

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

No limiar do mistério : mística e religião / Faustino Teixeira (org.). —
São Paulo : Paulinas, 2004. — (Religião e cultura)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-356-1289-0

1. Mistério 2. Misticismo — Estudos comparados 3. Religiões
I. Teixeira, Faustino. II. Série.

04-0793

CDD-291.422

Índices para catálogo sistemático:

1. Mística : Religião comparada 291.422
2. Mística comparada : Religião 291.422

Direção-geral: *Flávia Reginatto*
Coordenação editorial: *Vera Ivanise Bombonato*
Assistente de edição: *Cirano Dias Pelin*
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*
Revisão: *Aníbal Mari e Anoar Jarbas Provenzi*
Direção de arte: *Irma Cipriani*
Gerente de produção: *Felício Calegato Neto*
Capa e editoração eletrônica: *Telma Custódio*

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548
<http://www.paulinas.org.br> – editora@paulinas.org.br
Telemarketing: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2004

Apresentação

Faustino Teixeira

O estudo da mística comparada ganha um espaço cada vez mais significativo em universidades e núcleos de pesquisa espalhados por toda a parte. Nos últimos anos podemos registrar, no âmbito internacional, os seminários organizados pelo Centro Internacional de Estudos Místicos de Ávila (Espanha), com a contribuição de intelectuais de renome como Luce López-Baralt (Universidade de Porto Rico), Pablo Beneito (Universidade de Sevilha) e outros. Como resultado de tais seminários foram produzidas obras de referência para o tema, como *El sol a medianoche*;¹ *Mujeres de luz*² e *La mística en el siglo XXI*.³

Um semelhante interesse tem movido pesquisadores brasileiros, de diferentes universidades. Na Universidade Federal de Juiz de Fora há um programa de pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) que contempla em uma de suas áreas de concentração o tema do diálogo inter-religioso, com um projeto de pesquisa específico sobre o tema da mística comparada. No intuito de ampliar e desenvolver a reflexão sobre o tema, aconteceu, em setembro de 2001, um seminário de mística inter-religiosa, que contou com a

¹ LÓPEZ-BARALT, LUCC, PIERA, LORENZO (Org.). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996.

² BENEITO, PABLO, PIERA, LORENZO, BARCENILLA, JUAN JOSÉ (Org.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.

³ CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.

Introdução

Há hoje em dia uma grande discussão no âmbito da epistemologia sobre a possibilidade ou não de uma mística comparada. As teses que defendem o valor de uma “filosofia perene”, entendida como fundamento de todas as religiões, ou que postulam uma “unidade transcendente das religiões”, encontram resistências entre autores contextualistas, que advogam, ao contrário, a permanência de um decisivo pluralismo entre as religiões do mundo. Acentua-se não a identidade, mas a diferença entre as religiões. As diversas tradições místicas, assim como os demais fenômenos religiosos, são plurais em seus objetivos, práticas e discursos, estando sempre marcadas por dado contexto cultural, que influencia a forma simbólica que define a experiência supralingüística. Os contextualistas, com razão, advertem que “a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la, por mais que o místico lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência”.¹ A experiência mística, como qualquer outra experiência, não escapa à

* Teólogo leigo, doutor e pós-doutor em Teologia Dogmática pela Pontificia Universidade Gregoriana de Roma. Professor de Teologia das Religiões e coordenador do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

¹ KURTZ, Barbara. The small castle of the soul: mysticism and metaphor in the European Middle Age. In: LÓPEZ-BARALT, Luce. Teresa de Jesús y el islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma. In: BENEITO, Pablo, PIERA, LORENZO, BARCENILLA, Juan José (Orgs.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001. p. 54.

dinâmica da interpretação, sendo assim partícipe do discurso das tradições e sociedades marcadamente particulares.

A sinalização feita pelos contextualistas indica a necessidade de uma maior atenção epistemológica quando se busca abordar a possibilidade de uma mística inter-religiosa. Torna-se mais difícil sustentar posições, como as de Simone Weil, para quem “os místicos de quase todas as tradições religiosas coincidem quase até a identidade”.² Isso não significa, porém, romper com a possibilidade de laços de interação entre tradições que são diversas. Mesmo reconhecendo a impossibilidade de místicos de tradições religiosas diferentes experimentarem e interpretarem a mesma realidade, deve-se reconhecer a plausibilidade de semelhanças, às vezes significativas, entre aqueles. É o que sustenta o teólogo David Tracy em sua defesa de uma “imaginação analógica”. Para esse autor, faz sentido falar em profundas semelhanças entre determinadas experiências místicas, mas tais semelhanças constituem sempre analogias, ou seja, “semelhanças na diferença”.³

A relação de proximidade entre experiências místicas diversas é experimentada no diálogo inter-religioso. Dentre

as formas de diálogo, é no âmbito da mística que se alcança o nível mais profundo:

Seres humanos radicados nas próprias tradições religiosas podem compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto. Este tipo de diálogo torna-se enriquecimento recíproco e cooperação fecunda, na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do ser humano. Isso leva naturalmente à comunicação recíproca das razões da própria fé e não se detém diante das diferenças.⁴

A presença comum de tradições religiosas diversas para a prática da oração tem sido uma das experiências inter-religiosas mais significativas dos últimos tempos. Vale lembrar as jornadas mundiais de oração pela paz realizadas na cidade de Assis, na Itália, cujo passo inicial aconteceu em outubro de 1986. O simples fato de estar junto para rezar em favor da paz, ou de rezar junto, implica por si mesmo o reconhecimento vivo da relação essencial de todos os seres humanos com o mistério sempre maior e a realização efetiva de uma hospitalidade inter-religiosa.⁵ A oração favorece tal

² WEIL, Simone. *Carta a um religioso*. Madrid, Trotta, 1998. p. 42 (original de 1951).

³ TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid, Trotta, 1997. p. 140. Ao defender uma “imaginação analógica”, Tracy indica a plausibilidade de uma conversação inter-religiosa, e, com ela, a possibilidade de transformação que acompanha a abertura ao questionamento suscitado por experiência ou texto diversos da tradição em questão. Embora difícil e complexa, a conversação entre as religiões (diálogo inter-religioso) assume hoje uma importância vital, abrindo o campo da “apropriação de outras possibilidades” e favorecendo a mútua transformação. Segundo Geffré, essa compreensão hermenéutica de Tracy é preciosa para o tratamento da questão da relação entre universos religiosos distintos, “evitando tanto as apressadas convergências como as descontinuidades inconciliáveis”: GEFFRÉ, Claude. Verso una nuova teologia delle religioni. In: GIBELLINI, Rosino (Org.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Brescia, Queriniana, 2003. p. 369.

⁴ SECRETARIADO para os Não-Cristãos. *A Igreja e as outras religiões*. São Paulo, Paulinas, 2001. n. 35 (Documento Diálogo e Missão). O diálogo inter-religioso é sempre um processo: parte muitas vezes de uma coexistência pacífica e vai transformando-se num diálogo de vida, de compreensão mútua, de comprometimento comum, até chegar “a níveis mais profundos de comunhão no Espírito, sem detrimento da experiência religiosa específica de cada comunidade, mas aprofundando-a”. Ver COMISSÃO Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC). Teses sobre o diálogo inter-religioso. *Sedoc*, v. 33, n. 281, p. 62, 2000. Para o jesuíta irlandês William Johnston, grande estudioso da questão, é na esfera da mística que se dá o encontro mais profundo entre as religiões: BASSET, Jean-Claude. *Le dialogue interreligieux*. Paris, Cerf, 1996. p. 354.

⁵ DUPUIS, Jacques. Pregare insieme: perché, come? In: VV.AA. *La preguiera respiro delle religioni*. Milano, Ancora, 2000. pp. 19-47.

hospitalidade, pois pressupõe uma experiência de ruptura do egocentrismo e de abertura ao aprendizado da gratuidade. A grande lição de Assis, como sublinhou o teólogo Claude Geffré, relaciona-se com o alcance ecumênico da oração: um ecumenismo planetário. A oração é um fenômeno universal. Enquanto atitude fundamental do homem religioso, a “oração é mais universal que a fé explícita num Deus personalizado. Há uma linguagem universal da oração que transcende a diversidade das religiões do mundo”.⁶

O enigma da diferença

O diálogo inter-religioso é algo sedutor. Há uma grande beleza na sinfonia inter-religiosa. O encanto que acompanha esta possibilidade não pode, porém, ocorrer desconhecendo ou relegando o que há de único e irrevogável em cada religião. Não se pode transcurar, violar ou apagar o dado essencial da diversidade entre as religiões. Há que reconhecer e destacar as singularidades e características específicas de cada religião em particular. Os autores empenhados na reflexão sobre o tema do diálogo sinalizam que “quanto mais se tenta penetrar no mundo de uma outra tradição religiosa, mediante encontros pessoais e estudo dos textos, tanto mais se depara com um muro de diferenças que são, no final, incompreensíveis”.⁷ Trata-se da percepção do

outro como *mysterium tremendum*, que jamais pode ser complementado ou reduzido em seu significado único.⁸

Ao abordar a questão da singularidade da identidade no diálogo inter-religioso, o teólogo indiano Michael Amaladoss sublinhou que, mesmo no âmbito da experiência mística, as diferenças não desaparecem. Há que reconhecer, sublinha, que, “no nível da profundidade espiritual, os místicos encontram uma intensa confraternidade”, o que não significa, porém, que a possibilidade de partilha deixe de existir nesse momento. De fato, não ocorre jamais uma mesma experiência,⁹ nem mesmo no campo do próprio monoteísmo. É correto afirmar que as tradições abraâmicas adoram o mesmo Deus, mas há que acrescentar que isto se dá segundo “uma inteligência diferente de sua unidade”.¹⁰ Daí ser problemático afirmar, simplesmente, a presença de uma complementaridade entre as diversas tradições religiosas. Trata-se de algo que pode não respeitar de forma suficiente a alteridade irreduzível das outras religiões. Há que reconhecer o “enigma do pluralismo religioso” e o valor irreduzível das distintas virtualidades reli-

⁶ GEFFRÉ, Claude. *Passion de l'homme, passion de Dieu*. Paris, Cerf, 1991. p. 124. Mediante a oração, todas as religiões “atestam uma realidade última que ultrapassa a finitude do homem e os limites desta história”: *ibidem*, pp. 124-125.

⁷ KNITTER, Paul. *Una terra molte religioni*. Assisi, Cittadella Editrice, 1998. p. 33. Para se contrapor às teses dos filósofos perenialistas como Aldous Huxley, Henri Corban e Simone Weil, o teólogo Henri de Lubac chamava igualmente a atenção, embora por razões distintas, para as “diferenças qualitativas” entre as religiões: Prefazione. In: RAVIER, Andre (Org.). *La mistica e le mistiche*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996. p. 22.

⁸ Esta irreduzibilidade e irrevogabilidade da experiência da alteridade está presente não só na dinâmica inter-religiosa, mas igualmente na experiência mística, quando o sujeito experimenta a relação com a transcendência (o totalmente outro) e nas relações interpessoais. A escritora Lya Luft traduziu bem isso quando afirmou que há um “espaço de silêncio intransponível mesmo nos mais íntimos amores”: *Mar de dentro*. 3. ed. São Paulo, ARX, 2002. p. 30.

⁹ AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*. Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1996. pp. 87-88.

