

Hamilton José do Nascimento

**A RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO MÍSTICA NO
CRISTIANISMO EM UMA CULTURA PÓS-MODERNA:
UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE MARTÍN VELASCO**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2013

Hamilton José do Nascimento

**A RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO MÍSTICA NO
CRISTIANISMO EM UMA CULTURA PÓS-MODERNA:
UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE MARTÍN VELASCO**

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui

FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2013

N244r Nascimento, Hamilton José do
A recuperação da dimensão mística no cristianismo em uma cultura pós-moderna: uma leitura da teologia de Martín Velasco / Hamilton José do Nascimento. - Belo Horizonte, 2013.
106 f.

Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Cristianismo. 2. Mística. 3. Fenomenologia da religião. 4. Velasco, Martín. I. Ruiz de Gopegui, Juan A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23

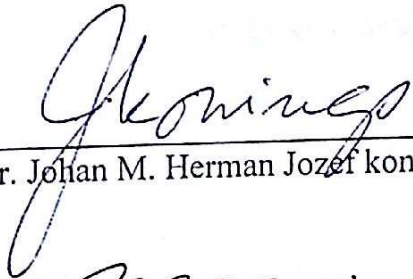
HAMILTON JOSÉ DO NASCIMENTO

“A RECUPERAÇÃO DA DIMENSÃO MÍSTICA NO CRISTIANISMO EM UMA CULTURA PÓS-MODERNA: UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE MARTÍN VELASCO”

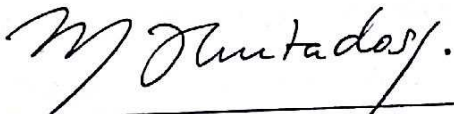
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 21 de junho de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Johan M. Herman Jozef konings / FAJE (Suplente)



Prof. Dr. Manuel Gilberto Hurtado Durán / FAJE



Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / ISTA (Visitante)

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me permitir trilhar esse caminho, apesar da fadiga que o estudo comporta, mergulhar um pouco mais nas ciências sagradas.

A Associação Internacional Privada de Fiéis – Comunidade Canção Nova, na pessoa de Monsenhor Jonas Abib, nosso pai-fundador e seu Conselho Geral, pela confiança depositada em mim e pela oportunidade de aprofundamento nos estudos, e a dom Benedito Beni dos Santos, Diocese de Lorena/SP, pelo apoio, incentivo e amizade.

Aos meus familiares e amigos queridos pelo carinho, amizade e apoio, que muito me estimularam nesta trajetória acadêmica, entre os quais Tereza Castro, Vera Velloso, João Honofre, Frei Moser e Francieli Oliveira, pela indispensável colaboração.

À Frente de Missão Evangelizadora da Canção Nova em Belo Horizonte pelo apoio, oração, convívio fraterno e incentivo, por explorar comigo um caminho percorrido na paciência e na compreensão.

À arquidiocese de Belo Horizonte/MG, na pessoa de dom Walmor Oliveira de Azevedo e seus bispos auxiliares, que me acolheram e me permitiram o exercício do ministério presbiteral nessa arquidiocese.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) por ter me acolhido entre aqueles que fazem o exercício do pensar: direção, professores e funcionários, gratidão pela excelência dos estudos em Belo Horizonte.

Ao querido Prof. Dr. Pe. Juan A. Ruiz de Gopegui Santoyo, SJ, meu Orientador, pela dedicação, e por me ajudar a percorrer o caminho nesta pesquisa, sobretudo pelo testemunho de vida eclesial e acadêmica, amor à Igreja e à sua missão evangelizadora.

A Juan de Dios Martín Velasco, objeto de minha pesquisa, pela acolhida, sensibilidade, compreensão e incentivo na execução desta dissertação sobre sua visão de como fazer a experiência de Deus em uma sociedade pós-moderna como a atual.

Ao coordenador da Pós-Graduação em Teologia, prof. Dr. Pe. Geraldo Luiz De Mori, SJ, pela confiança e incentivo.

Aos colegas, por compartilharem comigo o fardo do conhecimento. Enfim, a todos os amigos e amigas que partilharam ou acompanharam minha caminhada acadêmica com suas orações, amizade e incentivo ao longo desses últimos três anos.

RESUMO

A recuperação da dimensão mística no cristianismo em uma cultura pós-moderna: uma leitura da teologia de Martín Velasco. A presente dissertação mostra que a fenomenologia da religião foi a forma encontrada por Martín Velasco para dar credibilidade aos estudos do fenômeno religioso em uma época em que se pretende confinar a religião ao campo da subjetividade e ao âmbito da vida privada. Martín Velasco destaca pontos sobre a sociedade contemporânea e a cultura pós-moderna que impactaram no cristianismo. A secularização, a experiência de Auschwitz e o narcisismo são abordados em tal perspectiva, bem como a ruptura entre o Evangelho e a Cultura. A mudança cultural influenciada pelas filosofias moderna e pós-moderna suscita a necessidade de humanizar a cultura de risco hodierna abrindo perspectiva de um futuro para a humanidade. A mística, segundo a teologia de Martín Velasco, propicia não só o futuro para as religiões, mas também para a humanidade. O cristianismo por meio de sua dimensão mística oportuniza um encontro com Deus, modificando o homem e impactando positivamente a humanidade. Em uma época tendente ao laicismo, em meio à secularização do século XX, Martín Velasco expõe a dimensão mística cristã, que propicia a presença de Deus no atual contexto.

Palavras-chave: Martín Velasco. Recuperação da dimensão mística cristã. Fenomenologia da religião. Pós-modernidade. Secularização. Experiência de Deus. Futuro do cristianismo.

ABSTRACT

The recovery of the mystical dimension of Christianity in a post-modern culture: a reading of the theology of Martín Velasco. The current essay shows that the phenomenology of religion was the way that Martin Velasco found to give credibility to the studies of the religious phenomenon, during a period of time when religion was confined to the field of subjectivity and to the private life field. Martín Velasco points out aspects of the contemporary society and of the post-modern society that impacted Christianity. Secularization, the Auschwitz experience and narcissism are tackled within this perspective, as well as the disruption between the Gospel and Culture. The cultural changes under the influence of the modern and post-modern philosophies stimulated the need to humanize today's culture of risk opening ways to the future of mankind. According to Martin Velasco's theology, mystic provides a future not only to religions but also to mankind. Christianity, through its mystical dimension, makes possible an encounter with God that changes the human being causing a positive impact over mankind. In a time of great tendency to secularism, amid the secularization of the XX Century, Martín Velasco describes Christian mystical dimension that favors the presence of God in the present context.

Keywords: Martín Velasco. Recovery of Christian mystical dimension. Phenomenology of religion. Post-modernity. Secularization. Experience of God. Future of Christianity.

ABSTRACTO

La recuperación de la dimensión mística en el cristianismo en la cultura posmoderna: una lectura de la teología de Martín Velasco. Esta tesis muestra que la fenomenología de la religión es la forma encontrada por Martín Velasco para dar credibilidad al estudio de los fenómenos religiosos en un momento en que se pretende limitar la religión a la esfera de la subjetividad y al ámbito de la vida privada. Martín Velasco destaca los puntos sobre la sociedad contemporánea y la cultura posmoderna que impactó en el cristianismo. La secularización, la experiencia de Auschwitz, y el narcisismo se tratan en esta perspectiva, así como la ruptura entre Evangelio y Cultura. El cambio cultural influido por las filosofías moderna y posmoderna plantea la necesidad de humanizar la cultura de riesgo hoy abriendo la posibilidad de un futuro para la humanidad. La mística, de acuerdo con la teología de Martín Velasco, ofrece no sólo el futuro para las religiones sino también para la humanidad. El cristianismo a través de su dimensión mística ofrece la oportunidad de un encuentro con Dios qui cambia al hombre y tiene un impacto positivo en la humanidad. En una época que tiende al laicismo, en medio de la secularización del siglo XX, Martín Velasco expone la dimensión mística cristiana que proporciona la presencia de Dios en el contexto actual.

Palabras-clave: Martín Velasco. Recuperación de la dimensión mística cristiana. Fenomenología de la religión. Postmodernidad. Secularización. Experiencia de Dios. Futuro del cristianismo.

SIGLAS

- CELAM – Conselho Episcopal Latino-americano
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- DA – Documento de Aparecida
- DV – Constituição Dogmática Dei Verbum (do Concílio Vaticano II)
- EN – Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi
- LG – Constituição Dogmática Lumen Gentium (do Concílio Vaticano II)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1 O FENÔMENO RELIGIOSO E MÍSTICO: COMPREENDENDO A RELAÇÃO COM O MISTÉRIO	15
1.1 Fenomenologia.....	15
1.1.1 Um método para o estudo do Homem.....	15
1.1.2 Um método para o estudo da religião.....	16
1.2 O fenômeno da religião	20
1.2.1 A visão dos cientistas sociais.....	20
1.2.2 A contribuição dos religiosos	21
1.2.3 A contribuição dos místicos.....	25
1.3 O fenômeno do encontro do homem com o mistério	29
1.3.1 A categoria do encontro.....	29
1.3.2 A religião, encontro pessoal com a transcendência absoluta.....	31
1.3.3 O encontro no judaísmo.....	35
1.3.4 O encontro no cristianismo	36
Capítulo 2 SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E CULTURA PÓS-MODERNA: DIFICULDADES PARA O ENCONTRO COM DEUS	39
2.1 Sociedade contemporânea	39
2.1.1 Secularização.....	39
2.1.2 A experiência de Auschwitz.....	47
2.1.3 Narcisismo	51
2.2 Cultura pós-moderna	53
2.2.1 Características gerais.....	53
2.2.2 Transmissão de valores	54
2.3 Cristianismo e pós-modernidade.....	56
2.3.1 Ruptura entre o Evangelho e a cultura	56
2.3.2 Filosofia e mudança cultural.....	57
2.3.3 Questões filosóficas relativas ao encontro com o Mistério	59
2.3.4 Repercussões no âmbito religioso.....	69
Capítulo 3 A DIMENSÃO MÍSTICA NO CRISTIANISMO: RAZÕES PARA A RECUPERAÇÃO	72
3.1 A mística cristã.....	72

3.1.1 Relatos bíblicos.....	72
3.1.2 A aceitação da mística no cristianismo	74
3.2 A experiência de Deus em Jesus Cristo.....	80
3.2.1 Lugares da experiência de Deus em Jesus Cristo e suas formas principais	81
3.2.2 O encontro com Deus em Jesus Cristo. Em que consiste esse encontro?	83
3.2.3 Alguns apelos eclesiais para a experiência de Deus em Jesus Cristo	87
3.3 O futuro do cristianismo	89
3.3.1 Inclinações atuais que permitem prever o futuro.....	90
3.3.2 O cristianismo do futuro perante a mudança do sagrado	92
3.4.3 A visão de Martín Velasco	94
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

Juan de Dios Martín Velasco, nascido na Espanha em 1934, sacerdote e teólogo, é doutor em filosofia pela Universidade Católica de Louvain e fenomenólogo da religião. Foi reitor do Seminário de Madri e Diretor do Instituto Superior de Pastoral; autor de mais de vinte obras nas áreas da Teologia, Filosofia e Ciências da Religião. Um dos grandes estudiosos e interessados no fato religioso na cultura atual, trabalha as crises e as mudanças sofridas na religião, especialmente as vivenciadas pela Igreja Católica na Europa, que o levou a dedicar-se também à questão da mística e seus fenômenos.

É portador de uma profunda convicção de que a cultura contemporânea leva à desumanização e de que a mística é verdadeira barreira contra esta desumanização. Em sua vida dedicada à Igreja, tem estudado o fenômeno místico, dada a sua crença de que somente a experiência pessoal da fé, vivida na mística, é a saída para a Igreja da profunda crise atual gerada pela secularização advinda da cultura pós-moderna.

O autor desta dissertação, sabedor de que a mencionada cultura está também presente em terras brasileiras e tem causado similar êxodo tanto na Igreja Católica quanto nas protestantes históricas, conforme revelaram os recentes dados do senso de 2010, fato ocorrido após a era de pujante produção teológica dos anos 80, sentiu-se motivado para a escolha do presente tema.

As pesquisas feitas por Martín Velasco sobre a dimensão mística, o mistério, o fenômeno místico e a experiência mística deixam transparecer sua teologia e ajudam a compreender sua proposta de recuperação da dimensão mística em um contexto de cultura e sociedade pós-moderna.

Segundo Martín Velasco, houve épocas em que a certeza da realidade de Deus formava, *a priori*, mentalidades, culturas e, inclusive, a dimensão social do homem. Nelas o homem vivia, se movia e estava em Deus não só filosoficamente, mas também culturalmente. Todo o mundo era para Ele, as situações eram ocasião de um encontro com Deus. A vida decorria como um ininterrupto encontro com Deus. No entanto, sem dúvida, afirma Velasco, a situação atual não é mais essa. Cultural e socialmente falando, nosso mundo é um mundo dessacralizado. Na visão do teólogo, vive-se na gradativa desaparecimento, na “morte” de Deus. Nada do que se vê no mundo científico e técnico nos remete a Deus.

Diante dessa ausência cultural e social do divino, faz-se necessária uma recuperação desse aspecto fundamental da dimensão mística do cristianismo, a saber, a experiência pessoal de Deus. Assim sendo, é preciso refletir sobre a experiência cristã de Deus para que se possa identificar o fato e estar ciente das oportunidades oferecidas pelo nosso tempo, em que a experiência parece ter se eclipsado.

As razões teológicas e/ou pastorais para tratar dessa temática da recuperação da dimensão mística no cristianismo em uma cultura pós-moderna são as seguintes: o abandono da prática da fé cristã na sociedade de nossos dias e o crescente processo de secularização. A comunidade cristã deve se perguntar se sua vida e a forma de anunciar a Boa-Nova podem ser instrumentos nas mãos divinas para que os homens e as mulheres do nosso mundo possam realizar, por seu intermédio, a experiência do encontro com Deus.

Eis, pois, o argumento desta dissertação: a recuperação da dimensão mística do cristianismo, a partir da reflexão teológica de Martín Velasco.

No tocante à importância teológica, pastoral e espiritual, considera-se que a fé cristã nasce do encontro com a pessoa de Jesus Cristo mediante sua figura histórica testemunhada pela Igreja. Contudo, nestes vinte séculos de história cristã, muita coisa mudou. O que não mudou, entretanto, foi a busca de Deus. Ela é o cerne da fé viva e pessoal e o conteúdo principal da teologia, independentemente de suas tendências e correntes. Experimentar Deus não é somente pensar sobre Deus, mas sentir Deus com a totalidade de nosso ser. Esse é o desafio: a busca pelo sentido como resposta da procura do ser humano. É fazer um diálogo com Deus que envolva todo o nosso ser.

No entanto, apesar de todos os fracassos de determinadas formas históricas de cristianismo, não se esquece de que, em Jesus Cristo, Deus visita seu povo. Dessa visita também nós somos destinatários, e que, como os discípulos, que “se encheram de alegria ao ver o Senhor”, somos convocados a uma experiência que, com visão ou sem ela, nos conduza da decepção da cruz à nova vida da ressurreição.

Por essa razão, propõe-se essa volta às fontes, esse retorno às origens do cristianismo, e, neste ponto, esta pesquisa é dirigida para uma consideração a uma meditação sistemática sobre a experiência mística de Deus.

O principal objetivo desta dissertação é explicitar de forma sistemática a contribuição de Martín Velasco para a recuperação da dimensão mística no cristianismo em

uma cultura pós-moderna. Propor um redescobrimto da mística, centrada na experiência cristã de Deus e, assim, responder à necessidade transcendente do homem de hoje.

Para a consecução do principal objetivo propõe-se:

– Demonstrar, segundo Martín Velasco, como o cultivo da dimensão mística é essencial para a sobrevivência das religiões, sobretudo o cristianismo, nas atuais circunstâncias socioculturais, e como o cristianismo, que desenvolve sua dimensão mística, é capaz de contribuir, em colaboração com o resto da espiritualidade do nosso tempo, para a construção de um humanismo digno do homem.

– Indicar como Martín Velasco define fenômeno religioso, místico, e como ele apresenta a relação do sujeito místico com Deus.

– Redescobrir a dimensão mística cristã para que a religião tenha futuro. Mostrar que a experiência mística é uma barreira firme diante do processo de dessacralização e desumanização e garantia para que a humanidade possa continuar dando o melhor de si.

A dissertação é limitada ao tema da *recuperação da dimensão mística do cristianismo em uma cultura pós-moderna: uma leitura da teologia de Martín Velasco*. A pesquisa ater-se-á à área sistemática.

Não serão analisados os pormenores da obra de Martín Velasco, visto ser ela muito abrangente para uma dissertação de mestrado. Delimitar-se-ão alguns aspectos da sua teologia mística ligados à questão da experiência cristã de Deus.

Far-se-á uma leitura atenta dos textos escolhidos de Velasco, alguns comentários de outros teólogos da matéria em questão, tudo dentro de uma rigorosa análise do material de estudo em relação ao objetivo da pesquisa, seguindo as normas técnicas deste tipo de pesquisa no Brasil.

Propõe-se trabalhar a teologia de Martín Velasco, abordando pelo menos três aspectos específicos, a saber: uma análise sobre o fenômeno religioso e místico: compreendendo a relação com o Mistério, a sociedade contemporânea e cultura pós-moderna:

dificuldades para o encontro com Deus e a dimensão mística no cristianismo: razões para a recuperação.

Trata-se de uma dissertação na área da Teologia Sistemática. A linha de Pesquisa é a Interpretação Cristã no Horizonte Atual e o Projeto de Pesquisa está assim denominado: Grandes figuras da teologia cristã.

Capítulo 1

O FENÔMENO RELIGIOSO E MÍSTICO: COMPREENDENDO A RELAÇÃO COM O MISTÉRIO

Juan Martín Velasco buscou o método fenomenológico de Edmund Husserl¹ para seus estudos sobre a mística por perceber que o mesmo era o mais adequado para tal.

1.1 Fenomenologia

1.1.1 Um método para o estudo do Homem

Martín Velasco manifesta uma clareza daquilo que Martin Buber² denominou “Eclipse de Deus” decorrente da repercussão social do niilismo de Nietzsche, adotado em diversos campos da vida humana, que no todo fora denominado de pós-modernidade. Tal fenômeno cultural não só promoveu a descrença e indiferença religiosa, mas também gerou uma crise na ciência, nas instituições que agregavam a sociedade e a mantinham coesas, e mais, abalaram seus fundamentos milenares. Tal situação instiga as investigações de Martín Velasco.

Compreender, dar sentido às coisas para por meio delas captar a essência é para Martín Velasco a orientação de seus estudos sobre a experiência religiosa.

Os estudos fenomenológicos de Martín Velasco consideram que

[...] a experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma peculiar de experiência da fé, a encarnação desse reconhecimento de sua presença misteriosa nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida; sua “vivência” na consciência, na vontade e no sentimento de cada um³.

Para Adriano Holanda, “[...] a fenomenologia é um método essencialmente importante para estudar como as pessoas ‘estão sendo’ num dado momento”, vale dizer, “implica abandonarmos temporariamente aquilo em que acreditamos que as pessoas sejam

¹ Fundador da fenomenologia, Edmund Husserl inaugura, no começo do século XX, um modo de pensamento radicalmente novo. Tomando como ponto de partida dois campos científicos centrais à época, que são as matemáticas e a psicologia, essa disciplina inédita se apresenta como o estudo descritivo de todos os fenômenos que se oferecem à minha experiência de sujeito. Cf. DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 7.

² BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas, SP: Verus Editora, 2007.

³ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 38.

num determinado momento ou que julgamos significar a partir de nossas próprias perspectivas”, a fim de experimentarmos “a realidade única do vivido naquele sujeito ao qual estamos nos dirigindo”. Tudo isso “[...] a partir de sua própria perspectiva e não da nossa [...]. Implica, ainda, a possibilidade de se alcançar um horizonte de perspectivas diversas”⁴.

Na observação do método fenomenológico, Martín Velasco conduz à percepção de que “O cristianismo se realiza nos múltiplos cristianismos. Nenhum desses, porém, o esgota. Cada um deles o visualiza de forma diferente, mais ou menos perfeita, mas nenhum o realiza de forma adequada”. Para o autor, “Há um cristianismo primitivo, uma cristandade medieval, um cristianismo reformado – com reformas de significado diferente – e um cristianismo do século XX para o qual não encontramos nome adequado”⁵.

1.1.2 Um método para o estudo da religião

Gerardus van der Leeuw⁶ via a religião como fenômeno e procurava compreender a sua essência. E para tal a procurava no ser humano. Sendo assim, a fenomenologia torna necessário o respeito à perspectiva do outro, bem como aceitá-la como manifestação de uma vivência, algo próprio do ser humano. “Ela instaura a atitude dialogal e do acolhimento do outro em suas opiniões, ideias e sentimentos, procurando colocar-se na perspectiva do outro para compreender e ver como o outro vê, sente ou pensa.”⁷

Por tal razão, ao adotar o método fenomenológico para estudar aspectos da religião contidos no cristianismo, como a mística, sem contudo desprezar as demais religiões e até mesmo por força do aspecto comparativo contido em tal método, Martín Velasco, torna-se então conhecido como o teólogo do diálogo, por excelência.

A compreensão fenomenológica da religião, segundo Martín Velasco, tem a vantagem de que “[...] sem a necessidade de pronunciar-se sobre sua verdade ou valor, descobre sua dignidade e sua função central na organização da vida dos sujeitos que participam dela”. Assim, ainda nas palavras do autor, “o exercício da fenomenologia descobre

⁴ HOLANDA, Adriano. In: BRUNS, Maria Alves de Toledo (Org.). *Psicologia e fenomenologia: reflexões e perspectivas*. Campinas: Alínea, 2003. 2.^a impressão 2007. p. 50.

⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 112.

⁶ GERARDUS, van der Leeuw. *Fenomenologia della religione*. Traduzione di L. Conte. Torino: Boringhieri, 1992. §110, p.536. Apud ALES BELLO, Angela. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: Edusc, 2004. p. 260.

⁷ CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. 3. ed. Londrina: Editora UEL, 1996. p. 39.

um espaço entre a explicação dos diferentes elementos da religião pela ciência e a fundamentação crítica da mesma pela filosofia”⁸.

Aliado a isso, Martín Velasco relata que: “São muitos os que hoje em dia pensam que não só aqueles que não conhecem as religiões, senão, ademais, que quem não conhece a religião não conhece a história humana nem conhece plenamente o que é o ser humano”⁹. Tal assertiva evidentemente na perspectiva fenomenológica que não busca afirmar a verdade do conteúdo estudado possui melhor aceitação social. Ainda que o fenomenólogo não desconsidere o discurso filosófico, científico e teológico, o mesmo priorizará o descobrimento do *logos* interno nos fenômenos estudados.

Destaca ainda Martín Velasco, em seus estudos da história da fenomenologia da religião, que os trabalhos de Gerardus van der Leeuw em sua importante obra *Fenomenologia da religião* distingue a Fenomenologia da Religião da Ciência da Religião. Para G. van der Leeuw, “[...] a abordagem fenomenológica se caracteriza, em oposição à explicação causal que busca a ciência”, eis que “[...] a fenomenologia não se contenta com a simples enumeração empírica dos fatos nem tampouco busca fundamentar a verdade dos mesmos [...] a fenomenologia se caracteriza por ser uma ‘ciência compreensiva’”¹⁰.

O método fenomenológico permite ainda ao estudioso “ater-se à existência do fato, pondo entre parêntesis todo o juízo sobre sua verdade e seu valor. [...] Trata de definir que fatos são verdadeiramente religiosos, mas não pretende definir se a religião em geral ou uma determinada religião é verdadeira”¹¹.

Vale ressaltar também que o método fenomenológico conduz à aceitação dos fenômenos como tais permitindo um redescobrimto daquilo que é especificamente religioso e próprio da cultura humana sem que seja necessário adotar princípios filosóficos racionais, ou seja, a submissão da religião e reduzi-la à filosofia privando-a de sua autonomia.

A fenomenologia da religião tem descoberto que o fato religioso possui uma verdade própria, uma forma específica de racionalidade, uma capacidade própria de iluminação da realidade que a compreensão descobre e que, uma vez descoberta, se mostra raiz e fonte de compreensão para a razão humana em outros níveis¹².

⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madrid: Trotta, 2006. p. 70.

⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰ *Apud Idem*, p. 50.

¹¹ *Idem*, p. 57

¹² *Idem*, p. 72.

Tal fato humano, complexo e específico possui “referência a uma realidade superior, invisível, transcendente, misteriosa, da qual se faz depender o sentido último da vida”¹³. Martín Velasco considera que a fenomenologia da religião é etapa necessária para os estudos da religião tanto na filosofia quanto na teologia, facilitando, inclusive, a aceitação do fato religioso em sua totalidade e na sua condição de fato específico.

Mesmo considerando a teologia um esforço de quem crê para assimilar racionalmente sua própria fé e, portanto, uma assimilação racional do fato religioso, o que gera seu isolamento quase total dos outros métodos de acesso ao fenômeno religioso¹⁴, como a ciência e a filosofia em sentido restrito, há uma vantagem do método fenomenológico ao estudar a religião como fenômeno, conferindo a esta uma aceitação como algo próprio do ser humano. Assim sendo, seu discurso não é entendido como imposição, mas como vivência de membros de um determinado grupo ou sociedade. Desse modo, vislumbra-se a necessidade do respeito à manifestação cultural, permitindo-lhe maior divulgação.

A atitude de Martín Velasco, neste sentido, assemelha-se a de Agostinho que partiu do pensamento de Platão, algo em seu tempo não só difundido, como aceito. O mesmo fizera Tomás de Aquino, valendo-se do pensamento aristotélico igualmente aceito e difundido. Hodiernamente, na pós-modernidade, tanto o platonismo contido na escolástica e o aristotelismo contido no tomismo não possuem a mesma aceitação social, prejudicando aquilo que era a intenção da teologia, vale dizer, levar a fé àquelas pessoas portadoras de uma cultura gerada apenas pelo esforço humano.

Para K. Goldammer, “a compreensão [...] consiste em penetrar em outra existência, deixando a atividade de simples espectador. Só pode escrever fielmente sobre uma religião o homem que tem uma religião”¹⁵. Ressalta ainda Velasco o pensamento de J. Wach ao frisar que este “fala da ‘congenialidade’¹⁶ como um requisito indispensável [para a compreensão]”. Menciona também Martín Velasco a afirmação de R. Denett: “‘É necessário aprender a pensar em negro’ para compreender as populações africanas”. Cita ainda Gerardus van der Leeuw que aponta a necessidade, para a compreensão, da “inserção do fenômeno na própria vida”¹⁷.

¹³ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 75.

¹⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹⁵ Goldammer apud *Idem*, p. 63.

¹⁶ Congenialidade (tradução do espanhol congenialidad) st (congenial + dade) - qualidade do que é congenial; identidade ou igualdade de índole. *Moderno dicionário da língua portuguesa Michaelis*.

¹⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 63.

Nesse sentido, podemos chamar os trabalhos de Martín Velasco sobre o catolicismo em seus aspectos da mística, oração, experiência pessoal de Deus etc., de uma nova forma de teologia, posto que a fenomenologia tanto denominada como forma de ciência ou filosofia como entendida em suas origens, ou seja, estudo da essência, busca da verdade, agrega também o elemento fé. O elemento “fé” no método fenomenológico é abordado não como um elemento de partida ou como algo inquestionável, o qual não fica de fora, posto que se manifesta na vivência da comunidade observada e é também condição necessária para um bom estudo da religião.

Mantém-se, assim, a atitude dos teólogos tradicionais ao respeitar a cultura vigente e os próprios da teologia, divulgação de forma mais facilmente aceitável do catolicismo. Ressalta-se que a pós-modernidade é marcada pelo niilismo, relativismo, descrença na racionalidade e em tudo o que dela se deriva, tendo a fenomenologia um *status* de pensamento respeitoso da cultura de tempo presente.

Desse modo, Martín Velasco mantém em seus estudos fenomenológicos da religião cristã, católica, as atitudes dos antigos teólogos e a busca do fim contido em toda a teologia, preservando ainda o zelo teológico de trabalhar com a cultura do tempo que é produzida.

