

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**EDMILSON BORGES DE CARVALHO**

**A MÍSTICA CARMELITANA E A SOLIDARIEDADE NO**  
**MOSTEIRO MONTE CARMELO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Teologia, pela  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Clodovis Boff OSM

**CURITIBA**

**2010**

TERMO DE APROVAÇÃO

**A MÍSTICA CARMELITANA E A SOLIDARIEDADE NO  
MOSTEIRO MONTE CARMELO**

Por

**EDMILSON BORGES DE CARVALHO**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Centro de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Prof. Dr. Mario Sanches  
Diretor do Programa

Prof. Dr. Clodovis Boff OSM  
Orientador

Prof. Dr. Vicente Artuso  
Examinador

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Tereza Cavalcanti  
Examinadora

A Frei João Batista Prieto e Frei Teodoro Krucoski que em suas vidas souberam unir a mística profética com a não menos profética mística da solidariedade

Agradeço em primeiro lugar a Deus, inefável mistério que nos acompanha como o sopro de uma brisa ligeira.

Os confrades, às lideranças das CEBs dos Bairros Fanny, Lindóia, Xaxim, Pinheirinho e Alto Boqueirão.

A CAPES e à PUCPR .

Ao meu orientador, Frei Clodovis Boff, pelo incentivo e testemunho místico de entrega nas mãos Daqule que é a razão última da consagração e da pesquisa teológica.

A todos os professores e colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT/PUCPR.

A todas as pessoas envolvidas direta ou indiretamente no projeto de solidariedade da Associação Casas do Servo Sofredor.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS</b> .....	7
<b>RESUMO</b> .....	8
<b>ABSTRACT</b> .....	9
<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 MÍSTICA EM GERAL E MÍSTICA CARMELITANA</b> .....	12
2.1 O PENSAMENTO MÍSTICO: TENTATIVAS DE DEFINIÇÃO.....	12
2.2 DESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA.....	14
2.3 RAÍZES ETIMOLÓGICAS E FILOSÓFICAS DA MÍSTICA NA GRÉCIA.....	16
2.4 FORMAS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO OCIDENTE.....	18
2.4.1 A Mística Especulativa.....	18
2.4.2 A Mística Mistérica.....	21
2.4.3 A Mística Profética.....	22
2.5 A MÍSTICA NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTO.....	25
2.6 CARACTERÍSTICAS DA MÍSTICA CRISTÃ.....	28
2.7 MÍSTICA PROFÉTICA CARMELITANA.....	31
2,7,1 A Regra do Carmo e a Leitura Bíblica.....	35
<b>3 O CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E ECLESIAL DA REGRA DO CARMO</b> .....	38
3.1 UMA SOCIEDADE EM PROFUNDAS MUDANÇAS.....	38
3.2 A IGREJA NO SÉCULO XII E XIII: CRISE E PROFECIA.....	42
3.3 VIDA EREMÍTICA: UM CONFRONTO COM A VIDA MONÁSTICA.....	45
3.4 A ORIGEM DOS EREMITAS NO MONTE CARMELO.....	47
3.5 A CRISE DO MONAQUISMO E OS EREMITAS.....	48
3.6 PEREGRINAÇÃO À TERRA SANTA.....	49
3.7 AS CRUZADAS E AS CONQUISTAS.....	51
3.8 GRUPO DE EREMITAS LATINOS NO MONTE CARMELO.....	52
3.9 OS MENDICANTES: REFORMA DA VIDA RELIGIOSA E SOLIDARIEDADE COM OS “MINORES”.....	53
3.9.1 Principais Características do Movimento Mendicante.....	54
<b>4 ASPECTOS MENDICANTES PRESENTES NA REGRA DO CARMO E SUA APLICAÇÃO ATUAL</b> .....	60
4.1 DA “VITAE FORMULA” À REGRA DO CARMO.....	63
4.2 A REGRA DOS IRMÃOS DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA DO MONTE CARMELO.....	65
4.2.1 Conteúdo e Interpretação.....	69
4.3 AS CARACTERÍSTICAS DA FRATERNIDADE MENDICANTE NA REGRA DO CARMO.....	71
4.3.1 Ser Fraternidade Orante e Profética no Meio do Povo.....	75
4.3.2 A Experiência de Deus e a Missão Junto aos Sofredores.....	78
<b>5 MÍSTICA DA SOLIDARIEDADE</b> .....	80
5.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	80

5.2 ETIMOLOGIA E HISTÓRIA DO TERMO SOLIDARIEDADE.....	80
5.3 A SOLIDARIEDADE EM PERSPECTIVA TEOLÓGICA.....	82
5.3.1 A Solidariedade na Doutrina Social da Igreja.....	82
5.3.2 A Solidariedade na Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano....	86
5.4 FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA DA MÍSTICA SOLIDÁRIA.....	89
5.4.1 Jesus: o Homem Solidário.....	89
5.4.2 O Cristão Solidário.....	92
5.5 CARMELITAS: DA CONTESTAÇÃO PROFÉTICA À MÍSTICA SOLIDÁRIA.....	93
5.5.1 O Mosteiro Monte Carmelo e a Associação das Casas do Servo Sofredor.....	96
5.5.2 A Regra do Carmo e o Mosteiro Monte Carmelo.....	98
5.5.3 Alguns Questionamentos .....	100
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	<b>103</b>
<b>APÊNDICE 1</b> .....	<b>108</b>
<b>APÊNDICE 2</b> .....	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>119</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>AA</b>	<i>Apostolicam Actuositatem</i> (Decreto)
<b>AT</b>	Antigo Testamento
<b>CEBs</b>	Comunidades Eclesiais de Base
<b>CDC</b>	Código de Direito Canônico
<b>CELAM</b>	Conferência Episcopal Latino Americana e Caribenha
<b>CONST</b>	Constituições da Ordem dos Irmãos da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo
<b>CSS</b>	Associação Casas do Servo Sofredor
<b>CRB</b>	Conferência dos Religiosos do Brasil
<b>DAP</b>	5ª Conferência do CELAM em Aparecida - Brasil
<b>DV</b>	<i>Dei Verbum</i> (Constituição Dogmática)
<b>EA</b>	<i>Ecclesia in America</i> (Exortação)
<b>EN</b>	<i>Evangelii Nuntianti</i> (Exortação)
<b>GS</b>	<i>Gaudium et Spes</i> (Constituição Pastoral)
<b>Md</b>	2ª Conferência do CELAM em Medellín - Colômbia
<b>MM</b>	<i>Mater et Magistra</i> (Encíclica)
<b>NA</b>	Narcóticos Anônimos
<b>NT</b>	Novo Testamento
<b>OA</b>	<i>Octogesima Adveniens</i> (Encíclica)
<b>ONGs</b>	Organizações Não Governamentais
<b>Pb</b>	3ª Conferência do CELAM em Puebla - México
<b>PC</b>	<i>Perfectae Caritatis</i> (Decreto)
<b>PP</b>	<i>Populorum Progressio</i> (Encíclica)
<b>PT</b>	<i>Pacem in Terris</i> (Encíclica)
<b>RC</b>	Regra do Carmo
<b>RIVC</b>	<i>Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae</i>
<b>SC</b>	<i>Sacrosanctum Concilium</i> (Constituição)
<b>Sd</b>	4ª Conferência do CELAM em Santo Domingo – República Dominicana
<b>SRS</b>	<i>Sollicitudo Rei Socialis</i> (Encíclica)

## RESUMO

O tema da mística tem provocado grande interesse. Basta verificar a quantidade de publicações voltadas a este assunto. Porém a sede mística, muitas vezes decorrente de um forte processo de subjetivação de fé, necessita de uma correção cristológica, que apresente Jesus Cristo, como a expressão máxima da solidariedade e da compaixão de Deus para com os pobres. Os Carmelitas que desejam *in obsequio Ihesu Christi vivere*, são convidados a assumir com autenticidade a mística solidária que tem sua origem na experiência do mistério de Deus e das coisas divinas, porque tudo inicia Nele e por Ele, passa pela história e volta para Ele. Assim, a mística solidária não é mero acréscimo ou justaposição, menos ainda substituição da experiência mística originária que busca a união com o mistério de Deus. Ao discorrer sobre a mística solidária vivida pelos carmelitas no singular Mosteiro Monte Carmelo, a presente dissertação demonstra que a proposta da vida consagrada mendicante, nascida entre os séculos XII e XIII, é de grande atualidade. Chega-se a esta conclusão a partir da releitura da Regra do Carmo, confrontada com o ideal da mística solidária vivida junto aos mais pobres entre os pobres, com a definição do que vem a ser a mística nas dimensões especulativa, mistérica e profética, sem esquecer da rica tradição espiritual do Carmelo.

Palavras-chave: mística; mística carmelitana; Regra do Carmo; solidariedade, compaixão.

## ABSTRACT

The topic of Mysticism has raised a lot of interest; it is just to check the amount of publications dedicated to this subject. Nevertheless, a mystic thirst, usually caused from the strong process of subjectivation of faith, needs a Christological correction that presents Jesus Christ as an ultimate expression of solidarity and God's compassion to the poor. Carmelites, who desire to live *in obsequio Ihesu Christi*, are invited to assume with authenticity a mystic of solidarity which has its origin in God's Mystery and from heavenly things experience, because everything begins in Him and by Him, goes through History and returns to Him. Thus, the mystic of solidarity isn't only an increase or an overlap, or even a substitution of the original mystic experience that seeks a union with God's mystery. Developing the mystic of solidarity lived by the Carmelites in *Mosteiro Monte Carmelo*, this present dissertation shows that the mendicant consecrated life proposal, which rose within XII and XIII centuries, is very much alive. It is possible to reach this conclusion from rereading the Rule of Carmel, confronted with the mystic of solidarity's ideal lived with the poorest of the poor, with a definition of what is mystic in its speculative, mystical, and prophetic dimension, as well with the rich Carmelite spiritual tradition.

Key-words: Mystic; Carmelite Mystic; Rule of Carmel; Solidarity; Compassion.

## 1 INTRODUÇÃO

Os Frades Carmelitas, vivendo com os mais pobres entre os pobres: mendigos, alcoólicos, drogados, prostituídos (as), no Mosteiro Monte Carmelo, fazem uma releitura dinâmica e criativa da Regra de Santo Alberto, apresentando uma resposta atual aos apelos da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, que renova o convite para que os “discípulos e missionários” assumam uma atitude de solidariedade com os excluídos.

Neste sentido, é objetivo da presente dissertação, confrontar o carisma carmelitano subjacente na Regra do Carmo, com o ideal da mística solidária vivida no Mosteiro Monte Carmelo; e demonstrar que os frades formados no auge do movimento teológico-pastoral que caracterizou a vida da Igreja latino-americana pós Medellín, beberam “da própria fonte”<sup>1</sup> e fizeram à passagem da contestação profética a não menos profética mística solidária.

Porém é evidente que para fazer uma releitura deve-se fazer antes, uma leitura. Assim, no primeiro capítulo procura-se definir e caracterizar a mística e a mística carmelitana, especificando o que o *sensus ordinis* produziu a partir dos estudos mais recentes da Regra de Santo Alberto.

Aqui convém ressaltar que, na releitura da Regra de Santo Alberto, é admitida a existência de princípios perenes sobre os quais são feitas aplicações práticas, criativas e inspiradoras para o tempo presente. Neste particular a Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”, inspirada no discurso do Papa João XXIII<sup>2</sup>, afirma:

[...] os teólogos, observados os métodos próprios e as exigências da ciência teológica, são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo, porque uma coisa é o próprio depósito da Fé ou as verdades e outra é o modo de anunciá-las, conservando-se, contudo o mesmo significado e a mesma sentença (*GAUDIUM ET SPES*, n. 62).

<sup>1</sup> É interessante recordar Gutierrez com sua obra “Beber no próprio poço”, que inspirou com fecundidade movimentos eclesiais populares na América Latina e Caribe. Tal livro foi fonte de água cristalina da Teologia da Libertação. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*: itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000. Já para Libanio e Murad, o termo “volta às fontes”, numa pesquisa teológica é entendido como “processo de levantamento de dados. Trata-se de ouvir a revelação, a tradição, a reflexão teológica anterior. Quer coletar informações como um dado já constituído. Ou seja, ouve-se a fé. Este trabalho refontiza a teologia e cumpriu um papel importante na renovação da teologia que desembocou no Concílio Vaticano II”. LIBANIO, J. B. e MURAD, A. *Introdução à Teologia*: Perfil, Enfoques, Tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. Acreditamos que mais do que “ouvir a revelação, a tradição, a reflexão teológica anterior”, trata-se de ouvir a revelação e a partir dela iluminar e estudar a tradição e a reflexão teológica anterior.

