O DESENVOLVIMENTO DA MÍSTICA
De Gregório Magno até 1200

Coleção **História da mística cristã ocidental**

- *Fundações da mística (As): das origens ao século V – Tomo I – A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental,* Bernard McGinn
- *Desenvolvimento da mística (O): de Gregório Magno até 1200 – Tomo II – A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental,* Bernard McGinn

Bernard McGinn

O DESENVOLVIMENTO DA MÍSTICA
De Gregório Magno até 1200

Tomo II
A presença de Deus: uma história da mística ocidental

PAULUS

© 1994, by Bernard McGinn
© The Crossroad Publishing, 2003
831 Chestnut Ridge Road
Chestnut Ridge, NY 10977
ISBN 0-8245-1628-1

Título original: *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century – The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*

Tradução: *Pe. José Raimundo Vidigal*, C.Ss.R.

Direção editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*
Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*
Capa: *Marcelo Campanhã*
Editoração, impressão e acabamento: PAULUS

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

McGinn, Bernard
O desenvolvimento da mística: de Gregório Magno até 1200: tomo II: a presença de Deus: uma história mística ocidental / Bernard McGinn; [tradução José Raimundo Vidigal]. — São Paulo: Paulus, 2017. Série História da mística cristã ocidental.

Título original: The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.

Bibliografia.
ISBN 978-85-349-4455-7

1. Igreja Católica - Doutrinas - História 2. Misticismo - Igreja Católica - História I. Título. II. Série.

17-03697 CDD-248.2209

Índice para catálogo sistemático:
1. Mística cristã ocidental: História 248.2209

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções:
paulus.com.br/cadastro
Televendas: **(11) 3789-4000 / 0800 16 40 11**

1ª edição, 2017

© PAULUS – 2017

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4455-7

Dedicado
à memória
de minha amada irmã,
Carolyn McGinn Frank (1929-1993),
que nos deixou cedo demais.

INTRODUÇÃO

Minha primeira experiência com o estudo da mística foi dedicada aos místicos cistercienses do século XII, especialmente Bernardo de Claraval. Em 1970, terminei uma dissertação sobre um dos cistercienses menores – embora menor apenas em comparação com Bernardo –, Isaac de Stella. Passaram-se alguns anos e cerca de dez anos atrás, após terminar um período de pesquisa e escrita sobre a mística de Mestre Eckhart, sonhei com o retorno a Isaac, Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry e os outros místicos cistercienses, para apresentar uma visão geral da mística cisterciense e do seu significado para a tradição mística ocidental cristã.

Mas qual é o significado da mística cisterciense no contexto da tradição mística cristã mais ampla? Quanto mais eu considerava essa questão, mais convencido ficava de que não tinha uma boa resposta para ela. Isso não quer dizer que eu considerava suspeita a tradição que afirmava que os cistercienses eram místicos importantes. Se a tradição cristã tinha identificado certos personagens, do Oriente e do Ocidente, como "contemplativos" (o que é mais ou menos o que queremos dizer quando usamos hoje o termo "místicos"), isso me pareceu um ponto de partida necessário para a consideração contemporânea sobre a natureza e o significado teológico da mística cristã. Mas eu queria saber por que certos personagens chegaram a ser chamados de contemplativos e como *contemplatio* (a *theōria* grega) e as categorias relacionadas chegaram a exercer o papel que tiveram na vida e no pensamento cristãos. Fiquei também intrigado com o motivo por que os assim chamados contemplativos ou místicos estavam se tornando novamente objeto de estudo intensivo (e não apenas acadêmico) durante a década de 1980.

Eis a razão pela qual um livro que originalmente estava concebido como um único volume sobre a mística cisterciense do século XII agora cresceu, tornando-se a segunda parte de uma história de todo o campo da mística cristã ocidental. Fico feliz pelo fato de os grandes cistercienses finalmente aparecerem neste volume.

O que tenho a dizer sobre eles agora, como fazendo parte deste projeto mais amplo, difere de muitos modos daquilo que eu poderia ter dito sobre eles no livro não escrito que planejei no início da década de 1980.