“O trabalho do teólogo é, justamente, purificar nosso conhecimento sobre o mistério religioso, distinguindo dentro deste conhecimento o essencial e o acidental.”¹⁸

Ao abordar a experiência mística de Deus, Martín Velasco destaca as vivências de Francisco de Assis, Santa Tereza de Ávila, São João da Cruz, divulgando assim aquilo que é mais próprio da religião e, mais especificamente, do catolicismo na forma mais autenticamente vivida pelos destacados expoentes, explicitando seu *logos* próprio, permitindo ainda sua compreensão, e, por conseguinte, melhor aceitação e divulgação, vale dizer, o fim de toda a teologia. Percebe-se então que Martín Velasco trabalha com a filosofia, com a ciência, com a fé, de um modo aceito e apropriado ao tempo presente, possibilitando hoje para os possuidores dessa cultura pós-moderna acesso à vivência autêntica de cristãos do modo que lhes é próprio.

Na concepção de Martín Velasco¹⁹ a fenomenologia da religião, mesmo sem constituir a demonstração da verdade do que é tratado, auxilia na descoberta de sua

¹⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Fe cristiana y pensamiento contemporaneo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963. p. 371.

¹⁹ *Ibidem*, p. 84.

especificidade e originalidade, constituindo, assim, uma preparação mais consciente para a aceitação da fenomenologia para os que creem. Ainda que desconsiderando o extremismo da substituição da teologia pela ciência da religião, o autor trata da possibilidade de a filosofia da religião construída por meio da fenomenologia da religião ser a melhor mediação na facilitação do diálogo entre ciências da religião e da teologia.

1.2 O fenômeno da religião

1.2.1 A visão dos cientistas sociais

Martín Velasco, em sua *Introducción a la fenomenología de la religión*, esclarece que: “A religião tem acompanhado a humanidade ao longo de toda a sua história. Está presente, ademais, em todos os povos e tem mantido uma relação estreita de larguíssima duração com todas as culturas”²⁰. E, a despeito das severas críticas recebidas no século XIX e XX na Europa, a religião continua presente não só na Europa, mesmo que em um processo de *metamorfose*, mas permanece com grande vigor em quase todo o restante do mundo.

A religião é um fenômeno que possui um caráter dinâmico, apresentando-se conversões entre todas elas, não só de cristãos mudando de denominações, como também membros de religiões monoteístas escolhendo outro seguimento.

Enfatiza Martín Velasco que a atual situação de globalização que converteu o mundo na célebre “aldeia global”, o acesso da consciência planetária e o consequente pluralismo religioso dominante nos distintos continentes põem os membros das diferentes religiões em uma relação próxima e permanente, os força ao conhecimento mútuo²¹.

Adota o autor nos seus estudos religiosos esta postura contemporânea ao abraçar a fenomenologia. De fato, uma definição de cultura seria aquele todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, lei, costumes, e outras muitas capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade.

Apesar do enfoque na busca dos elementos comuns a todas as religiões, na perspectiva do sujeito, René Girard afirma que:

O que o cristianismo faz, diferentemente das religiões primitivas – e isso porque, ao contrário daquilo que os antropólogos tem geralmente sustentado o cristianismo não é um mito como tantos outros –, é inverter totalmente essa perspectiva. [...] O cristianismo, do ponto de vista sociológico e

²⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 9.

²¹ Ibidem, p. 11.

antropológico, nega essa ordem e essa leitura mítica²². [Continua Girard:] A antropologia faliu porque não conseguiu explicar as diversas culturas humanas como um fenômeno unitário²³.

Referindo-se aos estudos do sagrado, Martín Velasco acentua que “provavelmente nenhuma das teorias sobre o sagrado tem apresentado uma mais completa e mais redutora explicação dos ritos que a ambiciosa, brilhante e estimulante, mas também unilateral obra de René Girard”²⁴.

A fenomenologia da religião, para Martín Velasco, é uma consideração do fato religioso nascida no final do século XIX. Nas palavras do autor a “[...]história das religiões e, junto com ela a psicologia, a sociologia, a antropologia e a ecologia da religião, constituem o campo mais amplo da ciência das religiões. A fenomenologia da religião pode ser definida numa primeira aproximação de seu conteúdo como a compreensão do fenômeno religioso em sua totalidade a partir de suas múltiplas manifestações históricas”. E acrescenta: “A insistência na ‘compreensão’ e a forma particular de exercê-la frente à interpretação própria do nível científico e a referência à totalidade do fenômeno a especifica”²⁵.

1.2.2 A contribuição dos religiosos

Joachim Ernst Adolphe (1898 – 1995), de família judaica convertida ao luteranismo, desenvolve um método semelhante ao da fenomenologia para estudar a religião. Entretanto, seu contemporâneo luterano holandês, Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950), igualmente contemporâneo do luterano Edmund Husserl (1859 – 1938), é quem vai melhor fundamentar o método fenomenológico no estudo da religião que foi adotado por Martín Velasco²⁶.

Na obra *El hombre y la religión*, Martín Velasco destaca que: “Para aqueles que leem esta história com os olhos da razão crítica, as manifestações religiosas refletem perfeitamente a condição humana e as circunstâncias históricas e culturais pelas quais tem passado o que resulta inevitavelmente em ver a história das religiões como uma criação do homem, como reflexo de suas preocupações e perguntas, e, sobretudo, de seus medos e

²² GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida, SP: Santuário, 2010, p. 25.

²³ Ibidem, p. 51.

²⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*. Madrid: PPC Editorial, 2002. p. 67.

²⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 16.

²⁶ Ibidem, p. 49-50.

ignorâncias”. Desse modo, “[...] A história das religiões confirma desde logo que as religiões são um produto do homem²⁷.

Salienta Martín Velasco que o moderno estudo do fenômeno religioso não só nasceu, como também se desenvolveu intimamente ligado ao estudo do fenômeno humano. As religiões estão presentes em toda a história humana, moldando a vida e a cultura dos povos. Mesmo considerando a crise da religião advinda da filosofia, o estudo do fenômeno humano exige a inclusão do termo “religião”, ainda que não se possa negar que as manifestações religiosas são parte da condição humana, de suas circunstâncias históricas e culturais, tal como a criação do homem, reflexo de seus medos e até ignorância.

Os estudiosos da história das religiões as têm como um produto humano recheado de construções simbólicas que refletem tanto a política como as mentalidades, o nível social e cultural de determinados grupos humanos e de sua vivência interior. É nesse contexto que as explicações teológicas são estudadas de forma crítica, como parte de sistemas religiosos e de revelação “sobrenatural”. Falar da condição simbólica das construções religiosas não significa reduzi-las apenas a uma mera construção humana. Dela resulta a necessidade da compreensão do sentido da busca religiosa.

Os muitos sistemas que compõem o complexíssimo fenômeno religioso em sua enorme variedade de formas podem, por isso, refletir, além da variedade de histórias e culturas da humanidade, um conjunto de “invariantes humanas” que repousam em última instância numa dimensão de profundidade que lhes atribuem um parentesco com o Mistério irradientemente presente em seu interior e que somente com ele podemos entrar em contato, refletindo as mais variadas realidades de seu mundo, as convertendo em símbolos, em hierofanias [manifestações do sagrado]. Como se disse, numa estatueta de uma divindade mesopotâmica da religião, do conjunto de suas mediações, pode-se dizer: “feita pelo homem, criada por Deus”²⁸.

Mesmo existindo muitos sentidos da palavra “Deus”, Martín Velasco se inspira em N. Söderblom ao salientar que: “Tratamos do Deus vivo, quer dizer, do Deus que os crentes reconhecem como fundamento, sentido e meta de nossa vida, buscando descobrir as manifestações do mesmo presentes na história das religiões”. Assim, o autor cuida “de elencar os nomes, as representações e as figuras das divindades, tomando como ponto de partida o sentido preciso que tem a realidade a que se referem na consciência, na sensibilidade e na vida do homem religioso”²⁹.

²⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 5.

²⁸ *Ibidem*, p. 6.

²⁹ *Idem*, p. 9-10.

Apesar de “Deus” no Ocidente moderno ser considerado um signo linguístico desgastado, Ele continua para muitos como uma referência importante e definitiva. Estando também a “razão” desgastada em um contexto da “morte de Deus” e ainda que ficassem menos valorizados tais estudos, o que se observa é o surgimento de novas manifestações do sagrado, só que não mais na perspectiva monoteísta, mas politeísta.

A religião enquanto estudo não é problemática apenas por não se poder comprovar a existência de seu objeto maior que é Deus mesmo, mas por conta da enorme variedade de significação do termo “Deus”, o que impossibilita uma definição única dele.

O estudo do Deus vivo à luz da história das religiões não pode consistir em tomar como ponto de partida a noção de Deus de nossa tradição ocidental, monoteísta e cristã, para observar como se realiza uma história religiosa que oferece uma variedade de representações de Deus e redutível a uma concepção tão unitária. Mas tampouco nos vemos reduzidos a uma enumeração sem conexões das representações religiosas do divino como se nada tivessem em comum³⁰.

Martín Velasco³¹ prefere denominar como “Mistério” o conjunto de elementos comuns às representações da divindade que configuram uma realidade que se manifesta ao homem como revelada, inefável, escondida, representada por símbolos e carregada de conceitos próprios a cada tradição religiosa e teológica. Dada a multiplicidade tanto dos símbolos quanto das denominações, o autor vê na descrição das “experiências” vividas o melhor caminho para a tomada de consciência daquilo que se denomina “Mistério”. Daí falar em “experiência” do Mistério como caminho para o conhecimento de tal manifestação.

As *mediações* em sua extraordinária diversidade nos instruem sobre a realidade do “Mistério”. O homem religioso recorre a símbolos para representar sua experiência com o “Mistério”. “Só simbolicamente o homem pode expressar a presença de uma realidade que pertence a outra ordem de ser e que se manifesta na mediação com o mundano.”³²

O rito é a expressão religiosa da totalidade do homem. É também uma ação simbólica regulada por normas e carregadas de expressão religiosa. A eficácia é intrínseca ao rito, pois quem dele participa sabe que depois dele a realidade não é a mesma. Observando o cristianismo sob a perspectiva da religião, percebe-se que o ritual cristão tem sua especificidade. O ritual cristão nascido do judaísmo apresenta uma ruptura com seus rituais. A

³⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 11.

³¹ Cf. *Ibidem*.

³² *Idem*, p. 21.

originalidade cristã tem como centro a pessoa de Jesus Cristo. Ser cristão é crer em Jesus Cristo e segui-lo.

A perspectiva fenomenológica que temos adotado não nos permite exceder às competências de nosso método, estabelecer conclusões sobre a existência ou não das figuras que temos descrito e muito menos sobre a forma pessoal ou não pessoal de realização de sua existência³³.

O conjunto da obra de Martín Velasco nos leva a refletir sobre a condição simbólica dos sacramentos e das raízes humanas do fenômeno do simbolismo. Aponta também que nos sacramentos cristãos estão presentes *mediações* contidas em todos os sistemas religiosos. Sendo o mundo do homem povoado de símbolos e estes de certa forma humanamente construídos em uma determinada época da história, em uma cultura, em um momento econômico etc., ficam assim submetidos a um processo de nascimento e morte, aparição e sumiço.

Mário Ferreira dos Santos, em seu *Tratado de simbólica*, aponta que “Todos os grandes fundadores das religiões foram amados, compreendidos, porque falaram em símbolos, eterna linguagem criadora”³⁴. Observa o autor que: “Assim como o artista procura expressar a singularidade de suas vivências e emprega a simbólica, como expressão do inexpressável, também foi ela empregada, no campo social, pelas religiões e por todas [sic] as manifestações expressivas do homem”³⁵. Ferreira dos Santos também esclarece que: “Nas relações humanas, o símbolo atua inegavelmente com um mediador [...]”³⁶.

O problema do homem religioso do nosso tempo, de acordo com Martín Velasco³⁷, consiste em descobrir símbolos que correspondam à situação atual, às condições culturais atuais e ao desenvolvimento contemporâneo. Assim sendo, fica patente a necessidade de uma adaptação do corpo sacramental a novos símbolos. Faltam, então, propostas de adaptação ou a descoberta de novos símbolos ao sistema sacramental.

Os símbolos devem ser portadores de autenticidade. Tal fato poderia ensejar uma reforma litúrgica que parta da revitalização da capacidade simbólica. A superação do presente mal-estar passaria pela necessária inculturação do cristianismo, o que permitiria viver com sentido os sacramentos. “O corpo sacramental não é fruto de uma imposição arbitrária por

³³ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 94.

³⁴ FERREIRA DOS SANTOS, Mário. *Tratado de simbólica*. São Paulo: Logos, 1956. p. 11.

³⁵ *Ibidem*, p. 264.

³⁶ *Idem*, p. 265.

³⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 140-141.

parte do fundador da tradição ou da autoridade da comunidade religiosa. É o resultado da vivência da religião em todos os níveis da pessoa por parte de uma comunidade.”³⁸

Martín Velasco,³⁹ em *Introducción a la fenomenología de la religión*, tratando do sagrado como pertencente à ordem e ao âmbito da realidade, reporta-se a Rudolf Otto em sua obra *Das Heilige*, ao utilizar o termo “o sagrado”.

O sagrado designa para nós o âmbito em que se circunscrevem todos os elementos que compõem o fato religioso, o campo significativo a que pertencem todos eles; o sagrado significa a ordem peculiar da realidade na qual se inserem aqueles elementos: Deus, homem, atos, objetos, que constituem as múltiplas manifestações do fato religioso⁴⁰.

Para N. Söderblom, “[...] a religião não tem de compreender-se, em primeiro lugar, como *ordo ad Deum*, senão como *ordo ad sanctum*, relação com o sagrado”⁴¹.

A chave para a compreensão do fato religioso, na ótica de Martín Velasco, está em perceber que ele se insere no âmbito do sagrado. Manifestações religiosas são rupturas relativas à vida cotidiana, “ordinária”. É a transcendência que promove tal ruptura. Compõe a ruptura a experiência do *numinoso* (*mysterium tremendum et fascinans*). O homem religioso é atraído pelo *numinoso*.

1.2.3 A contribuição dos místicos

Com a intenção de captar e dar uma interpretação global e compreensiva à estrutura do fenômeno místico encontrado de várias formas na história, Martín Velasco promoveu, em sua obra *El fenómeno místico*, estudos sobre as suas diferentes formas, sua estrutura e seu perfil contemporâneo, sobretudo o seu lugar no fenômeno humano.

Martín Velasco⁴² aponta como tarefa da fenomenologia da religião a constituição do fato religioso, seus variados elementos, sua estrutura, sentido e evolução e, sobretudo, seu lugar no fenômeno humano. Aponta também como seu interesse pessoal e profissional a relação entre o fato religioso e a cultura contemporânea. Ele vê no fenômeno místico um lugar de convergência e de cruzamento de suas reflexões. Os místicos são possuidores de um conhecimento experimental do sagrado. Daí um interesse especial na fenomenologia da religião para o estudo da mística.

³⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 142.

³⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 87.

⁴⁰ Ibidem, p. 88.

⁴¹ Apud Idem, p. 88.

⁴² MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2009. p. 9.

Para ele é impossível conhecer a verdade da religião sem o conhecimento místico. No momento da história, mais precisamente do ocidente, de indiferença religiosa, ressurgiu a mística com bastante força nas novas experiências espirituais. Em todas essas experiências espirituais novas se fazem presentes valores da experiência mística, embora nenhuma delas a esgote. A estrutura do fenômeno místico se apresenta também no cristianismo. Nem toda mística é cristã e, por vezes, esta se apresenta de forma não religiosa.

Henrique C. de Lima Vaz, em *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, observa que o termo mística e seus derivados, cujo sentido original “[...] que vigorou por longo tempo, diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo”⁴³.

Continua o autor salientando que:

A teoria da mística, implícita no testemunho dos místicos ou explicitada pela reflexão filosófico-teológica, apoia-se, portanto, num substrato antropológico, que é a natureza do espírito enquanto este é capaz de elevar-se por suas próprias forças – mística natural – ou pela graça divina – mística sobrenatural – à experiência frutiva do *Absoluto* em si mesmo ou em alguma de suas manifestações⁴⁴.

Em *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*, Martín Velasco acentua que o:

Aspecto central entre as características da linguagem mística é sua condição simbólica. Não só porque os escritos dos místicos estão recheados de símbolos, mas porque a linguagem mística é toda simbólica, porque a “analogia” da experiência mística, a ruptura de nível que nela tem lugar [...] leva o místico a olhar a realidade com olhos que descobrem em todas as coisas a mesma Presença com a qual está agraciado [...]”⁴⁵.

Na obra *El fenómeno místico*, menciona que: “‘Místico’, nas línguas latinas, é a transcrição do termo grego *mystikos*, que significava em grego não cristão o referente aos mistérios (*ta mystika*), ou seja, as cerimônias das religiões místicas nas quais o iniciado (*mystes*) se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio de cada um desses cultos”. Desse modo, “Todas essas palavras, mais o advérbio *mystikos* (secretamente), compõem uma família de termos derivada do verbo *myo*, que significa a ação de fechar

⁴³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 9.

⁴⁴ Ibidem, p. 24.

⁴⁵ MARTÍN VELASCO, Juan (Org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004. p. 19-20.

aplicada à boca e aos olhos, e que tem em comum em referir-se às realidades secretas, ocultas, ou seja, misteriosas”⁴⁶.

Embora não apareça no Novo Testamento, o termo mística, conforme dito anteriormente, será pela primeira vez inserido no simbolismo religioso por Clemente e Orígenes. “A teologia mística comporta [...] um conhecimento religioso, escondido e experimental, obtido a partir da união vivida com Deus [...] em oposição ao conhecimento dedutivo e irracional.”⁴⁷

Na visão de Marco Vannini,

“Mística” é uma palavra que provoca um certo medo e que suscita também alguma suspeita na medida em que é entendida como algo excepcional, de particular, de reservado, que, de modo misterioso, se comunica com aquele “sobrenatural” visto de alguma forma como algo de distante e diferente do “natural”. De fato, movamo-nos no âmbito religioso ou no ateu, o esquema de pensamento é comum: dualista, mais precisamente da oposição do natural e o sobrenatural⁴⁸.

Marco Vannini⁴⁹ comenta ainda as críticas surgidas no interior do protestantismo no sentido que a mística não possui origem bíblica, mas filosófica, assemelhando-se ao pelagianismo em que havia pretensão de o homem chegar a Deus com suas próprias forças.

Referida ao conhecimento de Deus, a palavra [mística] passará a significar, em pseudoDionísio, uma “contemplação” que requer “a renúncia dos sentidos, das operações intelectuais a todo o sensível e o inteligível” que exige despojar-se “de todas as coisas que são e que não são”; deixar de lado o “entender”, e esforçar-se por “subir ao mais alto que puder, até unir-se com aquele que está além de todo ser”⁵⁰.

Dessa forma, a mística fica caracterizada como conhecimento de Deus, em uma condição dada por meio da experiência, alcançando um conhecimento além dos conceitos. “O fenômeno místico designará um elemento do complexo fenômeno religioso, presente em todas as religiões, e que, mais tarde, começará a manifestar-se inclusive, em formas não religiosas.”⁵¹

Para Martín Velasco, o misticismo constitui a forma por excelência da religião aberta. “Daí que a mística, chave para a verdade e autenticidade da religião, e chave, portanto,

⁴⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 19.

⁴⁷ Ibidem, p. 20.

⁴⁸ VANNINI, Marco. *Introdução à mística*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 11.

⁴⁹ Cf. Ibidem, p. 23.

⁵⁰ MARTÍN VELASCO, Juan (Org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*, p. 16.

⁵¹ Ibidem, p. 17.

para a resposta à crise da religião, seguramente não é indiferente para a busca de caminhos e de respostas a tão geralmente lamentada crise da humanidade.” Com efeito, os místicos “não são meros especialistas religiosos nem gestores do sagrado. São ‘especialistas de Deus’”⁵².

O estudo da fenomenologia aplicado à religião tem como uma de suas principais finalidades, após encontrar sua diversidade, detectar a estrutura comum de todas elas. No que tange à questão da mística, Martín Velasco, mesmo considerando estas como singulares, vê nelas com frequência estados alterados de consciência, profundas comoções afetivas, consciência do encontro com a verdadeira realidade por meio da experiência com o todo, com o absoluto, com o divino, vale dizer, a presença do mistério nesta experiência imediata. O caminho para tal é o da oração, na visão do autor⁵³.

Martín Velasco⁵⁴ busca algumas características do fenômeno místico. A primeira refere-se ao caráter holístico que engloba a experiência mística, seu aspecto integrador, a contemplação de toda a realidade do mundo. A transcendência nessa experiência vai além da linguagem conceitual produzindo uma transformação na pessoa. Temos aí, “[...] um radical deslocamento produzido pela aceitação de ser a partir de outro e não dispor da própria existência”. Considera o autor que, sem tal deslocamento e “sem tal transcendência é impossível o reconhecimento de Deus como ser supremo, o reconhecimento do absoluto [...]”. A fé tem, pois, algo de ‘expropriação’ de si mesmo (Hans Urs von Balthasar)⁵⁵.

Em segundo lugar, são apontadas a passividade e a quietude na experiência mística. Existe aí a tomada de consciência de uma presença que o invade. Uma atividade silenciosa, potente, fecunda, acompanhada de um sentido de esvaziamento⁵⁶. “Na realidade, toda experiência religiosa é vivida pelo sujeito de forma passiva no sentido de que no seu final, Deus, só pode ser conhecido na medida em que anterior ao sujeito e presente nele, se dá a conhecer.”⁵⁷

Trata, ainda, Martín Velasco, da *experiência imediata*⁵⁸ da realidade, dispensando a própria lógica dedutiva ou indutiva. Assinala também o *caráter frutivo*⁵⁹ dessa experiência.

⁵² MARTÍN VELASCO, Juan. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC Editorial, 2007. p. 7.

⁵³ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 65.

⁵⁴ Ibidem, p. 322.

⁵⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 43.

⁵⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 324.

⁵⁷ Ibidem, p. 325.

⁵⁸ Idem, p. 328.

⁵⁹ Idem, p. 332.

As experiências místicas “se referiam a sentimentos de alegria, gozo, paz, inteiramente novos em relação aos quais haviam experimentado em outros momentos”.

Outra característica para Martín Velasco consiste na união entre o *contemplador e o contemplado*⁶⁰. Também a experiência *inefável*⁶¹ é um dos aspectos do fenômeno místico para o autor por superar a razão, e tal experiência recorre a símbolos para expressar-se. Além disso, a *certeza e a obscuridade* integram a experiência mística⁶².

1.3 O fenômeno do encontro do homem com o mistério

1.3.1 A categoria do encontro

Martín Velasco em *El encuentro con Dios*, recorre a uma interpretação personalista da religião, a descrição da religião a partir do símbolo do encontro, em um momento cultural de um eclipse radical do divino, formulada nas filosofias e teologias da morte de Deus, e de uma crise profunda da categoria de pessoa para a compreensão do homem, expressada nas críticas ao humanismo e as filosofias não humanistas. Para ele, muitas dessas teologias e filosofias perderam crédito durante os últimos anos. Todavia, a secularização impôs à religião uma forma de presença na sociedade que do centro e lugar de destaque que ocupava em outros tempos a levou a uma situação de marginalidade própria de uma magnitude minoritária.

Do ponto de vista social e cultural, para Martín Velasco nosso mundo é um mundo dessacralizado. Para ele, “[...] Vivemos no esquecimento, no desaparecimento, na ‘morte de Deus’”. Desse modo, torna-se “difícil falar de Deus em termos de encontro que supõe familiaridade, proximidade, e a evidencia como condições indispensáveis” pois, “[...] hoje, o homem parece poder tomar consciência plena de si, encontrar-se consigo mesmo sem que nesse encontro Deus se faça presente como interlocutor inevitável”⁶³.

Neste sentido, “uma reflexão sobre o encontro com Deus deverá perguntar se nesse tempo em que vivemos: a necessária insistência na não objetividade, na transcendência, no mistério, como características do divino, são compatíveis com o encontro como acontecimento fundamental para compreender, expressar e descrever a experiência que está

⁶⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 335.

⁶¹ Ibidem, p. 341.

⁶² Idem, p. 351.

⁶³ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 1995. p. 24-25.

na base da utilização do nome de Deus, o acesso original a essa esfera misteriosa da realidade que chamamos nosso Deus?”⁶⁴.

Abordar o tema da nossa relação com Deus colocando o encontro como ponto central, segundo Velasco⁶⁵, se dá porque estamos convencidos de que é a forma mais apropriada para expressar o essencial da relação religiosa e porque cremos que, quando bem entendida, permite assumir as exigências do pensamento mais radicalmente crítico e servir de fundamento para uma vivência da vida religiosa de acordo com a situação e a sensibilidade contemporânea.

“Cruzamo-nos uns com os outros, mas somente em poucas ocasiões nos encontramos.”⁶⁶ Martín Velasco parte do encontro entre pessoas e mais concretamente daqueles encontros em que estas se sentem interiormente afetadas e engajam uma relação positiva, para descrever o encontro com o Mistério, um encontro “afetante”.

Como observador atento, Martín Velasco descreve que o encontro na vida dos homens tem raízes na dimensão intersubjetiva do homem. Tanto a filosofia existencial como as correntes personalistas enfatizam que o homem possui como dimensão essencial a sua referência pessoal diante de outras pessoas. “O homem é um ser sendo-com-outros. Ser homem comporta a presença de outros cossujeitos.”⁶⁷

Segundo Martin Buber⁶⁸, o eu do homem é duplo, é *eu-tu* o *eu-ele*. O eu da palavra eu-tu constitui essa relação intersubjetiva.

Outra dimensão da existência é a corporalidade.[...] Não existe trabalho humano que não seja obra de colaboração, por seu caráter social, pela mútua interdependência, pelos instrumentos de que se serve e o saber que utiliza [...]”. Daí decorre “[...] o acontecimento do encontro entre as pessoas”⁶⁹.

No tocante às características da relação do encontro, Martín Velasco diz que este exige a *respectividade* das pessoas. “A pessoa com a qual me encontro não pode aparecer simplesmente como aparecem os objetos, mas deve chamar minha atenção, ou melhor,

⁶⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 26.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 27.

⁶⁶ *Idem*, p. 33.

⁶⁷ *Idem*, p. 34.

⁶⁸ Apud *Idem*, p. 35.

⁶⁹ *Idem*, p. 36-37.

requerer minha liberdade. O encontro surge como resposta à chamada que me dirige o ato da presença do outro.”⁷⁰

O encontro continua na *reciprocidade* que caracteriza a relação respectiva dos que se encontram, uma relação de intimidade entre as pessoas que se encontram. O que o encontro tem de característico, afirma com razão R.G. Kwant, é que nele “nós nos fazemos ser um ao outro”⁷¹.

Ainda quanto ao encontro, Martín Velasco exige uma relação de *intimidade* entre as pessoas que se encontram.

A realização dessas propriedades na relação do encontro impõe aos sujeitos deste uma capacidade de transcendência. “Para encontrar-me com o outro necessito deixá-lo ser outro e portanto, renunciar a qualquer tipo de objetivação que o privaria de sua condição de outro.”⁷²

Concluindo, Martín Velasco diz que a verdadeira relação de encontro não se reduz ao intercâmbio subjetivo do eu com o tu. “A realização efetiva do encontro em suas formas mais elevadas como o diálogo e o amor confirma essa constatação.”⁷³ O encontro entre homens vai além dos interlocutores do mesmo, a um tu absoluto, a um encontro supremo que está não somente ao final dos encontros humanos, mas em sua raiz.

1.3.2 A religião, encontro pessoal com a transcendência absoluta

A palavra religião, para Martín Velasco, “significa muitas coisas notadamente distintas para quem a utilizar”⁷⁴. Sua polivalência deriva justamente da complexidade de fenômenos a que se refere. No entanto, uma espécie de eixo comum da religião são sentimentos de entusiasmo e de fervor, elevações, distinções teológicas, atos de abnegação, renúncia, sacrifícios cruentos, gestos corporais variados, representações simbólicas variadas etc. No entanto, conforme Martín Velasco, convém notar a grande variedade de níveis de existência que põe em jogo a religião. “Tudo no mundo foi e tem sido de fato religioso, e o homem tem sido e é religioso através de todos os níveis de sua condição humana.”⁷⁵

⁷⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 38.

⁷¹ Apud *Ibidem*, p. 39.

⁷² *Idem*, p. 39.

⁷³ *Idem*, p. 40.

⁷⁴ *Idem*, p. 43.

⁷⁵ *Idem*, p. 43.

Por se tratar de um fato tão complexo, pontua Martín Velasco que a religião só pode ser abordada com proveito desde a pluralidade de perspectivas que origina a variada “ciência das religiões”, que se prolonga na fenomenologia, na filosofia da religião e nas diferentes teologias.

