

Pontifícia **U**niversidade **C**atólica
do Rio de Janeiro



PUC
RIO

Cristiano Pesset Ferreira

A Mística em Bonhoeffer
Oração e Contemplação

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi

Rio de Janeiro

Março de 2025

Pontifícia **U**niversidade **C**atólica
do Rio de Janeiro



Cristiano Pesset Ferreira

A Mística em Bonhoeffer
Oração e Contemplação

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Francilaide de Queiroz Ronsi
Orientadora
PUC-Rio

Luís Corrêa Lima
PUC-Rio

Brayan de Souza Lages

Rio de Janeiro, 21 de março de 2025.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Cristiano Pesset Ferreira

Graduou-se em Filosofia pela Faculdade João Calvino e em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, fez pós-graduação em Terapia de Família pela Universidade Cândido Mendes. É docente nacional do Instituto Haggai do Brasil na disciplina Criatividade no Evangelismo. É pastor Batista desde 2001, e tem experiência na área de Teologia, com ênfase e interesse em Pastoral, Discipulado, Evangelismo e Pequenos Grupos.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Cristiano Pesset

A mística em Bonhoeffer: oração e contemplação / Cristiano Pesset Ferreira; orientadora: Francilaide de Queiroz Ronsi. – 2025.

125 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Mística. 3. Oração. 4. Contemplação. 5. Dietrich Bonhoeffer. I. Ronsi, Francilaide de Queiroz. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

*Dedico a minha esposa, Esther, e aos meus filhos Elisa, Cassio e Theo.
À minha querida Avó, Eliza, e a todo o meu rebanho de irmãos queridos,
que sempre caminharam comigo em um estilo de vida espiritual
e cheio da presença mística do nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.*

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código do Financiamento 001.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

À minha Orientadora e Professora, a Doutora Francilaide de Queiroz Ronsi, pelas orientações desde a base deste trabalho, pelo estímulo e correções no andamento desta dissertação e pelo desprendimento de seu tempo e de sua sabedoria em me acompanhar em toda a formação deste estudo.

Aos professores do Departamento de Pós-Graduação de Teologia da PUC-Rio e aos professores da banca examinadora. Aos funcionários da CCAR pela ajuda.

À Igreja Batista Referencial de Vida, que foi o primeiro aprisco que o Senhor me deu e que me impulsionou a ser um homem que busca a presença mística de Deus.

À Segunda Igreja Batista em Rondonópolis, que me recebeu com amor e está crescendo comigo na espiritualidade.

A todos os meus colegas da PUC-Rio.

A toda minha família e a todos os meus amigos e amigas que me apoiaram nesta empreitada.

Resumo

Ferreira, Cristiano Pesset; Ronsi, Francilaide de Queiroz. **A Mística em Bonhoeffer: Oração e Contemplação**. Rio de Janeiro, 2025, 124 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

As experiências místicas, embora sejam práticas de difícil definição, são o cerne do cristianismo bíblico e devem ser buscadas pelo fiel no contexto atual, onde há um esvaziamento da busca por uma espiritualidade atuante, causado pela secularização e pela independência de Deus. Com base em diversos teólogos e teólogas que escrevem sobre este tema e fundamentado na vida, nas obras e na teologia de Dietrich Bonhoeffer, este trabalho procura uma resposta quanto ao significado que as experiências místicas oferecem para os cristãos nos dias de hoje, no sentido de ajudá-los a viverem um cristianismo mais místico e profundo. A experiência mística cristã compreende a busca espiritual do fiel pela presença de Deus de maneira intencional, porém passiva, irresistível, incontornável, indescritível e não mediada. Ela é o ápice das vivências espirituais e, ao mesmo tempo, o ato espiritual mais elementar. A oração é o elemento básico de todas as religiões e a contemplação é o que faz de toda experiência religiosa uma experiência mística em si. Dietrich Bonhoeffer propõe, por meio do conjunto de suas experiências de vida e de suas reflexões bíblico-teológicas, uma renovação da prática das experiências místicas, levando-as para o mais profundo da vida privada do fiel, com uma ênfase superior à prática disciplinada das experiências místicas, principalmente da oração e da contemplação. Suas principais propostas para o resgate da prática das experiências místicas de forma mais relevante são o (re)aprendizado das práticas espirituais e a vivência íntima dessas práticas numa atitude de invisibilidade, por meio da solitude.

Palavras-chave

Mística; Oração; Contemplação; Dietrich Bonhoeffer.

Abstract

Ferreira, Cristiano Pesset; Ronsi, Francilaide de Queiroz (Advisor). **Mysticism in Bonhoeffer: Prayer and Contemplation**. Rio de Janeiro, 2025, 124 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Mystical experiences, although difficult to define, are the core of biblical Christianity and should be sought by the faithful in the current context, where the search for an active spirituality has been weakened by secularization and independence from God. Based on several theologians who have written on this subject and based on the life, works and theology of Dietrich Bonhoeffer, this work seeks an answer as to the meaning that mystical experiences offer to Christians today, in order to help them live a more mystical and profound Christianity. The Christian mystical experience comprises the spiritual search of the faithful for the presence of God in an intentional but passive, irresistible, uncontrollable, indescribable and unmediated way. It is the pinnacle of spiritual experiences and, at the same time, the most elementary spiritual act. Prayer is the basic element of all religions and contemplation is what makes every religious experience a mystical experience in itself. Dietrich Bonhoeffer proposes, through his life experiences and biblical-theological reflections, a renewal of the practice of mystical experiences, taking them to the deepest part of the believer's private life, with a greater emphasis on the disciplined practice of mystical experiences, especially prayer and contemplation. His main proposals for rescuing the practice of mystical experiences in a more relevant way are the (re)learning of spiritual practices and the intimate experience of these practices in an attitude of invisibility, through solitude.

Keywords

Mystic; Prayer; Contemplation; Dietrich Bonhoeffer.

Sumário

1. Introdução	10
2. Biografia de Dietrich Bonhoeffer	15
2.1 Vida Pessoal, discente e docente	16
2.2 Pastor e Ministro	26
2.3 Engajamento na Resistência	35
3. A Experiência Mística	45
3.1 A Experiência Mística da Oração	59
3.2 A Experiência Mística da Contemplação	69
4. A Experiência Mística Segundo Dietrich Bonhoeffer	82
4.1 A Experiência Mística da Oração em Dietrich Bonhoeffer	90
4.2 A Experiência Mística da Contemplação em Dietrich Bonhoeffer	98
4.3 Propostas de Bonhoeffer para um retorno à fé mística: o (re)aprendizado das experiências místicas e a invisibilidade das práticas espirituais.	110
5. Conclusão	118
6. Referências Bibliográficas	122

Existe uma indiferença e mesmo uma rejeição que considera o silêncio um desprezo pela revelação de Deus na Palavra. Essa é uma interpretação errônea do silêncio no sentido de gesto solene, do desejo místico de ir além da Palavra.

Dietrich Bonhoeffer, Vida em Comunhão.

1 Introdução

A presente dissertação tem como objeto de pesquisa as experiências místicas religiosas e suas aplicações práticas para os fiéis. Mais precisamente, o objetivo deste trabalho será analisar nos escritos do teólogo Dietrich Bonhoeffer¹ as suas proposições acerca das experiências místicas da oração e da contemplação espiritual, e as contribuições de suas reflexões para a fé cristã. Bonhoeffer escreve destacadamente sobre as práticas místicas, usando argumentos teológicos e propondo meios de manutenção de diversas experiências espirituais na vida cotidiana dos seus leitores. As experiências místicas têm um papel fundamental na espiritualidade cristã, pois conferem profundidade à vida dos indivíduos e produzem uma vivência religiosa mais intensa e transformadora.

Com o propósito de evidenciar que as experiências místicas pessoais oferecem uma manutenção e uma renovação íntima e comunitária da vivência cristã, tão necessárias nos tempos atuais, este trabalho investiga também este tema sob a ótica da teologia de diversos autores. São teólogos, filósofos e religiosos, mulheres e homens que desenvolveram estudos sobre as experiências místicas. Estes estudiosos realizaram e ainda realizam pesquisas e investigações diversas sobre mística e espiritualidade em vários contextos religiosos e em várias realidades culturais. Alguns pertencem a períodos históricos passados, mas seus escritos possuem grande relevância nos tempos atuais.

As práticas espirituais, que deveriam ocupar o cerne da vida cristã, têm sido gradualmente abandonadas na atualidade de tal forma que passam a deixar uma lacuna, um abandono da espiritualidade, e o esquecimento total da importância das experiências místicas. O impacto desse abandono da espiritualidade na atualidade é uma desconexão cada vez maior dos cristãos com as experiências com Deus, negligenciando as práticas pessoais de fé, bem como a vivência litúrgica comunitária. Além disso, o contexto histórico religioso da atualidade apresenta características cada vez mais fortes da secularização² e um enfraquecimento do

¹ Teólogo e Pastor Luterano que viveu entre os anos de 1906 e 1945 na Alemanha e desenvolveu o ensino de teologia, o pastorado protestante e a direção de centros para formação de pastores, bem como se envolveu num engajamento militante cristão durante o período da Segunda Guerra Mundial, no contexto do holocausto dos Judeus, opondo-se à política antissemita liderada por Adolf Hitler.

² CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.6, p. 155

interesse religioso pessoal, que se completa com um tipo de crise da religião,³ que consiste na desvalorização das vivências religiosas e afastamento da comunidade da Igreja. As experiências místicas pessoais estão sendo abandonadas em detrimento da independência humana, do progresso econômico, sobretudo tecnológico e das distrações do mundo moderno.⁴

Antes mesmo de analisar diretamente as proposições de Bonhoeffer acerca das experiências místicas, será feito um exame teórico do tema, por meio de um apanhado conceitual, para levantamento de definições e impressões de variados e importantes teólogos e teólogas, filósofos e filósofas, sobre a experiência mística em geral. A seguir, mais especificamente, será feita uma semelhante análise temática e bibliográfica de diversos autores sobre as experiências místicas da oração e da contemplação espiritual. Tanto a mística em geral, quanto as experiências de oração e contemplação serão conceituadas e estudadas com base nos escritos desses estudiosos e nas suas opiniões sobre esses temas.

Os principais autores e fontes que contribuem com esta pesquisa no quesito da conceituação da mística e das experiências espirituais são: Francilaide Ronsi,⁵ Maria Clara Bingemer,⁶ Karl Rahner,⁷ Faustino Teixeira,⁸ Juan Martin Velasco,⁹

³ BINGEMER, M. C., *O Mistério e o Mundo*, p. 98

⁴ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para Insatisfeitos*, p.79

⁵ Francilaide de Queiroz Ronsi possui mestrado e doutorado em Teologia Sistemática pela PUC-Rio e pós-doutorado em Ciências da Religião pela PUC de Pernambuco. Atualmente é Coordenadora e Professora do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio; está inserida na Linha de Pesquisa Religião e Modernidade; e coordena dois projetos: Mística e espiritualidade do cotidiano e Teologia espiritual encarnada. Desenvolve a sua pesquisa e o seu ensino, principalmente, a partir dos seguintes temas: pluralismo, espiritualidade, diálogo inter-religioso, mística, ecumenismo, macroecumenismo, religiosidade popular, contemplação e justiça social.

⁶ Maria Clara Lucchetti Bingemer possui mestrado em Teologia pela PUC-Rio e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana. É professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura.

⁷ Karl Josef Erich Rahner (1904-1984) foi um sacerdote católico jesuíta de origem germânica e um dos mais influentes teólogos do século XX. Rahner tentou uma síntese da tradição teológica com o pensamento contemporâneo.

⁸ Faustino Teixeira possui graduação em Ciência das Religiões e Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestrado em Teologia pela PUC-Rio e doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: religiões, pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, catolicismo e mística.

⁹ Juan Martin Velasco (1934-2020) foi sacerdote e filósofo, doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain e estudou Teologia Fundamental e Ciências Religiosas em Friburgo. Especialista em misticismo, é autor de diversos livros, artigos e colaborações sobre acontecimentos religiosos, vivência da religião e fenômenos místicos.

Lima Vaz,¹⁰ Paul Tillich,¹¹ dentre outros. Os demais autores, além destes citados, auxiliam na definição de conceitos e contribuem para a compreensão dos diversos aspectos das experiências místicas em geral.

Só então, após esta análise geral de várias fontes e conceitos sobre as experiências místicas, será apresentado o trabalho da proposta teológica de Bonhoeffer. As propostas de Dietrich Bonhoeffer para uma espiritualidade cristã mística e prática serão abordadas por meio de uma análise bibliográfica cuidadosa de suas obras e da opinião de outros autores que escreveram sobre Bonhoeffer, sobre a vida e sobre a teologia deste importante teólogo. Foi identificado nos escritos do teólogo luterano alemão Dietrich Bonhoeffer o embasamento teológico que proporcionou a reflexão para a realização deste trabalho acerca da prática da mística cristã religiosa, que se aplica ao contexto atual e estava presente na sua época, mesmo em situações tão distintas.

Com grande inclinação para a experiência mística, Bonhoeffer acreditava que ninguém é capaz de orar por natureza, mas precisa aprender a fazê-lo.¹² Ele apresenta uma necessidade de (re)aprendizado das práticas espirituais em sua proposta teológica para a espiritualidade individual.¹³ Além desta proposta de aprendizado, ele apresenta também modos de fazer e um forte embasamento bíblico e teológico para justificar a importância dessas experiências. Além disso, desenvolveu um pensamento que releva a importância da solitude no ato da oração¹⁴ e da contemplação mística¹⁵ da presença de Deus, como uma prática necessária ao fiel. Bonhoeffer desenvolveu uma teologia que contempla em seus escritos a proposta da vivência de experiências místicas de maneira profundamente pessoais e íntimas. Seus escritos incluem argumentos que não só propõem que as experiências místicas façam parte da vida diária dos fiéis, como também orientam acerca dos benefícios de sua importância.

¹⁰ Henrique Claudio de Lima Vaz. (1921-2002) foi filósofo, padre jesuíta, professor e humanista brasileiro, autor de uma vasta obra filosófica. Doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana. Escreveu sobre a Experiência Mística e Filosófica da Tradição Ocidental.

¹¹ Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965) foi um teólogo protestante alemão-estadunidense e filósofo da religião. Seu trabalho abordou as implicações cruciais para o cristianismo levantadas pelos filósofos existencialistas do século XX e explorou a relação entre teologia e cultura.

¹² BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 10

¹³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 34

¹⁴ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 128

¹⁵ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 84

Tendo também enfrentado um estado crítico de secularização em seu tempo, ainda que motivada por outras questões, Bonhoeffer propõe uma volta às experiências místicas. A teologia bonhoefferiana sugere uma rotina e disciplina diária, tanto da vida devocional privada e secreta, por meio da oração e da contemplação, quanto das práticas espirituais coletivas, como a intercessão, a adoração e a contemplação litúrgica. Dessa forma, é entendido que seus escritos podem proporcionar uma reflexão para a renovação da fé ativa e profunda em contato com Deus no dia a dia do crente. Além disso, podem despertar os cristãos para uma vida comprometida com o seguimento de Jesus de forma genuína.

A delimitação desta pesquisa acerca da mística espiritual da oração e da contemplação espiritual, será determinada pela base bíblica cristã, que propõe, dentro do cristianismo, o ensino e os exemplos práticos de uma espiritualidade mística concreta e relevante. Baseados em Jesus Cristo e nos princípios das Escrituras Sagradas, este estudo se limita às propostas que se referem a este contexto religioso, não desvalorizando outras filosofias religiosas e outras crenças. O motivo desta delimitação no presente trabalho quando ao contexto cristão tem a ver com o foco principal nas propostas do teólogo Dietrich Bonhoeffer. Para evitar o perigo de abordar vivências muito diversas com opiniões muito contrastantes com o contexto cristão e depois concentrar-se novamente no pensamento de Bonhoeffer, neste estudo, as experiências místicas serão entendidas como as práticas que têm a ver com a busca de uma experiência do ser humano com o Deus bíblico e cristão, do cristianismo tradicional, abrangendo ao mesmo tempo o contexto católico e protestante, harmoniosamente.

As práticas da vivência cristã, tanto pessoais, quando comunitárias receberão a devida atenção no desenvolvimento do tema. A proposta principal deste trabalho finaliza a pesquisa entendendo a necessidade de um retorno à fé mística. A fé mística supera todo o contexto da secularização e da independência de *theos*. Esta fé que se renova na disciplina pessoal do crente, não pode ser negligenciada. É uma abertura pessoal, espontânea e significativa que também não pode ser forçada nem automatizada. Para a exposição final da proposta dos objetivos do trabalho, serão abordadas as sugestões que Bonhoeffer apresenta como proposições para a renovação, o reaprendizado e a manutenção de experiências místicas de forma prática e profunda.

Na primeira parte desta dissertação será exposta uma biografia geral sobre a vida e as obras de Dietrich Bonhoeffer, para que, dentro do contexto de sua vida, haja uma melhor compreensão de seu pensamento e do desenvolvimento de suas propostas sobre a experiência mística cristã. Na segunda parte será apresentada uma conceituação geral da experiência mística, sendo esclarecidas, especificamente, várias proposições sobre a mística cristã com o auxílio de obras de referência. A seguir, ainda com base em teólogos e teólogas diversos, será especificada a conceituação e o pano de fundo das experiências específicas da oração e da contemplação espiritual. A terceira parte é dedicada à análise da teologia de Dietrich Bonhoeffer, partindo do princípio de que suas propostas sobre a espiritualidade mística estão totalmente relacionadas à sua teologia acerca da espiritualidade. Serão apontados os pontos mais relevantes da sua teologia com foco nas experiências místicas, analisando seus conceitos e reflexões sobre o tema, bem como o embasamento teológico de suas ideias. Será também trabalhado especificamente o seu entendimento detalhado sobre as duas principais expressões de experiências místicas: a oração e a contemplação reflexiva. Ao final, será feita uma análise da teologia bonhoefferiana dentro deste tema, refletindo em como suas contribuições podem auxiliar os cristãos de hoje a viverem uma renovação espiritual em suas bases elementares a partir de um (re)aprendizado das práticas místicas pessoais. Em suma, este trabalho apresentará as experiências místicas como necessárias para uma espiritualidade relevante a partir das propostas de vivências de Bonhoeffer.

2. Biografia de Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)¹⁶ é um místico que viveu no período da Segunda Guerra Mundial.¹⁷ Ele se inclinou extremamente para a vivência da espiritualidade mística.¹⁸ Apesar de ser mais conhecido por sua luta corajosa, que mais reconhecidamente marca a sua vida, a sua inclinação para a mística é claramente identificada pelos que o estudam. Maria Clara Bingemer o classifica como um místico contemporâneo que viveu durante a Segunda Guerra Mundial e que, junto a outros místicos que se encaixam na sua classificação, se sente chamado a “se solidarizar em profundidade com as vítimas daquele genocídio.”¹⁹ Bonhoeffer encarna o equilíbrio entre inspiração devota e engajamento militante.²⁰

É importante descrever o progresso dos acontecimentos durante as fases da vida deste teólogo cristão para que se possa desenvolver o conteúdo sobre a sua mística e teologia. Devem ser considerados os fatores que levaram Bonhoeffer a escrever e a se engajar civicamente, bem como a elaborar sua prática de vida espiritual. A política, a cultura e o perfil religioso e teológico do seu tempo influenciaram suas obras e seu pensamento. A reflexão crítica e a coragem deste teólogo, diferente de grande parte dos religiosos de sua época, o fizeram resistir ao controle do nazismo, tomando também posição contra a política eclesiástica do nacional-socialismo.²¹

Ao que parece, o Bonhoeffer acadêmico, erudito e complexo em suas palavras, com uma exímia formação educacional e extremamente culto é muito diferente do Bonhoeffer pastor, que vive tão próximo da comunidade eclesial e aprecia a rotina da irmandade no dia a dia e a presença de irmãos amados em sua grei, sendo também contrastante com o ativista insurgente contra o regime político e filosófico que o leva à prisão e à morte. Battista Mondin afirma que “não há nenhuma ruptura, mas sim um desenvolvimento lógico, ainda que imprevisto e sensacional, entre o primeiro e o último Bonhoeffer.”²² Segundo este autor,

¹⁶ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 488

¹⁷ BINGEMER, M.C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 438

¹⁸ KEMPIS, T., Imitação de Cristo, p.54

¹⁹ BINGEMER, M.C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 438

²⁰ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p.31

²¹ BONHOEFFER, D., Tentação, p. 4

²² MONDIN, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 213

Bonhoeffer não rompe com seus papéis e perfis, ele se desenvolve e se expande para as novas fases de sua vida, elaborando seus novos contextos diversos, à medida que amplia e progride em seu amadurecimento.

Assim sendo, será feita, uma breve apresentação biográfica de Dietrich Bonhoeffer que auxiliará no entendimento de seu trabalho sobre mística. Será discorrido sobre sua história sob três ângulos, que, apesar de bem identificados como partes específicas de sua vida, se entrelaçam e se completam. Primeiro serão abordadas sua vida pessoal e suas vivências e construções como discente e docente. A seguir será visto seu trabalho como pastor e ministro junto a seus fiéis e às comunidades espirituais em que ele participava. E por último, será abordada sua militância e engajamento na resistência e no combate às medidas tomadas pelo governo nazista.

2.1

Vida pessoal, discente e docente

Dietrich Bonhoeffer nasceu em 04 de fevereiro de 1906, na cidade de Breslau, na Polônia,²³ em uma época de profundas transformações históricas naquele país e no mundo. Seu pai foi o médico psiquiatra e neurologista, Karl Ludwig Bonhoeffer.²⁴ Karl também foi professor de psiquiatria e neurologia da Universidade de Berlim.²⁵ Cauteloso e extremamente sábio, Karl Bonhoeffer tinha grande capacidade de se concentrar naquilo que é viável.²⁶ A sobriedade intelectual de Karl e sua sabedoria, revestidas de uma paternidade responsável são refletidas em toda a vida e futuro do seu filho, Dietrich Bonhoeffer. Este afirmou que a personalidade do pai lhe ensinou a abdicar do discurso em prol da realidade,²⁷ herdando ou recebendo por meio da criação dele a precisão científica e o espírito erudito. Lendo sua história, pode-se perceber que, assim como o falar adequadamente foi adquirido do pai, o agir com critérios foi ainda mais absorvido da figura paterna por Dietrich. A personalidade e a presença de espírito que Karl passou para o seu filho rendeu-lhe o exemplo de um grande homem. O pai

²³ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E. G. et al., A mística e os Místicos, p.488

²⁴ MONDIN, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 214

²⁵ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 11

²⁶ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 57

²⁷ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 58

Bonhoeffer era a razão, o que o ligava a realidade, à objetividade e à prática.²⁸ Apesar das decisões que Bonhoeffer tomou para o seu futuro, sua família o acompanhou até o final de sua vida, buscando informações sobre ele em suas prisões e oferecendo ao filho a sua presença nos momentos difíceis.²⁹

Quanto à sua mãe, Paula von Hase, originada de uma família de teólogos e pastores, criou os filhos num ambiente de obediência aos preceitos da fé.³⁰ Os biógrafos a retratam com maior inclinação para a vida cristã e a religiosidade.³¹ A influência espiritual para a mística e a crença de Bonhoeffer vieram de Paula, que muitas vezes acompanhava Dietrich ao culto, apesar do fato de os Bonhoeffer não serem frequentadores assíduos da igreja.³² A paixão pela prática da vida eclesial não veio de sua família, mas sim de suas experiências posteriores. Talvez seu interesse pela vivência efetiva como igreja e sua grande dedicação à transcendência e à piedade tenha vindo de um desejo provocado pela ausência da vida eclesiástica que ele não experimentou nas primeiras fases da vida.

Bonhoeffer teve sete irmãos, dentre os quais uma irmã gêmea, Sabine Leibholz.³³ Um outro irmão, Walter Bonhoeffer, foi abatido dias após ter partido à Segunda Guerra Mundial, aos 18 anos de idade.³⁴ Seu outro irmão, Klaus Bonhoeffer, conspirou juntamente com Dietrich e seus cunhados para a morte do próprio Hitler.³⁵ São citados pelos biógrafos os irmãos Sabine, Walter, Klaus, Karl-Friedrich, Ursula, Christine e Suzane, perfazendo um total de oito filhos do casal Paula e Karl Bonhoeffer, todos nascidos entre 1899 e 1909.³⁶

Outros personagens importantes na vida de Bonhoeffer foram seus cunhados: Rüdiger Schleicher, esposo de Ursula (envolvido junto a Bonhoeffer na resistência e conspiração);³⁷ Hans von Dohnanyi, advogado, marido de Christine³⁸ (ativamente parceiro nas suas ações conspiratórias, executado junto a Bonhoeffer por conta de seu envolvimento na resistência);³⁹ Gerhard Leibholz, esposo de Sabine

²⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 122

²⁹ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 12-13

³⁰ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 7

³¹ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.2

³² TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 3

³³ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.11

³⁴ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 3

³⁵ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 3

³⁶ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.11

³⁷ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 3

³⁸ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 3

³⁹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 6

(descendente de família judaica, foi obrigado a fugir do país com Sabine e a família para livrar-se do holocausto);⁴⁰ e Walter Dress, teólogo, que esteve junto a Bonhoeffer na faculdade de Berlim e foi o marido de Suzane.⁴¹ Sendo assim, quase toda a família de Bonhoeffer se entrelaça com o aspecto histórico de seu engajamento no destino ao qual ele se sentiu vocacionado e correspondeu com grande compromisso pessoal.

Além deles, destaca-se o amigo Eberhard Bethge, que foi auxiliar de Bonhoeffer no centro de retiros Zingst,⁴² onde foi realizado um círculo de estudo bíblico estudantil, em uma experiência anterior ao Seminário de Finkenwalde.⁴³ Bethge se tornou seu amigo e foi uma pessoa extremamente especial para o teólogo, envolvendo-se na resistência⁴⁴ e sendo seu confidente e correspondente de inúmeras cartas enquanto esteve preso.⁴⁵ Ele reuniu suas correspondências para posterior publicação e foi também o editor de suas obras pós-vida, sendo inclusive seu mais importante biógrafo.⁴⁶ Bethge continuou o legado de Bonhoeffer de todas as formas, cuidou do teólogo quando estava doente⁴⁷ e escondeu seus manuscritos para protegê-los da censura nazista e das bombas da guerra.⁴⁸ Bethge casou-se com a sobrinha de Bonhoeffer, Renate Schieicher, filha de Úrsula.⁴⁹

Bonhoeffer nunca se casou, mas esteve noivo de Maria von Wedemeyer, neta de uma apoiadora do Seminário de Finkenwalde.⁵⁰ Maria visitava os cultos de adoração em Finkenwalde e Bonhoeffer visitava a propriedade de sua avó. No mesmo ano do seu noivado ele foi preso definitivamente.⁵¹

Sobre a sua visão da própria família, um trecho da biografia de Bonhoeffer elaborada por Eberhard Bethge, apresenta que Bonhoeffer “considerava um dos principais fatores espirituais da educação de sua família o fato de ela, antes de poderem formar opinião própria, os fazer superar tantas barreiras no que tange à

⁴⁰ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 83

⁴¹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 24

⁴² TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 56

⁴³ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 56

⁴⁴ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 88

⁴⁵ BONHOEFFER, D., Prédicas e Alocuções, p. 85

⁴⁶ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.56

⁴⁷ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 97

⁴⁸ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 99

⁴⁹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 6

⁵⁰ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.56

⁵¹ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.57

objetividade, clareza e naturalidade, bons modos e simplicidade.”⁵² Com um lar estruturado por seus pais e com os valores espirituais cultivados em sua família, foram-lhe legados um intelecto aguçado e uma impressionante força de opinião sobre diversos aspectos da vida. Bonhoeffer considerava que isso foi lhe dado como uma herança da sua família em virtude de sua direção espiritual e moral em forma de educação familiar. É fácil ver a objetividade herdada da família nos escritos e pregações de Bonhoeffer, como também uma aguçada capacidade de esclarecimento e pureza em tudo o que compôs. Bonhoeffer foi um autor habilidoso que escreveu como um mestre da simplicidade, guiando seus leitores e ouvintes com grande clareza, a despeito da complexidade do seu pensamento acadêmico. Sua família lhe ofertou a oportunidade de organização mental e emocional para que ele usufruísse dessa rica habilidade.

Breslau, cidade onde Dietrich Bonhoeffer nasceu, atualmente se chama Wroclaw e fazia parte da Alemanha, mas foi transferida para a Polônia como parte dos acordos de fronteira, sendo hoje uma cidade polonesa.⁵³ Em 1912 a família Bonhoeffer mudou-se para Berlim⁵⁴ onde enfrentou o período da Primeira Guerra Mundial, quando Dietrich Bonhoeffer tinha 6 anos de idade. A realidade dos conflitos, questões políticas dramáticas e mudanças críticas ocorridas muito rapidamente na história local e mundial marcaram a vida de sua família.

Dietrich começou a frequentar uma escola alemã, orientada às ciências humanas, que preparava os alunos para o ensino universitário.⁵⁵ A inclinação para as ciências humanas foi uma virtude útil para seu futuro. Isso porque, ao abraçar a complexidade das questões humanas, o futuro teólogo demonstrou uma profunda compreensão das interações entre a fé e a experiência humana concreta.⁵⁶ Essa inclinação enriqueceu sua própria teologia, também o permitiu comunicar de forma mais eficaz as verdades espirituais aos outros.

De acordo com Mondin, Bonhoeffer distinguia-se como estudante por uma extraordinária capacidade de concentração.⁵⁷ Sua profunda identificação com questões éticas e filosóficas, aliada à sua dedicação à teologia, o destacou como um

⁵² BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.58

⁵³ POMMERAU, I. Cidade Polonesa de Wroclaw se Reconcilia com Seu Passado Alemão, p.1

⁵⁴ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 1

⁵⁵ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 4

⁵⁶ MONDIN, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 245

⁵⁷ MONDIN, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 245

pensador multifacetado, seja durante seus estudos acadêmicos, em que mergulhava nas obras dos grandes pensadores,⁵⁸ ou durante o desenvolvimento ativo na vida como diretor do seminário teológico, ele exibiu uma concentração excepcional que o ajudava articular suas ideias de forma corajosa e persuasiva.⁵⁹ Essa combinação de interesse pelas disciplinas das ciências humanas e sua capacidade intelectual fez de Bonhoeffer uma figura notável.

Seus primeiros anos como estudante foram passados no ginásio de Grunewalde.⁶⁰ Dietrich era um ótimo aluno, mas insatisfatório em caligrafia.⁶¹ Em uma carta de agosto de 1944, Bonhoeffer afirmava a dificuldade com a sua letra, e que, em sua opinião, mal se entendia o que ele escrevia.⁶² Isso parece admirável, considerando que ele escreveu inúmeras cartas, poemas, orações, sermões, grandes teses e vários livros durante toda a sua vida. O poder de sua grafia, embora desajeitada, foi imenso. Ele precisou esconder seus manuscritos entre telhas e caibros, às vezes enterrá-los, para que resistissem às buscas e bombas. Seus escritos podem ter lhe custado a própria vida.⁶³ Marcado por profunda coragem e sensível espiritualidade, expôs sua vida a um perigo constante por conta de tudo que ele escrevia.

Segundo Bethge, a perda de um de seus irmãos mais velhos, Walter, durante a Segunda Guerra pode ter sido fundamental para que Bonhoeffer se decidisse pelo ofício de pastor e pelo estudo da Teologia.⁶⁴ Ele recebeu a Bíblia do irmão e permaneceria com ela até o fim da vida.⁶⁵ Devido à sua boa situação financeira e familiar e às inúmeras oportunidades de todo o tipo de carreira e futuro que ele poderia ter escolhido, a inesperada decisão de tornar-se um pastor foi recebida pela sua família com admiração. Esta decisão quanto ao seu futuro acadêmico, tomada aos dezesseis anos de idade,⁶⁶ fez de Bonhoeffer um obstinado estudioso da Bíblia,⁶⁷ da sociologia e da filosofia.⁶⁸

⁵⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 31

⁵⁹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 69

⁶⁰ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 20

⁶¹ HAYNES, S. R.; HALLE, L. B., Bonhoeffer para Todos, p. 13

⁶² BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p.190

⁶³ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p.13

⁶⁴ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.23

⁶⁵ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 24

⁶⁶ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.59

⁶⁷ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 52

⁶⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 129

Bonhoeffer iniciou sua graduação na Universidade de Tübingen.⁶⁹ Neste período, agiu como um bom estudante de teologia, ainda sem importante envolvimento em causas que envolvessem devoção e vida eclesial.⁷⁰ Fez um interlúdio de treinamento militar obrigatório, como um grande peso inevitável.⁷¹ Por causa das convocações compulsórias para o exército, ele procurou cumprir esta obrigação em um tempo rápido e longe da possibilidade de ser incorporado.⁷² Depois disso, viajou com seu irmão Klaus para Roma, após seu décimo oitavo aniversário,⁷³ indo também à Silícia e Trípoli, onde teve experiências diversas. Suas impressões de Roma o levaram a ter uma especial consciência da universalidade da igreja e da sua importância.⁷⁴ Bethge afirma que

Foi em Roma que ficou claro para Bonhoeffer, pela primeira vez confrontado por uma igreja à qual pessoas de todo o mundo pertenciam, – que a igreja visível e o culto comunitário são essenciais para a vida cristã. Ele foi fascinado pela possibilidade de se confessar na igreja e receber o perdão dos pecados. Ele viu como no ato de confissão o crente experimenta concretamente a fé na comunidade de fé, em vez de sozinho.⁷⁵

Esta viagem desempenhou um papel fundamental na vida de Bonhoeffer como estudante de teologia e aspirante à vida pastoral, proporcionando uma oportunidade única para a expansão de seus conhecimentos e perspectivas, causando um impacto profundo em sua compreensão de fé e da beleza da vida da igreja cristã. Durante a cerimônia de Páscoa na Basílica de São Pedro, ele escreveu em seu diário que ali ele havia experimentado “adoração no verdadeiro sentido”.⁷⁶ É de se supor que Dietrich tenha tido um importante contato com a experiência mística neste acontecimento. Acrescenta-se a este episódio uma característica interconfessional, pois ele era oriundo do protestantismo luterano. Neste momento, além de uma experiência mística que o iluminou quanto ao valor da igreja e da confissão de pecados, Bonhoeffer teve uma semente do ecumenismo plantada em seu coração.