¹⁰ GEFFRÉ, Claude. La portée théologique du dialogue islamo-chrétien. *Islamochristiana*, n. 18, p. 16, 1992. Ver ainda: Id. *Croire et interpréter*. Paris, Cerf, 2001. p. 106. Em semelhante linha de reflexão, o teólogo Jacques Dupuis salienta que as três tradições monoteístas afirmam de maneira inequívoca que possuem suas raízes no Deus de Abraão, o que não significa a partilha de um “idêntico conceito” do mesmo Deus: DUPUIS, Jacques. *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*. Brescia, Queriniana, 2001. pp. 453-454. ARNALDEZ, Roger. *Trois messagers pour un seul Dieu*. Paris, Albin Michel, 1983. p. 33.

gias. No plano da história haverá sempre uma permanente coexistência e uma salutar “contestação recíproca” entre as distintas religiões.¹¹

O mistério da proximidade

O outro é não somente o mistério intransponível, mas também *mysterium fascinans*, que convida ao encontro e que se abre ao aprendizado da diferença. Aquilo que é diverso, que escapa à compreensão, é aquilo que ao mesmo tempo seduz e realiza a possibilidade de enriquecimento. O outro não se reduz ao mistério que convoca ao silêncio respeitoso, mas é alguém com quem se estabelece uma relação de encontro e aprendizagem. É verdade que o diálogo pressupõe a integridade da própria fé pessoal, mas requer igualmente abertura à fé do outro na sua diversidade. É necessário “passar e voltar”. “Passar significa encontrar-se com o outro e com a experiência religiosa que ele traz dentro de si, juntamente com a sua visão de mundo ou *Weltanschauung*”.¹²

O que se busca na conversação dialogal é encontrar “semelhanças e analogias na esfera da experiência religiosa”, sem negar o dado das diferenças. Como sublinha Thomas Merton, um mestre na arte do diálogo: “As diferenças culturais e doutrinárias devem ser conservadas, mas elas não invalidam uma qualidade muito real de semelhança existen-

¹¹ GEFERÉ, Claude. *Croire et interpréter*, cit., p. 129; Id. *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle*. Paris, Albin Michel, 1999. p. 149; Id. *Le pluralisme religieux comme question théologique. La vie spirituelle*, v. 151, n. 724, pp. 585-586, 1997.

¹² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999. p. 517. Conhecer a religião do outro “implica entrar na pele do outro, calçar seus sapatos, ver o mundo, de certo modo, como o outro vê; implica suscitar para si as questões do outro”: *ibidem*, pp. 517-518 (citação de F. Whaling).

cial”.¹³ No diálogo ocorre uma cooperação e emulação, uma proximidade que não significa “fusão nem confusão”, e que acontece simultaneamente com o aprofundamento do próprio compromisso de fé.¹⁴ Para que seja efetivo, o diálogo exige real abertura e distanciamento de uma auto-suficiência que obstrua a consciência de que cada religião é um “fragmento” em processo de crescimento e de afirmação. Nenhuma religião, como assinala Christian Duquoc, pode pretender assumir a totalidade do espaço religioso, enquanto realidade unificadora das demais tradições. Há entre as religiões, entendidas como “fragmentos”, uma “interdependência latente permanente”, que mantém acesa a possibilidade de uma virada universal, e que convoca à atenção crítica e superação de todo o fechamento auto-suficiente.¹⁵

No processo de abertura às outras tradições religiosas, surge uma “oportunidade maravilhosa” de aprofundamento das potencialidades e virtualidades presentes na própria tradição, mas que escapam da vista de seus participantes.¹⁶ O diálogo não enfraquece a fé, como alguns temem, mas possibilita um aprofundamento e ampliação de seus horizontes. No caso dos cristãos, ele significa um duplo benefício:

Pela experiência e testemunho alheio, serão capazes de descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, que haviam percebido com menor clareza e que foram comunicados com menos clareza pela tradição cristã. Concomitantemente, ganharão uma

¹³ MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte, Vega, 1978. p. 245

¹⁴ RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. São Paulo, Loyola, 1995. pp. 188-189 (Leituras I).

¹⁵ DUQUOC, Christian. *L'unique Christ. La symphonie différée*. Paris, Cerf, 2002. pp. 122-124 e 243.

¹⁶ MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*, cit., p. 267.

purificação da própria fé. O choque do encontro muitas vezes levantará questões, obrigará os cristãos a rever coisas assumidas gratuitamente e a destruir preconceitos profundamente arraigados, ou a mudar concepções ou visões excessivamente restritas.¹⁷

Para além do diálogo

O desafio fundamental no diálogo inter-religioso está na coexistência entre o engajamento particular e a abertura ao que o outro representa enquanto expressa uma trajetória singular para Deus. Na dinâmica de abertura que o processo instaura, ocorre a descoberta de um “para além do diálogo”,¹⁸ ou seja, a transformação de cada um dos interlocutores, o que possibilita novos desdobramentos para a própria compreensão da fé. O diálogo implica, assim, um “risco”, uma vez que provoca uma real mudança nos interlocutores.

Na trilha aberta por John Cobb, Claude Geffré assinala que cada parceiro é particularmente transformado ao confrontar-se com a verdade do outro. Todos os interlocutores são conduzidos a uma nova interpretação de suas próprias tradições, à “celebração de uma verdade mais ampla e profunda” que a verdade parcial reivindicada por cada um deles.¹⁹ A verdade da religião esgota-se não exclusivamente numa dada religião, mas na “relação ecumênica das grandes tradições”.²⁰

¹⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia*, cit., p. 521.

¹⁸ COBB, John. *Bouddhisme, christianisme. Au-delà du dialogue?* Genève, Labor et fides, 1988 (em particular pp. 73-74).

¹⁹ GEFFRÉ, Claude. *Croire et interpréter*, cit., p. 103. Este autor chama a atenção para a problemática filosófica e teológica que indica que verdades diferentes não são forçosamente verdades contraditórias.

²⁰ O'LEARY, Joseph. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1994. p. 46.