Martín Velasco adota a “[...] perspectiva da fenomenologia, que se distingue por perseguir a estrutura do fenômeno religioso através de suas múltiplas manifestações históricas, tratando de compreender seu sentido na consciência dos sujeitos que a vivem”. Para ele, “A fenomenologia da religião estuda esse fenômeno religioso como um fato humano, com variados elementos, níveis e aspectos que não só permite situar a experiência religiosa como tal, mas no amplo conjunto das diversas religiões que integram esse mundo que chamamos ‘religião’”⁷⁶. Assim, “[...] Talvez o resultado mais importante da fenomenologia da religião consista em ter revelado a estrutura religiosa subjacente nas mais diferentes religiões”⁷⁷.

No início, alude Martín Velasco, as religiões apresentavam de forma evidente um ar familiar aparente em todas. Entretanto, cita a impossibilidade da definição tomista da religião *ordo ad Deum* por ser pouco abrangente, como se verifica nos sistemas que não reconhecem um deus único, e expõe a ideia de *ordo ad sanctum* (relação com o sagrado) proposta por Söderblom, grande homem religioso e excelente conhecedor da ciência das religiões. Velasco ressalta ainda que, quando se trabalha com a categoria do sagrado, há uma ruptura de nível que transporta deste mundo a outro, do relativo ao definitivo, no “conhecido e desconhecido” como disse *okena upanishad*.

“Mais que a essência da religião, o sagrado designa o clima significativo que envolve todos os fenômenos religiosos; por isso descrevê-lo será talvez a melhor forma de destacar esse ar familiar a que nos referíamos como características comuns as diferentes religiões.”⁷⁸

Martín Velasco diz, por exemplo, que “[...] frente a necessidade relativa das coisas do mundo, o reino de Deus é o reino do *unumnecessarium*, que força a vender todas as coisas para adquiri-lo por ser o único incondicional que reduz as demais realidades a categoria de

⁷⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 44.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁸ *Idem*, p. 46.

acréscimos”. Em sua concepção, “O reino é o âmbito da realidade definitiva frente ao qual todas as outras, por mais importantes que sejam, não são mais que penúltimas”⁷⁹.

Desde o livro clássico de R. Otto sobre o sagrado tem-se aprendido a designar essa realidade determinante do sagrado com a expressão *mysterium tremendum et fascinans*. Estes dois adjetivos, que formam uma síntese de contrastes, se referem à reação ambivalente que provoca no sujeito a aparição do Mistério⁸⁰.

Assim, para o referido autor,

[...] através de sua repercussão na existência, podemos descobrir que o Mistério, essa realidade cuja presença instaura a ordem do sagrado que aparece em todos os fenômenos religiosos, é ao mesmo tempo inacessível e radicalmente presente sob a forma da experiência do vazio e da ausência que provoca. O totalmente outro e ao mesmo tempo o mais próximo do homem que seu próprio coração⁸¹.

Martín Velasco⁸² evidencia que o homem religioso busca certamente a felicidade por meio de sua vida religiosa. Sabe que a felicidade que procura, por ser precisamente a felicidade absoluta que busca o bem supremo, não é objeto de um desejo seu nem fruto de um esforço de sua parte. Por isso, tal felicidade recebe na esfera religiosa o nome de salvação, que salienta o caráter descendente desta e é vivida pelo homem religioso como fruto de uma generosidade, ou, em outras palavras, como graça. Nesse sentido, o homem ama a Deus, dirão as tradições religiosas, à medida que sabe e se reconhece a si mesmo objeto de seu amor e de sua graça.

No seu trabalho, *A sacramentalidade da existência cristã na Evangelização e Sacramentos*⁸³, Martín Velasco diz que a relação religiosa somente é efetivamente vivida pelo homem quando este projeta sobre os atos, os objetos, as pessoas, o mundo todo em que vive a presença diretamente invisível da transcendência que o origina.

No entanto, deve-se perguntar: Esta relação religiosa pode ser interpretada e, primeiramente, pode ser vivida em termos de encontro interpessoal? Surgem então, no dizer de Martín Velasco, algumas dificuldades para a interpretação da religião como encontro pessoal.

⁷⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 47.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 48.

⁸¹ *Idem*, p. 49.

⁸² Cf. *Idem*, p. 53.

⁸³ MARTÍN VELASCO, Juan. *A sacramentalidade da existência cristã na Evangelização e Sacramentos*. Madrid, 1975. p. 51-65.

A resposta à pergunta anterior parece negativa, visto que ela força três dificuldades:

[...] em primeiro lugar o caráter absolutamente transcendente do Mistério, em segundo, a estrutura da relação religiosa na qual o homem, suposto sujeito do encontro, parece necessariamente perder-se; e em terceiro lugar algumas formas concretas e muito elevadas de religião, onde se ignora qualquer possível diálogo com o divino em lugar do qual se instaura o mais absoluto silêncio; ou propõe como ideal a dissolução da pessoa no absoluto ou se representa a divindade com características não pessoais⁸⁴.

Como nenhuma das dificuldades surgidas nos campos dos eixos religiosos resulta definitiva, cabe concluir, “que a relação religiosa é vivida pelo sujeito religioso de uma forma tal que pode ser descrita, sem sofrer por ele nenhuma violência, como encontro interpessoal”⁸⁵.

A impressão do Mistério no homem tem sido descrita como a experiência do tremendo e fascinante. Segundo Velasco, “O homem religioso se salva perdendo-se e deve transcender para realizar-se”⁸⁶.

Por isso, “somente existe atitude religiosa quando se conjugam perfeitamente o reconhecimento do supremo, que ‘distancia’ o Mistério mais além de todo o humano, e a aceitação dessa superioridade como salvação de toda pessoa, que atrai esse Mistério e o converte na razão e no sustento da própria subjetividade”⁸⁷. C.J. Webb referiu em um sentido semelhante que a antítese da imanência e transcendência na religião supõe um paradoxo, mas não uma contradição, e insiste na necessidade de manter esses dois aspectos para que exista religião.

Por fim, Martín Velasco concerne ao peso dos seres supremos. Segundo ele, é preciso fazer uma dissociação da transcendência e das personalidades na figura desse ser, que é a figura mais perfeita da divindade em nível primitivo.

Na prática religiosa de algumas populações, o ser supremo se vê suplantado por uma grande série de deuses intermediários, os quais representam forças e poderes superiores ao homem, que exercem uma influência importante sobre suas vidas por guardar uma relação direta com suas necessidades principais como saúde, alimentação, colheita etc. Para que o curso dela seja proveitoso, o homem recorre aos deuses da chuva, da fertilidade, da caça e a

⁸⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 54.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁸⁶ *Idem*, p. 63.

⁸⁷ *Idem*, p. 63.

eles dirige seu culto, sua oração e seus sacrifícios. Não é difícil ver nesse fato uma clara dissociação da transcendência e a personalidade do divino. Admite-se a existência do poder supremo, mas a sua afirmação supõe um ato de verdadeira confiança nele.

Martín Velasco cita Mircea Eliade, que vê nisso a “primeira morte de Deus” na história humana, visto que a razão dela está em um desvio e uma debilidade da relação religiosa do homem, sendo incapaz de realizar o encontro com a transcendência. “Mircea Eliade explica assim: os homens não se lembram do céu nem da divindade suprema, mas somente quando lhes ameaça um perigo procedente da região celeste...”⁸⁸

Apesar dessa atitude humana, o ser supremo em nada perde ou diminui sua autonomia, grandeza e primazia sobre os demais seres. Assim, o Mistério gera no homem uma consciência da sua precariedade, insignificância e dependência.

O reconhecimento da superioridade do transcendente, ao promover uma descentralização do sujeito, provoca questionamentos acerca da perda da liberdade humana. Entretanto, o abandono nas mãos do Mistério é vista por Martín Velasco como ato consciente e livre.

1.3.3 O encontro no judaísmo

Como é na realidade a relação religiosa? Desde que o determinante nela é o Mistério, Deus, quem é esse Deus? Com a finalidade de descobrir da forma mais completa esse encontro com Deus, que é a relação religiosa, entremos então, diz Martín Velasco, na história das religiões e vejamos como se concretiza e, a nosso ver, como culmina o encontro com Deus no cristianismo.

Para a compreensão do lugar de Cristo no encontro com o Mistério, é necessário se reportar ao encontro de Deus com Israel, seu povo, que culmina nele. E quanto a isso Martín Velasco destaca o pensamento a seguir, que caracteriza perfeitamente a experiência religiosa de Israel:

Desse encontro nos fala Martin Buber que “a grande obra de Israel não é ter ensinado o único Deus verdadeiro, origem e fim de todas as coisas, senão haver mostrado a comunicabilidade com esse Deus, tê-lo invocado como um tu, haver estado com ele em sua presença, ter um trato com ele”⁸⁹.

Ainda para Velasco, “[...] das muitas características contidas no monoteísmo nos interessa destacar, num primeiro momento, a elevada experiência religiosa que expressa.

⁸⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 67.

⁸⁹ Ibidem, p. 71.

Porque crer num só Deus não significa apenas afirmar a unidade do princípio de tudo”; segundo o professor, “significa também uma ‘fé ardente na soberania absoluta de Deus que, quando se revela ao homem, lhe faz ver que todas as realidades nada são em sua Presença e que nenhuma a pode salvar””⁹⁰.

Assim como Rudolf Otto, Martín Velasco vê no monoteísmo um grau mais elevado de experiência religiosa. “‘Amarás a Yahvé, teu Deus, com todo o seu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças (Dt 6, 4)’. O monoteísmo significa, pois, o reconhecimento absoluto da absoluta superioridade de Deus, de sua absoluta transcendência.”⁹¹

“Quem é esse Deus que sai ao encontro do povo de Israel e se faz invocado por ele? Uma tradução verdadeira de seu nome nos orienta para a resposta: Deus é ‘aquele que estará’ constantemente junto a seu povo.” Para Velasco, “biblicamente falando, podemos dizer como Gollwitzer que ‘a palavra ‘Deus’ é uma palavra de promessa””⁹².

Dar um caráter pessoal ao relacionamento com Deus, tratar Deus como Pessoa, enriquece a caracterização do encontro com Deus. De acordo com Martín Velasco, “a promessa abre o futuro do homem e converte sua vida em história ao dar-lhe uma orientação definitiva. Nesse sentido, a experiência religiosa de Israel não somente tem lugar na história, mas converte a vida do homem em história”⁹³.

O encontro veterotestamentário de Deus desencadeou um movimento que desembocará no encontro com Deus em Cristo. Entretanto, em que consiste esse novo encontro? Como se realiza nele a relação religiosa?

1.3.4 O encontro no cristianismo

Martín Velasco trata ainda da realização no cristianismo do encontro com o Mistério, quando busca aprofundar a relação religiosa do encontro do Mistério com o homem cristão. Em nenhum momento o cristianismo se apresenta como nova religião, como um Deus que se manifesta pela primeira vez, e sim como consciência de que Jesus, manifestação de Deus revelado definitivamente, é o mesmo Deus já revelado aos profetas. Em Israel há uma personalização e interiorização da experiência religiosa. “Em Jesus o encontro de Deus com

⁹⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 71.

⁹¹ Ibidem, p. 72.

⁹² Idem, p. 73.

⁹³ Idem, p. 74.

seu povo chega à plenitude. Tal plenitude terá sua primeira manifestação na universalização dessa revelação. [...] não se conhecem fronteiras, raças ou nacionalidades.”⁹⁴

Ressalta Martín Velasco que “o Mistério só pode revelar-se como Mistério, ou seja, como o absolutamente oculto. E quanto mais perfeita a revelação do Mistério, mas perfeitamente deve-se fazer presente seu essencial ocultamento”⁹⁵. Continua: “a dialética da revelação, ocultamento [é] levada ao extremo, na extrema revelação de Deus, culminada na morte de cruz como momento revelador da vida de Cristo”⁹⁶.

Deus se revela definitivamente [sem perder sua condição de Mistério], plenamente, em Jesus, porque nele, em sua vida, em seu destino, a relação religiosa, a comunidade com o Mistério, adquire tal grau de intensidade e de intimidade, que nela tem lugar a doação de Deus mesmo, de seu Espírito aos homens⁹⁷.

E prossegue: “aí culmina o encontro do homem com Deus que tem lugar em Jesus Cristo”⁹⁸. “O cristianismo faz sua a vida de Jesus e nele se encontra com Deus.”⁹⁹

No cristianismo a morte de Jesus é vista como uma demonstração do Amor de Deus pela humanidade, culminada com a Ressurreição. Em Jesus Cristo há uma relação viva e pessoal do homem com Deus, uma forma de existência que confere estilo único à “vida cristã”.

Quanto ao estilo de vida cristã, Martín Velasco comenta que ele “[...] se expressa nos acontecimentos, atos, atitudes de cada momento da realidade vivida nesse encontro”. Tal estilo de vida, nas palavras do autor, “banha toda a existência num clima de confiança e confere liberdade interior ao saber-se acompanhado pela presença do Deus da vida e pela reconciliação consigo mesmo que essa presença comporta; este estilo de vida manifesta o encontro com Deus que é amor, no amor efetivo por todos os irmãos [...]”¹⁰⁰.

Martín Velasco buscou tratar também das modalidades do encontro com o Mistério no sentido de superar suspeitas acerca do mesmo. Para o autor, “o encontro com o Mistério se realiza sempre na forma sacramental”. As realidades em termos mundanos “podem ser objetos externos, palavras, visões ou representações. O encontro não pode

⁹⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 75.

⁹⁵ Ibidem, p. 76.

⁹⁶ Idem, p. 77.

⁹⁷ Idem, p. 76.

⁹⁸ Idem, p. 78.

⁹⁹ Idem, p. 78.

¹⁰⁰ Idem, p. 78.

produzir-se de forma imediata e direta. [...] se tratará sempre de mediações tomadas do próprio mundo do homem.[...] as mediações surgem da presença, da relação efetiva [...] do homem com a transcendência”¹⁰¹.

O encontro, ao ver de Martín Velasco, nos é mostrado como um acontecimento que requer o esforço do homem, mas é vivido em definitivo por ele como fruto de uma graça.

Em outras palavras, “ascética e o yoga são nas distintas religiões etapas preparatórias de um caminho que requer esforço humano atraído para a meta final: para a união, o nirvana, a iluminação”¹⁰².

Por fim,

[...] considerado em relação ao tempo, o encontro é um acontecimento histórico, mas que por afetar o centro da pessoa não se deixa encerrar pela circunstância cronológica, mas abrange de alguma maneira o conjunto da duração temporal. O encontro ocorre no tempo da pessoa que é um tempo transtemporal. O encontro tem lugar no tempo, mas sempre segue aberto a uma realização mais perfeita. Não é uma espera indefinida de algo que nunca chegará. É uma esperança garantida pela presença, embora sacramental ou temporal, já aconteceu e está acontecendo permanentemente¹⁰³.

¹⁰¹ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 82-83.

¹⁰² *Ibidem*, p. 85.

¹⁰³ *Idem*, p. 88.

Capítulo 2

SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E CULTURA PÓS-MODERNA: DIFICULDADES PARA O ENCONTRO COM DEUS

Compreender as transformações sociais que geraram mudanças culturais tanto quanto as mudanças culturais que causaram mudanças sociais tem sido em grande parte o foco dos estudos de Martín Velasco, com o fito de pesquisar o fenômeno religioso da mística de suas vivências e tendências religiosas.

2.1 Sociedade contemporânea

Antes mesmo de quaisquer categorizações ou sistematizações acerca dos acontecimentos religiosos, vale lembrar que a perspectiva teológica de Juan Martín Velasco é fenomenológica, ou seja, desprovida de preconceitos, não tem o fito de induzir o leitor à aceitação de ideias preconcebidas, mas antes de tudo extrair dos acontecimentos aquilo que neles se manifesta.

Em um tempo em que aparentemente há um eclipse da religiosidade, para discursar sobre a recuperação da experiência mística de Deus na cultura pós-moderna, faz-se necessário compreender aspectos culturais dessa mesma sociedade. Hugo Bergmann, citado no livro de Martin Buber, adverte que “Existe um eclipse de Deus, assim como existe um eclipse do sol. E a hora em que vivemos é a hora de um eclipse assim. [...] É uma hora de irrealização de Deus, e enormes poderes estão trabalhando para tirar à humanidade a realidade de todas as realidades”¹⁰⁴.

2.1.1 Secularização

Martín Velasco, refletindo sobre “como ser cristão numa cultura pós-moderna”, aborda a crise contemporânea do cristianismo resultante da cultura vigente que rompe com este. Esta ruptura originada na emancipação da ciência da tutela da teologia, na emancipação também da razão filosófica, iniciada no racionalismo e na emancipação das sociedades da influência das Igrejas, é denominada secularização¹⁰⁵.

¹⁰⁴ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus Editora, 2007. p. 141.

¹⁰⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. 2. ed. Madrid: PPC Editorial, 1997.

Na obra *Metamorfose do sagrado e futuro do cristianismo*, Martín Velasco diz que a *Secularização* é a “categoria sócio-histórica mais frequentemente utilizada para descrever o conjunto da situação da religião nas sociedades avançadas e o processo que levou a ela”¹⁰⁶.

Trata-se, segundo ainda Martín Velasco, de uma categoria que é entendida a partir de sentidos muito diferentes. Sem, no entanto, entrar nas discussões apontadas pelos sociólogos da religião, para ele, a secularização resulta numa categoria muito apropriada para referir-se a um dos aspectos mais importantes da mudança religiosa, e pode resumir-se em algumas afirmações:

- a) A perda da vigência cultural do fator religioso. “Passou-se de situações nas quais as crenças religiosas formavam parte dos pressupostos culturais da sociedade e os valores religiosos ocupavam o topo da escala de valores comumente aceitos, a uma situação na qual a ciência substituiu, como crença de base, a religião para o comum das pessoas, e a palavra ‘Deus’ se tornou para muitos, como um resto fóssil que perdura por inércia na linguagem (Nietzsche), como as imagens pré-copernicanas em relação ao Sol. [...] Não faltam autores que falam de uma ‘cultura da ausência de Deus’, referindo-se a situação de nossas sociedades.”¹⁰⁷
- b) O estreitamento social do espaço do campo religioso, o qual, segundo Martín Velasco, “tem levado a uma situação na qual a religião, que ocupava o conjunto da vida social, ficou reduzida à esfera propriamente do culto e aos agrupamentos religiosos específicos”¹⁰⁸.
- c) “A passagem de uma situação na qual o fator religioso exercia o conjunto das atividades sociais e as diferentes esferas da vida pessoal, exercendo o monopólio do sentido e o valor para a vida, a outra na qual coexiste junto a outros valores e se reduz a uma opção pessoal e no âmbito da consciência.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Milano: Editorial Sal Terrae, 1998. p. 13.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 13-14.

¹⁰⁸ Idem, p. 14.

¹⁰⁹ Idem, p. 14.

E “o resultado mais palpável desse processo é a perda de influência da religião, nos terrenos político, social e, ultimamente, no da vida cotidiana.”¹¹⁰ Portanto, para Martín Velasco, “a secularização parece mesmo designar um traço inegável de nossa situação religiosa”¹¹¹.

Segundo Lübbe, a secularização pode ser entendida como “decrecente poder social das instituições religiosas”¹¹², ou ainda, conforme Kaufmann, “tendência histórica da perda de significado da dotação religiosa de sentido em áreas cada vez mais amplas da vida”¹¹³. Tal situação poderia gerar questionamento acerca do cristianismo: como “seremos os últimos sujeitos religiosos, os últimos cristãos?”, questão presente em importante obra de Martín Velasco, *O homem e a religião*¹¹⁴. As indagações surgem de estudos sociológicos que apontam, sobretudo na Europa, um grande número de católicos não praticantes e um número escassíssimo destes que passam à prática religiosa, enquanto grande parte dos praticantes tende à indiferença religiosa¹¹⁵.

Afirma Àngel Castiñeira que “Kant foi, provavelmente, quem melhor definiu a posição deísta. Os deístas – disse – admitem que podemos conhecer a existência de um ser originário exclusivamente mediante a razão”¹¹⁶.

Kant intitulou uma de suas obras como *A religião dentro dos limites da simples razão*, na qual demonstrava que a moral não necessitava da fundamentação religiosa para tomar conhecimento do dever.

Em sua última dissertação Kant trata *do “verdadeiro e do falso culto sob a autoridade do princípio do bom ou da religião e do sacerdócio”*, em que ele distingue o culto verdadeiro do falso, dizendo que “Contra essa corrupção da verdadeira fé o melhor remédio é tomar a consciência por ‘guia em matéria de fé’”¹¹⁷. Dessa proposta deriva-se que a conduta moral deve basear-se, em última instância, na consciência.

¹¹⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 14.

¹¹¹ Ibidem, p. 14.

¹¹² Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1993. p. 29.

¹¹³ Apud Ibidem, p. 29.

¹¹⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*.

¹¹⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *Mística y humanismo*, p. 31.

¹¹⁶ CASTIÑEIRA, Àngel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 33.

¹¹⁷ PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 199.

Em *O mal-estar religioso de nossa cultura*¹¹⁸, Martín Velasco aborda a questão da crescente indiferença religiosa, preocupado com as cifras reveladoras do crescente número de espanhóis indiferentes. “O mais evidente [sintoma do mal-estar] é o retrocesso da religião institucionalizada, manifestado em indicadores [...]. Na mesma direção apontam o envelhecimento da população praticante [...].”¹¹⁹

O mal-estar concernente à modernidade, iniciada pelo racionalismo de René Descartes, é notado por Blaise Pascal (1623-1662), pois este apontava que o método geométrico de Descartes seria válido apenas para as ciências exatas, e não para as ciências humanas, como a filosofia, a moral e a religião.

Ao método geométrico de Descartes (*esprit de géometrie*), Pascal opõe o método afetivo (*esprit de finesse*); as ideias claras e distintas, as *ideias emocionantes*; à precisão da razão, o *entusiasmo do coração*. [...] O coração está na fonte dos conhecimentos humanos de maior valor, conhecimentos que a razão não pode compreender nem justificar: as verdades da moral, da religião e da filosofia. À razão pertencem os conhecimentos científicos¹²⁰.

Battista Mondin observa que: “Pascal não quer afirmar que a razão não tenha nenhum valor”, uma vez que “Ele não ensina o fideísmo, como se vê claramente pelo uso frequente que faz de argumentos racionais para defender o cristianismo. Ele prova, por exemplo, a verdade do cristianismo mostrando que o dogma do pecado original é a única explicação suficiente para todos os males que afligem a humanidade”¹²¹.

Continua Mondin esclarecendo que

[...] o erro fundamental de Descartes, erro que Pascal e Vico não tardaram a mostrar, consiste na supervalorização do racional, na idolatria da razão, elevada à categoria de medida de todas as coisas [...] as consequências deste erro serão catastróficas [...] tudo o que não é racional, mesmo que não seja negado, é relegado para um segundo plano [...]. O iluminismo será a consequência natural do racionalismo cartesiano¹²².

Por outro lado, para Sören Kierkegaard (1813 – 1855): “A fé é um risco porque requer a adesão pessoal a afirmações que, objetivamente, não apresentam nenhuma garantia, estando, ao contrário, em acentuado contraste com os critérios normais da verdade”.

¹¹⁸ MARTÍN VELASCO. Juan de. *El malestar religioso de nuestra cultura*.

¹¹⁹ Ibidem, p. 18.

¹²⁰ Cf. Pascal, B., *Pensées*, n. 1 ss. Apud MONDIN, Battista. *Curso de filosofia: os filósofos do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 2, p. 82.

¹²¹ MONDIN, Battista. Ibidem, p. 82-83.

¹²² Ibidem, p. 78.

Acrescenta o autor que “A fé é um risco porque seu objeto é um paradoxo, uma verdade que ultrapassa os esquemas da razão, uma verdade que não tem evidência objetiva”¹²³.

No entanto, tal fenômeno ampliou-se consideravelmente após a Segunda Guerra Mundial, reflexo de migrações massivas das populações rurais para os centros industriais urbanos. A indiferença, inicialmente quase exclusiva dos intelectuais, migra para o proletariado e posteriormente para a classe média, reduto tradicional cristão. A nova vida social e econômica revela-se como quase irrespirável para a vida religiosa.

“Muitos pensadores modernos, seguindo a Hegel e a Marx, veem na afirmação de Deus uma alienação da liberdade humana: ‘sem ele o homem é livre, escreve Sartre, Deus não existe’.”¹²⁴ Observa Martín Velasco¹²⁵ que: “Para os analistas ‘modernos’ [...] o rechaço do cristianismo, a emancipação de toda revelação em primeiro momento e, depois, a negação de toda a transcendência alheia ao homem, são as condições indispensáveis para o progresso da sociedade”.

Raymond Boudon, comentando a situação acima mencionada destaca que:

A influência prolongada das vulgatas marxista, nietzschiana e freudiana sobre as ciências humanas, o fato de que um pequeno grupo de talentosos oradores tenham obtido êxito em mantê-las num estado de sobrevivência artificial na segunda parte do século XX tiveram por consequência que esses ideais tenham conhecido uma influência notável. [...] E tendem a perder seu atrativo, pois se compreende cada vez melhor que conduzem a um relativismo estéril¹²⁶.

Diante disso, a contribuição cristã para a construção do Ocidente vai sendo paulatinamente esquecida. Martín Velasco percebe um projeto laico e racionalista para a Europa. “Tal projeto se baseia em uma leitura parcial da história e desconhece sistematicamente a eficácia cultural e humanizadora da religião ao longo da história”¹²⁷.

Perante tal situação, Martín Velasco propõe um diálogo com os indiferentes, diálogo autêntico baseado no amor interpessoal levado às últimas consequências.

¹²³ MONDIN, Battista. *Curso de filosofia: os filósofos do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v. 3, p. 73.

¹²⁴ DONDAYNE, Albert. *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*. Tradução de Juan Martín Velasco. 2. ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963. p. 21.

¹²⁵ MARTÍN VELASCO, Juan de. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 23.

¹²⁶ BOUDON, Raymond. *O relativismo*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 86.

¹²⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 220.

Cumpra ressaltar, no entanto, que o Ocidente viveu no período clássico grego uma cultura antropocêntrica expandida no Helenismo. Na Idade Média a Europa viveu no conúbio helenismo-cristianismo um período teocêntrico e, posteriormente, viveu o renascimento cultural retornando paulatinamente a um antropocentrismo chegando ao que hoje se denomina secularização.

O enfraquecimento numérico da igreja tradicional não aparenta provir da ausência da crença religiosa ou espiritual. Nas observações de Martín Velasco os novos movimentos religiosos são muito pequenos, ou seja, abrangem 2,2% da população mundial, e exercem pouca influência social, sendo assim irrelevantes, preferindo debruçar-se sobre a questão da indiferença por entendê-la mais significativa socialmente. Tratando dos novos movimentos religiosos, Martín Velasco salienta que “nem todos se apresentam como renovadores; alguns, ao contrário, põem sua novidade na volta às origens ou na restauração de formas passadas”¹²⁸.

Por outro lado, Giddens analisa que:

[...] com o rompimento das normas sociais tradicionais, as pessoas procuram encontrar explicações e tranquilizar-se. O avanço de grupos e seitas que enfatizam a espiritualidade pessoal, por exemplo, sugere que, diante da instabilidade e da incerteza muitos indivíduos sentem a necessidade de se “religarem aos seus próprios valores e a suas próprias crenças”. Tais movimentos estão presentes também em indivíduos cultos de classe média¹²⁹.

Acrescenta o autor que “A força do fundamentalismo religioso é um sinal de que a secularização não triunfou no mundo moderno [...] surgiu como uma reação à globalização [...]”. Ainda, “à medida que as forças da modernização enfraquecem progressivamente, os elementos tradicionais do mundo [...] o fundamentalismo ergue-se”¹³⁰.

Ainda assim Martín Velasco dá um tratamento especial em seus textos à questão da secularização, cujas raízes já se manifestavam no movimento iluminista. Salienta ele que a visão laica e racionalista vê “a modernidade como superação da ignorância e do obscurantismo, a saber; a tutela indevida, a libertação e a autonomia”. Conforme o professor, “A etapa religiosa [da Idade Média] havia mantido o homem submetido ao domínio do irracional, havia mantido no engano e na ilusão [...] havia conduzido à intolerância que engendra o dogmatismo; havia fanatizado e conduzido à violência e destruição dos outros”¹³¹.

¹²⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 55.

¹²⁹ GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005. p. 444.

¹³⁰ Ibidem, p. 447.

¹³¹ MARTÍN VELASCO, Juan de. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 220.