⁶⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 7

⁷⁰ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 27

⁷¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 30

⁷² BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 30

⁷³ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.31

⁷⁴ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.31

⁷⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 8

⁷⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 8

Ao retornar dessa importante viagem, retomou seus estudos na Universidade de Berlim, em teologia dogmática, recebendo o título de doutorado, em 1927, aos 21 anos.⁷⁷ A tese do seu doutorado é hoje a sua conhecida obra traduzida para o português como *A Comunhão dos Santos*,⁷⁸ um ensaio que Karl Barth considerou como um “milagre teológico”⁷⁹ e que Ernest Wolf descreveu como “provavelmente a abordagem mais aguda e profunda da questão da estrutura real da igreja”.⁸⁰ *A Comunhão dos Santos* é um marco importante deste período de Bonhoeffer, ainda como discente. A ideia original da tese é o viés interdisciplinar de teologia e sociologia, “a filosofia social e a sociologia foram postas a serviço da dogmática.”⁸¹ Em suma, nela Bonhoeffer defende que a teologia precisa voltar o seu olhar para a realidade concreta da sociedade a partir de baixo, da visão dos oprimidos, pois “a orientação para o alto não pode ser separada da orientação para o próximo.”⁸² Bonhoeffer escreveu essa obra

Em busca de uma eclesiologia sociológica, ou seja, a busca pela compreensão da existência da igreja dentro de um contexto sociológico bem concreto, a saber, dentro do mundo que atingiu a maioria, afiando o olhar para as características e a peculiaridade deste mundo para as pessoas que nele vivem, para a “massa”, para os que sofrem.⁸³

Esta tese é uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja, uma obra sobre a “comunidade religiosa”. É um texto acadêmico, bastante complexo e bem fundamentado.⁸⁴ De acurado rigor acadêmico, *A Comunhão do Santos* explora a ideia de pertencimento à igreja como “Cristo existente na comunidade”,⁸⁵ olhando para os excluídos, sofredores e destituídos de poder.⁸⁶

Uma espécie de estágio probatório era exigido dos estudantes de teologia para provar alguma atividade eclesial para o primeiro exame.⁸⁷ Como Bonhoeffer possuía pouca vivência de fato nas atividades da igreja, esta seria sua experiência

⁷⁷ BONHOEFFER, D., Criação e queda, p.8

⁷⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.333

⁷⁹ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 245

⁸⁰ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 245

⁸¹ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p.9

⁸² BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p. 4

⁸³ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p. 4

⁸⁴ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p. 4

⁸⁵ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p.170

⁸⁶ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p. 147

⁸⁷ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 32

prática inicial e mais relevante para inseri-lo no serviço eclesiástico. Sobre essa atividade, seu amigo Bethge afirma que

Bonhoeffer assumiu o serviço infantil na igreja Grunewald nos dois últimos semestres. Lidar com as crianças lhe deu o maior prazer. Ele convidou grupos para sua casa, fez excursões, jogos com eles, ele começou a cuidar de indivíduos. Mais tarde, ele formou grupos de discussões com os mais velhos. Ele teve a experiência, às vezes assustadora, de como conseguiu vincular pessoas a si mesmo.⁸⁸

Mais uma vez, as experiências do ainda discente Bonhoeffer se somam ao construir histórico de sua vida. Em vez de simplesmente cumprir um programa obrigatório de vinculação ou serviço simples e elementar a uma paróquia, Bonhoeffer se entregou com paixão a uma causa que envolveu sobretudo pessoas. A experiência de sua rápida influência e seu poder sobre as pessoas despertou nele interesse pelo outro.⁸⁹ Ele não era mais um acadêmico isolado, erudito ou teórico, sua vida agora estava ligada à responsabilidade comum. Em uma outra experiência ministerial, em fevereiro de 1928, ele seguiu para a Espanha, tornando-se vigário da cidade de Barcelona, onde durante um ano auxiliou o pastor que ali havia, estando sujeito às suas instruções.⁹⁰

Em 1929, para se habilitar para o ensino, o discente Bonhoeffer segue rumo a Berlin para cursar o seu pós-doutoramento, cuja tese se tornou a obra *Act And Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology* (Ato e Ser: Filosofia Transcendental e Ontologia na Teologia Sistemática),⁹¹ obra ainda não traduzida para o português, na qual, segundo Tietz, Bonhoeffer “concentrou-se na questão de como conceituar a epistemologia particular da fé, em contraste com a epistemologia filosófica.”⁹² Neste escrito, Bonhoeffer tenta compreender a continuidade do novo ser na fé com o eu humano-pessoal como um todo, contra a sua dissolução na realidade da comunidade.⁹³ Tietz afirma que Bonhoeffer “articulou como conceituar a revelação e o crente de forma precisa, em conversa com abordagens filosóficas e teológicas contemporâneas”.⁹⁴ Ainda segundo Tietz, nesta tese Bonhoeffer defendeu que “a revelação e a crença não podem ser entendidas puramente como ato e nem como ser. A estrutura da revelação está

⁸⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 33

⁸⁹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 33

⁹⁰ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 34

⁹¹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 60

⁹² TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.18

⁹³ BONHOEFFER, D., Act and Being, p. 3

⁹⁴ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.18

suspensa entre o ato e o ser.”⁹⁵ O ensaio deu a Bonhoeffer um lugar de docente de Teologia Sistemática, na mesma casa em que seu pai lecionava, tornando-se então professor na Universidade de Berlim.⁹⁶

Esta foi uma época brilhante em termos de produção intelectual e teológica. Durante seus anos de estudo e pesquisa, Bonhoeffer emergiu como uma mente teológica produtiva em sua geração. Seus estudos demonstravam já de antemão uma coragem, profundidade teológica e compromisso com a fé cristã. Questões éticas, filosóficas, sociológicas e teológicas foram tratadas por ele em seus trabalhos acadêmicos com profundidade e complexidade. A capacidade que ele teve de articular suas ideias de forma perspicaz e acessível contribuiu significativamente para seu legado como um notável intelectual.

Seu sucesso nos estudos e na elaboração do ensaio “Ato e Ser”, lhe abriram caminho para os Estados Unidos, onde estudou com bolsa de intercâmbio.⁹⁷ Seus superiores eclesiásticos enviaram-no, antes de assumir a docência na Universidade de Berlim, para um ano de estudos suplementares no Union Theological Seminary de Nova York,⁹⁸ onde conheceu o movimento negro das igrejas norte-americanas.⁹⁹ Neste local, Bonhoeffer se encontra com o problema dos negros no Harlem, localizado imediatamente em frente às paredes do Union Seminário, uma experiência particularmente importante para ele.¹⁰⁰ Ele frequentou a Igreja Batista Abyssinian.¹⁰¹ Lá lecionou na Escola Dominical, visitou as casas dos membros e ajudou em uma escola da igreja durante a semana.¹⁰² Nesta igreja negra, Bonhoeffer encontrou pessoas que permaneciam fiéis a Cristo, apesar de serem alvos de racismo.¹⁰³ De uma nova maneira, ele aprendeu como Cristo se identifica com os oprimidos. Mais tarde, Bonhoeffer diria que em Abyssinian o evangelho de Jesus é realmente pregado.¹⁰⁴ Foi uma experiência transcultural na América, que deu origem a contatos e amizades com personalidades diversas. Além disso, inseriu

⁹⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p.19

⁹⁶ MONDIN, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 246

⁹⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 18

⁹⁸ MONDIN, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 246.

⁹⁹ CHAVES, I., S. IN: LOSSO, E.G. et al. *A Mística e o Místicos*, p. 488

¹⁰⁰ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.36

¹⁰¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 22

¹⁰² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 22

¹⁰³ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 22

¹⁰⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 22

Bonhoeffer ativamente no contexto ecumênico, uma atividade a que ele vai se dedicar com afinco por quase toda a sua vida.¹⁰⁵

Após esta experiência, Bonhoeffer inicia sua carreira como professor na Universidade de Berlim (1931),¹⁰⁶ exercendo uma profunda influência intelectual e espiritual sobre seus alunos. Neste momento, surge o livro amplamente difundido: *Criação e Queda*,¹⁰⁷ uma interpretação teológica de Gênesis 1 a 3. Na introdução editorial do livro *Criação e Queda*, Wilhelm Sell assim resume os maiores temas de sua atuação como docente:

No primeiro semestre, ele apresentou uma preleção sobre A História da Teologia Sistemática do Século 20 e um seminário sobre A Ideia da Filosofia e a Teologia Protestante. No verão de 1932, realizou uma preleção sobre O Saber da Igreja e um seminário sob o título: Existe uma Ética Cristã? Durante o inverno de 1932/33 trouxe, então, o presente texto, a preleção sobre Criação e Queda: interpretação teológica de Gênesis 1-3, outra sobre a Teologia atual: discussão sobre novas publicações sistemático-teológicas, e um seminário sob o título Exercícios dogmáticos: problemas de uma antropologia teológica. No verão de 1933 ele deu uma preleção sobre Cristologia e um seminário sob o título Exercícios dogmáticos: filosofia da religião de Hegel. No último período na universidade, durante o inverno de 1933/34, ele ainda apresentou uma preleção sobre a fé e a palavra, outra sobre teologia atual, e um seminário de Exercícios Dogmáticos.¹⁰⁸

Criação e Queda é o texto de sua preleção feita sobre Gênesis 1-3 e parte do capítulo 4. Por causa da insistência de seus alunos, aulas foram transcritas e deram origem ao livro,¹⁰⁹ que é mais uma tratativa teológica de Bonhoeffer para a temática da ligação da revelação de Deus à realidade concreta, em uma análise da situação do contexto social a partir da fé cristã. Nesta obra, Bonhoeffer reafirma sua fidelidade à ideia de Deus como o centro de tudo¹¹⁰ e à teologia da cruz.¹¹¹

Uma outra obra produzida com base nas experiências do seu tempo como professor da Universidade de Berlim é o livro *Christ The Center*. Esta obra evidencia as profundas e sólidas raízes de Bonhoeffer na doutrina cristã e estabelece uma ligação entre o cristianismo e a defesa da fé.¹¹² Indispensável para aqueles que desejam explorar o desenvolvimento do pensamento de Bonhoeffer, *Cristo, o Centro* representa também uma contribuição significativa ao estudo da cristologia

¹⁰⁵ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século vinte, p. 246

¹⁰⁶ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.45

¹⁰⁷ SELL, W. IN: BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p.7

¹⁰⁸ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p. 8

¹⁰⁹ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p. 5

¹¹⁰ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p. 46

¹¹¹ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p. 142

¹¹² BONHOEFFER, D., Christ the Center, p. 39

e serve como um orientador claro para a ação em tempos de incerteza. Ele foi produzido a partir das palestras do Bonhoeffer nesta ocasião da sua vida. Tais palestras foram originalmente apresentadas e meticulosamente reconstituídas por Eberhard Bethge, com base nas anotações de Bonhoeffer e dos ouvintes.¹¹³ Nas anotações seus alunos destacaram perguntas perturbadoras: Quem é Jesus, no mundo de 1933? Onde Ele pode ser achado?¹¹⁴

Mais uma vez, Bonhoeffer se destaca com grande brilhantismo, dessa feita como professor. Seus alunos o admiravam, desejavam estar ao seu lado. Sua atuação como professor é um testemunho de sua excepcional habilidade intelectual e sua paixão pela teologia. Em sua cátedra, sua capacidade de articular ideias complexas de forma acessível e interessante, cativava seus alunos. Sua abordagem inovadora e envolvente para o ensino não apenas desafiava os alunos a pensarem de forma crítica, mas também os inspirava a considerarem questões éticas e políticas em um período conturbado da história alemã.

2.2 Pastor e Ministro

Em 1931, Bonhoeffer foi consagrado pastor Luterano.¹¹⁵ A sua primeira experiência pastoral, ainda como acadêmico, tinha sido em 1929, quando assumiu o vicariato como pastor-estudante para a congregação alemã em Barcelona, na Espanha, onde passou um ano.¹¹⁶ A seguir, quando voltou a Berlim como professor, além do ensino na Universidade, ele também exerceu o ministério pastoral de maneira notável. Mondim esclarece que Bonhoeffer nesta época

aceita também o encargo de ensinar catecismo e preparar para a crisma um grupo de adolescentes do bairro popular de Wedding, empreitada já tentada sem êxito por outros pastores. Bonhoeffer, porém, alcança um grande sucesso: conquista a simpatia dos jovens e de suas famílias, às quais vai fazer visitas. Através dessas visitas, nosso jovem teólogo obtém um conhecimento direto da trágica situação social da Alemanha daquela época.¹¹⁷

Nesta experiência, Bonhoeffer demonstra seu notável interesse pela transformação de indivíduos excluídos e carentes de oportunidades e recursos,

¹¹³ BONHOEFFER, D., Christ the Center, p. 8

¹¹⁴ BONHOEFFER, D., Christ the Center, p. 46

¹¹⁵ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e o Místicos, p. 488

¹¹⁶ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 13

¹¹⁷ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 246

destacando a importância de fortalecimento da fé e da esperança na próxima geração. Ele adotou uma abordagem empática e compreensiva dos desafios únicos enfrentados por aqueles jovens. Em vez de adotar métodos tradicionais, focou em se aproximar deles e de suas famílias, conhecendo de perto sua realidade social, fazendo com que todos se sentissem valorizados e atendidos. Sua abordagem não era apenas pedagógica, nem somente bíblica ou espiritualizada, mas também pessoal e relacional, o que pode justificar o êxito nessa sua jornada, a despeito do insucesso dos demais pastores na mesma empreitada.

Em 1933, Bonhoeffer teve uma espécie de experiência mística com Deus, em que ele afirma que se tornou verdadeiramente cristão.¹¹⁸ “Pela primeira vez eu fui à Bíblia,”¹¹⁹ afirmou ele em uma carta posteriormente escrita a uma amiga. Na carta havia frases como: “Algo diferente veio, algo que me mudou e transformou minha vida até hoje” e “eu ainda não era cristão”, “eu era meu próprio mestre”, “desde então tudo mudou, eu senti isso claramente”,¹²⁰ “então percebi que a vida de um servo de Jesus Cristo deve pertencer à igreja.”¹²¹ Segundo sua carta, a Bíblia o preencheu de uma forma única, especialmente o Sermão da Montanha.¹²² Ele teve uma sensação única e nova sobre Deus e a Bíblia que ele ainda não havia tido antes.

Bethge afirmou que a saída da vida acadêmica e a entrada na profissão como docente, fez com que as perguntas de Bonhoeffer mudassem e agora girassem em torno do empoderamento espiritual e ético da Igreja.¹²³ Seus olhos se voltavam para onde toda a sua teologia se aplicaria no tempo e na história de maneira prática, a fim de deixar sua marca naquela geração. Mondim acreditou que em determinado momento, o interesse de Bonhoeffer pela teologia especulativa decaiu, enquanto suas atividades e reflexões se concentraram sempre mais sobre a vida, as necessidades e os problemas da igreja perseguida.¹²⁴ O Bonhoeffer erudito dera lugar ao pastor preocupado com a eficácia concreta de sua mensagem e com a profundidade com que a igreja, pela qual ele se apaixonara, estaria entendendo seu papel no mundo.

¹¹⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 33

¹¹⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 34

¹²⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 34

¹²¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 52

¹²² BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 52

¹²³ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.41

¹²⁴ MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 247

Neste momento, alguns acontecimentos específicos contribuíram para uma mudança nos rumos do jovem teólogo: Em primeiro lugar foi a eleição de Hitler ao poder, em janeiro de 1933.¹²⁵ Mal começou o regime nazista, Bonhoeffer se opôs contra a política eclesiástica e racista do nacional socialismo.¹²⁶ Antes mesmo de Hitler assumir o poder, mesmo não tendo mostrado anteriormente suas intenções reais, o nazismo para Bonhoeffer não era uma opção aceitável, visto que poderia se transformar num governo que indicava para si as prerrogativas que só cabem a Cristo.¹²⁷ O movimento nacionalista possuía um caráter religioso, que oferecia uma esperança messiânica encarnada no Führer, criando uma linguagem de salvação.¹²⁸ Sua família não aprovava o escopo teórico e filosófico do partido de Hitler. Seu pai e seus cunhados divergiam de tudo que tinha a ver com o nazismo.¹²⁹ Dois dias após o início do novo governo, Bonhoeffer fez um discurso radiofônico em que fazia um jogo de palavras entre Führer (o líder que subiu ao poder) e Verführer (sedutor),¹³⁰ corajosamente protestando contra o povo que se deixou levar pela sedução de Hitler como um ídolo. De acordo com Tietz, Hitler conquistou as igrejas através de sua habilidosa linguagem cristã e religiosa, e tentou de outras maneiras dar a impressão de que, em última análise, elas estavam lutando pela mesma causa e que as igrejas teriam alguma influência no novo sistema. Muitos líderes sucumbiram a essa perspectiva tentadora.¹³¹ O pai de Dietrich Bonhoeffer, o psiquiatra Karl Bonhoeffer havia identificado em Hitler, através de conversas com colegas profissionais, sintomas psicopáticos.¹³² Ele escreveu em suas memórias que não gostou e desconfiou de Hitler, por causa dos seus discursos propagandísticos demagógicos.¹³³

Um segundo fato foi o posicionamento da Igreja Luterana Alemã em conivência e omissão quanto à política do Nacional Socialismo, submetendo-se ao separatismo ariano, além de aderir ao seu controle de diversas formas, proibiu que pastores de origem judaica ou descendentes liderassem suas igrejas.¹³⁴ Havia um

¹²⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p.35

¹²⁶ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p. 4

¹²⁷ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 7

¹²⁸ BONHOEFFER, D., *Criação e Queda*, p. 9

¹²⁹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.41

¹³⁰ BONHOEFFER, D., *Criação e Queda*, p. 12

¹³¹ TIETZ, C., *Theologica of Resistance*, p. 34

¹³² TIETZ, C., *Theologica of Resistance*, p. 34

¹³³ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 35

¹³⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 37

setor na Igreja Protestante que se identificava teologicamente e politicamente com a causa nazista.¹³⁵ Bonhoeffer se opôs a isso, pois não suportaria permanecer na igreja luterana debaixo dessa terrível decisão. Para ele, onde quer que uma igreja introduza o parágrafo ariano, ela deixa de ser uma igreja cristã.¹³⁶ Bonhoeffer viu a introdução de um parágrafo ariano nas exigências das ordens eclesiásticas como algo que perturbaria fundamentalmente a natureza da igreja.¹³⁷ Ele declarou que a igreja tinha a tarefa de ajudar as vítimas das ações do estado, ou seja, ser ativa no sentido da caridade, independentemente se as vítimas eram membros da igreja ou não.¹³⁸ O parágrafo ariano contradizia a Bíblia e a confissão e limitou o evangelho a leis humanas. Tudo isso era extremamente inadmissível para Bonhoeffer.¹³⁹ Em sua visão, a igreja deveria mostrar aos oprimidos não só o seu posicionamento resistente ao ditador, como também se solidarizar com os sofrendores, as vítimas do Estado.¹⁴⁰

O terceiro acontecimento foi a sua partida a Londres,¹⁴¹ após sua renúncia na igreja alemã. Ele pastoreou em Londres duas pequenas igrejas de língua alemã (St. Paul's, em Withechapel e Forest Hill, em Sydenham), onde permaneceu por menos de dois anos.¹⁴² Bonhoeffer se despediu de seus alunos por não querer ser inserido na edificação do cristianismo germânico.¹⁴³ Ele se dedicou novamente à educação de crianças e jovens, sendo fiel ao seu propósito de influenciar sua geração, introduziu a escola dominical infantil na igreja de Sydenham e, em ambas as congregações, criou programas especiais para jovens.¹⁴⁴ Sua ida para Londres não foi uma fuga. No exterior, Bonhoeffer passa a ser um dos principais intérpretes do que estava acontecendo no contexto alemão.¹⁴⁵ Liderava da Inglaterra a fuga e a acolhida de emigrantes alemães e judeus e refugiados políticos que fugiam do

¹³⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 38

¹³⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p.39

¹³⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 41

¹³⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 42

¹³⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 37

¹⁴⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 38

¹⁴¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.59

¹⁴² MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 247

¹⁴³ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 62

¹⁴⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 45

¹⁴⁵ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 63

regime nazista.¹⁴⁶ Buscava também o apoio de todo tipo para receber ajuda para isso.¹⁴⁷

O quarto fato aconteceu em setembro de 1933, quando Bonhoeffer fundou junto a alguns amigos, opostos ao regime nazista, a Liga de Emergência dos Pastores, que ajudava os pastores que não podiam mais se sustentar devido ao parágrafo ariano, e eram perseguidos.¹⁴⁸ As ações da Liga levaram à elaboração da confissão teológica de Barmen,¹⁴⁹ dando origem em 1934 à formação da Igreja Confessante.¹⁵⁰ Liderados por Karl Barth, Martin Niemöller, Hans Asmussen, Otho Dibelius e com o apoio de Bonhoeffer, em oposição à Igreja Oficial Alemã,¹⁵¹ que atendia aos preceitos do nazismo, a Igreja Confessante procurava acolher a todos que recorressem a ela.¹⁵² Bethge afirma que Bonhoeffer tentou persuadir o movimento ecumênico a reconhecer o sínodo da confissão, mas encarou lentidão na ação ecumênica, atrasando as decisões que ajudariam os irmãos na Alemanha.¹⁵³ “O Ecumenismo não é mais uma igreja, mas uma associação inútil na qual belos discursos são feitos”, afirmou Bonhoeffer.¹⁵⁴

Por último, está a volta de Bonhoeffer para a Alemanha, em abril de 1935.¹⁵⁵ A própria Igreja Confessante o convidou para assumir a formação clandestina de pastores que não queriam ingressar nos quadros da Igreja Oficial,¹⁵⁶ primeiro em um convento em Zingst¹⁵⁷ e depois num seminário em Finkenwald,¹⁵⁸ onde conviveu com os alunos em casas precariamente instaladas, compartilhou suas posses materiais e intelectuais, seu tempo e seus sonhos.¹⁵⁹ Bonhoeffer foi pastor de seus alunos, e os guiava em uma jornada de devoção prática e espiritualizada. Era uma verdadeira comunidade de pastoreio e discipulado.¹⁶⁰ Mondim descreve

¹⁴⁶ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 61

¹⁴⁷ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 61

¹⁴⁸ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 60

¹⁴⁹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 64

¹⁵⁰ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 247

¹⁵¹ CHAVES, I. S., IN: LOSSO, E, p. et al. A Mística e os Místicos, p. 488

¹⁵² BONHOEFFER, D. Ética, p.37

¹⁵³ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 44

¹⁵⁴ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 64

¹⁵⁵ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p.53

¹⁵⁶ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 247

¹⁵⁷ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 70

¹⁵⁸ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 70

¹⁵⁹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p. 63

¹⁶⁰ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 28 ss

que ali era experimentada “uma vida conventual, com oração comum, correção fraterna, pobreza frequentemente experimentada e estudo intenso.”¹⁶¹

Grande parte de todo o material sobre mística elaborado por Bonhoeffer foi desenvolvido das experiências deste período. O ensino e a direção do Seminário, na verdade, compreendiam uma vida em comunidade, experimentando a espiritualidade mística diariamente.¹⁶² A rotina do Seminário era rígida e exigente, mas plena e satisfatória. Seguiam um cronograma rigoroso de orações e outras disciplinas espirituais.¹⁶³ Bonhoeffer acreditava que aquela rotina estaria fortalecendo a fé, a resistência e o conhecimento bíblico dos candidatos ao pastorado.¹⁶⁴ Aconteciam devoções pela manhã e à noite, meditação bíblica, canto de hinos em grupo e confissão mútua.¹⁶⁵

O objetivo não é o isolamento monástico, mas sim a concentração mais intensiva para o ministério do mundo. Somente isso poderia superar o isolamento do ministério paroquial e a carga da proclamação. Apenas a proclamação que deriva de uma comunidade que é vivida e experimentada de forma mais prática, por sua vez, será mais objetiva e imperturbável e será menos provável que morra. Através de uma vida em comunhão que seguiu os mandamentos de Deus, uma vida cristã rigorosa em oração, meditação, reflexão bíblica e discussões com os irmãos, a proclamação da igreja pode se tornar confiável mais uma vez.¹⁶⁶

Com a prática diária desenvolvida por Bonhoeffer, toda aquela vivência era pensada no sentido de cumprir com os objetivos da espiritualidade. O Seminário também exercia a função de apoiar irmãos em oração, abrigo e sustento, tanto àqueles que já estavam nas paróquias enfrentando perseguições e dificuldades do ministério, quanto aos que eram presos por oposição ao regime nazista.¹⁶⁷ Este estilo de vida radical foi duramente criticado pelos religiosos da época, acusando Bonhoeffer de ter criado um modo de vida legalista.¹⁶⁸ Bonhoeffer responde aos que criticam o estilo de vida em comunhão de Finkenwalde:

A reprovação de que é de alguma forma legalista realmente não me preocupa. O que é legalista se um cristão deve aprender o que significa orar e passar uma boa parte de seu tempo aprendendo a fazê-lo? Um líder da Igreja Confessante me disse recentemente que não temos tempo agora para meditação; os candidatos devem

¹⁶¹ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 248

¹⁶² BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 30

¹⁶³ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 58

¹⁶⁴ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 19

¹⁶⁵ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 59

¹⁶⁶ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 57

¹⁶⁷ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 58

¹⁶⁸ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 56

aprender a pregar e a conduzir aulas de catecismo. Esta declaração atesta uma total falta de conhecimento do que os jovens teólogos na verdade são hoje.¹⁶⁹

O formato dos estudos em Seminário que Bonhoeffer havia experimentado e que os líderes das igrejas na época conheciam era de um rigor acadêmico e erudito, em separado da vida de devoção ou comunhão.¹⁷⁰ Em Finkenwalde, Bonhoeffer rompe com esse modelo mental e inaugura uma prática que ele elaborou ao considerar as coisas mais importantes para a vida de um pastor daquele tempo: força espiritual em oração e expressividade concreta em comunhão.¹⁷¹

Dos quase três anos das experiências do Seminário em Finkenwalde surgiu o livro *Vida em Comunhão*, que Bonhoeffer escreveu em 1938.¹⁷² Neste livro, o teólogo não só relata em detalhes a rotina de vida dos seminaristas em reclusão, com todas as atividades diárias e elementos de experiências místicas diversas, mas também a sua justificativa teórica para toda a prática comunal da igreja, seja dentro das paróquias locais e em torno da vida cristã em geral. A “comunhão” e a “solidão” são os dois principais conceitos trabalhados no livro.¹⁷³ Estas duas práticas possuem valor espiritual incalculável e devem ser cultivadas. As duas práticas possuem perigos que devem ser monitorados para que não se caia em erro grave.¹⁷⁴ A solidão é descrita como a busca individual por Deus e sua presença e deve ser desenvolvida para preparar os cristãos para os tempos de solidão obrigatória, em caso de prisão, perseguição, doença e outros tipos de infortúnios. O perigo da solidão é a independência do outro e o desprezo pelo corpo de Cristo.¹⁷⁵ A comunhão é o compartilhamento da fé e deve ser desenvolvida para mostrar ao outro o Cristo presente. O perigo da comunhão é a afetividade psicológica, que atrai as pessoas para si, com o objetivo de vantagens emocionais e não para expressar a presença de Cristo no outro.¹⁷⁶

Somente partindo do princípio de que as pessoas envolvidas na comunhão sejam cristãos verdadeiros é que esses princípios são aplicáveis.¹⁷⁷ Então

¹⁶⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 58

¹⁷⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 18

¹⁷¹ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 29

¹⁷² BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 5

¹⁷³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 28 e 58

¹⁷⁴ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 58-59

¹⁷⁵ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 62

¹⁷⁶ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 28

¹⁷⁷ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 12

Bonhoeffer faz uma definição muito profunda do que significa ser uma pessoa cristã:

Cristã é aquela pessoa que já não busca a sua salvação, a sua redenção e a sua justificação em si mesma, mas exclusivamente em Jesus Cristo. Ela sabe que a Palavra de Deus em Jesus Cristo a condena, mesmo que ela não tenha consciência da própria culpa, e que a Palavra de Deus em Jesus Cristo a absolve e a declare justa, mesmo que ela não tenha consciência de sua própria justiça. A pessoa cristã não vive mais de si mesma, nem da autoacusação, nem da autojustificação, mas da acusação e da justificação de Deus. Vive inteiramente a partir da sentença que Deus pronuncia sobre ela, sujeite-se a ela na fé, quer a condene, quer a absolve. Vida e morte do cristão não se encontram nele mesmo; ele encontra ambas exclusivamente na Palavra que vem a ele de fora, da Palavra de Deus para ele.¹⁷⁸

Com esta definição de pessoa cristã, Bonhoeffer baseia todo tipo de relacionamento que deve haver entre um cristão e seus irmãos, bem como toda a importância da solidão que essa pessoa também precisa desenvolver entre ela e Deus. Com esse caráter verdadeiramente cristão, a Vida em Comunhão faz todo o sentido.

Ainda em seu tempo como professor e diretor em Finkenwalde, Bonhoeffer desenvolveu os estudos para a edição de sua obra *Discipulado*. O livro foi publicado em 1937, tornando-se a sua obra mais conhecida em todo mundo.¹⁷⁹ Ao explicar o que o discipulado significa, ele estava, ao mesmo tempo, descrevendo como era a vida cristã no contexto da luta da igreja. A ideia, em destaque, do livro é a oposição ao conceito de “graça barata”,¹⁸⁰ gerado por um mal-entendido quanto ao ensino de Lutero (Somente a Graça).¹⁸¹ De acordo com *Discipulado*, a graça só é suficiente para a salvação, mas não para a obediência ao seguimento de Cristo, pois “somente os crentes obedecem”.¹⁸² Em seu estudo ele acredita que é uma ilusão pensar que a fé não leva a pessoa a uma transformação de vida. A graça barata é o inimigo mortal da igreja.¹⁸³ Bonhoeffer defende que a igreja hoje deve lutar por uma graça preciosa:

Essa graça é preciosa porque chama ao discipulado; é graça porque chama ao discipulado de *Jesus Cristo*; é preciosa por custar a vida ao ser humano; é graça pois só assim dá vida ao ser humano; é preciosa porque condena o pecado; é graça porque justifica, perdoa o pecador. É preciosa sobretudo porque foi preciosa para Deus, porque lhe custou a vida de seu Filho — Porque fostes comprados por preço (1Co 6.20) — e portanto não pode ser barato para nós o que custou caro para Deus. É

¹⁷⁸ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 13

¹⁷⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p.8

¹⁸⁰ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p.19

¹⁸¹ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p.27

¹⁸² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 62

¹⁸³ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p.19

graça, sobretudo, porque Deus não considerou que seu próprio Filho custasse caro demais para pagar por nossa vida, e assim o deu por nós. A graça preciosa é a Encarnação de Deus.¹⁸⁴

Em Suma, *Discipulado* tem um peso notadamente corretivo para a igreja, por pretender esclarecer conceitos que estavam sendo distorcidos na prática cristã daquela época e que até os dias atuais voltam a ser mal compreendidos. Ele esclarece a relação do fiel com o pecado e com a graça de Cristo. Mondim assim define os objetivos de *Discipulado*:

Esta obra assinala uma reviravolta decisiva na produção teológica de Dietrich Bonhoeffer. Enquanto nas obras precedentes ele aborda temas de teologia dogmática com todas as técnicas e percepções do teólogo experimentado, com *Nachfolge* suas preocupações passam da esfera da teologia sistemática para a esfera da teologia ascética e moral. *Nachfolge* não responde mais às exigências especulativas, mas sim às exigências da vida espiritual. É um tratado de elevadíssima espiritualidade que o autor escreveu aos aspirantes ao ministério pastoral do seminário clandestino de Finkenwalde. É um tratado sobre a imitação (*Nachfolge*) de Cristo.¹⁸⁵

Tentação foi o outro livro que também foi concebido nesse mesmo período.¹⁸⁶

Da mesma forma que outras obras, foi compilado e organizado por Eberhard Bethge.¹⁸⁷ Trata-se da reunião de alguns relatos e correspondências de Bonhoeffer com seus alunos de Seminário de Finkenwald, contendo também em estudo bíblico feito naquela casa acerca das tentações de Jesus e da sexta petição do Pai Nosso “não nos deixes cair em tentação”.¹⁸⁸ Nesta obra, Bonhoeffer também faz um paralelo entre as tentações de Adão e de Cristo.¹⁸⁹ Um trecho do livro leva os leitores a refletirem sobre as ordens de resistir ao diabo e sujeitar a Deus, fazendo da distinção entre resistência e submissão uma atitude completa para a vitória nas tentações: “A resistência ao diabo só é possível na total submissão ao plano de Deus”.¹⁹⁰

Uma outra obra, também escrita neste período em Finkenwalde, foi *Orando com os Salmos*. Tendo em vista o seu título, parece ter uma abordagem puramente devocional, mas deve ser levada ao contexto em que foi escrita para que se entenda seu real significado. Em *Orando com os Salmos*, Bonhoeffer anima os leitores a

¹⁸⁴ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 20.21

¹⁸⁵ MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 251

¹⁸⁶ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p.6

¹⁸⁷ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p.8

¹⁸⁸ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p. 27

¹⁸⁹ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p. 33

¹⁹⁰ BONHOEFFER, D., *Resistência e Submissão*, p. 53

orar os Salmos em tempos de profunda controvérsia teológica acerca do Velho Testamento. A discriminação aos judeus levava as igrejas a desprezarem as escrituras hebraicas. *Orando com os Salmos* foi a leitura de Bonhoeffer dos Salmos na perspectiva de Jesus Cristo.¹⁹¹ Ele defende que os Salmos são as orações que Jesus fez, e, por isso, são cristãs. Corajosamente à vista daquela época em que o antissemitismo imperava, Bonhoeffer escreveu sobre a relação total entre o povo judaico e Jesus Cristo:

Somente depois de convocado para ser rei messiânico, Davi – pai do prometido rei Jesus Cristo – oraria as canções que seriam acolhidas posteriormente nas Sagradas Escrituras. Segundo o testemunho da Bíblia, Davi, o rei ungido do povo eleito de Deus, prefigura Jesus Cristo. O que lhe sucedeu foi por causa daquele que estava nele e que descenderia dele, Jesus Cristo. Isso não lhe era segredo.¹⁹²

Os Salmos, este livro de orações judaico, não deveria ser desprezado. Isso era oposto ao desprezo e à exclusão do Antigo Testamento e do judaísmo. Um exemplo é a citação de Bonhoeffer quanto aos Salmos 78, 105 e 106 sob o título *A História da Salvação*: “[Estes Salmos] narram-nos a história do povo de Deus na terra. Descrevem a eleição graciosa, bem como a fidelidade de Deus”.¹⁹³ Foi uma afirmação ousada e corajosa sobre o povo judeu. Na atualidade, este livro se reveste de uma grande beleza devocional e espiritual, sendo usado como uma inspiração para a oração. Bonhoeffer propõe orar com os Salmos por motivos tanto espirituais quanto teológicos, defende a leitura regular e disciplinada dos salmos e o entendimento de que as orações no livro de Salmos deveriam ser mais frequentes. Para ele, é necessário compreensão tanto da importância dos Salmos, quanto do seu objetivo.