A convicção sobre a qual essa história está sendo escrita é que um estudo contemporâneo mais profundo sobre a história daquilo que os monges chamavam *contemplatio*, e que na Idade Média tardia e no início da Moderna se chamou muitas vezes *theologia mystica*, é o necessário prolegômeno para se pensar teologicamente a respeito do que pode significar hoje "mística", nosso conceito moderno. Com palavras mais simples, não saberemos verdadeiramente o que é a mística cristã, a despeito da extensa literatura que tem sido a ela dedicada, até que fiquemos mais bem informados a respeito de toda a história do seu desenvolvimento.

Em *As fundações da mística*, primeiro volume deste projeto que tem como título geral *A presença de Deus*, procurei fazer duas tarefas um tanto diferentes – uma análise do desenvolvimento da mística cristã até o final do século V d.C., e uma descrição do estudo da "mística" como uma categoria teológica, filosófica e comparativista no pensamento do século XX. Na introdução geral desse volume, apresentei uma noção heurística de mística, cujas linhas-mestras haveriam de guiar o modo como eu estava apresentando a história, mas estariam sujeitas a desenvolvimento, clarificação e até mesmo correção pela própria narrativa histórica. Já que essa ferramenta heurística ainda fornece a perspectiva para o presente volume, vou resumi-la aqui.

Eu afirmo que a mística é mais bem compreendida não como uma entidade ou forma de religião distinta ou independente, mas como um *elemento* nas comunidades e tradições religiosas concretas. Isso pode ser um truísmo, mas é algo que, a meu ver, merece ser repetido, dado o fato de parecer tão frequentemente negligenciado. Devemos permanecer conscientes de que o elemento místico faz parte de um todo maior, um aspecto interativo de processos religiosos complexos e em desenvolvimento. Essa perspectiva ajuda-nos a entender por que a mística cristã somente pode ser entendida através da apropriação da sua história. O elemento místico, embora implícito no cristianismo desde o início, tornou-se explícito em tempos e circunstâncias concretos, que continuaram a ter um impacto no seu desenvolvimento posterior. As diversas formas nas quais o elemento místico se expressou; as várias maneiras como ele interagiu com as formas institucionais, intelectuais e sociais da vida religiosa; até mesmo até que ponto ele foi ou não objeto de formulação explícita – em outras palavras, tudo o que constitui a mística como uma tradição – deve ser levado em conta como um aspecto necessário, embora não totalmente suficiente, de toda teologia contemporânea da mística.

Também parece necessário insistir que o elemento místico da religião cristã seja visto primariamente como um *processo* ou modo de vida, em vez de ser definido apenas em termos de alguma experiência de união com Deus. Certamente, os contemplativos ou místicos expressam o desejo de atingir, pela graça divina, a meta de um encontro com Deus que seja diferente de e mais profundo que aquele alcançável no curso ordinário de sua prática da religião. Embora esse encontro seja muitas vezes expresso em termos de alguma forma de união com Deus, tenho afirmado que uma compreensão mais flexível dessa meta em termos da consciência da presença imediata ou direta de Deus – presença que paradoxalmente é expressa com frequência mediante uma tão completa negação de todas as formas criadas de ser e de consciência que aparece como ausência – é um modo melhor de olhar toda a história da tradição mística cristã. Mas essa característica essencial, assim descrita, não deve ser considerada abstraindo das práticas, ascéticas e intelectuais, destinadas a preparar para ela, nem das consequências transformadoras que ela se destina a produzir naqueles que a experimentam, nem das funções que eles assumem na comunidade cristã. Eis por que falei do elemento místico no cristianismo como daquela parte de suas crenças e práticas referentes à preparação para, à consciência de e à reação à imediata ou direta presença de Deus.

