo-se ameaçadas miudamente, fragmentariamente em seu desejo de viver. Apesar de a morte dos mais próximos ter se tornado assunto um tanto privado e secreto, a morte humana como tal se tornou uma ocorrência diária – pelos meios de comunicação, pelo inchamento das grandes metrópoles e pela violência e injustiça que campeiam em nossas sociedades – comum demais para espantar e despertar medo. É um espetáculo a mais, entre outros⁶.

Enquanto isso, o ser humano, cada vez mais sedento de fruir e aproveitar uma vida que ele sente ameaçada e não sabe quanto durará, necessita de “experiências-cume”. E essas experiências, não sendo mais oferecidas e providas pela religião institucional – com as práticas de ascese, de retiro do mundo e suas atrações – migraram para o terreno das seduções mundanas, para o desejo de bens terrestres; e se desenvolvem como força motriz de uma intensa atividade consumista⁷. Trata-se de um longo processo que primeiro começou por negar a religião, ao mesmo tempo que a revelação e a fé que a inspiravam, para posteriormente re-situá-la alhures, em outro lugar.

⁴ Z. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, NY, New York University Press, p 166

⁵ *Ibid* p 170

⁶ *Ibid* p 175

⁷ Cf. *Ibid* p 180

Refletindo sobre as raízes históricas do fenômeno da secularização, podemos situá-las a partir das raízes da cultura moderna. A secularização é o produto de uma compreensão do mundo que repousa não mais sobre o mito (*mythos*), mas sobre o discurso racional (*logos*). Essa visão e esse processo que des-encanta o mito e instaura o primado do Logos, portanto, vem desde a filosofia antiga e conduz a certa desmistificação do saber e a uma libertação da vida comum das normas teológicas.

Tudo isso gera uma nova maneira de conceber a relação do “século” com o “divino e o sobrenatural”, a relação do “profano” com o “sagrado”, levando inevitavelmente a perguntas sobre qual o espaço remanescente para a sacralidade em um mundo e uma realidade assim concebidos: Que rostos pode ainda apresentar a sacralidade aos nossos contemporâneos que seja por estes inteligível e assimilável? Que faces do sagrado podem ainda fazer interface com a mentalidade secular assim estruturada?

O fato é que o processo de secularização apresenta uma face positiva e não apenas negativa. Ele vai lembrar-nos que a emancipação do humano não significa, necessariamente, o crepúsculo de Deus. E que, se a secularização pode ser vista – em muitas de suas faces – como inimiga de certa concepção de religião, muito particularmente da religião institucionalizada, - não necessariamente quer isto dizer que a mesma secularização, em outras de suas faces, não possa conviver – ou seja, fazer interface, – e com um aceitável nível de cordialidade, com a experiência humana da fé.

A assimilação deste estado de coisas não é ainda plena no seio da comunidade de fé e da teologia. Constatam-se hesitações, medos, fugas e tentativas de impossíveis voltas a um religioso pré-moderno, na esperança de, a partir daí, resgatar a hegemonia de que a religião institucionalizada gozava em outros períodos da história resultando, para todos aqueles que pensam a religião, em um contexto “movediço”⁸. O que hoje vivemos não é simplesmente um tempo de mudanças, mas de uma “mudança de época”⁹ e isto traz transformações significativas para a vida humana, sua configuração, sentido e

⁸ Aqui usamos a palavra “movediço” no sentido de “mutante”, “inseguro”, “volátil”.

⁹ “Cambio de época” tal como é dito no recente documento de conclusões da V Conferência do Episcopado Latinoamericano em Aparecida, SP, Loyola, 2007

autocompreensão, juntamente com um sentimento de grande incerteza, insegurança e mesmo ansiedade¹⁰.

Um dos mais profundos impactos das transformações do tempo presente é indubitavelmente sua incidência sobre a religião. Em uma perspectiva moderna, a fim de que alguma coisa fosse considerada legítima ou verdadeira, ela deveria passar pelo processo de compreensão racional. Isto seria como que o antídoto do fanatismo, superstição e intolerância que a religião sempre foi acusada de carregar consigo¹¹.

