

BÍBLIA E MÍSTICA: PISTA PARA UMA ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

*Alexandre de Jesus dos Prazeres**

Resumo

O texto desenvolve uma reflexão sobre a mística bíblica como fonte de renovação da mística cristã, propondo pistas para uma espiritualidade integral, que se desenvolve através de uma experiência religiosa que produz autoconhecimento num nível mais profundo como um sentimento de criação e uma consciência da alteridade, aprofundando-se por meio de uma concepção integral de ser humano e da existência como um todo.

Palavras-chave: *Religião. Antigo Testamento. Abraão. Mística cristã.*

Abstract

The text develops a reflection on the Bible as a source of mystical renewal of Christian mysticism, offering clues to an integral spirituality, which is developed through a religious experience that produces self-knowledge on a deeper level as a creature's feeling and an awareness of otherness, deepening by means of an integral conception of the human being and existence as a whole.

Keywords: *Religion. Old Testament. Abraham. Christian mysticism.*

Introdução

A mística é o elemento da religião que está associado ao encontro íntimo, profundo e transformador com a divindade. Refere-se ao empenho do ser humano na busca por fortalecer a sua relação com o divino, relação que almeja uma união real entre o ser humano e o sagrado que transcende esta existência, elevando o ser humano a níveis cada vez mais elevados de autoconhecimento e percepção da

* Teólogo protestante e Cientista da Religião, professor Substituto do Núcleo de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe – UFS. E-mail: sealex_livia@hotmail.com

realidade terrena e espiritual. Trata-se de um exercício contemplativo e de mortificação do ego, algo como “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30), uma relação de intenso amor como a que faz os amantes sussurrarem: “Eu sou do meu amado, e meu amado é meu” (Ct 6,3).

William James (1995) estabeleceu duas marcas fundamentais dos estados místicos. A primeira coloca a inefabilidade como uma característica das experiências místicas. Qualquer descrição, especialmente racional, seria inadequada na transmissão do conteúdo da experiência mística, que se assemelharia mais a estados de sentimento do que de intelecto. Uma segunda marca seria o que James chamou de qualidade noética, ou seja, aqueles que experimentam estados místicos detêm estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas de verdade não sondadas pelo intelecto discursivo. Além destas marcas, outras duas características encontradas nas experiências místicas seriam a transitoriedade temporal e a passividade, ou seja, um adormecimento da vontade que estaria guiada por um poder superior.

Na mesma linha, ao discorrer sobre a “categoria do sagrado”, Rudolf Otto (2007, p. 37) declara: “Ela apresenta um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* [‘impronunciável’], um *ineffabile* [‘indizível’] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual”.

Tradicionalmente, a mística tem sido tratada como sabedoria perene. Nesta perspectiva, é defendida uma unidade da experiência mística, seguindo as afirmações dos místicos, nesses trabalhos a linguagem é vista como insuficiente para representar a mística. Entre os nomes importantes que representam essa posição, com maior ou menor concordância, podem ser citados William James, Aldous Huxley, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gershom Scholem e Joseph Campbell. Desse modo, é a experiência do inefável que serviria de fundamento para o pensamento místico.

Com referência à relação entre Bíblia e mística, embora a Bíblia não faça uso exato dos termos “místico” ou “mística”, ela aborda repetidamente a relação de amor entre Deus e o seu povo, bem como o desejo de contemplar a face divina e desenvolver uma comunhão crescente com Deus, porém com o intuito de uma ação concreta no mundo, pois a Bíblia afirma um Deus histórico, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, dos profetas e de Jesus Cristo. A relação com Deus é uma relação com ele na história do povo.

1. A mística bíblica como sentimento de dependência e consciência da alteridade

No livro *O Sagrado*, o teólogo alemão Rudolf Otto (1896-1937) procurou chegar ao elemento essencial da experiência mística, examinando criticamente a

caracterização da experiência religiosa dada pelo teólogo Friedrich Schleiermacher (2000), pois, segundo ele, o que distingue a experiência religiosa é que nela o ser é dominado pelo “sentimento de dependência absoluta”.