A comunicação em profundidade

Nas notas redigidas por Thomas Merton para uma conferência que iria realizar em Calcutá, sobre a experiência monástica e o diálogo entre Oriente e Ocidente, ele sublinhara o “valor especial do diálogo e do intercâmbio entre pessoas de várias religiões que procuram penetrar o terreno fundamental de suas crenças através de uma transformação da consciência religiosa”.²¹ Para Merton, na experiência religiosa, há uma “real semelhança existencial” que possibilita uma “comunicação em profundidade”. Para ele, o aprendizado em profundidade, por exemplo, da disciplina e experiência dos budistas e hindus conduz não só ao aperfeiçoamento, mas igualmente à qualificação da vida monástica do cristão.

Há um nível mais profundo de comunicação dialogal, que ocorre no âmbito da mística, e que Merton identifica como “comunhão acima do nível das palavras”. Trata-se de uma “comunicação em profundidade”, para além de uma simples troca de idéias, conhecimento conceitual ou formulações de verdade. Nesse nível pós-verbal, os interlocutores “se encontram além de suas próprias palavras e de seu próprio entendimento, no silêncio de uma experiência máxima, suprema, que possivelmente não poderia ocorrer se eles não se tivessem encontrado e falado”.²²

A afasia acompanha a experiência extática e, paradoxalmente, devido a ela

os contemplativos de todas as épocas e culturas resultam assombrosamente parecidos. [...] Os místicos permanecem

²¹ MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*, cit., p. 245.

²² *Ibidem*, p. 248.

irmanados porque sabem que é impossível traduzir adequadamente o que de verdade lhes aconteceu para além da razão e dos sentidos.²³

Os místicos partilham da consciência viva da limitação do humano diante do mistério impenetrável. A mística sufi dispõe de um termo técnico particularmente significativo dentre aqueles utilizados para descrever as etapas do itinerário espiritual. Trata-se do termo “estupor” (*hairah*), que pode ser identificado com a “embriaguez metafísica” daquele que permanece atônito diante da realidade da união suprema:

Professar sua unidade significa manter a fé Nele, e isto significa confirmá-lo, e confirmá-lo significa conhecê-lo, e o seu conhecimento implica elevar-se a Ele, e elevar-se a Ele significa alcançá-lo, e alcançá-lo leva a explicá-lo, e explicá-lo leva ao estupor, e no estupor desvanece a explicação, e quando desvanece a explicação cessa qualquer possibilidade de descrevê-lo.²⁴

Há algo que irmana místicos cristãos, como João da Cruz, e os místicos sufis no momento sublime da união extática. Igualmente embriagados pelo vigor existencial do encontro com o Amado, suas “expressões amorosas” rompem radicalmente com as regras de uma prosa inteligível. Os ca-

²³ LÓPEZ-BARALT, Luce. La experiencia mística: tradición y actualidad. In: _____, PIERA, Lorenzo. (Org.). *El sol a medianoche*. Madrid, Trotta, 1996. p. 12.

²⁴ Ver VENTURA, Alberto. Introducción. In: AL-HALLAJ. *Diwan*. Genova, Marietti, 1987. p. 1. Trata-se de uma passagem do grande místico sufi Al-Junaid (m.298/910), da escola de Bagdá, responsável pela formação dos mais famosos sufis de sua época. Deve-se registrar que o estupor é um tema fundamental no sufismo, e no islã em geral. O profeta Muhammad (Maomé) dizia: “Ó meu Deus, faze crescer o meu estupor a teu respeito”. Segundo Ventura, “o estupor é um elemento positivo, cognoscitivo; não é uma estupidificação em face de Deus, mas algo bem diferente. Trata-se da única forma de certeza que podemos ter diante da divindade”: VENTURA, Alberto. *Il crocifisso dell'islam*: Al-Hallaj, storia di un martire del IX secolo. Brescia, Morcelliana, 2000. p. 95.

minhos tornam-se oblíquos para poder corresponder a uma experiência ininteligível. As ardentes liras de amor proferidas por João da Cruz são por ele identificadas como “dislates”, e rompem com todas as regras de coerência gramatical:

Meu amado, as montanhas
Os vales solitários, nemorosos,
As ilhas mais estranhas,
Os rios rumorosos
E o sussurro dos ares amorosos.²⁵

Inseridos num momento culminante do *Cântico espiritual*, esses versos de João da Cruz, “fundamentalmente misteriosos para nossa inteligência estritamente intelectual por sua ausência de verbo e sua ansiosa torrente de imagens desconexas estão, em compensação, dotados de um marcado ritmo encantatório”.²⁶

Instaura-se uma original recriação e tradução de um processo espiritual. “Seus versos implicam a anulação do tempo, do espaço, do lugar. Mais ainda, da lógica e do raciocínio mesmo.”²⁷ No prólogo de seu *Cântico espiritual*, João da Cruz assinala:

Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio das

²⁵ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Cântico espiritual*. In: *Obras completas*. Petrópolis, Vozes, 1988. p. 583. Tomei aqui a liberdade de adequar a tradução brasileira ao texto original, que se encontra no rodapé, sem o verbo.

²⁶ LÓPEZ-BARALT, Luce. *Asedios a lo indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madrid, Trotta, 1998. p. 71. A esposa (alma) que buscava o Amado nas paisagens surpreende-se que Ele não se encontre nas paisagens, mas que “é o que incorpora as mesmas paisagens onde sua buscadora intentava encontrá-lo: montanha, vales, rios, ares”: *ibidem*, p. 72.

