



# A importância da mística para o diálogo inter-religioso: contribuições de Simone Weil

The importance of mystical for interreligious dialogue: contributions of Simone Weil

*Francilaide de Queiroz Ronsi*<sup>\*</sup>

PUC-Rio

*Marcelino Paulo Machado Ferreira*<sup>\*\*</sup>

UCP

Recebido em: 25/03/2024. Aceito em: 12/05/2024.

**Resumo:** Para uma sociedade ricamente plural em experiências religiosas, na qual nos encontramos, é evidente que a construção de um ambiente harmonioso entre as religiões, os religiosos e as religiosas e os não crentes seja uma exigência para manter a boa convivência em tempos difíceis para a sociedade, marcada por muitas violências religiosas. Na busca por promover o diálogo entre as religiões, o documento *Diálogo e Anúncio*, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, apresenta quatro formas que apontam para esse fim. Nesse artigo, partimos de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso a partir de uma das formas apresentada pelo documento *Diálogo e Anúncio* para o diálogo inter-religioso – o diálogo da experiência religiosa –, da mística e da experiência de vida de Simone Weil, entendendo a mística como um fecundo lugar para o encontro entre as religiões. Para tal proposta, apresentaremos, de forma breve, como a experiência mística tem fortalecido e impulsionado o diálogo inter-religioso; em seguida, uma aproximação do conceito de mística; e, por fim, encontraremos no testemunho de vida de Simone Weil uma experiência que rompe fronteiras e abre um fecundo caminho para o diálogo inter-religioso.

\* Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Ano 2014). Professora do PPGTeo da PUC-Rio.

E-mail: francilaide@puc-rio.br.

\*\* Doutorando em Teologia – Universidade Católica de Portugal (UCP).

E-mail: s-mpmferreira@ucp.pt.





**Palavras-chave:** religiões; plural; diálogo; Simone Weil.

**Abstract:** *For a society richly plural in religious experiences, in which we find ourselves, it is evident that building a harmonious environment among religions, religious individuals, non-believers is a necessity to maintain good coexistence in challenging times for society, marked by many religious violences. In the pursuit of promoting dialogue among religions, the document “Dialogue and Proclamation” from the Pontifical Council for Interreligious Dialogue presents four approaches that aim towards this end. In this article, we embark on theoretical research, from an analytical methodological perspective, with a view to its application in interreligious dialogue based on one of the approaches presented by the “Dialogue and Proclamation” document for interreligious dialogue – the dialogue of religious experience – drawing from the mysticism and life experience of Simone Weil, understanding mysticism as a fertile ground for encounter between religions. For such a proposal, we will briefly present how the mystical experience has strengthened and propelled interreligious dialogue; next, an approach to the concept of mystical; and finally, we will find in Simone Weil’s life testimony an experience that breaks boundaries and opens a fertile path for interreligious dialogue.*

**Keywords:** religions; plural; dialogue; Simone Weil.

## Introdução

A partir da compreensão de que é necessário o diálogo entre as religiões em um mundo globalizado, marcado pelo pluralismo religioso e ao mesmo tempo pela intolerância e indiferença religiosas, torna-se imprescindível acolher a irredutível especificidade de cada religião, por entender que cada uma é e possui possibilita entrever, por meio da profundidade de sua riqueza espiritual e humana, a tão desejada fraternidade universal. Como nos lembra o Papa Francisco, “a fraternidade é a âncora de salvação da humanidade. Ou somos irmão ou tudo desaba” (Francisco, 2022).

Nesse sentido, na Igreja Católica, sob o influxo dos movimentos que ocorriam em vários ambientes cristãos para a promoção do diálogo inter-religioso, o Papa Paulo VI, em 1964, criou o Secretariado para os Não Cristãos. Mas foi no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), com a Declaração *Nostra Aetate* (1965), que a Igreja Católica avançou em novas perspectivas teológicas. E, inspirado por essa Declaração, em 1984 foi publicado o documento Diálogo e Missão, em que o diálogo é afirmado como realidade inerente a missão, e não algo que lhe seja acrescentado (DM n. 29).



Para celebrar 25 anos da Declaração *Nostra Aetate*, em 1991 foi publicado Diálogo e Anúncio, que aprofunda vários elementos do primeiro documento, destacando que o anúncio da fé deve ser realizado tendo por base o diálogo, e propõe quatro formas possíveis, a saber: o diálogo da vida, o diálogo das obras, o diálogo dos intercâmbios teológicos e o diálogo da experiência religiosa (DA n. 42). Segundo esse documento, todas essas diferentes formas estão ligadas umas às outras.

Neste movimento de busca pelo melhor caminho para o diálogo inter-religioso, o nosso percurso nesse artigo terá como ponto de partida uma dessas formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa”, por acreditar e propagar que o compartilhar da experiência religiosa, de suas riquezas espirituais, no que se refere à oração e à contemplação, à fé e aos caminhos da busca de Deus e do Absoluto, fortalece todas as religiões desde a sua origem, a mística.

O nosso percurso se realiza a partir de uma pesquisa teórica, em perspectiva metodológica crítico-analítica, tendo em vista a sua aplicação no diálogo inter-religioso a partir do documento Diálogo e Anúncio, da mística e da experiência de vida de Simone Weil.

No primeiro momento, veremos que a experiência de profundidade com Deus, denominada de mística, tem fortalecido o diálogo inter-religioso. E que, a partir desta perspectiva, é possível perceber que a profundidade da vivência religiosa se torna uma força propulsora que impulsiona o diálogo inter-religioso.

Em seguida, realizar-se-á uma breve aproximação do conceito de mística por considerar que a profundidade da vivência religiosa leve a uma experiência mística e que esta é a experiência fundante de toda religião.

