

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Celeide Agapito Valadares Nogueira

**A EUCARISTIA:** uma leitura a partir da experiência religiosa

Juiz de Fora

2012

Celeide Agapito Valadares Nogueira

**A EUCARISTIA: uma leitura a partir da experiência religiosa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, com área de concentração em Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciência Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora

2012

Nogueira, Celeide Agapito Valadares.

A Eucaristia: uma leitura a partir da experiência religiosa / Celeide Agapito Valadares Nogueira. – 2012.  
233 f. ; il.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Eucaristia. 2. Fenomenologia I. Título.

CDU 242

Celeide Agapito Valadares Nogueira

**A EUCARISTIA: uma leitura a partir da experiência religiosa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião com Área de Concentração em Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. José Ariovaldo da Silva

Instituto Teológico Franciscano – ITF

À memória dos meus queridos pais.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por me conceder o privilégio de chegar até aqui. Para além do dom da vida, ainda me concedestes o privilégio de conhecer dois grandes mestres que mostram a mim ser a humanização uma virtualidade em processo. A esperança num mundo solidário, fraterno e justo é uma utopia que se faz real no cotidiano, no relacionamento cordial e amável onde a fraternura é vivida em cada gesto, em cada olhar e em cada palavra...

Ao meu mestre e orientador, Dr. Volney José Berkenbrock, um companheiro de caminhada, sempre com uma serenidade, generosidade e esclarecimentos preciosos. Tornando-se assim, além de um orientador, um amigo para além da academia. Obrigada pela contribuição para a realização deste sonho!

Ao meu mestre, Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira, pela calorosa acolhida em suas belíssimas aulas de Mística Comparada. Por compartilhar comigo o maravilhoso mundo da Mística, deixando marcas indeléveis em minha alma, sendo também participante deste trabalho com suas dicas de leituras apontando caminhos com imensa abertura.

Aos colegas de curso de mestrado, pelo convívio caloroso.

A todos os professores do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora que, de alguma maneira, contribuíram para a feitura desta dissertação.

Ao secretário da pós-graduação, Antônio Celestino, que sempre esteve pronto a ajudar com gentileza, eficiência e disposição.

Aos meus filhos, razão e alegria da minha vida.

Ao Paulo, pelo apoio e contribuição para a realização desse trabalho.

A Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Departamento de Ciência da Religião.

Aos órgãos financiadores do projeto CAPES.

Um Deus compreendido não é Deus.

(Teerstegen)

Ainda que eu falasse línguas,  
as dos homens e dos anjos,  
se eu não tivesse o amor,  
seria como sino ruidoso[...]

Ainda que eu tivesse toda a fé,  
A ponto de transportar montanhas,  
Se eu não tivesse o amor,  
Eu não seria nada.

(1 Cor 13, 1-2)

Beije-me com os beijos de sua boca!  
Seus amores são melhores do que o vinho,  
O odor de seus perfumes é suave,  
Seu nome é como óleo escorrendo  
E as donzelas se enamoram de você...  
Arraste-me com você, corramos!  
Leve-me, ó rei, aos seus aposentos,  
E exultemos! Alegremo-nos em você!  
Mais que ao vinho, celebremos seus amores!  
Com razão se enamoram de você...  
(Cântico dos Cânticos – Beijos, 1-4)

## RESUMO

O intuito desta dissertação é descrever o sentimento religioso e a experiência religiosa a partir do sacramento da eucaristia, contando com o aporte teórico da fenomenologia da Ciência da Religião, mormente de dois autores clássicos: Rudolf Otto e Mircea Eliade. Estes dois teóricos, com suas respectivas teorias e metodologias, serviram como norteadores para a abordagem do fenômeno no nosso campo empírico. Ademais, tais autores deram a esta pesquisa um fio condutor na compreensão da experiência religiosa, tanto no que se refere à manifestação do *numinoso* na consciência humana, na experiência individual, quanto da manifestação das *hierofanias* que conduzem a experiência religiosa no coletivo e no social. A tradição da teologia eucarística é revisitada em sua evolução histórica, no que se refere à compreensão do sacramento da eucaristia. O fenômeno da liturgia eucarística foi perscrutado sob o prisma da fenomenologia hermenêutica em duas comunidades de Juiz de Fora, em busca de vestígios que dissessem do sentimento religioso dos fiéis católicos à luz deste sacramento. Entrevendo como pressuposto ser o rito eucarístico um *mysterium* impossível de ser desvelado completamente. Mas, que se revela historicamente ou trans-historicamente como um fenômeno dinâmico que atualiza potencialmente a fé humana, desenvolvendo assim a consciência crística, a qual Teilhard Chardin cunhou como consciência cosmoteândrica desabrochando o ágape fraterno e a religião cósmica.

Palavras-chaves: Experiência eucarística. Fenomenologia. Experiência religiosa. Numinoso. Hierofania.



## RÉSUMÉ

Le but de cette dissertation est décrire le sentiment religieux et l'expérience à partir du sacrement de la eucharistie. En utilisant l'apport théorique de la phénoménologie de la Sciences de la Religion, particulièrement de deux auteurs classiques: Rudolf Otto e Mircea Eliade. Ces deux apports théoriques, avec leurs théories et méthodologies, ont servi de lignes directrices pour l'approche du phénomène dans notre champ empirique. En outre, tels auteurs ont donné à cette recherche un fil conducteur dans la compréhension de l'expérience religieuse, tant en ce qui concerne la manifestation du numineux dans la conscience humaine dans l'expérience individuelle, qu'en ce qui concerne la manifestation des hiérophanies qui conduisent l'expérience religieuse dans le collectif et dans le social. La tradition de la théologie de l'Eucharistie est revisitée dans son évolution historique, en ce qui concerne la compréhension du sacrement de l'eucharistie. Le phénomène de la liturgie eucharistique a été scruté sous le prisme de la phénoménologie herméneutique dans deux communautés de Juiz de Fora. À la recherche de vestiges qui dissent du sentiment religieux des fidèles catholiques à la lumière de ce sacrement. En entrevoyant comme présupposition être le rite eucharistique un *mysterium* impossible d'être complètement dévoilé. Mais, qui se révèle historiquement ou trans-historiquement comme un phénomène dynamique qui met à jour potentiellement la foi humaine en développant ainsi la conscience christique, dont Teilhard Chardin a monnayé/désigné comme conscience cosmoteândrica en éclochant l'agape fraternelle et la religion cosmique.

Mots-clés: Expérience eucharistique. Phénoménologie. Expérience religieuse. Numineux. Hiérophanie.

## LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Quadro 1: <b>O Relato da Instituição Eucarística segundo Mateus e Marcos</b> .....	79
Quadro 2: <b>Relatos da Instituição Eucarística segundo Lucas e 1Cor</b> .....	79
Figura 1: <b>Expressões de sentimentos na mesma “esfera” de sentido</b> .....	138
Quadro 3: <b>Expressões em Esferas de Sentido</b> .....	140
Quadro 4: <b>Representativo do questionário aberto (não-diretivo)</b> .....	142
Quadro 5: <b>Representativo do questionário fechado (diretivo)</b> .....	144

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
<b>1 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: ÂMBITO DA VIDA HUMANA.....</b>	<b>14</b>
<b>1.1 Rudolf Otto e o sentimento do <i>numinoso</i>.....</b>	<b>18</b>
1.1.1 <i>O sentimento do numinoso como a priori</i> .....	20
1.1.1.1 A transposição ou retorno do conceito de Deus para a noção de sagrado... 21	
1.1.1.2 A herança da tradição sobre o conceito de religio como ortodoxia e ortopraxia.....	23
1.1.2 <i>Tonalidade afetiva e disposição à experiência religiosa</i> .....	25
1.1.2.1 A religião é um princípio independente de dogmas.....	27
1.1.2.2 O acontecimento <i>numinoso</i> na imanência existencial.....	28
1.1.3 <i>A Experiência Religiosa acontece através das experiências</i> .....	29
1.1.3.1 A linguagem na experiência religiosa e a estética religiosa.....	31
1.1.3.2 A experiência religiosa e a experiência musical.....	32
1.1.3.3 Os meios negativos para expressar o numinoso.....	33
1.1.4 <i>Aspectos do sentimento humano diante do sagrado</i> .....	34
1.1.4.1 O entrelaçamento do racional e o irracional na ideia de divino.....	36
1.1.4.2 Críticas ao método Ottoniano.....	37
<b>1.2 Mircea Eliade e a religiosidade do homem arcaico.....</b>	<b>39</b>
1.2.1 <i>O homo religiosus arcaico primordial</i> .....	40
1.2.1.1 A perspectiva fenomenológico-hermenêutica de Mircea Eliade.....	41
1.2.1.2 <i>O homo religiosus</i> na concepção eliadiana.....	43
1.2.1.3 A manifestação do Sagrado funda o Mundo.....	45
1.2.1.4 O sagrado estabelece o “centro do mundo”, uma “ <i>imago mundi</i> ”.....	46
1.2.2 <i>O mito, o rito e o símbolo na concepção eliadiana</i> .....	48
1.2.2.1 O mito.....	48
1.2.2.2 O rito.....	54
1.2.2.3 O símbolo.....	57
1.2.3 <i>A experiência religiosa do homem arcaico</i> .....	61
1.2.3.1 O conhecimento da origem como experiência religiosa.....	61
1.2.3.2 A relevância, a memória e a oralidade.....	63
1.2.4 “ <i>Vida humana e existência santificada</i> ”.....	64
1.2.4.1 A religiosidade cósmica do homem arcaico.....	64
1.2.4.2 A herança da religiosidade cósmica pelo homem moderno.....	65
1.2.4.3 A Hierofania do evento Jesus como Símbolo de Deus: A inserção da História Humana Na História Divina.....	66
1.2.4.4 As críticas sobre o método Eliadiano.....	68
<b>2 A EUCARISTIA: SACRAMENTUM/MYSTERION.....</b>	<b>70</b>
<b>2.1 A eucaristia na sua gênese.....</b>	<b>73</b>
2.1.1 <i>A ceia na pregação de Jesus</i> .....	75
2.1.2 <i>A Santa Ceia</i> .....	77

2.1.3	<i>A ceia do Senhor e a fração do pão</i> .....	82
2.1.4	<i>O simbolismo da Santa Ceia</i> .....	83
<b>2.2</b>	<b>A evolução histórica da eucaristia como dogma</b> .....	88
2.2.1	<i>O Tempo Patrístico</i> .....	89
2.2.2	<i>Ênfase à transubstanciação e presença real fisicista</i> .....	94
2.2.3	<i>Ênfase à Transignificação e presença real pneumatológica</i> .....	99
2.2.4	<i>A Reforma e a Reforma Católica</i> .....	103
2.2.5	<i>A eucaristia a partir do Concílio Vaticano II</i> .....	105
<b>2.3</b>	<b>A eucaristia: sacramento da vida plena experienciada</b> .....	107
2.3.1	<i>A comunhão mística e consciência crística</i> .....	110
2.3.2	<i>Francisco de Assis e a vida eucarística em plenitude</i> .....	115
2.3.3	<i>Eucaristia sacramento da vida</i> .....	126
2.3.4	<i>Natureza simbólica/anamnética e liminar do rito eucarístico</i> .....	127
<b>3</b>	<b>A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA EUCARISTIA</b> .....	131
<b>3.1</b>	<b>Os sentimentos espontâneos sobre a eucaristia</b> .....	134
3.1.1	<i>Análise descritiva dos questionários</i> .....	135
3.1.2	<i>Coletâneas de sentimentos numa mesma “esfera” de sentido</i> .....	137
3.1.3	<i>Feixes de sentidos entre Otto/Eliade e a Teologia Eucarística</i> .....	143
3.1.4	<i>Análise comparativa dos questionários</i> .....	146
<b>3.2</b>	<b>O eixo do amor: manifestada pelos fiéis através de expressões metafóricas e imagéticas</b> .....	149
3.2.1	<i>“Profundo Amor: esse amor que move!”</i> .....	149
3.2.2	<i>“A eucaristia é o céu dentro da gente”</i> .....	153
3.2.3	<i>“A eucaristia é o meu alimento espiritual, que me dá força”</i> .....	157
3.2.4	<i>“Este sentimento é mais que um sentimento é fé. A fé é um saber e não um sentimento”</i> .....	159
3.2.5	<i>“Para mim, a eucaristia é vida, faz parte da minha vida como comer, beber e me vestir”</i> .....	162
3.2.6	<i>“A eucaristia cura tudo” – O efeito regenerativo e recuperador da saúde da alma e do corpo</i> .....	164
<b>3.3</b>	<b>A experiência religiosa como acontecimento “entre” as experiências</b> .....	165
3.3.1	<i>O evangelho como experiência diária</i> .....	166
3.3.2	<i>A diferença entre oração individual (intimista) e a oração comunitária (coletiva)</i> .....	168
3.3.3	<i>A vida como liturgia e ação de graças: a participação no sacramento</i> .....	170
3.3.4	<i>“Aqui eu me encontro. Aqui eu me encontro...”</i> .....	172
<b>3.4</b>	<b>A Experiência Religiosa do eixo do amor ancorada na Memória</b> .....	175
3.4.1	<i>A afloração de sentimentos no momento do silêncio sacro e da música</i> .....	177
3.4.2	<i>A face da eucaristia que se desvela para o dia-a-dia</i> .....	182
3.4.3	<i>O dia-a-dia que se volta para a eucaristia</i> .....	184

3.4.4 “É a festa do Senhor” .....	186
3.4.5 A liberdade da memória pessoal aberta aos sinais e reflexiva pela consciência.....	188

<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>193</b>
-------------------------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>197</b>
---	------------

#### **ANEXO 1**

<b>Questionário 1 – Ângelo .....</b>	<b>203</b>
<b>Questionário 2 – Regina .....</b>	<b>206</b>
<b>Questionário 3 – Raquel .....</b>	<b>214</b>
<b>Questionário 4 – Fernanda .....</b>	<b>221</b>
<b>Questionário 5 – Dirce .....</b>	<b>225</b>
<b>Questionário 6 – Jorge .....</b>	<b>229</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado nasceu de uma inquietação e de uma indagação epistemológica desta pesquisadora: Por que quando rezo no templo é diferente de quando rezo em casa? Inquietava-me a necessidade de se rezar no templo. Por que não se reza só em casa? Por que na eucaristia acontece algo diferente de quando se reza individualmente? Com a incursão no mestrado em Ciência da Religião esta indagação epistemológica encontrou um meio para ser investigada e pesquisada mais profundamente. Para além de uma indagação pessoal se desdobra para uma constatação o fato de que muito pouco se conhece do universo sentimental dos fiéis que participam do sacramento eucarístico. A experiência religiosa cristã católica mais comumente é retratada pela tradição da teologia eucarística. Ademais, a experiência religiosa desencadeada pela eucaristia é um processo dinâmico e dialético: eterno vir-a-ser ou devir. Dessa maneira, nunca se extingue a necessidade de revisitar os recônditos da fonte onde brota tal experiência.

Esta dissertação de mestrado está estruturada em quatro capítulos: no primeiro capítulo apresentamos uma busca de compreensão do pensamento de dois autores, Rudolf Otto e Mircea Eliade, com especial dedicação a duas obras: *O sagrado* e *O sagrado e o profano*. No segundo capítulo apresentamos uma visão panorâmica histórica da evolução da eucaristia no decorrer da sua *práxis* como sacramento. Serão abordados alguns pontos que implicam numa relação mais amíúde com o foco desta pesquisa. No terceiro capítulo tratar-se-á do fenômeno na sua manifestação empírica, ou seja, o fenômeno na voz de quem na *práxis* vivencia tal experiência religiosa através da eucaristia. A pesquisa de campo será o ponto alto desta dissertação, pois dará abertura ao sentimento vivido do fiel com suas próprias palavras, dando voz ao fiel que vivencia tal experiência religiosa. No quarto e último capítulo se encontram as considerações finais acerca desse estudo.

No primeiro capítulo temos como base ou aporte teórico a descrição assertiva da proposta metodológica de dois conceituados autores no campo da Ciência da Religião: Rudolf Otto e Mircea Eliade. De forma sucinta far-se-á uma explanação da compreensão destes dois autores sobre a experiência religiosa. A interpretação dos referidos autores será um fio condutor inicial para condução da pesquisa. Não querendo dizer com isso que acreditamos que suas teorias esgotem os enunciados do campo empírico. Até que ponto a teoria consegue abarcar um universo de experiência religiosa é uma pergunta a qual nos fazemos. Posto ser um fenômeno complexo e de variações por vezes bastante diversificadas e particulares a cada

ser individualmente. Mas, há algo comum que poderia ser caracterizado como um ponto de convergência entre estas experiências, por vezes, díspares? O intuito deste trabalho é descrever como se dá a experiência religiosa oriunda do sacramento da eucaristia.

O segundo capítulo é um traçado panorâmico histórico da evolução da eucaristia, desde a sua gênese até os dias atuais. Contando com quase dois mil anos de evolução histórica desde o seu nascedouro, torna-se inviável aprofundarmos em cada momento de progressão evolutiva da eucaristia, pois seria um trabalho muito extenso. Dessa forma, traçamos uma visão panorâmica do seu processo evolutivo histórico que desemboca na configuração que temos hoje no missal católico. Os fatos mais tensos ou fulcrais serão abordados em detrimento de uma imensidão de nuances que, infelizmente, deixaremos entre parênteses. Não por desconsiderá-los ou achá-los de menor importância, mas devido ao fato da extensão e prolixidade que poderia se transformar este trabalho. Discorrer-se-á, então, enfatizando o seu aspecto sacramental não desconsiderando o seu aspecto conjuntural, mas há que ressaltar que os pontos aqui exaltados foram escolhidos de forma a aproximarmos da perspectiva ou foco proposto para esta pesquisa. De forma que a ênfase no sacramento como sinal e condutor da experiência religiosa será aludido por vezes mais enfaticamente que outros aspectos com os quais poderia ser tratada a eucaristia.

No terceiro capítulo tratar-se-á do resultado da análise descritiva da pesquisa de campo. Os relatos dos fiéis entrevistados a respeito de suas vivências e experiências religiosas derivadas da participação eucarística que permitem desdobramentos nas suas vidas cotidianas. Como vivenciam os fiéis na prática do dia-a-dia tal sacramento.

Enquanto os dois primeiros capítulos são eminentemente fruto de pesquisa bibliográfica, o terceiro capítulo é fruto da pesquisa de campo. A análise do material de campo será aqui realizada tendo em vista o exposto nos dois primeiros capítulos. Adotou-se como metodologia questionários abertos (não-diretivos) e questionários fechados (diretivos) e entrevistas aprofundadas. Isto é, o terceiro capítulo está sob a égide dos dados coletados pela metodologia aplicada na pesquisa de campo.

## 1 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: ÂMBITO DA VIDA HUMANA

O intuito desta dissertação é uma reflexão sobre a experiência religiosa<sup>1</sup> através do sacramento cristão da eucaristia. A proposta desta pesquisa é buscar vestígios que prenunciem como se manifesta a partir desta experiência através da liturgia, deste sacramento, a experiência do sentimento religioso, ou seja, a experiência do sagrado. Desse modo, a pergunta que se faz é: qual é a experiência do fiel ao participar deste ritual? Como os cristãos experienciam o sagrado no sacramento da eucaristia? Qual o sentido que encontra o cristão em dias de profundas crises paradigmáticas à celebração deste ritual? Qual o significado para o fiel católico a prática deste ritual como desencadeador de uma experiência religiosa de referencial de sentido? Ainda hoje, após dois mil anos desde a sua fundação é um fenômeno que se mostra fecundo aos cristãos católicos ou deixou de ter uma representatividade como experiência religiosa no campo da interioridade do sujeito tornando-se um ritual estéril?

Diante de crises paradigmáticas de sentido na contemporaneidade, os dogmas propostos pela igreja católica, dentre eles a eucaristia, passam por um momento de interpelações, emergindo assim a necessidade de resignificação dando voz ao outro lado: o fiel. Desse modo, nos propomos a investigar este sacramento e sua interface como dogma dando voz aos fiéis católicos que praticam o rito do sacramento eucarístico como experiência religiosa, buscando algo que diga do sentimento religioso e o sentido que revelam a fecundidade deste rito ainda na atualidade para o cristão católico.

A experiência religiosa vivenciada pelos fiéis católicos através do sacramento eucarístico será perscrutada entrevedo ser o fenômeno religioso um desvelar/velar que nunca se mostra completamente, habitando sempre o âmbito do mistério que, ora se revela, ora se vela. Permanecendo sempre como um *ganz andere*, ‘algo’ ao qual a linguagem humana não tem como designar com as categorias linguísticas com as quais operamos, a voz embarga e o intelecto torna-se pequeno diante de tal majestas. ‘Algo’ a que São João da Cruz se refere

---

<sup>1</sup> “En contraste con lo que en las religiones se vive de modo puramente formalista, se comprende desde fuera o se analiza a nivel racional, la experiencia religiosa hace referencia a lo que se percibe de modo inmediato y se vive antes de todo análisis y de toda formulación conceptual. Tal es la respuesta íntima del hombre concreto que se encuentra, gracias a una religión dada, frente a un misterio o un poder misterioso”. DELAHOUTRE, Michel. In: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). *Diccionario de las Religiones*. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, castellana de Diorki (José M<sup>o</sup> Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, París, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987, p.597.



como “*un no se qué*”<sup>2</sup> ao qual podemos apenas balbuciar, porque a linguagem torna-se pobre e insuficiente para expressar a vivência da experiência.<sup>3</sup> Este “um não sei quê” que arrebatava a alma humana, fazendo-a sentir no mais profundo de si mesma um algo com sentimento solene e sublime que difere de todas as sensações ou sentimentos ordinários, um enlevo que mostra ao ser humano estar diante do sagrado, algo com um tom religioso é o pano de fundo do fenômeno da experiência religiosa. Diante da precariedade humana em descortinar completamente este sentimento infundido na alma do ser humano, do qual este não pode dizer o que é, e o que se dá a experimentar, não se pode exprimir em palavras, apenas acenar poeticamente, simbolicamente com o uso de imagens, metáforas, oxímoros, parábolas ou ideogramas será abordado aqui com o auxílio do método fenomenológico-hermenêutico. Face à impossibilidade de uma ciência empírica para dizer deste fenômeno do espírito nos moldes como se compreende a cognição humana, um método de análise que se aproxima da manifestação do fenômeno religioso como irreduzível às categorias do conceituável é o método fenomenológico como o compreenderam Rudolf Otto e Mircea Eliade.

Dessa forma, lançaremos mão do arcabouço teórico destes dois autores clássicos da Ciência da Religião para a compreensão do fenômeno da experiência religiosa. Deixando claro que não é o propósito desta pesquisa expor a teoria destes autores na sua totalidade, mas contemplando o nosso objeto de estudo, buscaremos subsídios em alguns aspectos do universo teórico dos autores referenciais para assim aproximarmos da visão da fenomenologia no que diz respeito à experiência religiosa. O método fenomenológico proposto por estes dois autores coloca o olhar do pesquisador diante da experiência religiosa na medida como se dá este acontecimento que se manifesta ao humano como um fenômeno que faz parte do ser-do-homem. A religiosidade é inerente à condição humana e, segundo Mircea Eliade, é a porta de entrada da consciência humana, dando sentido e condução à existência, criando um cosmos num mundo caótico.

A experiência religiosa é o *actrium* ou ante-sala da religião e dentro do espectro das inúmeras religiões constata-se uma diversidade de experiências religiosas, conforme a cosmovisão específica de cada religião; o culto ou rito propicia o momento do ligame ou re-ligame do humano com o divino instaurando de forma pontual este acontecimento. Ou, pelo menos, com dia e horário marcados para este encontro, como acontece com o culto ou rito eucarístico. Mas, nem sempre a experiência religiosa se dá por uma via meditativa

<sup>2</sup> Cf. THOMPSON, Colin P. *Canciones en la noche*. Estudio sobre san Juan de la Cruz. Madrid: Trotta, 2002, p.314.

<sup>3</sup> Cf. CRUZ, São João da. Cântico Espiritual. In: **Obras Completas**. 7ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002, p.627-628.

estabelecida pelo rito com tal pré-disposição, com recursos de imagens, palavras, textos, oração, etc. A experiência religiosa também pode acontecer num momento de total displicência cultural, como algo que acontece simplesmente: um acontecimento. Independente de uma instituição, a experiência religiosa que se revela à consciência humana com uma força e poder que se subtrai a todo entendimento humano, uma inter-relação que se estabelece sem o consentimento da vontade humana.