²⁷ LÓPEZ-BARALT, Luce. *San Juan de la Cruz y el islam*. Madrid, Hiperión, 1990. p. 31.

palavras: é o Espírito do Senhor que ajuda a nossa fraqueza, no dizer de São Paulo, e, habitando em nossa alma, pede para nós, com gemidos inenarráveis, aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo.²⁸

Assim como João da Cruz, os “embriagados do amor” do sufismo como Bistami (m. 848-849) e Al-Hallaj (m. 922) traduziram sua experiência única em linguagem extática, identificada com o fenômeno do *shath*. Trata-se de uma locução, colóquio ou linguagem teopática, ou seja, de palavras inspiradas e paradoxais, emitidas na experiência do transe amoroso.²⁹

De forma admirável, Louis Massignon (1883-1962), um dos maiores especialistas em mística islâmica, afirmou que o Deus do islã constitui um “bloco de santidade impenetavelmente denso”. Mesmo o profeta, em sua famosa ascensão noturna à inacessível cidade santa, não chegou a penetrar no amor de Deus, mas permaneceu em seu limiar. É isso que constitui, segundo Massignon, a importância e o escândalo de toda a vocação mística integral no islã:

Não é permitido ultrapassar o limiar onde Muhammad se fixou, nem penetrar na “luz santa” (incêndio divino) anteriormente prometida a Abraão como herança: ela está interdita por um vidro, *zujâja*, contra o qual as mariposas amorosas vêm queimar-se.³⁰

²⁸ SÃO JOÃO DA CRUZ. Cântico espiritual, cit., p. 575.

²⁹ Um dos famosos ditos teopáticos do místico sufi Bistami foi: “Louve a mim (*Subhâni*), louve a mim! Eu sou meu Senhor, Mais Alto”: *Les dits de Bistami*. Paris, Fayard, 1989. p. 44. A expressão “*Subhâni*” constitui, com outra de Al-Hallaj, “Ana al-Haqq” (Eu sou a Verdade), a mais célebre e audaciosa em todo o sufismo.

³⁰ MASSIGNON, LOUIS. *Les trois prières d'Abraham*. Paris, Cerf, 1997. pp. 69-71. Ver ainda: RAVIER, André (Org.). *La mística e le mistiche*, cit., p. 18.

Há na mística sufi a permanente presença da imagem dos véus que interditam a visão direta do mistério de Deus. Em sua principal obra em prosa, *Fihi-ma-fihi*, o místico sufi Djalal-ud-din Rûmî (1207-1273) traduziu essa idéia de forma significativa: “Deus, o Altíssimo, criou esses véus com uma finalidade; se a Beleza divina se manifestasse sem véus, não suportaríamos essa revelação e não poderíamos alegrar-nos com ela. Graças a esses véus, somos ajudados e reconfortados”.³¹

Todos os grandes místicos não se detêm diante das diferenças, pois situam-se no umbral do mistério. No instante supremo da união, convertem-se naquilo que amam. É o que se pode observar quando João da Cruz descreve a “amada em amado transformada”,³² quando Al-Hallaj professa sua identificação com a verdade, em sua famosa “locução teopática” (*shath*): *Ana al-Haqq* (Eu sou a Verdade),³³ e quando os trinta pássaros da famosa “epopéia mística”, descrita por Farid ud-Din Attar (m. 1220), encontram uma nova vida na luz do *Simorg*: “No reflexo de seu rosto, os trinta pássaros (*si morg*) mundanos contemplaram a face do *Simorg* espiritual”.³⁴

³¹ RÔMÎ, Djalal-ud-din. *Fihi-ma-fihi*. São Paulo, Dervish, 1993. p. 63; “Mesmo se retirassem os véus, minha certeza não aumentaria”: *ibidem*, p. 76. Ou ainda: “Acercou-se de mim, vi o seu rosto. ‘Do rosto eu não sabia mais que o véu’”: LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado: poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro, Ficus, 2000. p. 29.

³² SÃO JOÃO DA CRUZ. Subida do Monte Carmelo. In: *Obras completas*, cit., p. 135.

³³ Deve-se registrar que em árabe a expressão *Al-Haqq* significa um dos principais nomes de Deus. Com sua famosa “locução teopática”, Al-Hallaj toca, segundo Massignon, “a questão crucial da mística: o fenômeno experimental da *shath*, sinal da união transformante”: MASSIGNON, LOUIS. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, Cerf, 1999. p. IX.

³⁴ ATTAR, Farid ud-Din. *A linguagem dos pássaros*. 2. ed. São Paulo, Attar, 1991. p. 231. Reconhecido como “um dos místicos mais originais do século XX”, Ernesto Cardenal também sublinha: “No sabemos que en el centro de nuestro ser no somos nosotros sino Otro”; ou ainda: “Para encontrarlo a Él no es necesario caminar lejos, ni salir de uno mismo [...]. Basta descender al fondo del propio ser y descubrir la propia identidad (que es Dios)”: CARDENAL, Ernesto. *Vida en el amor*. Madrid, Trotta, 2001. pp. 28 e 26.

Nas três tradições místicas abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islã), o símbolo do coração ganha um lugar singular: nele se enraíza a experiência espiritual. Trata-se de um símbolo marcado por uma “extraordinária riqueza pluri-valente”. O coração constitui o “órgão sutil da percepção mística, entendido como receptáculo cristalino e proteico capaz de refletir todas as epifanias ou atributos de Deus: a inesgotável, infinita manifestação da Divindade na morada da União”.³⁵ É interessante verificar, a partir da reflexão dos místicos, como a disponibilidade de aceitar a diversidade como um valor está intimamente relacionada com a maior interiorização da mensagem divina. Os místicos do islã usam o símbolo da roda. No centro encontra-se a atitude fundamental de abandono e entrega a Deus. Os membros da cada tradição religiosa encontram-se no exterior da circunferência e, à medida que aprofundam sua identidade e avançam no conhecimento de sua tradição, aproximam-se do núcleo da roda. Os que se contentam em permanecer nas bordas da roda acabam acreditando que são os únicos a possuir a verdade. Os que avançam para o interior acabam reencontrando todos os outros que partiram de outros pontos da circunferência.³⁶ Com