No entanto, de forma análoga àquela pela qual a concepção teocêntrica, no começo dos tempos modernos, caía em profunda crise e perdia o poder para explicar o mundo, agora acontece algo parecido com a razão cartesiana constatada como insuficiente e de certa forma fracassada em seu projeto¹². E isso aparece como sintoma do nascimento de uma nova era, aquela na qual vivemos. Vimos que, com as utopias em progressivo colapso, as certezas desaparecidas, uma incrível abundância de meios que são feitos para atingir fins poucos, escassos e pobres, o ser humano contemporâneo busca, ansiosamente, experiências que possam dar sentido a sua vida e dizer-lhe que ainda vale a pena viver neste planeta¹³.

E não são mais as instituições, a crença organizada ou as “organizações religiosas” com sua mensagem sobre a perpétua insuficiência do ser humano que estão mais bem situadas para facilitar e comunicar estas experiências, mormente para aqueles e aquelas que se encontram excluídos das “benesses” da civilização. Nem tampouco as conquistas da racionalidade humana. Viver humanamente passa a ser considerado como sinônimo de desfrutar das delícias do consumismo que está ao alcance das mãos. Viver plenamente é satisfazer a infindável avidez do desejo humano em um sentido muito material. Estamos colocados diante de uma espécie de sacralização das relações comerciais e consumistas¹⁴.

¹⁰ Cf. *ibid*

¹¹ Cf. A. Castiñeira. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

¹² Cf. o que diz sobre isso A. Damasio, *O erro de Descartes*, SP, Companhia das Letras, 2000, que diz que a ausência de emoção e sentimento pode destruir a racionalidade. Cf. igualmente a afirmação de Simone Weil: “A aventura de Descartes acabou mal”, in *Sur la Science*, Paris, Gallimard, 1966

¹³ Cf. a expressão de Z. Baumann, *Postmodernity and its discontents*, op. cit., p 180

¹⁴ V. sobre isto a excelente reflexão de J. M. MARDONES, em *La transformación de la religión*, Madrid, PPC, 2005, pp 48-49. Na p. 50, o mesmo Mardones diz, citando Vattimo, que “na raiz do consumismo há um selo cristão reorientado para a imanência, fruto da curiosidade europeia e ocidental de explorar mundos alternativos”. Ver

A religião como relação com a transcendência, no entanto, não foi banida do horizonte humano como os “mestres da suspeita” sempre profetizaram¹⁵. Os mesmos pensadores modernos, que tanto criticaram os elementos supersticiosos e mágicos do Cristianismo, são agora chamados a reconhecer a força da transcendência como elemento constitutivo da humanidade. E a buscar uma forma de espiritualidade que não tenha necessariamente cidadania dentro da instituição religiosa. Mesmo ateus explícitos, como André Comte-Sponville, falam sobre uma “espiritualidade do ateísmo” que proporciona aos seres humanos algumas experiências que não podem ser classificadas como racionais ou naturais¹⁶.

Nas sociedades tradicionais, a religião possui o monopólio da cosmovisão. A consequência é que aí a religião é mais do que religião, pois desempenha um papel social e cultural tão importante que praticamente todas as realidades sociais (políticas, econômicas, jurídicas, artísticas) assim como as comportamentais (familiares, psicológicas, simbólicas) dependem da religião vigente para serem legitimadas. É a religião que estrutura o ritmo do tempo por intermédio do toque dos sinos para a missa matutina, o *ângelus*, as vésperas, o toque de finados ou de festa religiosa, e assinala os diferentes momentos do dia e da semana ou do ano¹⁷.

Com a modernidade, deu-se a passagem para uma situação social na qual a religião já não ocupa o centro do cenário, sendo substituída pela política e pela economia; ela não dita mais os comportamentos, que se regem muito mais pelos novos ditames da psicanálise e pelos meios de comunicação de massa ou pelas novas tecnologias, como a internet. A religião é, por assim dizer, “empurrada” para a periferia, deixando de desempenhar o papel principal e passando a um lugar secundário.

igualmente o excelente estudo sobre o consumismo de W. CAVANAUGH, *Être consommé*, Paris, L'homme nouveau, 2007.

¹⁵ Sobre esta expressão, “mestres da suspeita”, cf. P. RICOEUR 1977 e 1978.