Otto (2007, p. 41) sugere o nome de “sentimento de criatura” para esse elemento da experiência mística que Schleiermacher procurou descrever como a consciência do eu como absolutamente dependente. A sua objeção fundamental não é que Schleiermacher foi incapaz de discriminar um elemento importante da experiência religiosa, visto que Otto admite prontamente que o sentido do eu como criatura é um elemento da experiência mística, mas que Schleiermacher pretendia usar o “sentimento de dependência” para determinar o conteúdo propriamente dito do sentimento religioso, incorrendo em dois erros: subjetivismo, pois em primeiro lugar, neste sentido, o sentimento religioso seria uma autopercepção de uma condição peculiar reconhecida pelo sujeito, a sua dependência; e em segundo lugar, somente por inferência, ao conceber uma causa fora de si, é que o sujeito chegaria ao divino. Ao contrário disto Otto (2007, p. 42) afirma que “o sentimento de criatura na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o ‘receio’), que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto *numinoso*”.

Na Bíblia, isto pode ser observado em experiências como a de Abraão: “Disse mais Abraão: Eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou poeira e cinza” (Gn 18,27). Ou a do profeta Isaías, ao exclamar: “Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros, e vivo no meio de um povo de lábios impuros e meus olhos viram o Rei, Iahweh dos Exércitos” (Is 6,5). Ou em textos nos quais as personagens bíblicas manifestem uma experiência na qual revelem o “sentimento de criatura” como uma sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, um sentimento de humildade religiosa.

As palavras de Abraão descrevem a sua experiência, após ter vivenciado a presença de algo divino, que despertando nele o “sentimento de criatura” que o faz afundar e desvanecer em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura. O sujeito experimenta uma depreciação em relação a si mesmo, torna-se alguém dominado por uma autopercepção de si como “absolutamente dependente”, autopercepção despertada pela experiência com o sagrado como dado objetivo que pressupõe uma sensação de superioridade e inacessibilidade absoluta do divino.

Esta experiência conduz o ser humano ao reconhecimento da sua fragilidade, compreende-se como “pó e cinza”, matéria de onde foi formado (Gn 2,7), um retorno às origens, a consciência do momento no qual foi modelado pelo Criador, “sentimento de criatura”. Tal experiência também conduz a consciência do quanto a vida é breve, a consciência de que se é “pó e cinza” também é a consciência de que muito em breve a vida pode terminar: “Pois tu és pó e ao pó

tornarás” (Gn 3,19). A consciência de que a vida se originou no sopro divino e que terminará quando este sopro for retirado das narinas: “Escondes a tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao pó. Envias teu sopro e eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104,29).

Isto faz desmoronar qualquer tipo de altivez humana, pois a morte nivela de fato todos os seres humanos, esta sim não discrimina por gênero (homem ou mulher), por orientação sexual (homo ou heterossexual), por cor da pele (negro ou branco), por estatura (gigantes ou anões), por *status* social (reis, estadistas, e donos do capital ou “o zé-ninguém”), por escolaridade (não se importa se o que morre é analfabeto ou doutor), por aparência (quem se encaixa nos padrões de beleza ou os que não se encaixam), por ideologia política (de esquerda ou de direita), nem tampouco por religião, morrem cristãos, muçulmanos, judeus, budistas, xintoístas, hindus, xangozeiros, agnósticos e ateus; muito menos ainda, a morte discriminaria alguém por se vestir de acordo com a moda do momento ou não; ou por ser bem relacionado, conhecedor de pessoas influentes ou não; ou por ser poliglota ou até por nem poder falar; a morte não está se importando com o fato de quem morre ser gordo ou magro, bonito ou feio, ser sedentário ou atleta profissional, ganhador do Nobel ou completo anônimo; em suma, a morte acolhe a todos.