<sup>2</sup> João XXIII, Discurso de 11-10-1962, na abertura do Concílio AAS 54 (1962), p.792.

Assim é possível afirmar que o mesmo acontece no estudo do desenvolvimento dos dogmas. Ele muda, mas mantém a estrutura originária. Isso permite novas interpretações. É neste sentido que será feita uma leitura crítica e inspiradora da Regra do Carmo.

No segundo capítulo são levantadas algumas idéias sobre o contexto histórico, social e eclesiológico dos séculos XII e XIII, para melhor situar a origem da Ordem e a influência que aquele momento teve na composição do texto da Regra.

O capítulo não faz uma abordagem completa do contexto, mas tem a intenção de levantar os aspectos relevantes para compreender aquela sociedade que experimentava profundas mudanças, aspectos esses que influenciaram a Igreja em um momento de reforma.

No terceiro capítulo a reflexão é voltada para a Regra do Carmo na perspectiva da solidariedade com os “menores”. Para isso será apresentada a contextualização do surgimento dos mendicantes, a origem dos eremitas no Monte Carmelo e a originalidade da Regra de Santo Alberto no tocante à fundamentação bíblica do projeto de vida comum, apontando a fraternidade como sinal e instrumento da vivência solidária.

Qual a fundamentação da mística solidária? Como se deu a passagem da mística profética carmelitana à, não menos carmelitana, mística da solidariedade? É o que será refletido no quarto e último capítulo.

O leitor poderá perceber ao longo da dissertação, que a mística carmelitana subjacente na vivência cotidiana do Mosteiro Monte Carmelo e a Regra do Carmo, enquanto projeto de vida pode inspirar a busca da sobriedade no processo de reconstrução do humano machucado, sofrido e desfigurado, bem como alimentar o projeto de vida assumido pelos Frades Carmelitas.

## 2. MÍSTICA EM GERAL E MÍSTICA CARMELITANA

Antes de escrever sobre a peculiaridade da experiência mística própria do Carmelo, faz-se necessário buscar uma definição do termo mística, que na tradição ocidental apresenta diferentes formas de experiências (que também pode ser encontrada nas religiões orientais). Isso certamente ajudaria a alcançar uma maior clareza conceitual e histórica uma vez que a palavra sofreu um “esvaziamento semântico” (LIMA VAZ, 2000, p. 9) a partir do momento em que ultrapassou a literatura teológica e entrou no uso lingüístico comum.

Por situar-se além do discurso racional, é um desafio definir o termo mística. Para fazê-lo, deve-se cuidar para preservar a dimensão de mistério ou o caráter de uma experiência insondável já que o pensamento místico está sempre além de todo conceito ou definição.

É importante fazer com que a mística se mostre a partir do que ela é; assim a abordagem a partir da fenomenologia entendida como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002, p. 65), pode ajudar.

Adotando este enfoque, percebe-se que a mística se manifesta sob três formas fundamentais: em primeiro lugar como uma experiência subjetiva cujo centro é a união com Deus (experiência mística), em segundo lugar esta experiência subjetiva conduz a algo que não pode ser traduzido por palavras (mistério místico). O ponto de encontro entre as duas realidade conduz ao pensamento místico, que informa o caráter inexprimível da experiência e da realidade transcendente para o qual ela aponta (LIMA VAZ, 2000, p. 17).

### 2.1 O PENSAMENTO MÍSTICO: TENTATIVAS DE DEFINIÇÃO

O discurso místico é peculiar por tentar traduzir conceitualmente uma experiência singular que ocorre no interior da pessoa e aponta para algo indizível. Porém é a partir dele que se aproxima da experiência mística e do místico propriamente dito.

Em diferentes dicionários especializados é possível encontrar definições em três perspectivas: teológica, filosófica e histórica. Neles, normalmente, a palavra mística e misticismo costumam ser apresentados como sinônimos. Sob o ponto de vista da teologia, mística pode ser definida nos seguintes termos: “mística cristã é, no que concerne ao conteúdo, experiência de Cristo, não importando seja descrito

no paradigma da visão contemplativa ou do nascimento de Deus no coração” (EICHER, 1993, p. 565). Na perspectiva teológica, como acontece com Eicher, normalmente toma-se a mística cristã como parâmetro, o que limita a definição do termo.

Tomando o dicionário filosófico organizado por Lalande encontram-se quatro grandes sentidos para o substantivo misticismo.

Em primeiro lugar, misticismo seria:

No sentido próprio, crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de conhecimento estranho e superior à existência e ao conhecimento normais (LALANDE, 1999 p. 686).

Em segundo lugar, o misticismo pode ser compreendido como um

conjunto de disposições afetivas, intelectuais e morais que se ligam a esta crença. O fenômeno essencial do misticismo é aquilo que se chama êxtase, um estado no qual, rompendo toda comunicação com o mundo exterior, a alma sente que comunica com um objeto interno que é o ser perfeito, o ser infinito, Deus (LALANDE, 1999 p. 686).

Esta crença e experiência religiosa, diz o dicionário Lalande, pode ser definida como um sistema filosófico:

É um dos quatro grandes sistemas filosóficos que, segundo o ecletismo, se sucederam em ciclos na história do pensamento humano e que o progresso da reflexão filosófica tem por finalidade conciliar cada vez mais completamente (LALANDE, 1999, p. 686).

Finalmente o misticismo ainda é visto de modo pejorativo. Neste sentido ele abrangeria “as crenças e doutrinas que se baseiam mais no sentido e na intuição, do que na observação ou no raciocínio” (LALANDE, 1999, p. 687).

As definições filosóficas tentam abarcar as diferentes místicas religiosas e doutrinas teóricas, classificadas como místicas, por isso as definições de Lalande, são por demais vagas e demasiadamente amplas.

Sob a perspectiva da história das religiões, Schlesinger define mística como “experiência ocorrendo no íntimo do espírito, de união beatificante com o princípio supra-empírico de todo real” (SCHLESINGER, 1995, p. 1783) ou ainda, de misticismo como uma doutrina que “se refere à experiência religiosa que permite ao crente uma relação imediata com Deus: uma terminologia extrema fala até de uma união com Deus” (SCHLESINGER, 1995, p. 1784).

Nota-se nestas definições um forte caráter filosófico e teológico; uma abordagem pouco empírica ou mesmo histórica.

Diante das abordagens teológicas, filosóficas e históricas com propostas divergentes e até contraditórias, Sell e Brüseke, afirmam que

as definições em voga têm dificuldade em delimitar quais os elementos que compõem a experiência mística e, ainda, qual o âmbito deste tipo de experiência, que varia desde todo o tipo de doutrina filosófica, somente um grupo de religiões ou, até mesmo, somente a mística cristã (SELL e BRÜSEKE, 2006, p. 21).

Por isso apresentam a definição de mística proposta por Lesek Kolakowsky na tentativa de conciliar as diferentes abordagens. Segundo Kolakowsky, o misticismo é:

doutrina segundo a qual é possível, dentro de certas condições, que a alma humana, que é uma realidade diferente do corpo humano, comunique-se por meio de uma experiência (não sensível, mas análoga por suas características diretas àquela que se produz no contato do sentido humano com os objetos) com a realidade superior que conserva a primazia (no tempo e na criação) em relação a toda outra realidade; admite-se ao mesmo tempo que esta comunicação, ligada a uma intensa afeição de amor, e também livre de toda participação das faculdades físicas do homem, constitui um bem particularmente desejado e que ela é, ao menos nas suas formas mais intensas, o bem supremo que o homem pode conquistar na sua vida terrestre (KOLAKOWSKY, 1965, p. 35).

A definição é bastante ampla e por isso pode englobar diferentes religiões e formas de união com Deus, sejam elas extraordinárias ou do cotidiano. Como diz o autor, “sobre a base de tal definição, pode-se, eu estimo, examinar os diversos tipos de misticismo, suas controvérsias e seus pontos de vista convergentes” (KOLAKOWSKY, 1965, p. 37).

Finalmente em termos especificamente cristão, já que é esta a finalidade da presente pesquisa, a mística pode ser definida como uma profunda experiência de participação no mistério de Deus revelado em Jesus Cristo. Portanto a chave para compreender o fenômeno místico cristão é formada pelo trinômio: “experiência”, “mistério” e “Cristo”. Esta experiência se realiza nas profundezas do ser, produzindo na alma a festa do encontro com Cristo (HUOT DE LONGCHAMP, 2004, p.1162).

## 2.2 DESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Para ter acesso ao mundo subjetivo e interior dos místicos podem-se adotar dois caminhos. Um deles seria partir dos seus próprios relatos e o outro seria buscar ajuda da psicologia.

O pai da psicanálise, Sigmund Freud, tendia a ver a racionalidade mística apenas como manifestação da irracionalidade psicológica, ou seja, reduzida a condição de doença<sup>3</sup>. Carl Gustav Jung, um dos principais discípulos de Freud, divergiu de seu mestre ao apontar os três modelos para pensar a psique: o científico (preocupa-se com o reino do real), o artístico ou estético (traz a tona o reino do imaginário) e o místico-religioso (que enfatiza o reino do simbólico). Em sua obra *A Psicologia da Transferência*, Jung discorre sobre a “união dos contrários” para refletir sobre a relação do eu com o tu no desejo do homem se recompor-se com a totalidade.

Porém entre as análises psicológicas a mais surpreendente é a de William James<sup>4</sup> que caracteriza os estados místicos em quatro elementos, tentando explicá-los:

1. A inefabilidade: “quem experimenta diz que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado de seu conteúdo” (JAMES, 1991, p. 237);
2. A qualidade noética: “[...] os estados místicos parecem ser também, para os que experimentam estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo (JAMES, 1991, p. 328);
3. A transitoriedade: os estados místicos não se sustentam por muito tempo;
4. A passividade: “o místico tem a impressão que a própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior” (JAMES, 1991, p. 237).

James distingue dois tipos de experiência mística. A primeira ocorre de forma inesperada e dá ao indivíduo uma nova compreensão da realidade:

Voltando os olhos para as minhas próprias experiências, vejo que todas convergem para uma espécie de visão interior, à qual não posso deixar de atribuir certa significação metafísica. Sua tônica, invariavelmente, é a reconciliação (JAMES, 1991, p. 242).

A segunda é aquela metodicamente cultivada que é marcada pelo otimismo e pela visão monista da realidade: “ele é em conjunto, panteísta e otimista, ou pelo menos o oposto do pessimismo. É antinaturalista e se harmoniza melhor com as almas nascidas duas vezes e com os estados de espírito chamados do outro mundo” (JAMES, 1991, p. 263).

---

<sup>3</sup> Sobre o posicionamento de Freud com relação à mística pode-se consultar: ASSOUN, P. Freud e a mística. In: *Religião e sociedade*, II/2, 1984, p. 68-96.

<sup>4</sup> Cf. JAMES, W. *As variedades da experiência mística*. São Paulo: Cultrix, 1991.

Como pode se notar James não reduz a experiência mística a um estado patológico, embora ainda possa ser acusado de reduzi-la a um estado alterado de consciência.

Mas o que dizem os místicos a respeito de suas experiências interiores? Dado que a experiência é inefável, não conseguem realmente traduzir o que acontece. Assim usam o recurso das metáforas, analogias e símbolos, como será abordado posteriormente.

## 2.3 RAÍZES ETIMOLÓGICAS E FILOSÓFICAS DA MÍSTICA NA GRÉCIA

Para uma maior compreensão do que vem a ser a experiência mística, já que a mesma não é definida de forma completamente unitária<sup>5</sup>, é necessário apresentar as raízes etimológicas e filosóficas do termo, a partir da filosofia grega.

Mística deriva-se do adjetivo grego **mustikoj** [mistikós], que pertence aos verbos **muwv** [mio] (fechar os olhos e a boca para tornar interior um segredo e não divulgá-lo) e **muewv** [miéo] (iniciar em Mistérios) assim como aos substantivos **musthriion** [mistériion] (a maioria ao plural: **musthria** [mistéria] = o culto dos mistérios; no senso profano: o segredo) e **musthj** [mistes] (aquele que é iniciado nos Mistérios) e, por isso, **[mística]** significa “*que diz respeito aos Mistérios*”. Neste sentido ocorre já no séc. V a.C. (WULF 1993, p. 181)<sup>6</sup>.

Para compreender a origem semântica do termo mística, convém mencionar que a palavra está relacionada, ao “culto em honra de Deméter e Kore-Perséfone, respectivamente mãe e filha, celebrado na cidade de Elêusis, perto de Atenas (século VI aC)” (GASPARRO, 2003, p. 718).