Mas, como é uma experiência religiosa? Quando se fala em experiência do que se está falando? Começemos por compreender que o conceito de experiência é amplo e polissêmico, então é necessário quando nos referirmos à experiência religiosa, aqui nos interessa relatar a manifestação desse fenômeno dentro da vida humana como existencial propulsor que permite ao homem o conhecimento e o descortinar de outra realidade, que não a da experiência ou verdade como adequação ou um conhecimento válido verificável ao qual se alia o sentimento a um objeto observável ao campo material do sujeito. Além do mais, esta experiência a qual buscamos aludir não tem uma forma rígida e a multiplicidade e a variedade das formas de experiências existentes, a diversidade contextual cultural, histórica, e religiosa, não permite enquadrá-la num esquema. Na experiência religiosa há sempre a ultrapassagem de um limite, o limite humano é transgredido, então passa a habitar outro nível de conhecimento, inaudito por seu objeto ser do âmbito de uma natureza da qual o homem não tem entendimento. Por isso, querer definir com as categorias da razão o que é a experiência religiosa é muito complexo. Não se pode definir completamente, mas apenas acenar com expressões correlatas, aludir.

A formação da palavra *experiência*, oriunda do latim, é constituída por uma trilogia de elementos e quando analisada de maneira tripartida tem uma significação bastante interessante para expressar o momento do acontecimento desta experiência religiosa: *Ex* = preposição dinâmica que significa movimento para fora; *Peri* = o limite em torno; *Ência* = vem de ciência, é o conhecimento. Então a palavra experiência é o conhecimento que se dá quando ultrapassa o limite, em uma transcendência, ultrapassamos um limite, adquirimos outro conhecimento, um conhecimento intuitivo do mundo e do real.<sup>4</sup> A experiência religiosa faz parte da vida humana independente do credo e cultura. Diante de tais pressupostos, pensamos como é possível então investigar tal fenômeno?

---

<sup>4</sup> Cf. BERKENBROCK, Volney José. Vestígios da experiência mística nas religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. *In*: Anais do Simpósio da ABHR, vol.12, 2011. Juiz de Fora, p.10. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/104>>. Acesso em: 11 mai. 2012.

A fenomenologia da religião descreve a vivência religiosa como ser-do-homem, busca essa vivência presente em todas as culturas para encontrar um fio condutor dentro da diversidade, ultrapassando o conceito de uma religião mais verdadeira, “porque propõe uma abertura a respeito de outras religiões e culturas”.<sup>5</sup> Acreditando ser este um método livre das amarras positivistas e cientificistas, um método interdisciplinar capaz de transitar por todos os campos dos saberes humanos, podendo assim abordar o sagrado e sua revelação não unicamente atrelada à condição da história humana ou limitada a uma ciência específica, transbordando em um método trans-disciplinar, abordaremos a Eucaristia sob o prisma dos fenomenólogos que se arvoram na compreensão da experiência religiosa humana.

Antes de adentrarmos no pensamento dos referidos autores primários da nossa pesquisa, torna-se mister compreender como se dispõe a perspectiva metodológica da fenomenologia na sua gênese. Edmund Husserl (1859-1938), pai da fenomenologia<sup>6</sup>, acreditava que há uma essência<sup>7</sup> para todos os fenômenos a qual chamou de *Eidos*. Para Husserl havia uma relação entre o sujeito e o objeto, e que retorna ao sujeito como sentido. E, esse sentido é captado através das vivências e experiências humanas.

A vivência (experiência), nesse sentido, é o conhecimento primordial das coisas em nossa existência; “a experiência como tal é uma tomada de consciência das realidades com as quais o homem entra em contato e, por isso, é um ‘conhecimento primordial’ que atinge o homem como um todo, sem espírito crítico ou analítico”.<sup>8</sup>

A introdução à fenomenologia da religião com Husserl, pensando o homem a partir da radicalidade da vivência humana como o princípio da religião, diferencia-se das demais metodologias por se tornar um método que busca a compreensão do fenômeno na sua relação com o sagrado na origem da manifestação na consciência<sup>9</sup> humana.

---

<sup>5</sup> AKIRA Goto, Tommy. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004, p.62.

<sup>6</sup> “A fenomenologia é, portanto, ciência das essências, isto é, dos *modos típicos* do aparecer e do manifestar-se dos fenômenos à consciência, cuja característica fundamental é a da *intencionalidade*”. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. v.6. São Paulo: Paulus, 2006, p.181.

<sup>7</sup> “As essências, portanto, são os modos típicos do aparecer dos fenômenos. E não é que nós abstraímos as essências da comparação de coisas semelhantes, como queriam os empiristas, uma vez que a semelhança já é a essência. [...] É óbvio que essas essências não existem somente no interior do mundo perceptivo: fatos como recordações, esperanças ou desejos também têm sua essência, isto é se apresentam a consciência de modo típico”. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Op.cit.*, p.181-182.

<sup>8</sup> Citação de O. PIAZZA, Waldomiro *apud* AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, p.61.

<sup>9</sup> “A consciência é um ato intencional com o objeto, pois ela é um ir além de sua própria substancialidade e, por isso, ultrapassa os objetos empíricos. Outro aspecto a ser compreendido é que a consciência, para a fenomenologia, não é um depósito ou um lugar onde são armazenadas as coisas. Gurvitch interpreta bem a ideia de Husserl de consciência como um continente ou como um círculo, contendo um interno ou externo ou

Nesse veio, Rudolf Otto insere-se no universo teórico dos fenomenólogos que intentam a compreensão do sagrado na sua fonte originária, ou seja, a manifestação do sagrado na consciência humana. E em sua obra *Das Heilige* retratou como se dá o fenômeno de manifestação do *numinoso* à consciência humana como o *a priori* apriorístico da experiência religiosa. Enquanto Otto desenvolveu a sua fenomenologia no âmbito do campo da consciência individual do sujeito, Mircea Eliade, por sua vez, buscou a manifestação do fenômeno num âmbito ontológico e descreveu o seu desabrochar no coletivo. Eliade descreveu a manifestação tanto na dimensão ontológica quanto na dimensão social.

Neste primeiro capítulo, buscaremos então descrever a proposta fenomenológica dos dois autores referenciais primários, Otto e Eliade, discorrendo sobre a compreensão destes dois fenomenólogos à respeito da experiência religiosa.

### 1.1 Rudolf Otto e o sentimento do *numinoso*

O alemão Rudolf Otto nasceu em Peine, no ano de 1869. Morou em Marburgo e faleceu em 1937. O pastor luterano é um dos expressivos nomes de fenomenólogos que, a partir do século XIX, se propõem ao estudo da história das religiões. E, especificamente na análise da experiência religiosa em sua desembocadura na história, vislumbrando o conhecimento do desenvolvimento no transcurso histórico.

Indubitavelmente sua visão de teólogo protestante, filósofo, orientalista e indianista irá influenciar a sua reflexão teórica em sua trajetória literária. Principalmente o fato do seu longo percurso pelo oriente, onde morou alguns anos. Fato este que contribuiu para o seu interesse no estudo da história das religiões a partir de 1911, na Índia.<sup>10</sup>

É um autor ainda pouco estudado no Brasil, ademais porque poucas obras suas foram traduzidas para o português. A sua obra magna, *Das Heilige*, é comumente mais pesquisada

---

imaneente ou transcendente. O idealismo e o empirismo deformaram a consciência incluindo-a numa substancialidade. A consciência, segundo Gurvitch: “é comparável à luz que se difunde e ilumina tudo o que encontra. É um feixe de raios luminosos que se projetam sobre o enorme mundo em direção ao infinito. E é tão possível conceber a consciência fora desta projeção sobre o que ela não é, como negar que todo conteúdo pode ser iluminado por esta luz”. *apud* AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, p.25.

<sup>10</sup> Cf. RIES, Julian. *In*: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). **Diccionario de las Religiones**. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, ÉDOUARD COTHENET, YVES MARCHASSON, MICHEL DELAOUTRE. Versión castellana de Diorki (José M<sup>a</sup> Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard. Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, Paris, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, 1987, p.1334.

em detrimento de outras obras de sua diversa produção literária. Dessa forma, sua obra literária em profundidade no Brasil é pouco conhecida, ficando concentrados os artigos sobremaneira baseados em sua obra *O sagrado*.

No decurso da nossa pesquisa, percebemos, no entanto, que sua obra estende-se para além da ideia de divino ou *numinoso*, pela qual é conhecido no meio acadêmico, de forma que leva a abranger um estudo comparativo e de paralelismos, quiçá de diálogo inter-religioso. Sem a intenção de fazer uma apropriação indevida de sua produção teórica, ficaremos circunscritos ao *Sagrado* como obra primária e, buscaremos em *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* como estudo secundário, e assim, compreender mais a sua visão com relação à experiência religiosa.

Otto foi professor na Universidade de Göttingen, entre os anos de 1901 a 1907, onde fora colega de Husserl. Otto, em sua fenomenologia, aproximou-se da fenomenologia de Husserl, de certa forma. Poder-se-ia dizer que as ideias de Husserl deram margem ao seu pensamento com relação à experiência religiosa como vivência fundante (experiência), “o *a priori* como pré-reflexivo na experiência religiosa”.<sup>11</sup>

Em 1917, Otto publicou a sua obra magna *Das Heilige* anunciando um elemento vivo como princípio da experiência religiosa, como um *arretón* que se manifesta ao humano em quatro fases: primeiro como uma força e um poder que toca o seu ser, dando-lhe o sentimento de criatura, dando à *psique* humana um sentimento de dependência de algo maior a sua simples situação limítrofe temporal e espacial, um poder trans-humano. Algo ao qual ele não pode explicar com as categorias do pensamento racional, mas apenas sentir e intuir. Em segundo lugar, o *Tremendum*, a emoção religiosa que dá origem à ascese, à presença do Deus vivo. A terceira fase é o *Mysterium*<sup>12</sup> como um totalmente outro. A quarta fase é o *Fascinans* (fascinante), exerce uma atração e fascina, uma harmonia de contrastes com o *Tremendum* (mistério demoníaco), por mais que seja causador de medo e terror é maravilhoso porque enleva a alma num sentimento de infinita delícia, um sentimento de plenitude e harmonia.

<sup>11</sup> AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, 2004, p.82.

<sup>12</sup> “Mistério, *mystes* e mística provavelmente derivam de um radical ainda preservado no termo sânscrito *mus*. *Mus* significa “agir às ocultas, secretamente” (podendo por isso significar “fraudar”, “furtar”). Mistério de um modo geral, significa inicialmente apenas enigma no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para *aquilo a que nos referimos*, uma analogia que não esgota o objeto em si. Este, porém, ou seja, o mistério *religioso*, o *mirum* autêntico, é (possivelmente sua melhor formulação) o “*totalmente outro*”, o *thâteron*, o *anyad*, o *alienum*, o *aliud valde*, o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar, contrasta, com ele, *por isso* causando pasmo estarrecido”. OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p.58.

O *mysterium tremendum et fascinans* são dois elementos da experiência numinosa, descritos como experiência vivida diante do *numinoso* sem que o ser humano compreenda, mas vivencie como uma intuição da essência divina, no âmbito do sentimento, no fundo da alma.

A categoria do sagrado de Otto, na verdade, não é uma categoria de compreensão, mas uma intuição categorial. A categoria do sagrado não tem uma função lógica de algo já percebido. A categoria do sagrado é a intuição da essência divina. O numinoso não pode ser captado, identificado, significado. [...] o numinoso só é captado enquanto experiência viva. [...] O sagrado, tal como Otto descreve, não é um conceito formal, mas descrição fenomenológica do fato primeiro da religião. É a descrição do numen tal como se manifesta na consciência religiosa.<sup>13</sup>

Vivendo estas fases psicológicas o ser humano é afetado por um valor diferente que não é percebido na cotidianidade pelo homem natural. O homem religioso descobre o valor *numinoso* como diferente perante a consciência profana, dotado de poder de contemplação e visão intuitiva do mundo.

#### 1.1.1 *O sentimento do numinoso como apriori*

Para Otto, a religião acontecia aprioristicamente na experiência individual com o sentimento do *numinoso*. Otto partiu da ideia que era preciso descrever a religião a partir de algo que é significativo para a religião, e nesse sentido, a religião somente pode ser vista a partir do que o ser humano sente, *um estado afetivo de alma*, pois que, não pode ser compreendida como uma simples emoção derivada da experiência sensorial. A experiência originária do ser humano que se dá com o *numinoso* num lastro de sinergia, vivida pelo sujeito como um sentimento de outridade diferente de tudo aquilo que já sentido até então, algo que não se pode nomear, um istmo que traspassa a sua alma, dando-lhe o sentimento de estar diante do Sagrado.

Otto buscou uma palavra para designar o sagrado e descrevê-lo em toda a sua complexidade, então forma a palavra *numinoso* – *numen* (clarão da luz). O termo é criado no sentido de não possibilitar uma derivação de conotação de atributos relacionados ao bem

<sup>13</sup> Cf. BIRCK, Bruno Odélio *apud* AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, p.91.

absoluto, o bom, o belo, a ética ou a santidade, um nome que fosse elucidativo também para relacionar o sagrado de forma singular e peculiar:

Portanto, é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico, numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso.<sup>14</sup>

Otto ressaltou, em nota de rodapé a este texto, que:

Somente mais tarde percebi que neste ponto não me cabe o mérito de descobridor. Confira OTTO, R *Das Gefühl des Überweltlichen*, cap. I: Zinzendorf como descobridor do *sensus numinis*. Calvino já falava em sua *Institutio* de um “*divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia*” (“uma percepção da divindade, certa inteligência do nume divino”).<sup>15</sup>

A ambiguidade semântica, para designar o sagrado, derivado das várias etimologias: no latim os termos *Sacer e Sanctus*, no hebraico *qadôsh e Heilige* (tanto para sagrado quanto para santo), levaram Otto a criar o neologismo *numinoso*. O *numinoso* se refere à manifestação do divino anterior a racionalização, como um momento *proprium*, “sendo um *arretón* [“impronunciável”], um *ineffabile* [“indizível”] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual”.<sup>16</sup> O ser humano encontra dificuldade em nomear ou mesmo descrever tal experiência em um conceito.

#### 1.1.1.1 A transposição ou retorno do conceito de Deus para a noção de sagrado

Na nossa tradição ocidental-cristã a ideia de Deus sempre foi pensada ligada à ideia de uma divindade em seu aspecto racional. Há uma racionalização do *numinoso* simultaneamente com um componente ético e racional. A tese central de Otto, em *Das Heilige*, é uma contraposição a essa construção de pensamento que enquadra o sagrado em seu aspecto

<sup>14</sup> OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Op.cit., 2007, p.38.

<sup>15</sup> Idem, p.idem,

<sup>16</sup> Ibid., p.37.

puramente racional. Otto se aproximou da ideia de sagrado enquanto irracional, a-razional, sem, no entanto ser anti-razional. *O sagrado*, como categoria complexa, é formado por dois elementos: os racionais e os irracionais como *a priori*. Esses elementos têm uma ligação intrínseca, andam juntos, estão entrelaçados. Mas, segundo Otto, ao longo da evolução histórico-religiosa o racional vai *esquematisando* o irracional: do terror demoníaco à ideia de Deus; do elemento *tremendum* às ideias racionais de justiça e vontade moral; do elemento espantoso [*mirum*] à ideia racional dos atributos do absoluto. E, por sua vez, na evolução histórica ocidental buscou-se conceitualizar a ideia de religião. Na tentativa de construir um conceito que dê conta do fenômeno religioso temos incontáveis compreensões para designar o que é a religião.

Segundo Klaus Hock, em seu livro *Introdução à Ciência da Religião*<sup>17</sup>, por mais que tentemos conceituar ou definir religião seja por uma aproximação substancialista, seja por uma aproximação funcional, não conseguimos abarcar a complexidade do fenômeno em um conceito fechado. A impossibilidade de abarcar a religião em um único conceito é consequência tanto da diversidade de religiões e seus contextos culturais quanto das múltiplas dimensões do fenômeno religioso que se esbarram nos limites da variedade de manifestações religiosas, no caso, por exemplo, do budismo primitivo. Nem todas as religiões “conhecem algo como Deus, Deuses, ou ‘seres sobrenaturais’”<sup>18</sup>, como fé em seres sobre humanos ou sobrenaturais. Então, contra algumas definições substancialistas deste tipo que definem o objeto e o conteúdo da religião, outras definições substancialistas tentam contornar o problema ao definir a religião: “Especialmente na tradição da fenomenologia clássica, esse lugar foi ocupado pelo termo *sagrado* ou *sacralidade*”<sup>19</sup>. Klaus refere-se ao colega de Otto em Marburgo Nathan Söderblom (1866-1931) que anunciava ser possível também uma religião “sem um conceito determinado de divindade”<sup>20</sup> e, referindo-se a Otto, diz que:

Ao mesmo tempo, Rudolf Otto define em sua obra *Das Heilige* (O Sagrado) o sagrado como categoria fundamental pela qual se capta ‘religião’.<sup>21</sup> E essa linha da tradição fenomenológica é seguida e adotada por Gustav Menschling para quem “religião é o encontro experienciado do ser humano com a realidade do sagrado e a atuação responsorial do ser humano determinada pelo sagrado.”<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> HOCK, Klaus. *Op.cit.*

<sup>18</sup> Idem, p.24.

<sup>19</sup> Ibid., p.idem.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> MENCSSLING, Gustav *apud* HOCK, Klaus. *Op.cit.*, p.24.



Ao que conclui Klaus: o intercambiar das duas aproximações da religião com uma abordagem substancialista e funcionalista é talvez uma maneira mais reflexiva e dialética como metodologia ao estudo do objeto científico religioso. Ao que ele propõe o entrelaçamento das duas vertentes com a visão ampla para um conceito aberto de religião. Como dinâmico, eterno vir-á-ser, como construto da humanidade historicamente.

Neste sentido, Otto desenvolveu sua fenomenologia na busca de uma aproximação do que seria uma essência da religião que não se define a partir de uma noção de divindade, mas fundamentada no termo sagrado como o *a priori* da religião.<sup>23</sup> De certa maneira, evidencia uma transposição do conceito de divindade para a noção de sagrado, mas também transfere a religião doutrinária para o campo do sentimento e da vivência pessoal do sujeito que experiencia o sagrado.

#### 1.1.1.2 A herança da tradição sobre o conceito de religio como ortodoxia e ortopraxia

Klaus Hock faz uma explanação sobre o conceito de religião composta por dois sentidos dados à religião, que influencia a compreensão que temos herdado da tradição intelectual histórica ocidental. A palavra religião deriva do termo latino *religio*, que conta com duas etimologias que influenciaram a história da religião, e que correspondem a concepções diferentes do fenômeno religioso. Até então, não havia uma palavra que se referisse ao que entendemos hoje como religião, nem na tradição grega ou oriental. No grego havia alguns termos para se referir ao sagrado, mas a palavra específica religião não. No império romano Cícero (106-43 a.C.), na obra *De Natura Deorum* (Sobre a natureza dos Deuses), foi o primeiro a se referir ao termo *religio* derivando de *relegere*, “observar cuidadosamente”, o termo designando uma atenção à parte ritualística ou culto dos deuses em oposição a *neglegere* “negligenciar”. Esta compreensão denota o que conhecemos no fenômeno religioso com uma peculiar atitude com relação ao culto e ao rito aproximando *religio* mais da ortopraxia do que da ortodoxia:

---

<sup>23</sup> HOCK, Klaus. Op.cit., p.78.

Desse modo, Cícero expressa a compreensão romana de “religião”, conforme a qual se trata na religião menos de crer corretamente do que de realizar corretamente os atos dirigidos aos deuses – portanto, a religião romana caracteriza-se não pela *ortodoxia*, mas pela *ortopraxia*.<sup>24</sup>

E, de outro lado, Lactantius (mais ou menos 250-325) também romano, mas convertido ao cristianismo, aproximadamente três séculos mais tarde indicando outro sentido “deriva o termo religio de *religare* – ligar (amarrar), ligar de *novo*, ligar de volta, levar de volta”<sup>25</sup>. Sobressaltou o ligame que une o ser humano com Deus em um nexu indefinível, ao qual mais tarde Agostinho (354-430) a descreve como *religio vera* (religião verdadeira) que é a re-instauração deste ligame. Enquanto para Cícero a religião estava mais ligada a rituais e uma dimensão externa do manifestar a religião, para Lactantius o acento estava na re-ligação pessoal do homem com Deus. A explicação de Lactantius está baseada na compreensão judaico-cristã de sua fé naquilo que é crido, bem como a de Cícero à compreensão da religião como a concepção da prática entre os romanos, baseada na exatidão ritual ou correta atuação cültica.<sup>26</sup> Enquanto a etimologia de Lactantius acentuou, antes de tudo, a ótica da relação ser humano/Deus, que ultrapassa o âmbito do humano, de acordo com a compreensão judaico-cristã, a etimologia de *religio* de Cícero se remeteu à consideração pública e civil da religião, regulando as ações humanas com ordenações designadas pelos deuses, voltando-se para a *ortopraxia*.

Nesse sentido, faz-nos entrever que, apesar de Otto acentuar o sentido etimológico de *religio* (*religare*) oriunda de Lactância, não desconsiderou o sentido ao qual remeteu Cícero (*relegere*). Otto considerou a relação humano/divino como anterior e interior ao homem, enquanto a externalização nas relações éticas é *a posteriori*, ou seja, o sagrado/*numinoso* desencadeia o sagrado/santo. A experiência religiosa apriorística no âmbito do não-racional se dá no relacional do homem com o *numinoso* (comunhão vertical) e *a posteriori* inicia-se a racionalização desembocando assim na moral, ética e externalização (comunhão horizontal), ou seja, o sagrado/*numinoso* desencadeia o sagrado/santo.

E é essa a concepção ambivalente do *numinoso*, que Otto descreveu fenomenologicamente em sua obra *Das Heilige*, a partir das experiências vividas do homem com Deus *a priori*, e do homem com o mundo *a posteriori*, como constitutivas do fenômeno da experiência religiosa.

---

<sup>24</sup> Idem, p.18.

<sup>25</sup> HOCK, Klaus. *Op.cit.*, p.18.

<sup>26</sup> Idem, p.idem.

Otto, em sua análise fenomenológica com chave hermenêutica da religião, descreveu a vivência experiencial do sagrado como o *apriori* apriorístico da religião. A descrição fenomenológica direto na fonte da manifestação do fenômeno, ou seja, na experienciação religiosa com o *numinoso*, dando voz a quem experiencia o sagrado no âmbito do vivido.

Desse modo, ressaltou que o sentimento apriori apriorístico do *numinoso* era o encontro do humano com o sagrado. E nas diversas religiões tomou forma de acordo com o contexto histórico e social, salvaguardando a singularidade de cada denominação religiosa e para além das confissões religiosas é um *a priori* que depende do sentimento ou da tonalidade afetiva do ser humano.

### 1.1.2 Tonalidade afetiva e disposição à experiência religiosa

Rudolff Otto considerava que a vivência e a experienciação do sentimento do *numinoso* não podia ser imposta por um dogma ou instituição, era livre na sua essência. Ensinar o sentimento religioso era impossível. Segundo este autor, a essência do sentimento *numinoso* não era ensinável no sentido próprio, de alma para alma; não era ensinável, no entanto, poderia se fazer despertar no espírito. “Por vezes diz-se a mesma coisa da religião em geral e no seu conjunto. Mas é um erro”.<sup>27</sup> Alguns elementos da religião podem ser ensinados, através de conceitos:

[...] exceto precisamente o sentimento que lhe serve de fundo e infraestrutura. Só pode ser provocado, excitado, despertado. E isto não por meio de simples palavras, mas da mesma maneira que se transmitem os estados de alma e os sentimentos, como os de simpatia, partilhando aquilo que se produz na alma de outrem com uma participação sentimental.<sup>28</sup>

Segundo Otto, a experiência religiosa é do âmbito do sentimento em primeiro lugar, um acontecimento que se dá por um estado de alma em que o ser humano é tocado por conta da sua pré-compreensão intuitiva ao qual Otto chamou um *principio endógeno* ou espírito *co-depoente*. A sintonia do homem com Deus, uma tonalidade afetiva ou predisposição sentimental pode propiciar o acontecimento, no entanto, não deriva única e exclusivamente da

<sup>27</sup> A adoção de outra tradução do Sagrado, justifica-se porque nesta outra edição traz uma consideração de forma a contemplar melhor a condução do assunto aqui proposto. OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992, p.89.

<sup>28</sup> Idem, p.idem.

vontade humana, a manifestação é dada a partir da manifestação do *numinoso*. A manifestação do *numinoso* à psique ocorre no âmbito individual do sujeito que experiencia o sentimento do sagrado. A experiência religiosa é questão de foro íntimo do sentimento, é preciso ser sentida e experienciada, não se pode impor, assim também como não se pode predicar. A partir do momento que predicamos esta experiência racionalizamos o que não pode ser racionalizável: o indizível. Dessa maneira, podemos apenas por *ideogramas* ou *correspondências*, ou seja, aludir a experiencição do *numinoso*. Deste sentimento *numinoso* que se manifesta no fundo da alma, não podemos falar deste como categoria da razão ou do entendimento humano, este sentimento não é acessível à cognição humana pela via racional. Está além dos limites da razão, ainda que não sejam totalmente apreensíveis, estes sentimentos se traduzem como o que o homem sente de mais verdadeiro, ainda que não possa explicá-lo usando uma linguagem apofântica, ou por uma tautologia, é sentido por uma via intuitiva.