Além disto, a experiência mística, neste sentido, conduz ao conhecimento da realidade de quem se é, a revelação de que todo ser humano necessita reconhecer-se como pobre, totalmente dependente para tornar-se súdito do reino divino. “Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3). Isto aponta para a condição exigida pelos textos dos Evangelhos para entrar no Reino. Neste aspecto, a “pobreza” sugere a mesma ideia que o “ser criança” para ser digno do Reino dos Céus (Mt 18,1s; 19,13-14; 11,25; Lc 9,46), esta experiência é descrita nos Evangelhos como o mistério revelado aos “pequenos” (Lc 12,32), aos “pobres” ou “humildes” (Lc 1,48.52; 14,11; 18,14; Mt 23,12; 18,4), os “últimos” em oposição aos “primeiros” (Mc 9,35), os “pequenos” em oposição aos “grandes” (Lc 9,48; 17,10; Mt 19,30; 20,26). Este princípio pode ser observado na vida de Jesus ao identificar-se com os pequenos e oprimidos (Mt 25,45).

Esta é a regra para tornar-se participante do Reino dos Céus, assumir a condição de pobreza. Este princípio está bem explicitado na carta aos Coríntios:

Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura possa vangloriar-se diante de Deus (1Cor 1,26-29).

A mística bíblica conduz a paradoxos, quem deseja ser grande, torne-se pequeno; quem deseja ser servido, torne-se servo dos seus irmãos; o que deseja ser primeiro, será o último e o último o primeiro; humilhe-se, se deseja ser exaltado por Deus; quem quiser preservar a vida, irá perdê-la, e assim por diante. É através desta aparente contradição que a mística bíblica se mostra conduzindo ao caminho de autoconhecimento e humildade, esvaziamento de si e abandono de posturas egoístas.

Neste sentido, Otto afirmou que o elemento essencial da experiência mística é a consciência de *outro* (algo exterior ao próprio sujeito) como sagrado ou divino. Assim, para Otto, a consciência imediata de Deus é o elemento verdadeiramente essencial, e a sensação do eu como absolutamente dependente (sentimento de criatura) é um resultado imediato do elemento essencial, a consciência de outro como sagrado.

Assim sendo, a experiência mística, conforme descrita por personagens bíblicas, possui como um dos seus fundamentos a consciência do divino como “o outro”, introduzindo, deste modo, o próximo elemento da experiência mística a ser considerado, a consciência da alteridade.

Em lugar da explicação de Schleiermacher da essência da experiência religiosa enquanto consciência do eu como absolutamente dependente, Otto afirmou que o elemento essencial é a consciência de *outro* (algo exterior ao próprio) como sagrado ou divino. Assim, para Otto, a consciência imediata de Deus é o elemento verdadeiramente essencial, e a sensação do eu como absolutamente dependente (sentimento de criatura) é um resultado imediato do elemento essencial, a consciência de outro como sagrado. Otto lançou-se então numa análise penetrante dos elementos (como a reverência, o mistério, o terror) que estão contidos na consciência de algo como *sagrado*.

Deste modo, pode-se caracterizar a experiência religiosa como uma experiência em que se tem diretamente consciência de outro (algo exterior ao eu) como sagrado (divino).

Na Bíblia, segundo Otto (2007, p. 45-46), esta consciência pode despertar um aspecto arrepiante, algo como o “terror de Deus”, que Iahweh pode derramar ou mesmo enviar, como que um demônio que paralisa as pessoas: “Enviarei diante de ti o meu terror, confundindo todo o povo onde entrares, e farei com que todos os teus inimigos te voltem as costas” (Ex 23,27). Algo como um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura pode inculir, algo “fantasmagórico” (Jó 9,34; 13, 21).

De modo semelhante, associada ao “sentimento de criatura”, a consciência do divino desperta a valorização do objeto transcendente da relação como sendo absolutamente superior, frente ao qual o sujeito se sente como um nada. O

esvaziamento de si, na experiência mística, possibilita a percepção do outro, o transcendente, como tudo em todos (1Cor 15,28).

Na Bíblia, a experiência mística jamais é vivida como uma experiência pura ou absoluta, mas sempre como a experiência de outro com o qual o sujeito entra em comunhão. E esta experiência é especificamente cristã no que ela é de experiência de uma realidade que foi revelada pelo Verbo de Deus Encarnado (Jo 1,1), e que foi transmitida por palavras e categorias humanas. Este encontro tem repercussões sobre a dimensão sensível e afetiva do ser.