O Seminário foi fechado pela polícia por ordem de Himmler,¹⁹⁴ logo após a publicação de *Orando com os Salmos*, e a censura proibiu qualquer publicação de Bonhoeffer.¹⁹⁵ Foi-lhe cassado o título de livre-docente¹⁹⁶ e o direito de ensinar e publicar livros.¹⁹⁷ Bonhoeffer passou a estar desde então na mira do governo por conta de sua conexão com a resistência, dos seus escritos e do seu ensino.¹⁹⁸

¹⁹¹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 83

¹⁹² BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 14

¹⁹³ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 25

¹⁹⁴ MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 248

¹⁹⁵ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 65

¹⁹⁶ MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 247

¹⁹⁷ MONDIM, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 248

¹⁹⁸ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 8

2.3 Engajamento na Resistência

A última fase de vida de Dietrich Bonhoeffer foi uma época totalmente diferente das fases anteriores. O tempo exigia dele uma nova maneira de lidar com a vida em sua vocação. Ele não era mais o acadêmico, o teólogo erudito, o professor. Ele não ocupava mais um cargo de representante encarregado de uma igreja local. Todos os seus esforços precisavam se concentrar a partir deste momento em usar bem o seu tempo para resgatar os injustiçados, conscientizar a igreja de suas responsabilidades e salvar o máximo possível de vidas.¹⁹⁹

Após o fechamento do Seminário, estando claramente sendo alvo de perseguição e, indubitavelmente, em perigo, Bonhoeffer sofreu muita pressão dos seus amigos para que se refugiasse nos Estados Unidos.²⁰⁰ Ele aceitou um convite para realizar conferências no território americano, mas logo que desembarcou se arrependeu.²⁰¹ Então, decidiu retornar imediatamente à sua pátria, onde ele já estava correndo riscos de ser calado.²⁰²

Exatamente no momento que a Segunda Guerra Mundial estava iniciando, com um contexto terrivelmente arriscado para Bonhoeffer, ele decide deixar a proteção do território americano e retornar à Alemanha.²⁰³ Constrangido pelo esforço dos que o ajudaram a sair da Alemanha e zelavam pela sua segurança, ele escreveu ao amigo que tinha providenciado a permissão para que ele viajasse à América:

Tive tempo de pensar e orar no que se refere à minha situação e à da minha nação, obtendo algumas luzes sobre a vontade de Deus. Cheguei à conclusão de que fiz um erro em vir para os Estados Unidos. Neste período difícil da história da minha pátria, devo viver junto com meu povo. Não terei o direito de participar da reconstrução da vida cristã na Alemanha depois da guerra se não tiver compartilhado com meu povo as provas deste período. Os cristãos alemães terão que enfrentar a terrível alternativa de desejarem a derrota de sua pátria para a salvação da civilização cristã ou de desejarem a vitória de sua pátria e, conseqüentemente, a destruição de nossa civilização. Eu sei a escolha que devo fazer; porém não posso fazê-la e manter-me, ao mesmo tempo, em segurança".²⁰⁴

¹⁹⁹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.61

²⁰⁰ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 248

²⁰¹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p.61

²⁰² TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 77

²⁰³ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 87

²⁰⁴ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 248

Se a Igreja defendesse sua própria reputação, colocaria em risco a pátria. Era preciso abrir mão da aceitação e simpatia pelo governo para defender o seu povo.²⁰⁵ Desta feita, Bonhoeffer não podia mais estar na Alemanha como um pastor ou professor. Já em território alemão ele não podia mais estar somente observando os acontecimentos gerados pelo regime de Hitler, que praticava terríveis atrocidades às vidas dos judeus e opositores e aos direitos humanos em geral. Ele continuou ensinando e treinando pastores em clandestinidade.²⁰⁶ Christiane Tietz afirma que “as prisões cada vez mais frequentes de pastores protestantes e católicos o tornaram bastante ciente dos riscos crescentes dessa atividade”.²⁰⁷

Sua identificação com os conceitos da Igreja Confessante, com uma postura radicalmente contrária às exigências do governo, atraiu para ele inimigos também na própria trincheira.²⁰⁸ Preocupava-se com o fato de a Igreja não arriscar sua existência em prol dos judeus, provavelmente lutando apenas pelo próprio reconhecimento como instituição e em busca de sua sustentação financeiramente.²⁰⁹

As seguintes crises cercavam a Igreja: Em primeiro lugar, a liderança oficial da Igreja Alemã publicou uma portaria em que os pastores deveriam prestar juramento de lealdade a Hitler no seu aniversário.²¹⁰ Bethge descreve que “quase todos os pastores funcionários públicos fizeram esse juramento, alegando que um juramento era possível – como no caso dos militares – se o estado exigisse”.²¹¹ O argumento deles era de que os cristãos não poderiam desobedecer a uma ordem do governo e este fato irritou e frustrou profundamente Bonhoeffer.²¹² Como ele não era um pastor nomeado para uma congregação local oficial, não teve que jurar. Mas agiu insistentemente contra o juramento, afirmando: “quando o sínodo instruiu os pastores a fazer o juramento, ele infringiu tanto sua liberdade de consciência individual quanto o amor fraternal pelos fracos”.²¹³

Em segundo lugar, quando sinagogas foram queimadas e judeus tinham sido maltratados e sequestrados aos campos de concentração e extermínio,²¹⁴ a Igreja

²⁰⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p.40

²⁰⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 64

²⁰⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 64

²⁰⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 64

²⁰⁹ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 65

²¹⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 73

²¹¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 81

²¹² TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 73

²¹³ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 74

²¹⁴ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 74

Confessante não deu uma palavra pública.²¹⁵ Um descontentamento imenso ocupava a mente e o coração do Bonhoeffer. Para ele, a missão da Igreja era estar como Cristo para os desesperados. Bethge relata que “Bonhoeffer ficava ainda mais chateado sempre que sabia que um de seus ex-seminaristas de Finkenwalde haviam escolhido a legalização, ou seja, o retorno ao status oficial sob o consistório da Igreja Protestante Alemã.”²¹⁶

Com um envolvimento ativo na resistência o enfoque teológico de Bonhoeffer mudou. Neste momento, além de militar contra o nazismo, Bonhoeffer iniciou a escrita da obra *Ética*, livro inacabado que teve seus manuscritos recolhidos em esconderijos, reunidos e publicados pelo amigo Eberhard Bethge.²¹⁷ Incompleto e não completamente organizado, devido à sua prisão, o livro *Ética* reflete uma gama de ideias que faziam parte dos pensamentos de Bonhoeffer, reunidos em torno de sua teologia e sua história entrelaçadas, desde as suas primeiras experiências espirituais até o momento em que estava preso. Na verdade, as experiências do cenário da resistência eram o fundo do trabalho em *Ética*. Em *Ética* Bonhoeffer faz uma definição absolutamente teocêntrica quanto à questão da ética humana:

Quando descobrimos, no entanto, que esta realidade do eu e do mundo está integrada numa realidade derradeira e bem diferente, qual seja, a de Deus, do Criador, Reconciliador e Salvador, o problema ético imediatamente toma feições bem novas. De maior importância não é então que eu me torne bom, nem que a situação do mundo seja melhorada por mim, mas que a realidade de Deus se manifeste em toda parte como a realidade última. O fato de Deus se revelar como o bem, com risco de eu e o mundo não parecermos como bons, e sim como inteiramente maus, toma-se a fonte da preocupação ética onde se crê em Deus como derradeira realidade. Todas as coisas aparecem distorcidas quando não são vistas e entendidas em Deus. Todos os assim chamados dados, todas as leis e normas não passam de abstrações enquanto não se crê em Deus como derradeira realidade.²¹⁸

Ou seja, para Bonhoeffer, toda ética não consiste em fazer o bem, nem melhorar a sociedade, mas consiste em crer em Deus. Um outro ponto de inflexão do livro foi: “A necessidade extraordinária apela à liberdade dos responsáveis, e, quando há necessidade, esta quebra a validade da lei violada”.²¹⁹ Bonhoeffer completa: “pior do que uma má ação é ser mau.”²²⁰ Aparentemente esta afirmação

²¹⁵ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 83

²¹⁶ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 75

²¹⁷ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p. 249

²¹⁸ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 107

²¹⁹ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 99

²²⁰ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 41

é uma justificativa para as ações conspiratórias para a insurreição contra Hitler, assumidas por Bonhoeffer e seus companheiros neste período.

Nesta obra, ele também faz uma relação histórica da origem dos judeus, do catolicismo romano e dos alemães reformadores.²²¹ A célebre e corajosa declaração imprime as páginas de *Ética*: “Uma expulsão dos judeus do Ocidente terá como consequência a expulsão de Cristo, pois Jesus Cristo foi judeu”.²²² Além disso, em *Ética* há uma defesa extremamente clara dos objetivos da Igreja Confessante e seus desafios interconfessionais:

Bem aqui temos a experiência viva a nosso favor: quando, sob a pressão de poderes anticristãos, se agruparam comunidades de clara profissão de fé, que tiveram que procurar por uma nítida decisão a favor ou contra Cristo em rigorosa disciplina doutrinária e ética, quando estas comunidades confessantes, forçadas à luta, tiveram que reconhecer na neutralidade de muitos cristãos o supremo perigo da decomposição interna e da dissolução da Igreja e até a hostilidade a Cristo propriamente dita, quando a exclusividade da exigência de uma clara confissão de Cristo fez decrescer cada vez mais o grupo dos cristãos confessantes, quando, portanto, aquela palavra *Quem não é por mim, é contra mim* se tornou experiência concreta para a comunidade cristã. Aí ela obteve, justamente através dessa concentração no essencial, uma liberdade e abertura interna que a preservou de todas as delimitações tímidas; então se congregaram em torno dela seres humanos vindos de muito longe e aos quais ela não podia negar sua comunhão e sua proteção; aí o direito vilipendiado, a verdade oprimida, a humanidade humilhada e a liberdade violentada perguntaram por ela, ou melhor, pelo seu Senhor, Jesus Cristo; aí, a outra palavra de Jesus se converteu em viva experiência: *Quem não é contra nós, é por nós.*²²³

Esta descrição dos objetivos, desafios e práticas da Igreja Confessante, encerra a grande questão acerca da sua existência. A visão de Bonhoeffer acerca de uma igreja que acolhia pessoas de diferentes lugares e confissões, compreendia um rompimento com tudo que separava os cristãos dos atos genuínos de uma igreja relevante. A igreja, segundo Bonhoeffer, não existia para defender seus pontos teológicos essenciais, mas para ajudar a todos que recorressem a ela. Sendo assim qualquer ato de omissão da igreja em socorrer os injustiçados, seria também um ato contra Cristo.

Um dos aspectos ainda mais relevantes no conteúdo de *Ética* é uma corajosa confissão de culpa da Igreja é elaborada por Bonhoeffer, reconhecendo os erros que

²²¹ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 54 e 55

²²² BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 55

²²³ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 37

a Igreja cometeu diante de vários cenários de exploração e injustiça. Um trecho importante da Confissão de culpa é:

A Igreja confessa que viu o arbitrário emprego de violência brutal, o sofrimento psíquico e físico de inocentes sem número, bem como opressão, ódio e assassinato, sem erguer a sua voz a seu favor, sem ter achado caminhos para socorrê-los. Ela se tornou culpada da vida dos irmãos mais fracos e indefesos de Jesus Cristo. [...] A Igreja confessa que assistiu, silenciosamente, a espoliação e exploração dos pobres, bem como ao enriquecimento e corrupção dos poderosos.²²⁴

Bonhoeffer corria o risco de ser recrutado sumariamente para o exército e ter que ser obrigado a prestar juramento de obediência a Hitler.²²⁵ Tendo nascido em 1906, sua idade o entregava como sendo totalmente disponível para servir ao país em guerra.²²⁶ Ele viu a oportunidade de evitar esse recrutamento através de sua incorporação na Inteligência Militar, em Munique.²²⁷ Seu cunhado, Hans Dohnanyi, conseguiu incorporá-lo nesta mesa, isentando-o do serviço militar ativo e declarando que ele era “indispensável como civil para o esforço de guerra”.²²⁸ A justificativa oficial para a incorporação de Bonhoeffer como civil em movimentos da Inteligência Alemã foi a sua articulação ecumênica em diversos países.²²⁹ Os movimentos de Bonhoeffer, na realidade, foram na direção oposta. Ele cumpriu missão contrária, infiltrado em seu cargo oficial, e militando exatamente para o oposto. Tendo liberdade de viajar por várias partes do mundo, ele articulava ações de proteção e fuga para os perseguidos pelo governo,²³⁰ levava e trazia informações importantes para a resistência. O jovem teólogo se envolveu com os primórdios dos planos de um golpe de estado, envolvendo seu cunhado Hans, o Almirante Wilhelm Canaris e o General Hans Oster.²³¹ Ele também colaborou com os generais Fritsch e Beck, através do contato do seu cunhado, Hans von Dohnanyi.²³²

Fazia parte do golpe uma tentativa de assassinato contra Hitler, porém a bomba não explodiu.²³³ Bonhoeffer e Dohnanyi estavam envolvidos nos planos e o que restava agora era disfarçar de todas as formas as provas que o ligavam àquele

²²⁴ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 67

²²⁵ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 76

²²⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 76

²²⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 81

²²⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 81

²²⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 81

²³⁰ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 93

²³¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 90

²³² BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p. 65

²³³ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 92

ato.²³⁴ Enquanto os judeus eram deportados para o extermínio, o Escritório da Inteligência Militar, do qual Bonhoeffer fazia parte, os ajudava a fugir dos campos de concentração.²³⁵ Esta e outras atitudes começaram a colocar Bonhoeffer sob suspeita, além das ordens que ele tinha em seu nome relativas à proibição de ensinar e publicar livros. Chegaram avisos de que seus telefones estavam sendo grampeados e que eles estavam sendo observados.²³⁶

Em 4 de abril de 1943, Bonhoeffer foi preso acusado de subversão.²³⁷ Quase um ano ele passou na prisão de Tegel, ainda sob condições relativamente favoráveis, podendo se comunicar com seus familiares.²³⁸ Nesta prisão, ele ocupa parte do seu tempo dando assistência aos seus companheiros de prisão, levantando o seu moral, comentando a Bíblia para eles, ministrando-lhes os serviços divinos; a outra parte do tempo era dedicada à correspondência e às anotações de seus escritos teológicos.²³⁹

Grande parte de sua correspondência na prisão foi unida por Eberhard Bethge e compilada para finalmente se tornar o teor do livro *Resistência e Submissão*.²⁴⁰ O conteúdo desta obra são as cartas e anotações escritas por Bonhoeffer, enviadas a familiares e amigos, levando consolo, lançando protestos aos líderes religiosos e desafios à igreja e ao fazer teológico.²⁴¹ Grande parte são cartas endereçadas aos pais, que apesar de ter-lhes gerado tantas tristezas na vida pelas escolhas que fez, nunca o abandonaram.²⁴² *Resistência e Submissão* são anotações que revelam uma teologia de uma vida transformada por toda a história de vida de Bonhoeffer.²⁴³ Não é mais um tratado teológico erudito, nem tampouco um ensaio bíblico, nem mesmo um manual de como dirigir um seminário. Este livro reflete apenas o coração do teólogo, já consciente de todas as suas experiências adquiridas. Nele, Bonhoeffer afirma: “Considera-se perdido o tempo em que não vivemos como homens, tempo em que não obtivemos experiências, não aprendemos, não realizamos, nem desfrutamos nem sofremos nada.”²⁴⁴

²³⁴ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 94

²³⁵ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 82

²³⁶ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 94

²³⁷ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 129

²³⁸ BONHOEFFER, D., Tentação, p. 5

²³⁹ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século 20, p. 248.

²⁴⁰ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 98

²⁴¹ TIETZ, C., Theologian of Resistance, p. 97

²⁴² BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 7

²⁴³ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 13

²⁴⁴ BONHOEFFER, D., Resistência E Submissão, p. 15

O último livro a ser mencionado que também foi compilado por Bethge a partir das anotações de sermões e discursos de Bonhoeffer de variadas épocas antes e depois da sua prisão é a obra *Prédicas e Alocuções*.²⁴⁵ Este é um livro de pregações que mostra o seu lado inspirativo e desafiador ao mesmo tempo. Alguns sermões contêm denúncias de injustiças acontecidas na história e outros são presentes aos seus amigos e familiares. O único sermão contido em *Prédicas e Alocuções* que não foi proferido pessoalmente por Bonhoeffer em um púlpito é o discurso com o qual ele presenteou Eberhard Bethge e sua noiva Renate, já preso, em 15 de maio de 1943, por ocasião do casamento deles.²⁴⁶

Em 20 de julho de 1944 foram descobertos documentos, diários e material de provas daqueles que conspiravam com Canaris, Oster, Donhannyi e outros na tentativa contra a vida de Hitler, na qual Bonhoeffer foi considerado envolvido.²⁴⁷ Ele foi enviado da prisão de Tegel para o campo de concentração de Buchenwald e depois para Flossenbürg.²⁴⁸ Ali foi julgado por um tribunal fictício, condenado sem chance de defesa e enforcado em 9 de abril de 1945.²⁴⁹

Bonhoeffer teria feito orações, leituras e devoções na noite anterior e na manhã do dia do seu enforcamento.²⁵⁰ Eberhard Bethge confirma que Bonhoeffer tenha mandado um recado ao Bispo George Bell antes de seguir para a morte. Payne Best enviou a mensagem: “Diga ao Bispo: este é o fim para mim, mas também é o começo.”²⁵¹ Esta ficou sendo a última frase pronunciada por Bonhoeffer de que se tem registro. Esta frase condiz com uma anotação que ele tinha enviado a Eberhard Bethge da prisão: “Lidar com a morte está dentro da esfera da possibilidade humana, superar a morte é chamado de ressurreição.”²⁵² Mondim faz a seguinte narrativa dos últimos momentos da vida de Bonhoeffer:

No início de fevereiro de 1945, Bonhoeffer é transferido da prisão berlinense para o campo de concentração de Buchenwald, onde tem por companheiros de cela algumas das mais altas personalidades políticas e militares da Alemanha e alguns dos mais ilustres prisioneiros de guerra. Um deles, Payne Best, do serviço secreto aliado, nos deixou preciosas informações sobre o fim do nosso teólogo: "Num domingo, 8 de abril", escreve Best, "o pastor Bonhoeffer pronunciou-nos um breve sermão, falando

²⁴⁵ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p. 6

²⁴⁶ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p. 84

²⁴⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 129

²⁴⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 129

²⁴⁹ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 9

²⁵⁰ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.115

²⁵¹ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.115

²⁵² BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p.117

de modo que tocou o coração de todos e encontrando as palavras adequadas para exprimir o espírito de nossa condição e os pensamentos e propósitos que ela determinara em nós. Nem bem ele concluiu a última oração quando a porta foi escancarada; entraram dois homens à paisana e de aspecto malvado, dizendo: 'Prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco'. Aquelas palavras — 'venha conosco' — já tinham assumido para nós um único significado: a forca. Despedimo-nos.²⁵³

Bonhoeffer ganhou reconhecimento ao longo dos anos após a sua morte. Mondim acredita que foi o bispo John Arthur Thomas Robinson quem lançou o nome de Bonhoeffer entre os ingleses e na Europa, quase dez anos depois, em 1963, por meio do seu polêmico livro *Honest to God*.²⁵⁴ Nesta obra, Robinson apresenta Bonhoeffer como sendo o teólogo da secularização, do cristianismo adulto e do cristianismo a-religioso.²⁵⁵ Bethge acreditou que Robinson teria iniciado um novo interesse mundial no fenômeno de Bonhoeffer e seu trabalho através de seu polêmico livro.²⁵⁶

A biógrafa Christiane Tietz não defende que Bonhoeffer tenha sido um defensor das teologias da “morte de Deus”, e da secularização, embora desde 1960 o mundo de língua inglesa o liga a essas correntes.²⁵⁷ Ela encerra sua obra comentando sobre o fato de como correntes diferentes de pensamento teológico adotam os escritos de Bonhoeffer para os mais diferentes fins.²⁵⁸ Os críticos da igreja institucional o ligam ao cristianismo a-religioso, os representantes da igreja institucional o utilizam por sua ênfase à vida eclesial, os teólogos da libertação ressoam seus escritos da prisão, entre outras coisas.²⁵⁹ Segundo Tietz, “as frases isoladas de Bonhoeffer são arrancadas de seu contexto teológico e histórico, e as pessoas assumem que as verdades que ele falou sobre os desafios de sua época podem ser aplicadas a várias questões contemporâneas”.²⁶⁰

Ernest-Albert Scharffernorth, no Dicionário Crítico de Teologia, afirma que fora da Europa, na América Latina, na África do Sul e na Ásia Oriental, a voz de Bonhoeffer ressoou aos ouvidos dos cristãos como um incentivo na luta por mais

²⁵³ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p.250

²⁵⁴ MONDIM, B., Os Grandes Teólogos do Século Vinte, p.213

²⁵⁵ ROBINSON, T., *Honest to God*, p. 81

²⁵⁶ BETHGE, E., *Dietrich Bonhoeffer*, p. 123

²⁵⁷ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 116

²⁵⁸ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 112 ss

²⁵⁹ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 111

²⁶⁰ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 111

justiça social.²⁶¹ Na prisão, um ano antes de ser executado, Bonhoeffer faz uma análise das “partes” da sua vida:

Ontem ouvi alguém aqui dizer que os últimos anos foram para ele anos perdidos. Sinto-me aliviado por não ter tido esta sensação ainda em momento algum. Tampouco me arrependi de minha decisão no verão de 1939; ao contrário, estou seguro na ideia de que minha vida — mesmo que isto soe estranho — decorreu em linha reta e sem quebra alguma, pelo menos no que diz respeito à direção que minha vida sofreu de fora. Foi um constante enriquecimento de minha experiência, pelo que sou imensamente grato. Se o meu estado atual fosse o encerramento de minha vida, teria já um sentido que eu poderia compreender perfeitamente. Por outro lado, tudo também poderia valer por uma radical preparação para um novo começo, o qual... pela paz seria chamado uma nova tarefa...²⁶²

Em sua opinião, a aprendizagem teórica e prática que o levou a ser quem ele se tornou, foi direcionada e determinada por uma orientação superior.²⁶³ Bethge transcreve: “Resta-nos apenas o caminho muito estreito e às vezes difícil de encontrar. Tomar todos os dias como se fosse o último e ainda viver em fé e responsabilidade como se ainda houvesse um grande futuro”.²⁶⁴ Este enriquecimento, por meio do qual Bonhoeffer define o desenrolar da sua vida, é o conjunto de fatos e observações que contribuem para a elaboração deste trabalho. Ele não considerou que foi “partido” nem impedido de continuar sua trajetória em cada fase, mas, sim, viu cada ato de sua vida como um ganho a mais, cada momento novo apresentando mais um sentido real e compreensível.

Tendo em vista todas essas experiências vividas por Bonhoeffer, bem como o desenrolar de sua trajetória de vida, o conjunto de suas ideias principais, os pontos mais relevantes de suas obras escritas, as relações que ele manteve com pessoas e com instituições e também a sua inclinação pessoal em direção a Deus, a apresentação feita nesta biografia contribuirá para a melhor compreensão do pensamento e das propostas teológicas de Bonhoeffer acerca das experiências místicas e de uma espiritualidade mística mais relevante.

Após esse exame biográfico de Bonhoeffer, o próximo capítulo irá explorar a conceituação elementar das experiências místicas, as ideias principais de teólogos e teólogas diversos e suas formulações e proposições sobre o tema “mística”. Logo após, um pouco mais especificamente, a mesma exploração temática de grandes

²⁶¹ SCHARFFERNORTH, E. IN: LACOSTE, J. et al., Dicionário Crítico de Teologia, p. 321

²⁶² BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 127

²⁶³ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 128

²⁶⁴ BETHGE, E., Dietrich Bonhoeffer, p. 120.

pensadores será feita com relação a duas práticas espirituais da vivência mística: a oração e a contemplação. Somente após essa conceituação geral de outros autores sobre a mística, no capítulo seguinte, será detalhado o pensamento e a proposta teológica de Bonhoeffer sobre o mesmo tema a as mesmas práticas principais, bem como suas propostas mais importantes para um cristianismo mais místico e relevante.

3 A Experiência Mística

A experiência mística é uma expressão de difícil definição.²⁶⁵ É uma experiência de sentido profundo, que se relaciona com diversas expressões religiosas.²⁶⁶ Ela abarca uma gama extensa de tradições e interpretações, refletindo a riqueza e a diversidade das experiências humanas em busca do transcendente. O entendimento da experiência mística passou por um longo processo histórico e abrange muitos contextos geográficos e culturais.²⁶⁷ Consiste num mergulho nas profundezas da alma, onde se encontram vivências, que ultrapassam as crenças e que escapam às explicações racionais, por se tratar de um campo semântico espiritual.²⁶⁸ Complexo e multifacetado, o conceito de mística transcende definições simplistas, sendo associado tanto à mais íntima particularidade da experiência religiosa quanto à espiritualidade em geral. É um fenômeno rico e intrincado, que convida a um encantamento com as dimensões espirituais e religiosas da Transcendência.²⁶⁹

Na presente abordagem, a mística será tratada como sendo uma experiência cristã e pessoal com Deus, embora haja uma vasta gama de outras concepções da mística, tanto religiosas como não-religiosas, filosóficas, psicológicas e outros entendimentos fora do contexto ocidental.²⁷⁰ Para fins do presente trabalho, o termo “mística” será limitado ao uso no seu sentido mais clássico do cristianismo: o de

²⁶⁵ BINGEMER, M.C., O Mistério e o Mundo, p. 241

²⁶⁶ TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p. 13

²⁶⁷ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.4. p.314.

²⁶⁸ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 23

²⁶⁹ VELASCO, J. M., A Experiência Cristã de Deus, p.17

²⁷⁰ MENDIA, F. IN: USARSKI, F. et al., Dicionário de Ciência da Religião, p. 676

uma “percepção experimental de Deus, por ocasião do advento interior de Cristo,”²⁷¹ conforme explica o Dicionário Crítico de Teologia, que “consiste numa experiência da presença de Deus no espírito, pelo gozo interior que dela nos dá um sentimento intimíssimo”,²⁷² uma experiência pessoal da espiritualidade cristã. Sendo assim, a experiência mística em questão será abordada como “a experiência de todo cristão verdadeiro, com o Deus revelado em Cristo Jesus aos homens que procuram, através da fé, uma experiência de encontro com sua presença”.²⁷³ Com essa limitação ao contexto cristão, que inclui harmoniosamente os pensamentos tanto católico quanto protestante, o presente trabalho realizará um apanhado teórico do estudo de vários teólogos e filósofos da espiritualidade cristã. Também possui uma limitação que não procura aprofundar-se na experiência mística pessoal dos autores ou místicos, tanto nas origens do cristianismo, quanto no decorrer da história, nem da atualidade. Isso se deve ao fato de que o objetivo principal do presente trabalho será discorrer com ênfase sobre a concepção da experiência mística adotada pelo teólogo cristão protestante Dietrich Bonhoeffer, que será o místico em questão para fins do desenvolvimento desta dissertação.

Maria Clara Bingemer, em sua obra “A Mística e os Místicos”, faz uma exposição tanto teológica quanto histórica da mística em diversos contextos geográficos e culturais da humanidade. Procurando elaborar em resumo um recolhimento das reflexões de diversos autores, Bingemer faz uma definição de mística com base no consenso entre a filosofia e a teologia:

Trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um mistério ou uma graça misteriosa e irresistível, que se revela como alteridade pessoal e age amorosamente, propondo e fazendo acontecer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer por graça.²⁷⁴

Segundo Bingemer, a mística é uma experiência pessoal de relação com o divino, de forma passiva e não controlável. Segundo esse pensamento, a experiência não pode ser originada nem causada pelo ser humano e depende exclusivamente da iniciativa de Deus. Ela entende que o contato com o transcendente na mística

²⁷¹ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 1162

²⁷² LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 1162

²⁷³ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.4, p.314.

²⁷⁴ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 32

religiosa tem a ver com uma experiência pessoal e única, não provocada e que só pode acontecer por graça. Segundo ela, a experiência mística é algo tão particular, que não pode ser colocado em fórmulas prontas. Envolve mistério, irresistibilidade, inefabilidade, imediatez, passividade, alteridade e graça divina e, nesse sentido, é a percepção imediata da presença divina. Sendo assim, escapa a qualquer análise ou formulação conceitual por ser algo individual e interior.

Para Henrique Lima Vaz, a experiência mística é o “ato mais elevado da vida do espírito,”²⁷⁵ que pode ser considerado como o ápice das vivências espirituais. Entretanto, de acordo com Vaz, ao termo “mística” coube uma infeliz sorte: “Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”.²⁷⁶ Isso significa que o significado dessa palavra perdeu seu valor real, vindo a ser interpretado como um ato religioso fanático, passional e irracional. Para ele, uma definição imprópria do termo “mística” se formou por meio do esvaziamento semântico da palavra e de compreensões limitadas das experiências religiosas. De acordo com Vaz, o sentido real de mística tem a ver com:

Uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano trans-racional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.²⁷⁷

O significado primitivo de mística, a seu ver, tem sua raiz numa experiência mais elevada, sempre de natureza religiosa, mas também pode envolver alguns traços de entendimento filosófico. A trans-racionalidade a que Vaz se refere envolve a compreensão correta da experiência mística num plano onde cessa o discurso da razão e chega ao inefável, na relação com o Absoluto.²⁷⁸ Vaz sugere que a mística envolve uma dimensão da experiência humana que transcende a compreensão racional, envolvendo aspectos profundos da psique e da espiritualidade. Tem a ver também com intencionalidade e interesse humano, e não

²⁷⁵ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.25

²⁷⁶ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.9

²⁷⁷ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 9

²⁷⁸ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.10

deixa de ser racional, mas vai além disso, abarcando sensações físicas, espirituais e psicológicas.

Neste sentido, tanto Bingemer quanto Vaz destacam os aspectos mais profundos da experiência mística ao conceituá-la, concordando nos quesitos sobre a inefabilidade da sua vivência. Eles coincidem na concepção de que as experiências místicas possuem a característica de produzir um sentimento superior em relação a todas as outras experiências e levam o ser humano a sentir um amor indescritível e não merecido.

Francilaide Queiroz, explica a busca humana por Deus na experiência mística afirmando que há um impulso de desejo (sede)²⁷⁹ no ser humano pela experiência direta com o Mistério, que o faz procurar o que está além de si mesmo. Para ela, o ser humano possui um desejo pelo encontro com a Realidade Última de suas vidas. Ronsi explica que o ser humano é assim “chamado a mergulhar no seu mais íntimo para que, encontrando-se consigo mesmo, assumindo sua condição de pessoa, e acolhendo esta Presença, possa receber o outro na sua vida em sua alteridade”.²⁸⁰

Juan Martin Velasco destaca o mesmo que Bingemer e Ronsi, no aspecto do sentido da experiência individual de cada ser humano. Velasco, quando afirma que “não é fácil descrever os passos, as etapas e as modalidades do exercício dos preâmbulos existenciais da experiência religiosa,²⁸¹ concorda que experiência mística religiosa é de difícil descrição por conta de suas múltiplas expressões, tendo diferentes modalidades e etapas e podendo ser vista estritamente como algo pessoal, Ele entende que cada tradição espiritual tem suas generalidades e suas particularidades, sendo a experiência religiosa um campo vasto de interpretações.²⁸²

Em geral, Velasco identifica traços comuns nas descrições das experiências místicas das pessoas e reconhece que a mística deve ser a abordagem do Cristianismo atualmente, ou seja, o cristianismo atual deve se inclinar para as experiências místicas. Ele afirma que “o Cristianismo do amanhã que já estamos vivendo será místico, ou não será Cristianismo,²⁸³” e sugere que o místico evoca uma dimensão espiritual mais aplicável ao tempo em que estamos vivendo, em

²⁷⁹ RONSI, F., A Mística Cristã e o Diálogo Inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p.47

²⁸⁰ RONSI, F., A Mística Cristã e o Diálogo Inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar p.52

²⁸¹ VELASCO, J.M., A experiência Cristã de Deus, p.33

²⁸² VELASCO, J.M., A experiência Cristã de Deus, p.11

²⁸³ VELASCO, J.M., A experiência Cristã de Deus, p.5

contraste com uma abordagem mais institucionalizada ou dogmatizada da religião dos tempos passados. Também afirma que “para que o encontro com a presença originária seja possível, a pessoa deve passar, portanto, da dispersão à concentração, da superficialidade à profundidade, da multiplicidade à unificação.”²⁸⁴ Sua concepção de experiência mística atual requer mais o comprometimento privado e profundo da pessoa como um todo do que uma expressão que se encaixe numa tradição religiosa. Além disso, ele entende que nem toda experiência religiosa é profunda, concentrada e unificada. Para que seja mística, ela precisa sair da dispersão, da superficialidade e da multiplicidade interior.

Essas características expostas por Velasco coincidem com o conceito de Bingemer acerca da vivência concreta²⁸⁵ do ser humano em termos de concentração e profundidade, com destaque para o experimentar do amor que leva à unificação. Por sua vez, o destaque de Vaz é acerca do aspecto da intencionalidade da pessoa na busca da experiência mística.

O Dicionário de Ciência da Religião explica que, no Cristianismo, o vocábulo “mística” refere-se a elementos litúrgicos ou especialmente sacramentais e passou a se referir à comunhão dos fiéis em Cristo e ao inefável.²⁸⁶ Dentro dessa especificação cristã, a mística envolve variados tipos de experiência religiosa, não somente a liturgia, mas também os elementos sacramentais, correspondendo também à própria comunhão dos crentes com Cristo. Nesta concepção, a experiência mística é toda experiência religiosa pessoal e litúrgica quando o crente busca a Presença de Deus. Ela envolve o contato humano com os elementos do culto e do sacramento. Além disso, a característica de “inefável” encontrada no discurso de outros autores,²⁸⁷ é destacada por esse Dicionário como sendo um fator essencial da mística no cristianismo. Por inefável se entende o que “não pode ser expresso por meio de palavras, e nem descrito e, por implicação também não pode ser compreendido.”²⁸⁸ Sendo assim, a definição deste Dicionário abarca as características litúrgicas e sacramentais da mística e também envolve a comunhão com Deus, sobretudo, sob a forma sublime e indescritível, que não pode ser explicada facilmente em palavras.

²⁸⁴ VELASCO, J.M., *A experiência Cristã de Deus*, p.30

²⁸⁵ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., *A Mística e os Místicos*, p. 32

²⁸⁶ MENDIA, F. IN: USARSKI, F. et al., *Dicionário de Ciência da Religião*, p. 676.

²⁸⁷ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., *A Mística e os Místicos*, p. 23

²⁸⁸ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*, v. 3, p. 317.

Nesta perspectiva, a Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia afirma que “a abordagem mística de Deus é aquela que enfatiza a comunhão com a Divina Presença, a qual é espiritual, não-discursiva, e com frequência, inefável”.²⁸⁹ Com esta afirmação é destacada uma ideia de contemplação espiritual, que não necessita de palavras, indo além das limitações do discurso racional e sendo, inclusive, também destacada sua natureza indescritível, não se baseando em explicações lógicas ou teológicas. Os autores desta Enciclopédia fazem também um apanhado de características importantes da experiência mística, destacando aquilo que é comum e relevante para a sua conceituação:

Nesta abordagem, é importantíssima a unidade: unidade com a natureza, unidade com a alma, unidade com Deus. A *iluminação* é sempre importante no misticismo, fazendo isso contraste com a razão e com a lógica, que se expressam por meio da linguagem. A transformação, efetuada pela divina Presença, também é sempre importante, o que contrasta com a ética, inspirada pelos “faze” e “não faças” racionais. Por semelhante modo, a experiência é sempre importante, fazendo contraste com a teologia dogmática.²⁹⁰

A definição desta Enciclopédia também destaca a característica da união com Deus abordada por Bingemer²⁹¹ na experiência mística, em que o ser humano é iluminado e transformado pela Presença. Segundo os autores, a mística envolve a unidade da alma com Deus, a iluminação em contraste com a razão ou lógica, a transformação efetuada pela Divina Presença em contraste com a ética e a experiência em contraste com a teologia dogmática. Nesta concepção, a mística refere-se ao contato mais pessoal do crente com a Presença Divina, apresentando contrastes diversos, e não se expressa em discursos teológicos, mas vai além da capacidade humana de descrição verbal ou das atividades religiosas práticas, aplicando-se a expressões puramente espirituais.

A percepção de “união” com Deus na experiência mística é destacada como sendo uma característica marcante na descrição dos teóricos sobre o tema. Essa unidade seria uma experiência de conexão íntima com Deus, conforme a obra “O Livro das Religiões”, na qual o autor Jostein Gaarder dá ênfase, enquanto se propõe a explicar a experiência mística sob o ângulo do ser humano que a busca:

Pode ser caracterizada, resumidamente, como uma sensação direta de ser um só com Deus ou com o espírito do universo. Apesar de a oração e o sacrifício implicarem

²⁸⁹ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v. 4, p. 313

²⁹⁰ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.4 p. 313

²⁹¹ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 32

uma grande distância entre Deus e o homem — ou entre Deus e o mundo —, o místico tenta transpor esse abismo. Em outras palavras: o místico não sente a existência desse abismo. Ele é "absorvido" em Deus, "se perde" em Deus, ou "desaparece" em Deus. Isso porque aquilo a que normalmente nos referimos como "eu" não é nosso eu real. O místico experimenta, pelo menos por instantes, a sensação de ser indivisível de um eu maior - não importa que ele dê a isso o nome de Deus, espírito universal, o eu, o vazio, o universo ou qualquer outra coisa.²⁹²

Gaarder destaca a característica da unidade com o divino, muito presente nas definições dos outros autores. Para ele, a experiência mística pode ser compreendida como uma experiência direta e imediata com Deus. Diferentemente de um ato comum religioso, que pressupõe uma separação substancial entre Deus e o ser humano, a experiência mística pode superar essa separação.