A experiência numinosa só ocorre por estar fundada em uma categoria especial do sagrado, ou seja, no *numinoso*. A categoria é entendida por Otto como em Kant, como função do entendimento. Contudo, o que difere é que, em Kant, as categorias são funções pertencentes especificamente ao entendimento. Enquanto para Otto, o *numinoso* é uma categoria especial *a priori*, mas não racional, ou seja, esta fora dos processos racionais.<sup>29</sup>

A experiência religiosa para Kant e Otto começa com a experiencição do *numinoso*. No entanto, Kant colocou a religião dentro dos processos racionais e, conseqüentemente, anuncia a ética como o fundamento da religião. Uma máxima Kantiana esboça bem a sua compreensão de religião: “Acima de mim o céu estrelado, dentro de mim a lei moral”. A lei moral é o fator preponderante para a relação humano/divino, sendo essa lei inscrita em cada ser humano, que estabelece as relações éticas e possibilita à ascensão a santidade. Otto diferiu de Kant, neste sentido. A religião não é uma questão racional, a seu ver, o *a priore* está fora dos processos racionais ou éticos. Foge a qualquer compreensão ou explicação: “Um Deus compreendido não é Deus” (*Teerstegen*). Se buscarmos conceituar Deus e aprisioná-lo em um conceito único, enclausuramos a sua compreensão nos processos da razão e enquadramos a sua imagem dentro da concepção humana. E, somente podemos dizer de Deus por uma teologia negativa.

---

<sup>29</sup> AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, 2004, p.85.

### 1.1.2.1 A religião é um princípio independente de dogmas

A religião não é a princípio uma teleologia, nem uma ética, muito menos uma doutrina dogmática, mas a manifestação interior de um estado afetivo de alma. Sem fins, é um fenômeno do espírito humano e que não pode ser explicada e restrita a doutrinas. Rudolf Otto fez uma crítica à postura até então de se considerar o postulado fundamental a religião doutrinária dogmática como sendo o *apriori* da experiência religiosa. A experiência religiosa é, a princípio, independente das instituições ou dogmas, fundada nas profundezas do espírito humano. Ela se instaurou *a priori* na relação vertical humano/divino, sem fins teleológicos: “A religião não está nem sob a dependência do *telos* nem do *ethos* e não vive de postulados. O que nela há de não racional possui, por sua vez, origem independente e mergulha diretamente as suas raízes nas profundezas ocultas do espírito”.<sup>30</sup>

Otto observou que não somente por analogia designamos este sentimento de dependência, o homem carrega este sentimento dentro de si mesmo como “um dado originário e fundamental da alma, por consequência, um dado que só é definível por si mesmo”.<sup>31</sup>

Esse dado fundamental permite instaurar o ligame com o *numinoso*, algo que se manifesta a ele como um totalmente outro, por ser inaudito pelos processos racionais, o *numinoso* torna-se assim uma irracionalidade. A religião e o sentimento religioso *a priori* desenvolvem o sentimento de dependência. Mas, sobre esta dependência Otto fez ressalvas que não é como compreendeu Schleiermacher, que colocou o assento nos elementos irracionais da religião.

A apreensão deste sentimento de dependência, diferente de todas as outras derivadas da experiência sensível, Otto denominou o sentimento do estado de criatura. O homem o sente perante o seu próprio nada, uma nulidade diante daquele poder soberano. Um arrebatamento solene na experiência religiosa diante de um totalmente outro (*ganz andere*). O ser humano sente-se dependente de tal poder. Otto disse ser um equívoco considerar este sentimento que acompanha a vivência do *numinoso* exclusivamente do ponto de vista psicológico do sujeito humano. Deve-se questionar sobre o que é isto que fora de mim, na revelação do *numen* ao campo psicológico do sujeito chamamos *numinoso*, evitando assim interpretações equivocadas que restringem a experiência religiosa a conotações estéticas e éticas.

---

<sup>30</sup> OTTO, Rudolf. Trad. João Gama. *Op.cit.*, p.115.

<sup>31</sup> Idem, p.18.

Apesar de Otto colocar o centro da religião na dimensão estética, assim como Schleiermacher, recusava-se a entender isso como algo restritivo; antes propunha um quarto elemento ao lado do verdadeiro, do ético, do belo, o sagrado, ou o numinoso como uma força trans-humana que evoca fascínio e temor. Esta experiência, segundo Otto, significava uma adição poderosa ao pensamento, significava uma verdadeira alteração no estado de consciência. Um dos motivos para a rejeição à tese de Schleiermacher era de que o sentimento de dependência era consequência da condição religiosa e não a condição em si da religião. Nisto ele via uma confusão por parte de Schleiermacher. Além disso, para Otto, Schleiermacher, ao colocar o sentimento de dependência como centro da religião, restringia esta ao campo subjetivo e emotivo.<sup>32</sup>

Se restringirmos a religião como *a priori* ao campo mental do sujeito, fica então inferido que a religião começa exclusivamente e absolutamente como restrita à consciência e à vontade humana. Otto não compreendia dessa maneira, para ele a derivação da fonte da experiência religiosa que se revela à consciência humana, ainda que aconteça na relação humano/divino, o *apriori apriorístico* é o *numinoso* com sua absoluta independência e soberania, sendo causa incausável.

É, de fato, que a manifestação do *numinoso* para Otto instaurou uma experiência primeira, originária com o que há de mais íntimo no ser, que toca as fibras mais íntimas do ser humano, um arrebatamento, independente de qualquer derivação. Essa dimensão relacional individual do si mesmo humano com o *numinoso* definida somente por si mesma, podemos dizer assim, é a religião primordial e originária, segundo Otto.

Para Otto, a experiência religiosa definida somente por si mesma, é do âmbito da vivência do vivido, acontece através das experiências sensíveis, não querendo dizer, com isso, que são derivadas das experiências sensoriais. Mas acontecem entre elas na vivência experiencial.

#### 1.1.2.2 O acontecimento *numinoso* na imanência existencial

Durante a existência humana na cotidianidade das coisas simples da vida o ser humano sente um quê de sagrado diante, por exemplo, de uma paisagem. A sublimidade de tal beleza imbui na alma humana estar diante de algo ao qual não há explicação, diante de tamanha

---

<sup>32</sup> MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. *Op.cit.*, p.20.

*majestas*. Um quadro, uma música ou uma pessoa podem desencadear na alma humana o sentimento de estar diante do totalmente outro ou *ganz andere*.

Alguns fatos ou momentos da existência humana fazem o ser humano sentir-se inebriado, como se o elevasse ao patamar ou âmbito do fundo d'alma onde reside o mais sublime dos sublimes.

Segundo Otto, este acontecimento do sublime não se dá somente no momento pontual do culto podendo também acontecer nos meios de comunicação do *numinoso* para com o ser humano: autocomunicação divina. O ser humano, por outro lado, também se comunica com o *numinoso* através dos vários jogos de linguagens humanas: seja pela arte, seja pela poesia, ou mesmo os hinários sacros – via de mão dupla. Estes são via de mão dupla da autocomunicação do *numinoso* e meio de comunicação humana para sintonizar o ser humano com o *numinoso*.

Mas, é notório que durante sua existencialidade o ser humano capta através das experiências ordinárias e cotidianas o *numinoso*. Este sentimento de presença do *numinoso* não acontece somente durante o culto religioso ou venha derivado de uma participação em uma celebração religiosa. É próprio do ser do homem captar esta dimensão espiritual e religiosa como parte do ser do homem, mesmo durante momentos de total displicência cultural.

Momentos religiosos, para Otto, são aqueles momentos que imbuem no fundo d'alma humana o sentimento do sagrado ou totalmente outro (*ganz andere*), um campo do a-racional. Algo somente captável pelo sentimento e não conceituável ou capaz de ser designado.

### 1.1.3 A Experiência Religiosa acontece através das experiências

Para Otto, no ser humano há uma faculdade como “constante antropológica” ao sentimento do *numinoso*, que é derivável e também não derivável, significando que o ser humano é religioso por natureza, mas que precisa também ter experiências religiosas. E somente quem tem uma experiência com o *numinoso* pode dizer do que trata a religião. Já no início da obra *Das Heilige* ele expõe sobre isso:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente de tais momentos não continue lendo. Pois, quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião.<sup>33</sup>

Segundo Otto, através da experiência do *numinoso* o humano tem contato com o irracional da divindade. O *numinoso* é uma experiência vivida<sup>34</sup> que se dá pela e na experiência como um sentimento. Ainda que aconteça através da experiencição, a experiência religiosa não deriva do reducionismo da verdade como adequação, como faz o conhecimento científico e verificável, que alia a ideia à coisa. O mesmo não acontece com o sentimento do *numinoso*, porque não podemos aliar o sentimento do *numinoso* com o objeto de onde deriva este sentimento.

Otto aplicou-se na análise das modalidades da experiência religiosa como um *apriori* intrínseco à natureza humana, uma disposição de sentimento ou pendor, uma disposição do espírito humano. Tal disposição de sentimento está no fundo da alma e se manifesta na/da experiência religiosa com o *numinoso*, o sentimento do *numinoso*. Este sentimento não deriva da experiência, contudo acontece através das experiências, é um *apriori*, desencadeado por impressões sensoriais. “Brotta da mais profunda fonte do conhecimento que há na alma humana, sem dúvida nem independentes de certos dados exteriores, nem anteriormente a certas experiências sensíveis, mas nelas e entre elas”.<sup>35</sup> A experiência religiosa vivenciada e experienciada que brota nas/das experiências sensíveis, como já enunciado, não são o *apriori* da experiência religiosa. Requer aqui ressaltar que se trata de meios para a manifestação do *numinoso*:

Existem os meios diretos: as experiências religiosas individuais; os meios indiretos: os textos das várias religiões; e um terceiro meio: a expressão do *numinoso* através da arte – Otto identifica o *numinoso* na arquitetura, na música e no estatuário. O autor identifica a presença do *numinoso* nas letras de hinos religiosos que, pensados de modo rigoroso, constituem-se como literatura, na medida em que são textos poéticos escritos.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> OTTO, Rudolf. Trad. Walter Schlupp. *Op.cit.*, p.40.

<sup>34</sup> Esta ideia de experiência religiosa se aproxima do que Husserl chamou de vivência (vivido). AKIRA Goto, Tommy. *Op.cit.*, p.86.

<sup>35</sup> OTTO, Rudolf. Trad. João Gama. *Op.cit.*, p.150.

<sup>36</sup> FRANÇA, Rodrigo Toledo. A fenomenologia da Religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos da religião e literatura. In: DREHER, Luís Henrique (Org.). **A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da Religião**. Juiz de Fora: EDUFJF, 2003, p.113.



A religião é linguagem, e se dá na linguagem, a revelação do *numinoso* para o homem, que se manifesta por meios diretos ou indiretos é uma rede de sentido que se constitui na linguagem. É através dos vários jogos de linguagem que o ser humano se comunica com o *numinoso*. Nesse sentido, os hinos religiosos são, ao mesmo tempo, um meio de comunicação do homem com o *numinoso*, assim como um meio de comunicação do totalmente outro para com o ser humano, através dos textos das várias religiões onde o *numinoso* se revela e o ser humano, a seu tempo, interpreta. “A linguagem está tão plena e a vida tão rica de coisas que estão tão longe da razão como dos sentidos! Elas pertencem ao domínio do místico. A religião faz parte desse domínio, terra incógnita para a razão”.<sup>37</sup> No espaço da linguagem o ser humano entra em interconexão com o sagrado.

#### 1.1.3.1 A linguagem na experiência religiosa e a estética religiosa

Ainda que se mantenha apenas a linguagem humana, o *numinoso* se manifesta pelo sentimento nos vários jogos de linguagem, entre eles, a arte. E o meio de representação do *numinoso* na arte é o excelso. “Sentimentos religiosos não são estéticos. O ‘excelso’, juntamente com o ‘belo’, ainda faz parte da estética, por mais que difiram entre si”.<sup>38</sup> Otto vai dizer que, quando chamamos algo de excelso, reunimos características e categorias para descrevê-lo, mas a linguagem embarga a voz em pronunciar-se. A experiência diante do excelso sempre tem algo de misterioso que escapa à pronuncia conceitual: “Assim o sentimento do excelso, por sua semelhança, se aproxima do *numinoso* e serve para ‘suscitá-lo’, assim como pode ser ele suscitado, podendo um ‘passar para’ o outro até nele se esvaír”.<sup>39</sup> A dimensão da estética da religião é outro aspecto ao qual podemos relacionar a perspectiva de Otto.

O diálogo humano/*numinoso* pode acontecer diretamente, mas também pode ser manifestado por outros meios, não tão absolutamente diretos, pode acontecer através nas/das experiências dos recursos simbólicos que remetem o ser a outro nível existencial, propiciados por meios condutores que expressam o sentimento do sagrado. Na análise Ottoniana, os meios de expressão do *numinoso* podem ser diretos, indiretos ou esteticamente

<sup>37</sup> OTTO, Rudolf. Trad. Walter Schlupp. *Op.cit.*, 2007, p.63-64.

<sup>38</sup> Idem, p.82.

<sup>39</sup> Ibid., p.83.

através da arte, da poesia, uma paisagem, uma música, enfim, o *numinoso* se manifesta diversamente, despertando o sentimento do *numinoso* no espírito humano. Estes acontecimentos perfazem o caminho da existencialidade humana, experienciando em vários momentos a manifestação do *numinoso*, que tanto pode ser algo excitado e provocado, como acontece através dos cultos e rituais, como também pode se dar num momento de total displicência cultural, mas há o desencadeamento do acontecimento no espírito. Ocorre de maneira inesperada, quando se olha um quadro (uma expressão artística), uma paisagem pode suscitar esse sentimento, quando lemos um texto poético que inunda o nosso coração de plenitude ou quando escutamos uma música que nos faz sentir o sentimento de alegria, de beatitude, de saudade, de esperança. Otto chamou de estímulos que suscitam o sentimento *numinoso*, sem uma causa racional, e citou o exemplo comparativo com a música:

O texto da canção exprime sentimentos “naturais”, como de saudade pela terra natal, de confiança no perigo, esperança por um bem, alegria pela posse: todos esses são aspectos concretos, descritíveis em conceitos, na trajetória humana natural. A música, entretanto, isoladamente, não o faz. Ela desperta alegria e beatitude, lampejos e temores, ímpetos e oscilações na psique sem que a pessoa possa dizer, ou algum conceito explicar, o que na música mexe com ela. [...] selecionadas por semelhança pela semelhança; em todos os casos não se pode dizer do que a música trata e por quê. Ela suscita experiências e vibrações de tipo exclusivo, ou seja, musical.<sup>40</sup>

A música, de forma analógica ao sagrado, tem o poder de causar comoção e emoções no espírito humano. Inexplicavelmente o espírito humano ao ouvir uma música, pode ter um sentimento de estar diante de algo sublime, sagrado.

### 1.1.3.2 A experiência religiosa e a experiência musical

A experiência religiosa assim como a experiência musical são experiências vividas e experienciadas no recinto íntimo da *psique* humana, sem uma causa objetiva. E inauditas em conceitos, assim que definimos caímos naquilo que Otto chamou *esquematizações*. Dessa maneira, apenas com expressões correlatas por semelhanças ou analogias, exprimir-se-á o sentimento dessa experiência. Cabe ressaltar, que Otto sublinhou não ser a experiência musical a mesma coisa que a experiência religiosa, mas há o que ele chamou de *Lei de*

---

<sup>40</sup> Ibid., p.88.

*associação de sentimentos* e mediante *correspondências* há um influxo de sensações similares entre uma e outra. Os sentimentos advindos das impressões sensoriais com a experiência estética, dentre eles o excelso, através de diversos estímulos desencadeadores suscitam uma associação de sentimentos com o sagrado. Experiências estéticas não são religiosas, mas a arte pode ser uma aproximação do sentimento religioso. Como uma abertura do espírito em exprimir o inexprimível. Uma representação como meio indireto do *numinoso*:

Um meio *positivo* para expressar o sagrado nem mesmo a música possui, a qual de resto, consegue despertar toda a sorte de sentimentos. O momento mais sagrado e *numinoso* na missa, o da transubstanciação, mesmo a mais consumada música de missa somente o exprime calando-se, e isso literalmente e por um tempo relativamente longo, de modo que o próprio calar-se possa ir silenciando, por assim dizer. No mais, ela nem sequer se aproxima da poderosa impressão de devoção inerente a esse “calar-se perante o Senhor”.<sup>41</sup>

Do mesmo modo que a música possibilita a ascensão do espírito a uma sintonia com um nível que transcende a realidade imediata, assim também o calar-se. Na linguagem dos sons o seu correspondente contrastante é o silêncio: “Deus está presente tudo em nós se cale”.<sup>42</sup> O efeito direto da presença no *nume* é o calar-se. E o recolher-se aos recônditos da alma em profundo silêncio no mais íntimo do si mesmo: no fundo da alma se dá o encontro entre o humano e o *numinoso*. Quando o totalmente outro se revela, a atitude natural da alma é um recolhimento em silêncio solene. O silêncio sacro.

### 1.1.3.3 Os meios negativos para expressar o numinoso

Indo adiante Otto citou o exemplo do “vazio” e o “nada” que a arte oriental expressa muito bem na amplidão vazia e que, por associação de sentimento, evocam em nós o sentimento do *numinoso*. A representação da amplidão vazia quando o quase nada por associação evoca em nós o *numinoso*. Otto citou o exemplo do deserto, como o excelso na horizontal da amplidão vazia que suscita o sentimento do *numinoso*. No ocidente, o estilo gótico na arte é outra forma de aflorar o sentimento *numinoso*. Na arquitetura dos imponentes templos, desde os grandes blocos de pedra esculpidos na era megalítica, as pirâmides de

<sup>41</sup> Ibid., p.109.

<sup>42</sup> HABACUQUE *apud* OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Trad. Walter Schlupp. *Op.cit.*, p.108.

Mastaba, no Egito, fazem brotar no fundo da alma um sentimento de estar diante de algo grandioso ou misterioso.

Dessa forma, Otto criou expressões ou termos fazendo alusão aos aspectos do sentimento humano diante do sagrado.

#### 1.1.4 Aspectos do sentimento humano diante do sagrado

Para Otto, o *numinoso* é do âmbito do irracional, não dizendo com isso que seja algo insano, mas algo do âmbito do a-racional. Por isso não passível de explicação dentro da racionalidade humana, mas auto-comunicação sagrada, em que o homem intui e sente no fundo da alma, sem, no entanto, conseguir explicar. Partindo desse pressuposto sobre a ideia de divino, com os elementos irracionais e racionais como constitutivos da experiência religiosa, Otto desenvolveu alguns termos para designar alguns aspectos desse sentimento diante do sagrado: *ganz andere*, *o tremendum*, *o fascinans*, *o mirum*, *a majestas*, *a orgê*, *o excelso*.

Face à um poder avassalador que é a manifestação do *numinoso*, diante de uma superioridade absoluta, desencadeando na *psique* humana um arrebatamento que excita e invade quase confunde os sentidos, diante do desconhecido há o sentimento do *mysterium tremendum*. Segundo Otto, esse momento pode provocar vários tipos de sensações na *psique* humana:

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d'alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para horror e estremezimento como que diante de uma assombração. [...] Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremezimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante – bem, perante o quê. Perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura.<sup>43</sup>

Deste inefável mistério oculto que provoca tais e tais sensações que não pode ser apreendido ou designado segundo o seu atributo, e apesar disto há um *sentido intencionado*

<sup>43</sup> OTTO, Rudolf. Trad. Walter Schlupp. *Op.cit.*, 2007, p.44.

que se manifesta a *psique* como algo positivo, que é experimentado somente por sentimentos. “E esses sentimentos certamente podemos explicitar em formulações sugestivas”.<sup>44</sup> Os atributos humanos são precários para dizer dos atributos divinos. Devido a nossa limitação, não conseguimos apreender e dizer como é o sumo bem ou a justiça. Para dizer dos atributos divinos operamos com a linguagem simbólica do diz-dizer e do não ser, porque quando dizemo-lo “é”, o objetivamos no campo dos entes. Por isso, a teologia negativa e os ideogramas são mais adequados para falar da experiência mística.

Em primeiro lugar, diante da manifestação do *numinoso*, o humano sente uma estupefação, um assombro, um espanto (*mirum*) diante de algo que é diferente de tudo que ele já sentiu em sua vivência. Um acontecimento que o faz tremer, sentir arrepios, sentir as faces ruborizar, o coração palpitar, sentir uma comoção tal que o faz chorar. Como se aquilo o levasse a esvaziar toda a sua carga de concepções trazidas dentro de si mesmo como um ser racional, um aniquilamento. Diante desse aniquilamento, do estupor que ele sente como um vazio intersticial, não consegue expressar diretamente o “que é”. Ao mesmo tempo, é um poder tão imenso que confunde os sentidos, que o faz sentir uma criatura, uma pequenez do seu ser diante de tamanha *majestas*.

Otto esclareceu que do atributo *Tremendum*, a palavra temor somente pode aproximar-se do sentimento (*Gefühl*) em profusão na *psique* humana como analogia ou pista de uma reação muito específica, diferente ao que compreendemos corriqueiramente como temor. Otto falou da existência de línguas aonde a palavra temor vai além de temor: é mais do que temor como compreendemos. Por exemplo, no hebraico *hiq'dîsh* = “santificar”.

“Santificar algo em seu Coração” significa distingui-lo por sentimentos de receio peculiar, que não se deve ser confundido com outros receios, significa valorizá-lo pela categoria do *numinoso*. O Antigo Testamento é rico em expressões paralelas para esse sentimento. Muito curioso é a *emât Jahveh*, o “terror de Deus”, que Javé pode derramar ou mesmo enviar, como que um demônio que paralisa as pessoas, que tem grande afinidade com o *deîma panikón* [pânico apavorado] dos gregos.<sup>45</sup>

Ao mesmo tempo, Otto sugeriu como *harmonia de contrastes*, desse temor inicial, repulsivo e assombroso que impregna o ser humano. De um lado é temeroso, mas por outro lado exerce um fascínio que o atrai de forma tal que não consegue fugir ao apelo do *tremendum*. Antes, quer ser tomado pelo *numen* em toda a sua completude, numa lasciva entrega de todo o seu ser.

---

<sup>44</sup> Idem, p.45.

<sup>45</sup> Ibid., p.46.

Os aspectos *tremendum* e *majestas* desencadeiam o aspecto enérgico (*orgê*) acionando na *psique* humana o dinamismo e excitação levando a eclosão do ardor heróico. Isto se desenvolve através do sentimento de amor que abraça o ser e o leva atuar na profusão da emanção desta energia em prol do seu semelhante. Com sentimentos de compaixão, zelo, a *orgê* é a energia que move o ser humano a atitudes de benevolência, podendo transbordar em grandes feitos de caridade humanitários. Podemos expressar simbolicamente como “[...] vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana. Essas suas características também aparecem tipicamente nas gradações que vão do demoníaco até a noção de Deus Vivo”.<sup>46</sup>

#### 1.1.4.1 O entrelaçamento do racional e o irracional na ideia de divino

O racional, apesar de contrário ao irracional, não são contraditórios e nem excludentes em si mesmos, estão entrelaçados na ideia de divino. O que sugeriu Otto com a ideia de irracional talvez fosse melhor explicitado com o termo a-racional, algo acima do racional ou supra-racional. A mística é a exacerbação do aspecto irracional, levando ao extremo a nulidade desencadeada pelo totalmente outro. Otto fez uma comparação entre a mística ocidental e a mística budista, dizendo ser perfeitamente possível fazer tal analogia entre o *nihil* (nada) da mística ocidental com o *sunyam* e *sunyatâ* (vazio) da mística budista. Tanto o “nada” como o “vazio” seriam uma forma de ideogramas para expressar o totalmente outro, o *mirum* paradoxal e incompreensível que se apresenta de forma inacessível as nossas categorias cognitivas. O caráter *mirum*, na leitura ottoniana, em todas as vertentes da evolução da história das religiões, passa por uma evolução: “Aí se podem identificar três níveis: o nível que causa estranheza, o nível paradoxal e o antinômico”.<sup>47</sup>

Não obstante, Otto considerou o cristianismo como uma religião elevada, no sentido que consegue manter os elementos irracionais e racionais da religião em harmonia. Mantém os elementos vivos da experiência do *numinoso* no seu elemento irracional, por outro lado, preserva o seu elemento racional impedindo fanatismos e misticismos. No decorrer de *O Sagrado*, em algumas passagens, percebemos uma perspectiva evolucionista exaltando o Cristianismo como a religião superior, principalmente quando ele diz:

<sup>46</sup> Ibid., p.55.

<sup>47</sup> OTTO, Rudolf. Trad. Walter Schlupp. *Op.cit.*, 2007, p.62.

