



Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo

Mystique and Theology: from the modern divergence to the pursuit of a contemporary reunion

Ceci Maria Costa Baptista Mariani*

Resumo

A condição cultural contemporânea desafia a vivência religiosa. Vivemos um momento de nova demanda: busca-se, hoje, uma relação com o dogma e uma vivência religiosa mais livre. Corre-se o risco, todavia, de que esse desejo, que é, de fato, um dos grandes valores de nossa cultura, acabe se satisfazendo com propostas espirituais superficiais. A partir dessa preocupação, e entendendo que a mística, enquanto processo vivido pelo sujeito rumo ao encontro com o mistério santo, tem contribuições importantes para essa problemática, empreenderemos uma reflexão sobre a relação entre mística e Teologia, o desencontro moderno e os sinais de reencontro que já podem ser visualizados na atualidade. Refletiremos sobre a marginalização da mística, ocorrida na modernidade, as suspeitas que pairaram sobre os místicos, a divisão entre espiritualidade e Teologia que adveio do triunfo do racionalismo e, finalmente, sobre o novo interesse pela mística que vai se esboçando na Teologia contemporânea a partir da afirmação de uma nova concepção de revelação no contexto de renovação conciliar.

Palavras-chave: Mística. Espiritualidade. Teologia.

Abstract

The contemporary cultural condition challenges the religious experience. We live a moment with a new spiritual demand: nowadays, one seeks a freer relation to dogma and a freer religious experience. However, one takes the risk that this wish, which is, in fact, one of the major values in our culture, ends up satisfying itself with superficial spiritual proposals. Through this concern, and understanding that the mystique, as a process experienced by the subject towards the meeting with the holy mystery, has important contributions to this set of problems, we'll undertake a reflection on the relation between mystique and Theology, the modern divergence, and the reunion signs which can already be visualized nowadays. We'll reflect on the mystique's marginalization, which has occurred in modernity, the suspicions hovering over the mystic ones, the division between spirituality and Theology which arose from the triumph of rationalism and, finally, on the new interest in mystique that has been sketched in contemporary Theology through the declaration of a new conception of revelation within the context of conciliar renewal.

Keywords: Mystique. Spirituality. Theology.

Artigo recebido em 14 de agosto de 2012 e aprovado em 26 de setembro de 2012.

* Doutora em Ciências da Religião (PUC-SP). Mestre em Teologia Dogmática. Bacharel e licenciada em Filosofia. Graduada em Teologia. Professora na PUC-Campinas, no Instituto São Paulo de Estudos Superiores e no Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal). País de origem: Brasil. E-mail: cecibm@puc-campinas.edu.br.

Introdução

Vivemos um momento interessante. Fala-se hoje em supramodernidade, condição cultural na qual se constata a vivência marcada por um paradoxo: ultrapassagem e conservação da modernidade, isto é, substituição sem anulação. A supramodernidade religiosa se caracterizaria pela preocupação com a salvação individual e por uma relação mais livre, não dogmática, com as crenças. Nesse contexto, temos visto, tem florescido uma nova espiritualidade desencarnada, destituída de compromisso e voltada ao aprofundamento de um subjetivismo individualista; e também, por outro lado, uma busca por propostas religiosas mais rígidas que possam oferecer segurança nesse terreno movediço da liberdade que tende, muitas vezes, para além da valorização do relativo, ao relativismo.

Em vista disso, tem crescido a demanda por uma reflexão teológica que contemple a relação entre mística e dogma, pois a atenção à mística enquanto processo vivido pelo sujeito em direção ao encontro com o mistério santo, o “de onde” e o “para onde” de toda a realidade, contempla uma maneira mais livre de se relacionar com o dogma e de viver socialmente a religião, sem que se perca o sentido de profundidade que a experiência espiritual confere à nossa relação com o mundo. A Teologia contemporânea, já ciente de seus limites, tem buscado refletir sobre a importância da mística e resgatar o seu vínculo com o dogma, em uma tentativa de responder aos anseios atuais de uma vivência religiosa que possa ser, ao mesmo tempo, livre, profunda e comprometida com a transformação da realidade.

Neste artigo, refletiremos sobre a marginalização mística ocorrida na modernidade, as suspeitas que pairaram sobre os místicos, a divisão entre mística e Teologia que adveio do triunfo do racionalismo e, finalmente, sobre o novo interesse pela mística que vai se esboçando na Teologia contemporânea a partir da afirmação de uma nova concepção de revelação no contexto de renovação conciliar.

1 A tradição mística como crítica ao empreendimento teológico

Até o século XII, a Teologia era um empreendimento unificado que implicava a reflexão intelectual, a oração e o viver, englobava uma síntese de exegese, raciocínio especulativo e contemplação mística:

A unidade da teologia implicava que a reflexão intelectual, a oração e o viver eram, falando idealmente, um todo integrado. A teologia patrística envolvia a constante leitura da Escritura, que era então moldada na liturgia e no diálogo crítico com a cultura filosófica grega. O que resultava na reflexão de temas centrais, como oração, martírio, o estado ou os estágios de vida cristã, e assim por diante. Uma variedade de gêneros provia o meio para essa teologia: sermões, cartas, vida de santos e regras monásticas. Ser um teólogo significava que uma pessoa havia contemplado o mistério da encarnação e possuído uma vivência de fé sobre a qual refletir (SHELDRAKE, 2005, p. 55).

A mística irá indicar que o conhecimento de Deus requer uma penetração sempre mais profunda e a ultrapassagem das afirmações e das imagens que vão se constituindo na busca de elaboração de um saber sobre Deus (Teologia).

Essa noção da insuficiência da linguagem teológica está presente na tradição cristã e encontra sua grande expressão no tratado *Teologia mística*, de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, escrito de importância fundamental para o desenvolvimento do pensamento cristão.

Nesse tratado, místicas são revelações dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da Teologia a que se chega quando se deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo o que não existe e que existe para unir-se com Aquele que está acima de todo o ser e de todo conhecimento em um abandono irrestrito, absoluto e puro (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 15-16).