O primeiro volume da história à qual decidi dar o título de *A presença de Deus* foi inicialmente pensado para cobrir o inteiro período do primeiro estrato de toda a subsequente mística cristã ocidental, a tradição monástica contemplativa. Mas o material mostrou-se tão extenso que logo percebi que seriam necessários dois volumes para fazer algo parecido com justiça para com a tarefa. *The Foundations of Mysticism* (Crossroad, 1991 – trad. brasileira *As fundações da mística*, São Paulo: Paulus, 2012) descreveu a primeira parte da história, até 500 d.C.

Sobre a base da apropriação de elementos do judaísmo e também da filosofia helenista, os autores cristãos, a partir do século II, criaram uma compreensão do acesso especial até Deus presente no estudo da Bíblia, que alcançou o nível de formulação explícita no grande exegeta Orígenes de Alexandria. Esse estrato inicial sedimentar na história da mística cristã esteve inseparavelmente ligado à leitura e à reza da mensagem bíblica com o objetivo de penetrar no seu cerne místico. De fato, o qualificativo *mystikos* (isto é, oculto), que se tornou um termo amplamente cristão pelo fim do século II, significava fundamentalmente este nível oculto, ou estrutura profunda, do mistério da salvação. A exegese e a mística permaneceram inseparáveis até o século XII.

A teologia contemplativa de Orígenes, por sua vez, foi utilizada por autores monásticos do século IV, muito notavelmente por Evágrio Pôntico, para expressar o

alcance interior da nova forma de vida religiosa criada pelos *monachoi* ou monges, que um dos primeiros observadores, Eusébio de Cesareia, descreveu como "a linha de frente dos que progridem em Cristo". De então em diante, a mística monástica, desenvolvida e modelada de vários modos, mormente pela injeção de uma possante forma de teologia negativa pela misteriosa figura de Dionísio em torno do ano 500 d.C., deveria permanecer fundamental para a tradição mística tanto no Oriente grego como no Ocidente latino até o século XII. Uma forma um tanto simplificada da teoria mística de Evágrio foi transmitida aos monges ocidentais por João Cassiano no início do século V. Dois bispos latinos contemporâneos, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, ambos apaixonados pelo monaquismo como a mais alta forma de buscar a Deus, tornaram acessível à comunidade cristã mais ampla uma rica doutrina sobre o amor contemplativo de Deus no seu ensinamento e na sua pregação.

Não pretendo sugerir que toda a mística cristã até o século XII foi explicitamente monástica na origem e na intenção, tampouco quero afirmar que todos os místicos transmitiram a mesma mensagem. Minha posição é que a teoria mística como um modo de ensinar e explicar o processo pelo qual se alcança alguma forma de transformar a consciência da direta presença de Deus nesta vida encontrou sua concretização institucional central no estilo monástico de viver. A maioria dos seus principais expoentes foram monges, e sua compreensão e expressão estavam tão intimamente ligadas às práticas da vida monástica que esses expoentes, ao menos algumas vezes, pareciam pensar que a direta consciência de Deus não era viável em qualquer outra forma de vida.

O desenvolvimento da mística retoma a história de 500 a 1200 d.C. Os nove capítulos que constituem este volume incluem-se naturalmente em duas amplas seções. A Parte I, "A mística no início da Idade Média", aborda o período que vai de 500 a 1100 d.C., quando o monaquismo foi a instituição religiosa e educacional dominante do novo mundo pós-romano, a sociedade que, no tempo de Carlos Magno, considerou-se como "cristandade". Já que o elemento místico deve ser situado no seu contexto religioso e social mais amplo, e já que os séculos entre 500 e 800 assistiram à criação de um novo contexto, o primeiro capítulo trata primariamente do ambiente cultural da mística no início da Idade Média. O capítulo seguinte fala de Gregório Magno, bispo de Roma de 590 a 604, que muitos têm chamado de primeiro Papa medieval, e que foi a principal referência para a compreensão da contemplação no início da Idade Média. O próprio Gregório é nossa única fonte para a vida de Bento de Núrsia, autor da regra de vida para monges que haveria de prevalecer no Ocidente. Nesse capítulo eu cito o dito lapidar de um beneditino

moderno, Patrick Catry, que resume assim a importância dos dois personagens: "São Bento deu aos monges do Ocidente uma *Regra*. Gregório deu-lhes uma mística".

