

As cidades (in)visíveis: ideal peregrino e literatura de viagem em Thomas Merton¹

Marcelo Timotheo da Costa

Resumo

Este artigo analisa relatos de viagem do escritor e monge trapista Thomas Merton (1915-1968). Em tais textos, registrados em seus diários (*journals*) e na precoce autobiografia *A montanha dos sete patamares*, Merton se vale da tradicional representação cristã da vida como peregrinação ao céu. Apropriação do pensamento teleológico cristão que permitirá a nosso autor harmonizar, na ótica da fé, períodos de sua vida anteriores e posteriores a sua conversão ao catolicismo, realizada em vida adulta. Apropriação do finalismo cristão, que permitirá, igualmente, que Merton organize aquilo que via como sua própria escalada rumo ao alto, controlando múltiplas e, por vezes, contraditórias demandas pessoais e institucionais.

Palavras-chave: Relatos de viagem. Tradição e *aggiornamento* católicos. Thomas Merton.

Introdução

Thomas Merton (1915-1968) está entre os mais intrigantes intelectuais católicos do século XX, reunindo, em itinerário muitas vezes zigzagueante, por vezes contraditório, variados movimentos e motivações. Ainda que a opção religiosa e o pendor pelas letras definam uma espécie de *cantus firmus* em sua vida polifônica, também naqueles domínios se percebe notável tensão.

Na esfera religiosa, o monge Merton, após anos de clausura comunal, dividiu-se entre o anseio eremita e o ativismo político, engajamento expresso principalmente por sua pena, em contínua e conflituosa presença na praça pública, defendendo, entre

* Doutor em História pela PUC-Rio, professor da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro e do PPGH da Universo.

¹ Este texto apresenta resultados parciais de minha pesquisa “recém-doutor” sobre os diários de Thomas Merton, financiada pelo CNPq.

outras, causas pacifistas e os direitos civis. Militância impulsionada por câmbio eclesiológico igualmente tenso: batizado no catolicismo tridentino e submetido ao rigoroso monaquismo trapista décadas antes do Concílio Vaticano II, Merton se tornaria, mais tarde, entusiasta do *aggiornamento* eclesial e do diálogo ecumênico.

No campo literário, apesar de haver alcançado com sua prosa e poesia considerável sucesso entre críticos e público, Merton, em dilema interior fartamente consignado em seus diários, considerou a hipótese de abandonar a escrita e silenciar para sempre.

Isso posto, deseja-se aqui iluminar questão bastante específica no sinuoso itinerário do citado intelectual: a utilização, da parte de Merton, do clássico tema cristão da vida como peregrinação ascensional ao céu. Esta análise, mesmo que pontual, auxiliará a olhar mais longe, permitindo compreender como nosso autor, pelo discurso da fé, procurou dar linearidade e coerência a seu percurso. Discurso finalista presente no relato de três importantes viagens realizadas por Merton: duas a Roma, anteriores a sua conversão, outra a Cuba, posterior à referida profissão de fé e seu complemento.

De outra forma, Merton interpreta deslocamentos concretos como parte de sua viagem metafísica rumo ao alto. Movimento analítico, que, calçado na teleologia cristã, dará novos sentido e direção a uma vida marcada por turbulências e reviravoltas, exercício que lhe permitirá cancelar suas transformações ao longo do caminho.

Tempos interessantes e uma vida singular

Se, como propôs consagrado historiador, o século XX, em termos globais, produziu “tempos interessantes”, a vida de Merton, inserida em tal conjuntura, também se mostra bastante incomum (outro significado possível para a palavra *interesting* tal como utilizada por Hobsbawm).

Nascido em janeiro de 1915, em Prades, no sul de uma França imersa na Grande Guerra Mundial, era filho de artistas, Owen e Ruth: ele, neozelandês; ela, norte-americana. O prolongamento do conflito levou a família para os Estados Unidos, em 1916. Thomas retornaria à terra natal em 1925, com o pai (ficara órfão de mãe aos seis anos), lá permanecendo de 1925 a 1928. Quando Owen Merton faleceu, em 1931, ele passou à tutela de parentes paternos, indo residir nos arredores de Londres, onde terminou seus estudos secundários. Em 1933, entrou no Clare College da Universidade de Cambridge, de onde seria convidado a sair no ano seguinte, muito provavelmente por ter engravidado uma moça solteira.²

Voltou, então, à América do Norte. Retomando os estudos na Universidade de Columbia, graduou-se (B. A.) em 1938 e obteve o mestrado (M. A.) em Inglês, em 1939, com uma tese sobre o poeta e pintor inglês William Blake (1757-1827). Nesses anos, além dos estudos, escreveu para a *Columbia Review* e a revista humorística *Jester*. Era um tempo de intensa atividade cultural e boemia: Merton vangloriava-se de ter assistido a todos os filmes produ-

zidos entre 1934 e 1937 e foi assíduo frequentador dos *nightclubs* de Nova York, onde ia beber e ouvir *jazz* com os amigos da universidade.

No mesmo período, despertou para questões políticas, sentiu-se atraído pelo marxismo, tendo passagem fugaz pela Young Communist League. Participou também de manifestações pacifistas, protestou contra a invasão italiana da Abissínia e aderiu ao Oxford Pledge, recusando-se a lutar em qualquer guerra.

Ainda em meados da década de 1930, Merton se interessou por assuntos religiosos – na infância, tivera algum contato com denominações protestantes, mas não criara vínculos. Em 1936, foi apresentado a um monge hindu, Mahanambrata Brahmachari, que lhe iria indicar a leitura de clássicos da espiritualidade cristã. Outro que o influenciou neste campo foi o filósofo e historiador dominicano Etienne Gilson, de quem leu o *Espírito da filosofia medieval*, em 1937. No fim de 1938, Merton converteu-se ao catolicismo romano.