Esta consciência do outro é despertada pela experiência mística, que começa pela consciência do outro enquanto sagrado, e pela consciência de si como “absolutamente dependente”. É uma consciência que não aliena, nem tampouco lança o indivíduo para fora de si ou da realidade, pelo contrário, desperta um entendimento mais profundo da própria condição e da condição dos outros. Trata-se de um olhar para dentro de si e também para fora, de sentir as próprias angústias e as angústias dos outros, experimentar as dores do mundo, ser capaz de provar da paixão de Cristo por sentir-se unido a ele, ser crucificado com ele e ressuscitar com ele (Rm 6,5).

2 A mística bíblica como concepção de ser humano integral

A segunda narrativa sobre a criação do ser humano, em Gn 2,7, relata que, após o sopro divino, o “ser humano” (*adam*) tornou-se um “ser vivente” (*nefeš hayyah*). Neste sentido, o termo *nefeš* é utilizado como definição do que o ser humano é e não como definição do que ele possui, dá destaque à unidade da pessoa humana e não a uma dualidade.

Tudo o que o AT ensina a respeito do homem encontra-se nos relatos da criação. A definição mais completa é dada pelo javista: “formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (Gn 2,7). Esta passagem afirma claramente que a vida é o apanágio exclusivo de Deus e que o homem só existe na medida em que recebe o sopro da vida, que Deus lhe dá em ato soberano da sua graça (cf. Sl 104,29s). Vindo ambos de Deus, o corpo e o sopro de vida não são elementos que seja possível dissociar ou isolar. A vida divina penetra de tal modo a totalidade do ser, que cada um dos órgãos do corpo pode expressar a vida do conjunto; longe de ser o invólucro que esconde uma alma, o corpo, pelo contrário, é a expressão indispensável da realidade imaterial, que é o princípio da vida; as funções psíquicas e espirituais também estão ligadas a um órgão corporal¹. Segundo o AT o homem não tem

1. Cf. sobre este assunto: Dhorme, E. *L'emploi métaphorique des noms de corps en hébreu et en akkadien*. Paris: Gabalda, 1923.

alma, mas o termo hebraico (*nefeš*), que nossas versões correntes traduzem por “alma”, designa um conjunto psicofísico correspondente ao que entendemos por ser vivente e suas diferentes formas de expressão (ALLMEN, 2001, p. 231).

Westermann (1975, p. 31-32) ao comentar Gn 2,7, afirma que, após o sopro de Deus em suas narinas, o ser humano não recebe uma alma em seu corpo, mas é convertido em alma, ser animado, pois, segundo a Bíblia, o ser humano deve ser entendido como unitário e não como um composto de diversas partes integrantes como corpo e alma, ou corpo, alma e espírito. Assim, pois, é de suma importância que, na narrativa da criação do ser humano, este seja considerado unitariamente como um ser animado, cuja alma não é algo próprio em seu corpo, mas o viver do corpo.

Por sua vez, Schroer e Staubli (2003, p. 89-90) expõem que a fé veterotestamentária orientava-se para a vida concreta, terrena, a vida antes da morte, pois a pessoa humana é “uma *nefesh* viva, faminta de vida, enquanto vive, mas justamente somente enquanto vive”.

A concepção hebraica da pessoa humana é abrangente e, por não reconhecer separação entre corpo e alma, contribui para a superação das consequências da dicotomia grega, e para uma valorização da corporalidade humana, e consequentemente para uma compreensão do ser humano em sua completude, em sua integralidade. Esta concepção a respeito da pessoa humana é abrangente não somente por não reconhecer separação entre corpo e alma no ser humano, mas principalmente por conceber a corporalidade humana como um elemento unificador, pois esta conecta o ser humano a si mesmo, aos outros e ao mundo.