¹⁶ "Sinceramente, será que você precisa acreditar em Deus para pensar que a sinceridade é melhor do que a mentira, que a coragem é melhor do que a covardia, que a generosidade é melhor do que o egoísmo, que a doçura e a compaixão são melhores do que a violência ou a crueldade, que a justiça é melhor que a injustiça, que o amor é melhor que o ódio? Claro que não! Se você acredita em Deus, você reconhece em Deus esses valores; ou, talvez, você reconhece Deus neles. É a figura tradicional: sua fé e sua fidelidade andam juntas, e não sou eu que vou criticá-lo por isso. Mas os que não têm fé, por que seriam incapazes de perceber a grandeza humana desses valores, sua importância, sua necessidade, sua fragilidade, sua urgência, e respeitá-los por isso?" A.COMTE-SPONVILLE, *O espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus*, São Paulo: Martins Fontes, 2008:

¹⁷ Ibid pp 18-20

A prática religiosa torna-se algo privado, pertencendo exclusivamente ao fórum interno da humana consciência, sem mediações ou instituição. É mais e mais algo para ser vivido dentro da esfera da vida privada, onde cada um crê e acolhe verdades apresentadas a ele ou ela, apreciando e discernindo sobre as mesmas, de acordo com afinidades afetivas ou sentimentos gratificantes advindos da experiência vivida.

Este processo significou para o Ocidente – parte do mundo onde o Cristianismo histórico se enraizou de maneira clara e forte – toda uma reestruturação e reconfiguração social e religiosa. A religião perdeu plausibilidade cultural e liderança para intervir na sociedade e seus processos. “A religião da modernidade é uma religião descentrada e que perde firmeza no coração dos fiéis”¹⁸. E apesar do giro pós-moderno, que resgata a busca da transcendência – e até mesmo, em alguma medida, devido a ela - ela chega ao século XX com um forte nível de incomunicação institucional com a cultura moderna mais letrada.

Na verdade, o que se observa hoje é que o capital simbólico religioso deixou de estar nas mãos das Igrejas e foi cooptado por outros atores e sujeitos – como as seitas, os meios de comunicação, etc. – que o administram de outra maneira.¹⁹ Segundo a socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger, a secularização atual pode ser definida não como a perda da religião em uma sociedade definitivamente emancipada de todo código de crença imposto de cima para baixo, mas sim como o processo generalizado da desregulação institucional do crer.²⁰ Há uma crescente desinstitucionalização, ou seja, um crescente afastamento, por parte do indivíduo, da instituição religiosa, que não é mais por ele buscada como instância reguladora e legitimadora de sua prática religiosa ou da formulação de sua fé.

Por outro lado, o individualismo e o chamado a uma maior autenticidade de conduta são vividos em meio a um clima favorável à afetividade. A expressão dos sentimentos não representa mais um tabu. Pelo contrário, é buscada pelos indivíduos cansados da rigidez racional moderna, sedentos por um intercâmbio e uma expressão

¹⁸ Ibid p 28

¹⁹ Cf. o livro de L. S. Campos, *Teatro, templo e mercado*, Petrópolis, Vozes, 1997, sobre a Igreja Universal do Reino de Deus

²⁰ Cf. D.Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993 apud J.M.Mardones, op. cit., p 36. V. tb. P. A. R. de OLIVEIRA com o termo “desafeição” com relação aos jovens e à religião.

afetiva que possa encontrar canais de expressão. Criticada por alguns autores como “individualismo hedonista” que se centra no “eu” buscando avidamente sua autorrealização, autoexpressão, autoexperiência, etc., essa tendência aponta para aquilo que se chamará, por outro lado, de “revolução expressiva” impactando inclusive sobre as questões de gênero, cujo debate é primordial hoje em dia²¹.

Além disso, a brecha generacional talvez não encontre um campo onde apareça de maneira tão intensa como o campo da religião. Há uma profunda crise da socialização religiosa, da transmissão da mensagem cristã às gerações seguintes. Estas não mais aderem a formulações dogmáticas ou a normas morais. Buscam uma experiência que lhes toque a afetividade. A instituição cristã oficial tem falhado em encontrar meios para isso²².