E, dentre tantos testemunhos que poderíamos apresentar neste artigo, destacaremos a experiência marcante de encontro com Deus que viveu Simone Weil, uma mística do nosso tempo que, com o seu pensamento e a sua ação, ajuda-nos a perceber a mística como um fecundo lugar de encontro e diálogo entre as religiões.

Por fim, mesmo que o diálogo inter-religioso tenha se chocado permanentemente com o dogmatismo e com o relativismo indiferente, acreditamos que o cultivo da dimensão mística permite captar a profundidade de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem.



## 1 Diálogo inter-religioso, um impulso místico

Diante de uma realidade marcada pelo pluralismo religioso, não pode ser promissora, com efeito, uma reflexão teológica a partir de um discurso ‘sobre os outros’ (Dupuis, 2004, p. 29). Nesse sentido, partimos de uma das formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa” (DA n. 42), e que se destaca a dimensão espiritual como o nível mais fecundo para a abertura e compreensão no diálogo inter-religioso.

Lembramos que o Concílio Ecumênico Vaticano II manteve a sua preocupação em promover a compreensão, o diálogo, a acolhida e a cooperação entre o cristianismo e as religiões, suscitando, ao mesmo tempo, uma mudança de atitude por parte da Igreja e dos cristãos em relação às mesmas (Dupuis, 1999, p. 224). Como nos lembra outro documento Diálogo e Missão:

*Em nível mais profundo, homens radicados nas próprias tradições religiosas podem compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto. Este tipo de diálogo torna-se enriquecimento recíproco e cooperação, fecunda, na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem. Isso leva naturalmente à comunicação recíproca das razões da própria fé e não se detém diante das diferenças, às vezes profundas, mas confia-se, com humildade e confiança, a Deus, “que é maior do que o nosso coração” (1Jo 3,20). O cristão tem, assim, a ocasião de oferecer ao outro a possibilidade de experimentar, de maneira existencial, os valores do Evangelho” (DM n. 35).*

Neste percurso realizado pela teologia no desejo de encontrar o melhor caminho para o diálogo inter-religioso, identificam-se alguns ‘paradigmas’ que dominaram a tentativa de construir uma teologia das religiões e do pluralismo religioso, ainda que alguns teólogos considerem esta classificação insuficiente (Vigil, 2006, p. 62), tendo em vista que foi, de um modo ou de outro, universalmente admitida. Esta classificação distingue três perspectivas fundamentais: eclesiocêntrica, cristocêntrica e teocêntrica. A estas três perspectivas correspondem três posições básicas, respectivamente: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo (Dupuis, 1999, p. 257-264; Miranda, 1998, p. 16-19; Teixeira, 1995, p. 37-77).

No entanto, todos esses paradigmas se mostraram insuficientes para resolver o duplo desafio da relação do cristianismo com as outras



religiões (Ronsi, 2014, p. 21-46). Irão surgir outros modelos procurando salvaguardar a identidade cristã que articulem os dois axiomas fundamentais da fé cristã – a vontade salvífica universal por parte de Deus e a necessária mediação de Cristo – sem, contudo, fecharem-se à novidade proposta por outras tradições religiosas, reconhecendo-as em sua alteridade.

Hoje, diante desta inegável realidade plural, em que “praticamente todas as religiões entraram em contato” (Queiruga, 1997, p. 27) e todas estão presentes umas às outras, inevitavelmente, surgem da teologia asiática novas abordagens sobre a problemática inter-religiosa, provenientes da prática do diálogo, das experiências de encontro e da convivência com outras tradições religiosas (Dupuis, 1999, p. 278), em que as três supracitadas categorias [exclusivismo, inclusivismo e pluralismo] são desprovidas de sentido.

Segundo a Declaração publicada pela XIII Reunião Anual da Associação Teológica Indiana, são criticadas as categorias em uso na teologia das religiões, pois elas [as categorias] traem “a aproximação teórica à fé de outras pessoas”, que nascem “de uma sociedade caracterizada por uma só cultura religiosa e por um ponto de vista meramente acadêmico e especulativo” (Dupuis, 1999, p. 118).

As novas abordagens se caracterizam pelo esforço em descobrir e reconhecer a especificidade e singularidade das outras religiões e uma maior atenção ao fato do pluralismo religioso a partir da própria perspectiva de fé.

À margem desses intentos de interpretações da existência da pluralidade religiosa tem se desenvolvido um movimento cada vez mais intenso de encontros entre os membros das diferentes religiões. A experiência que supõe para o diálogo inter-religioso a existência de numerosos encontros inter-religiosos destaca a importância que está adquirindo o desenvolvimento do diálogo em que intervém a dimensão espiritual e a experiência interior que comporta todas as religiões.

Aqui está a importância que reveste para o melhor desenvolvimento do diálogo entre as religiões a intervenção semelhante desses cultivadores eminentes da experiência religiosa que são os místicos. Isso demonstra a importância decisiva que pode ter a intervenção dos místicos para o diálogo inter-religioso.