O capítulo 3 é dedicado ao estudo do contexto e da contribuição de João Escoto Erígena, autor irlandês do século IX. Erígena não só transmitiu ao Ocidente aspectos importantes da doutrina mística grega, especialmente os escritos de Dionísio, mas também criou a primeira grande síntese ocidental da teoria mística dialética. Sua doutrina não pressupõe a prática da vida monástica (não sabemos se ele foi monge, sacerdote ou leigo), e assim constitui certa anomalia no início da Idade Média. A teoria de Erígena foi uma importante contribuição intelectual, que, embora não sem influência no século XII, haveria de ter seu maior impacto direto e indireto no período medieval posterior, quando místicos como Mestre Eckhart recriaram a teoria mística dialética e lhe deram uma nova contextualização na sua pregação e no seu ensinamento. O capítulo final dessa primeira parte de *O desenvolvimento da mística* examina como a herança da *contemplatio* foi entendida pelos escritores monásticos entre 800 e 1100.

A Parte II trata da mística do século XII, época do mais rico desenvolvimento da tradição mística monástica no Ocidente. A introdução a essa parte tenta apresentar uma rápida visão das mudanças que afetaram a cristandade no fim do século XI e no século XII, como movimentos de reforma filtrados através do papado e das ordens religiosas, tanto monásticas como canônicas. Aqui eu proponho a sugestão de que a noção da "ordenação da caridade" (*ordinatio caritatis*), embora não abordada explicitamente por todos os místicos do século XII, fornece um modo de resumir a contribuição distintiva dos grandes místicos da época. O maior destes, Bernardo de Claraval, ocupa o quinto capítulo. É impossível dar aqui uma breve caracterização do tema desse longo capítulo; as contribuições de Bernardo foram ricas demais e importantes demais para um simples sumário. Quero ressaltar, porém, que Bernardo e os outros cistercienses, embora se considerassem fiéis testemunhas da antiga tradição contemplativa conforme se encontra em Orígenes, Ambrósio, Cassiano, Agostinho, Gregório e outros, foram também inovadores. A insistência do abade de Claraval no papel da experiência, a necessidade de que seus ouvintes lessem não só a Escritura, mas também o "livro da experiência" (*liber experientiae*) marcam uma nova e importante mudança no desenvolvimento da mística cristã. Dois outros capítulos são dedicados a outras importantes figuras cistercienses. O capítulo seis estuda Guilherme de Saint-Thierry, amigo e biógrafo de Bernardo, cujo pensamento místico trinitário deve ser comparado com os mais elevados da tradição cristã. Outros autores cistercienses significativos são considerados no capítulo sete sob três aspectos: cristologia, antropologia teológica e a natureza e a ordenação da

caritas. A mística do século XII não pode ficar restrita às contribuições prestadas pelos cistercienses, por mais massivas que fossem, como os capítulos oito e nove tentam mostrar. Outros mestres monásticos, entre os beneditinos tradicionais e na nova reforma eremítica dos cartuxos, continuaram e em alguns casos desenvolveram a tradição da *contemplatio* monástica. Outros elementos novos apareceram quando alguns líderes religiosos, como Ruperto de Deutz, Hildegarda de Bingen e Joaquim de Fiore, começaram a empregar os encontros visionários diretos com Deus como modo de autenticação para seus escritos teológicos. Esse fenômeno levanta a questão da relação entre relatos visionários autobiográficos e a mística, questão que se tornará muito mais insistente no próximo volume dessa história. Finalmente, o capítulo nove aborda os autores vitorinos, Hugo e Ricardo de São Vítor, que foram membros de uma comunidade reformada de cônegos, ou seja, sacerdotes vivendo em comum. A obra desses cônegos representa ainda outra inovação significativa da época, inovação na qual a tradição contemplativa encontrou a nova forma de teologia chamada escolástica, que haveria de influenciar profundamente a mística cristã nos séculos seguintes. A tentativa dos vitorinos de criar modelos sistemáticos do itinerário rumo à união contemplativa com Deus estava baseada num profundo conhecimento da tradição e no respeito por ela, mas era algo novo – uma ordenação da caridade que era também uma ordenação científica da sabedoria.