Para quem vive a experiência mística, o aproximar-se de Deus deve ser intenso, a ponto de superar a percepção do abismo entre o Divino e o humano. A pessoa se sente absorvida por Deus, e essa união transcende a dualidade espiritual. De acordo com Gaarder, na experiência mística pouco importa a filosofia religiosa da pessoa,²⁹³ sendo uma experiência cristã ou não, o místico se encontra em unidade com o transcendente. Na concepção de Gaarder, essa unidade diferencia a experiência mística das outras experiências religiosas mais comuns.

Lutero concorda com os autores que afirmam que as experiências místicas são difíceis de se definir, reservadas a uma realidade muito íntima e pessoal, cujas características são indescritíveis, sendo totalmente gratuidade de Deus. Segundo ele, “isso sucede a todos que são inundados pela doçura de Deus e por seu Espírito, de sorte que sentem mais do que conseguem expressar.”²⁹⁴ Ele sobrepõe a transcendência e a inefabilidade como destaques importantes na experiência mística ao afirmar que aqueles inundados pela doçura de Deus e pelo Espírito experimentam sentimentos além da capacidade de racionalização verbal.

Com isso, Lutero expressa a ideia de que a experiência mística representa muito mais o sentir do que o expressar. Lutero ainda afirma que a experiência “é antes um alegre sofrer, e obra exclusiva de Deus que não se pode ensinar com palavras, mas que se pode conhecer somente por experiência própria.”²⁹⁵ Por ser obra divina, a experiência mística se reveste de gratuidade e se despe de merecimento ou provocação humana. A espera silenciosa da experiência pessoal provoca, segundo

²⁹² GAARDER, J; HELLERN, V.; NOTAKER, H., O Livro das Religiões, p.37

²⁹³ GAARDER, J; HELLERN, V.; NOTAKER, H., O Livro das Religiões, p. 38

²⁹⁴ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma, v.6, p.26.

²⁹⁵ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma, v.6, p.26.

Lutero, um “alegre sofrer”, que consiste em abnegar da explicação humana e aguardar a iniciativa de Deus.²⁹⁶ Sua abordagem coloca ênfase na natureza subjetiva do fenômeno místico, sugerindo que a sua compreensão não cabe em definições dogmáticas, mas reside no campo do sublime e do transcendente. Essa “gratuidade” (que só pode acontecer por graça) também é destacada por Bingemer²⁹⁷ como sendo algo que nada requer da pessoa que recebe a experiência, um conceito muito aproximado da ideia de “passividade”.²⁹⁸

Muito mais voltado para a concepção da mística como uma experiência cristã e não como uma busca não-religiosa, Lutero entendia a experiência pessoal e cristã de Deus como uma obra do Espírito Santo em relação direta com as promessas da Palavra de Deus, não podendo ser desassociada desta. Para ele, a experiência com Deus é a experiência com a Palavra de Deus em contato com o Espírito. Segundo Lutero, o fundamento da experiência mística é o conteúdo da Palavra, mais precisamente das promessas divinas contidas na Palavra:

Como, porém, tais promessas de Deus são palavras santas, verdadeiras, justas, livres, pacíficas e plenas de toda bondade, acontece que a alma que a elas se atém com fé firme, será unida a elas de tal modo, ou por elas totalmente absorvida, que não apenas participará, mas será saturada e inebriada de toda a força delas. Pois se o tato de Cristo curava, quanto mais esse tenríssimo contato no Espírito, ou melhor, essa absorção da Palavra comunicará à alma tudo que é próprio da Palavra.²⁹⁹

Lutero também inclui aqui o sentido de unidade a ponto de “absorção” com a Palavra de Deus na experiência mística, por meio da ação do Espírito Santo em contato com o ser humano. Ele destaca um estado de saturação ou preenchimento transbordante no ato de fé. Também inclui nesta afirmação a descrição de um quadro inebriante, uma sensação de euforia, comparado à embriaguez, e podendo ser entendido como êxtase, ou um estado de intensa alegria ou exaltação espiritual, uma emoção ou sensação intensa. Com essas palavras, Lutero descreve um terno contato com Deus no Espírito e essa ternura comunica Deus ao ser humano pela Palavra. Não se pode pensar na experiência mística na ótica de Lutero, sem a presença das promessas da Palavra de Deus e da ação do Espírito Santo, sendo para este, portanto, sua concepção de mística, algo exclusivamente religioso, cristão e bíblico, requerendo a fé cristã para que aconteça esta unidade.

²⁹⁶ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma, v.6, p.26

²⁹⁷ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p.32

²⁹⁸ BINGEMER, M. C. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p.23-33

²⁹⁹ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. O Programa da Reforma, v.2, p.440.

Paul Tillich, deferentemente de Lutero, não categoriza a experiência mística exclusivamente cristã e bíblica, mas define que “místico” é, antes de tudo, uma categoria que caracteriza o divino como estando presente na experiência.³⁰⁰ O conceito de Presença é essencial para a concepção de Tillich da experiência mística. O místico sente, experimenta e se envolve na Presença. Para Tillich, “o misticismo, ou a presença sentida de Deus, é uma categoria essencial à natureza da religião.”³⁰¹ Ou seja, a experiência mística é, sobretudo, sentir a presença de Deus. Com isso, ele enfatiza a importância da experiência mística para a compreensão da religião. Tillich inclui no mais profundo de toda experiência mística pessoal uma prática religiosa. Em sua abordagem, místico é o quem experimenta o divino como presente em sua experiência, não distante ou separado, mas inserido na prática religiosa. Essa Presença, segundo Tillich é o próprio elemento místico em si. Ele explica:

Misticismo é mais do que uma forma especial de relação com a base do ser. É um elemento de toda forma desta relação. Já que tudo que é participa da potência de ser, o elemento de identidade no qual o misticismo se baseia não pode ser ausente de nenhuma experiência religiosa. Não há autoafirmação de um ser finito, e não há coragem de ser, na qual a base do ser e seu poder de dominar o não-ser não sejam efetivos. E a experiência da presença deste poder é o elemento místico mesmo no encontro pessoa-para-pessoa com Deus.³⁰²

Na concepção de Tillich, a Presença é o próprio elemento místico que se identifica com o ser na experiência religiosa. Tudo que a pessoa é participa da experiência religiosa, da mesma forma, Deus também oferece o poder da sua Presença ao ser humano completo. Assim como a identidade do ser humano está presente na experiência mística, a Presença de Deus também se manifesta nesse encontro. No ato religioso, o ser humano tem a coragem de ser unido à Presença.

Com uma concepção primordialmente cristã, Jesus Castellano estabelece uma noção conceitual de mística em que “mística, de *myesis*, *mysterion*, refere-se ao mistério, ao fundo imperceptível da verdade, àquilo no qual se deve ser iniciado, e, em sentido cristão, ao mistério revelado que é Cristo”.³⁰³ Ele inclui na noção de experiência mística a característica da “iniciação”, em que o ser humano se insere no contexto cristão com o propósito de experimentar o mistério. A experiência mística inicia o ser humano no mistério crístico. Castellano entende que o mistério

³⁰⁰ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 379

³⁰¹ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 379

³⁰² TILLICH, P., A Coragem de Ser, p. 121

³⁰³ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.375

de Cristo é uma espécie de origem profunda, porém oculta da verdade. A experiência mística, no seu entendimento, seria a iniciação do cristão nesse mistério.

Ao tratar da experiência cristã de Deus, Castellano enfatiza a importância de entrelaçamento de duas noções: liturgia e espiritualidade cristã. Em seu entender, espiritualidade cristã individual e as ações litúrgicas estão totalmente relacionadas.³⁰⁴ Na verdade, Castellano liga toda a espiritualidade à própria liturgia. A proximidade do que ele entende por experiência mística com a prática do culto cristão é inegociável. “Todos os meios para aumentar a vida espiritual (ascese, oração, devoções, trabalho) têm na liturgia sua fonte”.³⁰⁵ A liturgia, no entendimento de Castellano é a origem, ou a fonte de onde brota e emerge toda experiência mística. Além de fonte, a liturgia é também o cume de toda vida espiritual,³⁰⁶ ou seja, é o ponto alto ou mais elevado da espiritualidade humana. Neste sentido, a experiência mística não pode ser desassociada da celebração litúrgica, mesmo que fora do seu lugar, pois a liturgia é sua fonte e cume.

Sobre isso, Castellano defende que “a experiência que o cristão tem na liturgia é sempre, de algum modo, mística, já que é uma experiência dos mistérios, um entrar em contato com as realidades sobrenaturais, abertas somente aos iniciados”.³⁰⁷ Para ele, toda experiência litúrgica é uma experiência mística, por colocar o iniciado em contato com as realidades transcendentais. Ele também destaca a mística como sendo, sobretudo, um elemento da obra de Deus e não como uma produção humana, incluindo em sua concepção o aspecto de gratuidade. Somente os iniciados têm acesso às realidades místicas por meio da liturgia. O culto fornece a fonte de todo entendimento e do desejo da experiência mística pessoal, mas também é o cume de toda experiência com a espiritualidade, por conter os elementos próprios de toda a crença.

Em contraste com Bingemer, Ronsi e Castellano, Karl Barth tem uma abordagem menos sobrenatural e mais racional da experiência mística, ligando a experiência da unidade e da proximidade do crente com Deus muito mais ao entendimento da Palavra e da revelação bíblica de Cristo do que às sensações

³⁰⁴ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.50-51

³⁰⁵ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.53

³⁰⁶ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.53

³⁰⁷ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.384

humanas, quando afirma que “segundo a Sagrada Escritura, Deus é aquele que está presente, vive, age e se dá a conhecer para nós pela obra que ele determinou e realizou em Jesus Cristo”.³⁰⁸ Dessa forma, a presença de Deus é o conhecimento do Cristo e não as sensações humanas. Ele ainda vai além, como uma espécie de posicionamento crítico e contrário às experiências sensoriais da espiritualidade ao afirmar que:

Deus está *acima* de nós, acima de todas as nossas intuições, de todos os nossos esforços, de todos os nossos sentimentos, sejam eles os mais sublimes, acima de todos os produtos de nosso espírito, sejam eles os mais admiráveis. E isso significa, em seguida, como já vimos, que Deus não deposita coisa alguma de sua razão de ser em nós mesmos e que ele não corresponde a nenhuma disposição ou possibilidade de nossa natureza, mas que ele não existe e nem tem realidade, senão em si mesmo. Como tal, ele não se revela a nós através de nossa procura, nossas descobertas, nossos sentimentos e nossos pensamentos, mas exclusivamente por ele mesmo.³⁰⁹

De acordo com Barth, os que buscam Deus em outra grandeza ou na infinidade são pagãos.³¹⁰ Ele descarta a experiência mística com um divino inominado. Sua concepção da experiência mística não abrange nenhum aspecto a-religioso, nenhuma tentativa humana de contemplação ou unidade com o divino, por meio do esforço humano, seja qual for a grandeza a ser contemplada. Toda experiência mística, a seu ver, tem iniciativa em Deus e não nas experiências humanas. Barth não admite que se busque uma experiência religiosa sem a lógica da iluminação da razão humana por Jesus Cristo. Para ele, a fé não é um conhecimento obscuro, nem uma experiência, nem uma intuição racional, mas sim uma iluminação lógica. Ele explica que

a fé cristã é a iluminação da razão que nos dá a liberdade de viver dentro da verdade de Jesus Cristo. É essencial para a inteligência da fé cristã compreender que a verdade de Jesus Cristo e o conhecimento dessa verdade referem-se à vida. Assim, isso significa que, por essa razão, deva-se abandonar a ideia de que a fé é um conhecimento para considerá-la como um conhecimento obscuro, uma experiência ou uma intuição irracional. A fé é verdadeiramente um conhecimento, ela está ligada ao *logos* de Deus e, por conseguinte, constitui algo inteiramente lógico.³¹¹

A posição de Barth se concentra na concepção da mística religiosa como não intuitiva, nem contemplativa de uma divindade indefinida, mas sim na experiência cristã da verdade de Cristo e do *logos* de Deus, algo racional e fundamentado. A fé

³⁰⁸ BARTH, K., Esboço de uma Dogmática, p.43

³⁰⁹ BARTH, K., Esboço de uma Dogmática, p.46

³¹⁰ BARTH, K., Esboço de uma Dogmática, p.50

³¹¹ BARTH, K., Esboço de uma Dogmática, p.28

em Deus, segundo Barth não é uma experiência mística intuitiva, nem irracional. Ela é inteiramente lógica.

No entanto, diferentemente de Barth, Karl Rahner possui uma abordagem da experiência mística mais voltada para a subjetividade interior do ser humano e menos para a experiência religiosa institucional dogmatizada. Em sua obra “Curso Fundamental da Fé”, ele propõe uma abordagem da experiência religiosa como um “saber anônimo e atemático de Deus” presente na experiência transcendental.³¹²

Se transcendência não é coisa qualquer que, como que de passagem, praticamos, por assim dizer, como luxo metafísico de nossa existência intelectual, mas se essa transcendência é a condição mais simples, mais óbvia e mais necessária da possibilidade de todo entender e compreender espiritual, então o mistério santo é propriamente a única realidade evidente por si mesma, a única realidade que está fundada em si própria, mesmo do nosso ponto de vista. Pois todo outro compreender, por mais claro possa parecer à primeira vista, funda-se nessa transcendência. Toda compreensão clara funda-se na obscuridade de Deus.³¹³

Para Rahner, o mistério já está intrinsecamente presente na experiência mística, e não pode ser dispensado. Ele é o centro de toda compreensão espiritual. Rahner acredita que a transcendência é a única realidade evidente por si mesma, mais simples e mais óbvia, e a única que pode possibilitar a experiência do ser humano com Deus. Para ele, o homem só sabe explicitamente o que significa “Deus”, à medida que permite à sua transcendentalidade entrar no campo de sua consciência.³¹⁴ Essa concepção descarta um entendimento da experiência mística como exclusivamente baseada na Palavra Bíblica ou na liturgia religiosa.

Rahner também afirma que “mesmo que a pessoa não tenha nenhum interesse especial por mística e ‘visões’, não pode negar *a priori* que possa haver um conhecimento de Deus que provenha e ocorra na experiência coletiva e pessoal do ser humano.³¹⁵ Para ele, existe a possibilidade de uma conexão pessoal com o divino, mesmo para aqueles que não buscam diretamente por ela nos lugares da religião. Há um conhecimento de Deus que advém do próprio ser humano, além dos sistemas de fé institucionalizados e inclusive pode acontecer sem nenhum interesse da pessoa pelos temas do conhecimento de Deus.

³¹² RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.33-34

³¹³ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.34

³¹⁴ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.60

³¹⁵ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.73

Rahner possui um detalhado escopo teológico do que ele chama de “autocomunicação”³¹⁶ de Deus à pessoa por meio da transcendência como uma característica intrínseca ao ser humano. Ele define que Deus é o “Aonde da transcendência humana” que “se comunica existencial e historicamente ao homem”.³¹⁷ A partir daí, Rahner explica a experiência de Deus:

Aí se frisa que esta experiência de Deus, implicada na experiência da transcendência, não se faz em primeiro lugar e originariamente em reflexão teórica, mas, pelo contrário, na atuação originária do conhecimento e da liberdade cotidiana - e, portanto, esta experiência de Deus, por um lado, é inevitável, e, por outro, pode ocorrer de maneira muito anônima e preconceitual. Por isso se deve solicitar o homem a descobrir em si, pela reflexão, e a objetivar conceitualmente esta experiência de Deus que nele em todo caso existe.³¹⁸

Logo, essa experiência de Deus, que neste trabalho entende-se como a experiência mística, tem a ver com a autocomunicação de Deus no mais íntimo do ser humano, por conta de sua particularidade essencialmente transcendental. Rahner deixa claro que não se trata de uma simples reflexão interior, mas sim de uma experiência tão atraente e incontrolável que se torna inevitável.³¹⁹

A concepção de Rahner acerca da experiência mística como totalmente intrínseca ao categorial transcendental interior do ser humano é próxima da ideia do filósofo e teólogo Henrique de Lima Vaz. Vaz explica que o ser humano “pode abrir-se ao *Absoluto*, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime pela categoria da *transcendência*”.³²⁰ Essa categoria faz do ser humano um ser capaz de acolher o Divino por meio da “intuição e fruição do *Absoluto*, configurando o ato mais elevado da vida do espírito: a experiência mística”.³²¹ Nesse sentido, Vaz acredita também que é inerente ao ser humano a inclinação para Deus por meio da experiência mística que é própria de sua natureza transcendente.

Vaz destaca três tipos de experiência mística cristã: a mística *especulativa*³²² (uma mística do conhecimento, saber e contemplação, do espaço interior do ser humano, que tem a ver com a reflexão interior e o pensamento metafísico); a mística *mistérica*³²³ (uma mística da vida litúrgica, do espaço sagrado de culto, que tem a

³¹⁶ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.73

³¹⁷ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.524

³¹⁸ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.524

³¹⁹ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.108

³²⁰ VAZ, H.C.L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p.24

³²¹ VAZ, H.C.L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p.25

³²² VAZ, H.C.L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p.30

³²³ VAZ, H.C.L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p.47

ver com a divinização e a iniciação ou rito litúrgico) e a mística *profética*³²⁴ (uma mística da audição da Palavra Bíblica, ouvida e obedecida, que é a forma original da mística cristã). Assim ele resume seu pensamento sobre a mística cristã:

Segundo a tríplice mediação antes descrita: tal a estrutura e a vida da mística cristã. Ela é *especulativa* quando inclina o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária; é *mistérica* quando a contemplação se volta para a realidade divina nos sacramentos cósmico e eclesial; é *profética* como mística da Palavra contemplada na plenitude do seu ser e da sua expressão: o Verbo feito carne que é o *dizer* total e definitivo de Deus aos homens.³²⁵

Esta classificação de Vaz retrata a mística cristã e abrange os três níveis da busca do cristão pela Presença de Deus, tanto a nível pessoal quanto eclesial. Nessa perspectiva, o cristão busca o contemplar de Deus em sua vida total, não só em sua oração solitária; tanto nos momentos de culto público, como também na busca da compreensão da Palavra escrita e revelada de Deus.

Estas concepções, em suma, indagam se o desejo da experiência mística já é algo que insere o ser humano naturalmente no campo da transcendência, fazendo com que ele seja inevitavelmente aberto a Deus. Maria Clara Bingemer acredita que isso acontece porque somos feitos para a união com Deus, e que experimentamos este desejo, que chega a ser incontrolável.³²⁶ Segundo Bingemer, a experiência mística se dá pelo desejo de uma união com Deus, presente no mais íntimo do ser humano, como explica em sua obra “O Mistério e o Mundo”:

Pessoas dispostas a canalizar todo o seu potencial afetivo e a quase totalidade de seu tempo, energias, criatividade, e recursos em rituais religiosos cantando hinos de louvor, participando de assembleias onde a oração coletiva toma longas horas, buscada enquanto terapia e cura corporal e espiritual, ou prostrando-se durante horas intermináveis, em contemplação diante do tabernáculo; diante da natureza; ou ruminando longamente algum versículo da Bíblia, uma pequena oração ou os cinco Mistérios do rosário. O que é certo é que os homens e mulheres de hoje, como os de todo tempo, continuam a experimentar o drama de sentir-se limitados e frágeis e, no entanto, feitos para a união com o Sem-Limites. E, no mais profundo de si mesmos, percebem-se habitados pelo desejo ardente e incontrolável de entrar em comunhão com esta incompreensível realidade que se chama Sagrado.³²⁷

Conforme a observação de Bingemer, as práticas místicas podem envolver orações, contemplação, cânticos, e outras expressões, não como meros rituais, mas expressões de um desejo profundo e incontrolável de união com o Sagrado. Para

³²⁴ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.57

³²⁵ VAZ, H.C.L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.75

³²⁶ BINGEMER, M.C., *O Mistério e o Mundo*, p. 149

³²⁷ BINGEMER, M.C., *O Mistério e o Mundo*, p. 162-163

ela, é claramente perceptível que esse desejo é algo incontornável e não pode ser suprimido nem evitado pelos seres humanos. Os seres humanos possuem uma finalidade última, que é o motivo de sua origem e criação: unir-se a Deus no mais profundo do seu interior. Este atrativo para a comunhão com Deus, de acordo com Bingemer, é incontornável e incompreensível.

Entretanto, o encontro com Deus, no mais íntimo da pessoa, que se dá na acolhida de sua presença, é, sem dúvida, a raiz da experiência religiosa. E disto falam a fenomenologia e os místicos, os estudiosos do fenômeno religioso e o homem que se tem adentrado com seriedade na busca dessa Realidade, fundamento radical de tudo.³²⁸

Tendo em vista estas concepções, o presente trabalho irá discorrer sobre duas expressões comuns de experiências místicas cristãs, que são: a oração e a contemplação solitária e introspectiva ou reflexiva. Esses elementos mais básicos da experiência mística cristã serão tratados a seguir.

3.1 A experiência mística da oração

A oração é o “ato religioso essencial”³²⁹ e está presente em todas as tradições.³³⁰ De fundamental importância para todas as tradições religiosas, a oração é indispensável para o fiel. É comum das experiências religiosas o ato de orar, falar ou entrar em comunicação com aquele que é considerado seu Ser sagrado. Segundo o Dicionário Crítico de Teologia, a oração abarca dois aspectos fundamentais: o da prece (pedido, súplica) dirigida a Deus e o da comunicação com Deus na elevação da alma para Deus (comunhão, união).³³¹ Essa dupla expressão da oração é seu fundamento básico. O ato religioso de orar pode consistir tanto nos pedidos quanto na conversa livre, íntima e espiritual com Deus. Em todos os sentidos, a oração é vital para o exercício de qualquer expressão religiosa.

Inácio de Loyola apresenta em seu escrito “Exercícios Espirituais” a prática da oração como uma experiência mística especial,³³² tendo privilégio acima das outras práticas religiosas, por ser indispensável para a união com o Sagrado.

³²⁸ RONSI, F., A Mística Cristã e o Diálogo Inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 55

³²⁹ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p.1283

³³⁰ TEIXEIRA, F. IN: USARSKI, F. et al., Dicionário de Ciência da Religião, p.711

³³¹ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p.1283

³³² LOIOLA, I., Exercícios Espirituais, p.5

A oração é certamente um lugar privilegiado para a experiência de Deus. Foi descrita por Santo Tomás como *religionis actus*, ou seja, a colocação em ato da religião. Por outra parte, ao tratar-se nela do reconhecimento do Absoluto, do absolutamente valioso, do *unum necessarium* para o ser humano, resulta indispensável para seu reconhecimento a saída do ser humano das formas de vida centradas na utilidade, na função, na posse, que constituem a vida ordinária, e a passagem, através de certa ruptura de nível, à ordem do Sagrado. Daí a importância da oração expressamente cultivada para que se dê o exercício efetivo da experiência de Deus. A oração é, pois, o lugar privilegiado da experiência religiosa.³³³

Na visão de Loiola, orar é um ato necessário para a saída do ser humano do seu lugar concreto, de sua vida ordinária. Essa vida sempre exige de si mesmo alguma utilidade, alguma posse ou alguma função ou tarefa. Orar é romper com esse lugar concreto e material e entrar no ambiente do Sagrado, onde os valores espirituais são infinitamente mais valiosos. Para Loiola, a oração é o próprio ato religioso em si e um espaço vital de contato com Deus.

Jostein Gaarder define a oração como “o mais simples de todos os ritos”, a “casa de força da religião,”³³⁴ ou seja, a oração é fonte de energia de todas as religiões. Como um estudioso da filosofia e das religiões, Gaarder entende a oração como a base de tudo o que se refere à religião em si. Segundo Gaarder, a oração é:

A comunicação espontânea de um indivíduo com Deus, e nesse caso não costuma ter uma forma definida, uma vez que é expressa em termos pessoais. Já a oração coletiva normalmente obedece a um padrão bem definido. Pode ser lida, ou cantada em uníssono, ou entoada como uma antífona, na qual se alternam o que conduz a oração e a assembleia. Determinados atos e gestos estão associados à oração. Muitas comunidades cristãs rezam ajoelhadas no genuflexório; alguns oram de mãos postas; os muçulmanos se inclinam até o chão em direção a Meca.³³⁵

Segundo Gaarder, embora seja o mais elementar rito religioso, a oração é o ponto central e vital da religião. Ela é a principal fonte da espiritualidade que alimenta a fé religiosa, sendo o meio fundamental de comunicação entre o devoto e o Ser Divino, sustentando a própria experiência e vitalidade do fiel. Mesmo tendo diferentes práticas dentro das diferentes religiões, Gaarder entende que a oração está no centro de todas elas.

A concepção de Gaarder abarca as diversas religiões, enquanto Joseph Ratzinger destaca a essência do conteúdo da oração estritamente na mística cristã,

³³³ BINGEMER, M. C., O Mistério e o Mundo, p.223

³³⁴ GAARDER, J; HELLERN, V.; NOTAKER, H., O Livro das Religiões, p.29

³³⁵ GAARDER, J; HELLERN, V.; NOTAKER, H., O Livro das Religiões, p.29

que deve ser dirigida a Deus, não como uma introspecção interior, mas fundamentada no Deus da Palavra:

Cristo, que é a verdade, ofereceu-nos as palavras, e nelas nos oferece o Espírito Santo. Deste modo, também se torna claro aqui algo que é específico da mística cristã. Ela não consiste em primeiro lugar num mergulhar em si mesmo, mas no encontro com o Espírito de Deus da palavra que nos precede, encontro com o Filho e com o Espírito Santo, e assim o orante se torna um só com o Deus vivo, que está sempre tanto em nós como acima de nós.³³⁶

De acordo com Ratzinger, a oração cristã tem uma especificidade própria, que estabelece um limite de conteúdo no entender da sua prática. Ratzinger ensina que o Deus da Palavra nos precede em essência, conteúdo e forma, não podendo ser confundido com qualquer outra concepção de “sagrado”. Esse Deus está simultaneamente presente, tanto internamente como transcendentemente. Na sua concepção, a mística cristã, portanto, é menos sobre interiorização e mais sobre a relação e a união com a divina Trindade. Diferente de outras concepções, a oração, segundo Ratzinger, caracteriza-se pelo seu direcionamento ao Deus cristão, e não unilateralmente para dentro de ser humano.

Para Paul Tillich a oração é uma experiência extática em si mesma, ou seja, o próprio ato de orar é um milagre da revelação de Deus, por ser um ato transcendente e se expressar para além da vida comum. Tillich acredita que no ato de orar o coração se eleva em direção a Deus, ao mesmo tempo que transcende da personalidade humana. Ele explica que:

Toda oração e meditação, se cumprem seu sentido, isto é, se reúnem a criatura com seu fundamento criativo, são revelatórias neste sentido. As marcas da revelação - mistério, milagre e êxtase - estão presentes em toda oração verdadeira. Falar a Deus e receber uma resposta formam uma experiência extática e milagrosa; transcendem todas as estruturas comuns da razão subjetiva e objetiva. Constituem a presença do mistério do ser e uma efetivação de nossa preocupação última. Se a oração é rebaixada ao nível de uma conversa entre dois seres, é blasfema e ridícula. Se, contudo, é entendida como a “elevação do coração”, isto é, como a elevação do centro da personalidade a Deus, é um evento revelatório.³³⁷

O principal destaque que Tillich dá aqui ao conceito de oração é a sua característica revelatória. Mistério, milagre e êxtase, presentes na oração, constituem as marcas da revelação, por transcender as estruturas da razão. Aqui na

³³⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Do batismo do Jordão à Transfiguração, p.124

³³⁷ TILICH, P., Teologia Sistemática, p. 139

concepção de Tillich, a oração, compreendida intrinsecamente como uma experiência extática, é um evento que revela a presença misteriosa de Deus.

Assim como Ratzinger, Tillich não considera a oração como uma simples reflexão interior, pois seu entendimento é superior ao da razão subjetiva e objetiva, destacando no ato da oração a sua expressiva característica de êxtase espiritual:

A oração é uma possibilidade somente na medida em que se supera a estrutura sujeito-objeto, isto é, ela é uma possibilidade extática. Aqui reside tanto a grandeza da oração quanto o perigo de sua contínua profanização. O termo “extático”, cujo emprego normalmente apresenta muitas conotações negativas, talvez possa ser resgatado para um sentido positivo, se o entendermos como o caráter essencial da oração.³³⁸

O êxtase, de acordo com Tillich, é essencialmente inerente à oração. Não deve ser vista em seu sentido negativo como algo profano, um enlevo ou arrebatamento dos sentidos de maneira eufórica, mas sim na sua característica de superação da estrutura mundana do ser humano, saindo para além de sua vida material rumo a um sentido espiritualizado.

Entretanto, para Faustino Teixeira, a oração é um “procedimento fundamental do homem religioso”³³⁹, ou seja, indispensável e necessária à religiosidade. Ele destaca a oração como o elemento central da vida, não limitado ao espaço da experiência religiosa, mas em toda a vivência humana.

É algo que ultrapassa a mera emoção, pois favorece a aproximação do ser humano com o transcendente, fazendo do humano um *parner* do sublime, na presença inebriante de seu mistério. Como se pode perceber, a oração é um “ato” religioso essencial na dinâmica de nominação humana, de dar sentido ao significado e presença do ser humano no tempo, marcado pela impermanência, mas permeado por uma sede que não se apaga, de se aconchegar na Presença Inefável.³⁴⁰

Teixeira acredita que todo ser humano sente a necessidade de dar significado à sua existência por meio de um tipo de “sede” espiritual, uma necessidade de se aproximar da presença do Divino. Nessa perspectiva, a oração não é apenas um ato religioso, mas é parte integrante de uma característica espiritual presente em todos os seres humanos, oferecendo um lugar de conforto. Diante da transitoriedade humana, existe uma necessidade do eterno e a oração é essa busca do aconchego do eterno.

³³⁸ TILICH, P., Teologia Sistemática, p. 575

³³⁹ TEIXEIRA, F. IN: USARSKI, F. et al., Dicionário de Ciência da Religião, p.711

³⁴⁰ TEIXEIRA, F. IN: USARSKI, F. et al., Dicionário de Ciência da Religião, p. 712

Ainda segundo Teixeira, “a oração é um fenômeno universal”,³⁴¹ enfatizando mais claramente o seu conceito dado anteriormente. Ele chega a destacar que “A oração é mais universal que a fé explícita num Deus personalizado,³⁴² expondo a característica especialmente inter-religiosa e até ecumênica da oração.³⁴³ Nesse sentido, ele chega a entender que é mais universal o ato de orar do que a existência da dogmatização de um conjunto de doutrinas e de características de um Deus universal. Por isso, a oração é um elemento de intersecção, que estabelece o ponto de encontro de diversas religiões. Teixeira também diz que “a presença comum de tradições religiosas diversas para a prática da oração tem sido uma das experiências inter-religiosas mais significativas dos últimos tempos”.³⁴⁴ Na sua concepção, a oração é o elo que une as religiões porque:

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. A oração favorece tal hospitalidade, pois pressupõe uma experiência de ruptura do egocentrismo e de abertura ao aprendizado da gratuidade.³⁴⁵

Na concepção de Teixeira, embora as religiões se relacionem com o mistério de Deus dentro de suas práticas próprias e de seus círculos internos, elas se unem umas às outras principalmente pelo ato de orar. De acordo com ele, a oração ecumênica ou inter-religiosa rompe o exclusivismo e o egocentrismo religioso e hospeda a cooperação entre as mais variadas expressões de fé. Segundo esse pensamento, a oração é o ato comum das religiões, é o que faz com que todas tenham o mesmo sentido e direção de fé.

Já Lutero vê a oração como uma prática necessária para agradar a Deus, que não deve ser desprezada. Pelo contrário, deve ser um sacrifício daqueles que sofrem e enfrentam problemas em suas vidas. Para ele, orar deve ser uma prática constante e rigorosa. Na sua concepção o ato de orar deve ser perseguido pelos que sofrem.

Pelo contrário, vamos lá, seu preguiçoso, cai de joelhos, ergue as mãos e os olhos ao céu, reza um salmo ou um Pai-Nosso e apresenta teus problemas a Deus com lágrimas, lamenta, invoca, como ensina o presente versículo e como diz o Salmo 142.2: “Derramo diante dele minha oração e apresento diante dele minha tribulação”. E SI 141.2: “Suba minha oração a tua presença como o incenso, e o erguer de minhas

³⁴¹ TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p.16

³⁴² TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p.16

³⁴³ TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p.16

³⁴⁴ TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p.15

³⁴⁵ TEIXEIRA, F. (Org.), No Limiar do Mistério, p. 15-16

mãos seja como um sacrifício vespertino”. Aqui ficas sabendo que orar, expor os problemas e erguer as mãos são os mais agradáveis sacrifícios para Deus. Ele deseja, ele quer que exponhas diante dele tua preocupação e que não a guardes para ti, te debatas com ela, te amargures ou martirizes.³⁴⁶

Lutero confronta o cristão à necessidade de esforço e prática da oração como um sacrifício espiritual constante e diário. Destaca também que Deus requer a oração e a exposição do coração humano para buscá-lo, mesmo soando como uma obrigação religiosa. Para ele, o ser humano deve se sacrificar e se empenhar para praticar o ato de orar. Nesta concepção a oração se contrapõe à preocupação humana, à amargura, aos martírios da vida, aliviando a carga da materialidade terrena no ato de inclinar-se a Deus em oração.

Karl Barth destacava maior ligação da oração com a teologia. Ele considerava a oração como a principal tarefa do labor teológico. Segundo ele, “o primeiro e fundamental ato do trabalho teológico, porém, que permeará todos os atos seguintes qual tônica básica, é a oração”.³⁴⁷ Para Barth, os teólogos e teólogas devem ser pessoas que oram. Cada reflexão teológica não só deve ser trabalhada em oração como também é uma oração. Fazer teologia para Barth é “um trabalho que não só inicia com oração e que não só é acompanhado por ela, mas que deverá ser realizado de forma peculiar e característica em meio ao ato da oração.”³⁴⁸ Ele afirma:

Ponderemos: a própria oração como tal - embora, ao orarmos, não movamos as mãos, mas as dobremos - também é *trabalho*, e é um trabalho duro. E, portanto, a regra “*Ora et labora!*” [“Ora e trabalha!”] - no terreno da teologia isso será válido em todos os casos - não diz apenas que será preciso começar com o *orare* e, depois, acompanhando a execução do *laborare*, não deixar de orar. Ela significa que o próprio *laborare*, por sua natureza mais íntima, será um *orare*, um agir que em todas as suas dimensões, relações e comoções terá o caráter e o sentido de uma *oração*.³⁴⁹

Segundo Barth a teologia tem um aspecto laboral especificamente íntimo. Esse caráter íntimo da prática teológica advém da comunicação interior dos teólogos e teólogas com Deus em oração. A oração na prática teológica é o que produz todo o resultado, é o que dá sentido à própria produção teológica. O pensamento de Barth insere no cenário da conceituação da oração um ato que deve estar presente na mais alta produção do material do conhecimento teológico e não apenas na vida comum do devoto fiel. Ao contrário de uma produção teológica

³⁴⁶ LUTERO, M., Obras Seleccionadas, v. 5, p. 37

³⁴⁷ BARTH, K., Introdução à Teologia Evangélica, p.101

³⁴⁸ BARTH, K., Introdução à Teologia Evangélica, p.102

³⁴⁹ BARTH, K., Introdução à Teologia Evangélica, p.102

estritamente realizada por meio de reflexão filosófica, Barth propõe uma produção teológica feita sob o terreno da oração.