Essas experiências



*mostram a possibilidade de encontros inter-religiosos mais além das ações, dos ritos, as instituições e as crenças, que desembocam no centro de toda experiência religiosa, em seu núcleo místico mais íntimo: o silêncio, a meditação, a oração, a experiência espiritual, o contato interior com a realidade última do que vivem todas as religiões (Velasco, 1999, p. 470).*

As razões que explicam a contribuição da mística ao diálogo inter-religioso e, dessa forma, ao desafio que supõe para as religiões, consistem na capacidade de realizar a experiência de união com Deus, ou com o Último, que se realiza na mais pura e desnuda fê amorosa, na mais absoluta confiança. Porque

*o encontro mais profundo terá lugar na esfera da mística, no que vamos mais além das ideias, dos conceitos e das imagens, para um estado de amor silencioso. Aqui as pessoas permanecem em um estado de união sem palavras, aqui o espírito se encontra com o espírito (Velasco, 1999, p. 471).*

O que os seres humanos experimentam é uma aproximação à divindade ou, quando muito, uma irradiação divina. De fato, “não há experiências puras de Deus e inclusive uma experiência muito íntima e pessoal dele não pode ser identificada com a realidade da própria divindade” (Souza, 2014, p. 548). Neste sentido, a mística pode ser “um caminho útil para avançar no conhecimento sobre a religião e indispensável para ter um pouco de clareza na situação religiosa do ser humano dos nossos dias, como também o conhecimento do próprio homem contemporâneo” (Ronsi, 2014, p. 86).

A experiência mística é um fenômeno humano que depende de um “Outro”, uma “Realidade Última, que se refere à categoria religiosa de ‘Mistério’ [...]. Uns identificam esta realidade como Deus, outros como o Uno, o Divino, o Brahman, o Tao, o Infinito, o Absoluto, ou como Transcendência” (Ronsi, 2014, p. 90). Está, portanto, acima de qualquer religião.

Qualquer que seja o nome, podemos designar o “Outro” como uma “Presença” na qual todos os seres humanos encontram “o seu centro como uma forma de resposta a ela”. Assim, “a Presença originante está em toda experiência humana de formas variadas” (Ronsi, 2014, p. 91).

O místico é aquele que reconhece nesta “Presença” (que é, ao mesmo tempo, uma “ausência”) “a origem do seu itinerário para Deus”,



seja em forma de desejo, o íntimo mais íntimo, “um desejo que vai além da pessoa, por ser anterior a ela, e por inquietá-la constantemente” (Ronsi, 2014, p. 92). Há, portanto, no ser humano, um “desejo” originário e originante. O segredo, se assim podemos dizer, o que desperta a mística é a disponibilidade humana para “aceitar e acolher esta Presença que se oferece” (Ronsi, 2014, p. 94). Os cristãos chamam-lhe “fê”.

Se todos transportam em si a “Presença”, só nos resta admitir que a aceitação e acolhimento desse Outro, que gratuitamente se oferece e é Ele quem desperta no humano o desejo, pode acontecer em qualquer tradição religiosa, até mesmo “fora do ambiente religioso, por não ser a religião a única encarnação possível da atitude fundamental que a origina” (Ronsi, 2014, p. 95).

A consciência da Presença e a disponibilidade para a acolher, ou seja, a experiência mística é o resultado de um percurso, mais do que meros atos isolados, que podem acontecer (e acontecem), “nas pessoas que progridem na realização de sua adesão e consentimento ao Mistério, como ‘vivências’” (Ronsi, 2014, p. 101). Pouco a pouco emerge a mística, como um modo concreto da experiência da fé, sempre unida à esperança e à caridade (amor): as virtudes teológicas cristãs (Ronsi, 2014, p. 121-122).

Apesar das próprias singularidades, há em todas as experiências místicas algo de comum, desde logo, e mais importante, a mesma e única “Presença”, o que permite constatar que “a mística assume o melhor lugar para o encontro e diálogo inter-religioso” (Ronsi, 2014, p. 157).

O pluralismo religioso, em vez de problema, é percebido como um “valor para a humanidade”, na medida em que “permite a manifestação plural das possibilidades humanas nas suas expressões e na maneira de captar o Sagrado, além de propiciar ao Sagrado formas distintas de manifestação” (Souza, 2014, p. 542).

Carlos Souza propõe três modos concretos de, através da mística, consolidar o diálogo inter-religioso: realização conjunta de rituais, meditações, orações, liturgias; encontros inter-religiosos de estudo para aprofundar a busca do Absoluto; estudo comparativo das experiências místicas e dos pontos de vista sobre o Absoluto (Souza, 2014, p. 561-562).

O autor alerta que estes modos operativos só são capazes de gerar diálogo inter-religioso quando se fazem acompanhar do respeito



mútuo e da abertura ao outro, da gratuidade e da humildade, do despojamento e descentramento de si, da autenticidade e da conversão do coração, seguros da própria identidade e sem anular as diferenças (Souza, 2014, p. 562).

Importa, por isso, “desenvolver uma “ética da escuta”, para ajudar a travar as posturas e reflexões reducionistas, assim como a coisificação” (Souza, 2014, p. 562) dos outros. Necessária é também a “capacidade de auto exposição, que “é a condição de possibilidade de um diálogo genuíno nos nossos dias”, atitude que requer maturidade e equilíbrio, autenticidade e mútua confiança” (Souza, 2014, p. 562).

Como destaca o documento Diálogo e Anúncio, citando outro documento Diálogo e Missão:

*O diálogo pode ser compreendido de diversos modos. Em primeiro lugar, em nível puramente humano, significa comunicação recíproca, para alcançar um fim comum ou, em um nível mais profundo, uma comunhão interpessoal. Em segundo lugar, o diálogo pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade, que penetra, ou deveria penetrar, em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja. Isto pode ser chamado – com razão – «o espírito do diálogo». Em terceiro, num contexto de pluralismo religioso, o diálogo significa «o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento» (DM n. 3), na obediência à verdade e no respeito à liberdade (DA n. 2).*

Tais propostas vão além da mera tolerância, pois esta “deixa o outro existir, mas sem permitir que qualquer transformação interna se produza na própria subjetividade, na própria visão do mundo e na concepção religiosa” (Souza, 2014, p. 542). Envolver-se com o diferente de mim, sem diminuir a própria identidade, “gera uma nova compreensão acerca da sua própria tradição religiosa e sobre as manifestações do Mistério, além de proporcionar uma aprendizagem sobre si mesmo, um saber sobre o lugar de onde cada um parte, a convicção de que é possível ser diferente” (Souza, 2014, p. 563).