A situação da religião no mundo ocidental hodierno é caracterizada, pois, pela perda de boa parte do monopólio hegemônico religioso por parte das instituições eclesiais. A iniciativa religiosa reencontra um novo centro elaborador e irradiador que é o indivíduo. Cada indivíduo que busca a Transcendência ou o Sentido maior da vida irá, muitas vezes, à margem da instituição, escolher sua religião, recompô-la, estruturá-la e dar-lhe forma. A secularização que gerou este estado de coisas não apenas colocou em questão a existência da Transcendência, mas igualmente desregulou a Transcendência ali onde ela era aceita e crida. Colocou em crise as formas tradicionais de crer, dando início a outras formas, diferentes das anteriores²³.

O religioso, assim desconectado da instituição que lhe dava espessura e estabilidade, passa a adquirir uma forma movediça e “deambulante” pela sociedade, em uma mistura de sincretismo, ecletismo e mesmo de dupla ou múltipla pertença religiosa²⁴. Essa religiosidade difusa e fluida, que cresce à margem da religião institucional, apresenta certa nebulosidade simbólica e um consumismo de sensações que gera nos indivíduos e grupos mais críticos e céticos indiferença e incredulidade. Por outro lado, ela é também, muitas vezes, o caldo de cultivo de novas experiências

²¹ Ibid p 39 sobre a crise do macho e a reivindicação do homem ao sensível expresso. Cf. sobre esse tema S. Nolasco, *De Tarzan a Homer Simpson*, RJ, Rocco, 2002

²² J.M.Mardones, op. cit., p 40

²³ Ibid pp 42-43

²⁴ Ibid p 70. Cf. igualmente S.A.Fernandes, *Novas formas de crer*, Brasília, CERIS, 2007

espirituais e místicas. Isso leva a uma perigosa distinção entre o que seria a religião – com tradição, código, instituição – e aquilo que seria uma nova “espiritualidade” emergente – pertencente mais ao terreno do emocional, sem tradição, nascida de uma experiência sentida como transcendente e que pode dar novo sentido e nova configuração à vida.

2 A EXPERIÊNCIA DE DEUS EM UMA ERA SEM DEUS

No entanto, em uma era secular, em que os vestígios de Deus são quase invisíveis e as religiões parecem tomar uma forma nebulosa e algo “vaga”, as experiências místicas continuam a acontecer. Forte e inesperadamente. Mas com diferentes sínteses em relação a épocas anteriores. Porém tampouco identificáveis diretamente com a nebulosidade espiritual por nós mencionada no final da seção anterior deste artigo²⁵.

Os místicos não serão mais encontrados principalmente dentro dos claustros ou das ordens religiosas²⁶. Podemos encontrá-los nas fábricas, em meio ao barulhento e estressante ritmo das máquinas e das indústrias. Ou nas ruas, com os mais pobres e excluídos do progresso. Ou na prisão, devido a sua atividade e compromisso, considerados perigosos pelas autoridades estabelecidas. Ou no inferno dos *lagers* e *gulags* de todas as origens e formatos ideológicos. O que nos diz que esses homens e mulheres são “místicos” e não apenas ativistas políticos, gente ética e honesta que se compromete com as mais importantes lutas da humanidade? É o signo de sua experiência radical do amor de Deus

Uma das características da mística na contemporaneidade, portanto, é o fato da existência de uma sensibilidade que busca a experiência direta com o mistério da realidade última. E essa busca de experiência direta já não apresenta contornos institucionais nítidos, mas, pelo contrário, aponta para uma tendência em que o contato buscado se dá com o fundo mais profundo, o segredo último da realidade, que nós

²⁵ V. sobre isso nosso livro *O mistério e o mundo*, RJ, Rocco, 2013

²⁶ Digo “principalmente” porque naturalmente ainda há vida mística nos conventos e mosteiros. Ver por exemplo Thomas Merton, cuja maravilhosa experiência chamou a atenção de toda a cultura ocidental, comprometendo-se em lutas políticas e também sendo pioneiro de um dos mais importantes tópicos para a Teologia cristã hoje como é o diálogo entre o Oriente e o Ocidente. E tudo isso ele o fez sem deixar de ser um monge trapista, residente em um mosteiro ao qual pertencia.

chamamos de Deus e que os estudiosos das religiões identificam como o denominador comum, o núcleo de todas as religiões²⁷.

Os observadores e estudiosos da religião identificam hoje uma clara e inegável insatisfação com a religiosidade predominante e institucionalizada. Aparece sempre mais uma busca mais pessoal e mais experiencial do divino²⁸. O risco desse passo, sem dúvida alguma, é a superficialidade que pode ocorrer ao se pretender fazer vôo livre, independentemente de qualquer instância ou instituição.