Com efeito, o hino a Deméter, pseudo-homérico, datável de 600 aC, confirma o aspecto esotérico dos ritos, afirmando que não é permitido “transgredir, nem penetrá-los, nem divulgá-los”, porque o respeito sagrado a Deméter e Kore-Perséfone, “retém a voz” (Hino, vv. 476-479). O mesmo hino indica que o objetivo do culto era alcançar uma relação de familiaridade com as deusas, como garantia de bem estar na vida presente e futura.

Quando Anaximandro (610-546 antes de Cristo), usava em sua filosofia o termo *apeiron* (infinito ou aquilo que não tem limites) como princípio unificador de todas as coisas, estava por assim dizer afirmando a primeira forma de mística.

<sup>5</sup> Cf. A. Royo Marin, Teología de La perfección Cristiana, Madri, 1955, p. 227-249, onde são citadas definições e descrições de autores de diversas correntes e escolas.

<sup>6</sup> Nossa tradução.

Também Heráclito (540 antes de Cristo), colocou no centro de suas contemplações o tema da unidade permanente do Ser (Tudo é um) em contraste com a diversidade e transitoriedade das coisas particulares (Tudo flui). Mas foi Platão o primeiro autor que assumiu decididamente a experiência mística enquanto modelo privilegiado de representação do fim supremo do homem.

Nos textos de Fedro (248b-250c), Platão conjugou os elementos filosóficos e místico-religiosos:

As almas desejam ardentemente alcançar a parte superior e se afanam nesse sentido; porém, não sendo suficientemente fortes, caem para a parte inferior [...] todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade, e, uma vez dali afastadas, se alimentam apenas com a Opinião. [...] toda alma que no séquito de algum deus consegue contemplar algo das verdadeiras realidades, fica livre de padecimentos até a revolução seguinte, e se sempre conseguir isso mesmo, nunca mais virá a sofrer coisa nenhuma. [...] Realmente a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, [...] alçava vista para o verdadeiro ser. [...]. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado. [...]. Iniciados nesse mistério que, com toda justiça pode ser denominado sacratíssimo [...] fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples imutáveis, puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como a ostra em sua casca (PLATÃO, 1975, p.58-61).

E no texto do Banquete (209e-210a) o filósofo utiliza a alegoria da iniciação aos mistérios para entender e adquirir a ciência do belo, supremo ato de amor:

Entre vós outros, também Sólon é venerado por haver concebido vossas leis, assim como entre os helenos e entre os bárbaros outros mais por toda a parte produziram um sem número de obras excelentes e geraram de mil modos a virtude. Por causa de tais filhos já foram instituídos muitos templos em seu louvor, o que jamais fizeram por seus pais os da geração carnal. Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade (PLATÃO, 1980, p. 266).

Em outras obras Platão ainda afirma que o conhecimento mais alto se consegue quando a alma atinge o seu fim e se liga ao uno divino na união mística (cf. Banquete, 211c) bem como trata da experiência mística do tipo metafísico mais próxima da mística natural (cf. Fédon, 64a-69d; 79c-84b) do que da mística cristã (MIANO, 2003, p. 879).

Percebe-se que Platão usa a linguagem e a simbologia dos mistérios para exprimir um evento intelectual e religioso de relevância mística. Sua filosofia influenciou o cristianismo, de maneira especial a patrística com evidentes desdobramentos na teologia mística do ocidente.

## 2.4 FORMAS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO OCIDENTE

Como “há tantas místicas quanto grandes místicos, porque a mística enraíza-se nas profundezas individuais do iluminado” (LEPARGNEUR, 2009, p. 323), é difícil controlar ou avaliar a mesma, o que não impede que seja possível classificá-la, no caso da tradição ocidental, em três grandes formas: a mística especulativa, a mística e a profética, sendo que esta última é própria da tradição cristã por ser essencialmente cristológica.

### 2.4.1 A Mística Especulativa

Corrente mística na qual o problema do conhecimento, do absoluto, da sua possibilidade, das suas condições, dos seus modos e da sua expressão do seu objeto, ocupa um lugar proeminente. “É considerada um prolongamento da experiência metafísica [...] voltada para o mistério do Ser [...] e encontra em Platão o seu patrocínio” (LIMA VAZ, 2000, p. 30-31) e em Mestre Eckart (ca. 1260- ca. 1328) seu mais influente representante na língua alemã.

Dois eixos sustentam a sua estrutura fundamental:

- a) O eixo subjetivo: orienta de modo supra-razional a alma em direção ao Absoluto, unindo o conhecimento e o amor, ultrapassando os limites da razão discursiva. Aqui impõe-se a purificação (kátharsis) da alma como condição para a ascensão espiritual.
- b) O eixo objetivo: Aqui situa-se a capacidade do ser humano de conhecer e amar o Absoluto mediante o esforço pessoal para atingir o vértice da pirâmide do ser. Aqui “a inteligência é elevada como que acima de si pelo ímpeto profundo de atingir em si mesmo o Absoluto na sua plenitude absoluta de ser” (LIMA VAZ, 2000, p. 33).

Aqui cabe a idéia da “inteligência espiritual”, que na filosofia, exprime-se no pensar metafísico e pode ser considerado como o pensar mais elevado da atividade humana. Isso pressupõe

uma abertura da infinitude formal da razão e da liberdade para a infinitude real do Absoluto do ser. Em virtude dessa abertura, o homem deve ser considerado um ser descentrado com relação a si mesmo [...] na medida em que tem seu centro mais profundo [...] no Absoluto transcendente (LIMA VAZ, 1991, p. 250).

Convém afirmar que Deus plantou no coração humano esta capacidade, ou melhor, este desejo de sair do imanente, da experiência de finitude, para encontrar o seu protótipo. Isso de maneira nenhuma limita a liberdade humana, ao contrário, responde a sua vocação integral porque impede ao ser humano fechar-se sobre si mesmo e centrar em si mesmo o círculo de sua finitude. É isto que responde a necessidade de buscar sentido para a vida, própria do ser humano, que se abre a fé.

Contudo, muitos contemporâneos nossos parecem temer a união mais íntima da atividade humana com a religião; vêem nela um perigo para a autonomia do homem, das sociedades e das ciências. [...] Pela própria condição da criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordem específicas. O homem deve respeitar tudo isto, reconhecendo os métodos próprios de cada ciência e arte. [...] Aquele que tenta perscrutar com humildade e perseverança os segredos das coisas, ainda que disto não tome consciência, é como que conduzido pela mão de Deus, que sustenta todas as coisas, fazendo com que elas sejam o que são. [...]. Na verdade, sem o Criador a criatura esvai-se [...], torna-se obscura. (GAUDIUM ET SPES 36).

Para Tomás de Aquino a fé (efetuação da transcendência), enquanto ato do crente, não termina nas fórmulas de fé, mas na realidade para a qual essas fórmulas apontam <sup>7</sup>. Outros teólogos entendem a oração mística como graça a poucos reservada, que não se conquista mediante o esforço pessoal, uma vez que é infusa. Wilderink afirma que

a experiência mística encontra-se na linha de uma experiência intensa da fé, ou seja, da vida de Deus em mim, que não desfaz o que é minha vida com a responsabilidade que eu tenho, com a direção que lhe dou” (WILDERINK, 2004, p. 52).

É o próprio Deus quem dá ao ser humano a capacidade de relacionar-se com Ele. Sendo assim não é possível fazer claramente uma distinção entre a fé e a mística cristã, já que a fé é a raiz da vida espiritual.

O eixo objetivo da mística especulativa aponta para o caminho da descoberta do Absoluto no íntimo de si “como chama de amor viva, que ternamente fere a alma no mais profundo centro” (JOÃO DA CRUZ, 1988, p. 37). Este caminho interior da descoberta do Absoluto é progressivo e contínuo; Deus vai atraindo o ser humano para Ele num caminho interior, como bem demonstra a tradição carmelitana. Santa Teresa e João da Cruz demonstraram em seus escritos que

---

<sup>7</sup> Suma Teológica, II-II, 1,2 ad 2

Deus atrai para Ele e conduz o ser humano da periferia dispersante da vida para a cela mais íntima do ser, onde Ele mora unindo profundamente o humano a Ele <sup>8</sup>.

Embora atinja a profundidade do ser, é muito difícil discorrer sobre o objeto dessa contemplação ou defini-lo, como bem retrata Santo Agostinho:

Algumas vezes, submergis-me em devoção interior deveras extraordinária, que me transporta a uma inexplicável doçura, a qual, se em mim atingisse o fastígio, alcançaria uma nota misteriosa que já não pertence a esta vida. (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 227).

É que a linguagem ordinária acaba sendo insuficiente, pois como ensina a poetisa Adélia Prado, “Deus é Mistério, um mistério que se for entendido acaba. Eu não posso entender Deus. No momento em que eu O entender eu serei maior que Ele, não é não? Tudo o que eu entendo eu posso dominar, não é verdade?” (PRADO, 1999, p 22). Sendo assim, para pensar ou “conhecer” o mistério é necessário cultivar uma atitude de respeito e humildade inclusive com um envolvimento emotivo-afetivo, pois o conhecer do místico é bem mais do que uma atividade racional ou intelectual. Até porque, como afirma o teólogo ortodoxo Pavel Evdokimov, “não é o conhecimento que ilumina o mistério, é o mistério que ilumina o conhecimento. Nós só podemos conhecer graças às coisas que não conhecemos” (EVDOKIMOV, 1989, p. 13).

É importante também exercitar-se no conhecimento de si. Esta é a primeira coisa que a alma deve ter para chegar ao conhecimento de Deus, porque é da primeira que se desenvolve a segunda<sup>9</sup>. Neste sentido Santa Teresa põe a pergunta:

Não sei se fui clara o bastante, porque a questão de nos conhecer é tão importante que eu gostaria que não houvesse nisso nenhuma negligência, por mais elevadas que estejais nos céus. [...] Se podemos ir pelo seguro e plano, para que haveremos de querer asas para voar? Devemos, pelo contrário, aprofundar-nos mais no conhecimento de nós mesmas. Olhando a Sua grandeza, percebemos a nossa baixaza; observando a Sua pureza, vemos a nossa sujeira; considerando a Sua humildade, constatamos como estamos longe de ser humildes (TERESA DE JESUS, 2002, p. 448-449).

Esta preocupação com o conhecimento é própria da mística especulativa; conhecimento em sua forma mais elevada, ou seja, a contemplação, já que está é a finalidade da experiência mística. Em termos de vida contemplativa, Tomás de Aquino, ao introduzir na análise da contemplação mística a categoria aristotélica do “conhecimento por conaturalidade” <sup>10</sup>, afirma o conhecimento que procede do Amor ou que conhece amando. Tomas de Aquino se nos apresenta como grande mestre da teologia especulativa da contemplação entendida como “saber comunicável”,

<sup>8</sup> Cfr. Santa Teresa de Jesus, Moradas 1. 1, 3; 7.1,5; São João da Cruz, Cântico B,1,6-8.

<sup>9</sup> JOÃO DA CRUZ, Cântico Espiritual B 4,1; Noite Escura I, 12, 5.

<sup>10</sup> Suma Teológica, IIa. IIae, p. 45, a.2

assim como São João da Cruz será o grande doutor da teologia prática da contemplação, entendida como “saber incomunicável” (LIMA VAZ, 2000, p. 39).

A mística especulativa atingiu seu apogeu no final da Idade Média <sup>11</sup> para declinar nos inícios da Idade Moderna, dando lugar à filosofia especulativa que abriu o caminho para a secularização do pensamento, atingindo inclusive

o próprio termo mística [...] que é dessacralizado, banalizado e mesmo rebaixado a uma significação pejorativa no clima racionalista ou empirista da filosofia dos séculos XVIII e XIX (LIMA VAZ, 2000, p. 42).

Este processo estendeu-se pelo campo da reflexão filosófica, cultural e política, vindo desembocar no niilismo moderno e pós-moderno.

#### 2.4.2 A Mística Mistérica

Etimologicamente a mística mística diz respeito a toda mística, mas atribui-se a uma forma de mística que floresceu nos antigos cultos iniciáticos gregos e foi apropriada pelo cristianismo na liturgia e nos cultos.

Se na mística especulativa a experiência de Deus acontece no espaço interior do sujeito, na mística, a mesma experiência acontece no espaço sagrado de um rito de iniciação, organizada em torno das categorias de batismo, ressurreição e vida nova (Paulo e João) com dimensões objetiva (a vida revelada e oferecida no mistério de Cristo) e subjetiva (a vida recebida e incorporada pelo cristão). Porém, sendo experiência, ela é vivida no interior da consciência envolvendo a dimensão reflexiva e litúrgica.