Logo, podemos dizer que o diálogo com pessoas de outras religiões não implica a anulação das diferenças, mas a capacidade de se abrir à singularidade e originalidade presentes nas diversas tradições religiosas. Tal diálogo acontece por meio do respeito pelo outro, pelo reconhecimento humilde da própria pequenez, na busca sincera da verdade, com





simpatia em relação ao diferente, na gratuidade de entrar numa verdadeira relação de escuta mútua (Souza, 2014, p. 543).

Segundo o documento Diálogo e Missão,

*o diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto (CJC 787, parágrafo 1). Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialógico estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho (n. 29).*

Ou seja, neste nível de diálogo é possível dizer que o cultivo da dimensão mística pode ajudar a evitar o indiferentismo e a intolerância religiosa, pois a experiência mística permite captar o íntimo parentesco de todas as religiões ao pôr em contato quem a vive com a raiz de onde todas elas procedem.

## 2 Uma aproximação do conceito Mística

Torna-se necessário aproximarmos do significado do termo mística. Para muitos especialistas, a mística é um dos conceitos mais difíceis de definir, de maneira precisa e adequada. Segundo Evelyn Underhill, “não é possível encontrar um só místico no qual se possa resumir todas as características observadas na consciência transcendental, e que, por essa razão, possa ser tratado como típico” (2017, p. 193).

Etimologicamente, o termo “mística” remete para ‘fechar os olhos ou a boca, calar-se, e significa ‘o que está oculto’” (Andia, 2022, p. 290). Em termos gerais, podemos dizer que “todos os místicos, de qualquer gênero, tempo ou espaço, podem ser definidos como pessoas apaixonadas por Deus” (Bingemer, 2018, p. 173).

Para Juan Martín Velasco, quem passa por uma experiência mística possui o ‘conhecimento experimental do sagrado’, de onde se originam as palavras, os ritos, e por último as instituições onde se cristalizam e que depois conhecemos como religião (Velasco, 1999, p. 10). Ou seja, a pessoa mística realiza, com uma inigualável intensidade, a experiência que se sobressai a todos os elementos que compõem uma religião.



Desse modo, entende-se que o místico cristão é “aquele que, no seu tempo, realiza uma experiência profunda de união amorosa com Cristo e a vive na sua realidade, e que, a partir desta, é impulsionado a transformar a realidade” (Velasco, 2014, p. 59-83) que o circunda.

*A fé cristã afirma ser a experiência do encontro com esse Deus em Jesus Cristo a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade pessoais, um enraizamento experiencial da pessoa e do Incondicionado no Absoluto com nome próprio e rosto amoroso que lhe assegura, a um só tempo, a liberdade e o limite (Bingemer, 2013, p. 287).*

Segundo Metz, a mística está para além de uma experiência puramente interior; ela pode se revelar como uma experiência espiritual de solidariedade, e se referindo aos cristãos, vai dizer que

*Eles são [os cristãos], sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. Para essa mística da justiça que busca uma face, a experiência que desabrocha dessa obediência e se define nela torna-se um modelo terreno da proximidade de Deus com seu Cristo: “‘Senhor, quando foi que te vimos com fome...’ Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’” (cf. Mt 25,31-46). Essa mística da compaixão [visa] [...] aquela experiência da “interrupção”, introduzida pela situação “face a face”, na relação com o outro” (Metz, 2013, p. 21).*

Ou seja, as muitas tentativas que existem para a elaboração do conceito mística, não podem prescindir de sua perspectiva histórica, encarnada.

A dificuldade por compreender o seu significado, talvez esteja na forma como esta experiência foi tratada ao longo da história, marcada pelo aspecto, profundamente interior e pelos sinais extraordinários, ou como algo experimentado no plano transracional (Vaz, 2000, p. 9). Uma vez que, entre os cristãos, a palavra mística estava associada aos sacramentos (com os Padres da Igreja), até passar a ser usada para designar a experiência de Deus; compreendida como “conhecimento experimental de Deus, tanto em São Tomás de Aquino como em Boaventura, que se



experimenta pelo conhecimento intelectual e pela fé” (Andia, 2022, p. 291).

Em suma, e para que não haja dúvidas, a mística “é uma vocação universal” (Velasco, 2014, p. 83), dito de outro modo, “não é um fenômeno extraordinário, antes está enraizado na fé na caridade, e é uma graça que só Deus pode conceder” (Andia, 2022, p. 291), e que de diferentes modos pode ser vivida.

Ainda, como nos lembra McGinn, sobre o termo experiência mística:

*consciente ou inconscientemente, tende a colocar ênfase em estados alterados especiais — visões, locuções, êxtases e similares — que, admite-se, têm um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram, não constituem a essência do encontro com Deus. Muitos dos maiores místicos cristãos (Orígenes, M. Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevaram envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico” (2012, p. 19).*

Assim se percebe que a experiência mística “pode ser vivida em todas as circunstâncias e em todos os estados de vida” (Velasco, 2014, p. 83). A propósito da experiência de Deus em todas as circunstâncias, até nas mais banais da vida, como bem disse Santa Teresa de Jesus, “entendi que, até mesmo na cozinha, entre as caçarolas, anda o Senhor a ajudar-vos interior e exteriormente” (Fundações 5, 8).