Pouco tempo após a conversão, manifestou intenção de se tornar sacerdote. Outra vez, seu caminho não foi retilíneo. A entrada no noviciado franciscano foi recusada por motivos não muito claros – alguns de seus biógrafos especulam que sua vida pregressa foi considerada grave obstáculo para a admissão na ordem. Retirou-se, então, para o interior do estado de Nova York, indo lecionar Literatura Inglesa na St. Bonaventure University. Nesse período, que vai de 1940 a 1941, Merton dedicou boa parte de seu tempo livre a práticas contemplativas. No final de 1941, optou

pela vida monástica, sendo aceito entre os monges trapistas da Abadia do Gethsemani, no Kentucky. Foi ordenado sacerdote em 1949.

No claustro, teve autorização para escrever, atividade na qual se iniciara anos antes de optar pela vida religiosa.³ Sua primeira obra publicada, a precoce autobiografia *A montanha dos sete patamares* (1948), alcançou considerável sucesso de crítica e público. No ano seguinte, a tiragem do livro superava os seiscentos mil exemplares.⁴ Outras obras vieram a lume, como *As águas de Siloé* e *Sementes de contemplação* (ambas de 1949); seguiram-se *Ascensão à verdade* (1951) e *O signo de Jonas* (1952), livro também confessional e que teria problemas com a censura eclesial.

Problemas, aliás, que não empanam a larga aceitação dos escritos mertonianos entre o público, que, diga-se, sofre transformação relevante: nos primeiros anos, é sobretudo católico; com o passar do tempo, maior número de leitores não católicos se junta a este grupo. Mudança compreensível pela diversificação temática que Merton vai imprimindo a seus textos. Nos cerca de sessenta livros e dezenas de artigos que produziu,⁵ abordou questões candentes na sociedade contemporânea: direitos civis e segregação racial, não violência, pacifismo e o risco de uma hecatombe nuclear planetária, despertar da consciência ecológica no planeta, diálogo ecumênico e as relações entre culturas ocidentais e orientais.

Como se vê, são assuntos plurais, ligados por uma preocupação: unir contemplação e ação.⁶ Para Merton, estava em

jogo cruzar cristianismo e modernidade; construir reflexão, ao mesmo tempo, fiel à tradição cristã e de interesse ao homem contemporâneo, fosse religioso ou não.

Nesse espírito, Merton viajou para o Oriente em outubro de 1968: visitou a Índia (neste país, teve três audiências com o Dalai Lama), Sri Lanka, Singapura e Tailândia. Faleceu eletrocutado em Bangkok, onde participava de encontro ecumênico entre cristãos e budistas.⁷

Avisão do caminho

A imagem tradicional

Antes de retomar a discussão do uso mertoniano da representação cristã da vida como viagem ao alto, cabe destacar a longa história desta ideia entre os crentes, desde o Israel bíblico.

Sem dúvida, uma das imagens mais antigas e recorrentes a esse respeito é a de Moisés e seu povo em procissão de quarenta anos pelo deserto, conforme narrado no livro do Êxodo.⁸ Caminhada paradigmática, que, incorporada ao cânon, faz com que judeus e cristãos concebam o curso da história como “retilíneo, linear, irreversível e progressivo”, em contraste com a representação de um tempo cíclico, vigente entre gregos e romanos, na Antiguidade Clássica.⁹

No universo religioso aqui privilegiado, já no século I, aqueles que se reuniam em torno da mensagem de Jesus, antes de se crismarem “cristãos”, viam a si próprios como seguidores de “O Caminho”.¹⁰ Metáfora peregrina transposta ao mais antigo

catecismo cristão, elaborado na passagem do primeiro para o segundo séculos, a *Didaquê*: “Existem dois caminhos: um é o caminho da vida, e o outro, o da morte. A diferença entre os dois é grande.”¹¹

As festas religiosas enfatizam o discurso finalista. Tanto a Páscoa dos judeus como a cristã celebram uma transição, ritualizando uma transformação. Entre aqueles exalta-se o já mencionado caminhar triunfante dos hebreus, cativos no Egito, rumo a Canaã. Libertação que, à luz da teologia cristã, prefiguraria outra passagem, centralizada na figura de Jesus. Nova Páscoa, que marcaria a glorificação de um Deus encarnado, peregrino na terra, que vence a morte e sobe ao céu.

Ideário de ascensão remetido a todos. Nesse sentido, Agostinho (354-430) encorajou os fiéis: “Lá, na cidade celeste de Jerusalém aonde vamos peregrinando, os anjos esperam por nós, peregrinos.”¹² Na mesma linha, outro padre da Igreja, contemporâneo do autor de *Confissões*, Gregório de Nissa (335-395), descreve, em a *Vida de Moisés*, as etapas da vida espiritual, apresentada como exercício ascensional contínuo e incessante.

Escalada que será igualmente representada por todos os autores espirituais da Idade Média.¹³ Bom exemplo é o do franciscano e biógrafo de Francisco de Assis, Boaventura (1221-1274). Para ele, a elevação humana dar-se-ia em etapas, culminando na sabedoria mística: “Toda a nossa vida não é mais do que uma peregrinação até Deus. O caminho que seguimos – se estamos na boa via – é a via iluminativa.”¹⁴ O detalhamento de tal ascensão para o divi-

no (*sursumactio in Deum*) é feito em duas obras cujos títulos falam por si: *Itinerário da mente para Deus* e o tratado *Sobre o tríplice caminho*.¹⁵

As referências à vida como viagem também estão presentes em representações artísticas desde os primórdios da fé cristã: nas catacumbas, encontram-se grafitos onde a barca representa a Igreja.¹⁶ A propósito, a visão do navio, com sua vela e mastros desfraldados, lembrou uma cruz a Justino, fazendo com que o autor patrístico do século II associasse duas travessias paradigmáticas, a de Noé e a de Jesus.¹⁷

Imagem, ela própria itinerante no tempo, que chega aos dias atuais. Entre muitos exemplos, lembre-se da expressão “Barca de Pedro”, com a qual a Igreja continua a se definir. Expressão utilizada, por exemplo, pelo papa João Paulo II na sua primeira encíclica.¹⁸

Merton e o discurso finalista cristão

Isso posto, retorno a Merton. Desde pequeno, teve contato estreito com as letras e artes. Filho de artistas, ávido leitor desde a infância, educado nas universidades de Cambridge e Columbia, trouxe para a Abadia seu interesse pelo mundo das ideias. Se a Ordem Cisterciense era tomada por muitos como “anti-intelectual”, Merton jamais se conformou com a classificação.¹⁹ E tornou-se profundo conhecedor da tradição cristã.