Trata-se de uma “experiência intensamente vivida da vida em nós desse *mysterion*, traduzindo-se na sinergia entre o Espírito de Deus e o nosso espírito, que leva Paulo a exclamar: não vivo eu, Cristo vive em mim” (cf. Gl 2,20) (LIMA VAZ, 2000, p. 51-52). Esta afirmação paulina dá identidade ao cristão e é reforçada pelos escritos joaninos, que apresenta como categoria central a idéia de vida como amor (*ágape*), essência da vida em Deus, que é amor (cf. 1Jo 4,8-16). João convida a buscar a união com Cristo e a “permanecer nele” (Jo 6,56; 15,4-16), porque a essência da vida em Deus, comunicada no Cristo, que o cristão é chamado a viver, “é que eles conheçam a ti, Pai, e aquele que enviaste” (Jo 17,3).

A mística joanina centrada no amor encontra a expressão mais alta e mais perfeita na proclamação de que “Deus é amor” (1 Jo 4,8-16). O amor é justamente a

---

<sup>11</sup> O século XVI é considerado o século de ouro para a mística moderna, representado, sobretudo pelos carmelitas espanhóis Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz.

essência da vida em Deus, comunicada em Cristo e que o cristão é chamado a viver.

Como aqui não recordar a jovem mística Teresa de Lisieux com sua teologia do pequeno caminho? Um caminho centrado no amor e na confiança. Ela que compreendeu

que o amor encerrava todas as vocações, [...] que era tudo, abarca todos os tempos e todos os lugares [...]. Minha vocação é o amor! Sim, encontrei o meu lugar na Igreja, e esse lugar, oh meu Deus! Vós me destes, No coração da Igreja, minha mãe, eu serei o amor! (TEREZA DE LISIEUX, 1989, p. 230).

A mística mistérica de matiz paulino-joanina constitui uma das matrizes fundamentais da experiência mística ao longo da tradição cristã. Sua inserção na vida da Igreja assegura-lhe a autenticidade cristã. Trata-se de um caminho aberto a todos os cristãos que são convidados a participar no mistério de Cristo na Igreja.

É na liturgia, cume e fonte da vida da Igreja <sup>12</sup>, que a mística mistérica se expressará. Nela, a vida cristã, será totalmente penetrada pelo Espírito e por sua ação abrirá possibilidade ao cristão de participar da experiência mística. É deste modo que a mística mistérica tem como eixo a participação objetiva do cristão na liturgia ou na ação sacramental da Igreja.

Em sua obra *De ecclesiastica hierarchia*, Dionísio Aeropagita descreve a significação mística de cada sacramento e termina com a contemplação que leva o cristão, iniciado na vida sacramental a contemplação mística do mistério.

Já na teologia contemporânea o beneditino Odo Casel bem como seus discípulos, possuem uma perspectiva distinta da teologia pseudodionisiana e da perspectiva do neoplatonismo cristão quando afirmam que o mistério de culto é atualizado no mistério de Cristo, e é Nele que o cristão vive esse mistério. Trata-se, portanto de uma mística essencialmente cristocêntrica e orientada pela presença objetiva de Jesus no *sacramentum* <sup>13</sup>.

### 2.4.3 A Mística Profética

A mística profética deriva-se da Palavra de Deus, ouvida e obedecida, uma vez que a fé vem da pregação e a pregação, da palavra de Cristo (cf. Rm 10,17-18); por isso é a forma original da mística cristã e seu conceito procede da bíblia, particularmente do Novo Testamento. É “fruto da ação transformante da Palavra de

<sup>12</sup> Constituição *Sacrosanctum Concilium*, 10

<sup>13</sup> *Idem*, 7.

Deus, na vida daquele que recebe essa Palavra pela Fé e que, pelo Batismo, renasce a uma vida nova” (LIMA VAZ, 2000, p. 58).

No Novo Testamento, encontra seu lugar nas duas dimensões do *kerigma*: a palavra e o mistério. Tem como pedra angular a correspondência entre fé e palavra. Ou seja, primeiro se acredita depois fala ou anuncia.

A mística profética tem, pois, como pedra angular, a correspondência entre a Fé e a Palavra. Enquanto assume e eleva as versões mística e contemplativa, a mística profética é a mística cristã por definição. Ela nasce no terreno da Fé, e a Fé, por sua vez, nasce da audição da Palavra. A Palavra, por sua vez – e é esse um ponto de decisiva importância – é a Palavra revelada na *historia salutis*: em primeiro lugar, cronologicamente, a que foi comunicada aos Patriarcas e Profetas; e, na plenitude dos tempos [...], a Palavra substancial que se fez carne e morou no meio de nós (cf. Jo 1,14). É sobre o fundamento desta Palavra feita história que a Palavra interior é recebida no nosso espírito, acompanhando as vicissitudes do caminho para a contemplação, em virtude da graça da iluminação interior e do assentimento da Fé (Jo 6,44) (LIMA VAZ, 2000, p. 61-62).

Na perspectiva da mística profética, o sujeito escutando a Palavra revelada, por exemplo, aos Patriarcas e Profetas, sente-se atraído a assumir para si a profunda experiência de Deus vivida por eles; experiência que está na origem da sua vocação profética (cf. Jr 1,4-10; Is 6,1-8), a partir da qual, iluminados pelo Espírito, proclamam o juízo de Deus sobre a realidade por eles vivida. Neste sentido, os profetas foram grandes místicos porque

seduzidos e tomados pelo mistério de Deus, interpretaram à luz desta experiência os acontecimentos da história, dela participando como testemunhas da Aliança até o sacrifício de suas vidas. Anunciaram assim, pela palavra e pela vida, a vinda do Messias (CNBB, 2005, p. 24).

Na verdade, para poder anunciar e denunciar, os profetas tinham um duplo quadro de referência: de um lado, uma experiência profunda de Deus, de onde brota a sua liberdade e a certeza da presença de Deus na história; de outro lado, uma experiência profunda da realidade do povo, que o faz perceber que a Aliança foi quebrada (cf. Is 65).

É a partir desta dupla experiência, que nasce no profeta a consciência de sua missão. A denúncia do mal era, ao mesmo tempo, anúncio do amor de Deus e apelo à conversão. Aqui acontece a reciprocidade entre a fidelidade a Deus e ao povo, entre a experiência do Deus santo e misericordioso, e a justiça e a misericórdia para com o próximo.

Lévinas resume a tradição profética dizendo que conhece verdadeiramente a Deus quem acolhe o pobre procedente debaixo com sua miséria, e que é justamente sob esta roupagem que ele é enviado do alto. “Não podemos ver a face de Deus,

mas podemos experimentá-lo ao voltar-se ele para nós quando honramos a face do próximo, do outro que nos compromete com suas necessidades” (LÉVINAS, 1977, p. 225).

Aqui o apelo à conversão e à mudança passa por três caminhos, ligados entre si: os caminhos da justiça: mudar as estruturas injustas e transformar a sociedade; o caminho da solidariedade: mudar o relacionamento e renovar a comunidade; e o caminho da mística: mudar o modo de pensar, recriar a consciência e experimentar no mais profundo de si mesmo a certeza central da fé: Deus ouve grito de seu povo (cf. Ex 3,7)<sup>14</sup>.

É ainda necessário observar que a experiência cristã ao assumir a forma de mística profética, assume a mediação da Palavra histórica recebida na fé e a mediação do Mistério na contemplação, nisto ela encontra consistência e sentido. Aqui três níveis de mediação são considerados:

- a) A mediação criatural: o ser humano é dependente Daquele no qual todas as coisas foram criadas (cf. Cl 1,16) e a experiência mística será um refletir a glória de Deus (cf. 2 Cor 4,6);
- b) A mediação da graça: a iniciativa é soberana e gratuita da parte de Deus, que não se opõe, à colaboração humana.
- c) A mediação histórica: a mística cristã possui uma relação necessária e estrutural com o tempo, articulando-o com a eternidade.

A ação na história a partir da experiência mística vivida vai fazer com que essa mística tenha duas dimensões fundamentais: primeiro a busca de Deus e depois, buscá-lo em todas as coisas; tudo inicia Nele e por Ele, passa pela história e volta para Ele. Esta atitude contemplativa “é conhecimento e amor, e o amor, por sua vez, transborda em ação e serviço. Conhecimento, amor e serviço são regidos pelos critérios evangélicos, que comprovam sua autenticidade cristã” (LIMA VAZ, 2000, p. 70).

Se a mística profética é o fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe esta Palavra pela Fé, é importante aprofundar o tema na perspectiva do Antigo e do Novo Testamento, dado a

---

<sup>14</sup> Sobre os três caminhos: justiça, solidariedade e mística; cf. CRB. Leitura Profética da História. Col. Tua Palavra é Vida, Vol. 3. São Paulo: CRB/Loyola, 1994, pp. 21-25. Concordamos que os três caminhos: justiça, solidariedade e mística estejam ligados entre si, porém eles não são simplesmente paralelos, pois como já definimos a experiência mística é sempre princípio, luz, irradiação que se desdobra e flui no compromisso com a justiça e a solidariedade. Ou seja, a união com Deus é princípio de ação, podendo ser pensada como contemplação na ação.

centralidade da Palavra na formulação da mística carmelitana, como será abordado posteriormente.

## 2.5 A MÍSTICA NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTO

O termo mística ou místico não aparece na bíblia, aparece, porém o que se refere a essência da própria revelação bíblica. Deus, que “habita em luz inacessível” (1Tm 6,16), saiu de si e comunicou-se misericordiosamente aos homens, os tomou por parceiros e selou com eles uma aliança.

No relato da criação, Adão, “criado segundo Deus, na verdadeira justiça e santidade” (1Tm 6,16), tinha uma relação face a face com Deus, com quem se relacionava livremente (cf. Gn 3,8) em virtude de ser livre do pecado. Aqui Deus e o homem estão sensivelmente ligados num profundo conhecimento recíproco, vivendo por assim dizer a mística natural.

Pois, a beatitude do homem consiste na visão de Deus. Ora, o primeiro homem, vivendo no paraíso, tinha uma vida feliz e rica de todos os bens, como diz Damasceno. E Agostinho: Se os homens tinham os seus afetos, como agora os temos, como eram felizes naquele lugar de inenarrável beatitude, i, é, no paraíso? Logo, o primeiro homem, no paraíso, via a Deus em essência (TOMAS DE AQUINO, S.T. I 94,1).

O pecado original fez o homem perder esta genuína experiência de Deus, este, porém não o abandonou nas trevas, a primeira promessa, seguem-se outras, quando Deus inflama o coração dos patriarcas e profetas. Chama Abraão (cf. Gn 12-22), Jacó (cf. Gn 32,23ss; 35,9ss), Moisés (cf. Ex 3,1ss; 19,3ss; 33,18ss; 34,6ss; etc), Elias (cf. IRs 17,1.19,9-14) Isaias (cf. Is 6,1ss), e Jeremias (cf. Jr 1,4ss). Todos estes tinham a impressão de ser “agarrados” diretamente por Deus e chamados a colocarem-se diante dele face-a-face (cf. Gn 32,31; Ex 24,10-11; Dt 34,10) sem, todavia poder contemplar diretamente esta face (cf. Ex 33,23), sem morrer (cf. Ex 33,20).

Todos estes personagens tinham a especial incumbência de anunciar ao povo a mensagem de salvação. Por eles o povo pode experimentar a graça da fé no Deus da Aliança. O AT atesta isso em vários lugares, sobretudo no livro dos Salmos, que são repletos desta profunda experiência de Deus. Os Salmos demonstram que o orante pode ter consciência de estar em comunhão com Deus, experimentar sua mão protetora. Eles falam da doçura da palavra de Deus (cf. Sl 119,103), do provar e ver a bondade do Senhor (cf. Sl 34,6.9), da confiança em meio a insegurança (cf. Sl 23) e apesar da escuridão que paira no AT sobre a morte, sabe que Deus mesmo no reino dos mortos não o esquece (cf. Sl 49,16; 73,23-26).

Mas o povo do Antigo Testamento, como afirma a Carta aos Hebreus, não obteve a realização da promessa. Apenas viram-na e a saudaram de longe, depois de se reconhecerem estrangeiros e peregrinos nesta terra (cf. Hb 11,13). Assim,

toda mística vétero testamentária traz consigo uma Promessa, é orientada para o futuro, ela aponta para o Messias, o redentor, que restaura a comunhão do homem com Deus perdida através do pecado de Adão, [...] . Justamente porque a Mística do AT necessariamente, a partir da essência histórico salvífica da Antiga Aliança, desperta a ânsia da realização, ela é e permanece um primeiro degrau, comparado com a possibilidade e com o cumprimento que trará a Nova Aliança em Cristo (WULF, 1963, p. 186)<sup>15</sup>.

Por isso Jesus afirmou aos seus contemporâneos: “Muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes e não viram, e ouvir o que ouvis e não ouviram” (Mt 13,17). Com a Nova Aliança começa também um novo capítulo da mística.