### 3 Simone Weil, “mística de fronteira”

Felizmente encontramos muitas testemunhas do caminho aberto pelo Concílio Vaticano II para um profícuo diálogo entre as religiões. Exemplo disso é Simone Weil, “pioneira no diálogo inter-religioso”, como nos diz Maria Clara Bingemer (2016, p. 173). É possível perceber as luzes que emanam da vida e do pensamento de Simone Weil, da experiência que une contemplação e ação, a iluminar e fortalecer o diálogo inter-religioso porque “capacita os cristãos a reconhecerem a particularidade da sua religião sem condenar outras formas de acreditar, por exemplo, aceitando-as como caminhos viáveis para a justiça” (Bingemer, 2016, p. 173-175).



Simone Weil nasceu no dia 03 de fevereiro de 1909, em Paris. A sua família se considerava agnóstica. Seu pai era de origem judia, médico, e sua mãe era de origem russa. Seu irmão, André Weil, era matemático.

Quando tinha 13 anos de idade, Simone Weil passou por uma profunda crise, na qual se sentiu tentada a cometer o suicídio. Ela descreveu esse momento como um “desespero sem fundo”, por acreditar que não estava suficientemente dotada de inteligência para alcançar a Verdade. Ao seu confidente espiritual, Pe. Joseph Marie Perrin, ela confessará depois:

*Não lamentava a falta de êxitos exteriores, mas o fato de não poder esperar nenhum acesso a esse reino transcendente onde os únicos que entram são os homens autenticamente grandes e onde habita Verdade. Teria preferido morrer antes que viver sem ela (Weil, 1952, p. 72).*

No entanto, essa desolação lhe permite viver a sua primeira experiência de contato com a transcendência. Anos mais tarde dirá ao Pe. Perrin:

*Depois de meses de trevas interiores, tive de repente, e para sempre, a certeza de que qualquer ser humano, inclusive se as suas faculdades naturais são quase nulas, penetra neste reino da verdade reservado ao gênio, apenas desejando-o e esforçando-se por alcançá-lo (Weil, 1952, p. 54).*

Passado esse momento, o seu ingresso no Instituto Henri IV, em 1925, estava marcado pelo desejo de participar das aulas do professor de filosofia, Alain (Émile Chartier), nas quais começam o seu verdadeiro itinerário filosófico. E foi, por meio do estudo do mito (símbolo) que ela construiu um pensamento que lhe permitiu “falar do que ela viu “atrás da porta”, quer dizer, construir um discurso sobre a realidade mística” (Bingemer, 2016, p. 27).

O professor Alain encontra em Simone Weil, além de uma profunda capacidade intelectual, um coração ferido pela realidade e um olhar compassivo. Sobre a solidariedade e a compaixão que lhe moviam, lembram-nos Andreia Serrato e Waldir Souza, que “Simone Weil faz suas primeiras experiências de solidariedade bastante jovem. Ela tinha ainda uma admiração grande por São Francisco de Assis. Dizia que a vagabundagem deste Santo a acompanhava desde muito jovem” (2018, p. 310-311).

Dessa forma, o silêncio e a espera imóvel, a humildade e a pureza, a beleza e o amor, a consciência de que só se vê o bem “de fora” (através do outro), são tópicos do pensamento desta “mística



de fronteira”, profundamente afetada por Deus e pelas realidades a sua volta e, apesar de se considerar católica, morreu sem ser batizada (Bingemer, 2016, p. 126).

Depois da experiência de comunhão mística com Cristo (como veremos a seguir), Simone Weil há de perceber que os seus pensamentos já eram iluminados pela presença oculta do divino, há de reconhecer que é no centro do mistério do amor e da comunhão trinitária “que se encontra a identidade mais profunda do ser humano: ser em relação, ser de compaixão, aberto para a alteridade, deixando-se interpelar e configurar pela desventura do outro” (Bingemer, 2016, p. 121).

O trabalho, apresentado como “redentor do ser humano no mundo”, é outra das preocupações essenciais de Simone Weil, de modo que os trabalhadores são colocados “em primeiro plano como protagonistas deste processo de resgate e de libertação” (Bingemer, 2016, p. 128). Daí o seu empenho, em determinada altura da sua vida, em trabalhar numa fábrica. Ela queria entender a opressão capitalista causada pelo avanço das indústrias, naquele momento da história, na década de 30.

Mas antes de trabalhar em uma fábrica, Simone Weil foi professora numa escola secundária para moças em Le Puy. Nessa cidade ficou conhecida como a “Virgem Vermelha”, por ser identificada como um misto de freira e anarquista (Serrato; Souza, 2018, p. 311).

A sua experiência como uma operária, sentindo frágil com os mais frágeis, leva-a a viver solidária com os pobres; força-se a pouco alimento. Logo, a sua vida é marcada pela fragilidade da doença e do sofrimento. Na verdade, mesmo sem o nomear (porque ainda não o conhecia), aquele a quem os cristãos conhecem como Jesus Cristo, “já estava então presente na sua vida, imprimindo as marcas da sua Paixão sobre esta jovem mulher que procurava a verdade com um coração compadecido e apaixonado” (Bingemer, 2016, p. 108).

Curiosamente, parisiense de nascimento, é em Portugal, numa visita à Póvoa de Varzim, no ano de 1935, que Simone Weil “vive uma profunda experiência cristã, no que chamará “o seu primeiro encontro com o catolicismo”, a qual marcará a sua trajetória espiritual” (Bingemer, 2016, p. 46). A própria escreve que ao presenciar uma procissão das mulheres dos pescadores à volta dos barcos, “carregando círios e cantando cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. [...] Lá eu tive, de repente, a certeza de que o cristianismo é por



excelência a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir ao cristianismo, e eu entre os outros” (Weil, 2019, p. 34-35).