³⁵ AL-NURI DE BAGDAD, Abu-l-Hasan. *Moradas de los corazones*. Madrid, Trotta, 1999. p. 36 (Introdução de Luce López-Baralt). Esta idéia do coração como órgão maleável e receptivo a todas as formas foi expressa de forma admirável pelo místico sufi Ibn' Arabi (1165-1240) em sua famosa obra *Tarjumân al-ashwâq*: “Meu coração tornou-se capaz de qualquer forma: é uma pastagem para as gazelas, e um claustro para os monges cristãos, um templo para os ídolos, a Caaba do peregrino, as Tábuas da Torá, e o livro do Corão. Professo a religião do amor, em qualquer direção que avancem seus camelos; a religião do Amor será minha religião e minha fé”. Para Ibn' Arabi, Deus é a fonte de toda a diversidade. Em sua sabedoria e compaixão, Deus estabeleceu a diversidade e a mantém como um valor fundamental. Trata-se de uma afirmação de grande abertura inter-religiosa, mas que não significa um convite à “confusão de línguas”. Todos os seres humanos encontram-se, para o mestre andaluz, abraçados pela Misericórdia divina, por meio da qual receberam o suspiro do Todo-Misericordioso. Ver ADDAS, Claude. *Ibn' Arabi et le voyage sans retour*. Paris, Seuil, 1996. pp. 101-102.

³⁶ VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Islam, l'autre visage*. Paris, Albin Michel, 1995. p. 81.

grande intuição, o teólogo protestante Paul Tillich captou esta perspectiva ao sublinhar que “a verdade encontra-se na profundidade”. Ao comentar esse aforismo, Paul Ricoeur reconheceu que é no aprofundamento da própria convicção e compromisso que se abre a possibilidade de encontro com o outro, que realiza um movimento análogo, partindo de outro ponto perspectivo. Utiliza a mesma imagem da esfera:

Na superfície, as distâncias são imensas, mas à medida que se dirige para um centro que ninguém possui e domina, realiza-se a aproximação. Trata-se de um encurtamento da distância pela profundidade e não pela fuga em direção à superfície das coisas.³⁷

A provocação mística da abertura inter-religiosa

As tradições religiosas encontram, certamente, na mística a sua dimensão de gratuidade e de provocação permanente à abertura. Os místicos são aqueles que conseguem captar a dimensão de profundidade presente na vida e reconhecer o outro lado das coisas. Em razão de sua experiência de proximidade ao mistério, conseguem com facilidade mover-se e comungar para além das fronteiras de sua inserção particular. Há um elemento de redenção na mística, que sinaliza os limites das rígidas fortificações religiosas e aponta para a “arte de transpor fronteiras”.³⁸

Na raiz grega do termo “mística” (*mystikós*) encontra-se o verbo *myein*, que significa “fechar os lábios e os olhos”. O místico é alguém familiarizado com a visão interior, que

³⁷ RICOEUR, Paul. La pensée protestante aujourd'hui. In: DUQUOC, Christian. *L'unique Christ*, cit., p. 125. Id., *Em torno ao político*, cit., p. 189.

³⁸ WILFRED, Felix. Introdução – A arte de transpor fronteiras. *Concilium*, v. 280, n. 2, p. 9, 1999.

ultrapassa a consciência ordinária, ele vive a radicalidade da presença de algo absolutamente novo e gratuito; vive uma experiência que toca a dimensão profunda e escondida da realidade. “Mística é aquela pessoa que consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva.”³⁹ Em poema de grande beleza, Rûmî menciona o “vinho do invisível”, que transborda do coração de pedra e renuncia a ânfora do céu: “Fecha esses olhos que só vêm imperfeições e abre aqueles que sabem contemplar o invisível, que não se detêm diante de mesquita, de ídolos, pois os desconhecem por completo”.⁴⁰

Livre da vinculação exclusiva às formas exteriores, o místico busca traduzir o segredo escondido no íntimo do coração: “Não considero o exterior e as palavras, considero o interior e o estado do coração”.⁴¹ Animado pela liberdade de quem vive uma experiência de profundidade, o místico é capaz de perceber a presença do mistério em toda parte, pois “Deus conhece todas as línguas e compreende o suspiro silencioso exalado pelo coração de um amoroso”.⁴² A presença da diversidade das formas é vista não como algo negati-

³⁹ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ser*. Petrópolis, Vozes, 1983. p. 15.

⁴⁰ Rûmî, Djalal ud-din. *Poemas místicos*. São Paulo, Attar, 1996. p. 122.

⁴¹ Rûmî, Djalal-ud-din. *Masnâvi*. São Paulo, Dervish, 1992. p. 108. Em outras inúmeras passagens esta mesma idéia vem retomada: “O coração é substância, e as palavras são acidentes” (p. 109); “Não é preciso virar-se para a Caaba quando se está nela, e mergulhadores não precisam de sapatos” (p. 109); “Cansado das formas, cheguei às qualidades” (id., *Poemas místicos*, cit., p. 91); “Ele te escapará à menor tentativa de fixar sua forma numa imagem” (ibidem, p. 119); “Há um sol-estrela que se eleva além das realidades das formas. Lá me perdi” (p. 90); “Dentro deste mundo há outro mundo impermeável às palavras” (p. 54).