No Novo Testamento toda a experiência mística ainda deve ser compreendida na perspectiva do crescimento na graça da fé (cf. II Cor 1,13; 10,15; Cl 1,10) e não é ainda uma visão escatológica. Mesmo o famoso arrebatamento de Paulo “até o terceiro céu” (cf. II Cor 12,1-7) não deve ser entendido como uma realização plena da escatologia, mas como uma profunda experiência contemplativa que levou o apóstolo ao conhecimento de Deus, como demonstrou Santo Tomás de Aquino<sup>16</sup>.

É evidente que em Cristo esta graça tornou-se mais rica, Deus a “derramou profundamente em nós” (Ef 1,8), por isso a experiência mística da fé na perspectiva da Nova Aliança é acessível a cada cristão que se abre ao amor de Cristo, que “excede todo conhecimento” (Ef 3,19) e torna a experiência da fé, vivida no amor, pela ação do Espírito Santo, que “clama em nosso coração: ABBA PAI” (Gl 4,6). É isso que abre ao ser humano a real possibilidade de transcender a níveis mais altos enquanto se deixa envolver pelo Mistério. Aqui o sujeito se apaixona por esse Mistério Absoluto e ilimitado, mergulha definitivamente Nele e pode ser chamado de místico, por excelência!

Cristo é a base originária de toda mística cristã.

Ele tinha em sua vida terrena em virtude da unidade de sua natureza humana com o Logos um conhecimento humano direto e singular de conhecimento de Deus. [...]. Por isso ele falava também àqueles que acolheram sua palavra, “não mais em parábolas, mas abertamente” (Jo 16,25). Ele foi incumbido de revelar o Pai e seu desejo de salvação, [...]. Ele *porta* não somente luz, mas é “a luz do mundo” (Lc 2,32; Jo 1,4; 3,19; 8,12; 12,35.46), enquanto se comunica amorosamente ao homem; ele anuncia não apenas a palavra, mas ele é a palavra do Pai aos homens,[...] e eles em atenção de sua mensagem escutam-no (cf. Ap 3,20). Cristo [...] é

<sup>15</sup> A tradução é nossa.

<sup>16</sup> S.T. II-II, 175,3

a visibilidade e palpabilidade do amor do Pai aos homens. Quem o vê, vê o Pai (Jo 14,9), quem o ouve, ouve o Pai (Lc 10,16), quem nele acredita, acredita no Pai, quem o ama, ama o Pai. Por isso ele podia dizer aos seus discípulos: “Quem me ama, será amado pelo meu Pai e eu também o amarei e me manifestarei a ele” (WULF, 1963, p. 188-189)<sup>17</sup>.

Basta uma leitura atenta dos evangelhos para observar que Jesus tinha com o Pai uma atitude de intimidade constante. A natureza desta intimidade busca essencial daqueles que desejam cultivar a experiência mística, pode ser aprofundada a partir do homem – Jesus.

O conceito de pai tinha no Oriente, no tempo de Cristo, um traço cultural marcado pela autoridade sempre reconhecida. A atitude do filho era de obediência e de respeito: a vontade do pai era sempre determinante. Neste sentido a parábola do filho pródigo descreve muito bem a vida familiar hebréia<sup>18</sup>. Contradizer o pai era coisa pouco comum. Para compreender o que Jesus quer dizer quando fala da “vontade do Pai”, deve-se colocar a palavra na perspectiva das relações pai-filho conhecidas pelos hebreus aos quais ele se dirigia. Relações que ele mesmo vivera com José, a quem era submisso (cf. Lc 2, 51b).

Esta intimidade com o Pai assume um traço bastante singular, quando Jesus chama Deus de “ABBA”.

O termo lucano originário, *pater* [pater], corresponde a forma aramaica de invocação . Procede da linguagem familiar e se utilizava como tratamento dado por crianças pequenas e adolescentes a seu pai e também como tratamento respeitoso a pessoas mais velhas.. Na época posterior a Jesus se impuseram plenamente as formas de tratamento correntes (meu pai) [...].As orações judias oferecem múltiplas formas de invocação de Deus como pai, porém não a palavra . Por isso surpreende a escolha deste tratamento de Deus (LUZ, 1993, p. 475-476).

J. Jeremias chega a considerar que este tratamento constitui uma nota distintiva das *ipsissima vox Iesu* e uma expressão das relações peculiares de Jesus com Deus (JEREMIAS, 1966, p. 65). Cristo introduz assim, na relação do Pai ao Filho, uma tonalidade de ternura e de confiança, que inclusive influenciou a comunidade cristã primitiva, como atesta J. Fitzmyer.

As cartas de Paulo (cf. Gál 4,6; Rm 8,15), que conservam uma tradição muito primitiva sobre a oração inspirada pelo Espírito, não só reproduzem a correspondência aramaica da invocação Pai! Abba, mas também constituem um testemunho de que a comunidade primitiva mantinha fresco a recordação do modo tão característico com o qual Jesus se dirigia a Deus, uma invocação tipicamente sua que carece de paralelos na tradição do judaísmo pré cristão (FITZMYER, 1987, p. 306).

<sup>17</sup> A tradução nossa.

<sup>18</sup> Cf. Lc 15,31, aplicado por S. João à atitude de Cristo para com o Pai: Cf. Jo 8,35; 16,15; 17,10; 14,2 etc

A atitude de intimidade constante levou Jesus ao diálogo com o Pai tanto na solidão como no templo. Estava com ele no Tabor (cf. Lc 9,28-29), no Monte das Oliveiras (cf. Lc 22,39-43) e na cruz. No dizer de Paulo, Jesus é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15; 2,9), é a única via de acesso ao Pai (cf. Jo 14,2; Ef 2,18). Nele se contempla o rosto divino (cf. 2Cor 4,6). Por isso, no mistério de Cristo está fundamentada a mística cristã, pois a essência da vida eterna é “que eles reconheçam a ti, Pai, e aquele que enviaste” (Jo 17,3).

Cristo é para aqueles que percorrem o caminho da mística cristã, o modelo de intimidade com o Pai. Ele é também como afirma o Apóstolo, a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15; 2,9), “resplendor da glória e expressão do Ser” (Hb 1,3) do Pai. É a via de acesso ao Pai (cf. Jo 14,2) e aquele no qual se contempla o rosto divino (cf. 2Cor 4,6).

A partir disso é compreensível que no Novo Testamento, sobretudo em João e Paulo, não se fala apenas de uma experiência de Deus, mas de uma experiência de Cristo. Deus em Cristo tornou-se manifesto! Assim a mística é no Novo Testamento, essencialmente mística de Cristo, que na cruz demonstrou a grandiosidade de seu amor. Cabe aqui assumir a mística da cruz, que fez Paulo escrever “viver é para mim Cristo e morrer é lucro” (Fl 1,21). É isso que faz a identidade do cristão consistir no “já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

## 2.6 CARACTERÍSTICAS DA MÍSTICA CRISTÃ

São várias as características que marcam e dão singularidade à mística cristã; apenas indicamos algumas:

### 1. Na Mística cristã a iniciativa é de Deus

A passividade é a primeira característica da mística cristã. Ela é fruto da iniciativa gratuita de Deus e não uma conquista humana. Isso não significa inatividade diante da ação da graça ou inércia espiritual. Significa sim, que a iniciativa e o domínio da experiência mística são de Deus mesmo quando sua presença é sentida como uma ausência, que provoca aridez e ao mesmo tempo o despojamento, que caracteriza o processo de transformação próprio da autêntica experiência mística. Nesta atitude de despojamento purificador, fruto da ação do Espírito, a alma fica pronta para o misterioso encontro com o Amado, como poeticamente exprime João da Cruz:

“Ali me mostrarias  
 Aquilo que minha alma pretendia,  
 E logo me darias  
 Ali, tu, vida minha,  
 Aquilo que me deste no outro dia “<sup>19</sup>

Esta união com Deus, tão presente nos escritos místicos, é outra singularidade da experiência mística. Ela é o núcleo e a coroação da mesma. Esta união com Deus, que é luz, faz o místico entrar na noite:

“Oh! Noite que me guiaste,  
 Oh! Noite mais amável que a alvorada!  
 Oh! Noite que juntaste  
 Amado com amada,  
 Amada já no Amado transformada “<sup>20</sup>

O caminho da experiência mística é marcado pela fase da escuridão e da desolação até finalmente atingir a alegria do encontro, fruto do amadurecimento espiritual.

## 2. A Mística cristã é uma experiência inefável

Como anteriormente foi afirmado, o itinerário e a experiência do místico são também marcados pela inefabilidade.

O que o místico cristão experimenta na comunhão com o Mistério nunca é uma superação; é antes a percepção do nexa pelo qual o Mistério é Mistério desta economia e desta objetividade cristã, e a objetividade cristã é mediação-transparente do Mistério (MOIOLI, 2005, p. 772).

A linguagem da mística união presente nos autores místicos mostra freqüentemente o esforço de exprimir o inexprimível. A leitura destes escritos “é muitas vezes difícil porque neles está descrito o que não foi escrito” (WILDERINK, 2004, p. 57). Mas mesmo, vivendo esta dimensão inefável, a mística cristã sempre permanece uma mística da Palavra que na plenitude do tempo, deu a conhecer no Filho, Aquele a quem ninguém jamais viu (cf. Jo 1,18).

## 3. A Mística cristã é uma experiência cristológica

O místico cristão está vinculado radicalmente a Jesus Cristo. Nele, pelo Espírito, faz a experiência de filho (cf. Rm 8,16) e com confiança pode gritar “Abba, Pai” (cf. Rm 8,14-15; Gl 4,6).

---

<sup>19</sup> João da Cruz, Cântico Espiritual, estrofe 38.

<sup>20</sup> Idem, Noite Escura, estrofe 5.

O itinerário místico cristão conduz cada vez mais a experimentar “a plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus” (CI 2,2) até a transformação em Cristo (cf. CI 2,2.20).

Como afirmado anteriormente, Cristo é a base originária da experiência mística cristã; o apóstolo Paulo, exprimiu muito bem isso quando afirmou: “Eu vivo, mas já não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

#### 4. A Mística cristã é eclesial

Para que uma experiência mística seja cristã é necessário que o místico seja cristão e que sua experiência mística seja permeada de valores cristãos.

No cristianismo o místico é crente cristão, ou seja, é radicalmente vinculado a Jesus de Nazaré, por ele se orienta, mediante a Palavra e a celebração sacramental, dentro da comunidade de fé (Igreja). Trata-se de duas faces de uma mesma realidade: é uma experiência eclesial e individual, uma experiência de Igreja, Corpo de Cristo, e do cristão, que é membro desse Corpo (cf. I Cor 12). A mística cristã é eclesial porque é na Igreja, esposa de Cristo, que se realiza plenamente as núpcias entre o Cordeiro e a humanidade redimida. Portanto, “Não há experiência mística autenticamente cristã que não seja experiência na Igreja” (LIMA VAZ, 2000, p. 65).

Por ser homem de fé, o místico cristão tem o sentido da aliança, selada com Deus mediante o sangue de Cristo morto e ressuscitado. Esta aliança possibilita a comunhão com o Pai que deu seu Filho único. Nele

tece a trama de uma relação nova e autêntica, a qual leva à comunhão mística de amor com as Pessoas divinas no âmbito da Igreja. A aliança com Deus é, portanto, o fim último da criação; é por esse motivo que os místicos de todos os tempos vêm nela a trama daquela realidade definida por eles como matrimônio espiritual (MORRISON, 2003, p. 36).

#### 5. A Mística Cristã é Solidária

Sendo fruto amadurecido da caridade, a união com Deus é regida pelo dom da sabedoria<sup>21</sup>, que não é somente especulativo, mas também prático<sup>22</sup>. Ou seja, a união com Deus é princípio de ação; trata-se de um transbordar ou de uma efusão<sup>23</sup> da contemplação<sup>24</sup>. No dizer de Lima Vaz, “é um fluir na ação da verdade contemplada na iluminação e dos bens vividos na união” (LIMA VAZ, 2000, p. 74).

<sup>21</sup> Suma Teológica, II IIae, q. 45, a. 2 c.

<sup>22</sup> Idem, II IIae, q. 45, a. 3 c.

<sup>23</sup> A efusão é própria da contemplação cristã e pode ser pensada como contemplação na ação.

<sup>24</sup> Suma Teológica, I IIae, q. 188, a. 6, c.