O caminho que leva à penetração no mistério, treva que ilumina e “superpleniza com esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais” supõe a remoção de todas as coisas “do mesmo modo pelo qual aqueles

que modelam uma bela estátua aplainam-lhe os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante remoção” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 21). A Teologia, ou Teosofia, sabedoria de Deus, conforme indica Pseudo-Dionísio, implica uma dialética ascendente que envolve afirmações e negações que, para o autor, devem ser louvadas com procedimentos contrários:

Com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermédios às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mais originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 21-22).

Pseudo-Dionísio ensina e a tradição cristã acolhe (pelo menos até a Idade Média) que o empreendimento teológico supõe a mística. O autor mostra que a relação com Deus, absolutamente transcendente, implica o êxtase operado através do procedimento da negação (remoção), com a finalidade última da união transformadora (divinização) pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. A mística é, para o autor, qualidade da teologia, um tipo de sabedoria de Deus na qual penetram os iniciados que se dispõem a despojar-se do próprio saber e abandonando-se, de forma irrestrita, absoluta e pura, deixam-se conduzir para o alto e viver n’Aquele que a tudo transcende, unindo-se ao princípio superdesconhecido segundo o melhor (de suas faculdades), mas conhecido além da inteligência (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 18)¹.

A mística, para a Teologia, será, em certo sentido, a crítica que implica esse processo de despojamento intelectual. Na Teologia medieval esse processo se aprofundará no âmbito da experiência subjetiva e ganhará, mais tarde, um sentido de conhecimento experimental.

¹ Para maior detalhamento sobre o conceito de mística, ver Mariani (2009, p. 361-375).

No mundo medieval, uma literatura mística se afirma por si e se desenvolve como busca do divino dentro da alma e como experiência mística de unidade com Deus, *unio mystica*, experiência subjetiva que transborda todos os conceitos e doutrinas teológicas. Essa literatura é claramente influenciada por Pseudo-Dionísio, uma vez que ele descobre e anuncia que no fundamento de todo o esforço de falar sobre Deus existe uma experiência indizível e que, para chegar a Ele, é preciso despojar-se de todas as coisas e, mais que isso, despojar-se de si mesmo, aniquilar-se. A mística medieval vai se expressar em um discurso mais voltado para os movimentos provocados na alma, experiência de êxtase (êxodo de si) e transformação pela união com Deus. Aqui, talvez, possamos falar em mística como “experiência”, entendendo esse termo como Congar (2005, p. 13-14):

Percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser para o outro. Tudo isso, é claro, aquém da visão, sem abolir a distância na ordem do conhecimento do próprio Deus, mas superando-a no plano de uma presença de Deus em nós como fim amado de nossa vida: presença que se torna sensível através dos sinais nos efeitos de paz, alegria, certeza, consolação, iluminação e tudo aquilo que acompanha o amor.

2 A marginalização da mística pela Teologia na modernidade

O divórcio entre Teologia e mística, que se explicitou no final do século XVII e no século XVIII, depois da crise da Reforma e do desafio do Iluminismo, é um processo que se vai gestando desde a Alta Idade Média e que tem como fator importante a emergência, dentro da escolástica, de um campo distinto de Teologia mística, constituído por um estudo sistemático, doutrinal, da jornada contemplativa da alma na direção da união com Deus por meio dos diferentes estágios da vida espiritual. Uma expressão clássica dessa Teologia mística, observa Sheldrake (2005, p. 61), é a obra *De triplice via* de São Boaventura que descreve as três etapas indispensáveis para a ascensão do humano à felicidade perfeita para a qual foi criado: a da progressiva purificação (via purgativa); a da iluminação (via

iluminativa); e a da vida unitiva. Cada uma dessas etapas, explicita Velasco (2003, p. 80-81),

comporta a prática de exercícios indispensáveis e comuns às três vias: a meditação, a oração e a contemplação. A elas acompanham a prática de determinadas virtudes, como a humildade, e de exercícios minuciosamente especificados, como o exame de consciência, a mortificação, a reforma de vida, a contrição dos pecados, na via purgativa; a imitação de Cristo, a prática dos conselhos evangélicos e a devoção à Virgem, na via iluminativa; e o exercício do amor, a adoração como forma peculiar de oração, a devoção, a vida eucarística e a contemplação em suas formas mais perfeitas, na via unitiva.

Contudo, o cuidado expresso na obra de São Boaventura, isto é, não perder de vista a complexidade e a profundidade na relação entre mística e Teologia, o crescimento de um corpo de conhecimentos associados com ascetismo, contemplação e misticismo, levou à emergência de técnicas meditativas sistemáticas.

Cresce, nos séculos XIV e XV, o interesse pelos métodos de oração que virão ao encontro das necessidades dos cristãos devotos em reação às excessivas teorizações sobre a união com Deus no estado místico. O novo movimento espiritual “*devotio moderna*”, nascido nos Países Baixos no fim do século XIV, vai ser caracterizado por uma seriedade e uma desconfiança em tudo o que ultrapassa a medida (e, por isso, darão preferência à discricção e a uma austeridade moderada), e também por uma dedicação aos exercícios de interiorização, da meditação, sob suas diversas formas. Para os adeptos desse movimento, “as meditações metódicas têm por fim fortalecer intensamente as convicções de vaidade do mundo, a nulidade do que passa, a crença nos julgamentos divinos e o amor do Cristo considerado no Evangelho” (DEBONGNIE, 1964, p. 743).

Os “irmãos da vida comum”, como eram chamados, almejavam reformar a vida da Igreja de dentro para fora. Seu programa de renovação espiritual pode ser conhecido ainda hoje através do livro *A imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis (2001, p. 13), que já no primeiro livro aconselha:

Quem quiser, pois, compreender e saborear toda a plenitude das palavras de Cristo deve esforçar-se em conformar com Ele toda a própria vida. Que te aproveita discorrer profundamente sobre a Trindade, se não és humilde e, assim, desagradado à mesma Trindade? Na verdade, não são palavras sublimes que fazem o homem santo e justo; é a vida virtuosa que o torna agradável a Deus. Prefiro sentir compunção a saber-lhe a definição. Se soubesses de cor toda a Bíblia e as sentenças de todos os filósofos, de que te serviria tudo isso sem o amor e a graça de Deus? “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade” (Ecl 1,2), exceto amar a Deus e só a Ele servir. A suprema sabedoria consiste em tender o reino dos céus pelo desprezo do mundo.