No claustro, como disse anteriormente, encontrou apoio para continuar estudando e escrevendo. Ministrou aulas e orientou os mais novos: em fins de 1949,

iniciou seus cursos de teologia²⁰ e, em 1951, uma década após entrar na Abadia do Gethsemani, foi designado mestre de Escolástica, importante posto na comunidade.²¹ Entre 1955 e 1965, ocupou a função de mestre de noviços. Atividades – sobretudo as duas primeiras – que o fazem acessar cotidiana e sistematicamente textos clássicos do pensamento cristão em geral e do monasticismo em particular.

Reflexão sistemática que vai originar importante bibliografia. Destacam-se numerosos livros sobre a vida e espiritualidade monacais, como *A vida silenciosa*,²² *Vida e santidade*²³ e *Novas sementes de contemplação*.²⁴ Contam-se também outros textos, de maior ou menor fôlego, que analisam pensadores referenciais da Igreja. No caso de trabalhos mais extensos, há aqueles sobre Bernardo de Claraval: *The last of the Fathers*²⁵ e *Thomas Merton on St. Bernard*.²⁶ E também *Ascensão para a verdade*, uma tentativa de explicar o pensamento místico de João da Cruz à luz da teologia dogmática de Tomás de Aquino.²⁷ O estreito contato com a literatura cristã vai, igualmente, dar origem a seis volumes de notas de aula, versando sobre escritura, liturgia e história e valores monásticos. Textos que circularam por várias casas da ordem, mas que não foram publicados posteriormente.²⁸

Natural, portanto, que Merton conhecesse muito bem a tradicional representação da vida terrena como exercício de subida aos céus.²⁹ E a ela fez referências em seus escritos. Bom exemplo é o já mencionado livro *Ascensão para a verdade*. O título é revelador e em todo texto há múl-

tiplos registros da teleologia cristã. Já na sua página inicial, lê-se que a obra é dedicada à “Padroeira dos contemplativos”, a Virgem do Monte Carmelo, montanha de cujo nome deriva a ordem carmelita.³⁰ Ordem que, segundo Merton, oferece a seus membros “a possibilidade de atingir o *cume* da contemplação sob a sua guia e levar outros ao mesmo escopo, ajudados por sua intercessão”.³¹

E Merton também faz sua parte tentando explicar ao homem do dessacralizado século XX a gradual escalada metafísica rumo a Deus proposta por João da Cruz. A tarefa revela-se árdua.³² Em *Ascensão para a verdade* ele frisa o papel da negação sistemática para se chegar a Deus (nesta linha de raciocínio, chamada de “apofática”, o homem só conseguiria se aproximar de Deus ao afirmar o que a divindade não é). É a chamada *via negationes*.²³ Enfim: ascensão, atingir o *cume*, via, caminho. Nada mais teleológico.

Finalismo – que não deve ser confundido com fatalismo – necessário para que nosso autor enxergue sua própria trajetória de outro prisma, divisando nela um “fio condutor” que, de fora da história, estaria presente em toda sua vida, mesmo que Merton não o percebesse, ou mesmo que muitas vezes pensasse atuar (ou ter atuado) em direção contrária ao que apontava tal telos.

Em outras palavras: Merton, uma vez convertido, pode reler sua vida inspirado no credo que adotara. Habilitava-se, pois, a interpretar o que seria um passado estigmatizado pelo pecado de forma mais alentadora. Releitura empreendida no já

mencionado livro *A montanha dos sete patamares* desde o título, que se reporta às montanhas circulares presentes no *Purgatório* de Dante Alighieri. Como chama a atenção, em linguagem teologal, renomado comentador do religioso norte-americano, *A montanha dos sete patamares* aborda a gradual purificação dos desejos de um Merton que vai se distanciando das paixões que o atraíram durante a juventude, dirigindo-se a Deus e às coisas do espírito.³⁴ Atente-se para a imagem “gradual purificação”, ação que visaria promover o distanciamento das coisas mundanas, levando para cima e para a divindade. Em resumo: a obra de estreia de nosso autor detalharia uma ascensão particular.

Vale notar que Dante e as imagens de sua Divina comédia são citados poucas vezes em *A montanha dos sete patamares*. Em determinado trecho, ao evocar seu batismo, Merton afirma estar

[...] na iminência de desembarcar na praia aos pés da alta montanha de sete patamares circulares dum Purgatório mais escarpado e árduo do que me era possível imaginar, e não tinha a mínima ciência da subida que ia realizar. Mas a coisa essencial era começar a escalada.³⁵

Batismo como início da escalada. Proposição coerente com a mais antiga tradição iniciática da Igreja. De acordo com Meeks, em tempos primitivos, a ordenação gestual do batismo cristão destacava dois movimentos consecutivos e simétricos na prática de imersão total do catecúmeno. O primeiro, descendente, cujo clímax é atingido com o mergulho do batizando, que, “sepultado na água”, sem poder respirar, como que “morre” para o mundo. O

segundo, ascendente, assinala a inserção do batizando (já “homem novo” em termos paulinos) em “outro mundo”, calcado na “realidade celeste”.³⁶

Assim, *A montanha dos sete patamares*, do título ao texto, anuncia a renúncia de seu autor ao século, tomado por pecaminoso, gesto em acordo com a mais antiga liturgia da Igreja.³⁷ E Merton, que se apresenta como renascido na fé, assume seu *telos*: “essencial era começar a escalada”.

Pelas lentes da fé: ressignificando a história

Lembre-se, agora, para enfatizar a força do pensamento finalista cristão, de Erich Auerbach. No livro *Mimesis*, ele propôs que a história sagrada dos judeus foi se impondo a outros povos e culturas através de especial vinculação entre sacralidade e veracidade.³⁸ Forjava-se, assim, nova percepção da realidade no Ocidente. Relatos particulares de diversas culturas foram sendo interpretados a partir do cânone judaico (e, posteriormente, a partir do cada vez mais aceito cânone cristão). Desse modo, relatos que, originalmente, remontam a outras tradições passam a ter sentido apenas se lidos em cotejo com o texto bíblico. Em síntese: toda a história é sacralizada a partir de uma história específica, a de Israel (e da posterior experiência cristã).