O místico cristão vive intensamente a contemplação como conhecimento e amor, e o amor, por sua vez transborda em ação ou serviço. Disso decorre que o autêntico místico cristão relativiza a sua própria experiência e busca muito mais a caridade (cf. I Cor 13). Trata-se da comunhão com o Deus de Jesus Cristo e que se expressa como gratuidade do dom de si pelos irmãos e pelo mundo, disso é que deriva a mística solidária com seu conteúdo profético. Isso por que

os verdadeiros místicos nunca perderam o contato com a realidade. Afinal, o alto do Monte Carmelo, cuja subida João da Cruz descreveu, nunca seria o alto se não pertencesse à montanha que por sua vez tem a sua raiz na terra onde pisam os homens (WILDERINK, 2004, p. 66).

Outro traço característico da mística cristã é o fato de que não se torna místico por contágio ou por mera imitação. É necessário desenvolver uma mistagogia que introduza a plenitude do mistério da salvação, como hoje é compreendido e vivido. É necessário cultivar a fidelidade à tradição e a criatividade no presente, quando se estuda a teologia mística.

Tendo sido percorrido, embora resumidamente, o caminho desde a origem semântica do termo mística até sua caracterização cristã, é possível atrever-se a uma definição, embora o mesmo não tenha um significado claro, pois até no “âmbito cristão, o conceito de mística é o mais ambíguo e fluido da teologia” (BORRIELLO, 2009, p. 18). Assim a mística cristã pode ser definida como uma experiência imediata de Deus e das coisas divinas pela via do conhecimento, do amor e da adesão à Palavra, sob a especial influência do Espírito Santo.

## 2.7 MISTICA PROFÉTICA CARMELITANA

A proposta da presente dissertação é discorrer sobre a mística que anima e dá sustentação ao exercício da solidariedade com os pobres, vivenciada pelos carmelitas no Mosteiro Monte Carmelo<sup>25</sup>. Para atingir tal meta, foi necessário discorrer, embora resumidamente, sobre toda riqueza bíblico teológica que dá embasamento a definição do que vem a ser a mística.

É importante ressaltar que a reflexão em torno da mística profética carmelitana, não tomará como ponto de partida a vida e a obra dos grandes místicos carmelitas Teresa de Jesus ou João da Cruz, pois a mística carmelitana brota, antes

---

<sup>25</sup> O Mosteiro Monte Carmelo está localizado na Rua La Salle, 850 no Bairro Pinheirinho em Curitiba – PR.

de tudo, da vivência do carisma subjacente na Regra do Carmo <sup>26</sup>.

Teresa de Jesus, ao fundar o Mosteiro de São José, dando assim início à sua reforma, tinha a intenção de poder observar com maior perfeição a Regra junto a um número restrito de irmãs (TERESA DE JESUS, 2002, p. 249). Ela conheceu a espiritualidade carmelitana a partir de três fontes: a Regra e Constituições, pelo que lhe foi dito na tradição oral e pelo livro *Instituição dos Primeiros Monges* <sup>27</sup>, onde o carisma fontal da Ordem do Carmo é apresentado a partir da figura bíblica do profeta Elias e da Virgem Maria.

Quanto ao conteúdo da Regra, Teresa destacou seu espírito contemplativo: convite à oração contínua, escuta da palavra bíblica e a solidão <sup>28</sup>.

Porém nada é tão expressivo como suas próprias palavras:

Queira Sua Majestade dar-nos com abundância a Sua graça, porque com isso não haverá empecilho que nos impeça de ir sempre adiante em Seu serviço; e a que nos ampare e favoreça a todas para não perdermos por nossa fraqueza uma base tão boa quanto a que Ele quis por em mulheres tão ínfimas quanto nós. Em Seu nome vos peço irmãs e filhas minhas, que sempre o supliqueis a Nosso Senhor e a cada uma que vier faça de conta que nela recomeça a Regra Primitiva da Ordem da Virgem Nossa Senhora, não consentindo de modo algum que haja relaxamento, seja no que for (TERESA DE JESUS, 2002, p. 718).

O livro *Instituição dos Primeiros Monges*, principal manual de leitura espiritual da Ordem até o século XVII, ilustra o real espírito da Ordem do Carmo a partir dos exemplos do profeta Elias e dos primeiros eremitas do Monte Carmelo. Apresenta o duplo fim da vida carmelitana: oferecer a Deus um coração santo e purificado de toda mancha de pecado e sentir no coração e experimentar na alma o poder da presença divina e a doçura da glória celeste (RIBOT, 2005, p. 9).

Na mentalidade dos carmelitas do século XVI a *Instituição* era considerada como a Regra antiga, resultando assim historicamente como a fonte primitiva, ainda que juridicamente o era a Regra albertina. As monjas do

<sup>26</sup> A Regra dos Irmãos da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo foi escrita por Santo Alberto de Jerusalém entre os anos 1207 a 1214 e aprovada pelo Papa Inocêncio IV, com algumas modificações, em 01 de outubro de 1247.

<sup>27</sup> A *Institutio primorum monachorum*, é um dos escritos mais importantes depois da Regra de Santo Alberto, que marcou decididamente a construção da mística carmelitana. Cf. STEGGINK, O. La Reforma del Carmelo Español: La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa, p. 357-388. O título completo deste tratado é: *Liber de institutione primorum monachorum in Lege Veteri exortorum et in Nova perseverantium*. O texto faz parte de uma coleção de escritos sobre a origem da Ordem Carmelitana coletados por Felipe Ribot (+ 1391), prior provincial da Catalunha. Hoje temos uma tradução para o inglês: COPSEY, Richard. *The Ten Books on the Way of Life and Great of the Carmelites*. St Albert's Press, U.K. & Rome: Edizioni Carmelitanae, 2005.

<sup>28</sup> Cf. por exemplo: Santa Teresa, Caminho de Perfeição 4,2; 7,1; 10,6. Castelo Interior 1,2,16; 6,6,7; etc

Mosteiro da Encarnação e mais particularmente dona Teresa de Ahumada, tão amiga dos bons livros, conheciam muito bem o venerável texto da Instituição, pois seu convento possuía uma cópia manuscrita do tratado, em latim junto com as antigas Constituições da Ordem, em um precioso código de meados do século XV<sup>29</sup> (STEGGINK, 1965, p. 358).

É possível dizer, portanto, que toda a produção ascético-mística de Teresa, e antes ainda, toda a sua vida e ação foram um comentário e uma atualização do duplo fim da vida carmelitana conforme expresso na Instituição e que sua obra se fundamenta na busca da vida interior, mantendo-se fiel à herança fundamental do Carmelo.

Assim, para caracterizar a mística profética carmelitana faz-se necessário especificar o que o *sensus ordinis* produziu a partir dos estudos mais recentes da dita *formula vitae* entregue aos carmelitas pelo Patriarca Alberto de Jerusalém<sup>30</sup> que os motiva a *in obsequio Iesu Christi vivere debeat, et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire*<sup>31</sup>.

Embora a Regra do Carmo não seja um texto místico no sentido clássico do termo, esta *Formula vitae*, “constitui a base da orientação fundamentalmente mística da Ordem” (BLOMMESTIJN, 2002, p. 46) assim é a partir do carisma carmelitano, subjacente na Regra do Carmo, que será feito o confronto com o ideal da mística solidária vivida no Mosteiro Monte Carmelo, como é o objetivo da presente pesquisa.

Hoje é doutrina comum que a vida religiosa seja entendida e vivida como seguimento de Cristo segundo o evangelho. Diz o Concílio que esta é a “norma suprema”<sup>32</sup>, ou seja, é a norma diretriz de qualquer outra norma e princípio central de renovação ou atualização da vida religiosa. O mesmo afirma o Código de Direito Canônico: “Os religiosos tenham como regra suprema da vida o seguimento de Cristo, proposto no Evangelho e expresso nas constituições do próprio instituto” (C 662). Assim, o carisma peculiar de cada instituto deve ser vivido “cristicamente” de maneira significativa na Igreja como um sinal para o mundo.

No caso da experiência carmelitana, este cristocentrismo é alimentado pela meditação da Palavra e da oração (RC 10), “que se transforma em norma para se

---

<sup>29</sup> A tradução é nossa.

<sup>30</sup> Nasceu ao redor do ano 1150 em Castrum Gualteri. Em 1180 foi eleito Prior dos Cônegos Regulares de Santa Cruz de Mortara; bispo em 1184; desde 1201 conselheiro do Papa Inocêncio III para a Regra dos *Humiliati* que tem semelhanças com a Regra Carmelita. Em 1205 foi nomeado Patriarca de Jerusalém e legado papal para a província de Jerusalém. Em 1206 passou a residir em Acre, dado que Jerusalém estava ocupada pelos sarracenos. Foi assassinado em 1214. Cf. *The Land of Carmel: Essays in Honor of Joachim Smet O Carm*. Rome: *Institutum Carmelitanum*, 1991, p. 62.

<sup>31</sup> Do Prólogo da Regra dos Irmãos da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo: Viver em obséquio de Jesus Cristo e servi-lo fielmente com coração puro e reta consciência.

<sup>32</sup> Decreto *Perfectae Caritatis* n. 2.

definir o verdadeiro carmelita. Do carmelita se espera que seja uma pessoa de oração que alimenta a sua vida espiritual na meditação constante da Lei do Senhor” (MESTERS, 1979, p. 77). Isso vem ao encontro da afirmação anterior que caracterizou a mística do compromisso solidário, como fruto da Palavra de Deus, ouvida e obedecida; é justamente isso que dá originalidade à mística cristã.

A centralidade do seguimento autêntico de Cristo é fundamental. Sem isso, todas as demais recomendações da Regra, ficam sem sentido. Este seguimento se realiza de modo progressivo de *coração puro e consciência serena* (profunda disponibilidade e fidelidade).

Este seguimento não é genérico mas faz referência ao que já é vivido pelo grupo que pede a Alberto uma forma de vida: *Verum quia requiritis a nobis, ut iuxta propositum vestrum tradamus vobis vitae formulam, quam tenere in posterum debeatis.*<sup>33</sup>.

É interessante notar que a Regra não propõe “imitar” Cristo e sim *viver em seu obséquio*. É uma expressão mais próxima a seguimento. Seguimento e imitação são a mesma coisa? Ambos os conceitos pertencem ao conteúdo escriturístico. A partir de Paulo a idéia de imitação impôs-se de maneira progressiva. Já a idéia de seguimento deve ser buscada dentro de um contexto teológico cuja raízes estão presentes no AT (grupos proféticos).

Castilho, diz que “a tradição apresentou a vida cristã como imitação de Cristo e o termo não é evangélico; e falou pouco de seguir, o único que aparece nos evangelhos” (ap. MAROTO, 1996, p. 51). Já Paulo considera a relação de amizade com Jesus em termos de imitação: “Sede meus imitadores, como eu sou de Cristo” (1Cor 11,1). Só que a autêntica imitação de Cristo, para Paulo, se dá em termos espirituais não morais.

Pablo Maroto emite o seguinte juízo sobre o debate imitação e seguimento: “Pode-se dizer que os que assumiram o Evangelho como norma literal de vida preferiram a fórmula do seguimento” (MAROTO, 1996, p. 240).

A tradição mais antiga da igreja aceitou a pluralidade das fórmulas como equivalentes. Porém as duas não podem prescindir da identificação com o destino de Jesus.

A tradição medieval, dos escritores e místicos não criou problemas com as fórmulas. O importante para eles era colocar Cristo no centro da piedade e da vida. Cristo era para eles o modelo de virtudes, causa de santidade, meta, ideal de vida.

---

<sup>33</sup> Cf. Regra do Carmo, cap. 3: “No entanto, como vocês nos pedem que, de acordo com o seu projeto, lhes demos uma forma de vida à qual, de agora em diante, devem manter-se fiéis:”

O que importa é não reduzir o termo imitação a uma categoria moral, como se Cristo fosse um herói a ser copiado sem considerar a sua pessoa, a sua vida, o seu destino.

A lei fundamental e a meta última do projeto da Regra é o “seguimento” generoso e autêntico, fruto da escuta orante da Palavra que conduz a uma vida em Cristo, n’Ele e com Ele, um partilhar profundo de sua vida e de seu mistério. Neste sentido a Regra usa duas vezes a expressão “em Cristo”. A primeira na saudação: “Filhos amados em Cristo”, recordando uma expressão paulina (cf. 1 Cor 4,14-17) e a segunda no capítulo 18: “os que querem viver fielmente em Cristo”, também de inspiração paulina (cf. 2 Tm 3,12; Tit 2,12).

A expressão “filhos amados em Cristo” mostra que “viver em Cristo” é reconhecer que seu amor acompanha aqueles que o seguem. Alberto ainda demonstra na expressão “viver fielmente em Cristo” a necessidade de assumir um caminho de entrega, mesmo nas perseguições, um caminho de vigilância que conduz à maturidade interior.