Essa descrição de sua experiência é uma crítica a Nietzsche, para quem o cristianismo mantinha as pessoas na escravidão. Para ela, depois de experimentar a profundidade do amor que lhe resgatou a dignidade e a esperança, o que lhe resta, diferente de Nietzsche, é acreditar que o cristianismo é a religião que leva a pessoa a sair da condição de escravo (Serrato; Souza, 2018, p. 311).

O seu segundo contato com o catolicismo aconteceu em Assis, no ano de 1937, na Capela de Santa Maria dos Anjos. Segundo Maria Clara Bingemer, “a beleza desencadeou a experiência mística que a iluminou por completo e a levou a expressar essa posse de si mesma com um gesto corporal” (2016, p. 113). E, em uma atitude de reverência e adoração, diz Simone Weil: “algo de mais forte do que eu, obrigou-me, pela primeira vez na minha vida, a me colocar de joelhos” (Weil, 2019, p. 35).

O terceiro contato se deu na abadia beneditina de Solesmes, França, durante a Semana Santa de 1938. Marcada pelo sofrimento, por causa das constantes enxaquecas, envolvida pela beleza do canto gregoriano, compreendeu a possibilidade do amor a Deus através da adversidade. Assim, Simone Weil narra: “essa experiência me permitiu por analogia melhor compreender a possibilidade de amar o amor divino através do infortúnio”. Ela confirma: “é natural que no curso desses ofícios o pensamento da paixão de Cristo tenha entrado em mim de uma vez por todas” (2019, p. 35). Experiências profundas, que a rompem por dentro.

Pode-se afirmar, segundo Andreia Serrato e Waldir Souza, que “na vida de Weil, práxis, mística e ética estão entrelaçadas. Se o viver em Cristo implica ser solidário e ter os mesmos sentimentos, buscar o seguimento, então mística, ética e práxis são dimensões inseparáveis da existência cristã” (2018, p. 313).

Aqui chegada, “Simone estava preparada, então, para a experiência da união mística” (Bingemer, 2016, p. 114). Foi o que aconteceu quando leu uma das repetidas leituras do poema *Love* (Weil, 2019, p. 36)<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> «O Amor me acolheu; no entanto, minha alma recuou sentindo-se culpada do pó e do pecado. / Mas o Amor clarividente, vendo-me hesitar desde minha primeira entrada, / Aproximou-se de mim, perguntando suavemente se algo me faltava. / «Um convidado, eu respondi, digno de estar aqui». / O Amor disse: «Tu serás esse convidado». / «Eu o malvado, o ingrato? Ah, meu amado, eu não posso olhá-lo». / O Amor tomou



“sentir-se-á tomada por Cristo” (Weil, 2019, p. 36). Ao repetir o poema, acreditando que o recitava como das outras vezes, disse: “o próprio Cristo desceu e tomou conta de mim” (Bingemer, 2016, p. 116).

Uma experiência tão intensa que “a sua razão é vencida por uma presença que descreve com traços totalmente pessoais” (Bingemer, 2016, p. 116). Este é o testemunho da própria: “eu apenas senti através do sofrimento de Cristo a presença de um amor análogo àquele que vemos no sorriso de um rosto amado” (Weil, 2019, p. 36).

Do encontro íntimo com Jesus Cristo, Simone Weil é elevada à experiência de Deus Pai, com a recitação diária do Pai nosso. “Durante aqueles anos, depois do encontro com Cristo e do amor terno e intenso do Pai, viveu de maneira consciente a experiência de ser habitada pelo próprio Deus” (Bingemer, 2016, p. 116-117).

Escreve na autobiografia espiritual que, em alguns momentos, “Cristo está presente em pessoa; mas uma presença infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que na primeira vez em que Ele me arrebatou” (Weil, 2019, p. 39).

A sua experiência mística se concentra em Jesus Cristo que sente se aproximar dela “com o amor e a ternura de uma presença luminosa e alegre, mas também e sobretudo com o seu rosto crucificado” (Bingemer, 2016, p. 117). A cruz se lhe impõe como a única possibilidade de experimentar a profundidade do amor: “amar, amar sempre, seguir amando na adversidade permite ‘atravessar a totalidade do espaço e do tempo e chegar à própria presença de Deus’” (Bingemer, 2016, p. 119).

A meta não é a cruz, para Simone Weil. A verdade da cruz está “na fecundidade do amor que ali se entrega por inteiro, ou seja, na Eucaristia, no dom de si, da qual esta é ao mesmo tempo exemplo e fonte”, o que permite Maria Clara Bingemer afirmar que apesar de Simone Weil, pelo que se sabe, nunca ter comungado, “foi uma apaixonada pela Eucaristia e desenvolveu uma mística eucarística coerente, com a qual configurou toda a sua vida” (2016, p. 135). Ela percorreu o caminho da configuração crística, como podemos perceber:

---

minha mão e respondeu sorrindo: «Quem fez esses olhos senão eu?»// É verdade, Senhor, mas eu os maculei; que minha vergonha vá ali aonde ela merece estar”. / «E tu não sabes, disse o Amor, que Ele tomou para si a culpa?» / «Meu amado, então eu servirei». / «É preciso sentar-se, disse o Amor, e provar minha comida». / Então eu me sentei e comi».



*Nossa verdadeira dignidade não é de ser parte de um corpo, seja ele místico, seja ele o de Cristo. Ela consiste nisto: que no estado de perfeição, que é a vocação de cada um, não vivamos mais em nós mesmos, senão que Cristo viva em nós; de maneira que, por este estado, o Cristo em sua integridade, em sua unidade indivisível, se torna, em sentido, cada um de nós, como Ele é todo inteiro em cada hóstia. As hóstias não são parte de seu corpo* (Weil, 1952, p. 47-48).