Esse movimento, observa Pierre Debongnie (1964, p. 744),

se insere no movimento geral que, desde o final do século quatorze, abandonando a unidade entre Teologia e espiritualidade dos Padres e do tomismo, resulta, com o triunfo das tendências nominalistas, no divórcio entre a Teologia e a espiritualidade, da ascética e da mística.

Segundo Sheldrake (2005), se opera no interior da Teologia no Ocidente, uma divisão entre o lado afetivo da fé (ou participação) e o conhecimento conceitual, e, no interior do que vai sendo definido como espiritualidade, outra separação em relação à liturgia pública e à ética. A espiritualidade, concentrada na interioridade, vai passando para as margens da Teologia e da cultura como um todo.

Por volta do século XVI, a relação entre a teologia mística e a teologia em geral era ambígua, na melhor das hipóteses, e antagonística, na pior. As divisões no cristianismo ocidental na esteira da Reforma encorajaram a teologia a se concentrar no dogmatismo, a fim de se tornar guardiã das ortodoxias católica ou protestante prevaletentes. A teologia dogmática católica romana opunha-se não só à suposta subjetividade desequilibrada dos protestantes como também aos reformadores e místicos espirituais em suas próprias fileiras (SHELDRAKE, 2005, p. 63).

Aqui, devemos lembrar que se esboça, nessa transição medieval para a modernidade, uma transformação na compreensão de mística que ganha um acento mais subjetivo e a introdução de uma distinção no âmbito da relação com Deus, entre mística e espiritualidade. A mística passa a se referir à experiência direta de Deus e a espiritualidade, a todo o processo de crescimento e de

aprofundamento que envolve a relação com Deus. A espiritualidade, que é um conceito recente, segundo Hans Urs von Balthasar (1965, p. 5), seria:

A atitude radical prática ou existencial, que é como que o resultado e a expressão da autocompreensão do homem, enquanto ser religioso, ou, dum modo mais generalizado, resultado e expressão de sua autorrealização como ser eticamente comprometido. Neste sentido, seria uma informação actual e habitual da vida pelos juízos valorativos últimos e pelas decisões últimas fundamentais.

De qualquer maneira, devemos considerar que existe uma relação entre mística e espiritualidade e que os grandes inspiradores das espiritualidades modernas foram profundamente místicos e enfrentaram, por isso, desconfiança e suspeita, pois ousaram tirar consequências teóricas e práticas dessa experiência espiritual que, para eles, implicaria sempre despojamento na relação com o mundo, encontro direto com o mistério de Deus, transformação de si e novo encontro com o mundo.

2.1 A mística sob suspeita

Os místicos serão, nesse novo contexto, alvo de suspeitas, pois ousam orientar as pessoas e explicar as escrituras, a partir das transformações que Deus opera nelas. Santo Inácio de Loyola tornou-se suspeito de inortodoxia por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. Os *Exercícios espirituais* que ele propõe como “método” são, de fato, fruto de seu próprio itinerário espiritual. Aquilo que ele sabe de mais profundo sobre Deus é decorrente do que ele mesmo viu, de seu próprio processo de encontro com Deus, processo que envolve também despojamento dos apegos mundanos e conquista de liberdade interior (indiferença, em seu modo de se expressar)²:

² Nas visões de Manresa, relatadas na *Autobiografia* de Inácio de Loyola, sucedem-se momentos de angústia profunda provocadas pelo tormento que representou para Inácio a consciência do pecado. Descreve, aí, momentos de grandes “variedades em sua alma”, momentos em que se encontrava “tão desabrido que não sentia gosto em rezar, nem ouvir missa, nem em outra alguma oração”. Atormentado pelo escrúpulo que não o deixa libertar-se da culpa, sente muitas vezes tentações “como um grande ímpeto de lançar-se de um buraco grande que aquele quarto tinha, junto do lugar onde fazia oração” (LOYOLA, 1978, p. 33-37).

Estando um dia rezando as Horas de Nossa Senhora, nos degraus do mesmo mosteiro, começou a elevar-se-lhe o entendimento, como se visse a Sma. Trindade em figura de três teclas, e isto com tantas lágrimas e tantos soluços que não se podia conter. Indo aquela manhã numa procissão saída dali, nunca pôde reter as lágrimas até a hora de comer, nem depois de comer podia deixar de falar da Sma. Trindade. E isto com muitas comparações e muito diversas, e com muito gozo e consolação. Assim, toda a sua vida lhe ficou esta impressão de sentir grande devoção ao rezar à Sma. Trindade. [...] Um dia, na elevação do Corpo do Senhor, viu com os olhos interiores uns como raios brancos que vinham de cima. Isto, ainda que não o possa explicar, depois de tanto tempo, contudo, ele viu claramente com o entendimento o modo como estava no Ssmo. Sacramento Jesus Cristo, Nosso Senhor. [...] Indo assim em suas devoções, assentou-se um pouco com o rosto para o rio, o qual ficava bem em baixo. Estando ali assentado, começaram a abrir-se-lhe os olhos do entendimento. Não tinha visão alguma, mas entendia e penetrava muitas verdades, tanto em assunto de espírito, como de fé e letras. Isto com uma ilustração tão grande que lhe parecia coisas novas [...] (LOYOLA, 1978, p. 40-42).

Santo Inácio descreve, nas visões de Manresa, o que podemos interpretar em termos atuais como sendo o momento da consciência em que se tem a experiência de penetrar o mistério de Deus, a percepção da totalidade. Podemos ver que é o momento de luz em que se encontram respostas para as perguntas fundamentais da vida: de onde venho, para onde vou, o que posso esperar? (BOFF, 2008, p. 186). Essa experiência, com o tempo organizada em forma de exercícios espirituais, Santo Inácio se põe a partilhar.