José Maria Castillo, falando sobre as práticas espirituais, entende a oração como um relacionamento com Jesus pessoa a pessoa, entendendo o relacionamento ou comunhão pessoal do crente com Deus como o ponto mais importante da oração. Castillo explica:

Ao falar da estrutura fundamental da espiritualidade cristã, parece necessário dizer algo sobre a oração e a celebração da fé. Aqui é importante recordar o que eu disse anteriormente: tudo parte da opção pelo seguimento de Jesus. Porém, já disse que seguir Jesus é, antes de tudo, seguir uma pessoa, encontrar-se com essa pessoa, relacionar-se com ela. Pois bem, toda relação interpessoal, se for autêntica e profunda, traz consigo a exigência de diálogo, de presença, de intimidade, de coe fusão. Isso, no caso do encontro com Jesus mediante a fé, é a oração.³⁵⁰

Na ótica de Castillo, seguir e Jesus não é meramente uma adesão a um conjunto de doutrinas ou práticas religiosas, mas sim um engajamento com a pessoa de Jesus. Para Castillo, a oração é o que proporciona esse encontro numa relação íntima e contínua com Deus. Nesse sentido, ele enfatiza a importância do diálogo entre o fiel e Deus. Enquanto diálogo, a oração requer um comprometimento de fé pessoal e sensibilidade espiritual. O diálogo da oração, segundo ele, é uma exigência na prática do seguimento de Jesus. Além do diálogo, Castillo destaca também a exigência da presença e da intimidade com Deus na oração. A oração, portanto, transcende a mera recitação de palavras ou fórmulas, ela é a expressão de uma relação de presença pessoal e íntima entre um ser humano e seu Deus.

Garcia Rubio também dá a mesma ênfase que Castillo, ao apresentar o conceito do ser humano com uma essência dialógica e como interlocutor de Deus.³⁵¹ Como o diálogo interpõe o relacionamento entre Deus e o ser humano, Rubio entende a característica dialogal como privilégio da existência e do sentido da vida humana. Ele vê a oração como um ato natural e necessário para o fiel:

A oração é uma forma privilegiada da existência dialógica própria do ser humano, pois, como espírito-na-matéria, tem necessidade da palavra e do gesto para expressar a sua interioridade. Sem a palavra, é impossível a relação inter-humana. Na relação com Deus, relação eminentemente pessoal, o homem precisa igualmente da palavra: o homem fala a Deus em resposta à sua interpelação. Isto é a oração: Diálogo com Deus.³⁵²

³⁵⁰ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para Insatisfeitos*, p. 28

³⁵¹ RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 246

³⁵² RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 186

Segundo Rubio, o orante só pode expressar sua interioridade por meio da palavra, e também só pode estabelecer qualquer relação (seja inter-humana ou pessoa-Deus) por meio da palavra, ou melhor, por meio do diálogo. Rubio destaca que Deus não fica distante nessa relação. Deus interpela, ele provoca o diálogo e o ser humano o responde. A posição do fiel na oração não é como um ser que fala sozinho, nem é ele que dá início ao diálogo, é Deus quem o produz. Sem a oração fica impossível a relação de Deus com os seres humanos. Em suma, o que Castillo e Rubio compartilham em suas concepções sobre a oração religiosa é a profunda inclinação humana para a interlocução com Deus, por meio da essência dialógica que Deus e os homens possuem.

Jesús Castellano relaciona a liturgia como fonte de todas as expressões de experiências místicas que possam existir, como lugar privilegiado da experiência cristã.³⁵³ Entre todas as experiências da religiosidade cristã, Castellano assim conceitua a oração:

A oração é um dos momentos nos quais se expressa a vida espiritual dos crentes, tanto em sua dimensão de oração vocal, meditação e colóquio, como nos vértices da vida contemplativa. Mais ainda, na espiritualidade dos últimos séculos, a oração, com seus grandes ascetas e místicos, constituía, por assim dizer, a expressão mais genuína da santidade cristã, o índice e a medida da perfeição. Vida espiritual e progresso na oração eram equivalentes.³⁵⁴

Considerada por Castellano como a expressão mais genuína da santidade cristã, a oração é realçada por ele em toda sua proeminência, em qualquer de suas manifestações, pois segundo a sua afirmação, a oração é o sintoma da santidade e uma referência da perfeição. Como em toda a sua teologia, Castellano põe ênfase especial na liturgia. Segundo ele, “oração pessoal e liturgia pertencem ao próprio mistério de graça, e expressam de modo diferente a realidade do culto cristão e da santificação como resposta pessoal e comunitária para a salvação”.³⁵⁵ Isso resume o seu conceito de unidade intrínseca entre liturgia e vida cristã, pois “toda oração é essencialmente litúrgica.”³⁵⁶ Esse pensamento desenvolvido por esse teólogo não desvaloriza a oração íntima e pessoal fora do espaço litúrgico, mas destaca a liturgia como sendo o lugar e o conteúdo-fonte, o ápice de onde o fiel recebe toda a base espiritual para a sua vida de oração. “Toda oração autenticamente cristã tem sua

³⁵³ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.88

³⁵⁴ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.345

³⁵⁵ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.348

³⁵⁶ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.350

fonte na liturgia e é uma sua realização, no dinamismo de continuidade da santificação e do culto”,³⁵⁷ enfatiza Castellano. A fonte litúrgica é o berço da oração cristã por unir os elementos da fé e da Palavra.

A oração encontra-se definida na classificação de Henrique de Lima Vaz como *mística profética*. Para ele, “a mística profética apresenta-se, portanto, em primeiro lugar, como vida, a que todo cristão é chamado (Jo 15,15), de intensa participação na oração e na contemplação do Senhor.”³⁵⁸ Dentro do seu postulado classificatório da mística cristã, a oração ocupa o espaço da vida religiosa mais íntima e intensa. A oração é inserida na mística profética porque articula Fé e Palavra, nunca avança para além do campo das Escrituras e caracteriza a mística especificamente cristã.³⁵⁹

Enquanto para Vaz o sentido da oração é para dentro da intimidade humana, Maria Clara Bingemer enfatiza o aspecto exterior da oração, aquele voltado para os outros seres humanos. De acordo com Bingemer, “não há espiritualidade cristã possível sem uma vida densa e intensa de oração.”³⁶⁰ Ela conecta totalmente a oração à prática espiritual, não a entende como um ato ou ritual isolado, mas como a fonte de toda espiritualidade, incluindo o próprio serviço cristão:

A espiritualidade, portanto, para o cristão, é não apenas uma maneira de comportar-se diante de Deus, um estilo de rezar, mas uma maneira de conceber a própria existência enquanto serviço oferecido ao outro. O serviço do cristão, derivado de sua oração e de sua intimidade com o Senhor, se deseja ao mesmo tempo fiel ao Deus Santo e Transcendente e às realidades humanas. E essas realidades humanas têm alcance maior do que simplesmente as relações interpessoais ou micro-comunitárias. Mas alcançam as próprias estruturas que condicionam a vida dos homens e podem favorecer ou contrariar o reino de Deus.³⁶¹

Neste sentido, Bingemer apresenta um quadro do que pode definir a motivação para toda a prática da misericórdia e dos atos de bondade, também o que pode ser padrão para todo comportamento cristão diante de Deus e do mundo. Segundo ela, esse critério é a oração, que dá à luz a existência de toda a prática cristã.

Em sua concepção fundamentalmente voltada para a característica da transcendência humana, Karl Rahner entende que o critério essencial da relação de

³⁵⁷ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p. 350

³⁵⁸ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 60

³⁵⁹ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 62-63

³⁶⁰ BINGEMER, M.C., Ser Cristão Hoje, p.114

³⁶¹ BINGEMER, M.C., Ser Cristão Hoje, p.120

Deus com o ser humano é a perspectiva dialógica, advinda do fato do ser humano ser pessoa e sujeito.³⁶² Rahner determina que essa relação dialógica na oração é o próprio cerne da relevação de Deus. Ele afirma:

Uma relação pessoal do homem para com Deus, uma história da salvação genuinamente dialógica entre Deus e o homem, o acolhimento de sua salvação única e eterna, o conceito de responsabilidade do homem perante Deus e seu julgamento, todas essas afirmações do cristianismo, ainda que devam ser interpretadas com maior precisão, implicam que o homem é o que aqui queremos dizer: ele é pessoa e sujeito. A mesma coisa vale quando falamos de revelação ocorrida mediante a palavra no cristianismo, quando dizemos que Deus falou ao homem, que o chamou à sua presença, que na oração o homem pode e deve falar com Deus.³⁶³

Dentro da revelação cristã está inserida a ideia de que Deus fala e o ser humano pode ouvi-lo, e também o ser humano tanto pode ser ouvido como pode falar com Deus. São essas afirmações cristãs que têm origem na pessoalidade humana e no fato do ser humano ser um sujeito em si, dotado da sua importante característica dialógica. De acordo com o Rahner, esse diálogo, que é a oração, seria então o principal critério da revelação.

Atrelado a esse conceito do ser humano como sujeito e pessoa, Rahner entende que deve acontecer um “acolhimento” da referência ao mistério absoluto na experiência transcendental no interior do ser humano.³⁶⁴ E que “esse acolhimento ocorre na obediência incondicional à consciência e na franca e confiante aceitação do caráter incontrolável da própria existência na oração e no silêncio.³⁶⁵ Dessa forma, a oração acolhe a referência ao mistério de Deus que é intrínseca ao ser humano. A explicação de Rahner leva a entender que na oração e no silêncio o ser humano acolhe para dentro de si o Deus revelado.

Em suma, as definições e explicações gerais dos teólogos citados sobre a oração trazem um auxílio para a sua compreensão como um fator essencial para a mística religiosa cristã. Com essa fundamentação, é possível entender a oração a partir dos conceitos desses teólogos e teóricos como um elemento de comunicação com Deus e como um ato religioso vital. Também pode ser entendida como exercícios espirituais ou a própria vida da religiosidade do fiel.

³⁶² RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.39

³⁶³ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.39

³⁶⁴ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.72

³⁶⁵ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.72

Esses conceitos representam a oração como a experiência mística suprema, que se reflete tanto no seu entendimento como um ato religioso, como na sua compreensão como um ato particular de fé, isto é, como um fenômeno universal praticado pelos portadores de uma crença interior em Deus, não somente daqueles ligados à prática de alguma religião institucionalizada.

3.2

A experiência mística da contemplação

Segundo Francilaide Queiroz Ronsi, “toda experiência interior é transformante e modifica as relações da pessoa a partir de sua inclinação ao Mistério.”³⁶⁶ A contemplação ou reflexão silenciosa e íntima enquanto introspecção religiosa, é uma prática da espiritualidade mística cristã. É uma experiência interior das pessoas inclinadas ao Mistério. Uma base para essa experiência mística é a própria estrutura humana, conforme defendido por Karl Rahner. A reflexão silenciosa sobre Deus é uma prática totalmente inerente à característica essencialmente transcendental do ser humano.³⁶⁷ Rahner acredita que:

Todo falar sobre ele, que necessariamente ocorre, sempre remete para essa experiência transcendental como tal, experiência em cujo seio aquele que chamamos de Deus sempre se dirige silenciosamente ao homem, dirige-se a ele como o ser absoluto e incompreensível, como o Aonde de sua transcendência que não pode propriamente vir a integrar-se num sistema de coordenadas, transcendência que, como transcendência de amor, percebe esse Aonde precisamente também como o mistério santo.³⁶⁸

No entendimento de Rahner, a reflexão, ou seja, a contemplação, leva o ser humano diretamente à experiência com o transcendente, sendo a base da própria experiência religiosa. A atitude silenciosa de Deus ao se dirigir ao ser humano requer deste uma contemplação reflexiva, que é naturalmente experiência mística. Não existe experiência mística sem reflexão ou contemplação de Deus. Para Rahner, “o homem se experimenta em sua transcendência como interrogante, como inquietado por esse surgir do ser, como exposto ao inefável”.³⁶⁹ Sendo assim, a experiência que o ser humano tem de Deus parte do questionamento, da turbulência interior, natural à sua capacidade transcendental e acolhe a Presença de Deus a partir de sua reflexão contemplativa. Rahner deixa claro que esse seu pensamento acerca da reflexão transcendental do ser humano sobre Deus nada tem a ver com a reflexão filosófica. Ele explica:

Não é nesta última que descobrimos Deus da maneira como descobrimos determinado objeto de nossa experiência no mundo, mas naquela atividade religiosa explícita dirigida a Deus na oração e na reflexão metafísica estamos apenas tornando

³⁶⁶ RONSI, F., *A Mística Cristã e o Diálogo Inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*, p. 47

³⁶⁷ RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p.33

³⁶⁸ RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p.34

³⁶⁹ RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, p.48-49

explícito para nós o que já sabemos implicitamente sobre nós nas profundezas de nossa autorrealização pessoal. Assim, sendo, sabemos da nossa liberdade subjetiva, de nossa transcendência e da abertura ilimitada de nosso espírito mesmo quando não as tornamos temáticas.³⁷⁰

Em virtude disso, para que a contemplação seja verdadeiramente uma experiência mística e não filosófica, ela precisa ser explicitamente dirigida a Deus numa reflexão religiosa, que Rahner chama de “metafísica”, e que apenas confirma o que já está implícito no profundo do ser humano acerca de Deus. A contemplação reflexiva interior para Rahner é, pois, a experiência mística fundamental.³⁷¹

A contemplação mística é um conceito bastante natural para a religiosidade católica. No discurso da última sessão pública do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI destacou a nobreza e a perfeição do ato de contemplação. Segundo ele, essa busca a Deus por meio da mente e do coração deve dar sentido e ordem a todas as áreas da vida dos seres humanos:

A saber: Deus existe. Sim, Deus existe; realmente existe; vive; é pessoal; é providente, dotado de infinita bondade, não só bom em si mesmo, mas imensamente bom para nós; é o nosso criador, a nossa verdade, a nossa felicidade, de tal modo que o homem, quando procura fixar em Deus seu coração e sua mente, realiza na contemplação o ato espiritual que deve ser considerado como o mais nobre e perfeito de todos; um ato que também em nosso tempo pode e deve hierarquizar os inumeráveis campos da atividade humana.³⁷²

De acordo com o Papa, é necessária uma procura do ser humano por Deus. Essa procura que acontece no campo do coração e da mente por meio da contemplação, reflete o desejo do ser humano de se conectar não só com a verdade da existência de Deus, mas com o próprio Deus. Nesse sentido, a contemplação deve ser o ponto de referência para classificar em ordem de importância todas as outras realizações do ser humano. Segundo Francilaide Queiroz Ronsi, “o auge da vida interior é a contemplação, que é a perfeição do amor e do conhecimento de Deus.”³⁷³ Isso se alinha com o conceito de Rahner, enquanto entende a contemplação como o ponto máximo da experiência humana perante Deus.

Paul Tillich faz uma crítica ao protestantismo de sua época, que rejeitava a contemplação enquanto prática de seus cultos. Centrada na pessoa, a liturgia

³⁷⁰ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.71

³⁷¹ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.69

³⁷² A SANTA SÉ., Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II. 7.12.65

³⁷³ RONSI, F., A Mística Cristã e o Diálogo Inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p.182

protestante não elevava os participantes a uma experiência de transcendência, omitindo de suas práticas a contemplação e o silêncio. Tillich explica que a pessoa em si, enquanto integrada pelo Espírito não é mais o centro da experiência religiosa, mas sim que o próprio Espírito transcende a sua personalidade, dando lugar à contemplação mística:

Só ultimamente se introduziu o silêncio litúrgico em algumas igrejas protestantes, e, obviamente, não existe contemplação sem silêncio. Contemplação significa participação naquilo que transcende o esquema sujeito-objeto, com suas palavras objetivantes (e subjetivantes) e, portanto, transcende também a ambigüidade da linguagem (incluindo a linguagem inarticulada do diálogo consigo mesmo). A negligência da contemplação por parte das igrejas protestantes está enraizada em sua compreensão da Presença Espiritual como centrada na pessoa. Mas o Espírito transcende a personalidade, se identificamos personalidade com consciência e auto-integração moral.³⁷⁴

Tillich entende que a contemplação transcende tanto as palavras, quanto o silêncio, como também o diálogo consigo mesmo. Ele considera essa atitude de contemplação uma atividade essencial da espiritualidade cristã. O entendimento da experiência religiosa como sendo uma grande exposição de palavras, tanto com Deus, como consigo mesmo, faz do ato religioso um esquema puramente sujeito-objeto e não uma experiência espiritual. Segundo Tillich, o ato religioso não pode ser um evento prosaico, nem ordinário, mundano ou frio. O próprio Espírito enquanto interpela a pessoa presente na experiência religiosa, já produz naturalmente uma experiência extática:

O Espírito é extático, como também o são a contemplação, a oração e a adoração em geral. A resposta ao impacto do Espírito deve ser ela própria Espiritual, e isto significa transcender em êxtase o esquema sujeito-objeto da experiência comum. Isto se evidencia principalmente no ato da contemplação, e se poderia dizer que toda oração autêntica leva à contemplação, porque na contemplação se manifesta o paradoxo da oração: a identidade e não-identidade daquele que ora com aquele a quem ora - Deus como Espírito.³⁷⁵

No entendimento de Tillich, não só o Espírito é extático e causa uma experiência extática, mas a oração e a contemplação também o são. Desse modo, a experiência ordinária (não-extática) não representa a experiência religiosa autêntica. Na contemplação a pessoa se identifica com o Deus Espírito e sua

³⁷⁴ RAHNER, K., Curso Fundamental da Fé, p.71

³⁷⁵ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p. 640-641

identidade transcendental participa da experiência não-comum, que é quando o ser humano contempla o Espírito extático com o seu próprio ser.

Tillich dá uma ênfase especial à manifestação extática na contemplação mística. Ele acredita que, no ato da contemplação, a dimensão espiritual invade a autoconsciência e até mesmo os aspectos biológicos humanos, gerando uma experiência de êxtase:

Acontece em toda afirmação profética, em toda contemplação mística e em toda oração exitosa: a dimensão do espírito se atualiza dentro da dinâmica da autoconsciência e sob suas condições biológicas. Nestes últimos exemplos, apontamos para experiências extáticas criadas pelo Espírito. Mas aqui devemos considerar um fenômeno especial. O êxtase, em sua transcendência da estrutura sujeito-objeto, é o grande poder libertador sob a dimensão de autoconsciência.³⁷⁶

Neste sentido, o pensamento de Tillich envolve a descrição da experiência contemplativa em uma dimensão integral do ser humano, definindo o êxtase que resulta dessa experiência como sendo uma capacidade emancipadora que age dentro da reflexão consciente humana, pois transcende a estrutura relacional do sujeito com o divino.

Ronaldo Sathler-Rosa faz a mesma reflexão de Tillich quando procura esclarecer que pode existir uma má compreensão da experiência religiosa por meio da introspeção interior por parte de algumas expressões religiosas equivocadas. Quando uma orientação religiosa é rígida, a pessoa é levada a seguir esquemas doutrinários ou eclesiais sem a liberdade da experiência pessoal e sem envolver toda a transcendência interior. Ele afirma:

Particularmente em tempos de fragmentação e de dissolução de raízes muitas pessoas se defrontam com a tarefa de manter sintonia com a realidade divina e dar sentido a essa presença, em seu diálogo interior, em seus processos de introspecção e de busca da centralização do ser. É o esforço por trazer o "Deus que está aí", diluído nos sistemas sociais ou nas instituições eclesiais, ou o "Deus que está lá em cima", para o centro de seu ser. A experiência pessoal de Deus pode ser fonte de uma vida nova, de equilíbrio e adequada compreensão, ou de caos e confusão se a orientação religiosa for rígida e auto-punitiva.³⁷⁷

Sathler Rosa não vê somente a instituição religiosa como responsável por esse equívoco acerca do entendimento da experiência pessoal de Deus. Ele reconhece que os tempos modernos de dissolução e fragmentação humana em geral fazem com que a pessoa seja submetida a receber respostas prontas de esquemas religiosos

³⁷⁶ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p.574

³⁷⁷ SATHLER-ROSA, R., Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança, p. 42

rígidos. Ele acredita que em resposta a essa rigidez religiosa, as pessoas estão se abrindo para uma nova sintonia com a realidade divina, buscando a presença e a experiência espiritual em atos de contemplação e silêncio interior, praticando uma liberdade religiosa além das exigências eclesiásticas, o que resulta em trazer Deus para o centro do seu ser.

Karl Barth também critica as atividades da igreja como sendo um impeditivo para a contemplação e até mesmo acusa as atividades eclesiásticas como sendo elementos impositivos de um esquema materialista e prosaico da vida religiosa. O ato de contemplação para Barth, assim como para Paul Tillich e Sathler Rosa, é uma libertação interior da pessoa espiritual para além das práticas eclesiásticas. Segundo Barth, a solidão reflexiva é um ato de liberdade do ser transcendente e contemplativo:

[A Igreja tem preferido] orientar sua atividade pelas obras, (para aquilo e naquilo) que podemos ver; o que a Igreja diz ser sua fé em nenhuma hipótese se assemelha com [o paradigma da fé apresentado em] Hebreus, [11]. A Igreja não ama a solidão do deserto; mesmo quando ela prega sobre isto, não é disto que ela realmente trata; mesmo quando ela, aparentemente, se detém em solidão e no ermo, ela desveste sua solitude de todo espanto verdadeiro, de todo perigo real. A Igreja não pratica o jejum daqueles que foram privados da presença do noivo, antes procura e sabe como consolar-se da terrível vacuidade de toda história da Igreja, recorrendo a toda sorte de romântico sentimentalismo.³⁷⁸

Barth ressalta a importância da solitude do crente e da contemplação reflexiva e silenciosa, vazia de atividades. Ele considera os afazeres eclesiásticos como atitudes confortáveis no sentido de evitar o tédio e o vácuo do pensamento. Acredita também que é preciso ensinar e promover o ensinamento de que as obras da igreja que as pessoas podem ver, devem ser equilibradas com a prática da solidão contemplativa, do espanto extático do Espírito, ou do jejum, que reflete uma carência da presença do Noivo.

Para Barth, toda experiência com Deus deve enfatizar uma atitude contemplativa, pois “é pela revelação e pela contemplação (do Deus desconhecido) que o homem toma ciência de que é conhecido por Deus e que foi criado por ele.”³⁷⁹ Sem esse recanto espiritual o ser humano nem mesmo consegue compreender a si mesmo e sem a contemplação o ser humano não se encontra com o Deus Desconhecido: “O Deus desconhecido não está longe do secreto dos homens, e é

³⁷⁸ BARTH, K., Carta aos Romanos, p.568

³⁷⁹ BARTH, K., Carta aos Romanos, p.346

no secreto de Deus e dos homens que as diferenças desaparecem; e tanto mais próximo estará Deus quanto mais compenetrado dessa verdade estiver o homem.”³⁸⁰ Por conseguinte, Barth entende que a experiência secreta entre Deus e a pessoa que o busca é vital para o estabelecimento da proximidade íntima do religioso com o Divino. Na contemplação acontece uma identificação ou unidade com as duas realidades em que as diferenças desaparecem. A introspecção promove todo o ato de contemplação.

Em suma, Barth, Sathler Rosa e Tillich veem a contemplação como o mais importante ato da experiência mística. A relevância deste conceito também está presente na concepção de Henrique de Lima Vaz, para quem a contemplação e a vida contemplativa representam “a coroa e a plenitude da vida cristã normal”.³⁸¹ A contemplação aparece de maneira destacada em sua classificação da mística mística, mas está ligada a todas as outras em seu tríplice entendimento da mística cristã como especulativa, mística e profética:

A Fé eleva-se à Contemplação, e a Palavra sublima-se em Mistério. São essas as linhas convergentes da estrutura da mística profética. Por sua vez, a Palavra alimenta a Fé, e o Mistério oferece-se à Contemplação, constituindo o ritmo dinâmico da experiência mística. Na relação Fé-Palavra é assumida e elevada a um novo plano a mística mística, e na relação Contemplação-Mistério o mesmo se passa com a mística especulativa³⁸²

Os elementos que constituem a experiência mística estão entrelaçados na concepção de Vaz, como uma unidade de relações entre todos os aspectos que formam a base da espiritualidade. Os elementos “Fé, Contemplação, Palavra e Mistério” formam o ritmo dinâmico da experiência mística, segundo o seu pensamento. Ainda expondo a sua explicação classificatória dos tipos de experiência mística, Vaz, relaciona cada um deles à prática da contemplação, da seguinte forma:

A mística *especulativa* cristã tem seu lugar próprio de crescimento na interiorização individual do Mistério pela meditação e pela contemplação. A mística *mística*, por sua vez, é vivida como meditação e contemplação no espaço de culto, quando da celebração eclesial do Mistério. Ambas entrelaçam seus ramos na mística *profética*, que é, ao mesmo tempo, audição interiorizante da Palavra e celebração contemplante do Mistério da vida no Corpo e na vida de seus membros.³⁸³

³⁸⁰ BARTH, K., Carta aos Romanos, p.96

³⁸¹ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 69

³⁸² VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 60-61

³⁸³ VAZ, H. C. L., Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental, p. 60-61

Sendo assim, a contemplação envolve todos os tipos que Vaz considera serem os pontos fundamentais na descrição da mística cristã. Para a contemplação, Vaz explica que é necessária uma articulação entre Fé e Palavra. A Palavra é ouvida e meditada, desabrochando em contemplação.³⁸⁴ São os ecos interiores dessa audição que se multiplicam e desdobram em meditação e contemplação.³⁸⁵ Neste sentido, Vaz acredita que a contemplação não é um ato isolado íntimo e subjetivo da intuição humana, nem uma experiência religiosa com um caráter inominado. A contemplação é uma atitude de Fé e Palavra, fundamentalmente bíblica e estruturada.

Assim como estes últimos teólogos, Juan Martin Velasco também destaca a contemplação como elemento fundamental de toda religião: “a dimensão contemplativa seria, portanto, algo comum a todas as famílias religiosas que dificilmente pode ser proposta como característica específica de alguma delas.”³⁸⁶ Ao mesmo tempo ele compreende que a contemplação não pode ser atribuída exclusivamente a nenhuma religião como sendo sua prática particular. Velasco destaca duas características da natureza da contemplação enquanto experiência mística religiosa cristã. Uma delas é o recolhimento. Ele define essa atitude dessa forma:

O recolhimento distingue-se do "ensimesmamento" do sujeito e de seu isolamento das pessoas e das realidades que compõem seu mundo. ‘Não queiras sair de ti mesmo, é no homem interior que habita a verdade’, dizia santo Agostinho. Esse chamado à interioridade, porém, não isola o sujeito do mundo em que vive e dos homens com os quais convive. O recolhimento leva o homem a romper com essas formas defeituosas de relação que são o espírito de posse e de domínio, não a eliminar a própria relação. Recuperado pelo recolhimento o ser pessoal como abertura e relação com a presença, esta presença ilumina para ele o conjunto da realidade e se lhe devolve inteiramente transfigurada.³⁸⁷

Segundo ele, o recolhimento parte da necessidade do ser humano crente de entrar em uma sintonia com o divino, dando-lhe prioridade. Nesta definição, Velasco tem o cuidado de diferenciar o recolhimento da atitude de isolamento do mundo e das pessoas do seu círculo comunitário ou da civilização humana em geral. Para ele, a contemplação é um chamado à interioridade. Com esta afirmação Velasco resume o que acontece na contemplação, ou seja, quando o crente atende a

³⁸⁴ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 62

³⁸⁵ VAZ, H. C. L., *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 63

³⁸⁶ VELASCO, J. M., *Experiência Cristã de Deus*, p.132

³⁸⁷ VELASCO, J. M., *A Experiência Cristã de Deus*, p.33-34

esse chamado, ele obtém inúmeros benefícios: encontra-se com a verdade, rompe com um apelo muito forte de possessividade e dominação que existe nos seres humanos e é iluminado pela Presença divina, que o transforma interiormente e por completo.

A outra atitude básica da contemplação, segundo Velasco, é o silêncio. Ao contrário da exigência do uso da palavra, que é um pressuposto quase que obrigatório para a atividade religiosa rígida e institucionalizada, o silêncio “sintoniza” a pessoa com a Palavra de Deus. Velasco assim o explica:

Silêncio, por fim, como disposição para o reconhecimento da realidade de Deus no centro do homem, não é sinônimo de mudez nem de opacidade. É a condição para que a Palavra de Deus ressoe no interior do homem, onde, calada, porém permanentemente, mora e fala. É a condição para que a luz interior brilhe e assim ilumine a vida. O silêncio não é, pois, para a espiritualidade verdadeira, o oposto à palavra. É uma qualidade de nossas próprias palavras que lhes permite sintonizar com a Palavra que Deus nos dirige. É a condição que nos permite escutar a "música calada", "a solidão sonora" na qual se nos comunica a voz de Deus.³⁸⁸

O silêncio, nesta definição, é visto como uma disposição interior, uma condição necessária para a abertura que permite ao crente um encontro com a realidade de Deus. Velasco ainda destaca que a Palavra de Deus está presente no pensamento humano, nesse momento de meditação silenciosa, porque envolve o silêncio contemplativo. Essa Palavra, que mora permanentemente no coração do fiel, mesmo em silêncio, fala e atua em seu pensamento. A contemplação, segundo Velasco, é a condição para que a luz interior ilumine a vida do cristão.

Como nos outros pontos mais importantes da espiritualidade, Jesus Castellano em sua obra “Liturgia e Vida Espiritual” faz uma abordagem da contemplação cristã como tendo sua fonte na liturgia. Segundo ele, “a história da espiritualidade está cheia de experiências de contemplação e de revelações místicas acontecidas durante a liturgia.³⁸⁹ Nesse sentido, a liturgia funciona como um potencializador de experiências, por favorecer momentos de profunda contemplação.³⁹⁰ Durante a liturgia os fiéis são levados a adentrar numa dimensão espiritual mais profunda que se torna, apesar de coletiva, íntima e transformadora. A liturgia, com sua estrutura de enleação e com sua fonte na Palavra de fé,

³⁸⁸ VELASCO, J. M., A Experiência Cristã de Deus, p.34

³⁸⁹ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.94

³⁹⁰ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.345

proporciona um ambiente propício para a contemplação.³⁹¹ A beleza, o ambiente, a solenidade dos rituais, os tons da música e até mesmo o silêncio promovido nos locais de culto desempenham papéis importantes para promover uma atmosfera que leva o espírito humano a contemplar em uma experiência com Deus.

Castellano também procura elaborar uma definição da palavra contemplação. Ele considera necessário elucidar esse conceito, por estar muito especializado no seu uso semântico e de ser usado indiscriminadamente de uma forma muito vaga. Ele explica:

A palavra "contemplação" é usada com frequência em termos muito genéricos, ou então em abstratas noções especializadas da teologia ascética e mística. Talvez essa excessiva especialização do termo afaste de uma visão serena e simples do que na realidade é a contemplação litúrgica. Em um sentido bem concreto, podemos falar de contemplação, no nível natural, como de um ato unitário da mente e do coração diante de uma realidade que atrai poderosamente nossa atenção. Contempla-se um panorama, uma obra de arte; ficamos sobressaltados, na alma e no coração, por um acontecimento que nos afeta profundamente. No nível religioso e cristão, podemos falar da contemplação como de um grau superior da oração que consiste na unificação interior diante de um objeto de nossa fé, um mistério evangélico interiorizado eorado, uma imagem; ou então, diante da palavra de Deus.³⁹²

De maneira elucidativa, Castellano discorre sobre o uso da palavra "contemplação" visto no seu sentido natural como uma atitude interior de grande atração e fascínio por algo que domina inteiramente o foco e o interesse humano. Já no sentido religioso, Castellano entende a contemplação como um "grau superior da oração". Este entendimento destaca a característica de unificação interior do fiel contemplante com o objeto da sua fé. Castellano também faz o questionamento se algumas pessoas teriam alguma inclinação maior para a contemplação ou não. Sobre isso ele assim acredita:

É claro que uma facilidade maior ou menor para a contemplação pode provir da atitude de pureza do coração e de preparação do orante, da intensidade da vida teológica e da facilidade adquirida de viver na presença do Senhor. Porém, o dom do Espírito também pode atrair a mente e o coração para a contemplação do mistério até chegar a uma autêntica experiência passiva de contemplação; tratar-se-ia, então, da contemplação mística.³⁹³

A partir da sua explicação sobre haver ou não uma inclinação de algumas pessoas para a experiência mística da contemplação, Castellano acaba por abrir

³⁹¹ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p. 355

³⁹² CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p. 356

³⁹³ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p. 357-358

espaço para inserir em sua explicação a qualidade passiva, atrativa ou gratuita desse tipo de experiência. Ele entende que há uma diferença entre uma contemplação religiosa comum, feita pelos que purificam seus corações e se preparam espiritualmente com facilidade, e aquela contemplação denominada por ele acima de todas como “mística”, que é feita sem um preparo ou iniciativa do fiel, quando é atraído involuntariamente para uma experiência passiva por meio do dom do Espírito.

Acima de tudo, há uma grande importância da liturgia nas concepções de Castellano, que está claramente presente também acerca da contemplação. A contemplação deve se alimentar da liturgia porque:

A contemplação, para ser autêntica, tem por objeto as mesmas realidades — palavras e obras — da história da salvação. Portanto, deve se alimentar na liturgia, com o alimento da Palavra, da oração, dos sacramentos, na riqueza inesgotável dos textos litúrgicos. Aconteceu um empobrecimento da contemplação e da vida contemplativa da Igreja, e se esta degenerou, pelos conteúdos, ou pelo método, em formas menos ricas ou até suspeitas, isto se deveu a um empobrecimento das fontes autênticas da contemplação, que não são outras senão as realidades da fé, proclamadas pela Palavra de Deus e comunicadas a nós pela liturgia sacramental.³⁹⁴

Segundo Castellano, como o objeto da contemplação é a realidade da história da salvação, o alimento da contemplação é a Palavra e os elementos litúrgicos. Ele previne os leitores do perigo do esvaziamento da contemplação quando se distancia das fontes originais, presentes no culto sacramental. A liturgia não é apenas uma fonte da contemplação, mas sim é a fonte original e indispensável para esta prática. Além disso, Castellano acredita que “o primeiro e original sentido da contemplação é a escuta interior da Palavra de Deus”.³⁹⁵ Nesse sentido, a apropriação desse sentido primordial se dá pela proclamação da Palavra. Para ele, a introspecção contemplativa e reflexiva é a audição íntima da Palavra de Deus.

Enriquecendo as concepções dos demais autores e sempre abrangendo algo mais amplo e profundo, Maria Clara Bingemer traz uma observação sobre a contemplação mística que responde à crítica do “fazer” cristão. Essa crítica coloca a contemplação como oposta à toda prática do amor ao próximo e do serviço cristão em geral. Ela faz uma afirmação relevante sobre a contemplação e o seu resultado: “Quem contempla recebe do Senhor mesmo que é o objeto de sua contemplação a ação

³⁹⁴ CASTELLANO, J., *Liturgia e Vida Espiritual*, p.359

³⁹⁵ CASTELLANO, J., *Liturgia e Vida Espiritual*, p.363

que deverá realizar. E, conseqüentemente, essa ação será para ele não menos contemplação, já que estará prenhe e grávida do mesmo Senhor que a suscitou.”³⁹⁶ Isso liga a contemplação à própria prática do serviço cristão, pois é ela que dá origem e vida a toda ação prática. O servir ao próximo é fruto, origem e resultado da contemplação mística, sendo ele mesmo uma forma de contemplação de Deus. Isso determina que não são válidas as críticas ao isolamento e à reclusão contemplativa como atos de negligência com a prática do serviço cristão, pelo contrário, a contemplação é o que faz nascer a execução do amor em atos práticos.