Chegou a passar horas diante do Santíssimo Sacramento, na capela dos dominicanos, em Marselha: “O meu coração foi transportado, para sempre, eu espero, ao Santo Sacramento exposto sobre o altar” (Weil, 2019, p. 44). Um dos seus últimos textos culmina a sua mística eucarística, uma “louca oração”, “cuja radicalidade conhece poucas equivalências na história do Cristianismo” (Bingemer, 2016, p. 136).<sup>2</sup>

Simone Weil teve uma vivência mística “extremamente iluminadora para os homens e mulheres do nosso tempo, assim como para a reflexão teológica no âmbito acadêmico” (Bingemer, 2016, p. 102). Em especial, aqueles e aquelas que, neste tempo, continuam a ter dificuldades com a instituição religiosa podem perceber, através do testemunho de Simone Weil, a possibilidade de uma “mística em plena laicidade”, sem esmorecer ‘diante do desafio de viver a fé, hoje, num mundo secular e plural’ (Bingemer, 2016, p. 104).

Além de ávida leitora de Platão, a quem chamava místico, e de uma relação profunda com Jesus Cristo, também se interessou por textos de outras tradições: o *Livro dos Mortos* egípcio, o *Alcorão* e o *Bhagavad-Gita*. Como outros ao longo da história, Simone Weil dá um singular contributo no diálogo inter-religioso, “ao encontro da alteridade que adora o verdadeiro Deus sob outro nome e de outras maneiras, desde outras tradições religiosas”. Figura entre os personagens que foram capazes de mostrar que as outras tradições “podem enriquecer a fé cristã de maneira insuspeita e nova” (Bingemer, 2016, p. 175).

Com Simone Weil aprendemos que “a intimidade com Deus e a necessidade do êxodo interior, de sair de nós mesmos e oferecer a própria

<sup>2</sup> «Pai, [...] que este amor seja uma chama totalmente devoradora de amor de Deus por Deus. Que tudo seja arrancado de mim, devorado por Deus, transformado em substância de Cristo, e entregue aos desventurados que carecem de alimento no seu corpo e na sua alma. [...] Pai, realiza esta transformação em nome de Cristo; e embora te peça isso com uma fé imperfeita, atende esta petição como se fosse pronunciada com uma fé perfeita»: Bingemer, 2016, p. 137.





vida para que outros vivam, é a marca do ser testemunha” (Bingemer, 2016, p. 179). Como nos lembram Andreia Serrato e Waldir Souza,

*a experiência mística não está separada da práxis, mas ela acontece porque a práxis e a ética a permitem também. Simone dá-se em seu corpo e alma, em comida e bebida, em sua corporeidade ao outro que sofre. A união mística com Deus é feita somente pela aniquilação do eu* (2018, p. 311).

Essa mulher mística, nascida no início do século XX, no seio de uma família judia, mas educada num ambiente agnóstico, tornou-se uma verdadeira “mística do amor”, cuja vida e obra podem “seguir inspirando hoje quem experimenta a fé no Outro que vem ao seu encontro e a traduz em serviço radical, desde dentro ou fora de qualquer instituição” (Bingemer, 2016, p. 168).

A 24 de agosto de 1943 fechou-se o capítulo da sua vida terrena. Embora se considerasse “profundamente cristã”, após resistir ao batismo por causa das suas discordâncias em relação a alguns aspectos da doutrina e da vida da Igreja Católica, é certo que foi batizada por uma amiga, Simone Dietz, com água da torneira, pouco tempo antes da sua morte, a seu pedido e com total lucidez (Bingemer, 2016, p. 126).

A vida de Simone Weil, que no primeiro momento foi marcada por uma práxis-ética, passa por uma transformação depois de uma experiência mística, e, de forma simultânea, estabelece a unidade entre a práxis-místico-ética. A sua atenção e cuidado pelo outro caracterizam a sua práxis, como, por exemplo, o tempo em quem viveu como operária em uma fábrica. Essa experiência de abertura e acolhida é denominada de *détachement* (desapego), *kenose*, assim como ela experimentou em Portugal, narrado anteriormente. E, nesse processo de abertura ocorre o que ela chama de *décréation* (descriação) e *recréation* (recriação) em Deus a partir do amor que impulsiona ao outro. Nesse sentido, a ética de Simone Weil é transpassada pelo rosto do outro que sofre, que clama por uma responsabilidade (Serrato; Souza, 2018, p. 220-333).

*O sentido é o agora do encontro. Ele é intersubjetivo. Implica duas pessoas. Cada uma, ao mesmo tempo, sujeito e objeto dos atos intencionais evocados. O outro vem a mim e suscita em mim o desejo de responder. É significância, ele mesmo está se revelando. O rosto do outro é revelação. O desejável permanece infinito, transcendente e intocável na medida em que solicita, através de um rosto, a caminhar*



*rumo a outrem numa doação sem limites. O outro irrompe, é anamnético. Diante do rosto do outro que irrompe, percebemo-nos como que intimados, convocados, chamados irresistivelmente a ser responsáveis pelo Outro. O laço com outrem é apertado com a responsabilidade* (Serrato; Souza, 2018, p. 332-333).

Essa interrelação práxis-místico-ética que marca a vida de Simone Weil aponta para um rastro de luz que ilumina o caminho pelo qual podemos continuar a avançar na consolidação, também, do diálogo inter-religioso. Porque se torna cada vez mais evidente que no contato com outras experiências religiosas não se pode deter “nas diferenças, às vezes profundas, mas confiar-se com humildade em Deus, que é maior do que o nosso coração” (Secretariado para os Não-Cristãos, n. 35).