### 2.7.1 A Regra do Carmo e a Leitura Bíblica

A recomendação que Alberto de Jerusalém faz para que permaneça dia e noite à escuta da Palavra do Senhor e o apelo para tudo fazer na Palavra do Senhor (RC 10 e 19) é um indicativo da centralidade da Bíblia na construção da mística carmelitana. O texto da Regra é pequeno (cerca de 1100 palavras), porém é recheado de no mínimo uma centena de citações bíblicas.

O quadro de referências, a partir do qual e em função do qual a Regra lê a Bíblia, é a sua preocupação principal, expressa no prólogo: viver em obséquio de Jesus Cristo. É ainda o seu desejo, expresso, sobretudo ao longo dos capítulos centrais, de imitar a comunidade dos primeiros cristãos de Jerusalém, descrita nos Atos dos Apóstolos. Pois era este o ideal dos que, naquele início do Século XIII, procuravam viver o Evangelho numa Igreja renovada. Com outras palavras, a Regra lê a Bíblia a partir da sua fé em Jesus Cristo, vivo e presente na Igreja (MESTERS, 1991, p. 43).

Permanecer na Palavra é a primeira maneira de conhecer, entrar na intimidade com Jesus Cristo. A verdadeira comunidade cristã é plasmada pela Palavra e por isso, a leitura da Bíblia deve ser familiar. Ela é “fonte pura e perene de vida espiritual”<sup>34</sup>. Como o fez Alberto, que devia conhecer

a Bíblia de memória e a assimilou na sua vida a ponto de não distinguir mais entre as suas próprias palavras e as palavras da Bíblia. Ele usa a Bíblia sem citar, cita sem verificar, junta e separa as frases como e quando quer, muda e adapta conforme lhe parece útil, como se fosse a sua própria

<sup>34</sup>Constituição Dogmática *Dei Verbum* 21

palavra. Esta maneira de usar a Bíblia é fruto de longa e assídua leitura, marcada pela liberdade, familiaridade e fidelidade (MESTERS, 1991, p. 43).

Certamente ao demonstrar que Alberto vive uma relação de tamanha intimidade com a Palavra, Mesters quer dizer que os pensamentos e motivações do místico carmelita, devem estar imerso na Palavra de Deus. É a Palavra que exige que a pessoa se exponha e se abra no mais profundo do seu ser para escutá-la, tanto individualmente como comunitariamente, formando um corpo com ela e deixando-se habitar por ela, a ponto de poder parafrasear o Apóstolo: “Eu falo, mas já não sou eu, é a Palavra que fala por mim”.

A Regra recomenda ao menos nove vezes a leitura e meditação da Palavra: ouvi-la durante as refeições (RC 7), meditá-la dia e noite (RC 10), rezar os Salmos (horas canônicas) (RC 11), participar diariamente da Eucaristia (RC 14), ter pensamento santo (fruto da leitura da Bíblia) (RC 19), a Palavra habitar na boca e no coração (RC 19), agir sempre de acordo com a Palavra de Deus (RC 19), ler com frequência as cartas de Paulo (RC 20) e ter diante de si o exemplo de Jesus como aparece nos Evangelhos (RC 22). Portanto, a Palavra entra na vida do carmelita pela leitura pessoal (RC 10 e 19), comunitária (RC 7, 14 e 11) e eclesial (RC 11, 12).

Nestas recomendações transparece certa pedagogia que faz lembrar a prática da *Lectio Divina* bastante presente no alvorecer da vida religiosa.

Em torno da Palavra de Deus, ouvida, meditada e rezada, surgiu e se organizou o monaquismo do deserto. As sucessivas reformas e transformações da vida religiosa, sempre de novo, retomavam a *lectio divina* como a sua marca registrada. [...]. A sistematização da *lectio divina* em quatro degraus veio só no século XII. No ano 1150, mais ou menos, Guigo, monge cartuxo, em seu livrinho chamado A Escada dos Monges [...] resume os quatro degraus da seguinte maneira: a *leitura* é o estudo [...], A *meditação*, [...] procura o conhecimento da verdade oculta. A *oração* [...] saboreia as alegrias da doçura eterna e a contemplação faz enxergar a vida com os olhos de Deus (MESTERS, 1991, p. 45-46).

Como será dito mais adiante, os mendicantes, no século XIII, fizeram da *lectio divina* a fonte inspiradora do seu movimento renovador. Um exemplo claro disso é a Regra do Carmo: “resultado e expressão da *lectio divina* feita pelos primeiros carmelitas” (MESTERS, 1991, p. 46) que junto com o movimento mendicante souberam colocar a *lectio divina* a serviço do povo, já que seu movimento renovador os inseriu entre os “minores”.

O Concílio Vaticano II ratificou e promoveu a *lectio divina*, que teve um período de esquecimento por vários séculos na Igreja. O Concílio exorta igualmente, com ardor e insistência, a todos os fiéis cristãos, especialmente aos religiosos, que,

pela freqüente leitura das divinas Escrituras, alcancem esse bem supremo: o conhecimento de Jesus Cristo <sup>35</sup> (cf. FI 3,8).

Na Regra do Carmo os quatro degraus da *lectio* não existem separados, mas formam uma indivisível unidade. Assim a *Lectio* pode ser encontrada na Palavra que deve ser lida no refeitório (RC 7), na Eucaristia (RC 14), no Ofício Divino (RC 11) e em particular nas celas (RC 10). A *Meditatio*, na Palavra meditada dia e noite na cela (RC 10) que desce da boca para o coração (RC 19) e produz pensamentos santos (RC 19). A *oratio*, na Palavra lida, escutada e meditada que se faz oração no ofício divino (RC 11), na Eucaristia (RC 14) e na cela onde o carmelita deve vigiar em oração, dia e noite (RC 10). A *contemplatio* está presente quando a Palavra lida, escutada e meditada invade o pensamento, a boca e o coração (RC 19) e assim tudo se faz na Palavra do Senhor (RC 19) (MESTERS, 1998, p. 37-38).

Esta maneira de usar a Bíblia é fiel à tradição uma vez que sistematiza o ensino dos Santos Padres (RC 2) e pede que a leitura seja feita de acordo com os costumes da Igreja e da tradição litúrgica (RC 11). É uma leitura caracterizada pela familiaridade, liberdade e fidelidade. “É todo um ambiente de vida que aqui transparece em que a Palavra de Deus era o quadro comum de referência, aceito por ambos, tanto por Alberto como pelos eremitas do Monte Carmelo” (MESTERS, 1979, p. 91), que tinham um ideal de vida, apresentado por B, ao Patriarca Alberto, que de acordo com esse ideal (RC 3) selecionou os textos bíblicos. Não era algo abstrato, era a própria vida, por eles vivida junto à Fonte de Elias, no Monte Carmelo.

Assim a mística profética de cunho carmelitano que dá sustentação ao compromisso com os pobres, só é de fato verdadeira quando assume a proposta da Regra que pela vivência da Palavra, transforma a vida daqueles que a receberam pela fé e pela inserção na vida da Igreja.

Resta a pergunta: é possível uma releitura da Regra do Carmo na ótica da solidariedade com os pobres? Qual sua originalidade e possíveis aplicações no tempo presente? Isso será refletido posteriormente, depois de ser apresentado o contexto histórico, social e eclesial do surgimento dos Carmelitas e da Regra dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo.

---

<sup>35</sup> Constituição Dogmática *Dei Verbum* 25.

### 3. O CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E ECLESIAL DA REGRA DO CARMO

Para compreender o nascimento e a evolução da Regra do Carmo até sua aprovação definitiva, sua natureza jurídica, sua dinâmica espiritual e seu significado como projeto de vida, é preciso apresentar o contexto social e eclesial, no qual está inserida. Isso ajudará a compreender o conteúdo e a importância do *propositum*<sup>36</sup> assumido pelo primeiro grupo de eremitas, bem como o seu significado eclesiológico diante daquela realidade específica.

Do início do século XI ao XIII ocorreram profundas mudanças políticas, sociais e religiosas que provocaram o declínio do sistema feudal. A chegada do segundo milênio trouxe consigo

um novo espírito e uma nova mentalidade: uma gente e uma mentalidade que, saídas do crisol da alta idade média, iniciam um novo caminho paralelamente ao declinar do feudalismo, sobre o qual, como sistema político, pesa já a tática de imperadores, papas, soberanos e municípios (BOAGA, 1985, p. 25).

Algumas idéias ilustram este momento histórico e ajudam a compreender as transformações ocorridas.

#### 3.1 UMA SOCIEDADE EM PROFUNDAS MUDANÇAS

O que caracterizou a grande mudança social do início do segundo milênio foi o declínio progressivo do sistema feudal e o surgimento, ou fortalecimento, de uma nova maneira de organização social: as cidades. É claro que esta passagem aconteceu de forma complexa e gradativa, alcançando sua maior visibilidade nos séculos XII e XIII. “Pelos fins do século XIII o declínio já ia bastante adiantado na França e na Itália. O sistema durou mais tempo na Alemanha e na Inglaterra” (BURNS, 1983, p. 331). O crescimento demográfico, tanto dos nobres quanto dos servos, e o desenvolvimento da agricultura com sua ampliação na busca de novas

---

<sup>36</sup> O termo *propositum*, que aparece no prólogo da Regra, tem um sentido teológico específico para aquela época, o que nos ajuda a entender melhor o significado da *vitae formula* que o primeiro grupo de eremitas do Monte Carmelo, muito provavelmente em sua maioria leigos, pede ao patriarca de Jerusalém: “A palavra “*propositum*” na tradição monástica às vezes era interpretada como “profissão religiosa” ou um projeto sério de *sequela Christi*. Geralmente nesse período (sec. XII-XIII) significava uma decisão séria e vinculante, dedicar-se a uma forma de vida cristã mais exigente (convertidos, penitentes, peregrinos, cruzados...) sem que isso implicasse porém em uma verdadeira profissão de votos religiosos.” (SECONDIN, 1982, p. 46).

terras para o plantio, são os principais fatores que contribuíram para tal mudança, tanto social quanto econômica.

Além disso, a volta do comércio com o Oriente Próximo e o desenvolvimento das cidades ocasionaram a procura sempre crescente de produtos agrícolas. A expansão do comércio e da incipiente indústria criou novas oportunidades de emprego e levou muitos servos a fugir para as cidades.

O despertar da cidade leva a transferir o centro de gravitação político-social do castelo feudal no campo para os povoados e para as cidades. A cultura intelectual cresce muito através da criação das universidades, saindo assim dos palácios e da corte feudal; [...] nasce então a “comuna” [...] típica estrutura social da nova época que está surgindo (BOAGA, 1989, p. 21-22).

Entre os nobres começam certos conflitos pelo crescimento de pequenos feudos, e os servos vão conquistando certas concessões com a possibilidade de pagarem taxas (*libertas* – privilégios), ao invés de prestação de serviço:

A mesma concessão de *libertas* (privilégios) desvincula os indivíduos de uma terra e de uma situação para abrir-lhes a possibilidade de uma nova existência em outro lugar. A palavra *libertas* indica a taxa para obter a isenção de algumas obrigações feudais. [...]. Isso não significa sempre uma melhora da condição e da existência, mas indica um processo de movimento interno da massa dos trabalhadores da terra que recebem um salário de domésticos que eram, enquanto outros, atraídos pelas maiores possibilidades dos novos e velhos centros urbanos, deixam o campo e desenvolvem novas atividades artesanais e comerciais, todas concedidas à nova dinâmica econômica (FIMAGALLI, 1978, pag. 17)<sup>37</sup>.

Este fato resultará em uma maior organização dos servos como categoria (econômica e, posteriormente, jurídica), formando as primeiras vilas rurais (muitas delas em torno às paróquias rurais) e o fortalecimento dos centros urbanos já existentes ou o surgimento de novos, o que causa grande migração dos campos para as cidades. Interessante é que este processo de êxodo para as cidades, as quais tornam-se o novo centro da organização social, vem ao encontro dos anseios de uma sociedade, de certa forma, igualitária:

Até o final do século XII, existia um enorme fosso entre a sociedade rural, na qual o senhor feudal exerce uma dominação sobre os homens a ele “fiéis” e a sociedade urbana que elabora uma nova visão de mundo menos seguro e uma nova ordem pelo menos formalmente mais igualitária (FIMAGALLI, 1978, p. 18).

Entretanto, um dos grandes problemas que surgirão mais tarde nas cidades será a presença dos “minores”, ou seja, daqueles que não participam diretamente da

---

<sup>37</sup> A tradução é nossa.

nova riqueza gerada pelo comércio, mercados, indústrias têxtil, produções artesanais, etc, constituindo um grupo de pessoas pobres e necessitadas, caracterizados normalmente como “assalariados” ou como aqueles que fazem serviços gerais.