Esse itinerário, acolhido por muitas pessoas que possuíam “gosto pelas coisas espirituais”, levantou a suspeita dos inquisidores:

Como acima se disse, havia um grande rumor, por toda aquela terra, dos sucessos de Alcalá e quem falava de um modo e quem de outro. Chegou isso até Toledo, aos inquisidores. Vieram a Alcalá, foi avisado o peregrino pelo hospedeiro deles, dizendo-lhes que lhes chamavam “os ensaiados” [*sic*] e creio que “iluminados”, e que iriam fazer carnificina neles. Começaram logo a fazer pesquisa e processo de sua vida. Por fim, voltaram a Toledo sem chamá-los, tendo vindo só para esse efeito. Deixaram o processo ao vigário Figueroa, que agora está com o imperador (LOYOLA, 1978, p. 67-68).

O acréscimo das “Regras para pensar com a Igreja” como um apêndice aos *Exercícios espirituais*, a tradução do texto espanhol para uma versão oficial em latim e a direção geral assumida pela espiritualidade inaciana depois da morte de Inácio refletiram o antagonismo entre Teologia e mística. O esforço foi de controle e enquadramento institucional do conhecimento teológico que se fundamenta na experiência.

Como Santo Inácio, Santa Tereza de Ávila também foi vigiada pela Inquisição, conforme relata Elisabeth Reynaud (2001, p. 145-150). Ela sentia medo das ameaças que pesam sobre suas experiências e sobre sua maneira de orar. Ela foi aconselhada a buscar orientação dos doutores, os letrados, os sábios teólogos de Salamanca ou de Valladolid que diagnosticam aí a presença do demônio. Arrasada, Tereza buscou outros teólogos. Foi ouvida por Francisco de Bórgia, jesuíta de reputação grandiosa que reconheceu nela a ação de Deus. Apesar de ter encontrado defesa junto a uma personalidade tão ilustre, continuam as desconfianças de suas experiências místicas por parte dos jesuítas que se dispuseram a zelar pelo seu progresso espiritual. “Os padres da Companhia proibem-na de comungar muito frequentemente, considerando que a eucaristia é para ela motivo de exaltação; proibem-na, inclusive, de entregar-se aos exercícios de contemplação solitária, pois neles revive as delícias proibidas” (REYNAUD, 2001, p. 151).

Tereza de Ávila descreve as transformações que Deus, o Espírito Santo, opera nela. É sua própria experiência espiritual, analisada com notável lucidez de introspecção, que ela generaliza como ensinamento. Nessa experiência, descrita em “*O castelo interior ou moradas*”, apoia-se o seu conhecimento de Deus:

Consideremos, portanto, que esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas será a principal, onde se passam as coisas de grande segredo entre Deus e a alma. Nesta última morada, as coisas são diferentes. O nosso bom Deus quer tirar à alma as escamas dos olhos, bem como que se veja e entenda algo da graça que lhe é concedida – embora isso se efetue de modo um tanto estranho. Introduzida a alma nessa morada, mediante visão intelectual, se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade – Deus em três Pessoas.

Primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação, que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Ela, então, vê nitidamente a distinção das divinas Pessoas. Por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta, serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus. Dessa maneira, o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma, pela vista, se assim podemos dizer, embora não seja vista dos olhos do corpo nem da alma, porque não se trata de visão imaginária. Na sétima morada, comunicam-se com ela e lhe falam as três pessoas. Elas lhe dão a entender as palavras do Senhor que estão no Evangelho: que viria Ele, com o Pai e o Espírito Santo, para morar na alma que o ama e segue seus mandamentos (TEREZA DE JESUS, 1982, p. 230-231).

Tereza fala de Deus a partir da experiência e deve, por isso, explicar-se perante a santa Igreja Católica Romana. Ela teve de escrever uma autobiografia para ser avaliada pela Inquisição e, no prólogo do *Castelo interior ou moradas*, justifica:

Se alguma coisa não estiver conforme a doutrina da santa Igreja Católica Romana, será por ignorância, não por malícia. Pela bondade de Deus, sempre estou, estive no passado e estarei no futuro sujeita à santa Igreja. Seja ele para sempre bendito e glorificado! Amém (TEREZA DE JESUS, 1982, p. 15).

2.2 O controverso tema do aniquilamento

Assim como a mística espanhola do século XVI desperta suspeita, a França do século XVII também viveu sua crise. O tema controverso que perpassa a literatura espiritual francesa é o “aniquilamento”.

A perfeição cristã, para essa literatura, afirma Mino Bergamo (1992, p. 16), reside em aniquilar-se para conformar-se a Jesus Cristo, que, sendo Deus, aniquilou-se. Aniquilamento é, portanto, aderência ao sacrifício do Homem-Deus que se atinge pela prática contínua da humilhação. Aniquilamento é também quietude contemplativa, perfeita passividade da alma e perda de si.

A origem do tema do aniquilamento na França do século XVII, segundo Mino Bergamo (1992), está associada a duas doutrinas. A primeira é fruto da

chamada Escola Abstrata³, que tem como referência Benoît de Canfeld, e a segunda faz referência à corrente mística da espiritualidade de Pierre Bérulle, manifestada, sobretudo, através da obra de Charles de Condren.

A primeira doutrina nos remete à tradição renano-flamenga que se expressa como uma mística profundamente especulativa, isto é, como um itinerário espiritual que, para chegar em sua última fase, a fase da união, fusão total com Deus ou deificação da alma, é precedido pelo aniquilamento, ali experimentado como epifania da verdade: a descoberta da verdade de que eu, sem Deus, sou nada. A alma capta que, sem Deus, falta-lhe substância ontológica. A união, então, se dá precedida da percepção da grande distância entre Deus e a mística, que é também, ao mesmo tempo, percepção da grande misericórdia divina que a retira do profundo e misterioso abismo no qual se encontrava. Nessa dinâmica, a mística sabe que a nobreza da criatura tem seu fundamento em Deus, que vem a ela e nasce no fundo de sua alma.

A mística de Canfeld, tecida a partir dessas referências, também foi toda centrada no conhecimento. Canfeld coloca a verdade em primeiro plano. Verdade que destrói o sujeito, ao mesmo tempo que o deifica. Pela verdade o homem morre, não para a morte, mas para ascender a uma vida nova, vida supereminente (BERGAMO, 1992, p. 23).