O filósofo Luc Ferry menciona que “Um olhar sobre o iluminismo ajuda a compreender esse nosso mundo. As mentes mais brilhantes do século XVIII buscavam nas ciências e nas artes emancipar a humanidade do obscurantismo da Idade Média”. Segundo ele, “Hoje, no Ocidente, ninguém mais aceita morrer por um deus, um país e um ideal. Há, sim, religiosos extremistas no Islã”¹³².

Diane Moczar¹³³, historiadora norte-americana, em suas pesquisas, aponta que Jules Michelet (1798-1874), historiador francês, denominava a Idade Média como era “obscura”. Entretanto, a autora assevera que Joseph de la Torre (especialista em filosofia tomista) na *Homiletic and Pastoral Review* (dezembro de 1996), divergindo daquilo que comumente se divulga, afirma que:

O método tomista foi a verdadeira causa do desenvolvimento científico, não o método defendido por Francis Bacon, ou o de René Descartes (ambos do século XVII), já que o último reduziu-o a deduções matemáticas (desconfiando da observação experimental), e o primeiro reduziu-o à pura observação experimental, excluindo a matemática. Os verdadeiros autores do conhecimento científico, como Leonardo da Vinci, Copérnico, Galileu, Kepler, e, claro, Newton, seguiram a [...] regra de ouro formulada por São Tomás de Aquino¹³⁴.

Luc Ferry, em obra conjunta com Marcel Gauchet, *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?, expressa que: “A religião pertence, ao contrário, a um período passado e ultrapassado da história. Ela tem um começo e um fim. Pode-se imaginar uma organização social dos seres humanos definitivamente sem religião”¹³⁵.

Entretanto, Martín Velasco observa que a secularização, mesmo eliminando determinadas formas de presença da religião, não apagou pegadas da presença da vida religiosa. Alerta Marcel Gauchet¹³⁶ que “pergunta-se pelo ‘religioso depois da religião’, o religioso presente nos indivíduos, no âmbito da experiência íntima, sob as formas das operações do pensamento”¹³⁷. Os novos movimentos religiosos questionam a suficiência desta racionalidade objetiva, tecnocientífica, explicativa.

¹³² FERRY, Luc. A família virou sagrada. *Veja*, 22 out. 2008, p. 17.

¹³³ MOCZAR, Diane. *Sete mentiras sobre a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Castela Editorial, 2012. p. 27.

¹³⁴ TORRE, Joseph de La. *Homiletic and Pastoral Review* (dezembro de 1996) apud MOCZAR, Diane. *Sete mentiras sobre a Igreja Católica*, p. 55-56.

¹³⁵ FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?. Rio de Janeiro: Difel, 2008. p. 22.

¹³⁶ Diretor de Estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales e escritor.

¹³⁷ GAUCHET, Marcel. Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 20.

Para Martín Velasco, esses novos movimentos religiosos, evidenciam uma espécie “retorno da religião”, “permanência e retorno do sagrado”, “transformações do sagrado”, “novas religiões ou religiões de substituição”¹³⁸.

Quanto à tipologia, Martín Velasco os distingue em pelo menos quatro grupos principais:

- a) Novos Movimentos Religiosos surgidos pela separação de alguma das Igrejas tradicionais ou de outras tradições religiosas, como o hinduísmo, o budismo, o islamismo etc.¹³⁹.
- b) Quase todos eles constituem grupos organizados com os traços característicos das seitas que podem adotar formas de socialização semelhantes e podem adotar formas notavelmente variadas de relação com a sociedade, ainda que predomine o desinteresse, a hostilidade e as reações de tipo fundamentalista¹⁴⁰.
- c) Novos Movimentos Religiosos sincretistas, que adotam traços tomados de diferentes tradições religiosas e representam formas peculiares de resposta às condições de vida impostas pela cultura científica-técnica dominante¹⁴¹.
- d) Os grupos que compõem a chamada *constelação* esotérico-ocultista e a nova espiritualidade, mais ou menos religiosa, designada com o nome de *New Age* (nova era)¹⁴².

Destaca Martín Velasco, que em algum grau, todos esses novos movimentos religiosos constituem uma “reação frente à situação sociocultural, por uma parte, e frente a determinadas carências das religiões tradicionais, por outra”¹⁴³. Trata-se, pois, das carências que provêm da necessidade humana de um sentido para a vida, “da civilização científico-técnica e das formas de vida que impõe, assim como a incapacidade para responder a essa necessidade das religiões estabelecidas, fortemente burocratizadas e oficializadas”¹⁴⁴. Isso, portanto, segundo Velasco, explica o surgimento de Movimentos Religiosos e espiritualidades não institucionalizadas, estilo “nova era”.

¹³⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 18.

¹³⁹ Ibidem, p. 19.

¹⁴⁰ Cf. Idem, p. 19.

¹⁴¹ Idem, p. 19.

¹⁴² Cf. Idem, p. 19.

¹⁴³ Idem, p. 19.

¹⁴⁴ Idem, p. 19-20.

Por outro lado, pode-se apontar, de acordo com Velasco, como um segundo traço sociocultural da proliferação desses movimentos religiosos a “*insegurança* que provocam nas pessoas frente às mudanças rápidas e profundas de nosso tempo, a ruptura das formas tradicionais de convivência que desembocaram na massificação, no anonimato e, conseqüentemente, o temor de perder a própria identidade, que provoca o pluralismo cultural e religioso e o relativismo conseqüente”¹⁴⁵. Daí a aparição e proliferação, dentro e fora das igrejas, de grupos sectários, fortemente identitários, que promovem relações estreitas e cálidas entre seus membros e buscam assim remédio à ruptura das formas tradicionais de vida e a marginalização cultural.

Mesmo sendo os valores religiosos considerados por muitos um resto fóssil sobrevivente na linguagem¹⁴⁶, apesar da redução da religião à esfera do culto, da perda do monopólio do sentido e do valor religioso para a vida ficando a religião como opção pessoal, com toda a perda da influência da religião na vida cotidiana, na política, na sociedade, não deixou de ocorrer uma reação nas Igrejas e religiões.

Contudo, apesar de toda a descrença contida no mundo secularizado, Martín Velasco observa que “A crise originada pela secularização não acarretou somente efeitos negativos. Em muitos casos tem produzido uma verdadeira purificação da fé, da vida religiosa e da oração”¹⁴⁷.

2.1.2 A experiência de Auschwitz

A Segunda Guerra Mundial, que terminou com mais de cinquenta milhões de mortos, teve no holocausto judaico o auge da irracionalidade, em um tempo marcado pelo racionalismo, pelo império da razão.

Entretanto, os atos bárbaros de Auschwitz marcaram de tal forma a história que Martín Velasco os reporta em diversas obras. Glucksman¹⁴⁸ a chama de “terceira morte de Deus”, provocando um ocultamento, obscurecimento maior de Deus que os livros dos filósofos ateus. Indaga então: “seria possível depois do Holocausto nos chamar de crentes?”. “A palavra ‘Holocausto’ evoca [...] o fracasso mais evidente da consciência humana e sua

¹⁴⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 20.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 14.

¹⁴⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *Invitación a orar*. Madrid: Narcea Ediciones, 1993. p. 153.

¹⁴⁸ Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *Mística y humanismo*, p. 32.

aspiração à justiça e à bondade. [...] ‘uma ruptura da história’. É ainda possível a filosofia? [...] é possível a fé? [...] Nessa hora de horror onde está Deus?’¹⁴⁹.

Mesmo sem afirmar que tais acontecimentos sejam uma expressão de um niilismo de massas, com “crenças elementares, não há nada a fazer com a própria liberdade e que, em consequência, não há nada a fazer com a própria razão”¹⁵⁰. “Com Nietzsche o niilismo se radicaliza, porque afeta essa relação entre ser e verdade, entre ser e bem que [...] fundamentava o sistema de valores e a ordem do pensamento da cultura ocidental.”¹⁵¹ “O niilismo [...] constitui a forma mais radical de obscurantismo, de ausência e de silêncio de Deus. Não foi em vão que Nietzsche o identificou com o acontecimento da morte de Deus”¹⁵².

Antes de Auschwitz [...] não sabíamos como podia ser espantosa e apavorante a variedade do mal produzida por seres humanos, o mal moral transformado em natural, desde que capaz de tirar vantagem das novas armas e ferramentas fornecida pela ciência e tecnologia modernas. [...] A lição mais horripilante de Auschwitz [...] é que [...] nem só monstros cometem crimes monstruosos¹⁵³.

A despeito de todo o discurso da terceira morte de Deus causada pelo horror do extermínio em massa, da injustiça em massa, é da experiência do campo de concentração que emergem considerações fenomenológicas acerca da vida espiritual.

Questões surgem de tamanha barbaridade: onde fica a liberdade humana? Será que a pessoa é fruto de condicionamentos?

Martín Velasco alude que “Experimentar o caráter problemático da existência está reservado exclusivamente ao homem. [...] o homem, resumirá Viktor Frankl¹⁵⁴, é ‘um ser que está própria e ultimamente em busca do sentido’”¹⁵⁵.

Viktor Frankl¹⁵⁶, citado por Ricardo Peter¹⁵⁷, questiona o discurso do materialismo:

¹⁴⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 236.

¹⁵⁰ GARCÍA-BARÓ, M. Del. Ateísmo interior. *Revista Española de Teología*, n. 48, p. 479, 188. Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 242.

¹⁵¹ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 241.

¹⁵² Ibidem, p. 243.

¹⁵³ BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 88.

¹⁵⁴ *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1982, apud MARTÍN VELASCO, Juan de. *El hombre y la religión*, p. 147.

¹⁵⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *El hombre y la religión*, p. 147.

¹⁵⁶ Psiquiatra e professor nas Universidades de Viena e da Califórnia. Fundador da Logoterapia e da Terceira Escola Vienense de Psicoterapia.

¹⁵⁷ Doutor em Filosofia; pesquisador da Universidade Autónoma de Puebla, México e professor de Antropologia na Universidade Gregoriana de Roma.

[...] hoje, a máscara do niilismo é o reducionismo [...] definiria o reducionismo, como uma abordagem pseudocientífica, que deixa de lado e ignora a humanidade dos fenômenos, tratando-os meramente como epifenômenos [...] poder-se-ia definir o reducionismo como um subumanismo [...] na sua essência, o niilismo não consiste, como se costuma acreditar, na negação do ser; antes, nega o significado do ser¹⁵⁸.

É interessante verificar que quem sofreu tais horrores na própria pele, ou seja, o cientista, o qual vigorosamente afirma ser o homem espiritual, um ser capaz de se autodeterminar, que busca o sentido, significado, orienta-se por valores, tem a autotranscendência como essência:

Não obstante a situação anormal do campo de concentração, onde numerosas dificuldades repercutem nos mecanismos da psique e sobre a vida fisiológica; não obstante as pressões espirituais que levam o homem a formas de vida primitiva, ele possui a possibilidade humana de se colocar acima de toda essa miséria¹⁵⁹.

É do sobrevivente de Auschwitz, Viktor Frankl, que vem a afirmação: “A vida está repleta de oportunidades para dotá-la de sentido [...] a vida humana tem sentido sempre e em todas as circunstâncias [...] esse infinito significado da existência também abrange sofrimento, morte e aflição”¹⁶⁰. “Ninguém nega que o ser humano, dependendo das circunstâncias, não consegue entender o sentido, mas precisa interpretá-lo”¹⁶¹. Martín Velasco¹⁶² aponta o holocausto como uma das causas do *eclipse de Deus*.

Frankl, em sua obra *A presença ignorada de Deus* (2007), não se pergunta onde está Deus, não questiona Sua existência, mas introduz na terapia uma “psicologia a partir do espiritual”. “Mas há mais ainda: para Frankl, a transcendência coincide com o aspecto do inconsciente espiritual que ‘religa’ o homem com Deus.”¹⁶³

Ao se referir à questão do sentido da vida, Martín Velasco acrescenta que o “sentido é sinônimo de valor e, aplicado à vida, leva a descobrir nela o que a faz digna de apreço, o que a faz que valha a pena e se justifique”¹⁶⁴.

¹⁵⁸ PETER, Ricardo. *Victor Frankl: a antropologia como terapia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 13.

¹⁵⁹ Idem, ibidem, p. 75.

¹⁶⁰ FRANKL, Victor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 108.

¹⁶¹ FRANKL, Victor E. *A presença ignorada de Deus*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 83.

¹⁶² MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 40.

¹⁶³ PETER, Ricardo. *Victor Frankl: a antropologia como terapia*, p. 91.

¹⁶⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *Invitación a orar*, p. 137.

Martín Velasco chama atenção para outro prisioneiro de Auschwitz, o pastor luterano e teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945), que auxiliou judeus na fuga para a Suíça e participou da resistência alemã antinazista.

Ao recordar o texto de Bonhoeffer, Martín Velasco comenta que: “Não compete a nós predizer o dia – mas este dia virá – em que de novo haverá homens chamados a pronunciar a palavra de Deus de tal modo que o mundo será transformado e renovado por ela. Será uma linguagem nova, talvez totalmente não religiosa, mas libertadora e redentora como a linguagem de Cristo... [...]”. E prossegue afirmando: “Mas a senda do justo é como a luz da aurora, e vai alumando até que se faça dia: o caminho dos ímpios é tenebroso e não sabem onde tropeçam” (Prov. 4, 18-19)¹⁶⁵.

Dietrich Bonhoeffer, de acordo com Martín Velasco, bem compreendido, nos convida a ver a “‘morte cultural de Deus’ como a revelação de uma nova imagem de Deus que nos permite superar formas espúrias de viver e pensar o cristianismo”¹⁶⁶.

Em uma de suas cartas escritas na prisão, Bonhoeffer, indignado com o fato de a maior parte dos pastores luteranos ter apoiado o regime socialista nacionalista, diz que: “Certamente não sairei daqui como *homo religiosus*!¹⁶⁷Muito pelo contrário, aqui a minha desconfiança e meu medo da ‘religiosidade ficaram maiores do que nunca. O fato de os israelitas *nunca* pronunciarem o nome de Deus constantemente me dá o que pensar e entendo isso cada vez melhor”¹⁶⁸.

Vale lembrar que para compreender a postura de Bonhoeffer sobre o cristianismo é necessário inserir a discussão no contexto da Alemanha durante a formação do nazismo. São de Bonhoeffer as palavras a seguir: “Rumamos para uma época totalmente a-religiosa; as pessoas, sendo como são, simplesmente não conseguem ser religiosas. Também aquelas que sinceramente se dizem ‘religiosas’ de modo algum praticam o que dizem; portanto, é provável que com o termo ‘religioso’ estejam referindo-se a algo bem diferente. [...]”. Nesse passo, questiona o autor: “Como poderá Cristo tornar-se o Senhor também dos a-religiosos? Existem cristãos a-religiosos? Se a religião é apenas uma roupagem do cristianismo – e sua roupagem

¹⁶⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. 2. ed. Milano: Editorial Sal Terrae, 2002. p. 141.

¹⁶⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *Orar para vivir: invictación a la práctica de la oración*. 2. ed. Madrid: PPC Editorial, 2009. p. 248.

¹⁶⁷ Conceito tratado por Rudolf Otto, estudioso do fenômeno religioso.

¹⁶⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 104.

teve aspectos muito diferentes em diferentes épocas – o que seria então de um cristianismo a-religioso?”¹⁶⁹.

Harald Malschitzky comentando tais palavras se manifesta:

O cenário de guerra, a ideologista nazista, um movimento de secularização, tudo dava a entender que o ser humano era dono do seu destino, do mundo e do universo. Deus podia ser dispensado. [...]. A pergunta de Bonhoeffer, porém, mostra o seu inconformismo com as aparências. Será que as pessoas a-religiosas podem ser cristãs? [...]. O que fazer para que a fé cristã esteja no centro da vida e não apenas na sua periferia? [...]. Como ser cristão fora dos muros da igreja em nosso mundo moderno?¹⁷⁰.

Martín Velasco, seguindo o texto bíblico, “quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (I João 4,8), vê no holocausto uma das fontes do ocultamento ou do eclipse de Deus. Tamanha injustiça verificada na catástrofe do holocausto reflete a partir do coro: como falar de Deus, como crer em Deus quando se produz uma injustiça, quando se sente um “excedente humano” ou cúmplice, ou ainda como responsável por esta situação? Tal situação de injustiça afeta a imagem e a compreensão de Deus¹⁷¹.

No dizer de Martín Velasco¹⁷², atualmente, a marginalização e exclusão constituem o problema por excelência da humanidade. A crise nuclear e ecológica e mesmo a econômica são consequências da transvalorização de todos os valores, os quais passam a ser vistos como descartáveis, reduzindo o valor da vida, gerando uma manipulação da verdade no discurso político e nos meios de comunicação, enfim, uma insensibilidade para os valores, uma espécie de niilismo prático, por vezes causador de tragédias como a fome no mundo.

2.1.3 Narcisismo

Para muitos autores, vivemos uma nova fase da história do individualismo ocidental, uma segunda revolução individualista. Martín Velasco lista alguns sintomas desse individualismo, tais como a busca da qualidade de vida, cuidado do corpo e forma física, obsessão pela própria pessoa, cuidado com a mente, rompimento com o convencional, com o

¹⁶⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*: cartas e anotações escritas na prisão, p. 369-370.

¹⁷⁰ MALSCHITZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer*: discípulo, testemunha, mártir: Meditações. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 91.

¹⁷¹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 19.

¹⁷² Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 40.

institucional, com os sistemas disciplinares, bem como a busca do prazer e predomínio da vida íntima e privada¹⁷³.

Ainda na visão de Velasco, o individualismo orienta-se pelo hedonismo na busca da satisfação cada vez maior dos próprios desejos culminando no narcisismo. Enfim, atitudes que dificultam os compromissos estáveis e sua substituição por “culturas del deslizamiento”. Há uma lógica do vazio, um niilismo prático na vida das pessoas que se contentam em viver ou sobreviver sem maiores aspirações¹⁷⁴.

Enquanto desordem do caráter, o narcisismo é uma preocupação com o eu que impede o indivíduo de estabelecer fronteiras válidas entre o eu e os mundos exteriores [...] o narcisismo se opõe ao compromisso necessário para sustentar relações íntimas; o compromisso coloca restrições às oportunidades, fazendo com que o indivíduo precise tentar as muitas experiências em busca de autorrealização [...] trata o corpo como instrumento de satisfação sensual em vez de relacionar a sensualidade à comunicação com os outros¹⁷⁵.

A cultura do narcisismo contribuiu para a decadência da família patriarcal. As necessidades são supridas por especialistas e não se consulta mais a autoridade do patriarca, e sim especialistas, conforme a urgência do momento.

Conforme Cristopher Lasch, “o mundo vai assumindo um aspecto cada vez mais ameaçador, a vida torna-se uma interminável busca de saúde e bem-estar através de exercícios, dietas, drogas, regimes espirituais de vários tipos, autoajuda psíquica e psiquiátrica”. Desse modo, “Para aqueles que perderam o interesse pelo mundo exterior [...] o estado de sua própria saúde torna-se uma preocupação totalmente absorvente”¹⁷⁶.

Tal atitude revela não apenas o narcisismo, mas também a influência da globalização na vida cotidiana. “O atual ateísmo pós-moderno é, acima de tudo, um ateísmo espiritual derivado de um narcisismo individualista que se nega a tolerar alguém que não seja ele mesmo, um ateísmo que nega toda possibilidade de intersubjetividade comprometida.”¹⁷⁷

Erich Fromm observava que

A ameaça à religiosidade não assenta na ciência, mas sim nas práticas dominantes do cotidiano. Aqui, o homem deixou de se ver a si mesmo como o objectivo supremo da existência e tornou-se um instrumento ao serviço da máquina econômica que construiu com as suas próprias mãos.

¹⁷³ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, p. 56.

¹⁷⁴ Cf. Idem, *ibidem*, p. 55.

¹⁷⁵ SENNETT, Richard apud GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 158.

¹⁷⁶ LASCH, Cristopher apud GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991. p. 125.

¹⁷⁷ CASTIÑEIRA, Àngel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 167.

Está muito mais preocupado com a eficácia e com o sucesso do que com o aperfeiçoamento da alma¹⁷⁸.

Luiz Eduardo W. Wanderley tratando das implicações da pós-modernidade na sociedade escreve: “Dando adeus a essas ilusões, o homem pós-moderno já sabe que não existe Céu (nihilismo), nem sentido para a história, e assim se entrega ao presente e ao prazer, ao consumo e ao individualismo. [...] O pós-modernismo é coisa típica das sociedades pós-industriais”¹⁷⁹.

Questionando a substituição do ser pelo ter, Martín Velasco reporta-se a Sócrates “pobre, desprezado e que quando passava pelo mercado de Atenas exclamava: ‘quantas coisas existem que não necessito’; [...] os textos evangélicos [...] declaram bem-aventurados os pobres e denunciam o perigo das riquezas (Mt. 5, 3; 19, 34)”¹⁸⁰.

2.2 Cultura pós-moderna

2.2.1 Características gerais

O manifesto interesse de Martín Velasco¹⁸¹ no debate sobre a pós-modernidade, mesmo considerando a indefinição do termo, dá-se pelo entendimento do autor da relação existente entre a cultura por ela produzida e a crise religiosa. Recorre à obra de G. Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, para ressaltar que o “pós”, citado por vários pensadores, significa um desencanto com as promessas da modernidade, tais como: a crise de evidências, dos valores da modernidade, bem como uma radicalização dos objetivos que a modernidade havia proposto. Temos aí uma releitura da modernidade, assim como sua radicalização.

Paulo Sérgio do Carmo, analisando a sociedade pós-industrial, trata da controvérsia cultural que caracteriza a contemporaneidade. Para o autor, “o termo pós-moderno mostra ser um campo minado de noções conflitantes [...] consegue porém caracterizar a cena cultural atual. [...] Mas há quem prefira chamar a era atual de *modernidade*

¹⁷⁸ FROMM, Erich. *Psicanálise e religião*. Lisboa: Edições 70, [s.d.]. p. 96.

¹⁷⁹ WANDERLEY, Luiz Eduardo W. In: BERNARDO, Teresinha; ALMEIDA RESENDE, Paulo-Edgar. *Ciências sociais na atualidade: realidades e imaginários*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 55.

¹⁸⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, p. 47.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 9.

tardia (Ulrich Beck), *neomoderno* (Rouanet), *hipermodernidade* (Lipovetsky) ou *modernidade líquida* (Bauman)”¹⁸².

Por sua vez, David Harvey¹⁸³, em sua pesquisa sobre a origem da mudança cultural, aborda a condição pós-moderna salientando que: “[...] a modernidade não pode respeitar sequer seu próprio passado para não falar de qualquer ordem social pré-moderna [...]”, uma vez que “não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes [...] como descobrir os elementos ‘eternos e imutáveis’ em meio a essas disrupções radicais, é o problema”¹⁸⁴.

2.2.2 Transmissão de valores

Referindo-se à questão da sacralização do homem, ou seja, a transcendência vista como superação de si mesmo, Martín Velasco diz que “O sagrado já não requer uma transcendência da pessoa; é uma expressão de sua profundidade e de sua dignidade. O resultado é aqui uma religião, não do Deus único, mas, sim, da humanidade, ou melhor, do homem individual e o círculo dos seus e, em alguns casos, do “outro em geral e não só daqueles com quem mantenho um vínculo privilegiado”¹⁸⁵.

Aduz o autor que “Esse outro pode seguir suscitando a forma mais clara de transcendência que é o dom de si, mas a suscita a partir da chamada à própria responsabilidade, não a partir da imposição exterior de uma tradição ou de uma autoridade”. Destarte, “É, como se tem resumido numa análise muito apropriada, a religião sem Deus; ou, melhor, a religião do ‘homem divinizado’, em que a divinização não pressupõe a superação real da condição humana, ou seja, somente sua exaltação e o desenvolvimento de suas melhores possibilidades”¹⁸⁶.

Martín Velasco menciona que a cultura pós-moderna modificou o processo de transmissão da fé, como observou a equipe europeia de catequese. “A transmissão religiosa na cultura atual não tem desaparecido, mas tem se transformado.” A família, escola e

¹⁸² CARMO, Paulo Sérgio do. *Sociologia e sociedade pós-industrial: uma introdução*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 179.

¹⁸³ David Harvey é geógrafo e professor da City University of New York.

¹⁸⁴ HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 22.

¹⁸⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 28.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 28.

organizações religiosas, mesmo não sendo propriamente obsoletas, têm seu papel modificado. O novo modelo de transmissão na maioria dos casos passa por uma experiência pessoal considerada de maior valor orientativo¹⁸⁷.

Vive-se então em uma sociedade de risco, uma vez que esta não se orienta mais pelo passado como nas culturas tradicionais, mas volta-se agora para o futuro, gerando-se assim a popularidade da “futuurologia”, estudos do futuro ou ainda planejamento de cenários futuros. Risco e futuro integram a cultura pós-moderna. “Dadas as questões advindas das transformações nas sociedades, Ulrich Beck propôs a ideia de que hoje vivemos em uma ‘sociedade de risco’.”¹⁸⁸

Salienta Martín Velasco que a crise da pós-modernidade trouxe a crise de todos os “ismos”, vale dizer, racionalismo, comunismo, liberalismo, gerando um vazio de sentido não plenamente preenchido pelas ciências nem pelas instituições religiosas. Tal fato provocou a busca de uma nova ética autônoma oposta à ética de matriz religiosa que por vezes ocasionou o retorno às formas arcaicas de religiosidade.

O desprestígio das religiões tradicionais não provocou a desaparecimento da religião, mas o surgimento de novas formas religiosas. Há uma sacralização da pessoa e a valorização do esoterismo, do teosofismo, da mística, de exercícios espirituais no contexto do exercício físico e mental, em técnicas de relaxamento, medicinas alternativas e dietas alimentícias. Todas elas expressam uma necessidade de transcendência residente no sujeito.

Portanto, mesmo sabendo que a pesquisa acerca da religião é bastante complexa, ainda que seja a religião uma manifestação tipicamente humana, dado que nos lembra Battista Mondin que a religião é um fenômeno muito problemático, “Isso por um motivo bastante claro: enquanto todas as outras atividades humanas (embora sejam problemáticas) referem-se a objetos cuja existência está fora de discussão, a atividade religiosa, ao contrário, dirige-se a um objeto do qual até sua existência é colocada em questão”¹⁸⁹.

A pós-modernidade, ao se distanciar da razão instrumental indo em direção à subjetividade e o individualismo, desemboca em um pluralismo e, por vezes, em um anarquismo, na contramão das tradicionais instituições religiosas.

¹⁸⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, p. 58.

¹⁸⁸ Apud BAUMAN, Zygmunt; MAY Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010. p. 181.

¹⁸⁹ MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 79.

Segundo Tommy Akira Goto, o que está em crise é o sistema de valores ideais sob os quais se construíram, na chamada modernidade científica, valores ideais que impossibilitam a aparição da subjetividade enquanto tal¹⁹⁰. Entretanto, Márcio Pugliesi, no prefácio da obra *Meditações cartesianas* de Edmund Husserl, ressalta que “só possui sentido a subjetividade transcendental”¹⁹¹. Martín Velasco, em sua análise das raízes socioculturais da metamorfose do sagrado, assevera:

A meu modo de ver dos mais importantes [fatores]. Em primeiro lugar, o nascimento da subjetividade e o desenvolvimento do individualismo subsequente a partir da época moderna, juntamente com a opção que lhe é própria, cada vez mais decidida, pela autonomia do sujeito, de sua razão, de sua liberdade¹⁹².

2.3 Cristianismo e pós-modernidade

2.3.1 Ruptura entre o Evangelho e a cultura

As repercussões das reformas culturais sobre a vida cristã, as dificuldades que a sociedade contemporânea impõe ao homem e à religião, bem como as possibilidades que a pós-modernidade oferece, enfim, tudo isto tem provocado uma profunda crise no cristianismo, o que levou Martín Velasco a um estudo da raiz desta. Dever-se-iam adaptar as práticas rituais e ética religiosa, bem como a sua institucionalização? Dever-se-ia atualizar a doutrina? Nessas novas condições socioculturais é possível ser cristão? Em caso afirmativo, qual o perfil da existência cristã nessa nova situação? Como a teologia deve responder às necessidades desse novo tempo de crise profunda?

Martín Velasco recorda que Hans Küng, Ruiz de La Peña, E. Biser e J. B. Metz também se ocuparam da questão da crise do cristianismo, e que Metz a trata como crise da Igreja, “crise de Deus”, com repercussões na vida europeia¹⁹³.

O Papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, já lamentava a ruptura entre a cultura moderna e o evangelho:

A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama de nossa época, como o foi também de outras épocas. Assim, importa envidar todos os esforços no sentido de uma generosa evangelização da cultura, ou mais

¹⁹⁰ Cf. GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 177.

¹⁹¹ PUGLIESI, Márcio. In: HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. p. 18.

¹⁹² MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 43.

¹⁹³ MARTÍN VELASCO, Juan. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, p. 11.

exatamente das culturas. Estas devem ser regeneradas mediante o impacto da Boa Nova. Mas um tal encontro não virá a dar-se se a Boa Nova não for proclamada. E esta Boa Nova há de ser proclamada antes de mais nada pelo testemunho¹⁹⁴.

Ensina Martín Velasco que: “Para medir o alcance dessa ruptura basta comparar a situação cultural do cristianismo em relação à cultura nas etapas anteriores à modernidade e a que tem surgido após a sua extensão nos países ocidentais”¹⁹⁵.

Tal ruptura entre razão e cultura modernas com o cristianismo levanta a questão tanto do desaparecimento da religião quanto da substituição desta pela fé no progresso humano como já propusera o positivismo. Não é por acaso que alguns pensadores falam da modernidade radicalizada.

O termo “pós” alude a um esgotamento das esperanças na razão humana como luz para a humanidade, no rompimento de qualquer segurança baseada em um fundamento sólido de base racional, ruptura em que Nietzsche teve papel relevante, ao qual foi atribuído o título de pai da pós-modernidade.

2.3.2 Filosofia e mudança cultural

Vale lembrar que o surgimento da filosofia precede o Cristianismo. Os gregos da antiguidade, procurando se desvencilhar do ambiente cultural da magia e de tudo o que ela implica, buscaram um estudo da natureza com base no uso ordenado da razão. Sócrates se destaca ao trazer esta prática reflexiva para um estudo da natureza do próprio homem e de sua conduta, buscando a construção de uma “sociedade” boa.

A ética surge com Sócrates baseada no conhecimento da natureza das coisas e das pessoas que, para ele era universal. Sócrates destacava que a verdadeira ciência era o Amor, posto que sem ele não seria possível construir um conhecimento que tratasse de todos do mesmo modo, ou seja, de modo universal. Para tal, Sócrates combatera os sofistas que buscavam a ampliação do Poder individual. Para eles tudo era relativo aos interesses do Poder, enfim, Sócrates combatia os discursos que mudavam ao sabor dos interesses momentâneos. “Para os sofistas, o valor de qualquer conhecimento e de qualquer lei moral é

¹⁹⁴ PAULO VI, papa. Exortação apostólica, *Evangelii Nuntiandi*. 18. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. n. 20-21.

¹⁹⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 41.

relativo, subjetivo. Para Sócrates, existem conhecimento e leis morais de valor absoluto, objetivo e, portanto, universal.”¹⁹⁶

Aristóteles manteve essa tradição clássica ressaltando que todo ser tem um modo próprio de ser, ou seja, propriedades, uma essência, todo ser é regido pelo princípio causa-efeito e está em potência ou em ato, e também todo ser tem um fim. Procurando pelo fim último das coisas, em seus estudos metafísicos, formulou a distinção entre ontologia e Teodiceia, demonstrando que o fim é dado no princípio.

A Teologia na Idade Média, utilizando-se das descobertas filosóficas dos pensadores clássicos gregos, afirmava ser Deus o princípio e fundamento da ordem natural das coisas.

No período medieval, no conúbio entre o Helenismo e o Cristianismo, na chamada “Teologia perene”, considera-se Deus como o Princípio e Fim. O ideal da vida humana, o dever-ser, conquistado pela passagem da potência para o ato, era intermediado por normas de conduta que deveriam estar adequadas ao Ideal. Neste contexto, o Ideal da cidade terrestre era a cidade celeste. O modelo de homem a ser seguido era então o próprio Cristo.

Nas lições de Martín Velasco, a cristandade decorre do chamado “giro constantino”, construtor de uma mentalidade que a levou a uma institucionalização rigorosa hierarquizada que ditava a seus membros as verdades reveladas por Deus, as normas de conduta, impondo-lhes as práticas a serem seguidas. Entretanto, o monarca está submetido às leis de Deus e da natureza, não tendo assim um poder absoluto.

A cultura era uma encarnação e prolongamento da religião, bem como símbolos e artes. Esta forma de religião é a que vem sendo paulatinamente descartada pelas sociedades avançadas¹⁹⁷.

Observa Martín Velasco que: “A partir do Renascimento, o fundamento da pessoa não vai estar nos ditames da autoridade nem nas ideias compartilhadas pela tradição, nem sequer nas recebidas por uma pretendida revelação. O sujeito necessitará fazer por si mesmo a experiência do que aceita”¹⁹⁸.

Martín Velasco, ao tratar da ruptura entre cultura moderna e evangelho, vê como uma de suas causas “a emancipação da ciência da tutela da teologia, a descoberta por essa

¹⁹⁶ MONDIN, Battista. *Curso de filosofia: os filósofos do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983. v. 1, p. 49.

¹⁹⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *Cadernos aquí e agora*, Santander: Sal Terrae, n. 37, 1999.

¹⁹⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 31.

ciência de resultados opostos à visão do mundo na qual se havia formado a revelação, e a interpretação dessa descoberta como ruptura do novo saber científico com a fé e com a verdade revelada”¹⁹⁹.

Nesse contexto surge como tentativa de defesa da religião a filosofia de Emanuel Kant buscando superar os equívocos tanto do empirismo quanto do racionalismo em tempos do iluminismo. Em sua *Crítica da razão pura*, Kant, ao criticar tais correntes de pensamento, termina por solapar a própria metafísica, um dos alicerces da chamada “Filosofia perene”, de certo modo âncora da cultura católica vigente.

Nas lições do professor Juan A. Ruiz de Gopegui: “Paradoxalmente, Kant, que escrevera a *Crítica* para combater os ateísmos, abre as vias que levarão o pensamento filosófico ocidental à negação de Deus, ao iniciar o processo de autofundamentação da razão humana”. Para ele, “A absolutização da razão, tanto teórica quanto prática, leva Kant a negar toda relevância ao cristianismo enquanto religião histórica [...]”²⁰⁰.

Conforme Luiz Alfredo Garcia-Roza²⁰¹, “A crítica kantiana é também uma crítica à metafísica, e uma das primeiras reformulações que ela empreende é a noção de fenômeno [...]. O mundo, enquanto mundo organizado é o mundo da nossa experiência, e esta organização resulta das formas que impomos aos dados sensíveis”²⁰². O discurso kantiano, ao trazer o retorno da subjetividade no conhecimento, abriu portas ao relativismo niilista conforme percebera e aprofundara Nietzsche.

2.3.3 Questões filosóficas relativas ao encontro com o Mistério

Martín Velasco, em sua obra *El encuentro con Dios*²⁰³, trata de forma clara e profunda da adoção do símbolo do Encontro como categoria central para a compreensão do complexo fenômeno religioso, perante as críticas da filosofia moderna. Para ele, o perigo é substituir a fé religiosa pela fé filosófica.

¹⁹⁹ MARTIN VELASCO, Juan. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, p. 17.

²⁰⁰ GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *A experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 99.

²⁰¹ Luiz Alfredo Garcia-Roza é licenciado em filosofia, psicólogo e doutor em Psicologia, e foi professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

²⁰² GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 75.

²⁰³ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*.

Se o mundo atual é dessacralizado, em que se menciona a morte de Deus, portanto, impede-se a relação com o Mistério. Portanto, é preciso abandonar alguns modelos filosófico-teológicos que impedem a categoria do encontro com o Mistério, enfim, do diálogo com o Tu-divino e o tu-humano.

Na sequência, Martín Velasco apresenta as tensões causadas pelas críticas filosóficas em relação ao encontro com o Mistério (moderna filosofia da religião), a crítica da filosofia da religião à compreensão de Deus como pessoa; críticas à categoria de “encontro” na situação espiritual contemporânea. E, finalmente, justifica racionalmente o encontro com o Mistério – sentido e alcance de uma filosofia da religião; a insuficiência das críticas filosóficas à categoria religiosa do encontro; encontro com Deus e situação espiritual contemporânea; fundamentação racional da categoria religiosa do encontro e o símbolo do encontro na linguagem humana sobre Deus.

(i) Críticas filosóficas relativas ao encontro com Deus

Martín Velasco, sobre “o Deus dos filósofos e o Deus da religião”²⁰⁴, diz que este enunciado é a expressão de uma tensão real que se produz na consciência tanto individual como coletiva quando a partir das perguntas radicadas pelo princípio, o fim e o sentido da vida, se enfrentam em seu interior a resposta surgida da inquietude filosófica e aquela a que se chega “pelos caminhos do evangelho”²⁰⁵.

Na época do Iluminismo – as sempre renascentes Ilustrações como as que interpretam a renúncia da razão – desqualificaram as descrições religiosas vivas de Deus como frutos dos sentimentos e da emoção não dominada e as situaram ao nível sempre necessitado de interpretação racional que resgate a verdade que contém do puramente simbólico²⁰⁶.

O homem primitivo não conhecia o conflito entre o santo e o profano, o sagrado e seu espaço de vida. Para Mircea Eliade, “o saber para o homem pré-moderno se confunde com saber salvar-se, e sua filosofia se confunde com sua mitologia”²⁰⁷. “O homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana [este] sente uma dificuldade cada

²⁰⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 93.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 93.

²⁰⁶ Cf. *Idem*, p. 94.

²⁰⁷ *Apud Idem*, p. 96.

vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas.”²⁰⁸

Na antiguidade, até na mais elaborada filosofia como a metafísica aristotélica, denominada filosofia primeira, há o termo Deus. Tal filosofia foi utilizada pelos cristãos ao se estabelecer certa equivalência entre o Deus dos filósofos gregos e o dos cristãos, ou seja, entre o Deus manifestado naturalmente no mundo e o da revelação.

A Idade Média herdou dos Padres a noção de filosofia cristã que será reelaborada por São Tomás de Aquino, o que se denomina de teologia filosófica.

René Descartes, crendo que a questão de Deus está mais ligada à filosofia do que à teologia, utiliza unicamente as meditações filosóficas para tratar da questão de Deus e das demais, criando a tradição racionalista. Nos meios intelectuais o Deus dos filósofos terá uma supremacia, o que levará posteriormente a transformar Deus em objeto da ciência ou da pesquisa fenomenológica.

Entretanto, a pesquisa fenomenológica dirigida ao ser humano em geral focará novamente o Deus da religião, e não mais o Deus da filosofia já imbuído de suas crises.

Os estudos de Kant acerca da crítica da razão pura envolvendo questionamentos não apenas sobre a metafísica, mas também da ciência tradicional, com repercussões no discurso religioso que nelas se fundamentaram, e a tentativa de resgate da religião mediante a crítica da razão prática, foram também objeto de estudo de Martín Velasco. No entanto, indo além da questão mesma de Deus, Velasco colhe na filosofia o discurso de um Deus mais pessoal, recorrendo ao pensamento de Kierkegaard e Karl Jaspers.

Ao tratar do sentido da linguagem humana sobre Deus, Martín Velasco cita R. Bultman. Este nega a possibilidade de uma teologia natural como fizeram muitos católicos, posto que em sua visão isso seria reduzir Deus a um objeto. Vale lembrar que para Bultman “a crítica filosófica tem mostrado a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus assim concebido”²⁰⁹. Bultmann fundamenta suas críticas em Lutero, Kierkegaard e Heidegger.

A linguagem própria para a relação com Deus é o amar e ser amado, ou seja, uma relação completamente diferente da relação sujeito-objeto como na distinção clássica dos elementos do conhecimento. “Sabe-se de um Deus fora de mim à medida que este sai ao meu

²⁰⁸ MIRCEA ELIADE. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF, 2011. p. 19-21.

²⁰⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 147.

encontro e transforma minha existência.”²¹⁰ Esta é a máxima ambígua de Bultman de que só a fenomenologia permite a compreensão.

P. Tillich²¹¹, abordando a tensão entre a relação Deus e o ser, do ponto de vista da ontologia e a religião bíblica, pontua que a religião bíblica se caracteriza pela vivência e representação do sagrado em termos de relação pessoal, encontro entre pessoas, diálogo e intercâmbio. Para Tillich não há religião que não personifique o sagrado.

Karl Rahner²¹² critica a postura dos teólogos que fazem de conta que a crítica kantiana não existiu e busca estudar a fenomenologia e as filosofias da existência, ou seja, a modernidade. Conclui Rahner que a fundamentação metafísica é insuficiente para a compreensão da revelação que supõe um Deus pessoal e livre. Para ele, o homem é um ente que, em um amor fruto da liberdade, está diante de Deus em uma possível relação. Assim, Rahner trata do caráter pessoal da divindade a partir de pressupostos transcendentais, livres da contaminação objetivista.

Martín Velasco se utiliza de H. Duméry²¹³ para responder a questão: pode um Deus transcendente dialogar com o homem? Duméry esclarece que não há dois deuses, um dos filósofos e outro da religião. A filosofia da religião em sua análise racional tem a função de abordar o homem religioso e sua vivência relacional com o absoluto. Martín Velasco percebe que o homem, quanto mais decididamente toma consciência de sua liberdade, mais decididamente toma consciência da transcendência, possibilitando a autêntica experiência religiosa.

No tocante às críticas concernentes à categoria de “encontro” na situação espiritual contemporânea, Martín Velasco aponta que alguns dos diagnósticos salientam a impossibilidade de falar em termos de relação pessoal e de encontro com uma realidade cuja irrelevância social e cultural foi sancionada pelo moderno processo de secularização. Outros insistem na ingenuidade que denota a aceitação de uma realidade superior ao mundo do homem e a sua razão e sobre toda a sua personificação e a aceitação de uma relação pessoal com ela.

²¹⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 151.

²¹¹ Apud Ibidem, p. 153.

²¹² Apud Idem, p. 164.

²¹³ Apud Idem, p. 178.

Teilhard de Chardin²¹⁴, segundo Velasco, constatava, por exemplo, a tendência da progressiva incredulidade em nossa sociedade. Seria então possível a aplicação da categoria de encontro e mais precisamente encontro pessoal com Deus no momento em que se fala em maioria do homem? Proudhon²¹⁵, ao combater a ideia de fatalidade, vê a história e a realidade como construção inventiva do homem, sujeito responsável em realizar a história.

Karl Marx²¹⁶ critica a postura dos filósofos que interpretam o mundo, mas não ousam transformá-lo. Destaca a condição política e dialética da atividade humana. Nesse contexto seria possível ainda falar em uma relação com Deus? São João da Cruz²¹⁷, sem desconsiderar a condição humana, demonstrava a necessidade da preparação moral e intelectual para a experiência religiosa. Alguns distinguem a verdade humana da verdade religiosa, mas na contemporaneidade Deus ainda tem algum significado?

(ii) Justificação racional ao encontro com Deus

Martín Velasco não tem dúvida de que o fato religioso é um fato humano, claro na história da humanidade. A fenomenologia da religião trata de compreender o fato ou ação religiosa, em sua totalidade, sentido e valor, bem como descobrir a verdade que o sujeito religioso instaura em vivência de relação religiosa, estabelecendo um sistema coerente de interpretação da mesma. O autor explicita novamente que compartilha do método de Henri Duméry.

A questão da atribuição da categoria de personalidade à divindade é amplamente discutida por Velasco na órbita da categoria do encontro. Paul Ricoeur observa que a teologia protestante acreditava que poderia debelar essa relação personalista, preferindo um personalismo teocêntrico. Ricoeur tem certo que aquele que fala de Deus como Tu pode falar de Deus como transcendência na medida em que isso é dado ao homem. O caráter simbólico de toda atitude religiosa permite aliar respectividade inobjetiva com realidade transcendente.

Quando se fala de encontro com Mistério e situação espiritual contemporânea significa que não se podem aceitar de início, sem delongas, as declarações enfáticas de que vivemos uma situação pós-religiosa na qual é impossível a relação direta com Deus, a fé nele ou a invocação e a oração. Tampouco acreditamos que seja oportuno aceitar e repetir, sem reservas, ou qualificações críticas, as expressões “teológicas” dessa situação que constata

²¹⁴ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 188.

²¹⁵ Apud Ibidem, p. 190.

²¹⁶ Apud Idem, p. 191.

²¹⁷ Cf. Idem, p. 193.

como fato inapelável a “morte de Deus”. Todavia, isso, segundo Velasco, não significa que fechamos os olhos às graves dificuldades que supõe nossa situação espiritual para a vivência da relação religiosa.

Por isso, é necessário perguntar: “que significam essas declarações sobre a impossibilidade da relação religiosa ‘direta’ com Deus em nosso tempo?”²¹⁸. “Quais são as novas formas religiosas que, apesar de nossa situação, surgiram e estão surgindo em nosso tempo?”²¹⁹

De fato, o “eclipse de Deus”, o “ocultamento de Deus”, impõe novas formas de “piedade”, isto é, de viver uma relação direta com Ele.

Entretanto, para responder tal questão é necessário, em primeiro lugar, determinar o sentido dos termos “direta” e “imediate”, que segundo Martín Velasco podem esconder muitos mal-entendidos.

Se por relação direta e imediata se entende uma relação na qual Deus passa a ser uma magnitude pessoal acessível aos sentimentos, aos anseios, aos pensamentos, as súplicas, as palavras de seus fiéis, como o são alguns sujeitos humanos a outros, ou, pior, da forma objetiva em que são acessíveis aos atos do homem as realidades do mundo, sem dúvida temos que declarar que tal relação é impossível²²⁰.

Na concepção de Martín Velasco, essa relação é impossível agora e o foi desde sempre. E acrescenta que, “se é verdade que houve sujeitos religiosos que cederam ingenuamente à tentação psicologista, também é verdade que a atitude religiosa autêntica, apesar não de ser vivida de forma pessoal, mas sim precisamente por sê-lo, superou esse tipo de relação”. Prossegue mencionando que “Qualquer relação com o divino que esqueça ou danifique o caráter absolutamente misterioso e transcendente de seu termo deixa de ser relação com o divino para converter-se em relação com um ídolo”²²¹.

Partindo dessas primeiras considerações, Martín Velasco acrescenta também mais duas questões:

[...] será que uma relação interpessoal na qual o sujeito se vê afetado íntima, total e radicalmente por este Mistério e responde a esse radical “concernimento” com absoluta confiança não pode chamar-se relação direta e imediata? Essa relação é possível em nosso tempo de obscurecimento do divino?²²².

²¹⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 223.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 226.

²²⁰ *Idem*, p. 227.

²²¹ *Idem*, p. 227.

²²² MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 227.

Como resposta são apresentados dois exemplos concretos de transformação da piedade desde a situação contemporânea da distância de Deus: Dietrich Bonhoeffer e Simone Weil, frequentemente aduzidos – sobretudo o primeiro – pelos defensores da morte de Deus e da impossibilidade da relação com ele.

Nos admiráveis e bastante difundidos textos compilados em *Resistência e submissão*²²³, Bonhoeffer insiste na diferença entre religião e religiosidade, por um lado, e revelação e fé, por outro. Reproduz um tema já introduzido na teologia protestante, sobretudo por Karl Barth, mas o faz a partir de uma nova perspectiva que lhe dá novo sentido. É o reconhecimento da secularidade do mundo entendida sobretudo como adulteração que leva a propor uma interpretação não religiosada cristianismo.

A religião da qual o cristianismo tem que se libertar é metafísica; individualista, porque “tem a intenção de fixar Deus no domínio do pessoal”, do “interior”, do privado, é também parcial; utiliza Deus como *deus ex machina* e mantém o homem debaixo de sua tutela. O reconhecimento de todas essas contaminações históricas da religião forçará a tentativa de interpretação não religiosa do cristianismo sob a forma de uma *theologia crucis*. Que significa essa expressão programática? A melhor resposta é dada pelo conhecido texto da carta de 16 de julho de 1944:

Nós não podemos ser honestos sem reconhecer que temos que viver no mundo *etsi deus non daretur*. Isto é precisamente o que reconhecemos... diante de Deus! É o mesmo Deus que nos obriga a tal reconhecimento. Nosso ser, tornado adulto, nos leva a reconhecer realmente nossa situação diante de Deus. Deus nos faz saber que temos que viver como homens que conseguem viver sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc 15, 34). O Deus que nos deixa viver no mundo sem a hipótese de trabalho. Deus é o mesmo Deus diante do qual nos encontramos constantemente. Na presença de Deus e com Deus, vivemos sem Deus. Deus pregado na cruz permite que o expulsem do mundo e somente assim Deus está conosco e nos ajuda. Mateus 8, 17 indica claramente que Cristo não nos ajuda por sua onipotência, mas por sua debilidade e seus sofrimentos²²⁴.

Portanto, alguns aludem que a única forma de viver nesse mundo secularizado é agir como se Deus não existisse. É viver em uma liberdade humilde, na “participação da Paixão do Senhor sobre a terra”, que constitui o contraponto necessário ao tema da

²²³ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

²²⁴ Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003. Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 228.

interpretação não religiosa²²⁵. Isso, segundo Bonhoeffer, responde ao ocultamento histórico de Deus e a predileção do Deus bíblico pela manifestação na fraqueza e no sofrimento, em vez da manifestação pelo privilégio, o poder, a força a que tende a “religiosidade”.

Também Simone Weil aparece como testemunha de uma “espiritualidade” para a distância e o ocultamento de Deus que, ao mesmo tempo, reconhece esse fato, com seu lado histórico-cultural e com sua raiz teológica, tenta uma forma de relação com esse Deus aceito como longínquo e oculto.

Martín Velasco sublinha que em nenhuma de suas obras Simone Weil se expressou tão claramente sobre essa nova forma de piedade como nas cartas editadas com o significativo título *Attente de Dieu* (Paris, 1950)²²⁶. Trata-se de uma piedade que tem por fim um Deus ausente.

Não somente porque as circunstâncias históricas a tenham ocultado, mas porque a ausência é seu grande atributo. Tal atitude faz reconhecer sua absoluta transcendência. Entretanto, a transcendência de Deus não a relega a um mais além indiferente. É melhor um sinônimo de sua absoluta iniciativa. Por isso nem sequer pode ser buscado: “Não se caminha verticalmente”. A única atitude diante dele é a espera, a paciência; a atitude do escravo que espera apesar de tudo que seu dono o chame. Que espera esta chamada até mesmo se seus companheiros dizem que “o amo está morto”. Esse Deus longínquo não se manifesta no poder e na visibilidade. Por isso, o descobrimos por meio do sofrimento – “o bom porto é a cruz” e a sorte que S. Weil inveja é a do bom ladrão, o contato com ele mediante a privação e o desejo, é compatível com a mais sincera comunhão com a sorte desgraçada dos não crentes.

Por isso a relação com Ele pode tomar forma de relação anônima, que durante grande tempo exclui a manifestação externa de súplica. Essa forma de piedade, como a de Bonhoeffer, aceita o valor que o mundo tem em si e a possibilidade de resolver os problemas do mundo sem fazer intervir a hipótese de Deus, e reconhece e ama apaixonadamente os inumeráveis bens e valores que surgiram no mundo à margem do cristianismo. É uma piedade a partir de um mundo da ausência de Deus provocada sobretudo pela presença do mal e do sofrimento. No entanto, é uma verdadeira piedade que experimentou o que é “ser capturado por Jesus Cristo” e que, depois de não haver previsto “a possibilidade [...] de um contato real

²²⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 229.

²²⁶ Cf. *Attente de Dieu*, p. 216. Apud *Ibidem*, p. 230.

[...] entre um ser humano e Deus”, terminou por sentir “através do sofrimento a presença de um amor análogo ao que se lê no sorriso de um rosto amado”²²⁷.

Os dois exemplos, portanto, são para aludir que a ausência de Deus não impede a piedade, não negam a presença do mal e do sofrimento. Em um mundo pós-teísta, pós-humanista, de grande desequilíbrio entre o desenvolvimento e a falta de progresso moral, onde a consciência da justiça vem despertando. Por isso, os pensamentos de Feuerbach, Marx e Althusser não são desconsiderados, nem os de Horkheimer, no que tange à questão da solidariedade.

“Existe sim, sem dúvida, uma solidariedade de classe com tudo que implica para a realização da pessoa. Porém há uma solidariedade que não se reduz apenas a uma solidariedade de uma classe determinada, mas que une todos os homens.”²²⁸ Essa solidariedade se deriva do fato de todos os homens sofrerem e morrerem, por serem finitos. Portanto, a libertação total do homem supõe, pois, a superação de toda alienação e não só da que deriva da situação econômica e da opressão de classe. Entretanto para Mounier, “a sociedade socialista não está livre de certas formas de alienação”²²⁹. Para ele, a revolução econômica será moral ou não será.

Mounier e Martín Buber, nesse ponto, chamam atenção para o perigo de privatização do religioso. Para eles o personalismo é a saída para a falsa alternativa entre individualismo e coletivismo. “O personalismo – dirão, por exemplo, M. Müller e A. Halder – consiste hoje sobretudo no rechaço tanto do individualismo como do coletivismo na compreensão do homem enquanto mostra a ambos como interpretações unilaterais a partir de uma experiência de base comum.”²³⁰

Para uma justificativa racional da categoria do encontro, Martín Velasco diz que o encontro do homem com o outro é simbólico. Por isso, é preciso ter presente o sentido da palavra “pessoa”. O sentido de pessoa ao longo da história, passa pelo já conhecido pensamento de Martin Buber, que salienta que o personalismo é uma filosofia baseada na consciência da originalidade da pessoa, portanto, uma oposição radical à objetivação.

No âmbito religioso, desobjetivar Deus é um imperativo. Isso porque, para Velasco, a religião é sobretudo uma relação (reciprocidade), na linguagem do mesmo Buber,

²²⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 230-231.

²²⁸ *Ibidem*, p. 239.

²²⁹ *Idem*, p. 241.

²³⁰ *Idem*, p. 241.

“o importante não é o outro em si, mas a relação. Ela transforma. [...] Quem entrou na relação sofreu uma transformação em seu ser que o leva a ‘tocar com os olhos a orla do Tu terno’”²³¹.

Uma relação entre o eu humano e o Tu eterno, que exige o amor, no caso ágape. Diferente, no entanto, daquele que a sociedade contemporânea tem se mostrado sensível no tocante à deformação do humano. “Trata-se de um amor cego, quer dizer, que não leva em conta o outro, suas propriedades, suas perfeições, não é mais que uma certa imposição [...] um amor narcisista.” Prossegue Velasco: “Já o amor humano perfeito é o amor que se entrega ao ideal de generosidade e de completa doação, que se realiza feito como uma síntese de desejo e doação que resume o término: ‘amor de comunhão’”²³². Esse amor é o meio para a realização das pessoas. Hans U. Von Baltasar destacou: “só esse amor é digno de fé”²³³.

Daí segue que para Velasco é um imperativo categórico, o diálogo. Seja diálogo em atitudes de silêncio, seja em intercâmbios de palavras, muito embora “nem toda palavra dirigida ao outro é diálogo”,²³⁴ muito menos, persuadir o outro contra sua vontade, pautado apenas em seus interesses. “Para que haja verdadeiro diálogo, os dois interlocutores devem intervir ativamente.”²³⁵

Martín Velasco salienta que o fundamental para uma atitude assim radica na relação dos sujeitos que falam com verdade. “Com efeito, para que um homem dialogue com outro deve estar convencido da possibilidade que o outro tem de tomar parte ativa na verdade que sua linguagem tem presente.”²³⁶ Portanto, não é a renúncia da própria verdade, mas passar pela verdade do outro para chegar à própria verdade.

Quando se trata da categoria de encontro, expressa-se a relação como Mistério. Toda linguagem religiosa implica uma relação com o divino que passa a ser meu Deus, no qual se crê. Essa linguagem carece de mediação humana para falar do Mistério. A primeira é simbólica, por exemplo, “o céu canta a glória de Deus”. A segunda é inscrição num horizonte pessoal. Confere sua especificidade à linguagem religiosa. O decisivo, no entanto, é o que o sujeito tenha estabelecido uma relação efetiva com o Mistério²³⁷.

²³¹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 265.

²³² Cf. *Ibidem*, p. 269-270.

²³³ *Idem*, p. 272.

²³⁴ *Idem*, p. 273.

²³⁵ *Idem*, p. 273.

²³⁶ *Idem*, p. 274.

²³⁷ Cf. *Idem*, p. 284.