Os textos do Antigo Testamento que narram a criação da humanidade são reveladores, expõem conceitos importantes para a elaboração de uma antropologia bíblica, por esta razão, possuem informações relevantes também para o entendimento da dimensão corporal do ser humano. Sobre este assunto, o relato de Gn 2,7, já citado acima, ainda possui alguns dados a serem examinados.

Um dado relevante, contido neste relato, para a elaboração de uma antropologia bíblica é a revelação do ser humano como obra elaborada por Deus. O relato expõe que “Ihwh Deus modelou o ser humano do pó da terra, soprou em suas narinas um hálito de vida e o ser humano se tornou um ser vivente”. A ação criadora de Deus é descrita no texto por dois verbos.

O primeiro, *yašar*, cujo significado transita entre os sentidos de “modelar, formar, configurar, plasmar, forjar, talhar, esculpir” (SCHÖKEL, 1997, p. 290), manifesta o trabalho de um artesão ou artífice. Deus, criador/autor, plasmou o

“ser humano” (*adam*), usando como matéria-prima o pó oriundo da² *'adamah* (terra, solo). Deste modo, *'adam* é uma unidade corporal formada pelo próprio Deus com a “argila do solo” *'adamah*. Assim, o ser humano é matéria procedente do solo. Este é um ponto de união entre a humanidade e o planeta, a terra, o solo, o meio ambiente.

O segundo, *nafaš*, “soprar, resfolegar, expirar, exalar” (SCHÖKEL, 1997, p. 440), expõe o gesto de Deus que concede a vida ao ser humano, pois, embora modelada por Deus, aquela figura de barro ainda não era o ser humano até que Deus realizasse a ação de soprar “um hálito de vida” *nišmat ḥayyim* em suas narinas. Somente após isto, o “ser humano” *'adam*, torna-se o que é, um vivente.

Do exposto, pode-se compreender que *nefeš* descreve a existência humana corporal. Ao citar o Sl 23,2-3, “Ele me faz repousar em pastos verdejantes. Leva-me para junto das águas tranquilas, refrigera a minha *nefeš*”, Westermann (1975, p. 37) ilustra esta questão:

Todos podemos facilmente compreender o que se quer dizer: Deus refrigera a alma como sendo milagrosamente remover fome e sede, como se diz no mesmo salmo: “Tu dispões uma mesa para mim na frente dos meus inimigos”. Não se está pensando, naturalmente, no que chamamos de processos anímicos, mas que fome e sede corporais são milagrosamente satisfeitas, e isso é expresso ao dizer que ele “refrigera a minha alma”. Numa tradução moderna está assim: “Ele sacia os meus desejos”. Isso é o que realmente se quer dizer com a palavra alma expressa aqui numa relação finito-corporal: a alma é refrigerada enquanto o apetite corporal é saciado, esse desejo é a alma.

Em outro ponto, Westermann (1975, p. 39) continua:

A alma é existência; onde houver vida, há alma; a alma não é algo que se adiciona à existência. Esta diferença pode ser vista claramente na expressão “vida da alma”. Na linguagem bíblica, tal expressão é impossível: a alma é vida, e não algo que tenha vida.

Numa dimensão corporal, *nefeš* e *basar* descrevem a pessoa humana, tanto em sua individualidade quanto na coletividade. Como demonstrado pelos vários usos destes termos na Bíblia Hebraica, ambos revelam a unidade da pessoa humana viva, que anda, come, sente sede, deseja, respira, sangra, sente dores, relaciona-se dentre tantas outras coisas mais; ou a unidade da pessoa humana morta, como na expressão *nefeš met*.

Do uso de *nefeš* como “garganta” ou “órgão de ingestão de alimentos” surgiu a noção de *nefeš* como ser humano com necessidades, seja de água ou de co-

2. A preposição *min* (“de, desde, a partir de”) transmite a ideia de origem, procedência ou ponto de partida.

mida, de conservação da vida. Isto conduziu o termo a outro significado básico, o de “anseio”, “desejo”, “busca”, “anelo”. Isto conduz à compreensão de que o ser humano sonha, idealiza, projeta o futuro, enche-se de esperança por dias melhores do que os do presente, deseja e busca a realização dos seus desejos, luta pela concretização dos seus sonhos, pela realização dos seus projetos. O ser humano possui sentimentos íntimos, particulares, que se ocultam, que revelam uma interioridade, uma postura introspectiva, um voltar-se para dentro de si.