O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal. A presença de ambos os elementos em harmonia sadia e perfeita é, por sua vez, critério pelo qual se pode medir uma religião, e mais: é um critério propriamente *religioso*. Também segundo esse critério, o Cristianismo é por excelência superior às suas religiões coirmãs na Terra. Sobre fundamento profundamente irracional ergue-se a luzente arquitetura de seus puros e claros conceitos, sentimentos e vivências.<sup>48</sup>

Interpõe-se então um paradoxo na reflexão proposta por Otto em sua obras *O sagrado e Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. A primeira obra, publicada em 1917, e a segunda obra escrita entre 1923-1924 e publicada em 1951. Na primeira expõe a sua posição de teólogo protestante mostrando um conceito cristão de supremacia do cristianismo perante as demais religiões. No entanto, em sua segunda obra, Otto abriu espaço à experiência religiosa como o ponto de encontro das religiões, onde o *numinoso* é o mesmo em qualquer mística religiosa, no tempo e no espaço, porém manifestado de formas diversas.

#### 1.1.4.2 Críticas ao método Ottoniano

Contudo, Otto tornou-se um autor polêmico no meio acadêmico com o seu conceito de *numinoso*. Otto sofreu críticas de alguns teóricos por não levar em conta as variedades e as diferenças do fenômeno religioso, apesar de conhecer as religiões da Índia, ficar mais restrito a religião cristã. Outra crítica que se faz a este autor é o fato de fundamentar num *a priori* filosófico sua ideia de religião e deixar falar mais alto a sua fé cristã e a sua visão de teólogo luterano, dando uma conotação mais teológica à sua obra do que fenomenológica. Levando Husserl a dizer: “o teólogo Otto levou em suas asas o fenomenólogo Otto embora”.<sup>49</sup>

Frank Usarski traz uma análise de críticas contundentes ao pensamento ottoniano, em seu artigo intitulado *Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “Clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave*.<sup>50</sup> Usarski ressaltou o uso indevido da

<sup>48</sup> Idem, p.178.

<sup>49</sup> Husserl *apud* USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “Clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. In: **Revista REVER**. n.4. São Paulo: PUC/SP, 2004, p.95. Disponível em: <[http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/engano\\_sagrado.pdf](http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/engano_sagrado.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2012.

<sup>50</sup> USARSKI, Frank. *Op.cit.*, p.73-95.

palavra *sagrado* por Otto, como categoria universal para designar o momento *proprium* da experiência religiosa. Isto se deve ao fato, de Otto criar um modelo esquemático da experiência sem levar em conta as diferenças empíricas de expressões da experiência religiosa, como, por exemplo, a religião budista tântrica e o hinduísmo. Apesar da sua convivência com estas culturas um bom tempo da sua vida, teve-se a uma visão judaico-cristã com o conceito do *numinoso*, privilegiando a ideia de um Deus totalmente outro. Diferentemente da religião judaico-cristã que pensa num Deus totalmente outro criador, algumas religiões têm uma cosmovisão diferenciada da divindade, como não teístas e, por vezes, monistas e imanentistas. Usarski se referiu como um “efeito protótipo”<sup>51</sup> a pretensão de Otto em enquadrar a palavra *sagrado* como categoria universal o tesouro diverso das expressões religiosas.

Se Rudolf Otto buscou elucidar o conteúdo da experiência religiosa enfatizando o seu lado irracional, ou como diz Eliade, nos seus elementos pré-dialéticos, Mircea Eliade desenvolveu seus estudos histórico-religiosos colocando o acento nos elementos dialéticos da experiência religiosa, apresentando o fenômeno em toda a sua complexidade.<sup>52</sup> Na ocasião da morte de Rudolf Otto, em 1937, em seu artigo *La moartea lui Rudolf Otto*, Eliade escreveu:

O que mais impressiona em *Das Heilige* foi a novidade da tese: a clareza com que Otto demonstra a riqueza e a permanência dos elementos pré-dialéticos na experiência religiosa. [...] A brilhante análise dos fatores irracionais da experiência religiosa, que *Das Heilige* contém, fez com que o nome de R. Otto permanecesse ligado ao ‘irracionalismo’. Otto protestou, todas as vezes em que teve oportunidade contra esta glória equívoca. Porque, embora reconhecesse em todas as religiões a riqueza e a autenticidade dos elementos pré-dialéticos, ele procurava, ao mesmo tempo, como teólogo sério que era conquistar para a ‘ratio’ um maior espaço possível neste setor.<sup>53</sup>

Eliade, por sua vez, desenvolveu uma reflexão da experiência religiosa a partir do estudo do homem primitivo, dito pré-lógico. Considerado assim, por operar com categorias organizacionais da realidade que diferem da ciência ou da lógica com que operam o homem moderno. Sua cosmovisão era baseada nos eventos apodícticos. Segundo Eliade, os mitos organizavam as atividades sociais deste *homo primevo*.

---

<sup>51</sup> Idem, p.86.

<sup>52</sup> Cf. GUIMARAES, André Eduardo. **O Sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.137.

<sup>53</sup> ELIADE, Mircea. *Insula lui Euthanasius*. Bucaresti: Fundatia Regala Pentru Literatura si Arta, 1943, p.278-279 apud GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.136-137.



## 1.2 Mircea Eliade e a religiosidade do homem arcaico

O romancista e historiador das religiões romeno, Mircea Eliade, nasceu em Bucareste, em 9 de março de 1907, vindo a falecer em Chicago, em 22 de Abril de 1986. Graduou-se em filosofia em Bucareste (1925-1928), mudou-se para Índia e estudou filosofia hindu tendo como mestre Surendranath Dasgupta. Na Universidade de Calcutá terminou o seu doutorado em 1933 com uma tese sobre a história das técnicas iogues. Quando estourou a segunda guerra mundial, o governo romeno ofereceu ao jovem professor um posto de agregado cultural em Londres. Com o fim da guerra instalou-se um regime comunista e Eliade foi exilado da Romênia. Assim, Eliade mudou-se para Paris. Precisando sobreviver, deu cursos e conferências nas grandes cidades da Europa livre. Estes fatos contribuíram para que o historiador das religiões descobrisse dois tipos de homens: de um lado o *homo religiosus*, com seu universo espiritual, e de outro o homem a-religioso, que recusa toda forma de transcendência.

Em 1949, publicou seu *Tratado de História das religiões*, propondo um novo método sobre o sagrado, o símbolo e a coerência interna do fenômeno religioso.

A exploração do pensamento do *homo religiosus* e sua consciência fez Eliade interessar-se, a partir de então, pelos povos sem escritura da Ásia. E nesta fase de suas investigações encontrou-se com Jung, e o seu conceito de arquétipo o impressionou. E, sobre esta base buscou uma nova via: a identificação do transcendente na consciência humana. Com esta finalidade buscou o estudo do sagrado, do mito e do símbolo.

Rudolf Otto, com sua obra *O Sagrado* também foi um teórico marcante para a formação do seu método. Eliade, no decorrer da sua trajetória – seja como professor ou como escritor e historiador das religiões – teve encontros com figuras emblemáticas que foram, de certa forma, proporcionando a reflexão e o desenvolvimento da sua teoria com relação aos mitos, ritos e símbolos e suas representações para o *homo religiosus*. Entre estes, o seu mestre e amigo George Dumézil – professor do Collège de France – responsável pelo prólogo do livro *Tratado de História das Religiões* (1949).

O pensamento de Eliade será um marco na história e na ciência das religiões trazendo uma nova forma de abordagem dos mitos, no que tange a interpretação dos mitos, ritos, símbolos e o seu método fenomenológico-hermenêutico será, sobremaneira, um método de análise diferenciado para a compreensão do *homo religiosus*. A sua reflexão irá retomar a

importância dos mitos, ritos e símbolos na manifestação do fenômeno religioso de maneira a contemplá-los como inerentes e essenciais à conduta humana.

Contudo, sua obra capital *O sagrado e o profano* (1965), tornou-se um clássico para a Ciência da Religião. Esta obra será referência ou fonte primária no desenvolvimento desta pesquisa, dando orientação ou norte ao trabalho, devido estar contido no *Sagrado e o Profano* os conceitos centrais do pensamento de Eliade, de forma compilada e abrangendo a amplitude da sua vasta produção teórica. Deixando claro a impossibilidade de colocar em pauta todas as obras, bem como de retratar a sua reflexão de forma aprofundada, posto, que sua obra dá margem a várias abordagens para o estudo do fenômeno religioso na sua complexidade. Trataremos aqui dos seus conceitos centrais para compreensão do fenômeno da experiência religiosa, que é o foco deste trabalho.

### 1.2.1 *O homo religiosus arcaico primordial*

No século XVII começaram as investigações sobre o *homo religiosus* e foi-se desenvolvendo uma teoria sobre o *homo religiosus*. Buscando a compreensão dessa dimensão religiosa do ser humano alguns filósofos, etnólogos, historiadores da religião foram elaborando teorias para explicar essa suposta pré-disposição à religiosidade. O século XX é o grande século das descobertas do patrimônio cultural da humanidade, dentre eles, o patrimônio religioso. Isso propiciará o desenvolvimento de diversas ciências, inclusive da Ciência da Religião e da Fenomenologia, por conseguinte. Anteriormente, o positivismo voltava-se para a história da religião com uma perspectiva evolucionista elaborando uma teoria da evolução das espécies, com intento de explicar a religião a partir de um dado originário como totem ou mana. Como é o caso de Durkheim e Mauss que colocam o sagrado como categoria coletiva. O sagrado, com sua força coletiva *mana*, realiza a organização e a ordenação da sociedade. Como se essa força anônima e impessoal chamada *mana* exercendo influência sobre o comportamento humano. Outras explicações oferecem uma visão do homem religioso na relação com o conceito de alienação. Para os filósofos Feuerbach e Marx o homem normal é o a-religioso, a religião seria uma alienação para dar conta da sua limitação existencial.

O estudo comparativo das religiões com F. M. Muller terá um papel importante para o desenvolvimento das pesquisas em torno da experiência religiosa e do *homo religiosus*. Nesta

linha de pensamento, Nathan Söderblom (1866-1931) estudou a experiência do divino em várias religiões históricas buscando a compreensão do *homo religiosus*. Dando prosseguimento a tentativa de compreensão da dimensão religiosa humana, Rudolf Otto intentou por uma via psicológica. Por sua vez, Gerard van der Leeuw buscou na relação entre a experiência vivida e o comportamento humano uma ligação com a conduta humana. Nessa empreitada Mircea Eliade se embrenhou aproveitando dessas investigações anteriores e do grande material histórico já recolhido pelos historiadores da religião, no estudo comparativo e hermenêutico-fenomenológico do *homo religiosus*.<sup>54</sup>

### 1.2.1.1 A perspectiva fenomenológico-hermenêutica de Mircea Eliade

A originalidade do método de Mircea Eliade na análise do fenômeno religioso é propor um olhar diferenciado ao se estudar o fenômeno que se manifesta num dado condicionamento histórico e cultural como totalmente irreduzível e independente deste. O olhar em particular, da filosofia, da teologia, e explicações seja por um viés da psicologia, da sociologia, da etnologia ou das abordagens históricas captam apenas uma imagem e visão parcial do fenômeno. A irreduzibilidade e autonomia do fenômeno religioso está em sua particularidade e singularidade, requer um olhar do pesquisador de forma global para compreensão do fenômeno em sua complexidade.<sup>55</sup> Como historiador das religiões seria comum uma visão basicamente e unicamente histórica do fenômeno, mas Eliade foi além: buscou uma visão histórica, a-histórica e trans-histórica, uma hermenêutica na compreensão do sagrado como um totalmente outro que transcende o espaço/tempo, por isso, irreduzível às ciências positivistas e científicas, sendo a fenomenologia um método especialmente adequado para aproximar-se daquilo que se poderia chamar de essência na religião. Então Eliade “busca decifrar um feito transhistórico através da história”.<sup>56</sup> Eliade disse que não é tarefa do historiador das religiões buscar uma religião sob a ótica evolucionista. Mas, compreender a história sagrada dos povos sem escritura, por conseguinte do *homo religiosus*, a partir do sujeito desta experiência em face dela mesma. Então, propôs um itinerário metodológico que é tarefa do historiador das religiões:

<sup>54</sup> RIES, Julian. *Op.cit.*, p.763-767.

<sup>55</sup> OLIVEIRA, Vitória Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís Henrique (Org.) *Op.cit.*, p.46.

<sup>56</sup> RIES, Julian. *Op.cit.*, p.528.

A primeira tarefa do historiador das religiões consiste em reconstruir a história das formas religiosas e descobrir para cada uma delas o contexto social, econômico e político. [...] A segunda tarefa é a do fenomenólogo. O fenômeno religioso é irreduzível. Por isso deve ser apreendido em sua modalidade própria, a do sagrado. [...] Como consequência, segundo Eliade, o historiador das religiões deve levar a cabo uma terceira tarefa: situar o fenômeno religioso em um conjunto dos outros objetos do espírito e decifrar o que um feito revela de trans-histórico através da história.<sup>57</sup>

Eliade propôs duas vias hermenêuticas para tal tarefa: primeiro, a via hermenêutica que busca compreender a mensagem e o nível do *homo religiosus* que vive a experiência hierofânica. Desse modo, é importante compreender como os mitos, os ritos e os símbolos que promovem um eterno retorno, uma volta às origens, como constituintes dessa experiência espiritual. Para tanto, torna-se mister ao historiador das religiões um estudo integral das realidades religiosas e suas estruturas específicas. E, uma segunda via hermenêutica é a interpretação da mensagem que o *homo religiosus* transmite ao homem moderno. A partir da interpretação histórico-cultural dos feitos religiosos e espirituais das sociedades primitivas, a hermenêutica constitui assim uma pedagogia capaz de trazer valores culturais dos seus antepassados ao homem contemporâneo.

Essa via hermenêutica não pensa a unidade da história humana, mas preconiza, a unidade espiritual da humanidade, assentada sobre a experiência do sagrado vivida pelo *homo religiosus*. Esta unidade espiritual se desprende da hermenêutica que, numa primeira fase, traduz e faz inteligível ao homem de hoje o sentido profundo destes documentos. A dupla via hermenêutica assim proposta postula uma investigação comparada dos fenômenos religiosos.<sup>58</sup>

E, ainda segundo Poupard: “Toda a obra científica de M. Eliade está construída sobre uma tríplice perspectiva: histórica, fenomenológica e hermenêutica. No centro de suas

---

<sup>57</sup> *La primera tarea del historiador de las religiones consiste en reconstruir la historia de las formas religiosas y descubrir para cada una de ellas el contexto social, económico y político. [...] A segunda es la del fenomenólogo. El fenómeno es irreductible. Por eso debe ser apreendido en su modalidad propia, la de lo sagrado. [...] Como consecuencia, según Eliade, el historiador de las religiones debe llevar a cabo una tercera tarea: situar el fenómeno religioso en el conjunto de los otros objetos del espíritu y descifrar lo que un hecho revela de transhistórico a través de la historia.* RIES, Julian. *Op.cit.*, p.527-528.

<sup>58</sup> Tradução nossa: “*Esa vía hermenéutica no se contenta con una visión de la unidad de la historia humana, sino que preconiza la unidad espiritual de la humanidad, asentada sobre la experiencia de lo sagrado vivida por el homo religiosus. Esta unidad espiritual se desprende de una hermenéutica que, en una primera fase, explicita el mensaje procedente de los documentos religiosos y, en segunda, traduce y hace inteligible al hombre de hoy el sentido profundo de esos documentos. La doble vía hermenéutica así propuesta postula una investigación comparada de los fenómenos religiosos*”. RIES, Julian. *Op.cit.*, p.528-529.

investigações dois grandes eixos: o sagrado e o símbolo”<sup>59</sup>, que o *homo religiosus* tem vivido do paleolítico até hoje. Eliade interrogou, em primeiro lugar, as mitologias dos povos que desempenharam um papel importante na história: Grécia, Egito, Oriente Próximo, Índia para compreensão do *homo religiosus*.

### 1.2.1.2 O *homo religiosus* na concepção eliadiana

Eliade partiu do princípio de análise do *homo religiosus*, buscando um método que não reduzisse a experiência do sagrado de forma a contemplar o fenômeno da religiosidade no seu aspecto imanente da consciência humana. Em suas pesquisas traçou um perfil da religiosidade do ser humano arcaico, e desenvolveu um debate quanto à religiosidade deste ser humano primordial como parte constitutiva do ser humano. A religiosidade ou a busca do transcendente seria uma dimensão ontológica do ser humano ou um mecanismo utilizado por este para dar conta da sua insatisfação diante da sua mortalidade e finitude temporal? O ser humano busca um subterfúgio para preencher um vazio existencial oriundo da pergunta pelas questões últimas e da nostalgia da totalidade e unicidade do tempo perdido no paraíso, por isso, psicologicamente inventa os mitos, os ritos e os símbolos para explicar e dar sentido a sua existência – uma patologia psicológica? Estas são questões emergentes no percurso da reflexão eliadiana. Neste veio, buscaremos elencar alguns conceitos fundamentais elaborados por este autor para compreender o universo mental e a estrutura da consciência deste *homo religiosus primevo*.

O homem primordial originário tinha o sentido<sup>60</sup> da sua existência numa consciência natural como co-extensão da natureza. Este não se sentia fragmentado ou deslocado do todo,

---

<sup>59</sup> Texto original: “Toda la obra de M. Eliade está construída sobre una triple perspectiva histórica, fenomenológica y hermenéutica. En el centro de su investigación se encuentran dos grandes ejes: lo – sagrado y El – símbolo”. RIES, Julian. *Op.cit.*, p.529.

<sup>60</sup> Segundo BERGER e LUCKMANN para o homem moderno: “O sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências. O inverso também é válido: o sentido de experiências – e, como ainda será demonstrado, de ações – será construído em primeiro lugar por especiais realizações “relacionais” da consciência. Geralmente a experiência atual não é relacionada com uma única experiência, mas com um tipo de experiência, um esquema de experiência, uma máxima comportamental, uma legitimação moral, etc., derivados de muitas experiências e armazenados no conhecimento subjetivo ou tomados do acervo social do conhecimento”. BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Trad. Edgar Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004, p.15.

sentia-se como parte do todo como também trazia em si uma parte do todo.<sup>61</sup> Esta simbiose entre ser humano e natureza fazia parte mesmo do seu pensamento e intelecto como perseidade<sup>62</sup>, não se tinha ainda uma estrutura da consciência de cultura e história. Considerado pela antropologia e pela etnologia emergente do século XIX como um raciocínio pré-lógico por não se operar com as categorias do homem moderno. O *homo religiosus primevo* está imbuído numa visão cósmica e mítica.

O *homo religiosus* tem uma relação de unidade com o todo, sente-se como parte do universo, por isso vive em sinergia com o cosmo, a natureza e o mundo de maneira simbiótica, não há uma laceração e um sentimento de individualidade, mas um sentimento de pertença ao todo, uma comparticipação.<sup>63</sup> Tal sentimento de comparticipação próprio do homem arcaico, a partir da sua cosmovisão irá influenciar sobremaneira a sua existência, pois conhecendo a origem dos mitos e praticando-os ritualmente recupera a força e o poder do acontecimento mítico primordial ou cosmogonia originária. Com isso, a alimentação, o trabalho, a sexualidade, tudo é orientado pelos modelos arquetípicos<sup>64</sup> míticos do tempo forte *ab origine* fundados pelos deuses ou seres sobrenaturais.

Para Eliade, o homem não é somente *homo sapiens*, mas também *homo religiosus*. Para o *homo religiosus*, o universo vive e fala, carrega consigo vestígios e cifras divinas, cósmicas. Então, o homem religioso, vive em busca dos significados que o mundo pode dar-lhe, pois o universo não é inerte, nem mudo, está encharcado de mensagens a transmitir-lhe, atribuindo sentido a sua existência. Este é um ser de abertura ao trans-humano, não centra a sua vida, na sua condição meramente humana. O homem religioso, como ser de abertura, quer sempre se comunicar com o mundo dos deuses, pois orienta a sua vida de acordo que o sagrado funda o mundo. A realidade é fundada pelos mitos cosmogônicos.

---

<sup>61</sup> Seguindo a interpretação de Sandrine, esta cosmovisão holística do homem arcaico que na modernidade é sobreposta por uma visão linear da realidade e individualismo monadológico, na pós-modernidade é retomada pela “Teoria da Complexidade” muito difundida por Edgar Morin: “A realidade não é nem o todo, nem a parte. É ambos um no outro. O todo não é uma soma”. SANDRINI, Marco. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p.69.

<sup>62</sup> A condição em que uma coisa age por si, ou pela própria natureza interna. [...] Essa noção forma o pano de fundo do argumento cosmológico e do argumento ontológico. BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira: Danilo Marcondes. Trad. Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.296.

<sup>63</sup> “Uma tal comparticipação não só torna o mundo “familiar” e inteligível, torna-o também transparente. Através dos objectos deste mundo, o homem apercebe-se dos vestígios dos Seres e dos poderes de um outro mundo. É por isso que dizíamos que, para o homem arcaico, o Mundo é simultaneamente “aberto” e misterioso.” ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Trad. Manuela Torres. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2002, p.121.

<sup>64</sup> “Arquétipos (do gr., arkhétypou: primeiros modelos) Os modelos originais cuja natureza determina o modo como as coisas são formadas. Em Platão, as formas são, pelo menos algumas vezes, arquétipos. De acordo com Jung, o inconsciente coletivo contém imagens e símbolos arquetípicos. Um éctipo é a impressão ou a cópia de um arquétipo”. BLACKBURN, Simon. *Op.cit.*, 1997, p.26.

O *homo religiosus*, na visão de Mircea Eliade, via toda a sua existência baseada num centro referencial de sentido, fundado a partir dos modelos arquetípicos cosmogônicos estabelecidos pelos deuses ou seres sobrenaturais. Este homem arcaico concebia toda a existência norteada a partir dos mitos fundados *in illo tempore, ab origine*, no começo do tempo e na origem, os deuses ou seres fundaram uma verdade apodítica à qual o homem passa oralmente a seus descendentes como uma verdade universal, modelo a ser seguido e vivenciado – o mito vivido pelo homem total, integral.

A existência na sua totalidade precisa estar alicerçada no mundo dos deuses. O real é significativo, é o sagrado por excelência. O mundo existe porque foi criado pelos deuses: os rios, as montanhas, as árvores e a natureza toda em si é criação divina, arquétipos celestes.<sup>65</sup> Desta premissa metafísica é que se desenvolverá toda a ontologia arcaica e a cosmovisão deste homem das sociedades tradicionais, dito primitivo ou primordial.

A natureza é toda sacralizada porque foi criada pelos deuses e o sagrado se manifesta através das *hierofanias* cósmicas, podendo se manifestar na natureza, numa pedra, numa árvore, numa montanha, num ser humano, em vários objetos, lugares, criando imagens e símbolos representativos do seu poder que difere todo o ordinário ou cotidiano.

### 1.2.1.3 A manifestação do Sagrado funda o Mundo

Para designar a manifestação do sagrado, que funda o mundo, instaurando uma ordem, um referencial de sentido, uma *imago mundi* em sua reflexão, Eliade criou o termo *hierofania*. As religiões são a história das *hierofanias*.

A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.<sup>66</sup>

Este é um conceito seminal para descrever o pensamento Eliadiano, pois, através deste conceito de *hierofania* é que se dá a oposição entre o sagrado e o profano. Não dizendo com isto, que sagrado e profano são excludentes entre si. Há o que ele chamou de dialética do

<sup>65</sup> ELIADE, Mircea. **O mito do Eterno Retorno**. Trad. Manuela Torres. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993, p.26.

<sup>66</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.17.

sagrado, apesar do sagrado se manifestar em objetos ou em elementos da natureza conferindo e atribuindo a estes um caráter de sacralidade, o objeto continua a ser objeto. Bem como os elementos naturais continuam a ter suas propriedades, no entanto, o seu significado para o *homo religiosus* já não é o mesmo. Uma pedra, a árvore, a montanha, um ser humano, uma vez que seja reflexo de uma *hierofania*, não é mais uma simples pedra, ou uma montanha qualquer, ou um ser humano ordinário, torna-se um símbolo da manifestação divina, por isso, o *homo religiosus*, o considera diferente de qualquer outro elemento ou objeto que tenha a mesma forma destes aos quais houve a revelação de uma *hierofania*.

#### 1.2.1.4 O sagrado estabelece o “centro do mundo”, uma “*imago mundi*”

*O sagrado se nos revela* estabelecendo um centro do mundo<sup>67</sup>, um cosmo ordenado no meio caótico da existência profana, âmbito do não-ser, da relatividade, da fruição, da multiplicidade, da relatividade, da desorganização e do não-real. O sagrado instaura uma *Imago Mundi*, que se manifesta hierofanicamente. Na visão de Eliade, a manifestação do sagrado se dá diferentemente do profano para o *homo religiosus*. Desta maneira, o espaço não é homogêneo, mas há um espaço considerado sagrado. Eliade citou o exemplo da igreja, que se tornou diferente do espaço da rua: para o crente este é um espaço sagrado *imago mundi*.

O *Homo religiosus* quer habitar o centro do mundo, o umbigo onde o ser primordial encontra uma verdade apodítica existencial última como referência de sentido para orientar sua existência na totalidade, possibilitando abarcar um mundo real e significativo.