Para evocar essa estranha implicação de vida e morte, Canfeld, no entanto, recorre à simbólica do amor, pois na metáfora nupcial encontra elementos para expressar a estranha coincidência entre morte e vida, aniquilamento e deificação.

A segunda doutrina referida por Mino Bergamo (1992, p. 25) nos remete a Pierre Bérulle. Essa doutrina tem como novidade o deslocamento do eixo da devoção de Deus para Jesus Cristo. Bérulle eleva o mistério da Encarnação ao posto de maior piedade da religião cristã. Sobre o terreno desse novo cristocentrismo,

³ A Escola Abstrata foi responsável pela surpreendente difusão da obra de Pseudo-Dionísio nos primeiros anos do século XVII na França (DEBONGNIE, 1964, p. 1922).

Charles de Condren pôde, então, articular uma doutrina do aniquilamento de fato original, agora associada a uma perspectiva sacrificial.

Para Charles de Condren, explica Bergamo, a incomensurabilidade entre Deus e o mundo é absoluta. O ser da criatura é tirado do nada, formado do nada e habitado pelo nada que o devora. No entanto, esse nada pode honrar a Deus, aniquilando-se diante d'Ele, oferecendo a Ele o seu próprio sacrifício.

No entanto, o ser humano, corrompido pelo pecado, torna-se indigno de sacrificar-se diante de Deus. Jesus Cristo então, com a Encarnação, possibilita ao homem, pela adesão ao seu sacrifício, sacrificar-se diante de Deus.

Sacrificando-se em lugar dos homens, o Cristo não os libera do sacrifício, mas ele libera para eles o lugar do sacrifício. Ora, esse lugar não é somente aquele do “dever de adoração” da criatura, mas ele é aquele de sua união com o ser do criador (BERGAMO, 1992, p. 27).

A cruz, aqui, não é só adoração, mas, também, união com o criador. E Condren, comenta Bergamo (1992, p. 27), “não tem mais que uma prece: responda a este apelo, deixe que o Cristo seja todo em vós, e que ele seja em seu ‘estado’ de vítima aniquilada em seu ser divino”.

Benoît de Canfeld e Charles de Condren concretizam, portanto, segundo esse autor, duas grandes etapas do percurso da noção de aniquilamento na primeira metade do século XVII na França. O tema do aniquilamento surge, ainda, nesse mesmo século, articulado a outros dois conceitos fundamentais para a tradição cristã: o conceito de pobreza e o conceito de indiferença. Para a explicitação dessa tese, Mino Bergamo (1992) recorre à obra de Jean-Joseph Surin, um dos grandes místicos da Companhia de Jesus, e à de São Francisco de Sales.

Para Surin, a perda de si possibilita a libertação do querer (da vontade). O santo vive além de toda preocupação porque perdeu tudo e porque essa perda é toda sua alegria. É no vazio que se cava no ser que Deus pode descer e habitar. O

vazio, no entanto, é pobreza que deve ser querida, pois a pobreza prepara a união com Deus; “a pobreza absoluta deve ser querida enquanto faz aceder à libertação do querer, mas, a seu turno, esta libertação do querer deve ser querida porque implica uma libertação do ser (humano) que prepara a união com Deus” (BERGAMO, 1992, p. 32-33).

Para Surin, a união mística só pode se realizar na medida do abandono dos bens terrestres que se confunde com a perda do ser do sujeito, isto é, na medida em que a perda tende ao limite que é o aniquilamento.

No texto de Surin, segundo a interpretação de Mino Bergamo, o cristão é livre porque desfez o nó que, ligando-o a si mesmo, fazia dele um existente escravo, ocupado consigo mesmo. Liberado de si, o cristão não deverá mais se ocupar de si. O que separa o homem de Deus é, aqui, o aprisionamento a si que se manifesta na inelutabilidade do cuidado consigo mesmo. O que aproxima Deus e o homem é a confiança radical na providência até o limite da perda de si.

Nessa perspectiva, o abandono à providência se opõe ao cuidado, como o espírito de aventura se opõe à prudência. Deus será um abismo onde a razão se perde, um espaço onde as leis e os valores humanos surgem misteriosamente invertidos. Anuncia-se, aqui, portanto, o perigo representado pelo místico que é como um herói de uma contraordem absoluta.

A indiferença é outro conceito assumido na França do século XVII pelos grandes espirituais, de Francisco de Sales a Fénelon. Esses espirituais universalizam e interiorizam a indiferença (trazida para a espiritualidade moderna por Inácio de Loyola) que será concebida como um estado interior e passivo de aquiescência à condução de Deus. A indiferença tende a se confundir com a conformidade com a vontade de Deus, com o abandono total nas mãos de Deus, e com o puro amor, que é o motivo mais elevado da vida espiritual.

A indiferença, na doutrina salesiana, afirma Mino Bergamo (1992, p.50), é a resposta mais nobre, mais pura, mais santa que o homem pode dar à vontade divina de bom prazer. É o mais alto degrau do amor, alcançado por aquele que se deixa conduzir, como pequena criança nos braços da mãe, por um consentimento admirável que se pode chamar união, ou a maior unidade de nossa vontade com a vontade de Deus. A indiferença remete ao aniquilamento, a um sujeito passivo, perdido, desapropriado, separado de seu ser próprio e unido ao ser divino⁴.

Para Fénelon, a mística é a manifestação da graça santificante própria de todo cristão fiel à sua vocação. Para o autor, assim como para Francisco de Sales, o amor por Deus, em seu grau mais elevado, pode e deve ser amor puro, privado de qualquer interesse, inclusive o interesse pela salvação da própria alma. O puro amor supõe a indiferença no sentido mais radical. Uma indiferença que se desdobra em esquecimento de si mesmo, total desapropriação e aniquilamento.

O que provocava suspeita, no caso dessas posições, comenta Marco Vannini (2005, p. 79-80), era a referência ao fundo da alma, que se encontra indisponível ao controle tanto da instituição quanto do próprio sujeito.