O Dicionário Crítico de Teologia possui um artigo completo acerca da contemplação mística, elaborado por Frédéric Nef, que faz uma explicação das fontes escriturísticas sobre o termo:

No AT, ela é acompanhada de uma teofania (a sarça, a nuvem); é um face a face insustentável com Deus que aplaca a nostalgia de sua face, nostalgia que é própria de toda criatura, face a face que revela a alteridade insustentável de Deus. A contemplação aparece, pois, como a experiência de uma alteridade radical (não se poderia ver a Deus sem morrer). No NT, o episódio da transfiguração corresponde a uma teofania na pessoa mesma de Cristo; o que é contemplado é a glória da divindade de Cristo por meio da sua humanidade.³⁹⁷

O Dicionário descreve a contemplação dos seres humanos da face de Deus nos dois blocos das Escrituras Sagradas em seu ponto mais alto de contato com o divino. Para Nef, nessa abordagem a contemplação tem a ver com a revelação direta de Deus na história, e também remete a uma “visualização” do que poderia ser entendido como a face de Deus. Ele aproxima a ideia da contemplação ao saciar de uma necessidade nostálgica da humanidade, à necessidade de ver Deus. Além disso, é incluída a ideia que entende a experiência da contemplação divina como um ato de alteridade, que significa a distinção e a relação entre a identidade humana e a transcendência divina. Nef diferencia também a manifestação contemplativa dos seres humanos da face de Deus acontecida no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Dessa forma, o Novo Testamento descreve a contemplação humana da face de Deus na pessoa divina de Jesus Cristo. É notável a diferença nos dois blocos revelatórios bíblicos pela ótica de Nef, pois, enquanto no primeiro, a alteridade é radical (diferenciação extrema), no segundo, a identificação divina por meio da pessoa humana de Jesus é muito acentuada.

³⁹⁶ BINGEMER, M. C., Ser Cristão Hoje, p.122

³⁹⁷ NEF, F. IN: LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 448

Nef acredita que o conceito de contemplação sofreu em sua história lento desvio psicologizante, o que ele acredita que a tenha feito designar um “estado espiritual”.³⁹⁸ Como a evolução de um conceito acontece naturalmente ao longo do tempo, o termo em questão (contemplação reflexiva) se inclui nessa evolução, tendo sido reduzido a uma pequena porção de sua significação. Quanto ao desgaste histórico e cultural do termo, Nef destaca que os tempos de atual secularização também reduziram o significado da contemplação. Para ele, “não se pode falar de simples eclipse ou ausência da contemplação no mundo secularizado”,³⁹⁹ mas tanto o termo como o entendimento da prática ganharam novos entendimentos. Nef entende que “a contemplação estética veio substituir a contemplação mística já que a ela é que atribuem correntemente os caracteres de imediatez, de superação do discurso racional, de conhecimento intuitivo do universo e, eventualmente, do conhecimento de Deus.”⁴⁰⁰ Essa substituição acontece enquanto a mentalidade secularizada do mundo acaba por se manifestar em termos estéticos e imediáticos, ligados ao êxtase, à irracionalidade e a um estado de intuição interior, não só das verdades do universo como também do entendimento sobre Deus. Ambas as conotações geram a necessidade de Nef esclarecer o real significado de contemplação para que haja o resgate do valor tão fundamental para essa prática da fé religiosa.

Em suma, após exposição das proposições desses diversos teólogos acerca da contemplação reflexiva e introspectiva de Deus no contexto cristão, pode-se ter uma compreensão desta prática na experiência mística como fator primordial para todo ato religioso. A partir desse embasamento, é possível formatar uma fundamentação teórica da contemplação como sendo um elemento indispensável à reflexão cristã que apresenta a própria revelação de Deus aos seres humanos, dando destaque à apreensão teórica do conteúdo da fé e à própria religiosidade do fiel. A contemplação pode ser sintetizada como um superior ato de contato entre os crentes e o próprio Deus, tanto nos lugares litúrgicos, quanto na vida privada dos devotos e seguidores das comunidades de fé. A contemplação é uma manifestação primordial do exercício da crença, que deve ser resgatada em sua prática fundamental em nosso tempo.

³⁹⁸ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 448

³⁹⁹ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 448

⁴⁰⁰ LACOSTE, J. (Dir.), Dicionário Crítico de Teologia, p. 456

Concluindo o presente capítulo, em síntese, a experiência mística foi aqui delimitada como um fenômeno profundamente ligado à espiritualidade cristã, enfatizando sua manifestação na percepção experimental de Deus, conforme descrita pelo cristianismo. Tal abordagem, ao mesmo tempo que reconhece a vasta diversidade de interpretações místicas em diferentes tradições religiosas, filosóficas e culturais, optou por um foco específico: o contexto cristão.

Em suma, a experiência mística foi entendida como uma percepção de Deus pelo ser humano, de maneira intencional, porém passiva e revestida de gratuidade, que não necessita de manifestações extáticas, mas também não as descarta totalmente e que se baseia na Palavra das Escrituras. Foi delimitada a sua abordagem em torno especificamente da mística cristã. De maneira específica foi também desenvolvido o trabalho de pesquisa em torno das experiências místicas da oração e da contemplação solitária e silenciosa.

Este recorte desta análise se propôs a explorar a mística como uma vivência que transcende os limites da racionalidade e se ancora na fé e na busca pela presença divina. Ainda que o escopo do capítulo não tenha incluído o exame direto das experiências pessoais de místicos ao longo da história, foi possível estabelecer uma base teórica sólida para compreender como essa percepção de Deus, especialmente na perspectiva cristã, se manifesta como uma dimensão essencial da vida do fiel.

Assim, a análise dos pensamentos de Dietrich Bonhoeffer acerca das experiências místicas, nas seções subsequentes, buscará aprofundar a compreensão de como a mística se aplica e pode ser entendida no cotidiano de uma fé cristã, encarnada na realidade teológica e prática deste teólogo, que será objeto da continuidade deste trabalho.

4 A experiência mística segundo Dietrich Bonhoeffer

Este capítulo apresenta as concepções do tema “mística” segundo a visão do teólogo protestante alemão Dietrich Bonhoeffer, cuja vida, escritos e relatos biográficos demonstram possuir uma grande inclinação para a experiência mística, com ênfase na prática da oração e da contemplação solitária e silenciosa em busca da Presença de Deus.⁴⁰¹ Ele também se destacou como doutrinador de uma espiritualidade mística para os seus alunos enquanto estudantes internos dos Seminários em que ele foi diretor, levando estes a uma rotina diária de experiências espirituais com Deus, por meio de orações, leitura bíblica, contemplação, meditação e louvores.⁴⁰² Além disso, ele escreveu sobre diversos aspectos das experiências místicas, principalmente sobre o ato da oração, e da contemplação em suas obras.⁴⁰³

Na obra “Vida em Comunhão”, Bonhoeffer discorre sobre o que ele chama de “desejo místico”,⁴⁰⁴ onde há um tratado sobre a solidão devota a Deus, acompanhada do silêncio interior. Ele defende que existe uma rejeição por esse silêncio por parte de quem o considera como desprezo pela Palavra de Deus, mas que na verdade, o silêncio é um “gesto solene”, um “desejo místico de ir além da Palavra.”⁴⁰⁵ Segundo Bonhoeffer, este desejo místico acompanha uma busca por uma experiência mística individual que não despreza as formulações da Palavra Bíblica, mas vai além desta.

Bonhoeffer entende que o ser humano “não pode viver sem Deus” e por isso “ele sempre procura simular a presença”.⁴⁰⁶ Esta abordagem acerca do desejo pela presença de Deus pode ser encontrada em várias obras de Bonhoeffer e é caracterizado como uma aspiração profunda pelo transcendente, que busca conexão com o Divino e que envolve a existência humana.⁴⁰⁷ Este desejo do ser humano é também abordado por Francilaide Ronsi como uma “sede”⁴⁰⁸ interior que o faz ansiar pelo contato com o Mistério.

⁴⁰¹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.30

⁴⁰² BONHOEFFER, D., Tentação, p. 13

⁴⁰³ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.33

⁴⁰⁴ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.60

⁴⁰⁵ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.60

⁴⁰⁶ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p.138

⁴⁰⁷ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.12

⁴⁰⁸ RONSI, F., A Mística Cristã e o Diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p.46-47

Essa é uma compreensão que sugere que o ser humano sempre procura pela Presença,⁴⁰⁹ não apenas pela revelação de Deus por meio da exposição bíblica, que vem por meio da Palavra escrita das Escrituras, mas também no próprio interior humano, numa experiência espiritual, podendo ser extática, mas não necessariamente.⁴¹⁰

Thomas de Kempis, contribui com essa discussão defendendo que a busca pela presença de Deus por meio do silêncio interior não anula a Palavra Bíblica quando afirma que “no silêncio e na quietude a alma religiosa progride e aprende os mistérios das Sagradas Escrituras.”⁴¹¹ Nesta procura pela Presença de Deus, em reflexão no que já foi compreendido por meio das Escrituras e em recolhimento espiritual, a pessoa se abre para contato com o divino, por meio das experiências místicas. Irênio Chaves destaca que

a espiritualidade de Dietrich Bonhoeffer é marcada por uma profunda humanidade e envolvimento com a realidade do mundo, ao considerar a experiência de Deus como o critério para orientar a constituição do sujeito e sua ação no mundo. Podemos chamá-la de mística? A resposta é sim, na medida em que ele pode ser tratado como um místico em razão de vida de compromisso, tanto em sua prática devocional e de meditação como em sua decisão de se colocar ao lado das pessoas que desejam uma vida comprometida com o seguimento de Jesus de forma autêntica.⁴¹²

Assim, Chaves classifica Bonhoeffer como um místico, não só em razão das experiências devocionais, mas também por meio do seu envolvimento humano e comunitário. Bonhoeffer questionava se deveríamos “falar de uma experiência da presença e da realidade de Cristo livre e desvinculada da Palavra”, isso porque “uma vez que só as Escrituras nos testemunham a presença de Cristo.”⁴¹³ Este questionamento levanta uma reflexão sobre ser ou não possível que a presença de Cristo seja absorvida apenas pela quietude interior, porém, ele também explica que toda experiência com Cristo é também uma experiência com a sua Palavra.⁴¹⁴ Neste sentido, as experiências místicas de reflexão interior, desde que sejam feitas com Cristo, são naturalmente experiências com a sua Palavra.

Jesus Cristo levou toda aflição, toda alegria, toda gratidão e toda esperança da humanidade a Deus. Em sua boca, a palavra humana torna-se palavra de Deus. E, se

⁴⁰⁹ BONHOEFFER, D., Criação e Queda, p.138

⁴¹⁰ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.17

⁴¹¹ KEMPIS, T., Imitação de Cristo, p.54

⁴¹² CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 487.

⁴¹³ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.183-184

⁴¹⁴ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.184

orarmos com Ele a sua oração, a palavra de Deus volta a ser palavra humana. Assim, todas as orações da Bíblia são orações que nós oramos juntamente com Jesus.⁴¹⁵

A experiência mística autêntica de Deus, de acordo com Bonhoeffer, produz uma unidade mística do fiel com Deus tão profunda a ponto de promover uma fusão, em que Deus “ingressa” no ser humano, e a pessoa cristã atinge sua essência mais própria e isso reflete diretamente na relação social humana. Ele explica essa experiência da seguinte forma:

Fica claro que a pessoa cristã não atinge sua essência mais própria quando Deus se defronta com ela como tu, mas só quando ele "ingressa" nela como um eu. Porém, quando a relação eu-tu com Deus fica difusa de antemão, convertendo-se em unidade mística, isso também se reproduz na relação social fundamental, e as almas dos indivíduos se fundem numa "alma universal".⁴¹⁶

Neste sentido, o místico atinge uma unidade com Deus. Jesús Castellano, falando sobre se existe alguma inclinação maior de alguns indivíduos às experiências místicas ou se há algum critério para classificar alguém como místico, esclarece: “Mística é também não apenas o dom, mas a própria iniciação à compreensão oculta.”⁴¹⁷ Ou seja, na concepção de Castellano há um dom pessoal para a mística, mas também há uma iniciação do fiel para compreender e vivenciar as experiências espirituais de forma especial. Maria Clara Bingemer destaca que o Concílio Vaticano II questionou se há ou não uma inclinação especial de algumas pessoas para a experiência mística:

Os debates sobre a mística na teologia católica vão girar a partir daí em torno a duas questões estreitamente conexas: 1) O chamado para a contemplação mística universal é oferecido a todos os cristãos, ou trata-se de uma graça especial disponível somente para alguns poucos eleitos? 2) Em que estágio da vida de oração a contemplação mística começa propriamente?⁴¹⁸

Essas vertentes principais, levantadas pelo Concílio e abordadas por Bingemer, que são a universalidade e o momento de iniciação da contemplação mística na vida de oração, levantam a questão da inclinação ou propensão às experiências místicas em alguns indivíduos e questionam se todos são acessíveis à contemplação mística. É questionado se ela é um chamado universal, disponível a todos os cristãos, ou é uma experiência reservada a indivíduos selecionados,

⁴¹⁵ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.12

⁴¹⁶ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.41

⁴¹⁷ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.376

⁴¹⁸ BINGEMER, M. C., IN: LOSSO, E. G. et al. A Mística e os Místicos, p.27

considerados agraciados de maneira especial, quando começa a categorização da experiência de oração como uma experiência mística, e em que estágio do desenvolvimento espiritual a mística propriamente se inicia. É inquirido quando são observadas as etapas da vida de oração e o ponto em que a experiência mística transcende a oração comum para alcançar um nível de profundidade espiritual único.

Acerca disso, Faustino Teixeira acredita que os místicos possuem alguma espécie de captação da dimensão espiritual, possuindo um tipo de proximidade ao mistério ou alguma facilidade natural no terreno do interior.⁴¹⁹ Para ele

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. O místico é alguém familiarizado com a visão interior, que 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.⁴²⁰

Teixeira descreve o místico como alguém capaz de enxergar além do que é visível, captando a profundidade e o mistério da vida. Essa percepção permite que ele ultrapasse fronteiras pessoais e culturais, e se aproxime de Deus de uma forma diferente das formas que ele experimenta na experiência cotidiana. O místico vive com intensidade, explorando dimensões ocultas, “impenetráveis” da espiritualidade e traz à tona uma compreensão mais ampla e significativa de Deus.⁴²¹

Algumas características da vida e dos escritos de Dietrich Bonhoeffer deixam transparecer essa sua inclinação notável para a mística. Vê-se, por exemplo, a marcante habilidade para a poesia orante, presente nas suas obras “Orando com Salmos”,⁴²² “Vida em Comunhão”⁴²³, “Prédicas e Alocuções”⁴²⁴ e “Christ the Center”.⁴²⁵ Nestas obras Bonhoeffer aborda com relevante importância a oração solitária, a intercessão comunitária e o silêncio contemplativo.

Segundo Irênio Silveira Chaves, Bonhoeffer é um místico por causa das suas características de vida e aflição. Para Chaves, a experiência dos sofrimentos que

⁴¹⁹ TEIXEIRA, F., No Limiar do Mistério, p. 27

⁴²⁰ TEIXEIRA, F., No Limiar do Mistério, p. 27-28

⁴²¹ TEIXEIRA, F., No Limiar do Mistério, p.22

⁴²² BONHOEFFER, D., Orando com Salmos, p. 12

⁴²³ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.33

⁴²⁴ BONHOEFFER, D., Prédicas e Alocuções, p. 28

⁴²⁵ BONHOEFFER, D., Christ the Center, p.27

Bonhoeffer viveu, somados a uma angústia pessoal, geraram nele uma inclinação à mística:

A dimensão mística de sua experiência, marcada por sua angústia pessoal e expressa em suas reflexões teológicas durante o tempo de perseguição e da prisão, o conduziu a um compromisso com a ação, que inevitavelmente, resultou em sua morte. Em sua experiência mística prática, engajada e militante, o amor a Deus e ao mundo foi o companheiro necessário para colocar sua vida a serviço de outro.⁴²⁶

Bonhoeffer escreveu sobre a importância da experiência mística pessoal em atitudes litúrgicas, bem como na oração e na reflexão silenciosa,⁴²⁷ porém ele afirmava que a experiência transcendental produz em si um resultado prático na vida do fiel, que ele chama de “existir-para-outros”.⁴²⁸ Segundo Bonhoeffer, “nossa vida e prática cristãs devem retornar a dois princípios básicos: oração e a prática do que é direito aos homens. Todo o pensar, falar e organizar, nos assuntos do cristianismo, deve nascer de novo, por força desta oração e desta prática”.⁴²⁹ Ele explica:

Este "EXISTIR PARA OUTROS" de Jesus é experiência transcendental. Da liberdade de si mesmo, do "existir para outros" até a morte resulta a onipotência, a onisciência e a onipresença. Fé é a participação desta natureza com Deus. (Encarnação, Cruz, Ressurreição). Nossa relação com Deus como um ente poderoso e elevado acima de nossa imaginação - isto não seria verdadeira transcendência, - mas nossa relação com Deus é uma nova vida no "Existir-para-outros", na participação da natureza de Jesus.⁴³⁰

Com isso, Bonhoeffer modifica a noção tradicional de experiência transcendental, pois, em sua concepção, ela também tem a ver com a forma com a qual Jesus Cristo se entregou em favor dos outros na encarnação. Experiência transcendental é o próprio “existir para os outros”. Segundo ele, essa transcendência reflete uma participação ativa do místico na própria natureza de Jesus, numa relação em favor dos outros, que não substitui as experiências de oração e contemplação, mas vai além delas, como a verdadeira transcendência na relação com Deus, ou seja, uma não pode existir sem a outra. Bonhoeffer entende que

A Igreja dos discípulos de Jesus deve verificar se mostrou o amor de Jesus àqueles que o mundo rejeitou e desonrou, amor que visa proteger, conservar e sustentar a

⁴²⁶ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 493-494

⁴²⁷ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.126

⁴²⁸ BONHOEFFER, D., Ética, p.165

⁴²⁹ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p.149

⁴³⁰ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p.185

vida. Do contrário, de nada adiantará a adoração mais correta, a oração mais piedosa ou a confissão mais corajosa; isso será usado contra ela, porque abandonou o discipulado de Jesus.⁴³¹

Para Bonhoeffer, de nada adianta uma vida mística de oração ou de outras expressões espirituais, se o fiel não existir para os outros. Neste sentido a experiência mística não significa, mas requer uma ação concreta em favor dos necessitados. Essa é uma perspectiva pessoal de Bonhoeffer e do seu modo de proceder, que, de forma crítica, vê a espiritualidade pela ótica das vivências místicas e experiências de conexão com Deus como não bastando em si mesmas, e não como um fim último, mas produzindo atos de misericórdia.

Bonhoeffer é bastante consciente em seus escritos sobre uma possível confusão acerca do sentido correto das experiências espirituais, que podem sofrer o risco de serem interpretadas de maneira equivocada. Ele diferencia “experiência espiritual” de “experiência psíquica”, numa explicação que define termos importantes sobre as experiências de comunhão:

Por se fundamentar unicamente em Jesus Cristo, a comunhão cristã é uma realidade espiritual e não psíquica. Nisso ela se distingue fundamentalmente de todas as demais comunhões. Pneumático = "espiritual" é como a Bíblia chama as coisas criadas só pelo Espírito Santo, que implanta Jesus Cristo em nossos corações como Senhor e Salvador. Psíquico = "anímico" é como a Escritura denomina as coisas que procedem dos instintos, das forças e faculdades naturais da alma humana.⁴³²

Nessa sua definição, a comunhão espiritual é mística, porque está fundamentada em Cristo e na Palavra de Deus. A Comunhão psicológica é baseada nos desejos humanos e pessoais. Bonhoeffer esclarece que “o fundamento de toda realidade psíquica são os estímulos e anseios obscuros e turvos da alma humana. O fundamento da comunhão espiritual é a verdade.”⁴³³

Essa dupla abordagem das experiências espirituais feita por ele, remete a uma diferenciação que classifica os fenômenos da religiosidade em formatos nem sempre místicos, mas muitas vezes com um significado totalmente contrário, pois, segundo Bonhoeffer: “Se quisermos orar com certeza e alegria, então a palavra das Sagradas Escrituras deverá ser fundamento sólido de nossa oração.”⁴³⁴ Nisto

⁴³¹ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.98

⁴³² BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.20

⁴³³ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.20

⁴³⁴ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.11

consiste o fundamento das experiências consideradas por ele como autenticamente espirituais.

Bonhoeffer não compartilha de ideias que alguns professam sobre a ligação implícita das experiências místicas com o estado de “êxtase”⁴³⁵ ou “estupor” (embriaguez metafísica)⁴³⁶, mas entende que o êxtase de algumas experiências não é necessário e, muitas vezes, não é agradável a Deus:

Tão certo como Deus quer nos levar ao conhecimento da verdadeira comunhão cristã, em sua imensa graça, Deus não permite que vivamos, nem por poucas semanas, em um sonho, que nos entreguemos àquelas experiências embriagadoras e a essa euforia que nos assalta como um êxtase. Pois Deus não é o Deus de emoções, mas da verdade.⁴³⁷

Ele sugere que Deus atribui maior valor à verdade envolvendo o ser humano que aos sentimentos extáticos de experiências tidas como espirituais. Esta mesma realidade é abordada por Jesús Castellano, que entende que as experiências espirituais podem ser tão subjetivas que possuem uma inevitável multiplicidade de sentidos, pois “a experiência subjetiva não é o critério de perfeição da vivência litúrgica”.⁴³⁸ Castellano também discorre sobre essa contradição causada pela polissemia quanto ao conceito de experiência espiritual, comentando sobre aquilo que Bonhoeffer chama de “experiência psíquica”:

Neste caso, porém, a experiência espiritual subjetiva não se livra de suas próprias ambiguidades: pode haver celebrações vibrantes onde tudo se consuma no que D. Bonhoeffer chamaria de experiência sentimental ou “psíquica”, sem chegar a ser uma experiência “pneumática”, já que há momentos intensos de participação litúrgica que não passam de uma vivência em pura fé teológica, convencida e substancial, sem que haja vibrações emotivas particulares.⁴³⁹

O que Castellano identificou na abordagem de Bonhoeffer foi o reconhecimento da contradição que existe no entendimento das experiências. Ele concorda com Bonhoeffer que as celebrações vibrantes, extáticas e emocionais não definem a experiência mística em si, e também não se pode dizer que onde não há emoções não haja pura fé.

Thomas Merton também identificou essa mesma duplicidade de sentidos na interpretação das emoções e sensações psíquicas dentre as experiências espirituais.

⁴³⁵ TILLICH, P., Teologia Sistemática, p.124

⁴³⁶ TEIXEIRA, F., No Limiar do Mistério, p.22

⁴³⁷ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.17

⁴³⁸ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.94

⁴³⁹ CASTELLANO, J., Liturgia e Vida Espiritual, p.94

Na realidade, este é um questionamento constante que Merton mencionou como um perigo, que sempre aparece:

Há sempre perigo de iluminismo e falso misticismo, quando os que se deixam facilmente levar pela fantasia e emoção tomam demasiadamente a sério os impulsos, vivos e intensos que experimentam na oração, imaginando ser de Deus a voz de seus próprios sentimentos exaltados.⁴⁴⁰

O que Merton entende como perigo neste sentido tem a ver com a atitude da pessoa religiosa, que leva mais em consideração as emoções e sensações emocionais no momento do ato religioso. Segundo ele, é possível que a imaginação humana, instigada pelos sentimentos extáticos, possa confundir a voz interior com a voz de Deus.

Embora, como foi visto até aqui, o ato religioso da experiência mística receba um elevado destaque nos escritos de Bonhoeffer, é feita por ele uma diferenciação importante quanto à superioridade da fé, pois, segundo ele, “o ato religioso é sempre algo parcial, enquanto a fé é algo integral, um ato vital”.⁴⁴¹ O ato religioso corre o perigo de ser interpretado pelo ser humano sob a ótica de suas próprias sensações, enquanto a fé tem a ver com a vida por completo aberta em obediência a Deus.⁴⁴² Por exemplo, quando fala dos cânticos de louvores, Bonhoeffer também chama a atenção para a necessidade do equilíbrio reverente e sobriamente contido:

Nosso cântico novo é terreno, um canto de peregrinos e caminhantes aos quais resplandeceu a Palavra de Deus e que agora lhes ilumina o caminho. Nosso canto terreno depende da Palavra de Deus revelada em Jesus Cristo. É o canto singelo dos filhos dessa terra, chamados para serem filhos de Deus; não é extático nem arrebatador, mas sóbrio, grato, reverente, orientado para a Palavra revelada de Deus.⁴⁴³

Ou seja, em suma, Bonhoeffer não entende que uma experiência de oração, louvores ou reflexão precise necessariamente do êxtase ou de algo parecido para que seja entendida como uma revelação da própria presença de Deus à pessoa. Essa é uma contradição de sentidos muito comum quanto a uma verdadeira concepção da experiência mística propriamente dita, que acontece por conta das diferentes interpretações sobre o que significa a espiritualidade mística.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ METRHON, T., *Direção Espiritual e Meditação*, p.61

⁴⁴¹ BONHOEFFER, D., *Resistência e Submissão*, p. 176

⁴⁴² BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 37

⁴⁴³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.43

⁴⁴⁴ CHAMPLIN, R.N.; BENTES, J.M., *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*, v. 4, p. 313.

Tendo em vista essas afirmações, identifica-se na abordagem de Bonhoeffer sobre as experiências religiosas um foco na simplicidade das experiências, que pode definir a identificação dessa experiência como uma experiência verdadeiramente mística com Deus. Para Bonhoeffer, as experiências com base em Cristo e na Palavra Bíblica são experiências verdadeiras. Ele estabelece um critério para essa diferenciação: “Na comunhão espiritual reina a Palavra de Deus somente; na comunhão anímica, porém, ao lado da Palavra de Deus, reina também a pessoa dotada de poderes, experiências e capacidades sugestivo-mágicas especiais”.⁴⁴⁵ Bonhoeffer tentava constantemente diferenciar essas concepções para identificar corretamente as expressões que significam um encontro verdadeiro com a Presença de Deus, salientando que “é questão de sobrevivência para qualquer comunhão cristã trazer à luz a tempo a capacidade de discernimento entre ideal humano e realidade divina, entre comunhão espiritual e anímica”.⁴⁴⁶

No presente trabalho será utilizada esta concepção de Bonhoeffer sobre as experiências místicas com base em sua vivência e rica formulação sobre o tema. Ele entende as experiências místicas mais elementares como experiências espirituais ordinárias, sem necessidade de êxtases ou visões,⁴⁴⁷ mas não excluindo essa possibilidade, com destaque para as duas expressões mais importantes presentes em suas obras: a oração e a contemplação solitária e silenciosa.

4.1

A experiência mística da oração em Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffer vivenciou suas indignações e sua prisão com a prática da oração, abordando efusivamente a experiência mística da oração individual e secreta.⁴⁴⁸ Seu último ato público de vida foi uma oração de joelhos que fez momentos antes de ser enforcado pelo regime nazista.⁴⁴⁹

Embora Bonhoeffer tenha dado ênfase à oração individual e secreta, ele também reconhecia a grande importância da oração coletiva e não descartava de maneira nenhuma que havia uma ligação com o Pai durante as orações litúrgicas ou em comunhão:

⁴⁴⁵ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 21

⁴⁴⁶ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 25

⁴⁴⁷ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 17

⁴⁴⁸ BONHOEFFER, D., *Christ the Center*, p. 27

⁴⁴⁹ MONDIN, B., *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*, p. 250

Ainda que a oração verdadeira seja de natureza secreta, isso não quer dizer que a comunhão de oração não seja possível, mesmo que saibamos os perigos que se correm nesse caso. Seja uma oração feita na rua ou na solidão do quarto, seja longa ou curta, seja na litania da oração na Igreja ou o suspiro daquele que não sabe o que pedir, seja individual ou congregacional, o que importa é o reconhecimento: o Pai de vocês sabe do que precisam. Isso remete a oração exclusivamente ao Pai e liberta o discípulo da falsa confiança nas obras.⁴⁵⁰

Apesar de reconhecer o valor da oração comunitária, Bonhoeffer também destaca a existência de perigos no ato dessa prática. A expressão que revela o motivo dessa sua preocupação, ou a razão de seu entendimento de “perigo” na oração comunitária é o termo: “exclusivamente ao Pai”. Bonhoeffer entende que algumas pessoas não oram exclusivamente ao Pai, mas oram para os outros ou para si mesmos durante a oração pública.⁴⁵¹ A sentença a seguir é uma afirmação que demonstra o quanto é fundamental para ele a oração individual e secreta:

Contudo, também existe a oração transformada em demonstração, na qual o oculto é trazido à luz. Isso não ocorre apenas na oração pública, aquela que às vezes cai em vãs repetições — o que ocorre raramente, hoje em dia. Contudo, não há diferença; ao contrário, é muito mais perigoso quando eu me torno o próprio espectador de minha oração, quando oro diante de mim mesmo, seja porque tenho prazer na condição de espectador satisfeito, seja porque me surpreenda orando e me sinta estranho e envergonhado. O reconhecimento público é apenas uma forma ingênua da visibilidade que eu mesmo preparo para mim.⁴⁵²

Suas afirmações denotam em que sentido está a sua preocupação com a oração pública, encerrando sempre a ideia de que é preciso haver cuidados especiais quando feita a oração comunitária ou em grupo. Sobre esse perigo, ele afirma: “O reconhecimento público que procuro consiste em que eu seja ao mesmo tempo aquele que ora e aquele que ouve”.⁴⁵³ Com isso, Bonhoeffer explica o perigo da oração aberta ao público.

A oração verdadeira não é uma obra, um exercício, uma atitude piedosa, mas o pedido de um filho ao coração do Pai. Por isso, a oração nunca é demonstrativa, nem perante Deus, nem perante nós mesmos, nem perante os outros. Se Deus já não soubesse do que preciso, então eu *teria* de refletir sobre *como* dizê-lo a Deus, sobre *o que* dizer a ele e *se* devo dizê-lo. A fé, portanto, exclui de minha prece qualquer reflexão, qualquer demonstração.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 128

⁴⁵¹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.47

⁴⁵² BONHOEFFER, D., Discipulado, p.127

⁴⁵³ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.128

⁴⁵⁴ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 127

Sob esse ponto de vista, Bonhoeffer ressalta a fé em sintonia com a condição de paternidade de Deus para com o ser humano como sendo a base concreta da oração verdadeira. Ele argumenta que a oração é um diálogo íntimo, que não comporta a atitude exibicionista do orante perante outras pessoas. De acordo com ele, a fé não é demonstrativa, mas sim secreta.