Nas palavras de Auerbach:

O Velho Testamento [...] fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o

mundo deverá encontrar o seu fim. Tudo o mais que ainda acontece no mundo só pode ser apresentado como membro desta estrutura [...].³⁹

Com o triunfo do cristianismo, segue Auerbach, esta operação continua no tempo, exercício que exigiu laborioso esforço de exegese, especialmente de Paulo e dos padres da Igreja, que interpretam a tradição judaica de maneira “a prognosticar a aparição de Cristo [...] e indic[am] ao Império Romano o seu lugar dentro do plano divino da salvação”.⁴⁰ Dessa perspectiva calcada na fé cristã, e alternando-se o foco, qualquer evento singular deverá ser visto *sub specie aeternitatis*. Em suma: todas as coisas, inclusive trajetórias individuais, podem ser pensadas à luz da eternidade.⁴¹

O movimento de tomar cada parcela de uma vida particular como fração de drama maior, misterioso aos homens, também exige especial “exegese”. Não se trata mais das eruditas exposições paulinas e patrísticas, que apontavam no Antigo Testamento trechos que prefigurariam nascimento, morte e ressurreição de Jesus, unindo duas alianças distantes no tempo. Trata-se de operação bem mais simples, mas igualmente totalizante. Por ela, fragmentos de biografias individuais são entendidos e organizados pela fé. Desse prisma, cada experiência do fiel constitui, a sua maneira, uma etapa (muitas vezes intangível, já que o Deus judaico-cristão é Aquele do mais absoluto mistério) na elevação do crente ao céu.⁴²

De novo, a formulação finalista: a imagem da vida como peregrinação ao alto. Itinerário maravilhoso que o cristão

poderia vislumbrar em percursos terrenos. É precisamente quando escreve sobre duas viagens realizadas na juventude que Merton incorpora com singular força a citada teleologia em sua obra, fornecendo, ao mesmo tempo, importante chave de leitura para seu universo. É o que pretendo demonstrar nas linhas seguintes.

As cidades (in)visíveis de Thomas Merton

Nesta seção, destaco desdobramento específico do discurso teleológico mencionado tantas vezes acima. Indo direto ao ponto: se a vida inteira pode ser interpretada, à luz da fé, como um exercício ascensional, períodos da biografia individual, por concentrarem experiências de maneira notável, podem ser cruciais para a peregrinação existencial do cristão. É o caso, por exemplo, de certas viagens propriamente ditas.

Refiro-me, como antecipado, a algumas viagens concretas realizadas por Merton. Deslocamentos físicos que, de tão intensos, prefigurariam e ritualizariam a viagem maior, metafísica; organizando e orientando a ascensão do fiel ao céu, destino etéreo, último e desejado por todos os crentes.

Dito isso, passo a ilustrar como Merton, a partir de sua sensibilidade religiosa, forjou especial construção literária. Refiro-me à constituição, por este autor, de um “espelhamento” entre roteiros reais e imaginários, ligando diversas cartografias. Operação que une cidades e países visíveis à invisível Jerusalém Celeste. Exercício

teórico de fé e de orientação prática. Memorialística real e nefelibata consignada nos diários de Thomas Merton (*journals*) e também em *A montanha dos sete patamares*.⁴³

Trata-se, enfim, de iluminar tradicional discurso cristão, calcado no finalismo deste credo. Discurso padronizado que, paradoxalmente, individualiza uma dada trajetória, conferindo-lhe dignidade e plasticidade. Atributos importantes para que Merton justifique suas muitas reviravoltas.

Roma: reescrevendo um velho provérbio

Thomas Merton esteve na Cidade Eterna em duas ocasiões: na semana da Páscoa de 1931 e, em temporada maior, de fevereiro até o início da primavera de 1933.

A primeira visita resultou em profunda decepção. O jovem Merton viajava movido por leituras de Ovídio e Cícero e também pela caracterização da Roma Clássica realizada por Cecil B. De Mille. O turista passa horas seguidas no Coliseu, caminha sem destino aparente pelas ruínas do Fórum e as colinas do Palatino.⁴⁴ No futuro, evocando estes dias, irá afirmar que, a despeito de ter conhecido os marcos da grandeza imperial passada, “[...] na verdade, não vira Roma”.⁴⁵

Dois anos transcorridos, uma mudança radical. Se, antes, Merton não viu Roma, deste turno, a Urbs parece lhe abrir os olhos para uma realidade intangível. Processo deflagrado pela arte cristã primi-

tiva, que Merton descobre na temporada romana de 1933. Neste tempo, impactado pelos mosaicos bizantinos, ele percorre templos por toda cidade. Recordando esta espécie de alumbramento artístico, Merton diz:

E, assim, sem saber nada a respeito me tornei um peregrino. Levei inconscientemente e até mesmo sem intenção, a visitar todos os grandes santuários de Roma, a percorrer todas as suas basílicas com a avidez e o desejo dum legítimo peregrino, conquanto não por motivo piedoso.⁴⁶

Experiência, a princípio estética, que desperta nele curiosidade pela fé católica. Interessante registrar um paralelo: o poeta e dramaturgo francês Paul Claudel (1868-1955) afirmou ter se convertido ao catolicismo após uma visita à catedral Notre-Dame de Paris, onde ouviu um coro de crianças, no Natal de 1886. Na capital italiana, Merton não chega a tanto. É, sim, tocado pela arte cristã primitiva, o que o leva, ainda durante sua viagem, a ler a Bíblia, na Vulgata de Jerônimo, também ela produto da Igreja dos primeiros séculos. Porém, a curiosidade metafísica mertoniana arrefece em breve.

Mais importante que o registro desta fugaz abertura para o metafísico é a leitura que Merton fará, após abraçar a fé católica, de sua segunda passagem pela Cidade Eterna. Para ele, deu-se ali nada menos que a prefiguração de sua conversão.