Por outro lado, há que reconhecer o aspecto extremamente positivo que aí reside: a comprovação da liberdade de Deus, que não se deixa aprisionar por nenhuma instituição, código ou sistema, ainda que religioso. A espiritualidade de nossa época não esperou a reforma das Igrejas ou instituições religiosas para efetuar sua própria busca. Nem muito menos a bênção da academia. Nossos contemporâneos entrecruzam vocabulários, conceitos e símbolos de todas as procedências e cidadanias para dizer sua busca de Deus sem pedir permissão aos representantes acadêmicos ou eclesiais²⁹.

A mística na contemporaneidade se caracteriza, então, pela vinculação indissolúvel com a ética e tudo que dela deriva, a saber: a ação transformadora no mundo, o compromisso político, a valorização da experiência e da emoção e não apenas da razão, o cuidado da criação, o diálogo com outras experiências religiosas, a aliança com o mundo conflitivo e sofredor. Trata-se, em parte, de uma justa reação ao intimismo subjetivista que marcou a mística durante tanto tempo, divorciando-a inclusive da teologia mesma. Ficou, assim, a mística reduzida a um punhado de devoções menores, perdendo sua vertebração especulativa com o afastamento da teologia e seu impacto sobre a polis. A teologia, por sua vez, correu o risco de tornar-se pura racionalidade, seca e árida, não inspirando a vida humana.

Se a mística é união com o mistério divino, certamente esse divino não se encontra "fora" das coisas deste mundo. É aí que mística, ética e política mostram mais claramente sua possibilidade de intersecção. Pois, se Deus, o sujeito maior da mística,

²⁷ Cf sobre isto Ch. Duquoc, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Cerf, 2002, p 125

²⁸ Cf. J. Heisig, *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar las creencias en una época interreligiosa*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 246 ss.

²⁹ Cf. J.M. Mardones, *La transformación de la religión*, Madrid, PPC, 2005, pp. 201-202

se deixa encontrar em todas as coisas; se no mundo, tal como ele é, é possível experimentar sua presença inefável, então o agir humano na realidade está definitivamente "consagrado" e é parte integrante da esfera do sagrado e do divino. E isso dentro mesmo de sua condição de profano e secular, e não abdicando ou escapando dela.

Todos os místicos, de qualquer gênero, tempo ou espaço, são pessoas apaixonadas por Deus. O divino entrou em suas vidas com a força e a violência de uma tremenda paixão e tomou-os por inteiro, subjugando-os com o imperativo de seu amor. Na relação com Deus, experimentaram gozo e dor, ausência e presença, cada um em seu estilo próprio e original. Mas todos e todas, sem exceção, tiveram certeza de que estavam lidando com o mistério mais profundo e santo, com aquilo – ou melhor, Aquele – que as religiões procuraram nomear, mas que sempre escapa a toda tentativa humana de circunscrevê-lo e captá-lo por inteiro.

Por intermédio das narrativas das experiências dos místicos de todo tempo e lugar, portanto, a teologia pode beber a fim de conhecer melhor o Deus de sua fé. Pois, embora esses “amantes de Deus”³⁰ não sejam nem se proponham ser teólogos acadêmicos, é inegável que em seus escritos há muito de teologia, no sentido mais estrito e pleno da palavra. Lendo seus escritos, sobretudo aqueles mais autobiográficos, que contêm o relato de suas experiências, pode-se perceber o rosto divino que ali se delinea e que ajuda a Teologia hoje a elaborar seu discurso com mais pertinência.

Com relação à espiritualidade ou experiência de Deus hoje, o pensamento vai precedido pela paixão. A pergunta por Deus e a sede por sua presença surge no mais profundo do ser humano a partir da dor pela injustiça existente no mundo e pelo desamparo no sofrimento. Trata-se da “história da paixão do mundo”³¹.