Bonhoeffer coloca um critério para que haja um acesso ao Pai pela oração: “Embora a oração seja uma necessidade natural do coração humano, não significa que qualquer tipo de oração seja válido diante de Deus. Mesmo quando praticada com disciplina e experiência, ainda pode ser inútil e vazia da promessa”.⁴⁵⁵ Ele também reconhece que nem toda oração é legítima aos olhos de Deus. Em sua opinião, a oração precisa ter algo a mais para ser validada por Jesus. A oração inútil, segundo Bonhoeffer, seria a oração “descomprometida com o discipulado com Jesus”,⁴⁵⁶ que consiste em estar em “comunhão com Cristo, em seu discipulado”.⁴⁵⁷ Por isso, ele conceitua abertamente o que ele considera como verdadeira oração: “Assim, toda oração verdadeira é oração mediada por Jesus”.⁴⁵⁸ Dessa forma, Bonhoeffer acredita que quem não se compromete com o discipulado de Jesus, não pode orar verdadeiramente. Isso porque “o pressuposto da oração é a fé, a comunhão com Cristo. Ele é o único Mediador de nossa oração.”⁴⁵⁹ Neste sentido, a autenticidade da oração está ligada diretamente ao relacionamento do fiel, sendo sustentada por Ele como mediador, por meio de um compromisso diário de seguimento. Sob a perspectiva de Bonhoeffer, orar bem envolve todo o coração humano: “Se nossa vontade, se todo o nosso coração se insere na oração de Cristo, então oramos bem.”⁴⁶⁰

Em “Christ The Center”, obra ainda não traduzida para o português, Bonhoeffer estabelece mais um critério para identificar a oração de maneira correta, segundo sua concepção. Ele liga a oração à necessidade de conhecimento de Cristo:

Resta apenas uma chance de acessar Jesus Cristo: colocar-se no lugar onde Ele se revela em sua própria essência, sem imposições. Esse lugar é a oração a Cristo. Somente pela palavra, que se revela livremente, a pessoa de Cristo pode ser conhecida — e, com isso, também sua obra.⁴⁶¹

⁴⁵⁵ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁵⁶ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁵⁷ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁵⁸ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁵⁹ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁶⁰ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.11

⁴⁶¹ BONHOEFFER, D., Christ The Center, p. 39

Neste sentido, Bonhoeffer defende que a oração acessa Cristo em seu próprio fundamento, em sua essência, através da palavra revelada livremente, do diálogo do ser humano com o próprio Deus. Conhecer a Cristo e a sua obra é essencial para acessá-lo por meio da oração. Mais do que isso,

A pessoa individual ora; mas ela ora conquanto Cristo ora nela. Não ora em seu próprio nome, mas em nome de Jesus Cristo. Quando ora não segue o desejo natural do coração, mas baseada na humanidade que Cristo assumiu, baseada na oração do homem Jesus Cristo. Só assim sua oração alcançou a promessa de ser ouvida. A oração alcança os ouvidos de Deus porque Cristo acompanha a oração da pessoa e da comunidade perante o trono de Deus, ou melhor, porque os que oram se unem à oração de Jesus Cristo. Cristo tornou-se seu intercessor.⁴⁶²

Essa centralidade de união mística do fiel com Cristo na oração faz do pensamento de Bonhoeffer uma abordagem essencialmente cristã e estabelece um padrão para o que ele considera como única forma de alcançar os ouvidos de Deus. Ou seja, Cristo é o centro de toda oração perante Deus e toda oração verdadeira é a oração de Jesus Cristo. O exclusivismo cristão tem nessa afirmação o ponto principal do seu pensamento sobre a oração. A centralidade de suas ideias em Cristo chega a estabelecer que as experiências de Cristo passam a ser as experiências da própria pessoa que ora, por meio da oração:

O saltério nos ensina o que orar. Tão certo como o alcance da oração de salmos excede em muito a medida da experiência da pessoa, tão certo a pessoa ora, na fé, toda a oração de Cristo (a oração daquele que era verdadeiramente homem e que é o único que tem a medida integral das experiências dessas orações).⁴⁶³

Ou seja, para Bonhoeffer, somente a oração a Cristo é válida. Além disso, Bonhoeffer também defende que a oração dos Salmos é a oração de Cristo, feita pelos que oram em nome dele.⁴⁶⁴ As orações de Davi nos salmos, nesse sentido, são as orações de Cristo, que descendeu de Davi.⁴⁶⁵ Ele exemplifica argumentando que “Jesus Cristo morreu na cruz com palavras do Salmos em seus lábios”.⁴⁶⁶ Através da descendência de Davi, Cristo “eleva a Deus a oração da natureza humana que ele assumiu. É realmente nossa oração.”⁴⁶⁷ Bonhoeffer também defende a ideia de

⁴⁶² BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.33

⁴⁶³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.34

⁴⁶⁴ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.35

⁴⁶⁵ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.19

⁴⁶⁶ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.19

⁴⁶⁷ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.16

que os Salmos são as orações de Cristo que devem ser oradas pelos cristãos com mais regularidade: “Se em nossas igrejas já não oramos os Salmos, então devemos incluí-los com mais afincamento em nossas meditações. matutinas e vespertinas”.⁴⁶⁸ Com esse argumento, Bonhoeffer propõe que existe, por meio dos Salmos, uma unidade completa de Cristo com os cristãos através da oração, porque oramos a oração dele: “como Jesus nos conhece melhor do que nós mesmos (já que Ele mesmo foi verdadeiro homem em nosso favor), a nossa oração também é realmente sua oração e só pode tornar-se nossa porque foi sua”.⁴⁶⁹ Sendo assim, a base da oração, segundo Bonhoeffer, é a Palavra da Revelação de Deus por meio do texto sagrado:

A oração cristã está firmemente alicerçada na Palavra revelada, e nada tem a ver com desejos egoístas. Oramos com base na oração do verdadeiro homem Jesus Cristo. É isso que a Sagrada Escritura expressa quando diz que o Espírito Santo ora em nós e por nós, que Cristo ora por nós, que só em nome de Jesus Cristo podemos verdadeiramente orar a Deus.⁴⁷⁰

Aqui Dietrich Bonhoeffer enfatiza a centralidade das Escrituras reveladas e da mediação de Cristo na prática da oração cristã, ao contrário de intenções particulares. De acordo com ele, “Jesus Cristo não é apenas a meta de nossa oração. Ele também se faz presente em nossa própria oração”.⁴⁷¹ A oração possui uma dimensão espiritual que não se destina a atender às expectativas humanas de materialismo ou às realizações pessoais de qualquer pessoa. Segundo essa sua concepção, a oração tem sua fonte em Cristo e na ligação total do fiel com Cristo. Ele entende que

Se Jesus nos inserir na sua oração, se pudermos orar com Ele a sua oração, se Ele nos levar consigo em seu caminho para junto de Deus e nos ensinar a orar, então estaremos a salvo da angustiante incapacidade de orar. É justamente isso que Jesus Cristo quer fazer. Ele quer orar conosco. Somos inseridos na sua oração e, por isso, podemos confiar e alegrar-nos em saber que Deus nos ouve.⁴⁷²

Orar com Jesus é uma concepção bonhoefferiana que implica, sobretudo, no seu conceito de discipulado e seguimento de Cristo.⁴⁷³ Esse discipulado e seguimento pressupõem que Cristo não só ensina o fiel a orar, como também que o próprio Cristo ora com o fiel, como na afirmação presente, enquanto andando com

⁴⁶⁸ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.19

⁴⁶⁹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.16-17

⁴⁷⁰ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.34

⁴⁷¹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.37

⁴⁷² BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.11

⁴⁷³ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.32

ele no caminho. Bonhoeffer explica seu conceito de oração ligado ao discipulado de Cristo:

Os discípulos podem orar porque Jesus, que conhece o Pai, assim lhes diz. Ele lhes promete que o Pai os ouvirá. Por isso mesmo os discípulos oram, porque estão em comunhão com Cristo, em seu discipulado. Quem estiver comprometido com Jesus no discipulado tem acesso ao Pai por intermédio dele.⁴⁷⁴

Por outro lado, Bonhoeffer apresenta também uma ênfase metódica à rotina de oração diária que ele praticava e ensinava em vida. Ele defendia uma necessidade: “a leitura diária e demorada das Escrituras, a oração persistente e regular. Tudo a fim de chegarmos a dar um testemunho firme, tudo para alcançarmos a vida do Reino”.⁴⁷⁵ A seu ver, a oração disciplinada não só é necessária, mas é a fonte da organização do dia, pois acreditava que “a ordenação e o uso disciplinado do nosso tempo formam-se quando procedem da oração.”⁴⁷⁶ Como um diretor sistemático, a relevância que ele dava para o rigor dos hábitos de oração e trabalho, demonstram que ele conferia grande importância a um procedimento organizado e diário de práticas espirituais no dia a dia da vida do fiel: “A disciplina e a organização serão mais firmes se tiverem suas raízes na oração. As tentações implícitas no dia de trabalho serão superadas quando rompemos através do mundo das coisas até Deus”.⁴⁷⁷ Dessa forma, Bonhoeffer entendia que a oração organiza o dia e permite que o ser humano, por meio dela, vença as tentações durante os afazeres seculares, porque

Nosso dia recebeu sua ordem e disciplina a partir da integridade do dia assim conquistada. Ela vai sendo buscada e achada na oração matutina. Vai sendo vivenciada no trabalho. A oração na manhã decide sobre o resto do dia. A vergonha quanto ao tempo desperdiçado, a fraqueza e o desânimo no trabalho, bem como a confusão e a indisciplina em nossos pensamentos e nos relacionamentos com outras pessoas frequentemente têm sua origem no desleixo da oração matinal.⁴⁷⁸

Com essa afirmação, Bonhoeffer estabelece a oração matutina como uma forma de alinhamento de uma base espiritual para o desenrolar do dia do fiel, tornando-o mais capaz de lidar com as demandas da jornada diária com motivação e ânimo. Para ele, a oração matinal abre o dia para a conquista da força para

⁴⁷⁴ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 126

⁴⁷⁵ BONHOEFFER, D., Tentação, p.13

⁴⁷⁶ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.55

⁴⁷⁷ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.54

⁴⁷⁸ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.55

vivenciar o trabalho, com bom uso do tempo, tanto nos afazeres práticos como no campo do pensamento e até dos relacionamentos.

Nesse sentido, aqui está em ênfase a oração “o tempo todo”.⁴⁷⁹ Bonhoeffer estende a necessidade de oração da manhã para todo o dia, inclusive durante o trabalho. Ele defende que: “Orar e trabalhar são coisas distintas. O trabalho não deve prejudicar a oração, nem a oração o trabalho.”⁴⁸⁰ Apresenta então uma forma de encontro numa experiência com o Deus gracioso e pessoal mesmo durante o dia de trabalho, o que abrange o dia inteiro do fiel, e traz uma espécie de unidade para as diversas ênfases de oração diária:

A luta permanente com o mundo impessoal continua. Ao mesmo tempo, porém, aconteceu a ruptura, encontrou-se a unidade de trabalho e oração, a unidade do dia. Encontrar a pessoa de Deus na impessoalidade do trabalho é o que Paulo denomina "orar sem cessar" (1 Tessalonicenses 5.17). Assim a oração da pessoa crente prolonga-se para além do tempo que lhe é reservado, para dentro do trabalho. Abrange o dia todo, não prejudica o trabalho, antes fomenta-o, aceita-o, empresta-lhe seriedade e alegria. Dessa maneira, qualquer palavra, tarefa ou trabalho do cristão se transforma em oração; não no sentido irreal de estar sempre com os pensamentos longe da tarefa a ser cumprida, mas no sentido real de se romper através do duro mundo das coisas para encontrar o gracioso Deus pessoal.⁴⁸¹

A ideia de Bonhoeffer, neste ponto, oferece a possibilidade de integração entre trabalho e oração na vida do cristão, propondo que a oração não pode se limitar a momentos específicos, mas deve permear toda a existência, incluindo as atividades cotidianas. Ele argumenta que essa unidade da oração ao longo do dia não distrai do trabalho, mas o dignifica, transformando-o em um ato de encontro com Deus e rompimento com o mundo material. A ideia é que, ao romper com a dura impessoalidade do mundo, o cristão encontra a presença pessoal de Deus, indo ao seu encontro com graça. Assim, a oração contínua, proposta por São Paulo é entendida por Bonhoeffer como um ato de seriedade, mas também de alegria.

Um outro aspecto importante na concepção bonhoefferiana de oração é a importância da oração e da intercessão comunitárias. Na prática de suas comunidades, Bonhoeffer defendia que a oração em grupo deve ser incluída na rotina sistemática e diária do fiel: “passada a noite, os irmãos que moram juntos em

⁴⁷⁹ Efésios 6,18

⁴⁸⁰ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.52

⁴⁸¹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.53

união se encontram, na primeira hora do dia, para juntos enaltecerem a Deus, ouvirem a Palavra e orarem.”⁴⁸²

Segundo ele, a oração em conjunto é a raiz ou origem da energia comunitária cristã. Então, de acordo com essa ideia, Bonhoeffer defende que a oração conjunta não só proporciona força e maior capacidade à comunidade cristã, como também une os fiéis um ao outro por meio do amor, pois “o caminho mais próximo ao irmão sempre passa através da oração a Cristo”.⁴⁸³ Para explicar essa ideia, ele afirma que “na intercessão eu tomo o lugar do outro, sendo que a oração que fiz permanece a minha, mas é motivada pela necessidade e penúria do outro; eu realmente ingresso no outro”.⁴⁸⁴ Sendo assim, um cristão “pode se tornar um Cristo para o próximo em sua intercessão.”⁴⁸⁵

Bonhoeffer reitera que, “a intercessão é o melhor caminho para o outro, e a oração conjunta em nome de Cristo é a comunhão mais autêntica.”⁴⁸⁶ As concepções sobre a comunhão autêntica que ele apresenta em sua obra “Vida em Comunhão”,⁴⁸⁷ passam obrigatoriamente pela ideia da intercessão em conjunto, pois, de acordo com ele, essa autêntica comunhão por meio da oração possibilita que os conflitos sejam resolvidos por meio da vivência diária do hábito disciplinado de orar em comunidade⁴⁸⁸. A oração comunitária e a intercessão mútua são primordiais para promover a comunhão espiritual verdadeira, segundo Bonhoeffer.

Bonhoeffer ainda fala sobre a oração sobre seu aspecto mais profundo, que tem a ver com o modo com que a pessoa se dispõe com o seu coração e sua mente: “Orar não significa simplesmente derramar o coração, mas significa encontrar, com o coração saturado ou vazio, o caminho para junto de Deus, e falar com Ele. Disso, porém, homem algum é capaz. Para poder fazê-lo, necessitamos de Jesus Cristo”.⁴⁸⁹ Este modo de orar, de acordo com Bonhoeffer, não tem um formato religioso específico, nem é um simples ato de abrir o coração, mas se torna um encontro com Deus, um diálogo com Deus. Segundo ele, “orar é ficar em silêncio e, ao mesmo tempo, clamar, diante de Deus e na presença de sua Palavra”.⁴⁹⁰ O padrão que

⁴⁸² BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.25

⁴⁸³ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.25

⁴⁸⁴ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.151

⁴⁸⁵ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.151

⁴⁸⁶ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.73

⁴⁸⁷ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.58-60

⁴⁸⁸ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.46

⁴⁸⁹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.10

⁴⁹⁰ BONHOEFFER, D., Christ The Center, p. 27

Bonhoeffer admite para a oração é exclusivamente a mediação de Cristo. Neste sentido, Jesus Cristo é o caminho para esse encontro com Deus em oração.

De acordo com esse pensamento, Bonhoeffer entende que o coração humano não pode verdadeiramente estabelecer por si só um caminho para a oração a Deus. Ele acredita que o derramar do coração não é um padrão para a oração, mas sim: “Se quisermos orar de verdade, talvez seja necessário orarmos contra o nosso próprio coração, pois não importa o que nós desejamos orar neste momento, mas, sim, aquilo pelo qual Deus quer ser invocado por nós”.⁴⁹¹ A vontade de Deus é o que estabelece o formato para a oração, de acordo com Bonhoeffer, pois “não é a fórmula, nem a quantidade de palavras, mas a fé que alcança o coração paternal de Deus, que há muito nos conhece”.⁴⁹²

Em suma, Bonhoeffer estabelece a oração como a fundamental forma de um encontro do ser humano com Deus. Sua concepção da oração é altamente exclusivista cristã, centrada unicamente em Jesus Cristo e nas Escrituras Bíblicas. Claramente ele reconhece como a única forma de oração válida aquela que se faz tendo Cristo Jesus como mediador e em submissão ao seu discipulado e seguimento. Para ele, não é importante o êxtase e outras expressões anímicas para entender a oração como um real encontro com a Presença divina, mas ele não os descarta totalmente.

4.2

A experiência mística da contemplação em Dietrich Bonhoeffer

Francilaide Queiroz Ronsi define que “a contemplação é a intuição imediata e, em certo sentido, passiva da realidade interior, de nosso eu espiritual e de Deus presente dentro do ser humano”,⁴⁹³ ou seja, é uma experiência introspectiva e espiritual, dirigida em pensamentos a Deus pelo ser humano, o qual acessa Deus em seu mais profundo interior de forma passiva e intuitiva. Ronsi entende também que “a contemplação não é um mero compartimento da existência, mas sim a via por excelência para que a pessoa possa integrar os diversos aspectos de sua vida, de modo que faça desta um todo coerente”,⁴⁹⁴ isto é, a contemplação não é um momento específico reservado para que o fiel pare contemple Deus, mas sim é o

⁴⁹¹ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.13

⁴⁹² BONHOEFFER, D., Discipulado, p.127

⁴⁹³ RONSI, F. IN: BINGEMER, M.C. et al., Thomas Merton, a Clausura no Centro do Mundo, p.35.

⁴⁹⁴ RONSI, F. IN: BINGEMER, M.C. et al., Thomas Merton, a Clausura no Centro do Mundo, p.34.

mais excelente caminho de vida, que abrange todas as dimensões da vivência humana e ainda possui o poder de integrar e de fazer com que todos os âmbitos da vida estejam conectados coerentemente. Para ela, a contemplação não é um compartimento, mas é o todo da existência humana.

Dietrich Bonhoeffer desenvolve em seus escritos uma abordagem que dá grande importância à contemplação e ao silêncio meditativo ou reflexivo na devoção individual do fiel.⁴⁹⁵ Ele mesmo não se considera um típico contemplativo, mas reconhece a importância da vida contemplativa, principalmente por conta da ênfase na compreensão e na interpretação da Bíblia durante os momentos de contemplação. Assim Bonhoeffer se descreve quanto à contemplação:

Apesar de minhas simpatias pela vida contemplativa, nem por isso nasci para ser monge trapista. Em todo caso um período de silêncio obrigatório sempre pode ser útil e os católicos afirmam que das ordens que mais se devotam à pura vida meditativa se originam as melhores interpretações da Escritura.⁴⁹⁶

Não obstante esta discreta autodescrição que Bonhoeffer faz sobre si em relação à prática contemplativa, ele põe em destaque a grande relevância da contemplação para a vida cristã, à medida e ao mesmo tempo em que admira os irmãos católicos no aspecto dado por eles à vida contemplativa e meditativa. A excelente compreensão das Escrituras é uma riqueza que ele reconhece advir da vida contemplativa dos católicos. Por outro lado, ele critica as Igrejas da Reforma pela “incapacidade de amplos círculos evangélicos de compreender práticas de disciplina (exercícios espirituais, ascese, meditação e contemplação, por exemplo).”⁴⁹⁷ Nesta afirmação, Bonhoeffer, além de denunciar a pouca ênfase dos reformados quanto à contemplação, também deixa escapar uma opinião sobre a necessidade “obrigatória” de períodos de silêncio contemplativo, como se fosse um dever, ou tarefa diária, que deve ser buscada como um encargo necessário e útil pelo fiel.

As recomendações de Bonhoeffer acerca da contemplação de Deus, por meio do silêncio, da solitude e da quietude, estão entre as suas maiores ênfases dentre as práticas das experiências místicas. O silêncio abordado por Bonhoeffer é um elemento necessário na contemplação mística diante de Deus, é uma atitude de

⁴⁹⁵ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, 84

⁴⁹⁶ BONHOEFFER, D., *Resistência e Submissão*, p.38

⁴⁹⁷ BONHOEFFER, D., *Ética*, p.166

receptividade, ligada à prática da meditação ou reflexão,⁴⁹⁸ de quem se abre para uma resposta imediata de Deus, de forma passiva, porém intencional.⁴⁹⁹ Irênio Silveira Chaves explica a abordagem de Bonhoeffer acerca do silêncio na contemplação:

Para ele, o silêncio era um exercício necessário a fim de permitir que Deus tenha a primeira e a última palavra sobre a vida. A solidão e o silêncio são atitudes necessárias para a meditação e a vida contemplativa, visto que é isso que nos conduz a compreender de forma mais profunda a Palavra de Deus.⁵⁰⁰

Bonhoeffer afirma que “não é preciso que nos esforcemos na meditação em pensar e orar com palavras. Pensar e orar em silêncio, que só brota do ouvir, pode, por muitas vezes, ser mais proveitoso”.⁵⁰¹ Em meio a isso, Bonhoeffer se questiona sobre a necessidade de um silêncio interior profundo, que inclusive cala a própria reflexão. Ele se interpela: “como me proteger de mim mesmo, de minha própria reflexão? Como matar a reflexão enquanto reflito?”⁵⁰² Com isso, Bonhoeffer aponta para a necessidade do silêncio interior, entendendo que o silêncio contemplativo é mais importante que uma reflexão excessivamente discursiva.

Ou seja, para ele há mais proveito no silêncio e no ouvir do que no falar religioso e automatizado. Entende-se por esta concepção bonhoefferiana que as palavras na experiência mística não são tão produtivas quanto o silêncio contemplativo. De acordo com essa ideia, Bonhoeffer dá a entender que orações prontas e formalizadas por uma religiosidade enraizada, não dão espaço para uma espiritualidade proveitosa, e por isso ele reconhece a importância do silêncio contemplativo diante de Deus. Tratando sobre isso, Bonhoeffer faz uma analogia: “À semelhança de Maria, que *meditava estas palavras em seu coração*”,⁵⁰³ devemos simplesmente absorver o silêncio contemplativo, pois “a Palavra de Deus quer penetrar em nós e ficar conosco na meditação”.⁵⁰⁴

O silêncio, segundo Bonhoeffer, abre caminho para a compreensão, a pureza e o concentração: “O silêncio encerra um maravilhoso poder de esclarecimento,

⁴⁹⁸ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 62

⁴⁹⁹ MERTON, T., Contemplação num mundo de ação, p. 216

⁵⁰⁰ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E.G. et al., A Mística e os Místicos, p. 490

⁵⁰¹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 64

⁵⁰² BONHOEFFER, D., Discipulado, p.128

⁵⁰³ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 64

⁵⁰⁴ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 64

purificação, de concentrar-se no essencial.”⁵⁰⁵ Essa ideia acerca do poder do silêncio que ele compartilha com seus leitores abrange um tipo de abordagem que precisou ser esclarecido de sua grande importância. Bonhoeffer viu a necessidade de explicar a importância do silêncio contemplativo porque este silêncio estaria sendo desprezado pelos religiosos de sua época:

Existe uma indiferença e mesmo uma rejeição que considera o silêncio um desprezo pela revelação de Deus na Palavra. Essa é uma interpretação errônea do silêncio no sentido de gesto solene, do desejo místico de ir além da Palavra. Já não se reconhece o silêncio em sua relação essencial com a Palavra, com o singelo aquietar-se do indivíduo sob a Palavra de Deus.⁵⁰⁶

Neste sentido, o silêncio é descrito por Bonhoeffer como um “gesto solene” e como um “desejo místico”, que faz com que o ser humano se coloque em quietude singela diante de Deus, não negando as formulações da Palavra de Deus, mas indo além dela. Essa atitude contemplativa de Deus poderia estar sendo rejeitada pelos religiosos da época de Bonhoeffer, sob o argumento de que a contemplação poderia negar a importância das Escrituras, como se o contemplar silencioso interior fosse puramente uma voz interior, uma negação das Palavras Bíblicas ou por acaso esse silêncio interior pudesse levar a reflexões que contrariassem a Bíblia. Ao contrário, Bonhoeffer entende que o silêncio contemplativo está em relação essencial com a Palavra.

Acima dessas críticas, embora Bonhoeffer dê demasiada ênfase ao silêncio contemplativo, ele não nega a relevância da meditação na revelação das Escrituras. Ao contrário, ele relaciona esse mesmo silêncio ao meditar interior na própria Palavra, ou seja, não como uma negação da importância das Escrituras, mas como o silenciar diante delas:

Da mesma forma como o cristão reserva algumas horas por dia para a palavra, em especial para a devoção e a oração em conjunto, também são necessários certos períodos de silêncio sob e a partir da Palavra. Serão esses especialmente os momentos que precedem à leitura da Palavra. A Palavra não chega aos barulhentos, mas aos que silenciam. O silêncio no templo é o sinal da santa presença de Deus em sua Palavra.⁵⁰⁷

Bonhoeffer também recomenda “que ninguém espere do silêncio outra coisa senão o confronto singelo com a Palavra de Deus, por amor à qual se recolheu em

⁵⁰⁵ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 61

⁵⁰⁶ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 60

⁵⁰⁷ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 60

silêncio”.⁵⁰⁸ Sendo assim, a contemplação silenciosa da presença de Deus no interior do homem, feita por meio do silêncio reflexivo e da quietude espiritual, na concepção de Bonhoeffer, é uma prática mística exclusivamente cristã, diante do Deus cristão e da Palavra das Escrituras Bíblicas. Ele entendia o momento de contemplação e meditação como sendo necessários para integrar a rotina diária do fiel, com especial cuidado para usar esse momento especificamente para meditação na Palavra Bíblica. Bonhoeffer, por exemplo, recomendava incluir os Salmos com mais afinco nas meditações matutinas e vespertinas.⁵⁰⁹ Isso significa que, além de estabelecer a necessidade de uma agenda diária de contemplação meditativa, ele também estabelecia o seu conteúdo, que era a reflexão Bíblica. Bonhoeffer argumenta:

Da mesma forma, o frequente "selá" no meio de um salmo parece indicar uma intercalação musical. O selá indica que devemos parar quietos e meditar aplicadamente nas palavras do salmo. Elas requerem uma alma serena e aquietada, que compreenda e abrace o que o Espírito Santo manifesta e coloca diante dela.⁵¹⁰

A quietude da contemplação é entendida por Bonhoeffer como a própria meditação bíblica, e não somente isso, mas uma abertura ou abraço em que o Espírito Santo pode se manifestar livremente por meio da passividade e da serenidade do fiel. Os Salmos são muito importantes na teologia bonhoefferiana, pois Bonhoeffer os considera como as próprias orações de Jesus, em identificação com o fiel.⁵¹¹

O silêncio contemplativo, ainda enfatizando a Palavra Bíblica, segundo Bonhoeffer, é um instrumento eficaz para o ensino sobre Jesus Cristo. Isso se dá, de acordo com ele, porque a contemplação se encontra, por meio do silêncio, com tudo o que a alma não consegue exprimir. Sobre isso Bonhoeffer explica que

O ensino sobre Cristo começa no silêncio. Isso não tem nada a ver com o silêncio dos místicos, que em sua mudez tagarelam secretamente em sua alma por si mesmos. O silêncio da Igreja é silêncio diante da Palavra. Na medida em que a Igreja proclama a Palavra, ela cai silenciosamente em verdade diante do inexprimível.⁵¹²

⁵⁰⁸ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 62

⁵⁰⁹ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.19

⁵¹⁰ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.18

⁵¹¹ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.18

⁵¹² BONHOEFFER, D., *Christ The Center*, p. 27

Com esta afirmação, ele distingue dentre os místicos, aqueles que, mesmo calados, em vez de silenciarem, tagarelam interiormente. O contrário deste tipo de místico é aquele que silencia diante da Palavra. O silêncio interior com base em Cristo é o que proporciona a verdadeira contemplação mística, segundo Bonhoeffer. Enquanto ele postula que “no humilde silêncio da congregação adoradora, nos preocupamos com a cristologia”.⁵¹³ Bonhoeffer conecta categoricamente o silêncio e a Palavra Bíblica em atitudes de contemplação:

Silenciamos antes de ouvir a Palavra porque os pensamentos já estão voltados para ela, como silencia a criança quando entra no quarto do pai. Silenciamos depois de ouvir a Palavra, pois ela continua falando e vivendo e toma morada em nós. Silenciamos na primeira hora do dia porque queremos que Deus tenha a primeira palavra. Silenciamos antes de nos recolhermos, pois também a última palavra do dia pertence a Deus. Silenciamos exclusivamente por amor à Palavra, portanto, não para desprezá-la, pelo contrário, para honrá-la e recebê-la como convém. Em última análise, silenciar nada mais significa do que estar à espera da Palavra de Deus e regressar abençoados por ela.⁵¹⁴

Com isso, Bonhoeffer cria uma unidade entre o conceito do silêncio e da contemplação em conexão com a Palavra Bíblica e também estabelece uma coerência entre rotina e prazer pela Palavra no desenrolar do dia do fiel, com uma atitude contemplativa regular, rotineira e disciplinada, mas também em unidade com toda sua vida interior. Mais uma vez, Bonhoeffer destaca que a contemplação não despreza a Palavra, mas a honra. Ele entende o silenciar contemplativo como uma espera por Deus, um acolher, ou uma abertura para o recebimento das bênçãos da Palavra.

Dentro do entendimento sobre a contemplação mística cristã, Bonhoeffer também destaca e estabelece um conceito próprio acerca da grande importância da “solidão”.⁵¹⁵ Entendida como uma segurança ou fé pessoal, e inserida intrinsecamente em seu conceito da experiência mística religiosa da contemplação, a solidão é um requisito para a fé individual e particular do cristão na perspectiva bonhoefferiana.⁵¹⁶ O conceito de solidão apresentado por Bonhoeffer se explica na seguinte proposição:

Toda tentação conduz o crente para a mais profunda solidão, para o abandono do homem e de Deus. É, todavia, nesta solidão que ele acha Jesus Cristo, o homem e o

⁵¹³ BONHOEFFER, D., *Christ The Center*, p. 27

⁵¹⁴ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 60-61

⁵¹⁵ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p.30

⁵¹⁶ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.58

Deus. O sangue de Cristo, o modelo de Cristo e a oração de Cristo constituem seu auxílio e sua força.⁵¹⁷

Essa importância da solidão, segundo Bonhoeffer, leva o fiel a se encontrar misticamente com Jesus, produz a experiência mística e produz a experiência da contemplação de Deus. A solidão é justificada por vários argumentos, mas sobretudo, pela necessidade de um fiel possuir uma fé segura e particular. A ideia de Bonhoeffer é que, para não se apoiar apenas na fé dos irmãos, o fiel necessita valorizar a solidão:

Sozinho estavas diante de Deus quando ele te chamou; sozinho tiveste que seguir o chamado; sozinho tiveste que tomar sobre ti a cruz, lutar e orar; sozinho morrerás e prestarás contas a Deus. Não podes fugir de ti mesmo, pois o próprio Deus te separou. Se não queres ficar sozinho, rejeitas o chamado de Cristo e não terás parte na comunhão dos eleitos.⁵¹⁸

Com base neste pensamento de Bonhoeffer, a solidão proporciona a contemplação de Cristo constantemente o chamando para uma experiência mística. Ele dá como exemplo o que aconteceu com João, o apocalíptico,⁵¹⁹ que, em sua solidão, foi arrebatado para uma experiência sobrenatural de contemplação de Jesus Cristo.

Da mesma forma, as prisões e o isolamento de Bonhoeffer proporcionaram a ele a solidão contemplativa e a meditação.⁵²⁰ Sendo assim, não há valor na solidão sem a meditação, pois a meditação preenche a solidão: “O período de meditação impede que caiamos no vazio e no abismo da solidão e nos proporciona a ocasião de ficarmos sozinhos com a Palavra.⁵²¹ Isso dá a entender que a experiência contemplativa de Deus se estabelece não só na solidão puramente isolada, mas sim na solidão enriquecida pela meditação contemplativa de Deus. Bonhoeffer reconhece que não consegue enumerar “todos os maravilhosos frutos que o cristão pode colher na solidão e no silêncio.”⁵²²

Na Investigação Dogmática sobre a Sociologia da Igreja, tese defendida na sua licenciatura em Teologia pela Faculdade de Teologia de Berlin,⁵²³ cujo

⁵¹⁷ BONHOEFFER, D., Tentação, p.69

⁵¹⁸ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.58

⁵¹⁹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.10

⁵²⁰ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 119

⁵²¹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.63

⁵²² BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.62

⁵²³ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.3

conteúdo se converteu no livro com o título “A Comunhão dos Santos”, Bonhoeffer já introduziu a sua teoria sobre a solidão:

O conceito geral de religião não possui intenções sociais. A ideia do sagrado em sua generalidade enquanto categoria religiosa não se concretiza na referência social, mas na solidão da alma com Deus. O Místico também tem religião. Mas, considerando o *factum* de que a religião geralmente é sociável, o que decide isso são, em primeira linha, razões mais ou menos psicológicas [...] essas indicam a possibilidade da comunhão religiosa, mas não sua necessidade.⁵²⁴

Com isso, ele defende que a primeira e principal premissa da religião é a solidão do fiel perante Deus e não necessariamente a comunhão com os irmãos. Segundo ele, a princípio, para que haja uma religião, primeiro tem que haver um místico, que, por razões psicológicas, em segundo plano, acaba buscando a comunhão com outros fiéis. Bonhoeffer afirma que, “para a filosofia cristã, a pessoa humana só surge na relação com a pessoa divina, que a transcende”.⁵²⁵ Tal é a importância da solidão para Bonhoeffer que, em sua obra “Ética” ele relaciona a busca pela solidão contemplativa de Deus com o pudor espiritual e com a vergonha do ser humano diante de si mesmo, ao afirmar que

A mais profunda alegria própria, como a mais profunda tristeza própria, não admitem o desnudamento em palavras. Da mesma forma, o pudor protege de toda exibição do relacionamento com Deus. Por fim, o ser humano também conserva em relação a si mesmo um último véu, guarda seu mistério perante si mesmo, negando-se, por exemplo, a tornar-se consciente de si em tudo aquilo que surge em seu interior.⁵²⁶

Em outras palavras, Bonhoeffer sugere que o pudor ou a busca pela solidão feita pelo ser humano, em atitude de contemplação e proximidade com Deus, o protege do exibicionismo religioso. Também protege o fiel de si mesmo, uma vez que em seu interior há um lugar secreto que não se desnuda em palavras.

Por outro lado, a contemplação não é vista por Bonhoeffer exclusivamente como uma experiência extática, nem sempre é uma prática que faça o fiel perder os sentidos e nem pertence ao campo de escritos de Bonhoeffer nenhuma característica da contemplação meditativa como uma experiência supernatural ou acima dos estados normais de espírito humanos, pois ele acredita que

Sobretudo, não é necessário que façamos experiências inesperadas e extraordinárias na meditação. Isso pode muito bem acontecer. No entanto, se não acontecer, isso não

⁵²⁴ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.109-110

⁵²⁵ BONHOEFFER, D., A comunhão dos Santos, p.35

⁵²⁶ BONHOEFFER, D., Ética, p.18

é sinal de que a meditação foi em vão. Constantemente, e não só no começo, experimentaremos períodos de grande aridez e apatia interior, aversão e incapacidade de meditar. Tais experiências, porém, não nos devem deter. Acima de tudo, não devem nos fazer desistir do observarmos o tempo reservado à meditação com grande persistência e fidelidade, agora mais do que nunca. Por isso, não é bom levarmos muito a sério as tantas experiências desastrosas que fazemos conosco mesmos na meditação. Pois dessa maneira, a antiga pretensão ilícita perante Deus poderia insinuar-se por rodeios piedosos, como se tivéssemos direitos a toda uma série de experiências edificantes e exitosas, e como se a experiência de nossa pobreza interior fosse indigna de nós.⁵²⁷

Ou seja, Bonhoeffer não descarta que haja experiências extraordinárias nos períodos contemplativos de meditação, mas entende que, em alguns momentos, não só no começo das experiências, mas em períodos diversos, possa haver um meditar árido, ordinário ou comum, que não se torna vão apenas por ser comum. Ao mesmo tempo sua afirmação dá a entender que não é correta a pretensão de sempre obter resultados sobrenaturais dos momentos de meditação, pois esse não é um direito místico que pertence ao fiel. Acima de tudo, segundo ele, é preciso haver persistência disciplinada dos crentes em cultivarem momentos de contemplação.

De outro modo, falando sobre os resultados da vida contemplativa, em contradição com os desafios de uma vida concreta, Bonhoeffer insere também nesse conceito a necessidade de uma contemplação que leve à mística prática do amor e das boas obras, ao declarar:

Além disso, deve-se decidir a essa altura se a hora da meditação conduziu o cristão a um mundo irreal, do qual acorda apavorado quando retoma ao mundo terreno de seu trabalho, ou se o conduziu ao mundo real de Deus, do qual sai fortalecido e purificado para enfrentar o dia? A meditação transferiu-o por breves instantes a uma embriaguez espiritual que se desvanece face ao cotidiano, ou implantou no seu coração a Palavra de Deus com tanta sobriedade e profundidade que ela o sustenta e fortalece o dia todo, de sorte que o impele ao amor ativo, à obediência, à boa obra?⁵²⁸

Nessas palavras entende-se o porquê da concepção bonhoefferiana acerca da não-necessidade de manifestações extáticas pelos fiéis contemplativos: Deve-se ao fato de que os instantes de euforia ou êxtase espiritual não implicam diretamente em uma garantia de impulsionamento do fiel a praticar o amor ao próximo e a fazer o bem. A contemplação não deve necessariamente ser um meio de levar o fiel a sair do mundo real por alguns instantes, numa experiência mística que o isola da realidade ao seu redor. Segundo Bonhoeffer, um pequeno momento de embriaguez

⁵²⁷ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 65

⁵²⁸ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 68

mística não sustentam a fé de um fiel. A contemplação de Deus deve levar o fiel à sobriedade e à profundidade de uma fé concreta e ativa. Como ele mesmo afirma: “Busca a Deus e não a alegria - eis a regra básica de toda meditação. Se procurarmos a Deus somente, teremos alegria - eis a promessa de toda meditação”.⁵²⁹

Para Bonhoeffer, a meditação na Palavra de Deus também deve sustentar e fortalecer o fiel nas atividades cotidianas, muito mais do que proporcioná-lo qualquer entorpecimento espiritual, pois, de acordo com os seus postulados,

nossa relação com Deus não é uma relação "religiosa" com um ente poderoso e elevado acima de nossa imaginação — isto não seria verdadeira transcendência, — mas nossa relação com Deus é uma nova vida no "Existir-para-outros", na participação da natureza de Jesus. Não as tarefas ilimitadas, inalcançáveis, mas o próximo que encontramos em algumas ocasiões como acessível é o transcendente.⁵³⁰

Entende-se com essa declaração que Bonhoeffer compreende a verdadeira transcendência também como o rosto do pobre, e que para ele, a verdadeira transcendência é o “existir-para-outros”. Ou seja, que não existe uma relação puramente “religiosa” do ser humano com Deus, mas que toda contemplação do fiel por Deus, leva-o a contemplar o necessitado.

Sobre esse existir abnegado resultante da contemplação de Cristo, Bonhoeffer esclarece: “*Ele* (Cristo) é a única definição do amor. Estaríamos desvirtuando tudo, no entanto, se, da contemplação de Jesus Cristo, de sua obra e seu sofrimento, quiséssemos deduzir uma definição genérica do amor.”⁵³¹ Ou seja, Bonhoeffer entende que é uma desvirtuação da ideia de contemplação de Jesus Cristo a ideia de que o amor não seja uma virtude prática. Para ser mais específico, Bonhoeffer vai mais além:

A força e a glória do amor não são entendidas pelo místico. Da determinidade dupla de estar sob o reinado de Deus e no reino de Deus resulta a seguinte função dupla: o contemplar da verdade eterna - outrora a fé - e o amor agora plenamente realizado, o serviço completamente realizado do Espírito. A orientação para o alto não pode ser separada da orientação para o próximo. Ambas não podem ser separadas.⁵³²

Ou seja, o contemplar da verdade eterna, o contemplar a Deus, produz um resultado concreto que deve ser demonstrado na prática do amor e do serviço. O

⁵²⁹ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p. 65

⁵³⁰ BONHOEFFER, D., Resistência e Submissão, p. 185

⁵³¹ BONHOEFFER, D., Ética, p.33

⁵³² BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.329-330

místico isoladamente não entende completamente desse tipo de amor que Bonhoeffer propõe, provavelmente por relacionar a experiência mística com a experiência eufórica, diferente da contemplação autêntica de Cristo e da espiritualidade verdadeira como Reino de Deus.