Anos mais tarde, refletindo sobre sua atração por construções da fase inicial do cristianismo, Merton escreve em seu diário sobre “os santos [...] dos primeiros tempos da Igreja, que alcançaram, com suas preces, que eu deveria também rezar e ler

a Bíblia”. Daí, ele lembra o abandono de tais atividades quando de seu retorno aos Estados Unidos. Mas, mesmo após tal esfriamento, “eles [os santos da Igreja primitiva] ainda rogaram por mim, até eu vir me arrastando novamente de volta [...]”.⁴⁷

Enfim, Merton parece entender melhor sua ida a Roma depois de sua conversão, ao interpretar toda e cada passagem de sua vida a partir do finalismo cristão. Movimento, aliás, característico dos convertidos. Comentando depoimentos de conversos célebres – como Nabuco, Lacordaire, Péguy e Maritain –, o padre Leonel Franca propôs que toda conversão partiria de um desejo de “dar à vida um significado”.⁴⁸ E, uma vez tomada a decisão, segue Franca, a conversão confere ao novo crente organização e unidade de vida.⁴⁹

Assim também entendeu Merton – como se vê na evocação de sua segunda viagem a Roma. Lembrança que desdobra temporalmente a ação. Importante como a ida concreta a Roma é a visitação que Merton empreende à Roma de sua memória. São lugares diferentes: a Roma real, visível, e a Roma da recordação, etérea. Esta lança luz em direção àquela, indicando seu papel na subida do autor rumo à igualmente invisível Jerusalém Celeste.

Merton, então, a sua maneira, adapta antigo adágio romano: Roma veduta, fede perduta; Roma reveduta, fede ritrovata.⁵⁰ No caso de nosso viajante, a decepção da primeira visita não está relacionada à fé (ou a sua perda). Já a segunda temporada, antes que um reencontro, pavimentará (pelo menos Merton assim irá dizer no futuro) seu encontro com o catolicismo.

Há mais, mesmo que não dito por Merton. Seguindo o raciocínio teleológico acima aludido, até a primeira decepção com a Cidade Eterna poderia ser tomada como uma preparação para a segunda visita romana, em momento em que ele estaria mais propenso a detectar um suposto chamado divino. Assim, o desapontamento da primeira viagem à capital italiana é “corrigido” pela visitação posterior, na qual seriam plantadas as sementes de uma outra “correção” (ocorrida cinco anos depois): a conversão ao catolicismo. Aliás, o significado da palavra “conversão” (redirecionamento) confirma o que se está a dizer.

Seja frisado: na interpretação de Merton, sua conversão fora prefigurada pela viagem romana de 1933. Leitura religiosa que remete a explicação última dos eventos a razões muitas vezes inatingíveis ao homem. Eventos que, mesmo decepcionantes à primeira vista (como o *tour* romano de 1931), podem ter desdobramentos positivos, ainda que tardem. Assim, a ação do misterioso Deus cristão (um de seus atributos mais ressaltados pelos crentes) conduziria o homem na direção certa, ainda que de maneira insondável.

Neste registro, onde cada experiência particular não pode ser dissociada do sentido derradeiro da existência (*telos*), unem-se, em Merton, duas viagens: a concreta, limitada no tempo, e a metafísica, empreendida no tempo e para fora dele, em ascensão rumo aos céus.

Cuba para um infante renascido

A vinculação acima disposta, entre viagem real e etérea, é reafirmada na visi-

ta que nosso autor realiza a Cuba, em abril e maio de 1940, conhecendo Havana, Matanzas, Camaguey e Santiago. Mais que isso, como será demonstrado a seguir, há no projeto cubano de Merton uma solene e ritualizada confirmação do ideal cristão de vida como viagem ascensional.

Ao contrário das duas viagens romanas, o deslocamento para a ilha caribenha tem razões confessionais. Merton, já convertido, planeja peregrinar ao santuário da Virgem da Caridade do Cobre, padroeira daquele país. Ali, quer pedir graça especial: sucesso em sua postulação ao sacerdócio (lembre-se que, meses antes, ele tivera sua entrada barrada entre os franciscanos).⁵¹ Em resumo, se viagens podem ser vistas como ritualizações da escalada ao alto, a jornada cubana de Merton, concebida pelo próprio como uma peregrinação, ratifica e reforça tal noção.

Se a experiência piedosa tem por centro o santuário mariano citado, é interessante constatar que, durante todo o percurso em Cuba, Merton vê a seu redor uma realidade transfigurada, elevada. A descrição do peregrino é bastante enfática a este respeito.

Primeiramente, há o local em si, que parece a Merton especialmente agraciado. Um bom exemplo é o de Havana, onde ele permanece por alguns dias antes de se dirigir à igreja (situada no interior) consagrada à protetora dos cubanos e objetivo maior de sua viagem. E a capital é apresentada como uma cidade marcada pela alegria:

Há nela uma profusão de tudo [...] imediatamente acessível, em alguma extensão, a todos [...]. A alegria dos bares e cafés não se tranca por trás das portas e vestíbulos: todos se abrem completamente para as ruas, a música e a risada transbordam pela calçada, e os passantes tomam parte nisto, e os cafés também participam no barulho, risadas e na alegria das ruas.⁵²

Cenário ideal que deslumbra o viajante: Havana se assemelha a uma família feliz. Coletividade que, aos olhos de Merton, sabe dividir:

A comida é farta e barata: no mais, se você estiver sem dinheiro, não precisa pagar, ela é de todos [...].⁵³ Retrato que, precedente ou não, lembra ao leitor de Merton, acostumado ao discurso cristão, trecho neotestamentário muito conhecido, no qual as primeiras comunidades apostólicas são descritas como tendo tudo em comum.⁵⁴

Em outro trecho, Merton reconhece: como todas as outras cidades, Havana é também “pecaminosa”; no entanto, continua ele, quem “souber viver aí” pode experimentar algo próximo ao Paraíso (“uma analogia do reino dos céus”).⁵⁵

Anos depois, em *A montanha dos sete patamares*, o tom é mantido: “Vivi naquela Ilha como um príncipe, como um milionário espiritual.”⁵⁶ Em outra passagem do mesmo livro lê-se:

Difícil acreditar que mais alguém tenha recebido as atenções que me cercavam. Refiro-me bem mais às de ordem celestial pois jamais se viu um filho da terra ser guardado e conduzido com tamanha eficiência [...] como me sucedeu nessa temporada.⁵⁷

Termos fortes e reveladores: “atenções de ordem celestial”, “guardado”, “conduzido”. *O discurso é inequivocamente teleológico*. Tudo observando à luz da fé, Merton se considera protegido e guiado por seu Deus, o que, todavia, não exige o viajante de surpresas desagradáveis.