⁴² SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme: l'aventure spirituelle de Rûmî*. Paris, Albin Michel, 1992. p. 201.

vo, mas como expressão da riqueza multiforme do mistério sempre maior. Como sublinha Rûmî, “é impossível termos aqui uma única religião”. Os caminhos podem ser distintos, mas “o objetivo é um só”.⁴³

A afirmação da proximidade essencial das distintas experiências de fé é um traço recorrente no sufismo, o que expressa o reconhecimento positivo de um pluralismo de princípio, querido por Deus. A diversidade vem inserida positivamente no desígnio de Deus. O que incapacita o ser humano de perceber essa riqueza é a obstrução do coração. Ibn'Arabi fala da presença de um nó atado no coração que condiciona e determina a visão da realidade expressa pelos crentes. Na própria raiz da palavra crença em árabe, *i'tiqâd*, está presente a idéia de tecer e atar. Em muitos casos as crenças podem manifestar a presença de nós que limitam a riqueza pluriforme do coração. Para Ibn'Arabi, as crenças são verdadeiras à medida que expressam algum aspecto da realidade. O estabelecimento de vínculos constitui operação fundamental da linguagem e da lógica que preside a dinâmica do ser humano. O que se torna, porém, problemático é querer atar ou vincular a realidade transcendente do mistério a formas específicas, a imagens fixas ou categorias. Para Ibn'Arabi, essa operação de vinculação, quando aplicada à realidade última, acaba provocando um erro categorial, com resultados altamente problemáticos.⁴⁴ Não

⁴³ Rûmî, Djalal-ud-din. *Fihî-ma-fihî*, cit., pp. 54 e 138.

⁴⁴ Para ilustrar a tragédia da limitação do real a uma imagem particular, Ibn'Arabi relata a história corânica de Noé. Noé critica os “idólatras” por desconhecerem a dimensão transcendente de Deus, mas ao vincular o real ao transcendente acaba olvidando a dimensão imanente de Deus (a realidade teofânica das divindades particulares e das formas tradicionais anteriores): ARABI, Ibn'. *Le livre des chatons des sagesse*. Beyrouth, Al-Bouraq, 1997. t. 1, p. 135.

se pode tomar o “Deus das crenças” como o Deus transcendente e infinito. Este último se manifesta em todo o lugar, inclusive nas crenças alheias. É correto e pertinente afirmar que o real (*al-Haqq*) se manifesta verdadeiramente numa crença particular, “mas ao limitar o real a essa imagem particular e negar suas outras manifestações, terminamos por negar o real em sua infinitude”.⁴⁵ Outro importante místico sufi do século IX, Al-Hallaj, sinaliza que as religiões constituem os inúmeros “ramos de uma única fonte”. Fixar-se unicamente numa religião singular seria para ele fator de empobrecimento e de afastamento da “fonte segura”.⁴⁶

Em síntese, a experiência mística provoca necessariamente um aprofundamento de si, um despojamento e desapego que impulsionam o sujeito para a dinâmica da alteridade. Não é fácil atingir um tal desapego. Trata-se de um processo lento, complexo e permanente, que faz brotar uma atitude de total abertura. Para desenvolver tal atitude, o ser humano precisa esvaziar-se totalmente “no querer, no

⁴⁵ SELLS, Michael. Tres seguidores de la religión del amor: Nizâm, Ibn'Arabi y Marguerite Porette. In: BENEITO, Pablo, PIERA, Lorenzo, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz*, cit., p. 141. “Para Ibn'Arabi, o Deus das crenças é visível enquanto possui uma forma ou contorno intelectual, construídos dentro dos parâmetros intelectuais e culturais da crença específica. Essa deidade pode refletir de maneira acurada o Real, mas trata-se de um erro sério limitá-lo a ela, ou como ele diz, atar um nó que não permita enxergar em outras formas a manifestação divina. O Deus das crenças, um Deus delimitado, é erroneamente tomado como transcendente e infinito. Já que na visão de Ibn'Arabi o Real se manifesta em todo o lugar, inclusive nas crenças dos outros, negar categoricamente as crenças alheias é negar a manifestação válida do Real. Para Ibn'Arabi, isso é uma forma de negação ou “infidelidade” à realidade transcendente que se manifesta em cada crença e também uma espécie de ‘idolatria’”: SCHWARTZ, Silvia. *O suspiro do compassivo: uma contribuição de Ibn'Arabi para a perspectiva contemporânea do pluralismo religioso*. Juiz de Fora, 2001. Dissertação de mestrado – Programa de pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. p. 116.

⁴⁶ AL-HALLAJ. *Diwan*. p. 84.

saber e no ter” (Mestre Eckhart⁴⁷), ou como expresso na tradição mística islâmica: “morrer antes de morrer”.⁴⁸ Essa liberdade interior acaba suscitando dificuldades e oposições por parte das instituições religiosas (exotéricas), marcadas que são pela restrita flexibilidade para entender e captar “a linguagem ousada dos que experimentaram o inefável do mistério”.⁴⁹ Mas é na ousadia destes místicos que se encontra a porta de acesso à dinâmica pluriforme do mistério de Deus e sua exigência de acolhida da alteridade.

⁴⁷ VANNINI, Marco. *Meister Eckart e “il fondo dell'anima”*. Roma, Città Nuova, 1991. p. 142. Eckhart, em perspectiva bem semelhante ao Zen, radicaliza esta exigência de esvaziamento, quando afirma, em seu sermão *Beati pauperes spiritu*, a necessidade de despreendimento do espaço interior onde Deus possa operar; *ibidem*, p. 146. Em comentário a respeito, Thomas Merton sublinha: “Somente quando não resta mais nenhum vestígio do eu como ‘lugar’ no qual Deus age, somente quando Deus age puramente em si mesmo, nós, enfim, recobramos nosso ‘verdadeiro eu’ (que, nos termos do Zen, é ‘não-eu, não-ser’”: *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972. p. 15.

⁴⁸ Em passagem sobre o tema, Rûmî sublinha: “Quando o *sheik* ultrapassa a distinção entre o eu e o tu, quando o seu eu se anula em Deus e se aniquila em Sua luz – morrer antes de morrer – torna-se, então, a luz de Deus”: *Fihî-ma-fihî*, cit., pp. 35-36. Na clássica história de amor da literatura persa, escrita por Nizâm no século XII, há uma indicação semelhante: não pode haver salvação suprema da vida eterna a não ser morrendo antes de morrer: NIZÂM. *Laila & Majnum*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003. p. 110. Bem como na história das mariposas descrita por Attar em seu livro *A linguagem dos pássaros*. Das três mariposas animadas pelo desejo de unir-se à vela, somente a terceira, que estava “ébria de amor”, e que “perdeu a si mesma”, abraçou a vela por completo (pp. 218-219).