As palavras gentis, e até mesmo a generosidade, de muitos revisores de *As fundações da mística* me encorajaram a continuar aquilo que se tinha mostrado um empreendimento muito mais amplo e mais difícil do que eu imaginava. Fico particularmente agradecido aos revisores que suscitaram sérias indagações sobre a noção heurística da mística que estou usando nesta história, como também a adequação do uso que faço dela ao tratar de figuras e movimentos particulares. Entre as mais importantes questões que foram levantadas está aquela da relação entre textos místicos, entendidos como os que contêm doutrina significativa sobre a obtenção do conhecimento imediato da presença de Deus, e a experiência real de alguma forma de direta consciência de Deus desfrutada (ou talvez não desfrutada) por aqueles que escreveram esses textos. Esse problema adquire uma forma na tradição patrística, na qual as referências autobiográficas são esparsas, e bem outra na Idade Média tardia, quando as referências se tornam frequentes. O século XII representa um período de transição, quando o apelo à experiência pessoal encontrado entre os cistercienses, como também os relatos autobiográficos de visões de Deus, tornam-se mais prevalentes.

Nesta introdução, é tentador tentar responder a todas as indagações, sugestões e críticas valiosas feitas pelos revisores, mas resisti a essa tentação. Aprendi muito

com elas, e espero que algo que aprendi se refletirá nestas páginas. Não obstante, este não parece ser o lugar adequado para tentar uma resposta completa. Posso dizer que não vi ainda nenhuma razão para abandonar os vastos parâmetros do modelo heurístico da mística delineados em *As fundações da mística* e brevemente resumidos acima. Eu vi motivo para pensar em qualificá-lo, possivelmente até enriquecê-lo, à medida que o projeto caminha. Ainda pretendo, na parte final do último volume de *A presença de Deus*, apresentar uma análise teológica da minha visão construtiva da natureza da mística cristã, e quero convidar meus leitores e revisores a continuar me ajudando a aperfeiçoar as questões que tal tentativa deve necessariamente tratar.

Termino expressando umas poucas, breves e insuficientes palavras de gratidão para com aqueles que me têm prestado muita assistência na publicação do Volume II de *A presença de Deus*. Primeiramente, à equipe da editora Crossroad, que tem sido sempre prestativa e (o que é talvez mais difícil) sempre paciente. Em segundo lugar, à minha esposa, Patrícia, e à minha assistente na pesquisa, Shawn Madison Krahmer. Suas habilidades redacionais combinadas têm muito a ver com o grau de legibilidade que esta obra possa ter. Vários capítulos deste volume foram escritos durante um semestre que passei no Instituto para Pesquisa Ecumênica da St. John's University, em Collegeville, Minnesota. Quero agradecer a Patrick Henry, diretor do Instituto, e também à sua competente equipe, por sua gentileza e apoio. Durante meu período no Instituto, minha colega e amiga, professora Carol Neel da Colorado College, me ajudou de muitos modos enquanto eu elaborava o que se tornaram os capítulos 1 e 2.

Muitas das opiniões apresentadas aqui lucraram com o fato de serem primeiro colocadas em aulas, tanto nas conferências na Divinity School da Universidade de Chicago como em outros lugares. Aos meus alunos, colegas e amigos cujos comentários e reações fizeram parte desse processo, minha sincera gratidão. Nesse contexto, gostaria de destacar as comunidades cistercienses da Abadia de St. Joseph, em Spencer, Massachusetts, e a Abadia de Gethsemani, em Trappist, Kentucky. Redações anteriores dos capítulos sobre Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry foram apresentadas como séries de conferências a essas comunidades, e seria difícil para mim exprimir de modo adequado quanto eu aprendi com a convivência e também com o exemplo daqueles que mantêm vivo em nosso tempo o espírito dos gigantes de Cister.

Bernard McGinn
Chicago
Março de 1994