“Crer, na linguagem cristã, é adorar a Deus, confessar a fé, amar o próximo, comprometer-se etc.”²³⁸ Trata-se, portanto, de um estilo de vida. Não é apenas ético, é salvífico. Da fé, como relação dialogal, surge a fé como compromisso com o mundo, com os demais. É uma articulação entre oração e ação. Para Martín Velasco, a invocação do Mistério que não compromete é inautêntica. É mentira²³⁹. Por outro lado, ação sem referência a Deus vira opressão²⁴⁰. Antes de falar de Deus, é preciso falar com Deus²⁴¹.

Um terceiro nível da linguagem religiosa surge da necessidade de reinterpretar a própria vida e o mundo a partir desse encontro com o Mistério²⁴². A linguagem religiosa, como toda linguagem humana, é também uma linguagem de comunicação²⁴³. O homem religioso fala de Deus aos demais, anuncia a Deus, proclama-o. Claro, para que haja comunicação, é preciso que exista participação ativa entre os interlocutores. É uma linguagem acompanhada da experiência, não no sentido de verificação científica, mas uma experiência com o absoluto que se revela como Mistério e que intervém na história e na vida das pessoas, ora como presença, ora como ausência, enfim, em uma relação.

Por fim, “aparece assim, mais uma vez, o caráter central e originário da categoria do encontro para a vivência e a compreensão da relação religiosa”²⁴⁴.

2.3.4 Repercussões no âmbito religioso

As profundas transformações na sociedade geradas pelo surgimento das novas mentalidades tiveram um reflexo direto na religião. Um mundo desaparece, outro emerge sem um modelo preestabelecido em sua construção²⁴⁵, dada a natureza mesma do novo discurso que agora se formula. Há uma queda da prática religiosa tradicional e o surgimento de práticas espirituais alternativas.

Não há dúvida de que a Modernidade, segundo Martín Velasco²⁴⁶, colocou a questão do sujeito pensante – “penso, logo, existo” – e sua autonomia como o princípio e fundamento de toda possível concepção do ser humano, como uma das raízes mais profundas

²³⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 284.

²³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 286.

²⁴⁰ Cf. *Idem*, p. 286.

²⁴¹ Cf. *Idem*, p. 288.

²⁴² Cf. *Idem*, p. 289.

²⁴³ Cf. *Idem*, p. 290.

²⁴⁴ Cf. *Idem*, p. 295.

²⁴⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 7.

²⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 31.

da situação atual. A consequência foi o questionamento das tradições, as autoridades, o regime de heteronomia e a mesma revelação, que constituem a modalidade pré-moderna de institucionalização do sagrado.

Se a isso adicionamos o advento da pós-modernidade que, soltando as amarras da razão instrumental, como foi visto, deu asas à subjetividade e ao individualismo no que este tem de mais sentimental e emotivo e, por conseguinte, de mais plural e inclusive anárquico, teremos um quadro bastante aproximado das principais causas que, com a incapacidade das instituições religiosas para responder às novas demandas de sentido, estão na raiz do surgimento das novas configurações do sagrado a que estamos assistindo. “Como reagirá o cristianismo à aparição desta nova figura do sagrado?”²⁴⁷

Portanto, não é sem propósito que Martín Velasco conclui que está havendo uma “desregulação institucional do crer”. A religião passa a ser quase uma construção individual, levando a uma crise da socialização religiosa, além da quebra da tradição e perda da memória cristã.

Assim, o termo descrença é cunhado à medida que Deus é ignorado. A descrença pós-cristã se amplia à medida que o cristianismo é historicamente desconsiderado. O termo indiferença passa então a ser mais referido.

Algumas reflexões sobre a cultura pós-moderna apontam que aqueles que adotam a mentalidade secularizada terminam, por conta da experiência do vazio, convivendo com a ausência de sentido para a vida e com tudo o que dela deriva. A secularização leva ao abandono da vivência religiosa e, por conseguinte, ao abandono dos valores cristãos.

Daí surgem os termos “inverno demográfico” e “suicídio demográfico”. As populações que optaram pela secularização individualista, hedonista, narcisista, em nome da liberdade plena e da vantagem econômica e de tudo o que dela deriva, correm o risco de, por conta do colapso econômico originado de sua opção, passar pelo constrangimento do declínio econômico ou ruína econômica, em virtude do envelhecimento e redução drástica da população. Tal mentalidade, segundo demógrafos como Philip Longman²⁴⁸ e Joseph Chamie²⁴⁹, levará à paulatina extinção das populações que a adotam. Por ironia, os que

²⁴⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 32.

²⁴⁸ Philip Longman é autor de “The empty cradle: how falling birthrates threaten world prosperity and what to do about it” – “O berço vazio: como a queda das taxas de natalidade ameaça a prosperidade mundial e o que fazer acerca disso”.

²⁴⁹ Joseph Chamie é diretor da divisão populacional da ONU.

buscam uma espécie de liberdade plena ao abandonarem o cristianismo poderão viver em sociedades governadas por populações predominantemente de cultura islâmica fundamentalista (na Europa).

Capítulo 3

A DIMENSÃO MÍSTICA NO CRISTIANISMO: RAZÕES PARA A RECUPERAÇÃO

3.1 A mística cristã

Portador de uma profunda convicção de que a cultura contemporânea leva à desumanização e de que a mística é verdadeira barreira contra essa desumanização, Martín Velasco, em sua vida dedicada à Igreja, tem estudado o fenômeno místico dada a sua crença de que somente a experiência pessoal da fé, vivida na mística, é a solução para a Igreja diante da profunda crise atual que enfrenta gerada pela secularização advinda da cultura pós-moderna.

3.1.1 Relatos bíblicos

O estudo dos místicos cristãos por Martín Velasco possui uma seleção de variadas experiências místicas. Em sua obra *Doze místicos cristãos*²⁵⁰, o autor debruçou-se mais detidamente nela, máxime no que tange à questão da experiência de fé e o encontro com Deus.

Nessa referida obra, Martín Velasco tem como intenção expressar a atitude teologal do grupo de oração, com reuniões mensais há vinte anos visando à ajuda recíproca na oração, do qual faz parte e que foram relatadas para a revista *Cuadernos de oración*²⁵¹.

Sem dúvida a obra *Testigos de la experiencia de la fe*²⁵², posteriormente traduzida para o português como *Doze místicos cristãos*, é de todas a que se aproxima mais do método fenomenológico aplicado à religião. Cumpre salientar que: “Pondo de lado considerações eruditas sobre o significado muito denso da palavra ‘místico’, creio ser impossível duvidar razoavelmente de que Paulo viveu, padeceu esta experiência profunda, viva, densa, deleitosa, íntima, estreita, imediata de Deus que atribuímos às pessoas que reconhecemos como místicas”²⁵³.

²⁵⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003.

²⁵¹ Ibidem, p. 8.

²⁵² MARTÍN VELASCO, Juan. *Testigos de la experiencia de la fe*. 2. ed. Madrid: Narcea Ediciones, 2002.

²⁵³ MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*, p. 11.

Pode-se observar tal fato nos Atos dos Apóstolos (9, 1-9) em que se destaca:

Saulo só respirava ameaças e morte contra os discípulos do Senhor [...] com o fim de levar presos a Jerusalém [...] estando já perto de Damasco [...] ouviu uma voz que lhe dizia: “Saulo, Saulo, por que me persegues?”. Saulo disse: “quem és, Senhor?”. Respondeu ele: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues” [...] Os homens que o acompanhavam [...] ouviam perfeitamente a voz [...]”²⁵⁴.

Nota-se da narrativa bíblica acima que, diferentemente de místicos orientais em exercício individual meditativo, em ambiente propício, por vezes levando-os ao êxtase e à captura do mistério (*ta mystika*), do *numinoso* (*mysterium tremendum et fascinans*), tal situação não acontece em uma cerimônia de iniciação (*mystes*), de algo secreto (*mistikos*), em um silêncio com boca e olhos fechados (*myo*), ou ainda de algo derivado de uma linguagem toda simbólica. No presente caso destaca-se em Saulo, inicialmente, um espírito desejoso de morte e prisões, em viagem, acompanhado de outras pessoas com o mesmo intento, ocasião em que todos foram surpreendidos por uma voz, que foi interpelada por Saulo por desconhecê-la, que responde apresentando-se pelo nome de Jesus que havia morrido na cruz. Houve então um espanto coletivo, pois todos ouviam a voz, mas não viam ninguém.

Martín Velasco, mesmo consciente de que fatos muito diferentes de fenômenos são entendidos como mística, assevera “[...] a mística é fundamentalmente uma experiência peculiar a qual vai além do homem, muito mais além, a que os cristãos chamam Deus pai de Jesus Cristo”; prossegue o autor: “[...] e a que outras tradições dão outros nomes e que pessoas não ligadas a nenhuma orientação religiosa se contentam em definir como a transcendência, o absoluto ou o infinito”²⁵⁵.

Retomando o caso do apóstolo Paulo, estudado por Martín Velasco, verifica-se que não se trata de um esforço filosófico individual, nem de uma experiência intrapsíquica, nem de um aprofundamento de uma crença religiosa ou de falsa visão da realidade, tampouco de um contato com o mistério. Trata-se, porém, de uma surpresa ocorrida em um momento em que as pessoas respiravam morte, algo plenamente humano no sentido de escutar a voz embora sem ver, uma voz que respondeu e disse o próprio nome, ou seja, não era uma experiência com o indefinido, com algo misterioso a que outras tradições dão outras denominações, nem algo definido por pessoas sem definição religiosa.

²⁵⁴ *Bíblia Sagrada*. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredesous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010. p. 1423.

²⁵⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. Entrevista para Ignaci Miranda em 7 de abril de 2004, durante a VIII Aula Joan Maragall, Barcelona. Disponível em: <http://www.mercaba.org/Enciclopedia/M/martin_velasco_juan.htm>. Acesso em: 13 maio 2012.

Portanto, nota-se que se refere a uma conversa pessoal entre Saulo e Jesus Cristo, testemunhada por outros, vale dizer, com alguém que nasceu em Belém e morreu em Jerusalém, apresentando-se como o Messias, o esperado por muitos anos pelos judeus, povo escolhido, que foi crucificado e sobre o qual havia narrativas de sua ressurreição ora experimentada por Saulo. Reporta-se, outrossim, a um encontro pessoal com Jesus vivo e ressuscitado, que dera um novo significado para sua vida, pois se tratava de alguém que perseguia os seguidores de Jesus.

Martín Velasco, na mesma obra *Doze místicos cristãos*, ao referir-se ao místico São Gregório de Nissa, comentarista da vida de Moisés, considerado paradigma do conhecimento experiencial de Deus, trata do encontro pessoal de Moisés com Deus. O livro do Êxodo (3, 1-5), referente à sarça ardente, transcreve o diálogo entre Deus e Moisés:

[...] o anjo do Senhor apareceu-lhe numa chama (que saía) do meio a uma sarça. Moisés olhava: a sarça ardia, mas não se consumia. [...]. Vendo o Senhor que ele se aproximou para ver, chamando do meio da sarça: “Moisés, Moisés!”. “Eis-me aqui!” – respondeu ele. [...]. Eu sou – ajuntou ele – o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó²⁵⁶.

Também no livro do Êxodo (3, 15): “Deus disse ainda a Moisés: ‘Assim falarás aos israelitas: É Javé o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, quem me envia para junto de vós – Esse é o meu nome para sempre, e é assim que me chamarão de geração em geração’²⁵⁷. Conforme se pode claramente perceber, tanto no caso de Paulo quanto no de Moisés, Deus tanto fala quanto escuta, vale dizer, há um diálogo, no qual Deus se identifica apresentando-se pelo nome, deixando claro de quem se trata, ou seja, não se trata de outros deuses. Em Êxodo (20, 1-3): “Então Deus pronunciou todas essas palavras: ‘Eu Sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa da servidão. Não terá outros deuses diante de minha face’”.

3.1.2 A aceitação da mística no cristianismo

Segundo Luís Pareyson²⁵⁸, “ao Deus dos filósofos [se contrapõe] o Deus da experiência religiosa. [...]. O Deus da religião é algo diferente do Deus dos filósofos: ‘É o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus vivo e vivificante, é um Deus que se trata como tu e ao qual se ora’”.

²⁵⁶ *Bíblia Sagrada*, p. 102.

²⁵⁷ *Idem*, p. 103.

²⁵⁸ PAREYSON, Luís. Apud REALE, G.; ANTISERI, *História da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. v. 6, p. 279.

Os místicos católicos selecionados por Martín Velasco em *Doze místicos cristãos* manifestavam a clareza da existência de um único Deus verdadeiro que dava a garantia da salvação.

Martín Velasco destaca as seguintes questões: “que forma podia revestir o Invisível para aparecer a nossos olhos? Nenhuma palavra humana poderia revelar o inefável; nenhuma ideia poderia transmitir o conteúdo do Mistério insondável; ninguém seria capaz de revelar-nos o Totalmente outro”²⁵⁹.

Em diversas ocasiões Martín Velasco adota o termo “crentes” ao se referir aos cristãos, ou seja, àqueles que aceitam Deus como centro da sua própria vida, aproximando-se assim do pensamento de Dietrich Bonhoeffer (Teologia da Graça), para o qual “crer é comprometer-se”. Ressalta-se que o vocábulo “crentes” concernente aos cristãos é também largamente utilizado na *Constituição Dogmática Dei Verbum*²⁶⁰ sobre a Revelação Divina.

No entanto, quando se fala em místicas cristãs é necessário frisar que estas não se fazem presentes apenas no catolicismo. Apesar do desdém ou opinião negativa sobre a mística como encontrada em Adolf von Harnack (1851 – 1930), e até a época de Emil Brunner, somente dentro do protestantismo foram feitas críticas mais brandas por Paul Tillich, Ernest Troeltsch e ainda por Albert Schweitzer, que chega a vê-la como essencial no início do cristianismo²⁶¹.

O pietismo, ramo do luteranismo, movimento do século XVII influenciado por místicos católicos, teve um de seus maiores representantes em Gerhard Tersteegen (1697 – 1769). Tal movimento cultivava uma relação pessoal com Deus. “Fecha os olhos²⁶² para que o que não é Deus escape de ti. Cala-te ante o Senhor e assim fica diante dele, para que Ele opere conforme Ele quer (Gerhard Tersteegen).”²⁶³ Alguns pietistas fizeram severas críticas ao iluminismo e ao racionalismo ressaltando a importância do sentimento, por entenderem que essa é a forma pela qual Deus nos toca.

Embora o protestantismo seja basicamente cético com relação a toda forma de mística, há correntes místicas em seu contexto. Podemos citar, primordialmente, o Pietismo que surgiu a partir de um desagrado relativo à

²⁵⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *Orar para vivir: invitación a la práctica de la oración*, p. 219.

²⁶⁰ Cf. n. 8 da *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁶¹ GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 89.

²⁶² A ação de fechar os olhos e a boca aplicada a realidades secretas e misteriosas é característica da mística, segundo Martín Velasco. *El fenómeno místico*, p. 19.

²⁶³ GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*, p. 90.

ortodoxia luterana e à ênfase excessiva dada às palavras da Escritura. No Pietismo visa-se à verdadeira realização da vida cristã, ou seja, a piedade integral, mas também, e sobretudo, há uma relação afetiva com Jesus Cristo. Um dos aspectos mais importantes nisto eram as experiências da salvação e de Deus²⁶⁴.

Martín Velasco, incansavelmente, em suas inúmeras conferências ressalta a importância da visão de Karl Rahner (1904–1984), que em seu método teológico afirmava que “o cristianismo do futuro será místico, ou não será” .

Karl Rahner também estudou na Universidade de Freiburg, na qual à época lecionavam Edmund Husserl e Martin Heidegger, que viriam influenciar seu pensamento. Rahner substitui a perspectiva cosmocêntrica da teologia por uma perspectiva antropocêntrica.

Apesar de por vezes ser a mística caracterizada como afastamento do mundo, da história e até do convívio social, “Desnecessário se faz deter-se sobre este ponto, pois a história está cheia de místicos que foram homens (e mulheres) de contemplação e, ao mesmo tempo, fortemente ativos em seu tempo: basta pensar em Bernardo de Claraval [...]”²⁶⁵.

São Bernardo de Claraval, ou simplesmente São Bernardo, “É o porta-voz da reforma cisterciense e o iniciador de uma nova forma da espiritualidade na Igreja. É o pai da vida afetiva, da experiência espiritual centrada no amor a Deus”²⁶⁶.

A base da antropologia de Bernardo²⁶⁷ está centrada na consciência da nobreza do ser humano: “‘Somos criaturas nobres e temos grandeza de alma’. Temos esta nobreza por sermos imagem de Deus orientada para sermos semelhantes a ele; e essa imagem consiste, fundamentalmente na liberdade”²⁶⁸.

Conforme Martín Velasco, a *Regra* desenvolve o conteúdo dessa profissão de fé e amor incomparável [os fioretti: “Meu Deus e meu tudo”] com as palavras bem conhecidas: Amemos todos com todo o coração, com a toda alma, com a toda mente, com a toda força e poder, com todo o entendimento, com todas as energias, com todo o empenho, com todo o afeto, com todas as entranhas, com todos os desejos e vontades ao Senhor Deus que nos deu e que nos dá todo corpo, toda a alma e toda a vida.

²⁶⁴ GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*, p. 87-88.

²⁶⁵ VANNINI, Marco. *Introdução à mística*, p. 20.

²⁶⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*, p. 47.

²⁶⁷ Bernardo de Fontaines quando jovem era membro da nobreza.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 49.

Bernardo de Claraval foi incumbido pelo Papa Eugênio III, em razão de sua habilidade diplomática, de proclamar a Segunda Cruzada (1147-1149). Após a derrota dos cruzados, este postulou críticas a ela:

Em sua *Mística do Amor*, Bernardo fala do anseio dos homens por um amor que não se acaba quando o amor humano falha. Não se trata de um amor abstrato; é, sim, um amor que reluz em meio ao amor humano mútuo e que, antes de tudo, brilha para nós humanos, na pessoa de Jesus Cristo. O amor de Deus se torna visível tanto na manjedoura quanto na cruz²⁶⁹.

“Deus é amor” (I Jo 4,8) costumava citar Bernardo de Claraval. Ao falar do amor de Deus pela humanidade, Bernardo exortava seus ouvintes a não apenas observar a criação ou ler a Bíblia, mas também a sentir suas próprias experiências²⁷⁰. Bernardo também citava Paulo: “‘Quem se une ao Senhor faz-se um só espírito’ (I Cor. 6, 17). Quem se torna UM com Deus fica, ele próprio, absorvido e embriagado no amor divino”²⁷¹.

Karl Rahner, que relaciona a possibilidade da sobrevivência da Igreja à atitude mística, diz: “A Igreja e seu ministério não são a mesma coisa [...]”. E, tratando da hierarquia dela, comenta:

A obediência de um São Francisco de Assis a sua vocação celestial foi obediência a uma chamada que não veio através da hierarquia mediadora da Igreja, contudo, deve-se insistir que ela permaneceu dentro dos limites da Igreja oficial e foi testada e aprovada pelos ministros da Igreja. Todavia, foi um evento para a Igreja em si, não meramente uma ação na vida privada interior que nada tem a ver com a vida da Igreja²⁷².

O caso de São Francisco não difere tanto do de Paulo, uma vez que aquilo que aconteceu na Porciúncula, em termos, é semelhante ao ocorrido no caminho de Damasco. Entretanto, Francisco de Assis estava tão absorto pelo apelo evangélico que buscava mais o seu anúncio do que a observação da hierarquia da Igreja ou de suas atitudes.

Na Regra não bulada adverte Francisco no sentido de que: “Todos os irmãos sejam católicos, vivam e falem catolicamente. Se, porém, algum se extraviar da fé e da vida católica no dizer e no fazer e não se emendar, seja definitivamente expulso da nossa fraternidade”²⁷³.

²⁶⁹ GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*, p. 57.

²⁷⁰ Ibidem, p. 55.

²⁷¹ Idem, p. 57.

²⁷² RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 57-58.

²⁷³ MÁRCIO TEIXEIRA, Frei Celso. Francisco de Assis. Regra não bulada. *Escritos de São Francisco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 158.

A cada época a Igreja vai buscando manter viva a Palavra de Deus, vivenciando-a, como fizera Teresa de Cepeda y Ahumada, conhecida como Teresa d'Ávila, ou, ainda, Teresa de Jesus. Santa Teresa pertencia a uma família judaica convertida ao cristianismo, assim como Edmund Husserl, Edith Stein (após a leitura de uma das obras de Teresa d'Ávila) e Paulo de Tarso.

Dizia Teresa acerca do amor a Deus: “Este amor que temos a Deus deve ser provado por obras”. E mais: “O benefício da alma não está em pensar muito, mas em amar muito”²⁷⁴. Tais exortações são destacadas por Martín Velasco, a ponto de por duas vezes repeti-las em sua obra *Invitación a orar*.

Salienta Martín Velasco que: “[...] a vida de Teresa será um processo contínuo de chamados, graças e dom de Deus à Teresa e sucessivas entregas de Teresa nas mãos de Deus: ‘Para que fosse toda vossa’, ‘entregar-me totalmente a Deus’, ‘abandonar-se a alma nas mãos de Deus, e que ele faça dela o que quiser’”²⁷⁵. Percebe-se aí uma atitude quase idêntica a de Paulo: “Eu vivo, mas já não sou eu; é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). A mesma passagem de Paulo aos Gálatas é citada e notada por Martín Velasco ao interpretá-la como “uma relação inteiramente peculiar na qual a prioridade, a iniciativa pertence a Cristo”²⁷⁶.

Ainda citando Teresa d'Ávila, Martín Velasco recorda sua atitude de ouvinte da Palavra de Deus contida nas Sagradas Escrituras, semelhante a de Francisco de Assis, ou seja, “‘É bom um livro para a pessoa logo se recolher’ e, especialmente, os Evangelhos: ‘Sempre me acodem à mente mais as palavras do Evangelho do que livros muito elaborados [...]’”²⁷⁷.

“O primeiro passo, o mais importante para chegar a [essência e o fim da vida cristã], é a oração [...]. Embora nunca perca de vista que oração é porta, meio e caminho, e que a meta e o fim é a união com Deus pela conformidade da própria vontade e de toda a vida com a vontade de Deus.”²⁷⁸

Aconselha Teresa de Jesus destacando que: “Quanto mais uma alma progride, mais inseparável se torna deste bom Jesus”²⁷⁹. E, ainda: “Quando não achamos quem nos

²⁷⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*, p. 122 e 127.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 119.

²⁷⁶ *Idem*, p. 14.

²⁷⁷ *Idem*, p. 121.

²⁷⁸ *Idem*, p. 120.

²⁷⁹ SANTA TEREZA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2006. p. 195.

ensine o Senhor fará tudo redundar em nosso proveito, com tanto que não deixemos a oração. Para este mal de deixar a oração não há remédio, senão recomeçar”²⁸⁰.

As meditações de Teresa de Jesus (1515 – 1582) permanecem atuais, e certamente são remédios para o narcisismo, individualismo que caracteriza a sociedade contemporânea, pós-moderna. Dizia a santa: “Uma alma que vive totalmente mergulhada nas coisas do mundo, imersa no dinheiro, ou nas honras, ou nos negócios, deve ser assim. Embora não esteja em mau estado e deseje sinceramente ver e apreciar sua própria formosura, parece impossível desvencilhar-se de tantos impedimentos”²⁸¹.

São João da Cruz (1542–1591) é tratado por Martín Velasco em *Doze místicos cristãos*, em um capítulo intitulado *Experiência de Deus no meio da noite*, em que Velasco reporta a atualidade de São João da Cruz não apenas por ser poeta e místico, mas sobretudo porque a mística da noite se adequa bem ao presente momento denominado *Eclipse de Deus*. “Apesar do que possa parecer dada a distância cultural entre seu tempo e o nosso, João da Cruz pode iluminar vivamente aos que tentam viver o cristianismo neste tempo aparentemente inóspito do ponto de vista religioso [...]. E é justamente sua insistência na noite que faz deste místico um contemporâneo nosso.”²⁸²

Martín Velasco repetidamente em suas palestras e livros insiste na atitude teológica da mística como uma forma de humanizar a sociedade. O próprio João da Cruz demonstra isso ao averbar que:

O estado de união consiste na transformação total da vontade humana na divina, de modo que nela nada haja de contrário a essa vontade, mas seja sempre movida, em tudo, pela vontade de Deus. Por isso dizemos que, nesse estado, as duas vontades formam uma só – a de Deus. [...]. Para possuir Deus plenamente, é preciso nada ter; porque se o coração pertence a ele, não pode voltar-se para outro²⁸³.

João da Cruz preocupa-se menos com aspectos extraordinários que costumam caracterizar a mística e mais com os valores evangélicos.

As visões e apreensões dos sentidos não têm proporção alguma com Deus: não podem servir de meio para a união com ele. [...]. Com a veste de caridade, que é a veste do amor, e que faz crescer o amor pelo Amado, a alma fica amparada e protegida de outro inimigo: a carne, pois onde existe verdadeiro amor de Deus não entra amor-próprio nem interesses pessoais.

²⁸⁰ SANTA TEREZA DE JESUS. *Castelo interior ou moradas*, p. 48.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 34.

²⁸² MARTÍN VELASCO, Juan. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*, p. 146.

²⁸³ SÃO JOÃO DA CRUZ. *O amor não cansa nem se cansa*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 26.

[...]. A caridade dá valor às outras virtudes [...] sem a caridade, nenhuma virtude é agradável a Deus²⁸⁴.

Evidentemente não se pode tratar no âmbito limitado dissertativo de todos os místicos reportados por Martín Velasco em suas obras, não constituindo algumas ausências uma segunda seleção discriminatória. Os místicos, segundo Velasco, nos fazem voltar às fontes, à experiência originária de Deus em Jesus Cristo, mediante o exercício, a prática e a experiência da fé.

3.2 A experiência de Deus em Jesus Cristo

Sem perder sua condição de Mistério, Deus se revela definitivamente, plenamente, em Jesus, eis que Nele, em Sua vida, em Seu destino, a relação religiosa, a comunhão com o Mistério, adquire tal grau de intensidade e intimidade que nela tem lugar a doação de Deus mesmo, de seu Espírito aos homens. “Por isso Jesus não somente anuncia a Deus, mas através de Sua pessoa, de Sua história, de Sua vida, morte e ressurreição, Se faz realidade para os homens, vale dizer, com a promessa de sua comunhão com o homem que deu origem a experiência religiosa de Israel.”²⁸⁵

No cristianismo, portanto, a morte de Jesus na cruz é vista como uma demonstração de Amor de Deus pela humanidade, culminada com a Ressurreição. Em Jesus Cristo há uma relação viva e pessoal do homem com Deus.

A religião do homem com Deus, por conseguinte, se dá de modo pessoal. A adesão a Cristo é um ato pessoal que conduz a um ingresso na comunidade dos cristãos, que tem por cabeça o próprio Jesus Ressuscitado. Neste sentido, leciona Juan A. Ruiz Gopegui, ao afirmar que, “Em Jesus Cristo, Deus se revela no mesmo ato de esconder-se sob o véu da figura humana”. Pontua ainda: “A Deus ninguém o viu jamais e, no entanto, o Filho único, Deus que está no seio do Pai o explicou” (Jo 1,18), afirma o evangelho de João, que também nos mostra que conhecer Jesus é conhecer Deus, e ver Jesus é ver Deus, porque o Pai e Jesus são um só Deus (Cf. Jo 14,7-9; 10,30)²⁸⁶.

Contudo, antes de demonstrar como em Jesus Cristo consiste o encontro com Deus, Martín Velasco chama atenção para os lugares da experiência de Deus e suas formas principais em conformidade com os eminentes testemunhos relatados no item anterior.

²⁸⁴ SÃO JOÃO DA CRUZ. *O amor não cansa nem se cansa*, p. 37 e 49.

²⁸⁵ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El encuentro con Dios*, p. 75.

²⁸⁶ GOPEGUI, Juan A. Ruiz. *A experiência de Deus e a catequese narrativa*, p. 129.

3.2.1 Lugares da experiência de Deus em Jesus Cristo e suas formas principais

Martín Velasco mostra que, ao fazermos a análise da experiência de Deus, corremos o risco de achar que só alguns místicos são sujeitos de tais experiências. Por outro lado, não deixa de ser um fato a declaração dos místicos de que “o fim último de sua vida espiritual é a obtenção da perfeição, que consiste no amor e se expressa primordialmente no amor realista e servicial ao próximo”²⁸⁷, que seus relatos privilegiam a oração e a contemplação como forma primária de exercício da experiência do mistério. No entanto, seria um erro pensar que somente essas pessoas que se definem como religiosas seriam portadoras de tal experiência.