O que provocava suspeita era eventualmente a referência àquele “fundo” da alma que, enquanto tal, é inefável e incognoscível, nega todo conteúdo determinado e foge ao controle das “potências”, isto é, das faculdades da própria alma. Quanto a esse fundo sem fundo, abissal, não é de se admirar que a hierarquia eclesiástica tenha preferido o mais seguro terreno psicológico, o das “potências”, sobre as quais era possível exercitar a direção espiritual.

Com a condenação de Fénelon⁵ e de todos os autores ligados a ele, a mística deu lugar à espiritualidade, que passa a ser entendida nesse momento como descrição de estados de alma e conduzida ao âmbito da psicologia. Segundo Vannini (2005, p. 80):

⁴ Essa inspiração de Francisco de Sales será condenada pelo papa Inocêncio XII, em 1699, concretamente através da condenação de algumas proposições do bispo Fénelon.

⁵ É preciso lembrar aqui que, antes de Fénelon, Miguel de Molinos, sacerdote espanhol, já havia sido condenado, acusado de quietismo. Sua obra, o *Guia espiritual*, de grande sucesso, sustentava “aquele nada saber, nada ser e nada querer que eliminam todo o aparato dogmático, todo conteúdo, inclusive o religioso” (VANNINI, 2005, p. 84-85).

A mística foi expulsa do terreno comum da experiência religiosa e confinada a uma espécie de reserva “sobrenaturalística”, na qual provavelmente, para muitos, ainda permanece. Paralelamente, a ciência da alma perdeu todo contato com o “fundo”, tornando-se sempre mais uma psicologia – termo desconhecido na Antiguidade e na Idade Média, mas que, pelo contrário, se afirma no século XVII –, primeiro, psicologia religiosa, e depois, aos poucos, pura e simples psicologia.

2.3 O triunfo do racionalismo

O período do Iluminismo, no final do século XVII e no século XVIII, marcado pelo racionalismo e concentrado no crescimento da investigação científica como caminho para a verdade e a certeza, expulsou a mística do terreno da experiência religiosa (como vimos acima) e agravou, como observa Sheldrake (2005), a divisão entre espiritualidade e Teologia. Se, por um lado, a Teologia se autocompreenderá como portadora de verdades acabadas a ser propostas, por outro lado, a espiritualidade, herdeira da suspeita que pairava sobre a mística, será associada a devoções duvidosas ou a especulações em torno de estados mentais.

O catolicismo romano em particular esposou um positivismo defensivo, o que quer dizer que a fé era cada vez mais expressa em termos de “verdades” proposicionais. Para os teólogos, a espiritualidade tornou-se objeto de suspeita. Ela não era realista, pois se associava com uma devoção teologicamente dúbia e era de interesse opcional porque parecia se relacionar somente com certa disposição mental. O valor da inteligência abstrata foi superestimado. Como consequência, a dimensão espiritual da vida humana deveria ser continuamente questionada por toda uma jornada analítica rumo àquilo que podia ser provado. A noção de que a teologia era uma ciência ficou ligada à crença de que a ciência podia gerar conhecimento livre de valor. Isso direcionou a teologia para uma posição de isolamento do contexto ou do sentimento pessoal (SHELDRAKE, 2005, p. 65).

No final do século XIX e início do século XX, segundo o mesmo autor, nasce, no interior de uma nova escolástica, um esforço de reengajamento entre os temas da espiritualidade e da Teologia. Todavia, essa reintegração apresentou graves limites, na medida em que o ponto de partida, agora, não será mais a experiência, mas os princípios que governam a Teologia dogmática. Vemos, aqui, uma inversão:

a experiência que foi fundamento da Teologia passa a desdobramento. Nesse sentido, a abordagem global será de categorias e definições precisas e, a despeito do tema vivencial, a “Teologia espiritual” será estática porque elaborada segundo o método dedutivo.

Nas décadas recentes, no entanto, a Teologia sofre uma mudança significativa. Passa de uma reflexão dedutiva para uma reflexão atenta à vivência de Deus e aberta à realidade que se impõe como realidade plural. Nesse contexto, as separações observadas no final do período medieval e reforçadas pelo Iluminismo começam a se desfazer. Hoje, pode-se dizer que já se busca uma melhor compreensão da relação entre Teologia e espiritualidade, e que já se pode observar, também, uma revalorização da mística pela Teologia.

3 Mística e Teologia: o reencontro contemporâneo

É claro, para a Teologia que assumiu as inspirações do Concílio Vaticano II, a concepção de revelação proposta pela *Dei Verbum*, que Deus, enquanto realidade, excede todos os nossos esforços de pensar e refletir e, também, os limites da linguagem. É também claro que a tradição mística, entre o silêncio e o discurso sobre Deus, tem, para essa compreensão, uma contribuição fundamental no sentido de atender à demanda de liberdade contemporânea em relação ao dogma e à vivência social da religião, sem que se caia na tentação da superficialidade.

A liberdade a que se chega através do itinerário místico, reconhece a Teologia que foi capaz de superar o preconceito iluminista e resgatar a tradição, é fruto de um mergulho na profundidade. Implica grande trabalho do sujeito sobre si mesmo e sobre sua relação com o mundo. Supõe a superação de uma relação formal com Deus fundada na adesão ao dogma.

Experimentar Deus, testemunham os místicos e as místicas, supõe receber a doutrina proposta do exterior que pretende oferecer apoio para a vivência de fé,

mas, ao mesmo tempo, atravessar e ultrapassar toda essa mediação; acolher, mas ir além dos símbolos, dos ritos, das doutrinas. Na expressão de Pseudo-Dionísio, ultrapassar todos os “nomes transferíveis dos objetos sensíveis às coisas divinas, formas e figuras divinas, partes, instrumentos, lugares divinos, ornatos, iras, aflições, dores, cóleras, ebriedades, excessos, juramentos, imprecações, sons, vigílias e todas as sacras figurações da representação de Deus” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2005, p. 26). Todo conceito positivo sobre Deus, todos os gestos propostos, todas as leis, todos os ritos, todas as imagens, devem ser considerados em sua função de sustentação no caminho para Deus, mas, ao mesmo tempo, tudo isso acaba sendo relativizado na medida da aproximação com o Deus vivo, absolutamente transcendente. O que advém desse processo é, de fato, a verdadeira liberdade, liberdade que tem seu lastro em uma profunda relação com Deus.