⁴⁹ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart*, cit., p. 27. No *Masnavi*, Rûmî indicou de forma precisa como aqueles que se ocupam com a forma exterior da lei estão muitas vezes distanciados da lógica do coração. Preocupam-se com as aparências exteriores e os sinais exteriores da fé, proclamando-se detentores da verdadeira religião, mas revelam-se hipócritas em seu refúgio de exterioridade e derramam secretamente o sangue dos verdadeiros crentes. Estamos diante da lógica implacável da dinâmica da perseguição e violência que envolve aqueles que vivem em profundidade a experiência do amor. Ver Rûmî, Djalal-ud-din. *Mathnawi*. Paris, Éditions du Rocher, 1990. p. 970 (2174-2177).

Bibliografia

- ADDAS, Claude. *Ibn'Arabi et le voyage sans retour*. Paris, Seuil, 1996.
- AL-HALLAJ. *Diwan*. Genova, Marietti, 1987.
- AL-NURI DE BAGDAD, Abu-l-Hasan. *Moradas de los corazones*. Madrid, Trotta, 1999.
- AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*. Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1996.
- ARABI, Ibn'. *Le livre des chatons des sagessees*. Beyrouth, Al-Bouraq, 1997. t. 1.
- ARNALDEZ, Roger. *Trois messagers pour un seul Dieu*. Paris, Albin Michel, 1983.
- ATTAR, Farid ud-Din. *A linguagem dos pássaros*. 2. ed. São Paulo, Attar, 1991.
- BASSET, Jean-Claude. *Le dialogue interreligieux*. Paris, Cerf, 1996.
- BENEITO, Pablo, PIERA, Lorenzo, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz, la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.
- BISTAMI. *Les dits de Bistami*. Paris, Fayard, 1989.
- BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- CARDENAL, Ernesto. *Vida en el amor*. Madrid, Trotta, 2001.
- COBB, John. *Bouddhisme, christianisme*. Au-delà du dialogue? Genève, Labor et fides, 1988.
- COMISSÃO Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC). *Teses sobre o diálogo inter-religioso*. *Sedoc*, v. 33, n. 281, 2000.
- DUPUIS, Jacques. *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*. Brescia, Queriniana, 2001.
- _____. *Pregare insieme: perché, come?* In: AA.VV. *La preguiera respiro delle religioni*. Milano, Ancora, 2000. pp. 19-47.
- _____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999.

- DUQUOC, Christian. *L'unique Crist*. La symphonie différée. Paris, Cerf, 2002.
- GEFFRÉ, Claude. *Passion de l'homme, passion de Dieu*. Paris, Cerf, 1991.
- _____. *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle*. Paris, Albin Michel, 1999.
- _____. *Croire et interpréter*. Paris, Cerf, 2001.
- _____. *Le pluralisme religieux comme question théologique. La vie spirituelle*, v. 151, n. 724, 1997.
- _____. *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien. Islamochristiana*, n. 18, 1992.
- GIBELLINI, Rosino (Org.). *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Brescia, Queriniana, 2003.
- KNITTER, Paul. *Una terra molte religioni*. Assisi, Cittadella Editrice, 1998.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. *San Juan de la Cruz y el islam*. Madrid, Hiperión, 1990.
- _____. *Asedios a lo indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Madrid, Trotta, 1998.
- _____. *La experiencia mística: tradición y actualidad*. In: _____, PIERA, Lorenzo (Org.). *El sol a medianoche*. Madrid, Trotta, 1996.
- _____. *Teresa de Jesús y el islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma*. In: BENEITO, Pablo, PIERA, Lorenzo, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.
- LUCCHESI, Marco. *A sombra do Amado: poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro, Ficus, 2000.
- LUFT, Lya. *Mar de dentro*. 3. ed. São Paulo, ARX, 2002.
- MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris, Cerf, 1997.
- _____. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, Cerf, 1999.
- MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte, Vega, 1978.

- MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.
- NIZAMI. *Laila & Majnum*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.
- O'LEARY, Joseph. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1994.
- RAVIER, Andre (Org.). *La mistica e le mistiche*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Em torno ao político* I. São Paulo, Loyola, 1995.
- RÛMÎ, Djalal-ud-din. *Fihi-ma-fihi*. São Paulo, Dervish, 1993.
- _____. *Masnawi*. São Paulo, Dervish, 1992.
- _____. *Mathnawi*. Paris, Editions du Rocher, 1990.
- _____. *Poemas místicos*. São Paulo, Attar, 1996.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme: l'aventure spirituelle de Rûmî*. Paris, Albin Michel, 1992.
- SCHWARTZ, Sílvia. *O suspiro do compassivo: uma contribuição de Ibn'Arabi para a perspectiva contemporânea do pluralismo religioso*. Juiz de Fora, 2001. Dissertação de mestrado – Programa de pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- SECRETARIADO para os Não-Cristãos. *A Igreja e as outras religiões*. São Paulo, Paulinas, 2001 (Documento Diálogo e Missão).
- TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid, Trotta, 1997.
- VANNINI, Marco. *Meister Eckart e "il fondo dell'anima"*. Roma, Città Nuova, 1991.
- VENTURA, Alberto. *Il crocifisso dell'islam: Al-Hallaj, storia di un martire del IX secolo*. Brescia, Morcelliana, 2000.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Islam, l'autre visage*. Paris, Albin Michel, 1995.
- WEIL, Simone. *Carta a un religioso*. Madrid, Trotta, 1998.
- WILFRED, Felix. Introdução – A arte de transpor fronteiras. *Concilium*, v. 280, n. 2, 1999.