Ressalta Martín Velasco que a experiência com o *Mistério* vai além dos muros cristãos, pois, caso contrário, os não cristãos ou não fiéis ver-se-iam reduzidos a viver sem nenhum contato com a Transcendência.

No entanto, não há dúvida de que a oração para Martín Velasco é um lugar privilegiado para a experiência de Deus. Ela tem o poder, na linguagem de Santo Tomás de Aquino, de “pôr em ato a religião”.

A religião, dizia Novalis, reza, como o pensamento pensa. “A oração, acrescentaram outros, é o centro, a alma, o coração da religião.”²⁸⁸

É verdade que a experiência igualmente pode e deve ocorrer por outros meios. Contudo, para que essa possibilidade seja efetiva, o homem necessita de um exercício de suas faculdades – mente, vontade, afeto – que tem na oração um lugar normal e originário. Mais radicalmente talvez se possa dizer, como escreveu Lévinas, ainda que em outro contexto, que “o chamado se percebe na resposta” e “a ‘provocação’ que vem de Deus consiste em sua invocação”²⁸⁹.

Entretanto, para Martín Velasco, não se trata de opor a oração à vida, a contemplação à ação, e de limitar a experiência de Deus a um desses âmbitos ou a uma dessas ações. Na concepção dele, a realização de tal integração resulta na experiência de Deus no meio da vida.

De fato, as tradições religiosas chamaram sempre a atenção para a insuficiência do cultivo do sagrado, entendido como separado da vida e de suas responsabilidades, para assegurar a experiência de Deus – “Quero a

²⁸⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 81.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁸⁹ *Idem*, p. 83.

misericórdia e não o sacrifício”, proclamaram os profetas. “Nem todo o que diz: Senhor, Senhor entrará no Reino do Céu”, acrescenta o Evangelho – e remeteram a experiências humanas: “os cegos veem, os coxos andam [...]”, “a mim o fizestes” – como sinais da presença do Reino de Deus e momento do encontro com ele²⁹⁰.

Karl Rahner escreveu em repetidas ocasiões belas páginas sobre a experiência de Deus, do Espírito, da graça, no meio da vida, que constituem o que ele denomina “a mística do cotidiano”²⁹¹.

Essa experiência, ainda que obscura, não interpretada como Deus, vê-se movido a confiar apoiado numa razão superior que não se deixa captar; ou ainda aqueles outros em que, conscientes de sua indigência, e de sua finitude, percebe ao mesmo tempo a dignidade, a densidade e a consistência que se faz presente no “eu existo”²⁹².

“Tais momentos podem se estender em situações da vida diária vivida com suficiente profundidade, tais como uma relação generosa com os demais, o contato com o sofrimento sem desesperar, a confrontação serena com a morte, o tirar inesperadamente as forças da fraqueza etc.”²⁹³

Contudo, caberia perguntar: em que medida se pode falar de experiência real de Deus “sem saber que é a Deus que experimentamos?”²⁹⁴. A diferença entre essas experiências dos místicos e as do cotidiano, para Martín Velasco, não está no fato de que umas são mais altas e outras não, mas principalmente no fato de experiências humanas, porque sempre se trata disso.

Nas palavras de Velasco, “Acontece na vida dos fiéis que o cultivo intenso e assíduo das predisposições, o exercício da opção radical pelo amor e pela confiança e a intencionalidade da ‘vivência’ da atividade teologal em alguma dessas experiências conduzam a situações em que o sujeito se veja levado a dizer: ‘isso foi para mim uma revelação’, ‘eu fui visitado’, ‘agora, porém, os meus olhos te veem’”. E complementa o autor: “Quando ocorrem, tais fatos aprofundam o olhar, a razão e o sentir da pessoa e ajudam que seu “ter de ver com tudo divinamente”, que é onde “está a experiência de Deus” ou talvez, melhor, o fato que a faz possível, a expressar-se em tomadas de consciência e sentimentos dessa presença por ocasião de determinadas experiências da vida cotidiana²⁹⁵.

²⁹⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 84.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 85.

²⁹² *Idem*, p. 86.

²⁹³ *Idem*, p. 86.

²⁹⁴ *Idem*, p. 87.

²⁹⁵ *Idem*, p. 87-88.

Pondera Martín Velasco que há pessoas que sentem falta dessas experiências em suas vidas. Tal situação, no entanto, não elimina da fé desses fiéis a dimensão de experiência. Revela-se aí uma modalidade especial de que todo o espaço é ocupado pela noite, que é, como sabemos, um traço estrutural da mesma.

Na situação cultural atual, secularizada, a tendência em muitas pessoas, segundo Martín Velasco, “é interpretar a sua própria vida independentemente da referência à religião”²⁹⁶. Desse modo, muito dos nossos contemporâneos, mesmo desligados de qualquer vínculo religioso, podem fazer uma experiência de Deus.

Assim acontece, por exemplo, quando o homem se encontra diante de valores cuja dignidade não pode deixar de reconhecer, ou quando se defronta com ações que, por mais vantagens que lhe tragam, impõem-lhe um “não deves” absoluto e com outras que, por mais inconvenientes que lhe sejam, impõem-se-lhe se quiser viver de forma digna. Em tais situações o homem realiza um ato de transcendência que o leva a reconhecer no Bem que se lhe impõe uma realidade absoluta²⁹⁷.

Martín Velasco conclui que em situações análogas também se pode reconhecer o Absoluto, seja na filosofia, na experiência de ser e de seu desvelamento da verdade, na estética e na relação de respeito e de amor ao próximo. Portanto, salvaguarda-se a diferença fenomenológica entre si, porém a semelhança estrutural no que constitui o centro da experiência religiosa (movimento de transcendência, deslocamento) parece indicar que o homem secularizado pode estar fazendo uma experiência de Deus.

3.2.2 O encontro com Deus em Jesus Cristo. Em que consiste esse encontro?

Abordaram-se até agora os aspectos em que a experiência cristã compartilha da experiência de Deus tal como aparece em outras religiões da humanidade. Nesse passo, vale salientar o pensamento de Martín Velasco no que diz respeito à experiência de Deus realizada na tradição eminentemente cristã, a qual teve sua origem na experiência pascal dos discípulos de Jesus, no encontro deles com Jesus ressuscitado dos mortos, Jesus reconhecido pela ação do Espírito Santo como Senhor. Trata-se do nascimento do cristianismo enquanto tal.

Entretanto, em que consiste esse encontro? Para Martín Velasco, é preciso excluir algumas visões equivocadas. “Não consistiu, desde logo, em encontrar-se- revivido – com Jesus que a morte lhes havia arrebatado.” Segundo esse autor, “Nem em encontrar-se fisicamente com um ser humano, mas dotado de propriedades que o transformavam numa

²⁹⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 89.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 90.

aparição divina. A experiência do ressuscitado situa-se em um nível diferente da visão corporal. Situa-se no terreno na fé²⁹⁸.

Desse modo, foi necessário que os discípulos cressem Nele como Senhor, vale dizer, tratava-se de algo diferente do que se deu antes de Sua Paixão. A expressão “Jesus ressuscitou”, conforme Martín Velasco, deixou de ser apenas um enunciado e uma verdade que O dispensaria, para se tornar a expressão de um encontro com Ele. Tal experiência constituiu-se na realidade o motor da história. Retrata a experiência do homem de todos os tempos, que anseia por uma vida melhor, que aspira uma plenitude que o mundo lhe nega, que sonha com algo diferente que a vida lhe oferece. Essa esperança percorreu toda a história de Israel e agora chega à sua plenitude em Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado.

Muito pouco depois da morte de Jesus, encontramos de novo os discípulos reunidos em Jerusalém anunciando que Jesus, a quem haviam crucificado, vive com uma vida nova, a vida de Deus que o fez Messias e Senhor. Não sabemos como ocorreu o fato que os Evangelhos nos narram. Sabemos que os discípulos – começando pelas mulheres, Pedro, os onze e outros – “viram o Senhor”, encontraram-se com ele e a verdade é que, ainda que não saibamos como o acontecimento se deu, só uma experiência assim explica a mudança operada neles²⁹⁹.

Repita-se: em que consiste esse encontro? Nas palavras de Martín Velasco,

[...] consiste, em primeiro lugar, na experiência de que a esperança, o estado de expectativa em que viviam, teve a resposta definitiva de Deus em Jesus. A experiência de que nele – sua vida, sua paixão, sua morte – se fez presente para eles Deus e sua salvação; que nele se inaugurou o reinado de Deus, que nele se consumou a aliança de Deus com o seu povo; nele o Deus que havia prometido “eu serei vosso Deus” começou a ser “Deus conosco”; nele se produziu a reconciliação com Deus e a efusão de seu Espírito sobre toda carne; nele Deus iniciou o cumprimento de sua promessa de tirar-nos de nossos sepulcros³⁰⁰.

Martín Velasco afirma que tal experiência foi ao mesmo tempo de Deus e de Cristo; experiência de Cristo como revelação de Deus. Na figura humana de Jesus, os discípulos reconhecem Deus. Jesus revela o mistério de Deus. Jesus é o sacramento de sua presença invisível, não sua visibilidade imediata, que requer para refletir Deus a atitude fundamental da fé. É um “claro-escuro que exige a decisão de suas testemunhas para ser reconhecido; e quando o reconhecimento se produz, a imagem se dissipa deixando apenas atrás de si no coração dos discípulos as pegadas de sua passagem”³⁰¹.

²⁹⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 94.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 100.

³⁰⁰ *Idem*, p. 100.

³⁰¹ *Idem*, p. 101.

Aponta Martín Velasco que a nova experiência de Deus em Jesus Cristo exige por parte dos discípulos e opera neles uma conversão do olhar e, mais profundamente, do coração. Entretanto, a experiência cristã de Deus contém um novo elemento a que temos aludido e no qual é necessário deter-nos. É a experiência do Espírito.

Nesse passo, Velasco assim se manifesta: “O Espírito Santo é a raiz da experiência cristã: ninguém pode dizer Jesus é o Senhor senão pelo Espírito (1Cor 12,3); graças ao Espírito podemos clamar: *Abbá, Pai!* (Rm 8,15)”; e, ainda, “sem a transformação do coração, que a doação do Espírito supõe, os discípulos não poderiam reconhecer o Ressuscitado; é a raiz, porque a doação do Espírito é a culminação da revelação-doação de Deus ao homem”. E mais, “Na doação do Espírito, Deus se faz dom que transforma o interior da pessoa, concede-lhe a condição de filho no Filho, e a deifica fazendo realidade a promessa antiga: *salus tua ego sum, dicit Dominus* [tua salvação sou eu mesmo]”. Observa ainda o autor: “O dom do Espírito se expressa e se desdobra na entrega de seus dons (1Cor 2,4) que operam no fiel os frutos que permitem a ‘vivência’, isto é, a tomada de consciência e a experiência dessa presença: ‘amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão e autodomínio’ (Gl 5,22)”. Logo, “O Espírito outorga àquele que crê no Ressuscitado a nova vida espiritual, ressuscitada, que o faz participar da ressurreição”³⁰².

Ainda na visão de Martín Velasco, o Espírito Santo não se limita à visibilidade apenas da Igreja, “mas age em todos os homens, de forma, mais ou menos visível, e oferece a todos a possibilidade de que ‘se associem ao mistério pascal’ (*Gaudium et spes*)”³⁰³.

Entretanto, finalmente, em que consiste a experiência cristã de Deus? Martín Velasco responde que uma fé desprovida de qualquer experiência não é fé. Pois a fé “necessita da experiência” e a comporta necessariamente.

No que diz respeito à experiência na fé, Martín Velasco cita a primeira Carta de São Pedro:

Nisto deveis alegrar-vos, ainda que agora, se necessário, sejais contristados por pouco tempo, em virtude de várias provações, a fim de que a autenticidade comprovada de vossa fé [...] alcance louvor, glória e honra por ocasião da revelação de Jesus Cristo. A ele, embora, não o tenhais visto, amais, nele, apesar de não o terdes visto, mas crendo, rejubilais com uma alegria inefável e gloriosa [...] (1Pd 1,6-8).

³⁰² MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 102.

³⁰³ *Ibidem*, p. 103.

Trata-se de, por certo de uma experiência – “credes”, “rejubilais”,– mas de uma experiência na fé: “não o tendes visto”³⁰⁴.

Para a realização da experiência cristã de Deus são necessários alguns passos, segundo Martín Velasco³⁰⁵:

- 1) É preciso, depois do anúncio de Jesus Cristo, colocar-se em contato com a Sua palavra. É indispensável, além disso, o contato pessoal, o encontro vivo do fiel com a Pessoa “objeto” desse anúncio.
- 2) A partir desse encontro, faz-se necessário abrir-se à conversão interior, à mudança de coração que tal encontro supõe.
- 3) Como expressão mais adequada da conversão do coração, o fiel é convidado a assumir uma forma de vida que reproduza o estilo da vida de Jesus na qual Deus se nos revelou. Isto é, que a experiência da fé em Jesus Cristo se consuma no Seu seguimento. Assim, a experiência cristã de Deus terá sua manifestação mais autêntica no serviço e no amor aos irmãos.

Logo, para Martín Velasco, a experiência cristã de Deus comporta a síntese de duas dimensões ineludíveis: “a dimensão mística que se atualiza na relação e no encontro pessoal graças ao Espírito com Deus em Jesus Cristo, caminho para o Pai, lugar e sacramento do encontro com ele”. Prossegue: “É a dimensão prática, que comporta a encarnação na própria vida das atitudes, sentimentos e comportamentos de Jesus Cristo”³⁰⁶.

Daí podemos dizer que as mais altas experiências de Deus nos místicos cristãos se caracterizaram pela referência à humanidade de Cristo³⁰⁷, bem como por situar os critérios de autenticidade dessa experiência não nos sinais extraordinários, nem nas repercussões afetivas, mas na conformidade com a vontade de Deus, na prática das virtudes e, sobretudo, no amor ao próximo³⁰⁸.

Resta claro que para Velasco a experiência cristã de Deus apresenta-se como sacramental e mediada, pois “Em Jesus Cristo, sacramento originário de Deus, na Igreja continuadora sacramental da presença do Senhor na história, corpo histórico de Jesus Cristo

³⁰⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 104.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 105.

³⁰⁶ *Idem*, p. 106.

³⁰⁷ Cf. São João da Cruz, 2S 22; Santa Tereza, Livro da Vida 22. Apud MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p.106.

³⁰⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Ibidem*, p. 106-107.

no mundo, na celebração cultural de sua presença, na escuta de sua palavra e na forma de vida, a prática do amor e o serviço aos irmãos”. Acrescenta o autor: “Assim a experiência de Deus, surgida no centro da pessoa, está chamada a transformar o conjunto da vida e a desdobrar-se no exercício de todas as suas faculdades e em todos os acontecimentos e todas as experiências, até mesmo as mais ordinárias da vida”³⁰⁹. Essa mediação, vale dizer, não interpõe entre Deus e o final, mas leva a uma experiência imediata de Deus.

3.2.3 Alguns apelos eclesiais para a experiência de Deus em Jesus Cristo

Corroborando com as reflexões de Velasco, os Bispos do Brasil, por intermédio de sua Conferência Nacional, oferecem subsídios doutrinários orientadores, os quais afirmam que para que tudo isso ocorra faz-se necessária, preliminarmente, uma evangelização querigmática:

O querigma é a proclamação de um evento histórico-salvífico e, ao mesmo tempo, um anúncio de vida. [...] A Palavra tem uma força própria e um dinamismo transformante porque é Boa-Nova proposta à liberdade da pessoa, convidando-a a uma resposta; o querigma interpela e realiza um diálogo. Por meio do querigma, o próprio Senhor entra em diálogo vital com a liberdade das pessoas³¹⁰.

E continuam os bispos brasileiros: “A experiência do encontro com o Cristo Ressuscitado dá largueza ao coração dos discípulos, tocando o mais profundo de suas vidas e suscitando um jeito novo de ser e de viver”³¹¹.

Além disso, o Documento de Aparecida³¹², em muitos pontos, não por coincidência, mas em decorrência de a Igreja ser um Corpo em diálogo, está em sintonia com as pesquisas teológicas de Martín Velasco:

[...] sentindo a urgência de desenvolver em nossas comunidades um processo de iniciação na vida cristã que comece pelo querigma e que, guiado pela Palavra de Deus, conduza a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo, perfeito Deus e perfeito homem, experimentado como plenitude da humanidade e que leve à conversão, ao segmento em uma comunidade eclesial e a um amadurecimento da fé na prática dos sacramentos, do serviço e da missão³¹³.

³⁰⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 107.

³¹⁰ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Anúncio querigmático e evangelização fundamental: subsídios doutrinários 4. Brasília: Edições CNBB, 2009. p. 14-15.

³¹¹ Idem, *ibidem*, p. 30.

³¹² DOCUMENTO DE APARECIDA, Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

³¹³ *Ibidem*, p. 135.

Alfonso García Rubio, em *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, assim se manifesta: “Viver a experiência do encontro com o Deus da revelação bíblica comporta, a articulação entre as dimensões mística e profética dessa experiência”³¹⁴.

Pierre Teilhard de Chardin (1851-1955), místico do século XX, também se assemelha a Martín Velasco na preocupação e ocupação da elevação do homem mediante a sua colocação na presença de Deus: “Quanto mais o homem for grande, mais a humanidade será unida, consciente e mestra de sua força; igualmente, quanto mais a criação for bela, mais perfeita será a adoração, mais o Cristo encontrará, para as extensões místicas, um corpo digno de ressurreição”³¹⁵.

Sobre a especificidade da mística cristã, o teólogo assim se manifesta:

[...] só o cristianismo salva a inspiração essencial de toda a mística: *unir-se* (isto é, torna-se o Outro), permanecendo *si-mesmo*. Mais atraente do que os deuses-mundos, cuja sedução eterna Ele colhe e esgota. [...]. O cristão pode lançar-se nele com todo o coração, sem arriscar de um dia ter se tornado monista. [...]. O cristão perdido nas camadas divinas não sofre em seu espírito nenhuma [...] deformações reprovadas que constituem o modernista o “modernista” ou “iluminista”³¹⁶.

Conclui Teilhard de Chardin assinalando que: “O Cristo místico, o Cristo universal de São Paulo somente pode ter sentido e preço a nossos olhos como uma expansão do Cristo nascido de Maria e morto na cruz”³¹⁷.

Ainda quanto à questão da experiência de Deus, Dietrich Bonhoeffer, em sua obra *Vida em comunhão*, afirma que: “Provavelmente não há pessoa cristã a quem Deus não tenha presenteado, pelo menos uma vez em sua vida, com a sublime experiência da comunhão cristã autêntica. Porém tal experiência, neste mundo, não passa de um gracioso adicional ao pão nosso de cada dia de comunhão cristã”. Acrescenta o autor: “Não temos direito a tais experiências e não vivemos junto com outras pessoas cristãs só por causa de tais experiências. Não é a experiência da fraternidade cristã que nos mantém unidos, mas a fé firme e segura na fraternidade”³¹⁸.

³¹⁴ GARCÍA RUBIO, Alfonso. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 94.

³¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino: ensaio da vida interior*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 133.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 87-88.

³¹⁷ *Idem*, p. 89.

³¹⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 29.

Como se vê, a partir de algumas afirmações complementares, as lições de Martín Velasco apontam para a necessidade deste encontro pessoal com Deus em Jesus Cristo, de uma experiência que ele denomina de atitude teologal mística, que conduz a uma transformação pessoal, que eleva sua humanidade e, em decorrência, humaniza a cultura ao tempo em que a aproxima do Evangelho, do próprio Cristo.

3.3 O futuro do cristianismo

Preocupado com o futuro do cristianismo, dada a atual crise, vista por Martín Velasco como providencial, ressalta o autor que a “distorcida encarnação sociocultural do Cristianismo está exigindo dos fiéis uma ‘recomposição’ radical da vida cristã em sua dimensão pessoal e social”³¹⁹. É nesse contexto que Martín Velasco trata da experiência pessoal da fé ao afirmar que “o Cristianismo do amanhã que já estamos vivendo será místico ou não será Cristianismo”³²⁰. Todavia, em uma situação tão complexa, insegura como a atual, não é ousado fazer previsões? Por isso, um dos grandes teólogos contemporâneos – J.M.Tillard – se perguntava recentemente: “Somos os últimos cristãos?”³²¹. Assim sendo, a questão do futuro do cristianismo exige que, antes de apresentá-la, nos detenhamos no sentido mesmo da pergunta e nas condições para que sua colocação não nos conduza a um beco sem saída³²².

Martín Velasco, partindo da pergunta que o evangelista Lucas colocou na boca de Jesus, “Será que quando o Senhor voltar encontrará fé sobre a face da terra? (Cf. Lc18, 8), aponta três condições.

A primeira questão para Velasco é se a pergunta faz sentido, pois, “se é verdade que a promessa do Senhor garante o futuro do cristianismo, não é menos verdade que essas promessas asseguram em todas as regiões [...] sua persistência, sobretudo nos países ocidentais onde se encarnaram ao longo de dois milênios e cuja história e cultura configuraram”³²³.

Nesse sentido, tem-se observado com razão que regiões como a Ásia Menor, a atual Turquia, onde os fiéis em Jesus Cristo começaram a receber o nome de cristãos e onde

³¹⁹ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 5.

³²⁰ Ibidem, p. 5.

³²¹ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 32-33.

³²² Cf. Ibidem, p. 33.

³²³ Cf. Idem, p. 33.

se formularam grandes dogmas da fé cristã, hoje não passam mais do que uns cem mil cristãos dentre os quais poucas dezenas de milhares de católicos. Igualmente o norte da África, que já possuiu cerca de trezentos bispos durante a invasão muçulmana, e hoje tem algumas pequenas comunidades, um pequeno resto para testemunhar o esplendor antigo³²⁴. Estes, segundo Velasco, são alguns exemplos para nos darmos conta de que não podemos nos refugiar no passado quando se trata de construir o futuro do cristianismo.

A segunda questão para Martín Velasco “é que nada justifica as visões catastróficas, apocalípticas, de algumas abordagens do problema do futuro do cristianismo. A situação atual não é certamente nova na história do cristianismo, nem pior que outras anteriores”. Continua: “Mais ainda, não faltam dados que permitem descobrir sinais verdadeiramente esperançosos de um futuro melhor para o cristianismo”³²⁵.

A terceira questão para Martín Velasco concerne aos acontecimentos atuais, os quais são, na verdade, “um sinal dos tempos que põe em manifesto as sombras da forma histórica de cristianismo que temos visto e devemos superar, e ao mesmo tempo, as luzes que estamos chamados a alimentar”³²⁶.

Assim, a crise da instituição eclesial pode se constituir em um meio providencial que nos force a superar a tentação de absolutização da Igreja e do eclesiocentrismo a que acabamos por incorrer. Desse modo, a escassez de vocações ao ministério ordenado pode resultar em uma chamada à superação do clericalismo. A indiferença religiosa pode aparecer como uma consequência de métodos pastorais que têm abusado do medo para motivar a prática religiosa e a extensão da descrença, um convite a revisar a imagem de Deus que temos apresentado ao mundo e uma exigência de purificá-la³²⁷.

A partir desses pressupostos, segundo Martín Velasco, é legítimo, mais ainda, necessário, perguntarmo-nos pelo futuro do cristianismo.

3.3.1 Inclinações atuais que permitem prever o futuro

Nesse contexto de desconfiança entre as gerações, de processo desumanizador hodierno, Martín Velasco aponta pelo menos duas inclinações atuais que prefiguram a situação do cristianismo num futuro imediato.

³²⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 33.

³²⁵ *Ibidem*, p. 33.

³²⁶ *Idem*, p. 34.

³²⁷ Cf. *Idem*, p. 34.

A primeira, de acordo com Martín Velasco, é a diminuição acelerada do número dos fiéis em nossas celebrações dominicais. Os dados mostram o fundamento das previsões dos sociólogos, em que a transmissão do cristianismo, que até agora era assegurada pela família, pela paróquia, pela escola e pela cultura dominante de tradição cristã, está em declínio acelerado.

A escassa participação nos processos de iniciação cristã além daquela que termina com a primeira comunhão, a cada vez menor inscrição de alunos nos cursos de religião nas unidades educacionais; a evolução de suas crenças e critérios morais [...]. A estes dados, há que se adicionar o fato de que a mulher está saindo da esfera de influência da Igreja, porque se incorporou ao mundo do trabalho e porque se sente discriminada por ela, e outro fato não menos importante: a desaparecimento por lei de vida da atual geração de avós e avós que desempenharam um importante papel de suplência dos pais na tarefa de socialização³²⁸.

Na mesma direção opera, sem dúvida, a escassez dos agentes de pastoral em virtude da quebra na geração de novos elementos para o clero e para a vida religiosa.

A segunda inclinação ou tendência, a que se refere Velasco, é que o cristianismo está sofrendo nos últimos decênios, e sofrerá de forma mais clara nos próximos anos, um deslocamento permanente dos países ocidentais para os países do Terceiro Mundo. Para isso confluem a queda da natalidade e a crise religiosa que padece o Primeiro Mundo³²⁹.

Todos estes indicativos apresentados por Martín Velasco permitem constatar que, nos países ocidentais, o cristianismo está mudando claramente sua forma histórica.

Da situação de religião única, primeira, e majoritária depois, está passando à condição de religião minoritária [...] que K. Rahner prognosticou, de diáspora. Em tal situação, uma religião adquire uma forma histórica diferente na relação com sua organização, seu pensamento, sua espiritualidade, sua relação com a sociedade. [...] J.M.Tillard vai na mesma direção quando, à pergunta de se seremos os últimos cristãos responde que está desaparecendo, não o cristianismo, mas uma forma histórica de ser cristão³³⁰.

Detectadas algumas das tendências de futuro, presentes no cristianismo atual, como se configurará o ideal cristão? Que passos são necessários para fazê-lo possível?

³²⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 35.

³²⁹ *Ibidem*, p. 35.

³³⁰ *Idem*, p. 35-36.

3.3.2 O cristianismo do futuro perante a mudança do sagrado

A interpretação da mudança religiosa, para Martín Velasco, proporciona pelo menos cinco pistas para “imaginar” uma configuração do cristianismo que responda às experiências e às necessidades de nosso tempo.

“É de todos conhecida a proposta de K. Rahner: ‘O cristão de amanhã ou será místico ou não será cristão’. O termo místico não designava ao sujeito de experiências e fenômenos extraordinários, mas sim ao crente que, em meio à vida, faz a experiência pessoal de sua fé.”³³¹

Marco Vannini também auxilia no esclarecimento da questão em pauta, na medida em que interpreta o pensamento de Rahner dizendo:

Karl Rahner exprimia aquela que não é tanto uma previsão, mas uma afirmação de valores. Se de um lado, de fato, o Iluminismo varreu para longe os elementos supersticiosos da religião, que permanecem somente no nível popular, frequentemente confluindo em sincretismos de todo tipo, por outro lado, contribuiu para evidenciar o núcleo místico do cristianismo, a partir da mensagem essencial de Jesus: o reino de Deus está presente e se encontra dentro de vocês³³².

Nesse mesmo sentido, o Cardeal Newman, citado por Velasco, já no século passado, dizia:

[...] uma fé herdada, passiva, poderíamos dizer, “tida” mais que “exercida”, só podia conduzir, nas pessoas cultas, à indiferença, e, nas simples, à superstição. E o P. Congar, por sua parte, depois também cardeal, assinala que a capa protetora com que o catolicismo “pós-tridentino” havia protegido os fiéis está sendo arrancada pela secularização e pelas mudanças sociais, e acrescenta que o catolicismo atual, ou se assenta sobre o centro da vida cristã – a experiência e a vida interior – ou perderá toda possibilidade de sobreviver³³³.

De fato, para Martín Velasco, a secularização da sociedade e da cultura, a crise da socialização cristã e da transmissão da fé, a extensão de uma cultura da ausência de Deus, têm contribuído para que não seja possível fazer depender do futuro do cristianismo dos mecanismos de influxo social e cultural. Nessas circunstâncias, só um cristianismo personalizado, vale dizer, sustentado por uma experiência pessoal, tem possibilidade de subsistir.

³³¹ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 37.

³³² VANNINI, Marco. *Introdução à mística*, p. 23.

³³³ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 37.