O “mundo” (quer dizer, “o nosso mundo”) é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e, por consequência, a rotura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o “momento cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica.<sup>68</sup>

O tempo e o espaço no universo mental do *homo religiosus* primordial é concebido de maneira diversa a que o homem moderno compreende com a ideia de historicidade. O tempo

<sup>67</sup> Trata especificamente sobre o simbolismo do “centro do mundo”, todo o primeiro capítulo do livro de ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2002.

<sup>68</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.33.



é circular e horizontal, possível de ser retornado através da rememoração do acontecimento primordial, evidenciando outra compreensão da memória (*anamnese*). O espaço, por sua vez, não é homogêneo, mas tem roturas entre um espaço sagrado e um espaço profano. Este último seria um mundo caótico, do relativismo, da multiplicidade e do ilusório. O mundo sagrado, diga-se de um espaço consagrado pelas hierofanias. Seria um espaço cosmificado, da unicidade e do real, conferidor de um sentido e orientação ao ser humano numa realidade caótica.

Na concepção de Eliade a manifestação do sagrado se dá em diferenciação para com o profano para o *homo religiosus*. Desta maneira, o espaço não é homogêneo, mas há um espaço considerado sagrado, forte, significativo, o espaço real é o real por excelência.

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe a *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um centro.<sup>69</sup>

Caos e cosmos<sup>70</sup> são categorias importantes para adentrar no universo mental deste ser humano originário e sua cosmogonia, a unicidade do real era uma operação mental conatural para habitar o mundo implicando não uma escolha essencial, mas era vivida pelo “homem total”. Para este ser primordial isto era inconcebível. Toda a sua existência era orientada e calcada pelos deuses e os eventos míticos primordiais, isto sim era natural.

E, é a partir desses conceitos que Eliade buscou compreender o universo mental do ser humano arcaico, totalmente imbuído na dimensão religiosa como a promotora da ordem num mundo caótico, criando um cosmo.

<sup>69</sup> Idem, p.26.

<sup>70</sup> “O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente, “o nosso mundo”, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço caótico, povoado de espectros, demônios, “estranhos” (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). À primeira vista, essa rotura no espaço parece consequência da oposição entre um território habitado e organizado, portanto “cosmizado”, e o espaço desconhecido que se estende para além das suas fronteiras: tem-se de um lado um “Cosmos” e de outro um “Caos”. Mas, é preciso observar que, se todo território habitado é um “Cosmos” é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles”. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.32-33.

### 1.2.2 O mito, o rito e o símbolo na concepção eliadiana

De acordo com Eliade o mito é sempre a narração de um acontecimento primordial passível de reatualização através dos ritos e símbolos. Através da rememoração do tempo forte *ab origine* é possível reatualizar a força<sup>71</sup> daquele momento apodítico, a *amnese* deste momento cosmogônico opera uma eficácia simbólica na mente humana, retornando a força daquele evento. Força aqui se pode remeter ao poder, como a propulsora da criação ou atualização do poder, inclusive de curas<sup>72</sup> de doenças fisiológicas, bem como intervir nos acontecimentos da natureza, conduzir as ações humanas e dar orientação a estas. A força do tempo mítico é recuperada através da imitação ou recitação<sup>73</sup> da cosmogonia através dos ritos ou cultos. Daí a importância dos ritos em possibilitar voltar ao tempo forte da origem trazendo essa força a este tempo presente, revivendo a cosmogonia originária: “a vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia, pois, como já dissemos, a cosmogonia é o modelo exemplar de toda criação”.<sup>74</sup>

#### 1.2.2.1 O mito

Mito na concepção de Eliade, não é uma fábula ou uma narrativa não-verdadeira, mas sim uma narrativa sagrada, que relata como algo foi criado, como algo foi produzido e passou a ser. “Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana”.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> “Toda a hierofania é uma cratofania, uma *manifestação de força*”. ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Trad. Samuel Soares. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1989, p.111.

<sup>72</sup> De acordo com Eliade, “o mito cosmogônico desempenha um papel importante nas curas, quando se busca a regeneração do ser humano. [...] Mas é na polinésia talvez que lo pronunciou em *illo tempore* para criar o mundo tornaram-se fórmulas rituais. Os homens repetem-nas em múltiplas ocasiões: para fecundar uma matriz estéril, para curar (tanto as doenças do corpo como as do espírito), a fim de se prepararem para a guerra, e também na ocasião da morte ou para incitar a inspiração poética”. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.74.

<sup>73</sup> Mas, visto que a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao “começo do mundo”, tornando-se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um *regresso ao Tempo da Origem*, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.74.

<sup>74</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.74.

<sup>75</sup> Idem, p.86.

A oposição entre o mito – como uma história fictícia fantástica – e a verdade – como *hierofania* – é claramente exposta por Eliade na sua obra *O sagrado e o profano*:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. [...] O mito é, pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta.<sup>76</sup>

O mito que funda a realidade dando ao mundo um significado possibilita a organização, a consciência com base numa verdade que dá sentido a existência humana. Não querendo dizer com isso que seja a própria consciência humana que cria os mitos, mas os mitos são revelados pelos deuses ou seres sobrenaturais. Sendo a fundação de um cosmo dentro de um mundo profano, o mito revela os modelos arquetípicos elementais à conduta humana. A importância em se conhecer a estrutura e a função dos mitos está, pois, que estes são referenciais de sentido, as perguntas e questões últimas sobre sua existência. “A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”.<sup>77</sup> Eliade apontou para a importância do conhecimento da estrutura e função dos mitos nas sociedades tradicionais como fonte de compreensão do *homo religiosus primevo*, mas não tão somente “o estádio mental e o momento histórico” do homem dos primórdios, é importante para a compreensão do homem contemporâneo e seu processo construtivo em relação com a emanção do sagrado.

Por isso, o mito é vivido e experienciado pelo *homo religiosus* a todo o momento, ainda que este não tenha consciência efetivamente de sua operacionalidade, o mito é vivo e mesmo na modernidade onde houve a tentativa de desmitificação e dessacralização pela racionalidade científica, o mito continua vivo no pensamento humano contemporâneo, porque somos herdeiros destes modelos arquetípicos, ainda que inconscientemente eles façam parte do inconsciente coletivo.

---

<sup>76</sup> Ibid., p.84.

<sup>77</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.13.

[...] o mito é – ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.<sup>78</sup>

Seguindo a interpretação de Filoramo e Prandi (1999), Eliade seguiu a hipótese do antropólogo Bronislaw Malinowski (1884 – 1942), para quem o mito é a narração de um evento primordial, mas a sua eficácia é atual e operante na consciência coletiva. O mito figura não como um produto cultural dentre outros, mas como uma espécie de elemento de coesão e sustentação das diversas instituições e práticas culturais. Apesar de abster-se de hipóteses transcendentais sobre o problema da verdade é um dos primeiros antropólogos a afastar-se da perspectiva evolucionista da religião: “Malinowski, mais do que colocar-se o problema de ‘explicar’ a religião, adotou o ponto de vista da religião que explica o mundo”.<sup>79</sup> O mito, escreve o antropólogo inglês:

É a expressão, a valorização, a codificação de um credo; defende e reforça a moralidade; garante a eficácia do rito e contém práticas que orientam o homem. O mito é por isso, um componente vital da civilização humana; não é uma história boba, mas uma força ativa e operante; não é uma explicação racional ou uma imagem artística, mas um documento de fé primitiva, de sabedoria moral.<sup>80</sup>

O debate em torno da função do mito para o homem e a sua formação já era uma preocupação desde antes a antropologia funcionalista, mas com enfoque positivista e evolucionista e, várias são as teorias propostas pelos antropólogos a partir do final do século XIX para o século XX a este respeito. Porém, a antropologia irá tratar o mito pelo viés da antropologia, a perspectiva própria da antropologia emergente. Com o decorrer do tempo, com o processo de desenvolvimento da antropologia, a concepção sobre o mito foi se modificando e com Mircea Eliade retomou uma teoria mais voltada para a ciência da religião e para a fenomenologia antropológica da religião.

De acordo com Leenhardt, Malinowski “protestou violentamente contra a definição clássica de mito, a qual, segundo ele, aplicava-se a mitos mortos. Ora, para o melanésio o

---

<sup>78</sup> Idem, p.8.

<sup>79</sup> Sigo aqui a interpretação de Malinowski, feita por FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999, p.208.

<sup>80</sup> MALINOWSKI apud FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo; Paulus, 1999, p.208.

mito é uma realidade ‘vívida’”.<sup>81</sup> Malinowski vai mais além: “As emoções experimentadas no momento em que se ouvem certas narrativas surgem igualmente na presença de certos costumes, regras ou rituais”.<sup>82</sup> E Eliade encerrou o primeiro capítulo de sua obra *Mito e Realidade* (1972), com uma citação de Malinowski:

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeira, que satisfaz as profundas necessidades religiosas aspirações morais, a pressões e imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana. Longe de ser uma fabulação vã é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente. Não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (...).<sup>83</sup>

Aqui a relevância dada por Malinowski ao mito vivido como imperativo vital a continuidade da civilização humana, denotando que o mito tem a função social e coletiva de perpetuar as regras morais, bem como de regular as relações humanas no que tange as questões morais, evidencia a função meramente funcionalista ou cultural do mito. Para Eliade, o mito transmuda a sua perspectiva funcionalista, faz parte mesmo do existir humano enquanto tal, independentemente da consciência da existência do mito pelo ser humano, ele é vivido pelo inconsciente coletivo, independente da vontade humana. E neste sentido, Junito Souza Brandão ressalta que:

O homem, desde a sua origem não produz os Mitos. As ideias mitológicas ocorrem a ele; ele não as pensa, mas é pensado por elas, poderíamos dizer. [...] De outro lado, o mito é sempre uma representação coletiva transmitida através de várias gerações e que relata uma explicação do mundo. Mito é, por conseguinte, a *parole*, a palavra “revelada”, o dito. E, desse modo, se o mito pode se exprimir ao nível da linguagem, “ele é antes de tudo, uma palavra que circunscreve e fixa um acontecimento”. Maurice Leenhardt precisa ainda mais o conceito: “O mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como narrativa”.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> LEENHARDT, Maurice. O mito. In: **Religião e sociedade**. 14/1. Rio de Janeiro: ISER, 1987, p.91. (Revista eletrônica Religião e Sociedade). Disponível em: <<http://www.iser.org.br/religioaesociedade/instr.html>>. Acesso em: 11 mai. 2012.

<sup>82</sup> Idem, p.idem.

<sup>83</sup> Malinowsk *apud* ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, p.23.

<sup>84</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. I. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007, p.36.

Carl Gustav Jung foi o primeiro a usar o arquétipo compreendendo-o como conteúdo do inconsciente coletivo.<sup>85</sup> Com a herança dos arquétipos e que no mito, esses conteúdos vêm com a tradição remota e é impossível determinar a idade de sua origem. Pertence a consciência humana de forma ativa e operante ainda que o ser humano não se dê conta da sua potencialidade. O que denota que a consciência mítica ainda nas sociedades modernas continua viva, apesar de esquecida. Estas imagens arquetípicas se dividem em: imagens de caráter pessoal (experiências pessoais) e imagens de caráter impessoal (elementos coletivos que são hereditários).<sup>86</sup>

É interessante ressaltar, no entanto, que apesar de Eliade reconhecer paralelismos e influências de Jung, com sua psicologia do profundo, na sua obra considerando um avanço para a descrição e a compreensão do fenômeno religioso, e dessa maneira a apreensão pela *psiché* dos mitos, quanto ao termo “arquétipo”, disse que, embora utilizem a mesma terminologia, há uma distinção entre o significado dado por Jung e o significado que este quis sobressaltar:

[...] mas, no mesmo sentido... cometi erro em dar ao *Mithe de l’Eternel Retour* o subtítulo ‘*Archetypes et répétition*’. Era correr o risco da confusão com a terminologia de Jung. Para ele, os arquétipos são as estruturas do inconsciente coletivo. Mas, empreguei este termo me referindo a Platão e a Santo Agostinho, no sentido de ‘modelo exemplar’ – revelado no mito e que se reatualiza pelo rito. Deveria ter dito ‘*Paradigmes et répétition*’.<sup>87</sup>

A este respeito, Guimarães, em sua obra *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*, sublinha que, apesar das considerações de Eliade, no que se refere ao modo como concebe o arquétipo distintamente de Jung, não é inteiramente estranha a ideia de arquétipo em Jung como ideia de paradigma, de modelo ou de ideia primordial ao da ideia platônica ou das *ideae principales* de Santo Agostinho. Todavia, ressalva que é relevante a distinção feita por Eliade, pelo já dito da autonomia do fenômeno religioso ao não se ater ao aspecto reducionista do inconsciente coletivo, apesar de Eliade encontrar nesta teoria uma possibilidade para a gênese das expressões religiosas, entretanto, a experiência religiosa não pode ser reduzida ao âmbito exclusivo da psicologia como verdade *a priori*.

<sup>85</sup> “Compreende-se por *inconsciente coletivo* a herança das vivências das gerações anteriores. Desse modo, o inconsciente coletivo expressa a identidade de todos os homens, seja qual for a época e o lugar onde tenham vivido”. BRANDÃO, Junito de Souza. *Op.cit.*, p.37.

<sup>86</sup> Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Op.cit.*, p.idem.

<sup>87</sup> ELIADE, Mircea *apud* GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.438.

Observa Eliade que as descobertas da psicologia do profundo liberaram o historiador das religiões das suas últimas hesitações quanto a a-historicidade e à universalidade de certos símbolos e temas mítico-rituais. Para ele, trata-se da corroboração daquilo que lhe revela a morfologia do sagrado: a unidade fundamental das experiências religiosas da humanidade. Seu argumento contra aqueles que pretendem explicar os fenômenos religiosos apenas a partir dos condicionamentos históricos encontra-se agora mais fortalecido por essas descobertas.<sup>88</sup>

A psicologia, como a antropologia, a sociologia, a história e tantas outras ciências tentam abarcar a experiência religiosa dentro das suas abordagens específicas, olhando apenas por um enfoque do fenômeno, ao que Eliade concluiu que a experiência religiosa desencadeada pelo mito transborda por todos os setores e vetores sociais, psicológicos, culturais, históricos: é um fenômeno total que abarca todos os âmbitos da existência humana.

Eliade, apesar de concordar sobre o aspecto funcionalista do mito como apontaram alguns antropólogos, percebeu que o mito não se reduzia somente ao aspecto funcional de coesão social e ordenação das condutas práticas humanas. Para Mircea Eliade, “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”.<sup>89</sup> O mito é complexo na sua lógica, é mais abrangente na sua existência, portanto Eliade buscou retomar o mito partindo do significado existencial propulsor ontológico da existência humana. Como um *apriori* que se revela à consciência humana, ao qual é impossível apoderar-se da sua propriedade. Para este autor, o mito é sim um condutor e orientador da existência. No entanto, transborda a qualquer tentativa de explicação sobre a sua natureza operacional na sua totalidade, o que se conclui é que o mito é uma parte consubstancial do espírito humano que se revela como linguagem das profundezas e que permite a manifestação das *hierofanias* como compreensíveis ao lado racional humano como o centro condutor da própria vida. O mito é o paradigma vivencial desse ser humano primordial, contribuindo para a organização e a conduta existencial vivida pelo homem total.

Eliade buscou compreender o mito na sua complexidade fenomenológica da experiência humana com o sagrado. Ou seja, o mito é analisado por Eliade a partir da experiência religiosa do *homo religiosus*: “Viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente religiosa”.<sup>90</sup> E Eliade evidenciou que a visão mítica sob o ponto de vista da busca pelo transcendente ou a religiosidade humana é conatural e consubstancial à

<sup>88</sup> GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.441.

<sup>89</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, p.11.

<sup>90</sup> Idem, p.22.

propriedade do ser. Assim, os mitos, os ritos, símbolos e imagens são elementos essenciais à consciência para compreensão da realidade, sem os quais o ser humano habitaria um vazio de sentido. Diante de tais pressupostos é interessante adentrarmos na compreensão de alguns aspectos elementares do rito como a *amnese* que permite reintegrar e reatualizar o evento acontecido no tempo forte *ab origine*.

### 1.2.2.2 O rito

Os ritos, na visão de Eliade, permitem ao homem religioso a passagem de um modo de ser a outro. O tempo visto desta maneira é cíclico e não linear, possibilitando a reatualização daquele acontecimento *ab origine*. Desde a ancestralidade remota, observa-se que o ser humano é um ser ritualístico, praticando os rituais tanto para estabelecer uma comunicação com o transcendente mundo dos deuses, como também para a passagem de estágios vivenciais durante a sua existência.

Numa palavra, pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas. [...] Convém precisar que todos os rituais e simbolismos da “passagem” exprimem uma concepção específica da existência humana. Uma vez nascido, o homem não está acabado: deve nascer uma segunda vez espiritualmente. Torna-se homem completo passando de um estado imperfeito embrionário, a um estado perfeito, de adulto.<sup>91</sup>

Os ritos podem ser denominados ou classificados em ritos iniciáticos e ritos de passagem que, durante toda a existência o homem, está submetido. Quer queira ou não, a maioria dos ritos, são inerentes a condição humana, como o nascer e o morrer, passar da infância à puberdade, passar da puberdade a fase adulta e passar da fase adulta a velhice. Outros ritos de passagem na modernidade, no entanto, podem ser fruto da escolha humana – como o casamento e o batizado –, não efetivamente obrigatórios, ascende ao patamar da liberdade humana.

Os ritos de passagem e os ritos iniciáticos propiciam ao *homo religiosus* a transformação da sua “vida humana a uma existência santificada”. Pode-se dizer que a existência humana é uma sucessão de ritos que culminam até a sua morte e pós-morte, visto

---

<sup>91</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.147.



que a vida cósmica é eternamente uma regeneração e uma reatualização. O simbolismo geração-morte-regeneração é a condição existencial de todo o universo. É necessário morrer para a existência profana para que nasça o novo homem, assim como todas as criaturas. Pois, como afirmava Eliade: “[...] Para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural”.<sup>92</sup> Dessa forma, o *homo religiosus* não entende a morte como o fim de todas as possibilidades do existir humano, mas somente uma passagem para outra condição.

O homem das sociedades primitivas esforçou-se por vencer a morte transformando-a em rito de passagem. Em outras palavras, para os primitivos, morre-se sempre para qualquer coisa *que não seja essencial*; morre-se, sobretudo para a vida profana.<sup>93</sup>

Os ritos iniciáticos, por sua vez, referem-se à inserção de um neófito numa existência sacralizada e cosmificada tendo geralmente o simbolismo da água como o elemento que precede toda a forma e sustenta toda criação, um elemento pré-formal ou pré-cósmico. Os ritos iniciáticos são promotores do começo de uma nova vida, onde o renascimento para outra vida não mais natural, mas para uma vida consagrada. As crianças recém-nascidas precisam ser consagradas e a água é o elemento utilizado para que haja a passagem do nascimento da criança do estado natural para o estado sobrenatural e santificado. Por sua vez, os adolescentes ao passarem por provas são instruídos nas tradições secretas da tribo, passam por treinamentos na selva para a passagem à fase adulta, conhecem a *ciência* e aprendem os mistérios e segredos sagrados relativos aos deuses. O iniciado conhece os mistérios dos rituais e a utilização dos instrumentos rituais utilizados durante as cerimônias. Neste rito de passagem da puberdade à fase adulta há a separação do neófito da família, em que este se retira para a selva ou floresta em trevas como um simbolismo de morte. Onde o neófito misticamente é engolido por um monstro representando a volta ao estado embrionário. Em muitas regiões na selva há cabanas iniciáticas, onde a cabana representa o ventre materno remetendo a volta à fase embrionária uterina a volta ao mundo virtual, pré-cósmico, o que compreende-se não unicamente em termos físicos, mas em termos cosmológicos.<sup>94</sup> Este simbolismo da morte como renascimento, utilizando a imagem da absorção do neófito no ventre de um monstro, é um simbolismo que tem um papel importante nas iniciações da puberdade como morte e ressurreição.

---

<sup>92</sup> Idem, p.152.

<sup>93</sup> Ibid., p.152 e 160.

<sup>94</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.154.

O ser humano é um eterno vir-a-ser, por isso, não está concluso, acabado, mas é uma eterna dinâmica em possibilidade “um ser de possibilidades” (Heidegger). Como ser de possibilidade ele está sempre no limiar, na fronteira, na passagem para algo diferente do dado estabelecido: do limitado ao ilimitado. O limiar é, pois, a passagem do mundo profano ao mundo sagrado, o ser humano enfrenta “situações-limites” durante toda a sua existencialidade, como condição inerente, é uma potência sempre em atualização que se encerra somente com a finitude terrena.

O limiar é que separa os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo Sagrado.<sup>95</sup>

O rito de passagem, para Eliade, leva o ser humano a descortinar outro horizonte de personalidade ou de sentido, sendo o momento de mudança de estatuto da potência humana e também o condutor do ser existencialmente. O momento de comunicação do humano com o transcendente é possibilitado através do rito, é o transpor de um limite. O rito permite viver o mito e seus símbolos tornando-os contemporâneos ao momento histórico, algo que aconteceu no tempo forte da cosmogonia. O mito estabelece uma realidade imutável, o rito remete a uma realidade passível de intervenção humana, de reinterpretação. Eliade, em *O sagrado e o profano* retratou a existência do ser humano arcaico como ritualístico, buscando através dos ritos reviver e rememorar o mito originário.

O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é *tornado presente*, “re-presentado”, se assim se pode dizer, tão recuado no tempo quanto se possa imaginar. A paixão de Cristo, a sua morte e a sua ressurreição não são simplesmente comemorados no decurso dos ofícios da Semana Santa: elas sucedem verdadeiramente então sob os olhos dos fiéis. E um verdadeiro cristão deve sentir-se contemporâneo desses acontecimentos trans-históricos, visto que, ao repetir-se, o tempo teofânico se lhe torna presente.<sup>96</sup>

Através do rito, o mito pode ser atualizado e reinterpretado dentro do momento histórico, sem, no entanto, perder a sua propriedade. No momento do rito, acontece o encontro do humano com o sagrado e, nesse momento, o ser humano volta ao estágio pré-formal ou do “paraíso perdido”, unindo-se a divindade recupera a unidade perdida.

<sup>95</sup> Idem, p.29.

<sup>96</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Trad. Fernando Tomaz; Natália Nunes. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.317.

Há uma dialética entre o mito e o rito, o mito como meta-história que desemboca na história (atualidade) e o rito proporciona então a eficácia na história, pois se o mito é uma verdade imutável, o rito permite a instauração de uma realidade com a modificação humana, re-atualizando o mito no contexto temporal. O rito permite viver o mito e seus símbolos.

### 1.2.2.3 O símbolo

Dentro da perspectiva eliadiana, o símbolo tem a capacidade de tornar presente aquilo que se encontra ausente. O ser originário opera com categorias simbólicas tornando possível através desta linguagem simbólica a perenidade dos mitos, posto que o símbolo não é fechado em si mesmo, no tempo, mas trans-histórico. Sempre possível de se reinterpretar e atemporal, o símbolo dá condições ao ser contemporâneo de participar do evento primordial sem perder o seu caráter próprio e específico, ao mesmo tempo possibilitando a abertura a uma ressignificação no contexto em que se encontra atualmente no espaço/tempo.

O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem por isso prejudicar seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou a uma ação, o simbolismo os torna “abertos”. O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la; na sua perspectiva o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si mesmo em um “mundo aberto” e rico de significados. Resta saber se essas “aberturas” são meios de fuga ou se, ao contrário, constituem a única possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo.<sup>97</sup>

A linguagem simbólica é anterior à razão discursiva, não como um devaneio do psiquismo que os cria, mas como um *a priori* dado e revelado. As imagens, os símbolos e os mitos que revelam ao ser o que lhe é de mais essencial para o espírito e o desenvolvimento das potencialidades do ser, por isso anterior ao ser.