O relato da visita à basílica de Nossa Senhora do Cobre constitui curioso anticlímax. A viagem até lá desde a capital cubana (cerca de 120 km) é feita em ônibus tão decrépito que leva Merton a temer pela vida. Ele logra chegar à base do monte onde se localiza a construção. Segue, então, a pé, pela trilha circular que leva ao templo.⁵⁸ Dificuldades – riscos, desconforto, subida com esforço físico – que fazem parte do *éthos* peregrino.⁵⁹ Mas, uma vez na basílica, Merton não consegue se concentrar, uma beata idosa o interrompe com insistência, tentando lhe vender medalhas. Impedido de ficar sozinho em oração, o peregrino sai desapontado. Ele acusa o golpe: “E assim me fui embora, sem ter o ensejo de dizer tudo quanto queria a La Caridad, ou de ouvir o muito que ela teria a me aconselhar.”⁶⁰ O projetado ápice da viagem não corresponde à expectativa.

Porém, outra surpresa, esta positiva, vem em seu socorro. O sinal que Merton esperava encontrar em La Caridad, talvez sussurrado pela virgem e captado pelos sentidos da fé, ser-lhe-ia dado em Havana. Acompanho a exposição do autor, construída em linguagem típica dos que creem.

Retornando à capital cubana, Merton vivencia o que interpreta como uma epifania. Durante uma missa, ele é tomado pela absoluta certeza da presença divina

no local. Como toda experiência do gênero, ela é de difícil descrição. Não tenciono me estender na narração e análise da alegada experiência. Para a presente discussão, basta registrar que Merton tomou-a como “verdadeira”. Assim, para ele, se em La Caridad as esferas celestes silenciaram, em Havana se manifestam gloriosamente. O viajante registra: “E o primeiro pensamento lúcido [depois do ocorrido] que veio à minha mente foi: ‘O céu está aqui bem diante de mim! O céu. O Céu.’”⁶¹

Prestes a deixar Cuba, ele anota no diário: “A certeza inabalável, o conhecimento claro e imediato de que o céu estava bem na minha frente me atingiu como um raio e me percorreu como um clarão e pareceu me levantar, redimido, da terra.”⁶²

Enfatize-se o ponto: tendo testemunhado algo sublime ou não, Merton se refaz do incidente com a beata de La Caridad e da frustração daí advinda. Sua peregrinação, mesmo que de maneira inesperada, atinge inequívoco sucesso. Fora a Cuba pedir uma graça: tornar-se sacerdote. Enquanto escreve no diário, não pode saber se sua petição será atendida. Mas a prodigiosa sensação durante aquela missa – quando vislumbrou os céus abertos diante de si – não lhe sairia da memória. A certeza que sentira na nave do templo em Havana era garantia suficiente para ele: mesmo que encontrasse obstáculos em sua peregrinação, os caminhos ser-lhe-iam aplainados pela Providência. Certeza proveniente da fé que o faz enxergar naquele sinal recebido em Havana “[...] um dom, [qu]e tinha que vir de alhures, dalguma parte muito além e acima de mim”.⁶³

Creio valer o paralelo com a experiência de Inácio de Loyola em Manresa, bastante conhecida nos meios católicos. Em Manresa, pequena cidade da Catalunha, Inácio (1491-1556), há pouco convertido, buscava discernir seu futuro na Igreja. Como descrito em sua *Autobiografia*, é um período de crise espiritual, superado após intensa meditação em uma gruta. Ali, Inácio teria voltado gradualmente à serenidade, auxiliado pelos que seriam iluminações interiores, por vezes sob a forma de visões que ele atribuía a Deus, experiência mística que dá a Inácio a convicção de estar sendo diretamente “ensinado por Deus”.⁶⁴

Não pretendo, aqui, discutir (a plausibilidade de) experiências místicas. Desejo, isto sim, frisar a semelhança entre relato católico clássico e o que Merton diz ter vivenciado na missa em Havana. Merton que, ademais, não só admirava Inácio de Loyola como praticou os *Exercícios espirituais* escritos pelo fundador da Companhia de Jesus – *Exercícios*, a propósito, em grande parte redigidos na gruta de Manresa.

Conclusão

Fecha-se, novamente, o círculo. Cidades e países visíveis conectam-se, por intermédio de determinada leitura finalista, à pátria invisível dos cristãos, a Jerusalém Celeste.

Tudo que foi vivido por Merton em viagens pontuais é relacionado à viagem (peregrinação) maior. Assim, experiências terrenas plurais, em Roma e Cuba, são associadas a desígnios últimos, intangíveis.

Nesse sentido, até o cotidiano é elevado, ganha importância, gravidade. Decepções, alegrias, surpresas, confirmações; todas as coisas são vistas pelo fiel, como descreve fórmula latina já citada: *sub specie aeternitas*.

Todas as coisas, inclusive trajetórias individuais, são contempladas à luz da eternidade. O peregrino Merton sente-se, portanto, crescentemente ligado a seu Deus. Dessa ótica de fé, cada etapa de sua vida, mesmo que anterior à conversão, mesmo que classificada como pecaminosa, poderá ser encarada como parte de contínuo (e misterioso) exercício ascensional rumo aos céus.

Leitura finalista que, no limite, abre espaço para que Merton possa compreender não apenas o passado. Ela o habilita a cancelar suas muitas mudanças ao longo da vida, operadas antes e depois de abraçar a fé católica e a vida monástica. Transformações vistas e apresentadas como necessárias: *ad maiorem Dei gloriam*.