A experiência e a percepção da dor no e do mundo conduz além da discussão entre teísmo ou ateísmo. Ante o sofrimento humano, esbarra-se na questão da teodiceia, ou

³⁰ C. Meroz, *La vie des amants de Dieu. Une voix du désert et un témoin de notre temps*, *Vie Consacrée* 54, n. 1 (1982) pp 27-49

³¹ O tema da paixão do mundo é recorrente em muitos teólogos cristãos contemporâneos, sejam católicos, sejam protestantes. Cf. por ex., L. Boff, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, Petrópolis, Vozes, 1987; J. Sobrino, *Jesus em América Latina. Ensaio a partir das vítimas*, SP, Loyola, 2000; J. B. Metz, *A fé em história e em sociedade*, SP, Paulinas, 1986; *Memória passionis*, Santander, Sal Terrae, 2006; J. Moltmann, *El Dios Crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1975; K. Kitamori, *Teologia del dolor de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1979; E. Jüngel, *Dios como mistério del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1994 entre outros.

seja, na dificuldade de acreditar na existência de um Deus todo-poderoso e cheio de bondade que “a tudo rege magnificamente”. Uma fé que justifica o sofrimento e a injustiça do mundo e não protesta contra eles é desumana. Mas, por outra parte, o protesto contra a injustiça perde toda energia se cair em uma redução simplificada em um excessivo particularismo. A indignação, a ira que clama, a voz que se levanta dá testemunho da nostalgia do “inteiramente Outro”³². É, como diz Max Horkheimer, “a nostalgia de que o assassino não deveria triunfar sobre sua vítima inocente”³³. É a nostalgia irrenunciável de justiça. Sem a paixão pela justiça no mundo e por aquele que, em definitivo, é seu fiador, não pode haver um desejo e um sofrimento conscientes por causa da injustiça. Desta forma, enquanto o sofrimento questiona a ideia de um Deus justo e bom, o desejo da justiça e daquele que é sua garantia, por sua vez, questiona a situação injusta. Torna-se assim sofrimento consciente e fecundo, já que suscita as vocações proféticas e místicas que acolhem e tomam sobre si o sofrimento das vítimas em defesa das mesmas³⁴.

Esta reflexão muda igualmente o pensar humano sobre o mundo. Este mundo, tal como é em realidade, não pode mais ser definido como um espelho da divindade. O espelho está quebrado. E defini-lo em termos de perfeição e harmonia implica idolatria. E isto significa na prática: se o homem se desabilita às perguntas absolutas sobre o sentido último e a justiça, acabará dando-se por satisfeito e habituando-se à deficiência das circunstâncias. Isto está no fundo da teologia rahneriana quando afirma que, se a palavra “Deus “desaparecesse dos dicionários e memórias, seria na verdade o ser humano que teria deixado de ser humano”³⁵.

A teologia crítica, assim como o ateísmo crítico, coincidem em buscar e encontrar na injustiça, no sofrimento humano e nas situações insuportáveis deste mundo o marco da pergunta pelo sentido último da vida como justiça. Neste sentido, tanto os crentes

³² Cf. Muito recentemente alguns pensadores contemporâneos não crentes falam desta “nostalgia”, não sempre direcionada a este tema da dor do mundo, mas em relação ao vazio que a ausência de Deus e da fé provoca. J. Habermas, J., *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*, Cambridge, Polity Press, 2010; T. Eagleton, T., *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God debate*, New Haven/London, Yale, 2010

³³ *Eclipse da razão*, SP, Centauro, 2003

³⁴ Cf. Dorothy Day afirmando identificar-se com a vítima, o assassino e as mães de ambos (*The long loneliness. The autobiography of Dorothy Day*, NY, Image books, 1959 p 78); ou Etty Hillesum, afirmando desejar ser um bálsamo para todas as feridas e pão para alimentar seu povo que tem fome (*Les écrits d' Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-1943. Edition integrale*, Paris, Seuil, 2008)

³⁵ Cf K. Rahner, *Curso fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1989

críticos como os ateus críticos encontram-se na luta contra a injustiça, com ou sem sanção religiosa, vislumbrando como único caminho uma solidariedade prática. Neste caminho de solidariedade prática, os místicos contemporâneos se destacarão como os que escolhem não eludir o sofrimento e com ele lidar desde o exterior. Mas o atravessam desde dentro, não desejando estar separados da dor que atinge seus semelhantes a fim de, com e como eles e elas, revelar o sentido da vida humana a partir do padecido em suas próprias existências³⁶.