Há ainda uma abrangência da contemplação mística nos escritos de Bonhoeffer como meditação coletiva enquanto vivência comunitária,⁵³³ na qual cristãos se reúnem em meditação silenciosa em torno da Palavra em estado de contemplação litúrgica, em silêncio litúrgico ou comunitário. Neste âmbito, Bonhoeffer afirma:

Como será isso: todos eles se tornarão um só e cada qual permanecerá ele mesmo, todos eles estarão em Deus e, ainda assim, cada qual será distinto dele, todos eles estarão um no outro e, não obstante, cada qual estará para si, cada qual terá Deus sozinho e inteiro na graciosa solidão a dois do ato de contemplar e de servir da verdade e do amor, e, no entanto, jamais viverá solitário, mas sempre só viverá realmente na comunidade? Não nos foi concedido conceber isso. Andamos por fé, mas veremos - não vamos mais só crer, mas também contemplar tanto Deus quanto a sua comunidade, o amor e a fé dessa.⁵³⁴

Bonhoeffer explica nessa sua própria interpelação que, do ato de contemplar em conjunto, vive-se a verdadeira comunidade de amor. A comunidade contempla Deus ao mesmo tempo que contempla a si mesma, em amor e fé. Ou seja, se a comunidade está contemplando a Deus, todos estão enxergando a si mesmos e também uns aos outros. Bonhoeffer ainda afirma que “a comunhão do amor é contemplada na revelação dos corações repletos do Espírito uns diante dos outros,”⁵³⁵ sendo assim, a prática do silêncio contemplativo coletivo ou litúrgico possuem esse resultado concreto para os fiéis. Ele acredita que “pela contemplação do corpo de Jesus e pela comunhão desse corpo que os discípulos têm a força para a castidade exigida por Jesus”.⁵³⁶

Por fim, Bonhoeffer o expõe dentro de suas concepções sobre a contemplação mística, a descrição de como acontece o ato de buscar “ver a Deus”. A contemplação não só produz resultados práticos, mas enleva o fiel a uma experiência mística que é descrita como “ver Deus”. Dessa forma Bonhoeffer explica o resultado da contemplação mística de Deus:

⁵³³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.10

⁵³⁴ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p.229

⁵³⁵ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p.229

⁵³⁶ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 102-103

Só verá a Deus quem, nesta vida, olhar exclusivamente para Jesus Cristo, o Filho de Deus. Seu coração é livre de imagens impuras, não vive oscilando na variedade de seus desejos e intenções; está totalmente voltado para a contemplação de Deus. Só verá a Deus aquele cujo coração se tornou espelho da imagem de Cristo.⁵³⁷

Ou seja, estar totalmente voltado para a contemplação de Deus produz o privilégio de ver a Deus, e isso se dá na vida de quem se dispõe a ser uma imagem de Cristo. Segundo Bonhoeffer, a contemplação de Deus possui um poder transformador: “Assim como se dá com a imagem do Crucificado, também a contemplação da imagem do Ressurreto nos transforma. Quem vê Cristo será atraído para sua imagem, se conformará a ela, se tornará espelho da imagem de Deus”.⁵³⁸ A contemplação da imagem de Jesus ressuscitado modifica ou converte o ser humano em um reflexo da imagem de Deus.

Esse tipo de transformação gerado pela contemplação de Deus, na concepção de Bonhoeffer, é produzido pelo fato de que, contemplando Deus, o ser humano deixa de enxergar as coisas que se colocam entre ele e Deus. Isso acontece depois de uma atitude de “espera espiritual,” assim explicada por Bonhoeffer:

Nada mais podemos fazer além de esperar vigilantes, isto é, esperar com paixão, totalmente arrebatados, surdos em relação a tudo que tenta, cegos em relação a qualquer poder que tentar se pôr entre nós e o futuro de Deus. Trata-se de uma coisa só: ver Deus, ouvir Deus, receber Deus, reconhecer Deus, servir Deus; por incrível que pareça, nada mais interessa, em todo caso não com a obstinação com que se deseja Deus.⁵³⁹

Ou seja, quando este estado de contemplação de Deus acontece, quando o ser humano alcança o estado de “ver a Deus”, o ser humano descarta naturalmente as tentações que o impedem de conectar seu futuro a Deus, e, dessa forma, acontece a transformação de seus desejos mais profundos. Bonhoeffer utiliza o termo “obstinação” para definir a busca e a espera exclusivas e concentradas em contemplar Deus. Ele reconhece que neste estado “o ser humano vigilante espera tudo, tudo de Deus. Ele espera pelo próprio Deus e lhe prepara o lugar, ele não deseja nada para si mesmo, mas tudo para Deus.”⁵⁴⁰

⁵³⁷ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 84

⁵³⁸ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 253

⁵³⁹ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p. 11

⁵⁴⁰ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p. 11

Por fim, Bonhoeffer dá destaque dentro do conceito de contemplação mística, retornando à origem de toda fonte da experiência mística exposto anteriormente, à ideia de “sede” de Deus:

Sede por Deus. Nós conhecemos a sede física, quando não há água; nós conhecemos a sede do desejo por felicidade e vida. Será que conhecemos também a sede da alma por Deus? Um deus que é uma ideia apenas ou um ideal não consegue aplacar essa sede. Nossa alma está sedenta pelo Deus vivo, pelo Deus que é origem de toda vida verdadeira. Quando ele matará nossa sede? Quando estivermos no ponto de olhar sua face, a face de Deus. Esse é alvo de toda a vida e da vida eterna.⁵⁴¹

Em suma, a ideia da contemplação mística, a noção de ver Deus ou de contemplá-lo, tem a ver com a “sede” humana pela presença divina. É uma sede que não pode ser saciada, na concepção de Bonhoeffer, por nenhum outro deus, nenhuma outra prática, a não ser exclusivamente a contemplação do Deus cristão, revelado nas Escrituras Bíblicas, por meio da fé, feita pelo fiel comprometido com o seguimento do discipulado de Jesus e totalmente engajado na prática do “existir para os outros”.

Em conjunto a essas ideias teológicas acerca da oração e da contemplação mística, Bonhoeffer propõe algumas práticas importantes que oferecem uma possibilidade de retorno à fé mística viva e atuante e a uma renovação da espiritualidade mais profunda. Ele entende que existe uma necessidade de aprofundamento do fiel em experiências místicas de maneira mais significativa. Para isso, ele propõe práticas e modos de transformar a vivência espiritual que serão abordadas nos próximos tópicos.

4.3

Propostas de Bonhoeffer para um retorno à fé mística: o (re)aprendizado das experiências místicas e a invisibilidade das práticas espirituais.

Bonhoeffer acreditava que ninguém é capaz de orar por natureza, mas precisa aprender a fazê-lo.⁵⁴² Neste sentido apresentou uma necessidade de reaprendizado das práticas espirituais em sua proposta teológica para a espiritualidade individual, pois, segundo ele “precisamos aprender a orar”.⁵⁴³ Sobre isso, ele argumenta:

⁵⁴¹ BONHOEFFER, D., *Prédicas e Alocuções*, p.28

⁵⁴² BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.10

⁵⁴³ BONHOEFFER, D., *Orando com os Salmos*, p.11

Jesus não disse aos discípulos apenas *como* orar, mas também *o que* orar. O Pai-nosso não é somente um exemplo de oração para os discípulos, mas o modo como *devem* orar, conforme Jesus lhes ensinou. É certo que, com essa oração, serão atendidos por Deus. O Pai-nosso é a oração por excelência. Nela está a essência e os limites de toda oração dos discípulos.⁵⁴⁴

De fato, de acordo com Bonhoeffer, o “Pai Nosso” é a forma perfeita do aprendizado, por meio do qual Jesus conduz os discípulos a uma clareza total da oração. Por isso, ele ensinava seus alunos a orarem,⁵⁴⁵ acreditando que, assim como os discípulos de Jesus, é preciso admitir que não se sabe orar por conta própria para que o aprendizado da oração aconteça:

“Senhor, ensina-nos a orar”. Assim clamam os discípulos. Admitem que, por si mesmos, não conseguem orar. Precisam aprender. Aprender a orar: isso, para nós, parece coisa contraditória. Costumamos dizer que, ou o coração transborda e começa a orar por si mesmo, ou então, ele jamais o aprenderá. Dizer que o coração é capaz de orar por natureza é, no entanto, um equívoco perigoso, se bem que amplamente difundido na cristandade de hoje.⁵⁴⁶

Por conseguinte, Bonhoeffer esclarece que é preciso aprender corretamente a orar, pois “na oração não se trata de derramar de uma só vez todas as alegrias e as tristezas do coração, mas que se faz necessário um aprendizado, uma apropriação, uma memorização permanente da vontade de Deus em Jesus Cristo?”⁵⁴⁷ A oração, para Bonhoeffer não deve ser um ato puramente impulsivo ou improvisado, mas sim uma prática que exige entendimento. Orar requer orientação e direção de Cristo, incluindo compreensão do seu propósito, o que requer aprendizagem de sentido. Bonhoeffer reconhece que “isso nos parece difícil de compreender. Nós somente o entenderemos se considerarmos que a única maneira de aprender a orar é orando com Jesus Cristo”.⁵⁴⁸

Bonhoeffer dedica também uma ênfase especial ao aprendizado da oração conjunta pois “nossa intercessão por nossas comunidades e pelos irmãos constituem meios em direção ao alvo. E aquele que se acha em perigo de desaprendê-lo, apele logo a um outro irmão, para que lhe ajude a recuperar o que Cristo nos oferece.”⁵⁴⁹ Essa importância está encerrada na ideia de que a comunidade não só ensina o outro a orar, como também o ajuda a recuperar o estímulo da constância da

⁵⁴⁴ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.130

⁵⁴⁵ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.34

⁵⁴⁶ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.10

⁵⁴⁷ BONHOEFFER, D., Vida em Comunhão, p.36

⁵⁴⁸ BONHOEFFER, D., Orando com os Salmos, p.12

⁵⁴⁹ BONHOEFFER, D., Tentação, p.13

espiritualidade, pois “é preciso fazer todo o possível para que nossas comunidades reaprendam a orar; justamente na oração da comunidade reside, como Lutero não se cansava de dizer, uma das principais fontes de força da comunidade”.⁵⁵⁰

Além da proposta de reaprendizado das experiências místicas, dentro dessas abordagens expostas aqui, Bonhoeffer também faz um destaque intensivo para uma possibilidade quase esquecida acerca da espiritualidade mística. Ele acredita que é necessário um retorno à fé individualizada e não terceirizada, uma fé íntima e pessoal, que não pode ser automatizada e nem forçada.

Em sua obra “Discipulado” há uma sessão inteira abordando à “invisibilidade da oração,⁵⁵¹ concordando com as afirmações jesuânicas acerca do quarto secreto de oração.⁵⁵² A invisibilidade da oração, segundo Bonhoeffer se harmoniza com a sinceridade da oração, pois a confiança não pode ser forçada, nem precisa ser ostentada. A oração secreta é um espaço para nutrir a espiritualidade e se despojar da materialidade.⁵⁵³ A opção por orar em recluso determina o desejo pessoal e a confiança na promessa da recompensa da Presença divina. Bonhoeffer acreditava que isso não pode ser forçado, é uma experiência particular e íntima.

Sobre esta recompensa divina aos que oram em secreto, Bonhoeffer afirma: “Quem, porém, persiste até o fim na invisibilidade perante si próprio, esse receberá a recompensa da revelação do próprio Deus.”⁵⁵⁴ Ele entendia que a recompensa recebida pelo que ora em secreto é a própria revelação de Deus à pessoa. Aquele que ora precisa estar invisível ao ser humano e visível só para Deus ao buscar o contato com presença divina. Neste momento, o ser humano deve se revestir de autenticidade e sinceridade. Bonhoeffer também destaca:

A oração é absolutamente secreta. Ela se opõe a qualquer forma de reconhecimento público. Quem ora já não conhece a si próprio, mas apenas a Deus, a quem invoca. Uma vez que a oração não opera no mundo, mas é dirigida somente a Deus, é o exemplo perfeito de ação não demonstrativa.⁵⁵⁵

Segundo Bonhoeffer, a oração secreta ensinada por Jesus, deve ser praticada. Ela é o contrário da oração vaidosa. A recompensa, que é o encontro com a presença mística do Divino, é dada ao que ora em secreto, enquanto na oração

⁵⁵⁰ BONHOEFFER, D., A Comunhão dos Santos, p.220

⁵⁵¹ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.126

⁵⁵² MATEUS 6,6-7

⁵⁵³ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.126

⁵⁵⁴ BONHOEFFER, D., Discipulado, p.25

⁵⁵⁵ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 127

exibida a recompensa está no reconhecimento e na admiração humana. Bonhoeffer acredita que este desejo de publicidade opera no mundo, tem suas raízes no profano. Por outro lado, existe algo de sagrado ou de sublime na atitude sincera e silenciosa.

Bonhoeffer percebia a profunda afinidade entre solidão e sacralidade. Na oração secreta, não há necessidade de se preocupar com a impressão que se causa nos outros. É um espaço seguro para ser sincero e autêntico, sem medo das pessoas, diante do Eterno.⁵⁵⁶ Por outro lado, ele justificou a necessidade da interiorização e da oração como alternativa para a cultura do mundo à sua época, que excluía Deus da vida humana em diversos aspectos:

O deslocamento de Deus para fora do mundo, a expulsão de Deus da existência pública do homem, conduz à tentativa de ao menos ainda conservá-lo ao alcance do "pessoal", do "íntimo", do "privado". E como cada pessoa ainda mantém em algum cantinho uma esfera de privativo, julga-se que nesse lugar ela seja atingível com mais facilidade.⁵⁵⁷

De acordo com Bonhoeffer, os seres humanos deveria se aproximar de Deus em sua vida mais íntima e individual, enquanto o mundo em geral fazia o inverso. A busca interior de Deus por meio da oração é a resposta que a humanidade tem dado, na alternativa de mantê-lo perto.

Para justificar a necessidade da oração secreta e individual, Bonhoeffer se fundamenta também em outros aspectos. Como por exemplo, em uma justificativa da sua importância, firmou que “e obrigatória aquela meia hora matinal que nos resta para a devoção. Penso mesmo que devemos preparar-nos com a devida disciplina física e espiritual para o dia em que seremos postos à prova.”⁵⁵⁸ Nesta sua concepção, o ser humano compartilha com o divino suas necessidades e emoções, enquanto se prepara para os desafios do mundo à sua volta. O orar solitário, nessa perspectiva, é uma preparação ou fortalecimento para o enfrentamento individual dos sofrimentos.

Em seu livro “Vida em Comunhão”, Bonhoeffer descreve a rotina de uma comunidade de irmãos, onde havia oração, reflexão, leitura bíblica e cânticos.⁵⁵⁹ Apesar dessa obra ter como tema a vida em comunhão, ele dá grande destaque à necessidade da solidão, ou seja, dos momentos a sós com Deus. O teólogo afirma:

⁵⁵⁶ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p.13

⁵⁵⁷ BONHOEFFER, D., *Resistência e Submissão*, p. 167

⁵⁵⁸ BONHOEFFER, D., *Tentação*, p. 10

⁵⁵⁹ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*. p.31

“A pessoa que não suporta a solidão deve tomar cuidado com a comunhão”.⁵⁶⁰ Isso retrata a ideia de que a vivência coletiva dos fiéis deve ser equilibrada com uma espiritualidade particular de cada um, ou não haverá um relacionamento verdadeiramente espiritual. Ele também afirma que: “A pessoa que não se encontra na comunhão, que tome cuidado com a solidão”,⁵⁶¹ dando a ideia de que é necessário haver vivência comunitária juntamente com uma vivência de oração particular. Ambas as dimensões são importantes e complementares para a espiritualidade mística, segundo Bonhoeffer.

No entanto, ele destaca que a oração secreta é essencial para cultivar um relacionamento pessoal com Deus, nutrindo a espiritualidade.⁵⁶² É um tempo sagrado e precioso para a abertura à sinceridade. Bonhoeffer sugere com essas afirmações que a pessoa que não suporta a solidão não é capaz de dedicar tempo para se recolher em oração secreta, e precisa tomar cuidado ao participar da comunhão. Isso porque a comunhão exige um nível de abertura, disponibilidade e desejo de se conectar com outras pessoas, que pode afastar o fiel da oração solitária. Ele acredita que a comunhão com os irmãos é um presente gracioso de Deus e que “pode nos ser tirado a qualquer hora, e que talvez um prazo muito curto de tempo esteja nos separando da mais profunda solidão.”⁵⁶³ Para Bonhoeffer é importante cultivar a solidão em oração porque, por meio de sua prática, os fiéis se preparam para a solidão imposta ou necessária diante de perseguições, problemas, enfermidades e tantos outros motivos. Segundo essa afirmação, entende-se que a solidão em oração é necessária para estabelecer um condicionamento interior e profundo do orante.

Bonhoeffer também destaca que muitas vezes essa solidão é necessária ou imposta pelas circunstâncias, por isso, ela deve ser buscada em todas as situações. “Orar, então, nada mais é do que a disposição para uma apropriação da Palavra, para mim, em minha situação pessoal, em minhas tarefas, decisões, pecados e tentações específicas”.⁵⁶⁴ Essa é a tamanha importância que Bonhoeffer dá à solidão. Neste mesmo sentido, Bonhoeffer lembra que: “de fato, na morte e no sofrimento, o indivíduo se encontra isolado e só diante de Deus, sua fé e sua oração

⁵⁶⁰ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.58

⁵⁶¹ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.59

⁵⁶² BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.60

⁵⁶³ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 11

⁵⁶⁴ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p. 65

se efetivam nessa solidão do indivíduo.”⁵⁶⁵ A solidão imposta também mostra a necessidade dessa busca mística pessoal, pois é comum os seres humanos estarem solitários na hora da morte e do sofrimento. De acordo com Bonhoeffer, a fé e a oração são efetivadas, potencializadas, ou ativadas pela solidão. Estar a sós com Deus efetiva ou ativa a experiência mística pela fé. A oração também é efetivada ou aprofundada na solidão, especialmente aquela solidão imposta pelas circunstâncias. A solidão da morte e do sofrimento leva naturalmente os seres humanos à busca do encontro com o divino em orações sinceras e profundas secretamente. Fatos que faziam parte da realidade de Bonhoeffer, como as perseguições, o encarceramento e as ameaças de morte,⁵⁶⁶ por exemplo, também se oferecem como convites à busca do Sagrado por solidão imposta. Nos sofrimentos, a oração secreta na solidão é uma forma de encontrar paz interior e expressar os sentimentos e esperanças.

Outro motivo, segundo Bonhoeffer, pelo qual as pessoas devem buscar estar invisíveis aos outros na oração é, acima de tudo, uma questão de segurança pessoal. Bonhoeffer questiona: “O que é o quarto pequeno a que Jesus se refere, se não estou seguro nem diante de mim mesmo? Como fechá-lo de modo que nenhum expectador estrague a invisibilidade da minha oração em secreto?”⁵⁶⁷ Isso denota que, para Bonhoeffer, é preciso estar seguro de si mesmo e da sua própria fé para orar a Deus em secreto. Ele dá grande importância à confiança e à segurança pessoal ao se fazer orações individuais e secretas. Com isso, Bonhoeffer sugere que, para ter uma comunicação significativa com Deus em momentos secretos, é necessário ter um senso de autoconfiança e uma fé pessoal bem fundamentada. A pessoa se sente à vontade para se abrir completamente diante de Deus, confia na sua relação pessoal com o divino e sabe que pode expressar seus sentimentos, pensamentos e anseios com sinceridade e autenticidade.

Para Bonhoeffer, a necessidade de invisibilidade na oração é justificada também pelo ato do pedido de perdão. Perdão é o requisito básico revelado por Jesus para obtermos a resposta às nossas orações: “Perdoai as nossas dívidas”.⁵⁶⁸ Sendo o pedido de perdão algo íntimo e exclusivo, é impossível que alguém possa

⁵⁶⁵ BONHOEFFER, D., *A Comunhão dos Santos*, p. 147

⁵⁶⁶ TIETZ, C., *Theologian of Resistance*, p. 81

⁵⁶⁷ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p.128

⁵⁶⁸ Mateus 6,13

atender a essa prática cristã, sem ter o hábito da oração privada. Bonhoeffer pondera: “Os que pecam diariamente por toda espécie de descrença, preguiça para orar, indisciplina do corpo, vaidade, inveja, ódio e ambição devem pedir perdão a Deus todos os dias”.⁵⁶⁹ Na oração em confissão, os pecados são revelados. Este nível de intimidade requer um quarto fechado, visíveis e abertos apenas para o divino, porém, fechados em invisibilidade para os outros. O pensamento de Bonhoeffer sugere que a abertura sincera para o pedido de perdão dos pecados a Deus é vertical, é privada e deve ser inacessível aos relacionamentos horizontais.⁵⁷⁰ São assuntos pessoais, são pecados íntimos, decisões particulares, é entre o “eu” e o divino. Por isso a necessidade da solidão.

Como expressão de fé, a atitude espontânea de buscar um lugar isolado para orar é aconselhada e ensinada amplamente por Bonhoeffer. Como justificativas, além da ordem de Jesus e de seu exemplo, observa-se a necessidade de uma fé particular e segura, uma espiritualidade sincera e o desprendimento do desejo de ostentar uma religiosidade de aparências.

Enfim, ao mesmo tempo que enfatiza a oração individual e secreta, num quarto fechado, em intimidade com Deus, Bonhoeffer estimula seus leitores a buscarem também, com a mesma importância, a oração comunitária e a intercessão mútua entre os fiéis. Além disso, a oração é considerada por Bonhoeffer como um ato daquele que assume o compromisso de “existir para os outros”, em misericórdia e prática dos valores cristãos, totalmente relacionada ao compromisso com os necessitados, um tipo de mística prática ou militante⁵⁷¹ e não menos espiritual que qualquer outra.

Em suma, como conclusão a este capítulo, foram exploradas as perspectivas de Dietrich Bonhoeffer sobre a mística, evidenciando como suas reflexões e práticas revelam uma profunda conexão com a busca pela presença divina. Por meio de sua ênfase na oração e na contemplação, Bonhoeffer integrou a dimensão mística em sua vida pessoal e em sua atuação pedagógica, especialmente nos seminários que dirigiu.

A análise de suas obras, destacou sua concepção do “desejo místico” como um anseio pela presença de Deus que transcende a mera formulação da Palavra

⁵⁶⁹ BONHOEFFER, D., *Discipulado*, p. 131

⁵⁷⁰ BONHOEFFER, D., *Vida em Comunhão*, p.56

⁵⁷¹ CHAVES, I. S. IN: LOSSO, E. G. et al., *A Mística e os Místicos*, p. 491

Bíblica, sem, contudo, rejeitá-la. Bonhoeffer propôs a oração, o silêncio, a solidão e a contemplação como caminhos essenciais para aprofundar a relação com Deus, desafiando interpretações que veem essas práticas como desvios da espiritualidade cristã tradicional.

Assim, sua visão da mística apresenta uma rica articulação entre experiência pessoal e fundamentação teológica, demonstrando que a busca por uma conexão direta e profunda com Deus é compatível com a centralidade das Escrituras e abrindo caminho para uma espiritualidade que une contemplação e prática cristã.

A proposta principal, que finaliza esta pesquisa, é um retorno à fé mística viva e relevante. Essa fé, que se renova na disciplina pessoal do crente, não pode ser negligenciada. É uma abertura pessoal, espontânea e significativa, que também não pode ser forçada nem automatizada.

5. Conclusão

Tendo como objeto de pesquisa as experiências místicas, e, mais especificamente, as práticas espirituais da oração e da contemplação meditativa, este trabalho procurou abordar as propostas teológicas de Dietrich Bonhoeffer para estes temas. Além de ser um conteúdo de grande importância para a espiritualidade cristã atual, a correta compreensão da significância das experiências místicas proporciona o resgate de uma interioridade religiosa mais profunda, mais íntima e mais relevante.

Teólogos diversos, em intertextualidade com os escritos de Bonhoeffer, contribuíram com este trabalho por meio de suas proposições teológicas, em concordância acerca dos principais pontos que se referem às práticas espirituais das experiências místicas. As obras selecionadas como referências bibliográficas foram fundamentais para a construção e sustentação teórica desta dissertação, permitindo o embasamento necessário para o aprofundamento do tema e a estruturação das análises apresentadas sobre a mística cristã. A partir do diálogo estabelecido entre os autores de estudos reconhecidos na área da mística e da espiritualidade, foi possível situar o tema pesquisado em um contexto mais amplo, contribuindo para a validação do pensamento teológico de Bonhoeffer, enfocando as experiências cristãs. Essas fontes também proporcionaram perspectivas críticas e reflexivas que enriqueceram a abordagem do tema da mística, reforçando a relevância do estudo e contribuindo para a consistência deste trabalho.

A vida de Bonhoeffer, desde o seu lar de origem, teve grande impacto em sua teologia e prática de vida. A formação de sua família, seus pais e seus irmãos, estiveram presentes em suas decisões de diversas formas, tanto as decisões acadêmicas, quanto as teológicas, como as que envolviam seu campo de pensamento sobre a espiritualidade devota, como também as decisões acerca da sua intervenção no destino do seu país, dos injustiçados e da igreja que ele servia. A educação de sua família o moldou para ter um pensamento profundo, criativo e autônomo e uma coragem firme para as questões que precisou enfrentar ao longo de sua história.

Com base nas análises bibliográficas feitas, a experiência mística cristã, apesar de ter uma definição muito complexa, foi entendida, em suma, como uma

percepção interior de Deus, buscada pelo fiel, que, revestido de intencionalidade, porém passivamente, coloca-se em atitude íntima de silêncio, contemplação ou oração, para esperar gratuitamente de Deus a manifestação mística de sua presença ou de sua percepção.

De acordo com os teólogos em que este trabalho buscou referências, a mística religiosa possui características relevantes, que não se encaixam em análises conceituais simplistas, mas que se destacam em quase todas as percepções das mais diferentes opiniões teológicas, quais sejam: a conexão da transcendência humana com o transcendente divino, o gozo interior, o requisito da fé, a consciência da presença divina, a atitude de passividade do fiel, a irresistibilidade, a gratuidade, a incontornabilidade, o sentimento de alteridade, a característica não-discursiva, a indescritibilidade, a experiência de ser amado, o requisito da graça, a iniciativa divina, o mistério e a imediatez.

Apesar de sofrer um esvaziamento ou enfraquecimento de seu significado, sendo entendida popularmente como um misticismo vazio, um êxtase ou uma sensação intensa, a mística em seu significado mais autêntico é resgatada pelos teólogos que foram estudados neste trabalho como sendo um legítimo e elementar ato espiritual, inerente à fé cristã verdadeira e à expressão de uma vida espiritual que leva o ser humano ao retorno da busca sincera de Deus.

Foi vista com destaque uma tese extremamente relevante para o entendimento da mística, que tem a ver com o conceito que entende que existe uma “sede” do ser humano pela conexão direta com o divino, levando as pessoas a “procurarem” a Deus por meio das experiências místicas. A partir disso, conclui-se que o ser humano sente um “chamado” a mergulhar em seu mais profundo íntimo para acolher a presença de Deus por meio dessas experiências.

Na concepção da mística exclusivamente cristã, toda experiência espiritual tem sua base em Jesus Cristo como único mediador entre Deus e os homens. Toda experiência mística verdadeira é somente a experiência do fiel com Jesus Cristo, com Deus, e com o Espírito Santo. Esta abordagem exclusivista cristã descarta a ideia da experiência mística com o “eu” interior, com os elementos da natureza e com qualquer outro tipo de “deus” ou de força universal superior. Não pode ser intuitiva, nem pode ter uma divindade indefinida, mas tem sua base nas Escrituras Bíblicas e nas outras formas da revelação de Cristo em Deus.

Especificamente, a experiência mística da oração foi abordada como o ato religioso mais essencial, presente em todas as religiões, que coloca o ser humano em diálogo ou em comunicação com o que é entendido como Deus. Envolve a prece (os pedidos), mas também configura um diálogo não revestido de intenções ou petições. A oração é a casa de força da religião.

Falando da experiência mística da contemplação, a abordagem realizada procurou localizar a experiência mística deste ato no centro de toda experiência religiosa. A experiência da contemplação interior é o princípio de toda inclinação às experiências místicas. Deus se dirige aos seres humanos no ato de reflexão, seja no sentimento interior, ou na meditação da Palavra Bíblica escrita. A contemplação é a propriamente dita experiência mística. É a atitude da exposição humana, que se coloca em ato de abertura ao inefável. Para que a contemplação seja de natureza mística, cristã e não filosófica, ela precisa ser dirigida exclusivamente à reflexão de Deus.

Segundo Bonhoeffer, a experiência mística parte um “desejo místico” que o ser humano possui, que o leva a colocar-se em um ato íntimo e secreto diante de Deus, em oração ou silêncio contemplativo, não desprezando as formulações das Escrituras Bíblicas, mas indo além destas. Bonhoeffer também defende que existe uma “sede” interior no ser humano, que o faz ansiar pela presença de Deus.

Ou seja, toda experiência mística é uma experiência com Cristo, mediada pela Palavra Bíblica, pois as Escrituras testemunham de Cristo. O ser humano “ingressa” em Deus, atinge uma unidade com Deus. Por isso, Bonhoeffer escreve poesias orantes, estabelece rotinas de oração e contemplação místicas, e defende o silêncio interior como um ato necessário à rotina individual do fiel.

Quanto à experiência mística da oração, Bonhoeffer a viveu intensamente. Ele propôs um (re)aprendizado do ato da oração, afirmando que é preciso que o fiel reconheça que não sabe orar corretamente para que aprenda a orar bem. É necessário um aprendizado, uma apropriação da vontade de Deus. Ninguém é capaz de orar por natureza própria, mas precisa orar com Jesus.

Bonhoeffer destaca de maneira extremamente importante a “invisibilidade” da oração. Ou a oração é secreta ou não é sincera, nem segura, nem confiante, nem espontânea, mas é forçada. Deus recompensa os que oram em secreto com a sua presença. A oração demonstrativa aos outros é revestida de vaidade e da

necessidade de reconhecimento público. A oração invisível aos homens é revestida de sinceridade e requer uma abertura do fiel para uma experiência mística autêntica.

Quanto à experiência mística da contemplação, Bonhoeffer dá ênfase à compreensão na interpretação das Escrituras nos momentos de contemplação. Ele elogia os irmãos católicos por sua ênfase na experiência mística contemplativa e critica os irmãos protestantes pela negligência e desvalorização desta prática. Bonhoeffer considera os momentos contemplativos como uma experiência que deve ter uma prioridade obrigatória para o fiel. Silêncio, quietude e solidão são características da vida contemplativa, segundo Bonhoeffer. Pensar em silêncio profundo e ouvir Deus são atitudes importantes para ele. Ele descarta uma reflexão extremamente discursiva ou tagarela e leva os leitores a buscarem uma contemplação silenciosa, um silêncio que só brota do ouvir.

Em suma, o presente trabalho sobre as experiências místicas, com ênfase no pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer, convida à reflexão sobre a necessidade de reaprendizagem das experiências espirituais e o retorno a uma religiosidade íntima e profunda. Essa busca individual e disciplinada, por meio da oração e da contemplação da presença mística de Deus, é o cerne das ideias teológicas de Bonhoeffer.

O atual afastamento do ser humano da fé mística está relacionado com o desprezo pela prática orante e contemplativa, bem como com a negligência humana em cultivar a abertura interior necessária para que se viva uma espiritualidade profunda, especialmente nos tempos atuais de extrema secularização e independência de Deus. Para os cristãos de hoje, a busca de uma fé mística individual, secreta e comprometida com o seguimento de Cristo, conforme a proposta de Bonhoeffer, pode ser o resgate da espiritualidade pessoal e íntima, em contraste com o esfriamento espiritual presente no contexto atual.

As reflexões levantadas neste trabalho para um cristianismo mais místico e renovado, sugerem que é preciso redirecionar Deus para o mais íntimo do ser humano, que não basta um reajuste externo a pessoa, mais uma metanóia, uma mudança interna que reconheça sua presença atuante em si mesmo e no mundo. Este é o pensamento de Bonhoeffer, que oferece uma resposta relevante do seu tempo para os tempos atuais.

6 Referências Bibliográficas

- BARTH, Karl. **Esboço de Uma Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- BETHGE, Eberhard. **Dietrich Bonhoeffer: A Biography**. Revised Edition. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2000.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 3 impr. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BÍBLIA. Notas Integrais. Tradução Ecumênica. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2020.
- BINGEMER, Maria Clara. **O Mistério e o Mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BINGEMER, Maria Clara. **Ser Cristão Hoje**. Arapiraca: Editora Ave Maria, 2013.
- BINGEMER, Maria Clara. (Org.). **Thomas Merton**. A Clausura no Centro do Mundo. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2018.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology**. Minneapolis: Fortress, 1996.
- BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos Santos**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Criação e queda**. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Christ The Center**. New York: Harper's Ministers Paperback Library, 1960.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Criação e queda**. São Leopoldo: Sinodal, 2020.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Orando com os Salmos**. Curitiba: Encontro, 2010.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Prédicas e alocações**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Tentação**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- CASTELLANO, Jesús. **Liturgia e Vida Espiritual**. Teologia, Celebração, Experiência. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CASTILLO, José Maria. **Espiritualidade para Insatisfeitos**. São Paulo: Paulus, 2012.

- CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1995. 6 volumes.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor. NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HAYNES, Stephen; HALE, Lori Brandt. **Bonhoeffer Para Todos**. Viçosa: Ultimato, sem ano.
- KEMPIS, Thomas de. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.
- LACOSTE, Jean-Yves (Dir). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Edições Loyola/Paulinas, 2014.
- LOIOLA, Santo Inácio de. **Exercícios Espirituais**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**. 10 v. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987.
- MERTON, Thomas. **Direção Espiritual e Meditação**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- MERTON, Thomas. **Contemplação Num Mundo de Ação**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MONDIN, Battista. **Os Grandes Teólogos do Século Vinte**. Teologia Contemporânea. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- POMMERAU, Isabelle de. Cidade polonesa de Wroclaw se reconcilia com seu passado alemão. **Revista The Christian Science Monitor**. Disponível em: <https://www.csmonitor.com/World/Europe/2012/1019/Polish-city-of-Wroclaw-comes-to-terms-with-its-German-past>.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**. Do Batismo do Jordão à Transfiguração. São Paulo: Planeta, 2016.
- RONSI, Francilade de Queiroz. **A Mística e o Diálogo Inter-Religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar**. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Rio de Janeiro, 2014. 343p. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

- ROBINSON, John Arthur Thomas. **Honest to God**. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança**. São Paulo: Aste, 2005.
- SANTA SÉ. **Discurso do Papa Paulo VI na Última Sessão Pública do Concílio Vaticano Segundo**. 7.12.65
- TIETZ, Chistiane. **Theologian Of Resistance**. The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino. **No Limiar do mistério**. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.
- USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. (Orgs.) **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Loyola/Paulus, 2022.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- VELASCO, Juan Martin. **Experiência Cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.