3. Mística bíblica como uma concepção integral da existência

Reconhecendo que as religiões mais do que partes de uma determinada cultura são sistemas culturais (GEERTZ, 1989), no sentido de entender a extensão do impacto sobre a sociedade ocidental causado pelas concepções a respeito do ser humano, sejam elas filosóficas ou religiosas, na perspectiva da relação corpo-alma, e o modo como a tensão produzida por concepções dualistas do ser humano determinam a dinâmica da sociedade. Por exemplo, Le Goff e Nicolas Truong (2010, p. 11) destacam que:

A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher, entre a cidade e o campo, entre o alto e o baixo, entre a riqueza e a pobreza, entre a razão e a fé, entre a violência e a paz. Mas uma das principais tensões é aquela entre o corpo e a alma.

Na atualidade, devido aos avanços científicos e ao desenvolvimento de técnicas cirúrgicas na área médica, o corpo do ser humano, analisado anatômica e fisiologicamente, é visto como movido por reações químicas e elétricas e seus órgãos como peças transplantáveis, assemelhando-se a peças de máquinas, necessitando de substituição ou reparos. Devido a isto, o ser humano corre o risco de ser encarado numa ótica mecanicista como um ser unicamente material.

Por outro lado, há os que enfatizam o aspecto espiritual do homem em detrimento de suas necessidades materiais e das questões desta vida. Apontam como única preocupação para a vida as questões relativas à eternidade e ao porvir depois da morte. Tornam as pessoas indivíduos indiferentes com relação aos problemas do cotidiano e do seu tempo. Desta forma, o ser humano é encarado como um ser unicamente espiritual.

Na busca de um equilíbrio entre estes extremos, uma concepção de espiritualidade que focalize o ser humano, tanto em seu aspecto material quanto no seu aspecto espiritual, é relevante para apontar caminhos rumo a uma antropologia e espiritualidade integrais, que rompa com os modelos binários, dicotômicos, tais

como “corpo *versus* alma”, “coisas de Deus *versus* coisas do mundo”, “profano *versus* sagrado” e etc.

Por sua vez, o contexto sociocultural manifesto pelos textos da Bíblia Hebraica, embora não elimine a dualidade existente no ser humano, o concebe enquanto uma unidade, composta por dimensões materiais e espirituais, mas ainda assim uma unidade. Para o contexto sociocultural da Bíblia Hebraica, o ser humano é um corpo vivificado pelo sopro de Deus. Assim, o corpo não é o elemento que produz rompimentos, separações, seja no interior do ser humano ou entre o ser humano e o meio no qual está inserido, ou ainda entre o ser humano e os seus semelhantes e nem tampouco entre este e Deus, o seu Criador.

A segunda narrativa da criação (Gn 2,4b-3,24) que descreve a criação do homem e da mulher, bem como a falta que lhes valeu a expulsão do Jardim do Éden, revela a falta cometida pelo ser humano e não o seu corpo como o elemento causador de cisões no relacionamento entre a humanidade e o restante da criação, bem como entre a humanidade e Deus.

No começo da narrativa, há uma clara harmonia entre o ser humano e a terra, pois este foi plasmado dela, do húmus, e recebe a incumbência de cultivar e guardar o solo de onde foi formado (Gn 2,15). O ser humano está a serviço da terra e esta lhe provê os meios de sobrevivência. Um elemento curioso é o que sugere o jogo de palavras *'adam* e *'adamah*, que parece apontar para uma conaturalidade entre o ser humano e a terra, pois esta última morfologicamente assume a forma feminina da palavra *'adam*, algo do tipo: *'adam* e *'adamah*, “humano” e “humana”. Porém ao cometer a sua falta o ser humano observa esta relação ser rompida, e a terra tornar-se “maldita” por sua causa. A relação antes harmoniosa transforma-se numa relação de dominação. A terra, que produzia os meios de sobrevivência do ser humano, passa a produzir “espinhos” e “cardos”, e o ser humano, guardião e cultivador da terra, está forçado a nutrir-se do solo “com sofrimentos” (Gn 3,17-19). A narrativa deixa clara a conexão entre o ser humano e o cosmo, a terra, o meio ambiente, ao expor as consequências dos atos humanos sobre o cosmo e ao afirmar: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3,19).