Os símbolos são tão necessários à expressão do espírito como o corpo o é à sua existência. A dualidade “conteúdo-aparência” é inerente ao dinamismo de realização do espírito: este só se realiza a si próprio *em e pelo* outro. Por conseguinte, a função essencial do símbolo é colocar o espírito em condições

<sup>97</sup> ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. *Op.cit.*, p.178.

de se exprimir. A pluralidade das estruturas simbólicas liga-se à natureza multiforme do espírito que exige uma expressão múltipla. Tal expressão refere-se à tensão entre a aparência finita e o conteúdo infinito que dá ao símbolo o seu poder sugestivo. A constituição essencial do homem é, portanto, simbólica: não há um ato seu sequer que seja só espiritual, do mesmo modo que não há nenhum ato seu que seja vazio de significação.<sup>98</sup>

O *homo religiosus* é um ser que busca decifrar as mensagens divinas ou *hierofanias*, vislumbrando um sentido além do meramente humano em todas as coisas criadas. Tudo no mundo é doado e criado pelos deuses para lhe dar orientação, então este ser encontra na natureza, no corpo humano, no universo, os símbolos que os deuses lhe conferiram uma manifestação divina a orientarem a sua existência. Pois bem, este *homo religiosus* ritualístico precisa dos símbolos para rememorar e conservar a sua memória mítica. Os símbolos têm o poder de tornar significativas as propriedades do mito, reiterando a força do mito cosmogônico. Assim, os símbolos prolongam a dialética da *hierofania*: “tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania *torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo*”.<sup>99</sup>

Toda a estrutura dos simbolismos é fundamentalmente baseada na consciência do interpretante de forma a dar significado próprio a cada ser em si de maneira universal, mas ao mesmo tempo individual, pois que cada um apreende conforme sua subjetividade, seu contexto histórico e sua história pessoal de vida. O caráter plurivalente do símbolo, no entanto, não lhe retira sua propriedade. Observamos que este aspecto multivalente do símbolo como universal e particular acontece a partir da noção de subjetividade ou historicidade para o homem moderno. No entanto, para o *homo religiosus primevo*, o símbolo operava unicamente como universal e tinha um caráter exclusivamente unívoco universalmente. Ao que denota uma falta de liberdade de consciência nas escolhas existenciais, ao que o ser humano moderno concebeu como totalmente natural poder escolher entre habitar um mundo profano, dessacralizado, e um mundo sagrado. Ao *homo religiosus* primitivo isto é inconcebível: não se tinha duas opções de escolhas existenciais, o mundo era todo sacro.

Eliade nos falou de uma “lógica do símbolo”, ressaltando que “esta lógica do símbolo sai do domínio da história das religiões para enfileirar nos problemas da filosofia”<sup>100</sup>, isto porque desemboca em dois problemas: 1º) pode-se falar exclusivamente de um *subconsciente* sem pressupor um *transconsciente* e, 2º) a qualificação superior dada às criações do

<sup>98</sup> GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.458.

<sup>99</sup> Grifo nosso. ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. *Op.cit.*, p.363.

<sup>100</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. *Op.cit.*, p.370.

consciente em detrimento das criações do subconsciente. O autor creu que esta discussão seria mais propícia numa perspectiva filosófica.<sup>101</sup>

O signo dá origem ao significado que, por sua vez precisa de um significante para dar sentido à mensagem do signo. O símbolo se remete a algo existente, mas que se encontra submerso nas profundezas do inconsciente ou no transconsciente e, quando em relação com a imagem, reflete a presença como efetivamente real.

Aquilo a que se poderia chamar o *pensamento simbólico* torna possível ao homem a livre circulação através de todos os níveis do real. Livre circulação é, aliás, dizer pouco: o símbolo, como se viu, identifica, assimila, unifica planos heterogêneos e realidades aparentemente irreduzíveis. Mais ainda: a experiência mágico-religiosa permite a transformação do próprio homem em símbolo. Todos os sistemas e todas as experiências antropocósmicas são possíveis *enquanto o homem se torna, ele próprio, um símbolo*. É preciso acrescentar, todavia, que neste caso, a sua vida é consideravelmente enriquecida e adquire maior amplitude.<sup>102</sup>

Os simbolismos que compunham o pensamento do *homo religiosus primevo* eram basicamente relacionados com elementos da natureza e do universo: a terra, a água, a lua, o sol, a montanha, o céu, o mar, o corpo, a pedra, etc.

Eliade, durante os seus estudos, em que buscou o processo hermenêutico em várias culturas compreender o *homo religiosus*. E, quanto à questão destes elementos naturais como símbolos que, em sua maioria, evidenciam uma universalidade simbólica atemporal. Desde o homem dos primórdios, o mesopotâmico, o grego, o hindu, o africano e o australiano encontra-se uma analogia da compreensão destes elementos como significativos e detentores de poder e força sobre a vida humana. Os elementos cósmicos e celestes inferem uma relação de profícua interação humana com as *hierofanias* ou epifanias que lhe se são doadas no universo. Então, a todo momento, o ser precisa utilizar-se destes símbolos para dar sentido a sua existência. A estrutura destes diversos simbolismos o aquático, da terra-mãe, os lunares-solares, da vegetação (a árvore cósmica), o corpo humano, doam sentido e significado possibilitando ao ser uma unicidade cósmica numa relação de participação, como se o ser humano e o seu corpo-casa fossem co-extensão de todos os elementais cósmicos, vindo daí, por exemplo, a concepção de que a imersão na água possibilita o regresso ao estado pré-formal humano.

---

<sup>101</sup> Cf. ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. *Op.cit.*, p.370-371.

<sup>102</sup> Idem, p.372.

As variedades do simbolismo universal do centro são enormes e há uma continuidade e que são resignificações no decurso da história (a montanha, a escada, a coluna, a Árvore Cósmica, etc.), embora dependendo do seu contexto histórico e cultural possam contar com variantes destes contextos, são a-temporais e a-históricas, prolongando o seu sentido no tempo, ainda que não da forma originária, mas resignificada. A cruz, como variante da Árvore Cósmica, dá continuidade à estrutura simbólica desta não modificando essencialmente o seu simbolismo arquetípico.

O cristianismo acrescentou uma nova valorização a esse simbolismo ao substituir a Árvore Cósmica, o que prova que a Imagem do Centro se impôs naturalmente ao espírito cristão. [...] Endenda-se bem uma variante que vem coroar, diz Eliade, todas as outras valências e significações, precisamente porque sua originalidade está em que a salvação pela Cruz é um novo valor ligado a um fato histórico preciso – a agonia e a morte de Cristo. Mas esta ideia nova prolonga e perfaz a ideia de *renovatio* cósmica simbolizada pela Árvore do Mundo. Pois, “se é pela Cruz (= Centro) que se realiza a comunicação com o céu” e todo o Universo é “salvo”, uma tal assimilação só foi possível porque a ‘noção de salvação’ não faz mais que *retomar* e *completar* (não sublinhado no texto) as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, enfim de contas, de imortalidade. Todas elas são noções que coexistem no simbolismo da Árvore do Mundo”.<sup>103</sup>

Na concepção de Guimarães sobre a interpretação da dimensão simbólica de um fenômeno religioso deve-se ter em vista uma dupla exigência: a gnoseológica e a ontológica, pois, a estrutura do fenômeno religioso imbuído em um sistema simbólico, não vem dissociada de seu valor existencial. Para ele, a reflexão de D. Allen neste sentido, é muito pertinente. Na análise do projeto eliadiano, Allen disse que Eliade não se restringia a história das religiões, “[...] mas, a partir da hermenêutica do material histórico-religioso analisado, tem em vista abrir-se à constituição de uma antropologia filosófica”.<sup>104</sup> E, assim, deve-se evitar avaliar o seu projeto restrito à luz de uma perspectiva empírica, historicista ou de uma fenomenologia descritiva. E Allen se interrogava como pode se estar seguro de uma verificação da legitimidade da afirmação ontológica, de que a estrutura simbólica nos permite desvelar “sobre a verdadeira natureza humana” ou o que “lhe é consubstancial”? Allen tinha uma visão da perspectiva eliadiana próxima de alguns fenomenólogos existencialistas, como P. Ricouer, superando a fenomenologia puramente descritiva e do círculo hermenêutico,

<sup>103</sup> ELIADE, Mircea *apud* GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.460-461.

<sup>104</sup> GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.464.

voltando-se mais para a hermenêutica dos símbolos.<sup>105</sup> Estes simbolismos fazem parte da experiência do homem arcaico como *perseidade*. Não se tem uma consciência, no sentido como entendemos consciência hoje, como estar ciente do propósito de tal fato ou atitude derivar uma consequência. Dir-se-ia que a religiosidade do ser humano arcaico era uma religiosidade natural como co-extensão do seu ser.

### 1.2.3 A experiência religiosa do homem arcaico

A experiência religiosa do ser humano arcaico é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. A ideia de um *dei otiosi* longínquo, que depois de criar o cosmo e o universo se retira para o céu, deixando ao homem os modelos exemplares míticos prevalece como uma metafísica do *tremendum*, o Deus totalmente outro (*ganz andere*). O Deus da cólera, punidor, que se manifesta através da natureza: raios, ventos, trovões, tempestades, bem como toda catástrofe natural seria uma ação divina em contrapartida a castigar as más ações humanas. Deixa subtendida que Deus, mesmo distante, intervém no curso cósmico. Esta manifestação dá margem a concluirmos que, mesmo ausente, ele se encontra presente. O afastamento é sempre um vela/desvela, sem nunca se revelar completamente. Deus se revela em todas as coisas criadas por ele na natureza, no cosmos e no microcosmo humano.

Na história mítica dos deuses o ser primordial encontra o refúgio e a sustentabilidade da existência profana em um mundo sagrado. Na origem, no passado em que os deuses diziam uma verdade apodítica, o ser humano encontra respostas para habitar o mundo existencialmente.

#### 1.2.3.1 O conhecimento da origem como experiência religiosa

Por isso, faz parte do ser humano arcaico o desejo de conhecer a origem de tudo que o cercava: o começo do universo, da vida, dos seres, dos objetos e etc. Conhecer a origem implica: “Efetivamente, para o homem das sociedades arcaicas, o conhecimento de cada coisa

---

<sup>105</sup> Cf. RICOEUR, P. “*Le symbole donne à penser*”, p.60-76, apud GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.464-465.

(animal, planta, objeto cósmico, etc.) confere uma espécie de domínio mágico sobre ela: sabe-se como encontrá-la e como fazê-la reaparecer no futuro”.<sup>106</sup> O que se pode entrever é que a cosmogonia e o conhecimento do que se passou no passado “*ab origine*”, proporciona um conhecimento que se dará futuramente. Daí, uma esperança mesmo diante da mobilidade do mundo, há uma escatologia que se baseia na “perfeição do princípio” do passado mítico.

O desejo de conhecer a origem das coisas caracteriza igualmente a cultura ocidental. No século XVIII e, sobretudo, no século XIX, multiplicaram-se as pesquisas concernentes não só a origem do universo, da vida das espécies ou do homem, mas também a origem da sociedade, da linguagem, da religião e todas as instituições humanas. Há um esforço para conhecer a origem e a história de tudo que nos cerca: tanto a origem do sistema solar quanto a de uma instituição como o matrimônio ou de um jogo infantil como a amarelinha.<sup>107</sup>

No século XX, toma outro rumo o estudo científico dos primórdios, como por exemplo, a psicanálise<sup>108</sup>, que passa a considerar a primeira infância como o verdadeiro primordial, a criança<sup>109</sup>, vive num tempo mítico. Assim, o primordial humano é que revela ao ser um Paraíso: “A psicanálise elaborou técnicas capazes de nos revelar os “primórdios” de nossa história pessoal e, sobretudo, de identificar o evento preciso que pôs fim à beatitude da infância e decidiu a orientação futura de nossa existência”.<sup>110</sup> Isto denota um deslocamento de sentido do homem moderno em comparação ao homem arcaico, onde os eventos pessoais sobressaem frente aos eventos cosmogônicos, dando a este ser a liberdade de uma escatologia individual em detrimento do evento cósmico e a pretensão de uma escatologia coletiva. Desse modo, há um deslocamento centrando a origem e o sentido da existência no próprio indivíduo, e não mais sob os mitos da origem trans-humanos na sua totalidade:

É a partir dessa “totalidade” inicial que se desenvolvem as modificações ulteriores. O meio cósmico em que se vive, por mais limitado que possa ser, constitui um “Mundo”; sua “origem” e sua “história” precedem qualquer outra história individual. A ideia mítica da “origem” está imbricada no mistério da “criação”. Uma coisa tem uma “origem” porque foi criada, isto é, porque um poder se manifestou claramente no Mundo, porque um

<sup>106</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, p.72.

<sup>107</sup> *Idem*, p.73.

<sup>108</sup> É interessante constatar que, de todas as ciências da vida, somente a psicanálise chegou à ideia de que o “começo” de todo ser humano é beatífico e constitui uma espécie de Paraíso, enquanto as demais ciências da vida insistem, sobretudo na precariedade e na imperfeição do começo. É o processo, o vir-a-ser, a evolução que corrigem, pouco a pouco, a penosa pobreza do “princípio”. ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, p.73.

<sup>109</sup> O arquétipo da criança, nossas potencialidades do vir-a-ser.

<sup>110</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, p.73.



acontecimento se verificou. Em suma a *origem* corresponde à criação dessa coisa.<sup>111</sup>

Na compreensão de Mircea Eliade, o homem moderno, embora se considerando o resultado do curso da História Universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade, ao passo que o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica, mas também a reatualizá-la periodicamente através dos ritos. “Para o homem das sociedades arcaicas, o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos”.<sup>112</sup> Para o homem religioso, ao contrário, a duração temporal profana pode ser “parada” periodicamente pela inserção, por meio dos ritos, de um Tempo sagrado, não-histórico (no sentido de que não pertence ao presente histórico).<sup>113</sup>

#### 1.2.3.2 A relevância, a memória e a oralidade

A premissa metafísica em que baseia a experiência religiosa do homem arcaico é a de que “o mundo existe porque foi criado pelos deuses”.<sup>114</sup> Para o homem arcaico, a história é uma sucessão de eventos míticos, com grande relevância a memória, já que os mitos são perpetuados através da oralidade. Para o homem moderno, a história é o relato dos acontecimentos da história humana. Enquanto para o homem primordial a história se remete a uma história sagrada transcendente e trans-humana, o sujeito da história moderna entende que a história diz respeito às ações humanas no tempo. Ora, se os nossos ancestrais tinham como modelos exemplares o mito: ‘assim fizeram os Deuses, assim fazem os homens’, o homem moderno centra-se unicamente na experiência humana.

A vivenciação dos arquétipos cosmogônicos e a participação do eterno retorno ao mito fundante para o homem arcaico era um imperativo existencial. O eterno retorno ou *anamnese* dos eventos apodíticos divinos, recuperam a força e o poder do mito fundante. Não há assim uma laceração entre homem, mundo e Deus. Tudo está interligado através do espaço/tempo, na medida em que o ser arcaico participa dos mitos da cosmogonia originária. Assim, a experiência religiosa do homem arcaico é vivenciada e experienciada

---

<sup>111</sup> Idem, p.38-39.

<sup>112</sup> Ibid., p.17.

<sup>113</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.39.

<sup>114</sup> Idem, p.135.

pelo homem total com o Cosmos. A religiosidade holística deste ser *primevo* é uma religião cósmica.

#### 1.2.4 “*Vida humana e existência santificada*”

##### 1.2.4.1 A religiosidade cósmica do homem arcaico

Como já enunciado anteriormente, de acordo com Eliade, o homem primitivo no estágio dos pastores nômades, dos caçadores totemistas, tinha toda existência alicerçada na premissa metafísica “O Mundo existe porque foi criado pelos deuses”.<sup>115</sup> E ele faz parte desse mundo criado pelos deuses. Concebia-se com um microcosmo que fazia parte do todo cósmico do universo, assim ele “reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos”.<sup>116</sup> A situação existencial é vivida e experienciada em similitude com a vida cósmica. Dessa forma, a vida cósmica, como obra divina, torna-se modelo e imagem exemplar, que funda uma realidade apodítica existencial. Todo o comportamento humano se baseia nos modelos exemplares cósmicos e míticos do período criacional do Cosmos. Há uma ligação ontológica em todas as ações humanas com a harmonia e a ordem do cosmos. Há uma busca desse ser *primevo* em fazer uma analogia a tudo que se refere ao seu comportamento e ao seu corpo com a cosmogonia originária.

Por exemplo, o casamento é uma hierogamia entre Céu e Terra: a mulher é comparada à terra e o homem, com o seu sêmen, às sementes. Assim a união conjugal se remete ao trabalho agrícola. Este é apenas um dos exemplos de como os simbolismos cósmicos norteiam a existência não como uma ideia, mas essas correspondências antropocósmicas são experiências vividas pelo homem na sua totalidade. A sua vida tem uma dimensão além da meramente humana, ou seja, é cósmica. Sendo assim, sua existência é uma existência aberta, no sentido de que não se fixa na sua condição meramente humana, mas busca um sentido trans-humano para fundar sua existência em consonância com a fundação dos deuses.

A vida humana participa do mundo dos deuses, a sua existência humana necessita ser santificada em conformidade com o Cosmos. Então todos os simbolismos e ritos narrados no

---

<sup>115</sup> Ibid., p. idem.

<sup>116</sup> Ibid., p. ibid.

sub-capítulo anterior são meios para o *homo religiosus* ir atualizando suas potências face à situações-limites. Os ritos promovem o eterno retorno a origem dos mitos fundados *in illo tempore*. Os ritos permitem ao ser humano a comunicação com o mundo dos deuses, bem como a conformação da existência humana com a vida santificada pelos modelos arquetípicos cosmogônicos. Gerardus van der Leeuw, em sua obra *Fenomenologia Della Religione*, citou Chersterton apontando para o comportamento ritual do homem como primeiro comportamento: “o homem foi ritualista antes mesmo de saber falar”.<sup>117</sup> E Van Der Leuw, prosseguiu dizendo que: “Então, o culto foi a primeira cultura, é a origem de toda cultura”.<sup>118</sup> Esse comportamento ritualístico humano *primevo* que se espelha nos arquétipos divinos, é a religiosidade na raiz de sua gênese, uma religião cósmica. Daí que, na visão do homem arcaico, toda a existência humana no seu desenrolar precisa dos ritos de passagem para estar em constante conformidade com os modelos exemplares arquetípicos.

#### 1.2.4.2 A herança da religiosidade cósmica pelo homem moderno

Eliade, em *O sagrado e o profano*, expôs uma extensão do universo arcaico pelas populações rurais da Europa para a religião cristã. Segundo Eliade em suas pesquisas, essas populações revelaram ter costumes e crenças mais arcaicas do que a mitologia grega clássica, remontando ao período neolítico. Essas populações assimilaram a sua religião cósmica pré-cristã a um cristianismo com uma religiosidade peculiar e característica:

É verdade que a maior parte das populações rurais da Europa foi cristianizada a mais de um milênio. Mas elas conseguiram integrar ao seu cristianismo uma grande parte de sua herança pré-cristã, de uma antiguidade imemorial. Seria inexato supor que, por esta razão, os camponeses da Europa não são cristãos. É preciso, porém, reconhecer que a religiosidade deles não se reduz às formas históricas do cristianismo, que conserva ainda uma estrutura cósmica quase inteiramente perdida na experiência dos cristãos das cidades. Pode-se falar de um cristianismo primordial, a-histórico; ao se cristianizarem, os agricultores europeus integraram a sua nova fé a religião cósmica que conservavam desde a pré-história.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Texto original: “l’uomo fu ritualista ancor prima di saper parlare”. CHERSTERTON, *Heretics*, p.97 *apud* VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia della religione*. Trad. Virginia Vaca. Torino: Boringhieri, 1975, p.270.

<sup>118</sup> “Dunque Il culto fu la prima cultura, sta all’origine di ogni cultura”. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

<sup>119</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.134.

Neste ponto, Eliade chamou a atenção para a impossibilidade do ser humano a-religioso no seu “estado puro”, devido justamente à história cultural, de sermos herdeiros da cosmovisão dos nossos antepassados da tradição mítica deste ser humano primitivo. Diante deste fato, estamos condicionados num mundo dado e construído inicialmente com uma grande bagagem advinda do universo mental deste ser *primevo*, diga-se de passagem: totalmente imbuído de uma religiosidade e visão cósmica holística. Daí que toda a construção das ideias e da consciência *a posteriori* é consequência desta forma originária do pensar mítico e simbólico. Pensamos a partir da origem, não dá para anular todas as construções mentais e arquétipos coletivos oriundos dos nossos ancestrais. O inconsciente coletivo vem desde os primórdios da ancestralidade, está aí no nosso inconsciente dados de como agir e se conduzir existencialmente, às vezes, praticados inconscientemente, mas que estão encharcados da religiosidade do ser humano arcaico.

De resto, permite apreender um fato universal da vida religiosa da humanidade: que o sagrado constitui o modelo absoluto, ao qual o homem é chamado a se conformar. Mesmo no cristianismo, a *imitatio Christi* constitui o cerne da vida espiritual cristã. Se, neste caso, não se trata mais de um personagem mítico, mas histórico, nem por isso a estrutura da relação do cristão para com Cristo é menos arquetípica.<sup>120</sup>

Esta relação arquetípica do cristão com o evento Jesus irá colocar uma história humana em participação com a história mítica dos deuses.

#### 1.2.4.3 A Hierofania do evento Jesus como Símbolo de Deus: A inserção da História Humana na História Divina

Mudam-se os símbolos, mas a relação não deixa de ser arquetípica. Assim, um fato importante a ser ressaltado é que não há um fenômeno religioso em “estado puro”. Desde que se revelam a nós, as *hierofanias* se limitam ao condicionamento limitado da história “inscreve-se numa rede de fatores e influencias que são específicos de uma época, de um lugar, de um ambiente cultural, e que o condicionam”.<sup>121</sup> Ao que Eliade atentou:

---

<sup>120</sup> GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.418.

<sup>121</sup> Idem, p.457.

A importância da história na interpretação dos fenômenos religiosos mostra-se ainda mais claramente quando se considera a fundamentação antropológica da estrutura simbólica que é inerente à dialética do sagrado. Em todo, o conteúdo transcende a aparência, mas somente *na e pela* aparência é que o espírito pode aceder a outro nível de realidade. E isto justamente por ser o homem uma existência encarnada. Eliade fala da função mediadora da história. Na revelação de uma realidade transcendente, de um valor espiritual.<sup>122</sup>

Para o homem religioso, o tempo profano histórico pode ser revertido periodicamente através dos ritos. Na liturgia cristã, com a pessoa de Cristo inserida num tempo histórico, inova a experiência e o conceito de tempo, já que o tempo reversível através do rito está inserido num contexto histórico e não em um tempo mítico antes da história. A encarnação do filho de Deus em Cristo, como manifestação hierofânica na pessoa humana, faz com que este seja um símbolo vivo da *hierofania* na história, uma epifania. A historicidade do evento Jesus, insere o mito como concebeu Eliade na história humana, e não mais uma história unicamente divina antes da história humana. Jesus, em sua natureza, é, ao mesmo tempo, humano e divino. É a *hierofania* encarnada: as duas faces se fundem – a divina e a humana –, permanecendo sempre uma aporia para o discurso humano. Jesus é o mito encarnado: o símbolo de Deus.

A liturgia cristã desenvolve-se num *tempo histórico santificado* pela encarnação do filho de Deus. O tempo sagrado, periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas), é um *Tempo mítico*, quer dizer, um Tempo primordial não identificável no passado histórico, um *Tempo original*, no sentido de que brotou “de repente”, de que não foi precedido por um outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir *antes da aparição da realidade narrada pelo mito*.<sup>123</sup>

A inserção de Jesus na história humana é uma inovação neste sentido, porque além dele ser uma *hierofania*, ele é a própria encarnação de Deus. A manifestação de Deus em uma face humana.

---

<sup>122</sup> Ibid., p.458.

<sup>123</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.66.

#### 1.2.4.4 As críticas sobre o método Eliadiano

As discussões e críticas empiristas sobre a fenomenologia da religião de Eliade, por não ser metodologia com estatuto científico, são uma constante. Há uma tensão e uma desconfiança por parte destes teóricos com relação ao conceito de essência, e a fenomenologia como método que busca descrever a manifestação desta essência na existência, na dialética do sujeito/objeto como metodologia não confiável em que o processo hermenêutico pode sofrer influências da visão de mundo do pesquisador, de premissas de cunho subjetivo. Considerado um método falsificável também porque, neste caso, o objeto não é fonte de conhecimento, não é demonstrável, justificável e tautológico como esperam as ciências positivistas. E, então partir de deduções empíricas e formular generalizações de estruturas religiosas universais e pressupostos imaginários indutivos e não factuais. Eliade foi criticado pelo uso indevido do princípio da indução na análise da experiência religiosa. No entanto, Guimarães sublinhou:

A relação entre estrutura universal e fato singular, entre essência e fato, aponta para o estatuto próprio de toda experiência, que implica sempre a unidade do fato e da essência. Isto é o *quid* que distingue uma experiência e permite compará-la e relacioná-la com outras já vividas ou do mesmo gênero. Partindo dessa unidade inerente a toda experiência, o método fenomenológico tem em vista trazer à luz o *quid* essencial ou estrutural que forma uma unidade com o fato isolado, de modo que se possa apreender a significação essencial pela qual um fato pertence a uma certa categoria. É a intuição eidética fenomenológica que permite ao fenomenólogo apreender a estrutura essencial que preside o acontecer de um fato. Não se trata, porém de uma “visão” clara, total, que o fenomenólogo teria desde o início. Mas, sem essa intuição não é possível pôr em movimento o círculo hermenêutico. Quando Eliade fala de seleção dos fatos mais significativos dentro de um conjunto de fatos religiosos, ele o faz em função dessa intuição eidética inicial que orienta o processo interpretativo.<sup>124</sup>

Eliade, considerado um generalista no estudo da história das religiões por não levar em conta o contingente histórico dos eventos religiosos, sofreu várias críticas por parte de vários teóricos, seja do campo da antropologia, seja do campo da ciência da religião, devido a sua teoria buscar uma essência das religiões sem ater-se à história, mas olhar o fenômeno na trans-historicidade. No que se refere a estas críticas, André Eduardo Guimarães, em sua obra *O sagrado e a História: fenômeno e valorização da História à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*, torna-se leitura relevante para elucidar vários pontos colocados como

<sup>124</sup> GUIMARAES, André Eduardo. *Op.cit.*, p.492.

ambíguos na reflexão teórica religiosa de Mircea Eliade, no que concerne a uma “essencialidade” da religião, bem como a crítica ao fato de Eliade desconsiderar a história e fazer considerações subjetivas sem embasamentos científicos em seu método, sendo esta uma recorrente crítica.