No tocante à articulação entre o particular e o universal, o místico, a mística, vivencia uma síntese interessante: celebra sua própria experiência, fala em primeira pessoa da sua intimidade com Deus, ensina que todo edifício construído, toda tradição religiosa, determinada pelas condições limitadas de tempo e espaço, tem no seu fundamento um momento de intimidade com Deus que se manifesta como uma experiência universal, possível para todos, mas que não é posse de ninguém.

A mística ensina um grande respeito à verdade abrangente de Deus que é sempre mais do que aquilo que alguém reconhece e percebe, mistério sempre *absconditus* e nunca totalmente revelado, porque sempre maior do que se pode pensar e até de tudo que se pode desejar. Por outro lado, valoriza também a experiência do sujeito que, em seu processo rumo ao encontro com Deus, vai se despojando e conquistando leveza e liberdade.

Considerando a importância da mística e sua contribuição atual, o dominicano Edward Schillebeeckx inclui em sua obra de Teologia fundamental, *História humana: revelação de Deus*, uma reflexão sobre a dimensão mística

profunda ou teologal da existência humana que implicará um novo conceito de revelação, uma relação com Deus que deve considerar a liberdade humana e, também, a liberdade absoluta de Deus que esfacela nossas imagens projetivas, revelando a precariedade de nossas construções conceituais:

Pelo fato de existir em absoluta liberdade com Deus, ele nos revela que todas as nossas imagens divinas (não a sua própria realidade) são, de fato, produtos e projeções humanas que, como tais, não estão em condições de descrever a realidade divina. Este ponto mais precário de todas as nossas imagens de Deus não é absolutamente construção ou projeção humana, mas é, ao invés (assim se pode e se deve também interpretar, e assim também se interpreta pelos crentes), uma projeção desde Deus em nossa direção, através de mediações históricas e mundanas. Desde sua realidade mesma, todas as nossas imagens projetivas de Deus são recusadas e desvirtuadas. Neste efeito sobre as nossas imagens de Deus, no esfacelamento contínuo de toda imagem de Deus produzida em nós, revela-se como um alguém ou algo em e em relação para com nossas projeções (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 105).

Ao orarmos ao Deus vivo, como faz o místico, continua o autor, usamos nossas imagens (como mediação) que são, ao mesmo tempo, esfaceladas na própria oração.

Ao orarmos ao Deus real e vivo, temos diante dos olhos apenas “imagens de Deus” que são esfaceladas na própria oração pelo referente “real” ao qual rezamos. [...] O referente “real” do nome de Deus não deve, portanto, confundir-se com nossos objetos de experiência e tampouco com nossas construções e projeções, que, não obstante, desempenham algum papel em toda fé em Deus (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 105).

A experiência do encontro imediato com Deus provoca a visão de uma possibilidade nova, radicalmente diferente do que foi e do que é. Caem por terra as velhas imagens de mundo e de si mesmo. As velhas palavras já não servem para expressar a nova experiência, ocorre, em resumo, ruptura e vivência de algo inusitado, “algo de transcendente e ao mesmo tempo abrangente de tudo; origem tanto de toda objetividade como de toda subjetividade. Uma experiência salvífica incondicionada, experiência também de totalidade e de reconciliação... não

obstante a constatação de sofrimento e não reconciliação” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 101).

O grande teólogo Karl Rahner também contribui para renovação da Teologia fundamental tomando, como ponto de partida para a reflexão teológica, a experiência humana de transcendência. Para esse teólogo, ser ouvinte da Palavra, acolher a revelação de Deus, supõe, antes, tomar consciência de si como sujeito e pessoa, experimentar-se como ser diante do mistério.

Em seu caráter universal, afirma Rahner, a Revelação é o surgir do mistério que possibilita ao humano a liberdade por decidir ser sujeito e pessoa, ser aberto à transcendência. A revelação é automanifestação do absoluto pré-apreendido de forma atemática pelo humano na sua relação com a realidade. O absoluto que se automanifesta e que permite ao humano ser sujeito e pessoa é o que significa a palavra Deus. Deus é o “de onde” e o “para onde” de nossa transcendência, o horizonte infinito que abre ao humano possibilidades ilimitadas. Deus é o totalmente outro que se encontra, ao mesmo tempo, em íntima unidade com o mundo.

É no encontro pessoal com o absoluto que, segundo Rahner, funda-se a possibilidade de ser. O humano experimenta-se como criatura, radicalmente dependente de Deus e, ao mesmo tempo, genuinamente autônoma:

“Ser criado”, “criação” não apontam, em primeira instância, a um primeiro momento do tempo em que ocorreu a criação da realidade de que se trata, mas significam um processo que se acha em andamento e é atual, que para todo ser existente está ocorrendo agora da mesma forma como ocorreu em um momento anterior do tempo de sua existência, ainda que essa criação continuada seja a de um ser existente no tempo (RAHNER, 1989, p. 98).

É somente na condição de criatura aberta radicalmente ao mistério, que o humano pode experimentar genuína autonomia:

Somente quando a pessoa se percebe como sujeito livre e responsável perante Deus e assume essa responsabilidade é que ela entende o que seja autonomia e que esta não decresce, mas aumenta na mesma proporção que a dependência com referência a Deus. [...] A condição de criatura comporta, pois, tanto a graça como o mandato de preservar e assumir aquela tensão da analogia que é o sujeito finito, de pensar-se, entender-se e assumir-se como algo verdadeiramente real e entregue a si mesmo e precisamente assim como o que é simplesmente procedente e dependente e referido ao mistério absoluto como a seu futuro (RAHNER, 1989, p. 101).

Para esse teólogo, no entanto, a partir da perspectiva transcendental, constata-se uma tensão entre a experiência transcendental, isto é, o encontro imediato do sujeito com o mistério santo e a religião histórica que parece não poder abrir mão de uma categorização de Deus.