Interpretação teleológica que autorizou nosso autor a construir seu *self* no dia a dia, modelando-se continuamente. Assim, em meio a tensões e demandas variadas, Merton buscou definir um tipo ideal de fiel católico (e de monge) para os cambiantes (e interessantes) tempos do século XX.

Cities (in) visible: perfect stranger and travel literature in Thomas Merton

Abstract

This paper analyzes travel narratives of the writer and trappist monk Thomas Merton (1915-1968). In such texts, recorded in his journals (*journals*) and precocious autobiography *The mountain of the seven levels*, Merton draws on the traditional representation of life as a christian pilgrimage to heaven. Appropriation of teleological thinking christian who will bring to our author, from the perspective of faith, periods of his life before and after his conversion to catholicism, held in adult life. Christian appropriation of finality that Merton will also organize what he saw as his own climb to alto, managing multiple and sometimes conflicting demands personal and institutional.

Key words: Travel stories. Tradition and *aggiornamento* catholic. Thomas Merton.

Notas

- ² Perdeu contato com sua filha e a mãe desta. Ambas seriam vitimadas pelos bombardeios alemães durante a “Guerra da Inglaterra”.
- ³ No final dos anos 1930, Merton escreveu romances sem ter, contudo, conseguido que uma editora os aceitasse.
- ⁴ Na edição comemorativa do cinquentenário de A montanha dos sete patamares (Nova York: Harcourt Brace, 1998), o editor Robert Giroux registra que, entre 1948 e 1998, a tiragem da obra atingiu “múltiplos milhões”, contando-se também suas traduções, e que “continuava a vender, ano após ano.” (Cf. in op. cit., p. XVI).

- ⁵ Não estão computados oito obras ainda inéditas e os volumes que reúnem seus diários e epistolário. No Brasil, foram traduzidas cerca de quarenta obras de Merton.
- ⁶ Não sem motivo, uma coletânea póstuma de ensaios do autor veio a se chamar *Contemplation in a world of action* (Nova York: Doubleday, 1971). Edição brasileira: MERTON, Thomas. *Contemplação num mundo de ação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ⁷ Sua comunicação no evento, realizada poucas horas antes de ser eletrocutado acidentalmente em seu quarto, tratou das relações entre marxismo e monasticismo, intitulado-se “Marxism and monastic perspectives.”
- ⁸ Cf. in MAGALHÃES, Antônio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 8-9.
- ⁹ Ver in POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984. p. 233-244. A expressão citada encontra-se à p. 244.
- ¹⁰ CWIEKOWSKI, Frederick. *The beginnings of the Church*. Nova York: Paulist Press, 1988. p. 79. Cf. também no livro dos Atos dos Apóstolos, no trecho onde Paulo, recordando seu passado recente, escreve: “Persegui de morte este Caminho, prendendo e lançando à prisão homens e mulheres” (At 22, 4).
- ¹¹ *Didaqué*, I, 1. Utilizo a tradução brasileira, de Storniolo e Balancin: *Didaqué: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 7.
- ¹² MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 103. Markus cita o Comentário aos Salmos, 62,6.
- ¹³ Cf. in HAMMAM, A. G. *Os padres da Igreja*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 163.
- ¹⁴ Apud SANTIDRIÁN, Pedro. *Breve dicionário de pensadores cristãos*. Aparecida: Santuário, 1997. p. 89.
- ¹⁵ Cf. in VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos: experiência de fé e oração*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 75-82. A propósito, Boaventura seria, na opinião de Velasco, o autor cristão que com mais frequência empregou o símbolo do caminho para abordar a experiência do fiel em relação a Deus (op. cit., p. 75-76).
- ¹⁶ Para este ponto, cf. in BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997. p. 179.
- ¹⁷ TREVISAN, Armindo. *O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã*. 2. ed. Porto Alegre: AGE, 2003. p. 33-34. Raciocínio baseado em BAGGATI, Belarmino. *A Igreja da circuncisão*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 225.
- ¹⁸ Ver *Redemptor Hominis*, I, 3 (encíclica datada de março de 1979).
- ¹⁹ Para a classificação mencionada e a discordância mertoniana, cf. in MOTT, Michael. *The seven mountains of Thomas Merton*. San Diego/Nova York/ Londres: Harcourt Brace, 1993. p. 262.
- ²⁰ Anotação de 16 de novembro daquele ano (in MERTON, Thomas. *Entering the silence: becoming a monk & writer*. Nova York: Harper. p. 372).
- ²¹ Id. ib. Nomeação que, por sua responsabilidade intelectual, tem grande impacto sobre nosso autor. Ele escreve em O signo de Jonas: “É como se eu começasse de novo a ser um Cisterciense” (apud SHANNON, W. *Silent lamp: the Thomas Merton story*. Nova York: Crossroad, 1993. p. 142). E, em seus diários, em 13/06/51, ele escreve, citando, em latim, o texto do Apocalipse (21, 5): “Ecce nova facio omnia!” [“Eis que faço novas todas as coisas.”] Cf. in *Entering the silence*, p. 458.
- ²² *The silent life* (Nova York: Farrar & Straus, 1957). Edição brasileira: *A vida silenciosa* (Petrópolis: Vozes, 1964).
- ²³ *Life and holiness* (Nova York: Herder & Herder, 1963). No Brasil, *Vida e santidade* (São Paulo: Herder, 1965).
- ²⁴ *New seeds of contemplation* (Nova York: New Directions, 1962). Novas sementes de contemplação foi publicada entre nós, na década de 1960, e relançada pela editora carioca Físis, em 1999.
- ²⁵ Nova York: Harcourt Brace, 1954. Não há tradução nacional.
- ²⁶ Edição póstuma (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980). Sem tradução brasileira.
- ²⁷ Editado originalmente pela Harcourt Brace, em 1951, foi publicada entre nós pela Itatiaia, de Belo Horizonte, em 1958. Voltarei a esta obra mais adiante.
- ²⁸ Cf. in SHANNON, W. et al. *The Thomas Merton encyclopedia*. Maryknoll: Orbis Books, 2002. p. 290.
- ²⁹ Ideia que lhe era familiar mesmo antes de sua conversão ao catolicismo, já que na infância uma de suas leituras escolares foi O progresso do peregrino, texto – teleológico – muito utilizado em congregações protestantes. (Para o contato do menino Merton com tal obra, ver *A montanha dos sete patamares*, p. 84).
- ³⁰ Op. cit., p. 7.
- ³¹ Id. ib. (grifo meu).
- ³² A dificuldade do tema fez Merton demorar-se na construção de Ascensão para a verdade. E, mesmo assim, no futuro seria bastante reticente quanto a ela. Em correspondência de 6 de junho de 1961, chega a escrever que se envergonha da obra (“I am ashamed of it”), embora ela talvez não seja fraca quanto sua culpa o faz sentir (“Perhaps it is not as bad as I feel, in my guilt”). In: MERTON, Thomas.