Dentro deste contexto é importante lembrar do surgimento, nas cidades, de uma nova classe social: os burgueses. Se no sistema feudal as duas grandes categorias eram o clero e a nobreza, nas cidades surgem os “cidadãos do burgo”, caracterizados como comerciantes e artesãos que, aos poucos, se organizam em associações profissionais ou corporações, assumindo o governo urbano, até então também nas mãos dos nobres. Como consequência, também os bispos, dentro desta nova estrutura social emergente, vão perdendo sua importância diante do fortalecimento do “governo dos cidadãos”<sup>38</sup>.

É importante considerar que

estava emergindo um mundo novo, no qual o dinheiro, o capital e o crédito desempenhavam um papel cada vez mais importante. As necessidades e aspirações de tal mundo encontraram expressão nas cidades – república cidadã dotada de autogoverno que não tinham outros senhores além do rei ou imperador - e nas nascentes universidades: enquanto sua sensibilidade religiosa se refletiu no naturalismo gótico<sup>39</sup> (LAWRENCE, 1998, p.10).

A nova sociedade comunal é também atormentada por freqüentes lutas sociais, às vezes até com derramamento de sangue, entre os nobres e os “mediócrs” também chamados de burgueses, como também entre uma comuna e outra. Quem mais sofre são os “menores” e sua situação leva a constante tensão no interior da cidade.

Convém também mencionar a Peste Negra que varreu a Europa no século XIV que segundo Hilário Franco Junior,

decorreu em última análise da expansão ocidental, que criara colônias comerciais em locais onde a peste sempre existiu em forma endêmica. Além disso, se a peste se propagou tão rapidamente na Europa, e fazendo tão grande número de vítimas, foi devido a superpopulação gerada pela própria dinâmica feudal. [...]. Atingiu indiscriminadamente, pobres e ricos, crianças e adultos, homens e mulheres. [...] de 1348-1350 eliminou de 25 a 35% da população europeia (FRANCO JR. 1984, p.83).

---

<sup>38</sup> Cfr. E. BOAGA, *Il contesto storico socio-religioso ed ecclesiale della regola*, 39. Em outro escrito, o mesmo autor também faz um esclarecimento desta organização social reagrupando-a, sinteticamente, em torno de três pólos ou classes: os «maiores», que seriam os nobres, os patrícios e os pequenos feudatários; os «mediócrs», ou também chamados burgueses, referindo-se aos comerciantes e artesãos; finalmente os «menores», que seriam «os pobres e especialmente assalariados, usados pelas corporações nos trabalhos mais genéricos, os quais não gozavam de nenhum direito no sistema comunal» (BOAGA, 1989, p. 22).

<sup>39</sup> A tradução é nossa.

Pode-se imaginar que como consequência diminuiu consideravelmente a quantidade de mão de obra, o que obrigou os senhores a recorrerem a assalariados. A desorganização social que seguiu a peste e a crescente procura de mão de obra facilitava e incentivava a fuga dos servos. Desta forma se abateu um dos principais sustentáculos do regime feudal, já que o sistema senhorial era praticamente impossível com um camponês livre (BURNS, 1983, p. 332).

É importante também mencionar as causas políticas relacionadas à queda do feudalismo: a criação de exércitos profissionais, a situação caótica produzida pela Guerra dos Cem Anos, as insurreições camponesas, a influência das Cruzadas e por fim o aparecimento de monarquias nacionais, de modo particular na França e na Inglaterra, que pouco a pouco destituíram os nobres de toda autoridade política.

As transformações sociais trazidas pelos fatos acima citados conduzem a dimensões ainda maiores, como o surgimento de uma nova ordem para pensar o indivíduo e o comunitário. Hagen Keller defende a idéia de que as duas evoluções presentes no século XII, ou seja, da presença do indivíduo, com sua personalidade singular, com seu modo de existir e pensar, inseridos em uma vida social, e a mudança na ordem política, seja do sistema monárquico ou comunal, sujeitando-se a normas explícita e universais, estão diretamente relacionadas (KELLER, 2003, p. 67-88). A responsabilidade da pessoa e a organização da vida social serão marcas da evolução cultural para os séculos posteriores.

Este novo princípio estrutural presente no século XII traz uma nova configuração às formas de comunidades já existentes, relacionando os membros da comunidade com a comunidade em si, interpretando as cidades como *universitas*, ou assumindo com maior evidência o caráter corporativo destas. O juramento entre os membros, desde então, estava relacionado com a totalidade da sociedade política, não sendo mais como antes uma relação de fidelidade contratual entre dois indivíduos, baseados em significados éticos e religiosos incorporados em tal promessa, mas “um autônomo vincular-se a princípios da vida em comum” (KELLER, 2003, p. 73).

O novo ordenamento da vida social será importante não somente para pensar o ser humano real, concreto, individual, interagindo com o todo, isto é, a relação entre o particular e o universal, mas a própria internalização de normas e valores, o que levará a um confronto também na dimensão da experiência eclesial.

Esta responsabilidade do indivíduo em discernir entre o bem e o mal, e optar pelo bem, pela justiça, pela ordem da comunidade, no pensamento do século XII será inspirada numa vontade divina, que faz com que a responsabilidade tenha sua dimensão religiosa baseada na relação entre o indivíduo e Deus. Esta relação entre a ordem da comunidade e a responsabilidade do indivíduo, motivado pelo novo

contexto social da organização urbana, segundo Keller, será um grande tema do século XII para os séculos seguintes (KELLER, 2003, p.86).

Talvez esta nova realidade seja também iluminadora para compreender a dimensão da responsabilidade do indivíduo frente a um projeto comunitário, assumindo-o não somente como uma lei, uma norma, mas como valores comunitários a serem vividos dentro de uma opção, seja religiosa ou social, de convivência e de busca de um ideal comum.

A *vitae formula* dada aos primeiros carmelitas também tem essa idéia de um projeto comum para todo o grupo, não tirando a responsabilidade pessoal, pelo contrário, acreditando que todos a possam viver com responsabilidade e maturidade, contendo várias expressões que deixam clara liberdade responsável frente à “lei”. Assim, respeita as diferenças e limitações de cada um, o que não diminui, muito menos anula o esforço e ascese para a vivência do ideal comum.

### 3.2 A IGREJA NOS SÉCULOS XII E XIII: CRISE E PROFECIA

O declínio do feudalismo, provocou grande crise e transformações em todos os setores da sociedade, questionando as próprias estruturas que não respondem mais ao momento histórico, motivando a busca de novas respostas. Já na Igreja do século XI e XII podemos encontrar dois movimentos opostos: um em direção à sua decadência, pelo processo de “enfeudamento” da hierarquia eclesiástica, bem como da presença de outros problemas, entre os quais a simonia e o concubinato do clero; e outro em direção a um movimento de reforma, tanto da vida monástica e do clero, quanto do próprio povo, conclamado também pela reforma gregoriana.

Segundo Y. Congar, de Gregório VII (1073-1085) a Inocêncio III (1198-1216) a Igreja passa por um período decisivo, marcado também por dois momentos: depois da época carolíngia, quando “a Igreja era o povo de Deus governado conjuntamente pelo *Sacerdotium* e o *Regnum*”; surge a reforma gregoriana, quando a Igreja “adquirindo sua independência diante da sociedade temporal, favorecia nela, como contrapartida, a consciência de uma consistência própria e autônoma”<sup>40</sup> (CONGAR, 1970, p. 106). Na sua base, porém, inspirado nos esquemas dionisianos, prevalece a idéia de que o poder espiritual é que constitui o poder terreno e, por isso mesmo, este deve ser àquele submisso.

Um pensamento comum no século XII era o conceito de que os reis deviam

---

<sup>40</sup> A tradução é nossa.

ser os defensores, os advogados da Igreja, concebendo a realeza com uma função eclesiástica:

Esta noção ministerial e clerical do *Regnum* se aplica com toda naturalidade a dignidade imperial; porque, imperador *romano*, era como tal consagrado pelo papa *para* a defesa da igreja romana e para defender a paz, sob a presidência do papa, como *brachium ecclesiae romanae* (CONGAR, 1970, p. 109)<sup>41</sup>.

Porém, o sistema da chamada “Igreja privada” se desenvolve trazendo grandes conseqüências. No início, tal sistema dava ao proprietário da terra onde se construía uma Igreja o direito, até então pertencente ao bispo, do rendimento da igreja bem como da nomeação do clérigo que servirá a esta. Tal acordo crescerá, ganhando grandes dimensões, até chegar à própria sede romana, quando os reis começam a nomear também os bispos. A Igreja se enquadra no sistema vigente:

Com a difusão da “igreja privada” a estrutura eclesiástica se integra na estrutura econômica da sociedade feudal e, em um sistema em que a posse da terra era um elemento fundamental da força política . A repercussão inevitavelmente se espalha por todos os níveis da ação da igreja (ACERBI, 1977, p. 35)<sup>42</sup>.

A luta contra a investidura, uma forte bandeira da reforma gregoriana, vem ao encontro deste desejo: o de reassumir a existência da Igreja como uma estrutura social específica e autônoma. Isto desencadeia a necessidade de uma profunda reforma em toda a Igreja.

A recuperação da investidura, porém, traz uma grande e conseqüente centralização do poder eclesiástico em Roma, na pessoa do Sumo Pontífice, que torna-se também “juiz da cristandade”. A justiça eclesiástica começa a julgar não somente casos que envolvem a Igreja, mas também a sociedade civil. Assim, influência de forma direta tanto a vida do indivíduo quanto da sociedade, sempre à luz da fé, com base na justiça eclesiástica que tinha propriamente em Roma a sede e fundamento de sua autoridade.

A supremacia papal é mais clara com a crise do Império, quando o pontífice torna-se soberano sobre os estados e *in plenitude potestatis* concede terra e reinos; escolhe, confirma e depõe soberanos, etc. Tal situação desencadeia um conflito entre a Igreja e o Estado que reivindica para si o direito de dar as normas de vida ao indivíduo e a sociedade. Será momento de grande discussão entre o papel da Igreja e do Estado, o confronto entre o eclesiástico e o civil, entre o poder espiritual e temporal.

---

<sup>41</sup> A tradução é nossa.

<sup>42</sup> Idem.

No século XII, “o poder papal, concebido como *plenitudo potestatis* em sentido monárquico, penetra cada vez mais na visão da igreja” (CONGAR, 1970, p.111). Cresce de maneira significativa a autoridade papal e o seu poder legislativo como soberano. Em Inocencio III, por exemplo, percebem-se ideias eclesiológicas

determinada pelo impacto de um ideal vertical cristológico, sobre visão horizontal de extensão universal, afirmando a *universalis Ecclesia* como a totalidade do Corpo de Cristo, no céu e na terra, incluindo a Cabeça (CONGAR, 1970, p.116).

Distinguem-se as duas ordens: Igreja e sociedade temporal, porém, o poder eclesial se estende aos dois, tanto à Igreja – na sua estrutura eclesial – quanto à sociedade cristã – que forma a sociedade civil.

A reforma necessária na Igreja, porém, não era somente política, jurídica ou institucional, mas também espiritual, principalmente no que diz respeito ao clero e a vida dos mosteiros, alvos de duras críticas da sociedade.

A vida indigna do clero suscitava críticas em todos os níveis da sociedade. Criticavam-se especialmente a vida e a posição social dos monges e dos cônegos regulares, porque não aparecia consistentes com o ideal de “vida apostólica”, como descrito no imaginário popular, sobretudo no que se referia à prática da pobreza. Os monges, na verdade, não passavam a imagem de pobres: bem vestidos, morando em grandes edifícios monásticos, com o sustento assegurado e com uma opulência e uma mais que medíocre posição social na sociedade de seu tempo (BOAGA, 1985, p. 28-29)<sup>43</sup>.

É neste sentido que surgirão os vários movimentos religiosos com ênfase em aspectos importantes, como a *vida apostólica*, ou seja, o seguimento de Jesus e dos apóstolos, com referimento à primitiva comunidade cristã de Jerusalém; a *pobreza evangélica*, com a redescoberta do seu valor social e espiritual; e a *pregação*, anúncio do Evangelho. Tudo isto tem sentido tanto para a renovação da vida do clero, quanto dos monges e dos leigos.

Outro aspecto importante no que diz respeito à eclesiologia desta época e que influenciou de forma significativa a vida e os movimentos religiosos de então, foram as chamadas Cruzadas. Estas aconteceram dentro de um contexto de grande migração da Europa para a Palestina, por motivos não somente religiosos, mas também econômicos e sociais<sup>44</sup>. No aspecto religioso, porém, a peregrinação, que já era algo comum entre os cristãos rumo à Terra Santa, ganha um caráter muito específico:

---

<sup>43</sup> A tradução é nossa.

<sup>44</sup> Muitas das migrações foram facilitadas pelos novos itinerários marítimos na costa do Mediterrâneo e a crescente atividade comercial internacional favorecida por estes.