Ora, a definição de Deus como amor supõe crer e pensar em que sentido se identificam Deus e o amor. Supõe, por um lado, não contradizer o que os seres humanos experimentam como amor e, por outro lado, satisfazer o ser de Deus, de modo que Deus como amor fique diferenciado do amor humano, a fim de que a palavra "Deus" não seja algo supérfluo e “acrescentado” nesta relação.

Pois o amor deixa os amantes expostos ante uma ausência de seguranças absolutas, caminhando entre o ser e o não ser, entre a palavra e o silêncio, entre presença e ausência. Na experiência do amor os amantes recebem um novo ser que lhes é dado pelo tu amado. Ou seja, a força do amor está limitada ao acontecimento do amor mesmo. Daí deriva sua suprema força e sua debilidade e impotência. O amor não pode impor-se, a não ser com e como amor. Diante do mal em ação e da injustiça que mutila e agride, não pode revidar na mesma moeda. Só pode sofrer e compadecer. Por aí passa um caminho de encontro de Deus.

Deus é aquele que se revela amando em qualquer circunstância e que “não pode não amar. É “impotente” para fazê-lo sem desmentir-se a si mesmo e à sua identidade mais profunda. Num mundo de pecado e violência, o amor *não pode* matar e destruir sem ao mesmo tempo se desmentir a si mesmo como amor. Resta, portanto, ao amor, somente sofrer as consequências do mundo por Ele criado. O amor *só pode* sofrer, morrer, resistir. Cada vez que a justiça é violada, o amor sofre. Diante do sofrimento do inocente, não há outro lugar para o amor, não há outro lugar para Deus, senão ao lado do mais fraco, do oprimido, sofrendo com ele. Só assim se pode dizer que o amor

³⁶ Cf. S. Weil, citada por D. Tracy in “Afterword” in M. Kessler, M & Ch. Sheppard, Ch, (Ed) *Mystics. Presence and aporia*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2003, p. 242, afirmando que o sofrimento humano é frequentemente o ponto de partida para a consciência mística da presença de Deus e a união com Ele. Assim também sua definição do que seja um santo, aquele que [consentiu à morte] (*Connaissance surnaturelle*, p 325)

é o último sentido da história, mais forte que a morte. Só assim se pode afirmar que Deus é amor³⁷. Só assim se pode entender a relação entre Deus e o mal, entre Deus e o sofrimento do mundo³⁸.

A questão do mistério de Deus, portanto, não se conhece apenas concebendo Deus como poder absoluto, mas igualmente como poder impotente tomando sobre si mesmo o sofrimento de sua criatura, em nada subtraindo ao absoluto de seu ser. E os místicos e espirituais experimentam na fé que o coração de Deus é vulnerável e passível de ser afetado pelo amor, que o faz abrir-se ao que não é ele e deixar-se ferir pela solidariedade suprema e radical com o sofrimento da humanidade. E assim fazendo, responde à pergunta judaica pós-holocausto; à pergunta das vítimas de todas as guerras “unilaterais” e sem sentido; à pergunta cristã latino-americana que brota e se faz ouvir a partir dos pobres da terra e das vítimas da opressão³⁹.

Os místicos contemporâneos, que viveram a experiência teopática da passividade configurada pela amor divino e pela união com o mistério, são mediadores adequados para dizer no mundo de hoje quem é Deus e anunciá-lo em meio a um mundo secular que deseja e busca Deus, mas parece haver perdido o rumo da linguagem sobre seu mistério. Seu testemunho é uma forma de mediação pela qual o divino hoje tenta dizer-se e expressar-se⁴⁰.

E esta é a razão pela qual nos parece tão importante valorizar os místicos contemporâneos. O assim chamado século sem Deus não está vazio da presença divina. Mas talvez esta presença se faça visível de outra maneira. E as experiências desse Deus continuam a dar-se em paixão e intimidade, em êxtases e êxodos pluriformes.

3 MAIS ESPIRITUALIDADE – MENOS RELIGIÃO?

Hoje se pode falar muito mais de espiritualidade, de mística, do que de religião, de pertença a uma instituição. Há sede na contemporaneidade. Mas não

³⁷ Cf. J. Moltmann, *El Dios Crucificado*, pg 189.

³⁸ R. Muñoz, *O Deus dos cristãos*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 134-137.