- Turning toward the world: the pivotal years: 1960-1963.* Nova York: Harper, p. 124. Visão crítica que não impediu que a obra tivesse sucesso inesperado: entre monges e eruditos zen budistas (cf. in MOTT, M., op. cit., p. 399).
- ³³ Para a teologia apofática e a via negationes, cf. in MOTT, M., op. cit., p. 237-38.
- ³⁴ Cf. in SHANNON, William et al. *The Thomas Merton encyclopedia*, p. 424.
- ³⁵ Op. cit., p. 264.
- ³⁶ Cf. in MEEKS, Wayne. *The first urban Christians: the social world of the apostle Paul.* New Haven: Yale University Press, 1983. p. 155-57. Diga-se que a progressão ritual do batismo primitivo se relaciona às três fases dos ritos de passagem – separação, transição e reagregação – estudadas por Van Genep e Turner. Mas há uma diferença, decorrente do caráter ainda minoritário do cristianismo: a reagregação do neoconverso à sociedade é tensa, pois ele e a sociedade que o cerca não compartilham exatamente o mesmo universo simbólico (cf. in MEEKS, W., op. cit., p. 157).
- ³⁷ Por razões práticas e de segurança (a maioria dos batizando no catolicismo romano é de bebês de colo), a Igreja Católica, há muito, abandonou a imersão total, optando pela simples aspersione de água na testa do novo fiel. Entre algumas denominações protestantes, que batizam os seus já bem crescidos, a imersão completa é mantida.
- ³⁸ Cf., especialmente, o capítulo inicial desta obra, “A Cicatriz de Ulisses”. Utilizo a 4ª edição brasileira (São Paulo: Perspectiva, 2002).
- ³⁹ Op. cit., p. 13.
- ⁴⁰ Id. ib.
- ⁴¹ Ou, como vai advogar Tomás de Aquino: tudo que interessa ao homem pode ser objeto de teologia. Cf. na *Suma teológica* I, q. 1, a. 3, 7.
- ⁴² Para o caráter misterioso de Deus no judaísmo (e cristianismo), há vastíssima bibliografia. Ver, p. ex., no já citado livro de E. Auerbach, às p. 8-9.
- ⁴³ A autobiografia consolida as afirmações feitas nos *journals*, no calor da hora.
- ⁴⁴ Cf. in MOTT, M., op. cit., p. 57.
- ⁴⁵ In: *A montanha dos sete patamares*, p. 132.
- ⁴⁶ Id. ib., p. 134.
- ⁴⁷ Ambas as citações foram extraídas da anotação de 27/9/1941. Cf. *Run to the mountain: the journals of Thomas Merton* (v. I). Nova York: Harper, 1996. p. 412. As traduções deste texto foram realizadas por mim.
- ⁴⁸ Cf. in FRANCA, Leonel. *A psicologia da fé e o problema de Deus.* RJ/SP: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2001. p. 206. Esta reedição reúne dois títulos de Franca, *A psicologia da fé*, editada em 1943, e *O problema de Deus*, obra inacabada e publicada postumamente em 1953. Para ver os depoimentos citados no corpo do texto, ver p. 197-295 da obra reeditada de Franca.
- ⁴⁹ FRANCA, Leonel, Op. cit., p. 207.
- ⁵⁰ Para a expressão, ver in SHANNON, William. *Silent lamp*, p. 55.
- ⁵¹ À Virgem del Cobre, ele irá prometer dedicar sua primeira missa, o que efetivamente fará em 27/5/1949. Cf. *Entering the silence*, p. 318, anotação de 29/5/1949.
- ⁵² *Run to the mountain*, p. 181. Apontamento com data imprecisa: “abril de 1940”.
- ⁵³ *Run to the mountain*, p. 181. Abril de 1940.
- ⁵⁴ Cf. in At 2, 44-45.
- ⁵⁵ Os trechos selecionados neste parágrafo estão em *Run to the mountain*, p. 182, abril de 1940.
- ⁵⁶ Op. cit., p. 331.
- ⁵⁷ Op. cit., p. 329.
- ⁵⁸ Para maiores detalhes, cf. in op. cit., p. 334.
- ⁵⁹ Na literatura especializada, já foi amplamente apontada a ligação entre as peregrinações cristãs e determinada teologia da via crucis. Cf., p. ex., in TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives.* Oxford: Blackwell, 1978. p. 9-10. Note-se também que a disposição da basílica no topo de um monte favorece a conexão entre romaria terrena e exercício ascensional ao céu.
- ⁶⁰ In: *A montanha dos sete patamares*, p. 335.
- ⁶¹ Op. cit., p. 338.
- ⁶² Anotação de 29 de abril de 1940. In *Run to the mountain*, p. 218.
- ⁶³ In *A Montanha dos sete patamares*, p. 338.
- ⁶⁴ Para as informações contidas neste parágrafo, ver in O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas.* São Leopoldo/Bauru: Ed. Unisinos/Edusc, 2004. p. 47-48.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AMOROSO LIMA, Alceu. *Companheiros de viagem.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes.* Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- AUERBACH, Erich. *Literature language and its public in late Latin Antiquity and in the Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

BERTHIEZ, Philippe. A viagem à Itália. In: BRICOUT, Bernadette. *O olhar de Orfeu*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

ETIENNE, Gilson. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HOBSBAWM, Eric. *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

JAEGGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MARGUIERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003.

MARROU, Henri-Irénée. *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *A history of heaven: the singing silence*. Princeton: Princeton University Press, 1997.