“Uma religião reduzida a uma dimensão social minoritária, condenada à situação de ‘diáspora’, unicamente se compreende como grupo de adesão voluntária ao qual só se pertence por uma participação consciente e afetiva, experiencial e personalizada.”³³⁴

No modo de ver de Martín Velasco, a razão de fundo que sustenta todas as anteriores é a situação inaugurada pelo individualismo vigente nas sociedades desde o Renascimento e Modernidade e radicalizada pela Pós-Modernidade, que originou a vivência e compreensão do sagrado em torno da pessoa humana, do “eu” e de seu entorno e, no melhor dos casos, do “outro” humano que compartilha comigo o mundo e seu destino, converteu-se em razão de vida ou morte para a religião ou que esta possa ser vivida por um sujeito consciente de sua subjetividade individual, zeloso de sua autonomia, atento a sua inalienável dignidade pessoal³³⁵.

No entanto, o problema fundamental das religiões nas sociedades modernas não é a crise de determinadas mediações (crenças, práticas rituais, constelações simbólicas, organizações institucionais...) [...] O problema decisivo, é aquele em função do qual se julga o ser ou o não ser das religiões, que reside em se é possível o reconhecimento da absoluta transcendência de Deus, a adoração do único Deus, sem menoscabo da condição de pessoa do ser humano, de sua legítima autonomia, de sua inviolável dignidade. O problema é, pois, se a religião se limita a ser uma expressão do sagrado do homem, de sua profundidade e dignidade ou se cabe um aprofundamento maior na condição humana que permita o reconhecimento pelo ser humano da realidade de Deus que, por ser a mais absoluta transcendência, resulta, finalmente, seu centro mais profundo, sua raiz e o autêntico fundamento de sua dignidade e de sua subjetividade³³⁶.

Uma terceira pista para Velasco está na

[...] observação das novas formas de religiosidade que mostra como o modelo de religião ao qual se opõe e vêm substituir é o de uma religião organizada em torno de uma forte instituição, sob o modelo de uma grande Igreja, à qual se pertence de forma passiva, que prescreve ideias, crenças, ritos e práticas morais, baseando esta prescrição em uma pretendida possessão de uma verdade e de uma autoridade recebidas por Deus de forma imediata e que há que exercer de modo absoluto³³⁷.

³³⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 37.

³³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 37.

³³⁶ Cf. *Idem*, p. 37-38.

³³⁷ *Idem*, p. 38.

Continua o autor:

[...] das realizações mais exitosas do cristianismo, aquelas representadas pelos místicos cristãos – irmãos nisto dos místicos de outras tradições – comportam uma profunda humanizada experiência do divino, vivido como um impulso de ser, como força de atração gravada em seu espírito, que lhes permite sentir, “na raiz de sua imanência uma alteridade transcendente”. [...] Por isso os místicos, em muitas tradições, e na história ocidental, foram os pioneiros da experiência da subjetividade que, levando ao cume a máxima socrática “conhece-te a ti mesmo” que São Bernardo qualificava de descida do céu, fizeram a descoberta da própria mesmidade como habitada pela presença de uma transcendência que a origina e a transcende³³⁸.

Resta claro que para Martín Velasco a redescoberta da dimensão mística cristã pode ajudar as pessoas a viver a transcendência absoluta em consonância perfeita com a descoberta moderna da subjetividade, abrindo, assim, caminhos de resposta perante as dificuldades que esta experimenta em relação à aceitação dessa transcendência, por vê-la como um perigo de alienação para o sujeito, sua autonomia e sua liberdade.

Para que esta descoberta resulte “operativa”, Velasco diz que é preciso impulsionar transformações na compreensão do conjunto de mediações. “Se trata de passar do modelo de Igreja-sociedade perfeita, com um predomínio absoluto da hierarquia convertida em seu centro, ao modelo de fraternidade, proposto pelo Novo Testamento”, e, ainda, “comunidades de filhos do Pai comum, iguais em dignidade e em direitos; todos ativos e corresponsáveis, dotados de diferentes carismas e destinados a diferentes ministérios, mas postos todos ao serviço do Reino através do serviço aos irmãos e ao mundo”³³⁹.

3.4.3 A visão de Martín Velasco

Martín Velasco observa que, dada a metamorfose do sagrado, o cristianismo precisa enfrentar a questão da relação entre o reconhecimento da absoluta transcendência de Deus ao tempo em que reconhece a legítima autonomia e inviolabilidade da dignidade da pessoa humana.

E nada fere tanto a dignidade humana nos dias que nos cabe viver, e que reclamam uma resposta do cristianismo do futuro, do que a questão da justiça. De acordo com Martín Velasco, “o fato inegável do ‘eclipse de Deus’ de que padece nosso mundo tem outra de suas causas nas grandes catástrofes pelo qual tem passado a humanidade em nosso século, e que tem feito de forma paradigmática, a enorme dificuldade de falar de Deus depois de

³³⁸ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 39.

³³⁹ *Ibidem*, p. 39.

Auschwitz”. Prossegue o autor: “Hoje sabemos que este nome pode ser substituído por uma larga série de outros nomes igualmente terríveis [...] Pois bem, o horrível segue tendo um nome que se reveste de mil formas concretas em diferentes partes do mundo a cada ano”. Para ele, “É a injustiça massiva que gera processos cada vez mais amplos de exclusão de povos que passaram a ser populações que não contam para nada, que estão simplesmente demais”³⁴⁰.

De acordo com Martín Velasco, a injustiça, com suas sequelas de desigualdade, pobreza, marginalização e exclusão, é o problema mais grave da humanidade em nossos dias e tudo faz prever que permanecerá durante muito tempo³⁴¹.

Seja por distorções³⁴² da história ou por infidelidades denunciadas ao longo dela, “é preciso reconhecer que, se nunca faltaram fatos que motivassem uma negação de Deus desse estilo [holocausto], hoje nos defrontamos com um dos mais atrozes na injustiça sobre o qual se assenta nosso mundo dividido entre um Norte opulento e um Sul que carece do indispensável”, pois “Em tal situação constatamos que nada oculta tanto a Deus como esse fato escandaloso [...] porque essa situação pode ser compatível com uma religião reduzida a práticas, rezas, normas, [...]”³⁴³.

E continua Martín Velasco: “a esse ocultamento de Deus os profetas se referiam com frequência. ‘Por acaso não consiste nisso o jejum que escolhi: em romper os grilhões da iniquidade, em soltar as ataduras do jugo e pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar todo jugo? (Is. 58, 6)’”³⁴⁴.

Ressalta-se que Karl Rahner, quando falava do cristão místico, não se referia às experiências extraordinárias, mas sim à atitude cotidiana do crente, na sua experiência pessoal de fé que o humaniza e o leva a realizar mudanças sociais.

Portanto, a injustiça social exige um enfrentamento dos cristãos. As dificuldades são, para Martín Velasco, oportunidades para a superação do eclesiocentrismo e do clericalismo. Nas palavras de J. B. Libânio: “Só um cristianismo samaritano, cheio de misericórdia e acolhida, expurgando todo ranço inquisidor, tem futuro numa sociedade que já não tolera monitoramento e patrulhamento ideológico”³⁴⁵.

³⁴⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 40.

³⁴¹ Ibidem, p. 40.

³⁴² Cf. MOCZAR, Diane. *Sete mentiras sobre a Igreja Católica*, p. 17.

³⁴³ MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*, p. 19.

³⁴⁴ Ibidem, p. 19.

³⁴⁵ LIBANIO, J. B. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006. p. 157.

Para Martín Velasco, o futuro do cristianismo está ligado ao compromisso dos cristãos e das instituições cristãs pela justiça, porque a experiência de Deus, que é o eixo da vida cristã, está inseparavelmente ligada à experiência efetiva de amor ao próximo³⁴⁶.

O problema da injustiça mundial, interpretado à luz da fé como sinal dos tempos que desmascara nossa falsa imagem de Deus e nos urge a sua purificação mais radical, exige do cristianismo atual – junto à dimensão mística – que recupere acapacidade humanizadora, a dimensão ética, o lado prático e “político” que lhe é consubstancial. Porque, se é verdade que “quem não ama não conhece a Deus” (1 Jo 4, 8), a situação de injustiça exige dos cristãos que se convertam em um “grupo profético de choque” (J. Maritain) que, com sua forma de vida e com as opções que toma, luta contra a injustiça e colabora com as mulheres e homens na promoção de todas as causas justas: a transformação da própria vida no sentido da solidariedade e da transformação das estruturas sociais até colocá-las a serviço de todos os seres humanos, em especial dos excluídos pelo sistema imperante³⁴⁷.

Na visão de Martín Velasco, a cultura exclusivista inclina-se a se reduzir na Igreja e o diálogo tenderá a se ampliar, não apenas como mentalidade, mas como prática, uma vez que com a globalização diferentes culturas estão geograficamente cada vez mais próximas. Será o diálogo acompanhado da sã hermenêutica instrumento eficaz para a cooperação entre os contemporâneos, tornando o Evangelho presente, o que possibilita a construção do Reino de Deus e a melhoria da situação social. Portanto, “outra característica da situação sociocultural e religiosa é o pluralismo das sociedades do ponto de vista racial, cultural e religioso”. Martín Velasco entende “por pluralista uma situação em que a coexistência entre grupos diferentes exige que todos esses grupos se reconheçam, ao menos teoricamente, os mesmos direitos, de forma que se proponham a convivência em situação de paz cidadã”, e também “que constitua uma sociedade de grupos diferentes com possibilidades de interação social”³⁴⁸.

A preocupação com o futuro da religião está presente em diversos textos e obras de Martín Velasco. O autor, ao tratar de “Deus no universo religioso”, na obra *Interrogante: Dios*, no XX *Foro sobre el hecho Religioso*, pontua que “a chamada teologia ou filosofia pluralista das religiões propõe, como resposta teórica ao fato da pluralidade das religiões e como meio para poder manter a verdade das diferentes e incompatíveis representações da divindade [...]” e que “todas elas culturalmente condicionadas [...] podem, pois, ser verdadeiras na medida em que constituem lugares entre os homens [...]”, e que “outros

³⁴⁶ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 42.

³⁴⁷ Ibidem, p. 42.

³⁴⁸ Idem, p. 42.

pensadores religiosos, reconhecendo a invalidade das posturas exclusivistas e a insuficiência do inclusivismo e da teoria pluralista das religiões, propõem o diálogo entre as religiões”³⁴⁹.

Conforme Martín Velasco, “é difícil precisar as repercussões que a nova situação de *pluricentrismo* vai exercer sobre o cristianismo do futuro”, e que “não parece aventurado augurar que o caminho de compreensão e diálogo com as religiões aberto pelo Vaticano II e prosseguido por gestos proféticos de João Paulo II se prolongará em encontros cada vez mais profundos”, e também “que permitam falar de um cristianismo ecumênico no interior de um ecumenismo religioso que inclui a todas as religiões da terra”³⁵⁰.

Outra questão apontada por Martín Velasco é a necessidade da personalização do cristianismo em uma cultura da ausência de Deus, o que poderia ser superado por meio da mística, mística do cotidiano³⁵¹.

O conceito de cristão anônimo, inclusive, marca os escritos de Karl Rahner que exerceu influência em muitos teólogos, tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Ao pregar o cristianismo à “não cristãos”, o futuro cristão não começará com a ideia que ele está visando torná-los em algo que eles não são, tentando levá-los a seus verdadeiros “eus”. Certamente não no sentido modernista de que o cristianismo é apenas o desenvolvimento pleno da necessidade religiosa natural. Mas, sim, porque Deus em sua graça, em virtude de sua vontade salvadora universal, já tem desde há muito tempo oferecido a realidade a estes seres, de modo que é possível e provável que eles já o tenham aceito sem explicitamente perceberem isso³⁵².

Considerando todos os místicos verdadeiros, autênticos e contemporâneos, Martín Velasco assevera que estes “São, entre outros e com outros, crentes e não crentes, sinal da presença e condição da permanência da fé. Testemunho de que também hoje e no futuro continua sendo possível a esperança”³⁵³.

Refletindo ainda sobre as novas formas de religiosidade no futuro, Martín Velasco, em *El malestar religioso de nuestra cultura*, conclui que o futuro da religião está estreitamente ligado ao futuro mesmo da humanidade. Entretanto, esclarece que, “Com isto não quero dizer tão somente que o futuro do homem depende também do futuro da religião e que uma humanidade que não consiga incorporar em seu processo histórico o fator religioso

³⁴⁹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan; SALVATER, Fernando; CAFFARENA, José G. In. *Interrogante: Dios*. Madrid: Sal Terrae, 1996. p. 29.

³⁵⁰ MARTÍN VELASCO, Juan. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, p. 44-45.

³⁵¹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 480.

³⁵² RANHER, Karl. *O cristão do futuro*, p. 87.

³⁵³ MARTÍN VELASCO, Juan. *El fenómeno místico*, p. 490.

corre grave risco de que este processo se volte contra ela”. Conclui: “Quero dizer também e sobretudo que uma religião que se desentendesse do futuro do homem poria em grave risco seu próprio futuro”³⁵⁴.

Por fim, Martín Velasco em *Mística y humanismo*, refletindo sobre uma mística cristã vivida na mais perfeita secularidade, aborda a questão de uma espiritualidade vivida inclusive fora da Igreja. “Realmente se trata de uma espiritualidade vivida não só fora da Igreja, senão que se instala de alguma maneira, a margem da religião. E isso parece remeter ao texto de Jalal aL Din Rumi [...]. ‘Os que amam a Deus não têm religião. Só têm a Deus’”³⁵⁵. Desse modo, Martín Velasco lembra Dietrich Bonhoeffer na necessidade de unir e articular as dimensões mística e ética no cotidiano do cristão. Também Teilhard de Chardin como modelo de experiência interior, experiência de fé e de espiritualidade cristã em meio à secularização avançada.

³⁵⁴ MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*, p. 259.

³⁵⁵ MARTÍN VELASCO, Juan. *Mística y humanismo*, p. 240 e 242.

CONCLUSÃO

Na relação Evangelho e Cultura, por mais de mil anos tudo indicava que o Evangelho transformava a Cultura, na Europa. Após o renascimento cultural, paulatinamente tudo parece caminhar no sentido contrário. A cultura moderna ou pós-moderna é quem transforma as mentalidades.

Daí decorre a ampliação da incredulidade, da indiferença religiosa, do ateísmo, do laicismo, secularização, do narcisismo, do individualismo, do inverno demográfico em um ambiente que outrora fornecia missionários a outros continentes, onde a religião era parte integrante de toda a vida cultural.

Tanto o racionalismo, fruto da modernidade, acusado de permitir o horror do Holocausto, quanto o irracionalismo niilista relativista, fruto da modernidade tardia ou pós-modernidade, acusado de permitir um processo constante de desumanização, levaram Martín Velasco ao estudo da Fenomenologia como instrumento de construção de uma Teologia que compreenda e colabore com a reintegração do Evangelho com a cultura contemporânea. A fenomenologia é sempre exercício de compreensão da perspectiva do outro; quando voltada para a religião, é busca de sua essência, no ser humano. O fenômeno religioso é um fenômeno humano, embora sua construção simbólica não se reduza à mera construção humana.

Ao conjunto de elementos desse fenômeno Martín Velasco preferiu denominar “Mistério”. A experiência do Mistério, na mística, não só é vista como chave para a autêntica religião, mas forma de excelência da religião, do diálogo, do amor, cujo caminho é a oração (lugar privilegiado para a experiência de Deus). Essa experiência religiosa, em Israel, de encontro com o Mistério revelou a possibilidade de comunicabilidade com Deus que desemboca e tem sua plenitude no encontro com o Cristo, culminando, assim, o encontro do homem com Deus.

A morte de Jesus na cruz é vista como revelação de Amor pela humanidade, culminada com a Ressurreição.

Nesse contexto, a Recuperação da Experiência Mística de Deus (profundo encontro com o Mistério), em uma Cultura Pós-Moderna, na perspectiva teológica de quem a está vivendo em seu cotidiano, no caso Martín Velasco, mais que um desafio, foi um compromisso de busca de compreensão do mal-estar contemporâneo que atinge toda a humanidade e por consequência a vida da Igreja.

Após a constatação feita por Rahner de que a fundamentação metafísica era insuficiente para a compreensão da revelação, sobretudo em uma cultura em que a mentalidade essencialista fora paulatinamente substituída pela existencialista, em que as críticas de Kant à metafísica aprofundaram aquela ruptura iniciada já pelo renascimento e conduziram posteriormente a ideia de “morte de Deus”, com Nietzsche, com fortes consequências no plano cultural, social, o sacerdote e pastoralista Martín Velasco dedica toda a sua vida a compreender a referida questão.

Seus estudos de tal fenômeno, dado desmoronamento da ontoteologia, não o levaram a construir um novo tratado racional de Deus, mas a uma compreensão da Fé, nesse novo contexto, mediante um esforço de integração da razão à Fé, compreensão extraída da experiência humana, portadora de elementos racionais. Enfim uma nova forma de pensar e construir a Teologia.

Movido por uma cultura do diálogo, ainda em um século que experimentara tanto o horror do Holocausto quanto o clamor dos Padres Conciliares pela reintegração da unidade rompida não só na sociedade, mas também entre os cristãos, Martín Velasco se insere em uma tradição iniciada ainda no renascimento cultural, de interesse pelo estudo de outras religiões, levada adiante por reformadores, sobretudo luteranos, que, partindo da filologia, de estudos comparados da religião, da ciência da religião, e culminando na fenomenologia da Religião, trata da compreensão da manifestação exclusiva do homem – a vivência do sagrado e da religião.

Compreender a essência da religião quando se fala em eclipse de Deus, de período de irrealização de Deus, da emancipação da razão filosófica e da ciência, da teologia, emancipação da sociedade da influência da Igreja, enfim, período de secularização, de metamorfose do sagrado, de novos movimentos religiosos, em que se fala também de pós-cristianismo, é um desafio que leva Martín Velasco a propor um diálogo autêntico até com os indiferentes. Diálogo que utilizará uma linguagem nova, que para Bonhoeffer talvez seja não religiosa, que revele uma imagem de Deus que supere formas ultrapassadas de viver e pensar o cristianismo. Martín Velasco aponta a linguagem do amar e ser amado dado o preceito “quem não ama não conhece a Deus”.

O desejo de superação da polêmica e do conflito fez Rudolf Otto sair do campo do estudo das ideias e penetrar no horizonte da Experiência Religiosa, em que se dá o encontro pessoal com o Mistério (*mysterium tremendum et fascinans*). É nessa perspectiva que Martín

Velasco se insere por perceber claramente que a teologia necessita de uma mediação racional que permita a inteligibilidade da comunicação da Fé, evitando assim a decadência desta.

Martín Velasco observa na Mística a realização do Encontro com o Mistério, experiência que modifica a pessoa tornando-a mais humana. Portanto algo extremamente necessário em um momento de relativismo pós-moderno, de crise devastadora de fundamentos da sociedade contemporânea. Nesse novo contexto cultural a experiência individual foi largamente valorizada ao propiciar a tão propagada autonomia, e desse modo a Experiência Mística torna-se de especial importância.

Em um mundo onde a cultura e a ética perdem seus fundamentos, onde a autoridade das instituições fica abalada, desde o Renascimento, onde a transmissão da Fé não encontra ambiente propício, Martín Velasco dedica-se aos estudos da Mística no geral e da Mística Cristã com particular atenção, não como forma de saudosismo, mas como caminho atemporal possibilitador de um diálogo inter-religioso que evite novos holocaustos, novos martírios, enfim, novas perseguições religiosas. A experiência pessoal tem agora maior valor orientativo e é vista como caminho alternativo na transmissão da fé. O sujeito fará por si mesmo a experiência de que aceita.

Aponta Martín Velasco o caráter humanizador da mística. Atitude teologal com o Mistério, que leva o homem a sair de si, a transcender-se, a compreender-se, a romper com o egoísmo, a comprometer-se com Deus e com o próximo, transformando a si, ao tempo que se aproxima do outro, no diálogo amoroso que o transforma e o humaniza. Diálogo vivido por Paulo no caminho para Damasco (At 9,1-9) e anteriormente por Moisés (Ex 3, 1-5).

A fenomenologia, para Martín Velasco, constitui-se em uma mediação para a transmissão da experiência cristã que acontece na História, em histórias de vida, portanto autênticas. Nesse contexto Deus não é objeto de estudos, mas uma Presença que se manifesta em um diálogo livre, afetivo, que se encontra livremente com o homem, sobretudo de forma pessoal em que as palavras não dão conta dessa vivência. A Mística é encontro com o Amor, que gera amor, diálogo e unidade.

Resta claro que Martín Velasco crê na força criativa e humanizadora da religião, algo sempre presente de modo consciente ou inconsciente em todo ser humano. Seus escritos demonstram profundo conhecimento da realidade, e seus pensamentos derivam-se de uma opção pelo diálogo.

A proposta de Martín Velasco visa a manutenção do espírito próprio da Teologia, de seu caráter mediador entre o homem e a compreensão de sua experiência com Deus, entre o Evangelho e a Cultura.

O desejo de Encontro com o Mistério, presente em todo Homem, impulsiona o desejo de encontro com todo ser humano, por meio do diálogo em favor de um mundo mais humano. A fenomenologia da religião para Martín Velasco é meio para a descoberta do outro, para a compreensão do outro, portanto caminho de reconhecimento do outro. Tal atitude pode ser interpretada como tentativa de adaptação à mentalidade moderna tanto quanto um boicote a esta, mas seus escritos são uma clara escolha de cunho pastoral.

A aceitação do outro, a aproximação com pessoas de outros credos sem uma atitude de proselitismo, por vezes é vista como uma forma desvalorização da própria religião. Martín Velasco ocupa-se mais com o futuro da Igreja, com a Presença do Mistério encarnado na História, na história de cada pessoa do que com uma mentalidade de guerra cultural, de disputa de ideias sobre Deus.

Partilhar experiências autênticas com o Mistério, obtidas na atitude mística, reconstrói a Igreja, humaniza o mundo desumanizado, constrói a Paz. Para tal, a atitude de encarnação, de Jesus, em uma história, em uma cultura, é caminho que se necessita refazer no cotidiano para a construção de um cristianismo autêntico, inteligível, que tem lugar no presente e que se faz essencial para que a humanidade tenha futuro. Martín Velasco tem na mística o caminho para a sobrevivência da humanidade. O aprofundamento do encontro do cristão com Deus, na mística, o leva a serviço da justiça, eleva a Igreja e garante a continuidade da humanidade tanto quanto da Igreja.

O homem só sobrevive comportando-se de modo humano, e não há nada mais propriamente humano que a religiosidade. A religiosidade tem na mística sua maior expressão, e nela a garantia de sobrevivência da humanidade.

A humanidade não existe como ideia fora do homem, mas no próprio homem, em qualquer homem, e esta deve ser buscada no encontro com cada homem, alimentado pelo encontro com o próprio Deus em Jesus Cristo. O futuro do cristianismo é construído no aprofundamento do encontro pessoal com Jesus Cristo que leva ao reconhecimento do outro como irmão.

Martín Velasco tem claro que encontros autênticos com Deus ocorrem também fora dos muros e que eles rompem barreiras. Martín Buber, Dietrich Bonhoeffer e Simone

Weil demonstraram isso claramente, propondo uma piedade em um Deus ausente, da Presença na ausência, em um momento de desregulação institucional do crer.

Recuperar a dimensão mística no cristianismo é para Martín Velasco também o caminho da recuperação da humanidade, caminho para a superação de tantas crises, em qualquer cultura, em qualquer época. A mística é por ele vista como verdadeira barreira contra a desumanização da cultura contemporânea.

Em um momento de hipervalorização da experiência pessoal na construção do conhecimento, inclusive sobre Deus, o desafio ou convite de Martín Velasco a uma experiência de Encontro Pessoal com Deus em Jesus Cristo, por meio da Mística, da oração, como fonte de vida, de humanização, é mais que substituir o debate de ideias pela experiência, é realizar o que é próprio do cristianismo, é dar autenticidade à Fé.

A raiz da experiência cristã, destaca Martín Velasco, por fim, é o Espírito Santo. “Ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor senão pelo Espírito” (1Cor 12, 3). A experiência do Espírito gera conversão do olhar, do coração.

Assim como o sal tem sentido quando dá sabor, a Igreja tem futuro à medida que torna Presente e Vivo o Cristo, nas experiências pessoais de cada um, de cada comunidade em favor da justiça, do próximo. Enfim, recuperar a dimensão mística no cristianismo é condição fundamental para viver autenticamente o Evangelho, encontrar-se com Deus, Mistério e Presença Viva, atuante na transformação da história, por meio da vida de cada um que com Ele se compromete. O cristianismo de amanhã, já vivido hoje, será místico ou não o será.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: Edusc, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- ; MAY Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredesous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- . *Vida em comunhão*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- BOUDON, Raymond. *O relativismo*. São Paulo: Loyola, 2010.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus Editora, 2007.
- CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. 3. ed. Londrina: Editora UEL, 1996.
- CASTIÑEIRA, Àngel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CARMO, Paulo Sérgio do. *Sociologia e sociedade pós-industrial: uma introdução*. São Paulo: Paulus, 2007.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II, CONSTITUIÇÕES, DECRETOS, DECLARAÇÕES. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Anúncio querigmático e evangelização fundamental: subsídios doutrinários 4. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DOCUMENTO DE APARECIDA, texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- DONDAYNE, Albert. *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*. Tradução de Juan Martín Velasco. 2. ed. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de simbólica*. São Paulo: Logos, 1956.

- FERRY, Luc. A família virou sagrada. *Veja*, 22 out. 2008.
- . *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- . *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FROMM, Erich. *Psicanálise e religião*. Lisboa: Edições 70, [s.d.]
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- GARCIA RUBIO, Alfonso. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- . *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- . *Sociologia*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005. Reimpressão 2006.
- GIRARD, René; VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida: Editora Santuário, 2010.
- GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010.
- GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GRÜN, Anselm. *Mística: descobrir o espaço interior*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- HOLANDA, Adriano. In: BRUNS, Maria Alves de Toledo (Org.). *Psicologia e fenomenologia: reflexões e perspectivas*. Campinas: Alínea, 2003. 2.^a impressão 2007.
- LIBANIO, J. B. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.
- MALSCHITZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: discípulo, testemunha, mártir: meditações*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- MÁRCIO TEIXEIRA, Frei Celso. *Escritos de São Francisco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MARTÍN VELASCO, Juan. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

- . *Cadernos aqui e agora*. Santander: Sal e Terra, 1999.
- . *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- . *El encuentro con Dios*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 1995.
- . *El fenómeno místico: estudio comparado*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2009.
- . *El hombre y la religión*. Madrid: PPC Editorial, 2002.
- . *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2. ed. Madrid: Paulinas, 1993.
- . Entrevista para Ignaci Miranda em 7 de abril de 2004, durante a VIII Aula Joan Maragall, Barcelona. Disponível em: <http://www.mercaba.org/Enciclopedia/M/martin_velasco_juan.htm>. Acesso em: 13 maio 2012.
- . *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963.
- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Invitación a orar*. Madrid: Narcea, 1993.
- . *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. 2. ed. Milano: Editorial Sal Terrae, 2002.
- . *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Milaño: Editorial Sal Terrae, 1998.
- . *Mística y humanismo*. Madrid: PPC Editorial, 2007.
- . *Orar para vivir: invitación a la práctica de la oración*. 2. ed. Madrid: PPC Editorial, 2009.
- (Org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- . *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. 2. ed. Madrid: PPC Editorial, 1997.
- . *Testigos de la experiencia de la fe*. Madrid: Narcea, 1993.
- ; SALVATER, Fernando; CAFFARENA, José G. *Interrogante: Dios*. Madrid: Sal Terrae, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: essência das religiões*. São Paulo: WMF, 2011.
- MOCZAR, Diane. *Sete mentiras sobre a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Castela Editorial, 2012.
- MONDIN, Battista. *Curso de filosofia: os filósofos do Ocidente*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.v. 1.

- .———. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.v. 2.
- .———. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981-1983. v. 3.
- . *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PAULO VI, Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, n. 20: AAS 68 (1976), p. 18. Cf. *Gaudium et Spes*, n. 58: AAS 58 (1966), p. 1079.
- PETER, Ricardo. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- PUGLIESI, Márcio. In: HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- TERESA DE JESUS, Santa. *Castelo interior ou moradas*. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *O amor não cansa nem se cansa*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino: ensaio da vida interior*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- VANNINI, Marco. *Introdução à mística*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. In: BERNARDO, Teresinha; ALMEIDA RESENDE, Paulo-Edgar. *Ciências sociais na atualidade: realidades e imaginários*. São Paulo: Paulus, 2007.