A narrativa expõe ainda a harmonia entre o ser humano e o outro, este último representado pela mulher com a qual o homem une-se, tornando-se uma só *basar* “carne” (Gn 2,24), e os animais que são por ele nomeados (Gn 2,20). E de modo semelhante à relação entre o ser humano e o cosmo, a relação entre o ser humano e o outro é rompida e perverte-se em relações de cobiça e dominação (Gn 3,16). E além de romper a relação entre o ser humano e outro em humanidade, a mulher, a falta humana rompeu a relação entre o ser humano e Deus, que o expulsa do Jardim do Éden (Gn 3,23-24). E o ser humano rompido em suas relações com Deus, com o outro e com o cosmo, transforma as suas relações posteriores

em atos de violência. Serve de ilustração para isto o fato de a primeira narrativa após a expulsão dos seres humanos do Jardim do Éden ser o fratricídio cometido por Caim contra seu irmão Abel (Gn 4,1-16).

Esta violência não afeta apenas as relações interpessoais, mas acaba se estendendo, ampliando-se, e adquirindo dimensões planetárias: “A terra se perverteu diante de Deus e encheu-se de violência. Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra” (Gn 6,11-12).

Assim, não é o corpo que promove a separação, mas as ações humanas e suas conseqüentes violações sobre a natureza vegetal, animal, mineral, sobre o planeta e as relações do ser humano consigo mesmo e com os outros. Pois a falta humana foi representada pelo seu ato de tomar e comer, fazer seu, ter só para si, agir de modo egoísta (Gn 3,6). Ao invés de agir conforme o que o ser humano é, imagem de Deus, alguém que deveria ser capaz de impor limites a sua força, dando lugar ao outro, à alteridade, à diferença. Alguém que renuncia às ilusões de onipotência para entrar em aliança com os outros, com o cosmo e com Deus (WÉNIN, 2006, p. 37-39).

É como fator de unidade que o corpo se faz representar no contexto socio-cultural da Bíblia Hebraica, atraindo reconhecimento e valor para a vida em toda a sua concretude e materialidade, integrando o ser humano a tudo a sua volta, até mesmo a Deus. A Bíblia Hebraica contribui para a valorização da corporeidade do ser humano, enxergando o corpo como vínculo, união, pessoa, identidade, sujeito, e não como objeto, rascunho, coisa, resto, produto, mercadoria. Deste modo, ela promove a valorização da corporeidade humana na proporção que concebe o corpo como integração, como consciência do mundo e da existência de outros além de si, como solidariedade com o mundo, como responsabilidade assumida, como reconhecimento de que há uma conexão com as demais obras da criação.

Assim, a Bíblia Hebraica efetua a valorização da corporeidade do ser humano, quando expõe o corpo como algo sagrado, morada de Deus, contrariando o que ocorre na atualidade, quando o corpo é transformado em mercadoria viva pelo modo capitalista de produção, no qual o trabalhador precisa encontrar quem lhe queira comprar o corpo, a sensibilidade, o tempo, a criatividade, a vida.

Por sua vez, a corporeidade humana é desvalorizada, quando o corpo é exposto na mídia como material de consumo; ou ao ser reduzido a peça de carne pela indústria do sexo, objeto de comércio; ao ser convertido em ídolo pelo ser humano, sendo cultuado em dimensão ideológica como corpo idealizado, malhado em academias, lipoaspirado, siliconado, esculpido pelos bisturis dos cirurgiões; ao tornar-se veículo de exclusão daqueles (os pobres, os obesos, os idosos, os deficientes físicos e mentais e etc.) que não conseguem se enquadrar nos padrões impostos por esta cultura que valoriza a pessoa pela cor da pele, por ser magra,

musculosa, atlética, jovem; pelo contrário, o ser humano sob influência da cultura somática hodierna está sendo escravizado e destituído da sua humanidade.