³⁹ Cf. supra o que perguntaram H. Jonas, J. B. Metz, G. Gutiérrez, J. Sobrino e tantos outros

⁴⁰ J.M. Pierron, *Le passage de témoin*, Paris, Cerf, 2006, p. 30

necessariamente sede por pertença a uma religião. Mais bem uma sede por experimentar a conexão com o Mistério sempre maior que ilumina, desafia, plenifica, dilata os espaços interiores e não pode ser produzido senão recebido em gratuidade e excesso de presença.

O mundo contemporâneo não é o mundo idílico, perfeito, completo e reconciliado, que parece descrever muitos discursos. Pensamos, em particular, naqueles marcados pelo otimismo dos progressos e conquistas, assim como os que se encontram atravessados de lado a lado pela interpelação legítima da questão ecológica, racial, étnica, de gênero. Assim também como por deploráveis e dolorosas injustiças. A inserção nas realidades temporais ou terrestres é específica para cada um daqueles e daquelas que por esse Mistério foram tocados, podendo acontecer de distintas formas, dependendo de como se configurará sua experiência.

É em meio a este mundo que o ser humano tocado pela pergunta sobre Deus, pelo desejo do Transcendente e pela atração do Mistério é chamado a experimentar Deus e falar sobre ele. Não mais – ou não mais apenas – com a linguagem da metafísica ou com a pergunta da teodiceia ou a partir do espessor da instituição, mas a partir da vulnerabilidade e da provisoriedade das experiências humanas. Especialmente daquelas que fazem a criatura tocar dolorosamente seus próprios limites e aí experimentar a presença sem limites d’Aquele que é seu Criador e seu Senhor.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Postmodernity and its discontents*. NY, New York: University Press.

BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo*. RJ: Rocco, 2013.

BOFF, L. *Paixão de Cristo, paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1987.

CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes, 1997.

COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CASTIÑEIRA, A. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAVANAUGH, W. *Être consommé*. Paris: L' homme nouveau, 2007.

DAMASIO, A. *O erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAY, D. *The long loneliness: The autobiography of Dorothy Day*. New York: Image books, 1959.

Documento de conclusões da V Conferência do Episcopado Latinoamericano em Aparecida. São Paulo: Loyola, 2007.

DUQUOC, C. *L' unique Christ. La symphonie différée*. Paris: Cerf, 2002.

FERNANDES, S. A. *Novas formas de crer*. Brasília: CERIS, 2007.

FREI BETTO

http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=noticias&cod_canal=53&cod_noticia=26901.

Acessado em 26/10/2015.

HABERMAS, J. *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010; T. Eagleton, T. Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God debate, New Haven/London, Yale, 2010.

HAIGHT, Roger. “*A Igreja institucional permanece escandalosamente inalterada*”. Entrevista a Márcia Junges e Luís Carlos Dalla Rosa / Tradução: Luís Marcos Sander. IHU Online: Revista do Instituto Humanitas da UNISINOS. São Leopoldo: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4653&secao=403

HEISIG, J. *Diálogos a una pulgada del suelo. Recuperar las creencias en una época interreligiosa*, Barcelona: Herder, 2005.

HILLESUM, E. Les écrits d' Etty Hillesum. *Journaux et lettres 1941-1943*. Edition integrale, Paris: Seuil, 2008.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2003.

JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1994.

KITAMORI, K. *Teología del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1979.

MARDONES, J. M. *La transformación de la religión*. Madrid: PPC, 2005.

MEROZ, C. “*La vie des amants de Dieu. Une voix du désert et un témoin de notre temps*”, *Vie Consacrée*, 54, n. 1 (1982).

METZ, J.B. *A fé em história e em sociedade*, SP, Paulinas, 1986.

MOLTMANN, J. *El Dios Crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.

MUÑOZ, R. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1986.

NOLASCO, S. *De Tarzan a Homer Simpson*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

PIERRON, J.M. *Le passage de témoin*. Paris: Cerf, 2006.

RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RICOEUR, P. *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SOBRINO, J. *Jesus em América Latina. Ensaio a partir das vítimas*. São Paulo: Loyola, 2000.

TRACY, D. "Afterword" in M. Kessler, M & Ch. Sheppard, Ch, (Ed) *Mystics. Presence and aporia*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2003.

WEIL, Simone "A aventura de Descartes acabou mal", In *Sur la Science*, Paris: Gallimard, 1966.