Damo-nos conta que para acolher a experiência de Deus o ser humano precisa estar em harmonia consigo mesmo e com o universo. Harmonia entre ele e a sua “casa”, entre Deus e os ser humanos, entre contemplação e ação, entre tudo o que vive e tudo o que morre, entre a renúncia e a conquista de si mesmo. Por ser esta experiência uma experiência de profundidade, o ser humano descobre em si mesmo e nos outros seres a dimensão de profundidade, de infinito que existe em tudo. Esta experiência concede humildade, e ao mesmo tempo liberdade.

Nesse sentido, é possível perceber a necessidade que tem cada religião de avançar para mais além do seu credo, ritos etc. pelos quais é reconhecida e através das quais é transmitida, a ultrapassar as fronteiras de si mesma.

## Conclusão

Neste artigo exploramos a dimensão mística e a sua importância para o diálogo inter-religioso, a partir de uma das formas apresentadas pelo documento Diálogo e Anúncio: “o diálogo da experiência religiosa” (DA n. 42), destacando a universalidade da experiência mística, além das fronteiras institucionais.

Como vimos, o Concílio Ecumênico Vaticano II avançou com relação ao diálogo inter-religioso, iniciando uma abertura sem precedentes nos posicionamentos oficiais da Igreja em sua relação com os não cristãos. Posteriormente, grandes avanços foram dados pela reflexão teológica. No entanto, todos os paradigmas apontados para o diálogo inter-religioso se mostraram insuficientes.



Diante de tantos modelos que procuraram preservar a identidade cristã, sem se fechar à novidade proposta por outras tradições religiosas, reconhecendo-as em sua alteridade, verificou-se que a mística, ao proporcionar uma experiência íntima do Divino, reconhecido como uma “Presença”, qualquer que seja o nome que cada tradição lhe confere, oferece um terreno fértil para o encontro e o diálogo entre as religiões. Nessa perspectiva, o Documento Diálogo e Missão, lembra-nos que

*o diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto (CJC 787, parágrafo 1). Uma missão que não fosse permeada pelo espírito dialogal estaria contra as exigências da verdadeira humanidade e contra as indicações do Evangelho (DM n. 29.)*

Por conseguinte, o diálogo, apoiado naquilo que é comum a todas as experiências místicas, propicia a construção de pontes de compreensão e de cooperação entre as diversas tradições religiosas.

Neste sentido, verificou-se que a mística, como a que foi vivenciada por diferentes personagens ao longo da história, entre as quais escolhemos Simone Weil (pela sua pertinência na temática deste estudo – considerada uma das pioneiras, como nos apontou Maria Clara Bingermer – acrescido do fato curioso de ter vivido a sua primeira experiência mística cristã na Póvoa de Varzim, de onde é oriundo um dos autores deste texto), não só enriquece a nossa percepção do Sagrado, como também se torna importante para o encontro fecundo entre as religiões. Uma vez que a capacidade de acolher a “Presença”, a quem nós chamamos Deus, no meio das trivialidades da vida, até ‘entre as caçarolas’, como nos diz Santa Teresa de Jesus, abre novos caminhos para a fraternidade universal, como a todos e todas exorta o Papa Francisco.

Encorajamos futuras pesquisas que continuem a explorar a mística como um fecundo lugar para o diálogo entre as religiões, ponto de encontro genuíno e respeitoso entre todas as tradições religiosas e entre todos os humanos, irmãos e irmãs, desde o seu interior, de sua vida e missão. Porque o mútuo reconhecimento da singularidade e das características próprias de cada tradição religiosa é condição indispensável à experiência de um diálogo inter-religioso que supera o simples reconhecimento



conceitual, e assim avance para uma experiência em que sejam ampliadas e fortalecidas as iniciativas que cada religião desenvolve ou pode vir a realizar na busca para além da convivência harmoniosa, que sejam capazes de se unirem pela transformação da realidade socioambiental, que tem gerado pobreza, desigualdade racial e de gênero, a destruição da casa comum etc., e por outras tantas realidades marcadas pelas violências.

## Referências

AMALADOSS, Michel. *Pela estrada da vida*. Prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1996.

ANDIA, Ysabel de. *Mística: el admirable misterio de Dios y del hombre en Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

BINGEMER, Maria Clara. *Experiência de Deus na contemporaneidade: entre o viver e o contar*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2018.

BINGEMER, Maria Clara. *Simone Weil: Mística de fronteira*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2016.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem para II Dia Internacional da Fraternidade Humana*, convocado pelas Nações Unidas, em fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2022/documents/20220204-videomessaggio-fratellanzaumana.html>. Acesso em: 4 mar. 2024.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.

METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MIRANDA, Mario de França. *O cristianismo em face das religiões*. Religiões em diálogo. São Paulo: Loyola, 1998.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. Vatican, 19 de maio de 1991. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/)



rc\_pc\_interelg\_doc\_19051991\_dialogue-andproclamatio\_po.html.  
Acesso em: 4 mar. 2024.

QUEIRUGA, Andres Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

RONSI, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*: Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Tese de Doutorado em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A igreja e as outras religiões. Diálogo e Missão*. São Paulo: Paulinas, 2001.

SERRATO, Andreia Cristina; SOUZA, Waldir. Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele. *Rev. Pistis Prax.*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 10, n. 2, 308-337, maio/ago. 2018.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. La contribución y especificidad de la mística en el diálogo interreligioso. In: *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

TERESA DE JESUS. As Fundações. In: *Obras completas*. Frei Patrício (org.). São Paulo: Carmelitana: Loyola, 1995. p. 597-768.

UNDERHILL, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martín. Proyecto de Fenomenología de la experiencia de Dios. In: *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.