Na Bíblia, o Deus da história revela-se como um ser preocupado com a sua criação, não somente no que é tocante a uma existência após a morte, mas principalmente no que se refere às questões desta existência. Por isto a mística bíblica revela a face de um Deus histórico e comprometido com a justiça, tomando para si a causa do fraco e do oprimido, denunciando a religião que se situa apenas numa dimensão contemplativa, sem o serviço ao próximo.

Deus é visto na luta dos oprimidos do Egito e dos cativos na Babilônia, escuta os clamores do povo oprimido e desce para colocar-se ao lado dos que sofrem injustiças (Ex 3,4), bem como defende o direito dos órfãos e dos estrangeiros (Dt 10; Jr 22,15; Pr 22,22-23).

Sobre Deus e sua relação com a causa dos que sofrem, Pr 14,31 declara: “Oprimir o fraco é ultrajar seu Criador, honrá-lo é ter piedade do indigente”. Deste modo, as ações praticadas contra os mais fracos, desprovidos de recursos materiais, marginalizados pela sociedade, esquecidos pelos senhores deste mundo, são ações praticadas contra o Criador. De modo semelhante os que desejam praticar atos em glorificação ao Criador, farão isto quando agirem em favor dos indigentes deste mundo, pois “com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo” (Tg 1,27).

Considerações finais

É atribuída a Karl Rahner (1904 – 1984) a célebre frase: “o cristianismo do século XXI será místico ou desaparecerá”. Com a palavra “místico” ele não se referia às pessoas dadas a experiências psicológicas caracterizadas por exageros e devaneios, mas sim a alguém que experimentou Deus de forma pessoal.

A mística sempre foi considerada como a busca pela descoberta do caminho interior que conduz o ser humano ao encontro pessoal com Deus, sendo algo que não existe apenas na tradição cristã. Outras religiões não cristãs, possuem sua dimensão mística no que concerne à interpretação e vivência de seus credos próprios.

No tocante à mística cristã, sua origem está na própria história do desenvolvimento da relação de Deus com a humanidade. Relação esta que ficou registrada nas páginas das Sagradas Escrituras, tanto do Velho quanto do Novo Testamento.

E tendo como inspiração os textos bíblicos os místicos foram, ao longo da história, alimentando e fortalecendo as suas experiências místicas, que vão desde “a leitura orante” do texto sagrado até a “oração do coração” dos pais do deserto.

É bom saber que aqui a palavra “coração” é usada em seu sentido bíblico pleno. Na atualidade, ela se tornou lugar-comum, referindo-se à sede da vida sentimental através de expressões como “coração partido”, de tal forma que assumiu a função de lugar onde se localizam as emoções, em contraste com a cabeça onde está o intelecto, lugar dos pensamentos. Mas, na tradição judaico-cristã, a palavra “coração” refere-se à fonte de todas as energias físicas, emocionais, intelectuais, volitivas e morais (WOLFF, 2007, p. 79-107).

No sentido bíblico, a mística é uma mística do coração, envolvendo o ser humano e a vida integralmente, sendo uma fonte na qual se deve retornar sempre em busca de refrigério e renovo espiritual para a existência, alimentando cada dimensão da vida, uma mística que não se restringe apenas aos templos, que invade o cotidiano, as ações diárias, “quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (1Cor 10,31).

Alexandre de Jesus dos Prazeres, 136
Ponto Novo
49047-150 Aracaju, SE
Rua Doutor Toledo de Moraes
sealex_livia@hotmail.com

Bibliografia

- ALLMEN, Jean-Jacques Von. *Vocabulário Bíblico*. São Paulo: ASTE, 2001.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na idade média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século; Fonte Editorial, 2000.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

WÉNIN, André. *O homem bíblico: leituras do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2006.

WESTERMANN, Claus. El cuerpo y el alma en la Biblia. In: HORKHEIMER, Max et al. *El cuerpo y la salvación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.