A religião, da forma como é praticada, parece nem querer nem poder renunciar a uma categorização de Deus. [...] O nosso ponto de partida e perspectiva básica parece dizer-nos o contrário: Deus está em toda a parte, à medida que é quem tudo fundamenta e não está em parte nenhuma, à medida que toda a realidade por ele fundamentada é criatura, e tudo o que surge assim no âmbito do mundo de nossa experiência é diverso de Deus, separado por abismo absoluto existente entre Deus e a realidade não divina (RAHNER, 1989, p. 104).

Para trabalhar essa tensão, é preciso considerar que o contato imediato com Deus é sempre mediado. Se se considera que a experiência de Deus se dá quando, no encontro com a realidade, pré-apreendemos a realidade que é o fundamento e o sentido de tudo, então, podemos afirmar que a experiência transcendental de Deus pode ser mediada por qualquer ente categorial particular, desde que essa experiência se faça com referência à abertura ao mistério que, desde sempre se oferecendo a nós, possibilita ser. Nesse sentido, mediação e imediatez não são conceitos contraditórios. A proximidade imediata de Deus é sempre mediada pela relação com o mundo e com os outros.

Nessa perspectiva, a religião enquanto anúncio dessa presença deve considerar a tensão, deve assumir que toda representação dessa presença (na

palavra humana, no sacramento, em uma Igreja, em uma revelação, em uma escritura etc.) seja indicação categorial da presença transcendental de Deus que se autocomunica ao mundo e possibilita ao humano ser sujeito e pessoa, livre e responsável.

No contexto da revelação como experiência de abertura radical ao mistério santo, a ação de Deus no mundo, isto é, a “intervenção” especial de Deus deve ser concebida como concretização histórica da autocomunicação transcendental de Deus já intrínseca ao mundo concreto. A “intervenção” adquire sentido de presença que se oferece ao humano (autocomunicação), solicitando acolhida ao mistério santo que possibilita o ser, isto é, o agir livre e responsável.

Quando e à medida que alguma coisa, não só na teoria, mas na realização concreta da liberdade, se insere positivamente na livre relação para com Deus como objetivação e mediação desta, torna-se, de fato, inspiração, ato, por pequeno que seja, da providência de Deus, como costumamos dizer em linguagem religiosa, trata-se de intervenção especial de Deus (RAHNER, 1989, p. 112).

Podemos observar, portanto, nesses autores, que estão entre os pilares da renovação teológica do século XX, o resgate de elementos importantes da tradição mística, a saber, a indisponibilidade de Deus, isto é, a afirmação de Deus como mistério absoluto e, por isso, inacessível em sua totalidade e incontrolável pelos nossos recursos humanos e, também, ao mesmo tempo, a valorização da experiência, da possibilidade de um encontro íntimo com essa realidade que se oferece a nós e se dá a conhecer como fundamento e sentido de nossa existência.

Considerações finais

Ao final dessa reflexão, considerando a problemática que pretendemos tratar, isto é, a demanda atual de liberdade para a vivência da religião que acaba desaguando em um estilo de vivência religiosa superficial, podemos afirmar a importância de recuperar a tradição mística e a contribuição que essa tradição pode oferecer nesse momento.

Vimos que a mística, quando afirma a grandeza e a liberdade infinita de Deus, propõe uma desconfiança crítica de todo caminho positivo para o encontro com Deus, coloca a necessidade do reconhecimento dos limites de toda construção humana que apoia esse caminho (as mediações que são nossas e não podem ser absolutizadas) e afirma o valor da experiência pessoal de Deus “conquistada” em um itinerário de despojamento, oferece um bom caminho para uma vivência da liberdade. A mística faz a sensibilidade moderna, que se empolgou pelo valor da liberdade do indivíduo, ver que a liberdade verdadeira supõe um mergulho em profundidade.

A Teologia contemporânea, vimos, vai conseguir enxergar esse potencial. Teólogos como E. Schillebeeckx e Karl Rahner vão não só conseguir superar a dicotomia que se estabeleceu no interior da Teologia entre mística e dogma, entre Teologia e espiritualidade, mas através de uma reflexão renovada dos conceitos fundamentais, trazer a mística para o centro da Teologia. Ao aprofundar uma reflexão sobre fé e revelação fundamentada na experiência de Deus, esses autores ofereceram à Teologia e à vivência de fé caminhos de liberdade. Não se pode negar que essa nova percepção dos fundamentos da Teologia vão possibilitar uma Teologia mais aberta ao diálogo, como podemos observar na obra do teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga.

A nós, portanto, no limiar do século XXI, em tempos de supramodernidade ou de hipermodernidade, resta acolher a conhecida advertência de Karl Rahner, “o cristão do futuro ou será místico ou não será cristão”, e buscar trabalhar melhor o conceito de mística, resgatar a riqueza plural, a multiplicidade de textos que, considerados textos místicos, espirituais, deixaram de fazer parte da “bibliografia básica para o estudo da Teologia” e aprofundar essa Teologia fundamental que considera a centralidade da experiência de Deus.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs von. O Evangelho como norma e crítica de toda a espiritualidade na Igreja. **Concilium**, Petrópolis, n. 9, 5-19, 1965.

BERGAMO, Mino. **La science des saints: le discours mystique au XVII^e siècle en France**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

BOFF, Leonardo. Ética e espiritualidade planetárias. In: SOTTER (Org.). **Sustentabilidade da vida**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 186-188.

CONGAR, Yves. **Revelação e experiência do espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005.

DEBONGNIE, Pierre. Dévotion moderne. In: DEBONGNIE, Pierre. **Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Beauchesne, 1964.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia**. São Paulo: Loyola, 1978.

MARIANI, Ceci Baptista. Mística e teologia: desafios contemporâneos e contribuições. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 360-380, set./dez. 2009.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 1989.

REYNAUD, Elisabeth. **Teresa de Ávila ou o divino prazer**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PSEUDO-DIONÍSIO. **Teologia mística**. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária.** São Paulo: Paulinas, 2005.

TEREZA DE JESUS. **Castelo interior ou moradas.** São Paulo: Paulinas, 1982.

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

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