Não adentraremos neste debate, porque sairíamos do nosso campo de pesquisa, sendo necessário entrar num campo de teóricos, compreendendo assim ser tema para outra pesquisa. Portanto, quem interessar possa a obra supracitada do Guimarães é bastante enfática neste sentido, e faz uma análise profunda das críticas e dos teóricos ao método eliadiano.

Outros autores que fazem uma explicitação crítica no que refere a “ontologização do transcendente” as respectivas abordagens fenomenológicas desenvolvidas por Otto e Eliade são Kippenberg e Stukrad:

Quando Rudolf Otto fala da experiência do ‘*numinoso*’, Mircea Eliade fala da experiência da ‘irrupção do sagrado no profano’ ou quando C. G. Jung propaga a existência de um acervo de símbolos coletivos arquetípicos do inconsciente, [...] que ontologiza o transcendente e o associa a como poder influente com o mundo da vida do indivíduo. Neste caso se desconsideram o elemento narrativo da identidade religiosa e o papel dos contextos sociais.<sup>125</sup>

Fazer uma conclusão do pensamento eliadiano é incorrer num lapso da memória, pois, o autor traz em seu bojo teórico justamente a crítica a pretensões de fechar o universo da experiência religiosa humana em apreensões do tempo real através do tempo histórico linear, com o espectro do historicismo e do existencialismo. Isto dá margem a uma escatologia única que é a proposta da teologia cristã do acabamento, a pergunta que se faz é a seguinte: Qual é a proposta cristã através do advento histórico Jesus? Através da sua inserção na história humana a ideia de um progresso linear escatológico também se instaura, mas ao mesmo tempo, por outro lado, com a instituição do “sacramento” da eucaristia, é sempre um eterno retorno, um rememorar do acontecimento mítico, voltar ao tempo *ab origine*. Como é a pretensão desta pesquisa a análise do sacramento eucarístico e a experiência religiosa oriunda deste, o seu desenvolvimento histórico nos dará embasamento para uma hermenêutica com vistas no método fenomenológico exposto pela vivência eucarística pelos fiéis.

---

<sup>125</sup> KIPPENBERG; STUCKRAD *apud* BRANDT, Hermann. As Ciências da religião numa perspectiva intercultural: A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. In: **Revista Estudos Teológicos**. vol. 46, nº1, p.122-151, p.129. Disponível em: <[http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4601\\_2006/et2006-1ihbrandt.pdf](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4601_2006/et2006-1ihbrandt.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2012.

## 2 A EUCHARISTIA: SACRAMENTUM/MYSTERION

No capítulo anterior, vimos que, segundo a perspectiva de Mircea Eliade, o *homo religiosus primevo*, ou seja, o ser humano desde a sua mais remota ancestralidade, sente necessidade de consagrar a sua existência. Não basta uma existência simplesmente humana, o ser humano sente o apelo de algo maior que sua condição meramente dada. Por isso, busca no supra-empírico lampejos para sua temporalidade limitada à condição humana. Faz parte de sua natureza o não contentamento com uma vida restrita a este mundo de finitude terrena.

Nesta busca de um sentido para além de sua mera condição, o ser humano sente a necessidade de consagrar o espaço como referencial de sentido. Assim como sente necessidade de consagrar-se a si mesmo.

Seguindo a linha de raciocínio de Eliade, poder-se-ia inferir que os sacramentos não são invenção única e exclusiva da igreja católica. No decurso do exercício hermenêutico investigativo da obra eliadiana, particularmente em *O sagrado e o profano* constatamos que a vivência dos ritos de passagens já era uma prática desde os tempos do homem dito primitivo.

Os sete sacramentos cristãos católicos aproximam-se da reflexão de Eliade, no sentido de que são ritos de passagem que propiciam ao ser humano durante a sua vida ir atualizando seu status dinâmico: do nascimento a uma vida consagrada; da infância à puberdade; da puberdade à adolescência; da adolescência à fase adulta; da fase adulta à velhice; da velhice à morte. A atualização das situações-limites humanas requer uma consagração.

Os sacramentos são momentos importantes para a experiência religiosa dos cristãos católicos. Os sacramentos são mediadores simbólicos, e a linguagem simbólica é necessária para a experiência religiosa em qualquer religião: “A linguagem simbólica é uma ‘mediação necessária na *experiência religiosa*’. [...] Cada religião tem seus símbolos onde os fiéis se identificam como sujeitos que vivem uma experiência religiosa comum”.<sup>126</sup>

Especificamente o Sacramento da eucaristia, que é o objeto do nosso estudo, é um rito atualizador do momento da cosmogonia fundante. A eucaristia é o sacramento que transpõe o tempo e o espaço através da *anamnese*. Na liturgia eucarística há o eterno retorno ao mito fundado por Cristo quando ele – segundo o texto bíblico – diz: “fazei isto em memória de mim”.

Mas, afinal, o que é um sacramento? O que é um *sacramentum/Mysterion*?

---

<sup>126</sup> ESPEJA, Jesús. **Sacramentos**. (Coleção Introduções e Conceitos). Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1992, p.11.



A etimologia da palavra sacramento é: “o significado básico do radical latino *sacr* designa a esfera do sagrado, religioso; *sacrare* significa: destinar algo a alguém à esfera do sagrado, ‘consagrar’; *sacramentum* é tanto o ato de consagração como também o ato consagrador”.<sup>127</sup>

Na compreensão cristã, Jesus é a figura que se insere na história humana, como sacramento e personificação de um mistério divino que se mostra – no dizer de Eliade – como *hierofania*. A revelação de Deus na pessoa de Jesus é parte de um mistério que se revela através de sinais. Santo Agostinho tem uma explicação sobre a operação destes sinais:

Sinal é uma coisa que, além da forma que imprime nos sentidos, leva ao conhecimento de alguma ?? diferente de si. Assim vendo um rastro de animal, sabemos que passou por ali um animal do qual ficou o vestígio, vendo uma fumaça sabemos que abaixo há fogo; ao ouvir a voz de um animal conhecemos seu sentimento; os soldados, ao som do trompete, sabem que devem avançar, voltar atrás ou fazer qualquer outra coisa na batalha.<sup>128</sup>

O sinal desvela e vela, mostra e esconde a coisa significada à potência cognoscitiva. Como um jogo sempre misterioso em eterno devir. Sendo uma potencialidade virtual que nunca esgota definitivamente a sua mensagem, a qual no dizer da linguagem cristã o sinal possibilita a manifestação da graça.

Segundo Cipriano Vagaggini, em seu livro *O sentido teológico da liturgia*, o sinal depende da relação com a coisa significada. Para Vagaggini, os sinais instrumentais se dividem em: *sinais reais* e *sinais de pura razão*. Os *sinais reais* subdividem-se, por sua vez, em *não-livres ou naturais* e *sinais reais livres*.<sup>129</sup> Os sinais reais não-livres não dependem de uma adesão livre humana, são doados pela natureza, implícitos como princípio de necessidade – causa e efeito. Os sinais reais livres dependem da criação humana, dando liberdade ao ser humano de criar seus próprios sinais, com a adesão da vontade e afetos humanos. Os *sinais de pura razão* são *sinais livres e não-naturais*, mas não são criação humana, não são efeito de sua vontade, conceito, ou afeto, portanto, não são objetos criados ou modificados pelo ser humano. São sinais<sup>130</sup> de que a sua realidade é dada como significado e não permitindo ao ser humano a sua posse definitiva, é um sempre devir atualizante. Ele cita o exemplo do arco-íris: “Assim seria, por exemplo, se dois homens quisessem tomar não um emblema do arco-íris,

<sup>127</sup> SCHNEIDER, Teodor (org.). **Manual de Dogmática II**. Trad. Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001, p.178.

<sup>128</sup> Santo Agostinho *apud* VAGAGGINI, Cipriano. *Op.cit.*, p.50.

<sup>129</sup> Cf. VAGAGGINI, Cipriano. *Op.cit.*, p.52.

<sup>130</sup> Idem, p.53.

mas o arco-íris real no céu como sinal da sua reconciliação”.<sup>131</sup> O sinal de pura razão representa como emblema a imagem ou símbolo que se encontra ausente.

Por isso, o sinal, ao mesmo tempo e sob diversos aspectos, revela a coisa significada e a esconde. Revela a coisa porque é como uma ponte entre a coisa significada e a potência cognoscitiva porque no sinal instrumental a coisa não aparece em si mesma imediatamente, mas só através de uma coisa distinta e que não a exprime perfeitamente. Cada sinal é expressivo e impressivo porque é expressão de uma coisa que exprime e significa.<sup>132</sup>

Cipriano Vaggani, sobre o sinal e realidade, fez uma análise pertinente da concepção da mentalidade antiga e a mentalidade moderna sobre o conceito de sinal, imagem e símbolo. Para a mentalidade antiga estes conceitos de sinal, imagem e símbolo e os conceitos de *eikon*, *symbolon*, *mysterion*, *typos*, *imago*, *species*, *figura*, *sacramentum*, *mysterium* estão em conexão. Conhecendo o sinal, imagem e símbolo se conhece a coisa significada apoiado no princípio de identidade: “Ora, o efeito contém sempre, de algum modo, a causa, porque possui em si algo da causa, participa da causa, enquanto a causa deixa realmente como uma marca de si mesma no efeito”.<sup>133</sup>

A mentalidade moderna, no entanto, não coloca o acento sobre esse aspecto da unidade e identidade entre sinal e coisa significada, mas se atém ao aspecto da distinção e da diversidade.

Os sacramentos são sinais atualizadores do evento apodítico como *mysterion*. A eficácia simbólica<sup>134</sup> torna presente aquilo que se encontra ausente. Ainda que este ponto seja muito controverso e polêmico dentro da dogmática católica: a diferenciação entre transubstanciação e trans-significação, abordaremos tal questão adiante. O fato é que uma operação simbólica acontece na *psique* ou intelecto humano durante um culto, e isto é parte do *mysterion*.

O vocábulo *Mysterion* em algumas partes neo-testamentárias relaciona-se a atos litúrgicos. Porém, o conceito de mistério é anterior ao novo testamento.<sup>135</sup> Desde os antigos relatos bíblicos o vocábulo latino *Sacramentum* reproduz a palavra do vocábulo grego *mysterion*.

<sup>131</sup> Ibid., p. idem.

<sup>132</sup> Ibid., p. 51.

<sup>133</sup> Ibid., p. 54.

<sup>134</sup> Para maior aprofundamento ver eficácia simbólica em ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. *Op.cit.*, 1972, p. 22.

<sup>135</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. **A eucaristia**. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. 2ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2009, p. 172-173.

Francisco Taborda, em sua obra intitulada *Sacramentos, práxis e festa*, assinalou que dentro da compreensão cristã, Jesus é o proto-sacramento, ou seja, é a manifestação originária do Pai, imagem e palavra do Pai. Sendo a origem dos sacramentos, Jesus é a imagem do Deus invisível que se torna visível como exegese do Pai.<sup>136</sup>

Jesus, com os sinais e gestos simbólicos, tornou-se um referencial qualitativamente diferente do ordinário, adquirindo um caráter sacral como *Kairóis*.<sup>137</sup> A pessoa de Jesus fundamenta os sinais e explica os sinais. É na figura e imagem de Jesus que os sacramentos têm suas raízes. Desse modo, a religião cristã, como o próprio nome já indica, fundamenta sua *práxis* em torno da vida-morte-ressurreição de Jesus Cristo. E, o sacramento central a partir de então, é a eucaristia, é a celebração da vida-morte-ressurreição de Jesus como um *Mysterion*.

## 2.1 A eucaristia na sua gênese

A eucaristia é o sacramento central do *mysterion* da experiência religiosa dos cristãos católicos.<sup>138</sup> A eucaristia é a lembrança da cosmogonia fundada por Jesus. Mas, também é uma ação de graças, está associada à ideia de ação de graças e bênção, correspondendo à origem etimológica da palavra grega *ευχαριστία* (eucharístia), composta pelos termos *eú* (bom) e *cháris* (graça) e:

No grego profano, a palavra tem um significado de dois pólos. Expressa tanto um benefício prestado, como também a grata resposta ao benefício. De modo semelhante, também no uso linguístico da Igreja o substantivo “eucaristia” não expressa apenas o evento litúrgico, mas também as oferendas, que se encontram no centro desse evento: pão e vinho. O (eucharistein) significa analogamente, “tomar a atitude de pessoa presenteada”.<sup>139</sup>

Contudo, a eucaristia tem suas raízes e seu sentido antropológico-religioso anterior ao de sua instituição na Santa Ceia por Jesus. Já era uma prática judaica a ceia sacramental. E,

<sup>136</sup> Cf. TABORDA, Francisco. **Sacramentos, Práxis e Festa**: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 4ed. Petrópolis: Vozes: 1998, p.123-124.

<sup>137</sup> “Ora, os *Kairói* que Deus propicia ao homem e o modo como o homem responde, aproveitando o *Kairós*, não são de igual importância na vida humana. É próprio da concepção de tempo como sucessão de *Kairói* (em oposição ao tempo como *chrónos*) que haja momentos de intensidade diferente”. TABORDA, Francisco. *Op.cit.*, p.124.

<sup>138</sup> Cf. ESPEJA, Jesús. **Sacramentos**. *Op.cit.*, 1992, p.11.

<sup>139</sup> SCHNEIDER, Teodor (org.). **Manual de Dogmática II**. Trad. Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001, p.255.

segundo José Aldazábal, em seu livro *A eucaristia*, não foi difícil descobrir um sentido sacramental nas refeições judaicas em Israel: “A ceia da páscoa é para os judeus um autêntico “sacramento”, um sinal e celebração da salvação operada por Deus em favor deles, e converteu-se no ponto máximo de referência para toda a sua teologia e espiritualidade: um resumo de sua fé e de seu culto”.<sup>140</sup>

A relação humana com o alimento como fonte de subsistência da ordem fisiológica é algo óbvio. Entretanto, esta relação com o alimento tem uma interface com a dimensão simbólica da sustentação da vida espiritual. O alimento gera energia corporal em consequência é gerador da energia para a atualidade das forças espirituais. O ser humano, desde a sua gênese, atribui ao ato de comer uma sacralidade que avança para além da necessidade fisiológica. Um exemplo primeiro dessa relação misteriosa se encontra nos relatos bíblicos do Antigo Testamento que relatam a primeira transgressão humana quando Eva come a maçã proibida. O fruto proibido quando comido por Eva é visto pela tradição judaico-cristã como o momento da queda humana no pecado. Desse ato transgressor fica condenado o ser humano a deixar de habitar o paraíso, tendo então que ceifar e colher o seu próprio alimento, que lhe era dado gratuitamente no paraíso.

O alimento, então passa a ser buscado como uma fonte de poder tanto física quanto espiritual. A inter-relação ao ato de comer como uma virtualidade que promove a vida é assim um fato que dá margem a criação do sacramento cristão. Mas, a dimensão sacral do alimento está em muitos ritos religiosos como o momento crucial e fulcral do estabelecimento de unidade com a divindade. No entanto, a relação sacral do ser humano com o alimento remete a uma união cósmica. Como relatou Eliade, o *homo primevo* doava uma conotação sacral à alimentação, não somente uma relação fisiológica.

A comida é *fonte de vida*, alimento e força. Permite a sobrevivência. O ser humano assimila os alimentos que são parte do cosmos, digere-os e os converte assim em parte de si mesmo. Pode-se dizer que, ao comer os alimentos que a natureza lhe dá, ele se identifica com ela. Por isso esta linguagem admite toda uma série de sentidos simbólicos de alimento religioso ou sobrenatural. Para os cristãos, o primeiro e mais evidente sentido da Eucaristia será o de que Cristo mesmo é agora nosso pão da vida, nossa força e alimento para o caminho. E o processo de nossa tomada de posse de seus bens entende-se de modo tão expressivo a partir da chave do comer.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.49.

<sup>141</sup> Idem, p.41.

As origens dessa dimensão sacral do alimento se encontram também no Êxodo (Ex 13,3-10). No relato do Antigo Testamento o *maná*<sup>142</sup> no deserto do Sinai sacia a fome do povo israelita. Conduzidos por Moisés indo para terra prometida, segundo a narrativa bíblica aconteceu milagrosamente produzido o *maná*. Como oferta de Deus para alimentar o povo no deserto, como ação de graças e bênção. Desde o Antigo Testamento é conferido ao alimento um valor sagrado e é considerado como doação divina para manutenção do dom Divino da vida. O êxodo dos hebreus assinala esta imbricada relação entre os humanos, os alimentos e Deus. No Novo Testamento o evangelista recorda: “Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: Deu-lhes a comer o pão do céu”. (Jo 6,49).

### 2.1.1 A ceia na pregação de Jesus

Jesus, durante sua vida de pregação, em várias passagens do Novo Testamento propôs como um elo do homem com Deus o momento da ceia. Na tradição cristã católica a ceia é a eucaristia e é entendida como Sacramento. Sua origem é vista em um mito<sup>143</sup> fundado por Jesus Cristo há dois milênios, no momento em que antecede a sua peregrinação final até o calvário, na Santa Ceia. Em suas origens bíblicas, é interessante observar que Jesus atribuiu ao gesto de “comer com” durante a narração do Novo Testamento um sentido simbólico anterior a Santa Ceia. Em algumas passagens do Novo Testamento, por exemplo, a multiplicação dos pães e o milagre da conversão da água em vinho na boda de Caná e a multiplicação dos peixes, Jesus já anunciava o Reino como banquete festivo (cf. At 1,4; 10,40-42; Lc 24, 36-49; Mc 16-14; Jo 21, 1-14).

Quando fala do reino, frequentemente o faz em chave de banquete festivo ao qual Deus nos convida, como nas parábolas do filho pródigo ou do banquete do reino. O gesto da refeição é, para Jesus, uma ação profética com a qual quer dar a entender que o Reino vem, que já está aqui, e que vem para todos.<sup>144</sup>

<sup>142</sup> Maná veja: Deuteronômio 8,3 e Êxodo 16,13-36. Maná é palavra derivada da expressão “*MAN-HU*”: (que é isto), que os israelitas empregaram ao vê-lo pela primeira vez. Ver versículos 15 e João 6,31 e I Cor 10,3 v. 15: “Este é o pão que o Senhor vos manda para comer”. No Novo Testamento João 6,30-34 também menciona o Maná e no Salmo 77, 24.

<sup>143</sup> Mito entendido na concepção de Eliade: “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma criação: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. *Op.cit.*, p.85.

<sup>144</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.39.

Vários são os relatos nos evangelhos, nos quais, Jesus aparece compartilhando a mesa com os mais diversos segmentos da sociedade, até mesmo os mais excluídos. Sendo tais atos reprováveis e motivo de escândalo para um Messias sentar-se com pecadores. Jesus aparece no evangelho compartilhando a mesa com outros em casa de seus amigos, como Lázaro e Mateus, de fariseus e publicanos.<sup>145</sup>

Já se evidenciava a novidadeira atitude de “comer e beber” com os ímpios e aqueles mais marginalizados, dando a este gesto simbólico de comensalidade fraterna a possibilidade de reconciliação e comunhão (*Koinonia*) de todos indistintamente.

O *cear com* tem, na trajetória vivencial de Jesus, um significado todo especial. É bem enfatizado e sobressaltado durante a caminhada jesuanica em seus encontros ‘o comer com’ como um ato sagrado. Já não é somente o ato de comer um ato qualquer, como fonte de vida, converte-se também em fonte de unidade comunitária como comensalidade fraterna e um momento de união com Deus.

Desde o Antigo Testamento é doado um significado simbólico à ceia, como um momento de *sinal realizador de comunhão*. Porém, no Antigo Testamento Deus não se doa como comensal:

Nesse motivo narrativo, na ceia *diant*e de Deus (não: ceia com Deus), se representa uma ligação entre Deus e o ser humano que, simultaneamente, mostra a incomparabilidade dos parceiros da aliança: Deus é quem institui a aliança, que oferece a ceia, ele se torna aliado; mas ele não é comensal ao lado dos demais comensais.<sup>146</sup>

Na aliança feita por Moisés no Sinai, que são aludidos nos relatos da instituição eucarística (Mc 14,24; Mt 26,28), o sacrifício com sangue. Em primeiro lugar, é bebida a metade do sangue por Moisés que lê o documento da aliança, todo o povo conclama concordando com o dito do documento. E, em seguida, a outra metade é aspergida por sobre o povo e Moisés proclama: “Este é o sangue da aliança que o Senhor (...) fez convosco” (Ex 24,8). Nesta aliança do Antigo Testamento, Deus ainda não havia se doado em sacrifício como comensal. O sacrifício de animais era uma tradição de agradecimento aos deuses pelo alimento recebido de forma religiosa com vistas comunitárias, ainda que nas ceias particulares judaicas havia a tradição e hábito do agradecimento diário pela refeição e alimento recebido de Deus.

<sup>145</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.39.

<sup>146</sup> SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.243.

Nessa aliança há uma associação entre a ceia e o sacrifício como se as duas coisas possibilitassem a união com Deus. Mas, em Israel, toda refeição diária conjunta começa com louvor e termina com agradecimento.<sup>147</sup> O ‘comer com’ para o povo judaico tradicionalmente remetia a um ato sagrado, momento de união com Deus.

Mas o comer também é *fonte de unidade comunitária*. Os comensais que compartilham a mesa permanecem unidos. “Comer com os outros” sempre tem sido símbolo de solidariedade, amizade, comunicação interpessoal e festa. É o sentido do “convivium” e também do “symposium”, de “beber juntos”, no final da refeição, em clima de conversa.<sup>148</sup>

A ceia permeia a vida de Jesus como *communio, symposium, convivium e koinonia*. Durante o Novo Testamento várias são as passagens que remetem a atos simbólicos de Jesus como comensalidade fraterna e distribuição justa do alimento. Encontramos este gesto simbólico na multiplicação dos pães e peixes nos evangelhos de Mateus 14,13-21; Marcos 6 22-69; Lucas 22,14-20 e João 6,1-15. Vários são os momentos em que Jesus se utiliza do gesto simbólico do ‘comer com’ para deixar o modelo exemplar desse ato como possibilidade de união com Deus e com os irmãos. Gestos metafóricos, parábolas empregadas por Jesus deixa-nos entrever que o ato de comer ultrapassa o ato fisiológico e transborda num ato sacramental.

Estes atos enunciados por Jesus são marcantes em sua trajetória existencial com um cunho diferenciado do simples comer. Essa relação misteriosa com o alimento é abraçada por Jesus e torna-se sua marca registrada, diríamos assim.

### 2.1.2 A Santa Ceia

Contudo, é efetivamente na Santa Ceia que Jesus sela este gesto como sacramental, quando pede: “Fazei isto em minha memória” (Lc 22,15-20). A Santa Ceia tornou-se o marco efetivo para a instituição da eucaristia. A Ceia da Páscoa Cristã, onde Cristo torna-se o verdadeiro cordeiro pascal, onde o binômio pão-vinho, no relato de Lucas, substitui o clássico cordeiro-vinho da celebração pascal dos judeus baseada no Antigo Testamento.<sup>149</sup> Acontece

<sup>147</sup> Cf. SCHNEIDER, Teodor (org.). Idem, p.idem.

<sup>148</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.41.

<sup>149</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.296.

então, um deslocamento da ceia judaica para a ceia cristã que, posteriormente, irá se consolidando com os cristãos primitivos. Este fato contribuirá para o sentido dado pelas primeiras comunidades neotestamentárias ao mandamento do Senhor de celebração como *anamnese* e “fração do pão”. Assim, “fração do pão” (Lc, 24) foi o termo usado originalmente para designar a eucaristia pelos primeiros cristãos, ao primeiro dia da semana ou “dia do Senhor” reuniam-se todos para “comer e beber juntos” em memória do *Kyrios* (Senhor). Essas reuniões para fração do pão aconteciam em casas e não em templos ou sinagogas:

O véu do templo rasgou-se por ocasião da morte de Jesus (Mt 27,51); doravante, Deus pode estar presente e manifestar-se em qualquer lugar: a distinção, até então fundamental, entre espaço sagrado e espaço profano se desfez, como a pregação de Jesus já o havia dado a entender.<sup>150</sup>

Jesus Cristo é o fundador do cristianismo. A Santa Ceia ou Última Ceia é um marco decisivo da sua caminhada terrena, que se torna o mistério central da igreja. O evento Jesus vida-morte-ressurreição constituiu-se um modelo exemplar, arquétipo a ser seguido como possibilidade de ascensão ao nível trans-humano. Não obstante, no ocidente é também um marco no calendário que divide a história antes e depois da aparição de Jesus Cristo no tempo, dando ao calendário uma ideia e conotação da temporalidade humana, inovando a noção temporal cósmica.

Os quatro relatos sobre a instituição da eucaristia no Novo Testamento encontram-se em Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20 e 1Cor 11,23-26. E, no evangelho de João, embora não seja uma narrativa direta dos gestos e com as palavras da última ceia de Jesus, no capítulo 6 traz o discurso do pão da vida. No capítulo 13 o relato do lava-pés e, no 15, o simbolismo da videira.<sup>151</sup>

Segundo José Aldazábal, dos quatro relatos Mt, Mc, e Lc fazem uma relação da última ceia com a história da paixão de Jesus. E, 1Cor fala da última ceia como fundamento, demonstrando o distanciamento em Corinto da fraternidade pregada por Jesus.

Destes quatro relatos, na visão de Aldazábal, há razões para agrupar em duas tradições: Mt/Mc e a de Lc/1Cor. Aldazábal ressaltou ser importante a exegese de tais fontes primárias básicas, daí então, partir para a análise das interpretações teológicas e literárias de forma crítica. Na comparação literária entre os quatro relatos há coincidências importantes, mas também diferenças notórias. E, sobre a pergunta de qual destes relatos seria o mais

<sup>150</sup> LÉON-DUFOUR, Xavier. **O pão da vida**: um estudo teológico sobre a Eucaristia. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2007, p.25.

<sup>151</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.53.



antigo, originário e próximo da realidade da realidade histórica. O fato é que vários estudiosos se dividem na resposta a esta pergunta. Num paralelo exegético entre a instituição das duas tradições, a de Mt/Mc e Lc/1Cor encontram-se muitos pontos convergentes, mas também alguns pontos divergentes.

De acordo com Aldazábal os relatos da instituição eucarística segundo Mateus 26,26-29 e Marcos 14,22-25:

**Quadro 1 – O relato da Instituição Eucarística segundo Mateus e Marcos**

<b>Mateus</b>	<b>Marcos</b>
<b>26</b> Enquanto comiam Jesus tomou um pão, pronunciou a bênção e o partiu; e o deu dizendo: “Tomai e comei, Isto é o meu corpo”.	<b>22</b> Enquanto comiam, tomou um pão, pronunciou a bênção, o partiu e o deu a eles dizendo: “Tomai, isto é o meu corpo”.
<b>27</b> E tomando um cálice, pronunciou a ação de graças e deu-lhes dizendo: “Bebei dele todos,	<b>23</b> E tomando um cálice, pronunciou a ação de graças e deu-lhes e todos beberam.
<b>28</b> pois este é o meu sangue da aliança, que é derramado por [pelos] muitos para o perdão dos pecados.	<b>24</b> E disse-lhes: “Este é o meu sangue da aliança, que é derramado por [pelos] muitos.
<b>29</b> Digo-vos que já não beberei desde agora deste fruto da videira até que chegue o dia em que o beberei convosco de novo no Reino de meu Pai”.	<b>25</b> Asseguro-vos que não beberei mais do fruto da videira até o dia em que o beberei de novo no Reino de Deus”.

Fonte: Elaborado pela autora Cf. ALDAZÁBAL, José. **A eucaristia**. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. 2ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p.56.

Segundo Aldazábal nos relatos de Lucas 22,15-20 e 1Cor 11,23-26:

**Quadro 02 – Relatos da Instituição Eucarística segundo Lucas e 1Cor**

<b>Lucas</b>	<b>1 Cor</b>
<b>15</b> E disse-lhes: Quanto desejei Comer convosco esta páscoa antes de minha paixão!	<b>23</b> O Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, tomando um pão
<b>16</b> Porque vos digo que nunca mais a comerei até que ela se cumpra no Reino de Deus.	<b>24</b> deu graças, o partiu e disse: “Isto é o meu corpo por vós: fazei isto em minha memória”.
<b>17</b> Tomando um cálice, deu graças e disse: Tomai e distribuí-o entre vós:	<b>25</b> Depois de cear fez o mesmo com o cálice dizendo: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue. Cada vez que o beberdes, Fazei-o em minha memória”.
<b>18</b> porque vos digo que desde agora não beberei mais do fruto da videira	Continua na próxima página

<p>até que chegue o reinado de Deus.</p> <p><b>19</b> Tomando um pão, deu graças, o partiu e deu-lhes dizendo: “Isto é o meu corpo entregue por vós: fazei isto em minha memória”.</p> <p><b>20</b> Depois de cear fez o mesmo com o cálice dizendo: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue que é derramado por vós.</p> <p><b>18</b> Porque vos digo que não beberei desde agora do fruto da videira até que chegue o reinado de Deus.</p>	<p style="text-align: right;">Continuação Quadro 2</p> <p><b>26</b> Pois cada vez que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha.</p>
--	--

Fonte: Elaborado pela autora Cf. ALDAZÁBAL, José. **A eucaristia**. *Op.cit.*, p.57.

Nos dois relatos de Marcos e Mateus, Jesus primeiro abençoou o pão partiu dando aos seus discípulos e em seguida tomando o cálice pronunciou a ação de graças. O que difere o relato de um e de outro? Nas palavras de Marcos, Jesus disse: “Este é o meu sangue da aliança que é derramado por [pelos] muitos”. Nas palavras de Mateus disse Jesus: “Bebei dele todos, pois este é meu sangue da aliança, que é derramado por e [pelos] muitos para o perdão dos pecados”. Acrescenta-se então no evangelho de Mateus “para o perdão dos pecados”.<sup>152</sup> A este respeito, em nossa hermenêutica e exegese dos quatro textos bíblicos constatamos, porém, somente Mateus refere-se às palavras: “para o perdão dos pecados”.

No evangelho de Lucas e em 1Cor, nas palavras de Jesus é acrescentado: “Fazei isto em minha memória”, o acento é sobre a *anamnese* do Senhor. O caráter escatológico é evidenciado nos quatro evangelhos: no evangelho de Lucas esse trecho é narrado antes da bênção do pão e do cálice, enquanto nos outros três evangelhos – Mateus, Marcos e Coríntio, esta narrativa se dá ao final. A ordem das palavras da bênção do pão e do vinho também varia nos relatos.

Segundo Aldazábal, nos quatro relatos as coincidências são importantes:

- Jesus se reúne com os apóstolos para a ceia da despedida;
- era de noite (1Cor), ao cair da tarde (Mt,Mc), quando chegou a hora (Lc);
- num contexto de refeição, quer pascal ou não (para os três sinóticos, mas não para Paulo);
- em conexão com a morte próxima, sobretudo pelo anúncio da traição

<sup>152</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.59-60.

de Judas;

- nesta ceia Jesus fez gestos sobre o pão e o vinho: “tomou, partiu, deu graças, distribuiu;
- e pronunciou palavras de bênção ritual sobre eles (“eucharistias”, “eulogias”), relacionando o pão com seu corpo entregue e o vinho com seu sangue derramado e, além disso, com a nova aliança;
- nos quatro relatos há palavras de alcance escatológico, embora situadas em lugares diferentes.<sup>153</sup>

Mas, Aldazábal assinala as diferenças notórias:

- Lc/1Cor acrescentam, a respeito do pão: “entregue por vós”;
- Lc/1Cor também acrescentam “fazei isto em memória de mim”; 1Cor, tanto para o pão como para o vinho; Lc só depois do pão;
- Lc/1Cor parecem colocar um espaço entre o pão e o vinho, porque o vinho foi oferecido “depois de cear”, enquanto que Mt/Mc não citam essa ceia intermediária;
- as palavras sobre o vinho, para Mt/Mc são: “este é o meu sangue da aliança” (o sangue em primeiro lugar); para Lc/1Cor “este cálice é a nova aliança em meu sangue” (primeiro a aliança e acrescentando ainda o qualificativo “nova”);
- Mt/Mc dizem do vinho e do sangue: “por muitos”; Lc/1Cor trazem: “por vós” (Lc, do pão e do vinho; 1Cor, só do pão);
- Mt/Mc detalham a respeito do vinho: “bebei todos” (Mt), “todos beberam” (Mc);
- Mt acrescenta: “para o perdão dos pecados”;
- a alusão escatológica ao Reino, onde beberá o fruto da videira, está em Lucas antes do duplo gesto do pão e do vinho, enquanto que Mt e Mc a trazem depois, e em 1Cor alguns versículos mais adiante, com a expressão “até que ele venha”.<sup>154</sup>

É fato que estes relatos nos evangelhos são estruturados com a interpretação captada pelos que narraram o evento com suas próprias percepções e experiências do acontecimento. De certa forma, matizam a linguagem, esta matização se mostra em alguns trechos como díspares. Temos nestes relatos o evento histórico – escritos pelo ano de 54 – apesar da tradição que o recebeu, o captou e o transmitiu segundo já a liturgia convencional. Mas, isto não o invalida como um documento histórico com veracidade. Ademais, estes são os relatos mais próximos que temos do acontecimento histórico que nos narram as palavras de Jesus.<sup>155</sup> Ainda que não possamos dizer quais foram as palavras exatas de Jesus, isso não foi o determinante que influenciou e inspirou a instituição da eucaristia cristã.<sup>156</sup> O que inspirou

<sup>153</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.59.

<sup>154</sup> *Idem*, p.60.

<sup>155</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.75.

<sup>156</sup> Não é o objeto da nossa pesquisa um estudo histórico ou etiológico da instituição da Eucaristia. Para maior aprofundamento desse assunto ver: ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.60-70.

estas comunidades primitivas foi o Jesus histórico e sua vida de ação, oração, pregação. Falam mais alto as curas, os milagres e os gestos simbólicos que testemunharam sua diferença qualitativa perante aos demais. Por isso, espelho e modelo a ser seguido em seus gestos simbólicos. Jesus não fechou o seu mandamento numa verdade totalmente desvelada, para além disso, deixou o mistério. Utilizou-se de gestos simbólicos e símbolos para que a posteridade doasse sentido, respeitando assim a liberdade humana no exercício do seu livre arbítrio. Portanto, fica-nos a pergunta: Qual é o sentido dado por Jesus aos gestos simbólicos da Santa Ceia? Como foi interpretada pelas primeiras comunidades cristãs sua Última Ceia? Como reunião fraterna para celebrar a memória do evento ou como fração do pão?

### 2.1.3 A ceia do Senhor e a fração do pão

A fração do pão é mais enfatizada em detrimento do cálice do vinho na ceia do *Kyrios*. Talvez pelo repúdio que o sangue causasse as pessoas daquela época, o pão é mais enfatizado do que o Cálice/sangue. É sobre esse pano de fundo que os primeiros cristãos começam a celebrar ao mandamento do Senhor. Entendendo a fração do pão como memorial do *Kyrios* e atualização daquele acontecimento histórico e como ação de graças ao benefício recebido pela doação do Senhor.

A experiência religiosa do proto-cristianismo é basicamente fundamentada na união comunitária em torno da fração do pão. No dia do *Kyrios*, no primeiro dia da semana, reuniam-se em comunhão fraterna os primeiros cristãos. Permeia o sentido dessas reuniões o sentimento de reunião tanto como reminiscência da Páscoa do Senhor, quanto comunhão com os irmãos. Os primeiros encontros festivos para celebrar e rememorar eram feitos por pequenos grupos em casas particulares.

A fração do pão, em consonância com o mandamento do Senhor, era um ato representativo da sua vida-morte-ressurreição. Viam nesse momento a possibilidade do encontro com Jesus, mas também como o momento agregador de todos em torno da vontade do *Kyrios* para que celebrassem em sua memória a fração do pão.

Estes banquetes festivos ganham um caráter de banquete escatológico ao mesmo tempo em que é uma re-apresentação atualizadora da cosmogonia fundante. É o já e ainda-

não. A *parusia*<sup>157</sup> com esperanças de um olhar voltado para o futuro, mas, que a cada eucaristia é efetiva a presença, ainda que por alguns instantes. Momento onde o pão e o vinho, como símbolos metafóricos, exercem a função de meios condutores imagéticos e simbólicos de um significado todo próprio de que Jesus quis doar para a posteridade para a construção de sua igreja.

#### 2.1.4 O simbolismo da Santa Ceia

O pão é o símbolo e a metáfora do pão vivo identificada com o corpo de Cristo e segundo suas próprias palavras no novo testamento: “Eu sou o Pão da Vida. Quem vem a mim não terá mais fome, e quem crê em mim jamais terá sede” (Jo 6,35).<sup>158</sup>

Assim como o pão alimenta e dá vida, Jesus é o “pão da vida”, mas uma vida que se estende para além desta vida terrena, uma promessa de vida eterna. Jesus Cristo dá a sua vida carnal para pactuar uma nova aliança, entre o homem e Deus. “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10), tal como havia dito que “Eu sou o Pão vivo descido do céu”, há um convite para a eternidade de forma que “quem comer deste pão viverá eternamente” e “o pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” (Jo 6,51). Agora este será o cordeiro imolado, como prova de amor a toda a humanidade e do mundo. Assim, interpreta a tradição teológica cristã, significando a doação radical em amor ao próximo. É o ápice da *kenosis* crística, a diminuição e anulação radical do eu solipsista na doação do amor, a elevação da ágape: “Na perspectiva do místico islâmico Rûmî, o horizonte do ser humano está para além de *eu* e do *nós*. Sua razão de ser está na permanência do Amado (MV, 1784 e 1788). Não existe *eu* e *nós* no mundo da unidade”.<sup>159</sup> Não existe uma laceração entre homem, mundo e Deus. Há uma unidade. E, o elo promotor da unidade, agora Jesus é o mandamento,

<sup>157</sup> “Desde cedo, o discurso do reino de Deus se transforma em discurso do reino de Cristo nos escritos neotestamentários (p. ex. 1Cor 15,24). Isso corresponde a toda a mudança verificável no NT: o Jesus anunciador do reino de Deus torna-se o Cristo anunciando na pregação da comunidade cristã. Ambas as coisas se baseiam na convicção de que o reino de Deus se tornou realidade em Jesus Cristo e por meio dele. Consequentemente, pode-se anunciar agora o reino de Deus anunciando-se a Jesus Cristo. Da mesma forma consequente, a esperança da vinda de Cristo em glória, de sua ‘parusia’” (p. ex. 1Ts 1,10; 1Cor 11,26; 16,22; Ap 22,20). NOCKE, Franz-Josef. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.347.

<sup>158</sup> O evangelho de João apud LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op.cit.*, p.139.

<sup>159</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Rûmî: a paixão pela unidade. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto(org.). **No limiar do mistério.** *Op.cit.*, p.302-303.

a lei encarnada, a palavra, o *logos*. O *logos* se fez carne e a carne se fez *logos*. Assim sendo, o *logos* encarnado e ressuscitado é o novo maná que alimenta para a vida eterna: o salvador.

Em seu discurso Jesus vai mais além, aprofundando a metáfora da manducação. Através dela, a linguagem de João é a-não representável da “permanência mútua” (6,56). Doando-se ao fiel, Jesus aboliu a distância dos DOIS para terminar em UM, sem todavia haver confusão dos seres.<sup>160</sup>

Mas, para perceber e viver esta unidade é necessário a morte do eu egocêntrico: “Diante de Deus, não pode haver dois *eus*”.<sup>161</sup> Para que não haja o dualismo é necessário que o eu humano morra. Nas palavras do místico sufi Rûmî: “Morrer antes de morrer”.<sup>162</sup> Ainda que aqui traço comparativamente de forma alegórica, porque Rûmî nunca se referiu diretamente à eucaristia, entrevemos uma ponte entre a vivência do amor do místico Rûmî com a *kênosis* crística. E, Jesus morre antes de morrer, se doa inteiramente ao Pai, o que o ascende ao nível do divino, acima da sua humanidade. É o desaparego radical do eu, a anulação, aniquilação e o esvaziamento para que Deus habite com sua luz de forma que possa ser dito: “Nada resta senão Deus. O destino do amante é morrer para si mesmo: dele só permanece o nome (MV, 2023)”.<sup>163</sup> Onde brota o verdadeiro eu, o mais belo: no não-eu. A experiência religiosa radical de Deus na unidade do amor – a religião do amor. Mas, esse encontro com o Amado é fruto de uma disponibilidade livre do sujeito. É exercício do livre arbítrio humano em busca do Amado, já que Deus, na gratuidade da graça, já é efetiva presença.

Não é simples o itinerário que leva o sujeito ao encontro do Amado. Como mostra Rûmî, o Amado está sempre presente, ao alcance de uma acolhida. O amante jamais busca o Amado sem ser antes buscado por ele. O que ocorre, porém, é que nem sempre o sujeito encontra-se preparado e disponível para abraçá-lo. Há entre ele e o Amado o elo limitador do *eu*. Para Rûmî, enquanto o ser humano não destrói o seu eu não consegue verdadeiramente um amigo de Deus.<sup>164</sup>

A experiência religiosa radical de Deus desabrocha o amor, a fonte da vida. O amor que se entrega sem limites em sacrifício e a serviço do outro. O amor que não está baseado nas relações de parentesco familiar, de consanguinidade ou estratificação social, é um amor

<sup>160</sup> LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op.cit.*, p.133.

<sup>161</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Rûmî: a paixão pela unidade. *Op.cit.*, p.305.

<sup>162</sup> RÛMÎ *apud Op.cit.*, p.31.

<sup>163</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Op.cit.*, p.304.

<sup>164</sup> Idem, p.302-303.

fraterno, sem limites, doado na gratuidade do simples doar-se, sem esperar nenhuma recompensa, nem a espera de qualquer reconhecimento:

*Na cruz é revelada a graça de Deus. Aquele que nada era para si mesmo e que não conhecia o desejo de reconhecimento, aquele a quem a entrega e o amor levaram à cruz, Deus elevou a condição de Senhor e, com isso, constitui a lei da cruz sobre o mundo, a lei libertadora da cruz.*<sup>165</sup>

Agora o mandamento principal é a lei do amor. A lei da graça que é doação gratuita, milagre de Deus. A partir de então, o homem tem um convite de vida eterna para ser amigo de Deus, mas para isso tem que seguir o modelo arquetípico criado por Jesus em torno do seu corpo/carne e sangue/vinho como o pão da vida.

Na verdade eu vos digo:  
 Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes  
 O seu sangue,  
 não terei a vida em vós.  
 Quem come minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e eu o  
 ressuscitarei no último dia.  
 Porque minha carne é verdadeiramente comida e meu sangue é  
 verdadeiramente bebida.  
 Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim e eu nele.  
 Assim como o pai, que vive, que me enviou, e eu vivo pelo Pai,  
 assim também quem comer de minha carne viverá por mim.  
 Este é o pão descido do céu.  
 Não é como o pão que vossos pais comeram e, ainda assim, morreram.  
 Quem come deste pão viverá eternamente (Jo 6,35-58).<sup>166</sup>

O que quis Jesus dizer com estes sinais? Seguindo a lógica mulçumana do místico Rûmî: “O amor é o único lugar, o único ponto capaz de religar o *eu* do ser humano e o mundo da unidade, que é o mundo da divindade”.<sup>167</sup> O pão da vida é a comunhão no amor...

O vinho é o símbolo que se liga ao sangue e o sangue também é a seiva da vida. E também a seiva da vida é o amor. O amor que move todos os átomos do universo, unindo em comunhão todos os seres. O sangue é a linfa que move o corpo humano, a metáfora do vinho também usada por Jesus, em analogia com o sangue com a doação, quem doa, ou faz um pacto (aliança) de sangue, está doando a própria vida.

<sup>165</sup> BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. Edição revista e ampliada. Trad. Walter O. Schlupp, Walter Altmann, Nélio Schneider. Coordenação editorial: Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p.254.

<sup>166</sup> O evangelho de João *apud* LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op.cit.*, p.141-142.

<sup>167</sup> TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Rûmî: a paixão pela unidade. *Op.cit.*, p.314.

O pão e o vinho são os símbolos centrais da Santa Ceia. O que Jesus quis dizer com estes símbolos do banquete pascal, posteriormente os primeiros cristãos é que irão dar um significado. Que *a posteriori* historicamente junta-se com a vida-morte-ressurreição de Jesus. A caminhada de Jesus para o calvário após o acontecimento da Santa Ceia – a Paixão. E, depois da sua paixão e morte a ressurreição, os primeiros cristãos viram uma intrínseca ligação entre tais acontecimentos.

E, como Cristo passou da morte à vida em seu mistério pascal. Na eucaristia, o partir do pão faz memória do corpo entregue por nós na morte de Jesus, desse corpo que é fonte de vida, que se dá pela vida dos demais. A nível de expressão significativa, o partir do pão e o distribuir do cálice evoca a doação de vida pelo outro que Jesus realizou na cruz e ressurreição.<sup>168</sup>

Os cristãos, então, celebram este acontecimento como *sacramentum* como um momento de louvor e festa. Louvor em retribuição à graça da reconciliação do *Deus otiosi* longínquo como Deus da proximidade. Deus se torna amigo, parceiro, aliado do ser humano em sua imanência, se torna presença. Por isso, motivo de alegria e festa. E, no dizer de Taborda:

A festa condensa a práxis e proclama sua gratuidade. Significa a presença, já no hoje, do futuro a que se visa. Rememorando e valorizando um acontecimento (fato valorizado), a festa explicita a espiritualidade da *práxis*, recorda a experiência fundante e possibilita prelibar a esperança atraente.<sup>169</sup>

A festa é o momento da ação transformadora da presença do espírito e da graça que, pela *anamnese*, atualiza o mito fundante. Essa atualização é condição de possibilidade da vivacidade atualizadora da potência. Por isso, torna-se *práxis* rememorativa que transborda numa potência renovada. Dinâmica a potência, recria a cada evento outra possibilidade. De certa maneira, a festa é uma virtualidade que escapa ao domínio humano, a vontade humana. A festa permite que a graça atue, de forma imprevisível e livre das concepções e projetos humanos. Escapa ao domínio do intelecto, por isso, não se sabe qual a sua eficiência final. O ser humano não maneja tal virtualidade, é algo imprevisível e inesperado.

Os três elementos da festa correspondem a três perguntas: o fato valorizado diz o *que* se celebra (e conseqüentemente o *porquê*, pois só se festeja um fato que vale a pena ser festejado); a expressão significativa responde ao *como* se celebra aquele fato; a intercomunhão solidária explicita *quem*

<sup>168</sup> TABORDA, Francisco. *Op.cit.*, p.126.

<sup>169</sup> Idem, p.94.



celebra (ao mesmo tempo que diz algo também do *como* pois não é simplesmente um grupo amorfo de pessoas, mas um grupo que entra em comunhão e se sente solidário por causa do acontecimento celebrado e na expressão da alegria por esse fato).<sup>170</sup>

Na festa o *já* como *parousia*, e o *ainda-não* como *ousia* e futuro, é superado por um momento, no acontecimento da festa, porque Deus é efetiva presença. O tempo do *kairos*, qualitativamente diferente do *kronos* ordinário, permite que Deus se encontre com os seres humanos, na festa. Tomando uma expressão emprestada de Berkenbrock, “há a trans-festação da existência”.<sup>171</sup> E, indo além, Berkenbrock diz que “a festa é uma grande costura, que conserta a história”.<sup>172</sup> Ali, naquele instante, o tempo tem outra conotação, como pensou Eliade, é o tempo sagrado em diferenciação ao tempo profano.

A relação entre festa e práxis é dialética: a festa afirma, nega e supera a práxis e dessa forma cria e recria. A festa *afirma* a práxis enquanto esta é seu substrato, o que a sustenta (não há festa sem práxis). *Nega*, no entanto, que a práxis seja a finalidade última da história, tanto assim que a festa tem sentido. E assim a festa *supera* a práxis, pois faz presente no aqui e agora a utopia que a práxis quer alcançar e só pode alcançar no futuro.<sup>173</sup>

Esse alcance virtual da festa e sua *práxis* na história é a sustentação da liberdade de resignificação histórica. Não se cristaliza a eucaristia, apesar do seu fundamento fundacional, é sempre um devir de possibilidades e abertura. Trata-se de um processo dinâmico, sempre a caminho de uma nova virtualidade a qual a potência atualiza.

O surgimento histórico da eucaristia é algo que irá desenvolver-se nos séculos consecutivos de acordo com a interpretação humana inserida num determinado momento histórico e também de acordo com suas situações geográficas e culturais. A evolução da eucaristia dentro da hermenêutica e vivência humana resgata a sua gênese, no entanto, tenta formatá-la conforme os preceitos humanos.

---

<sup>170</sup> Ibid., p.101.

<sup>171</sup> BERKENBROCK, Volney José. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2002, p.213.

<sup>172</sup> Idem, p.220.

<sup>173</sup> TABORDA, Francisco. *Op.cit.*, p.95.

## 2.2 A evolução histórica da eucaristia como dogma

A eucaristia é um dos Sete Sacramentos da Igreja Católica fixada como dogma no IV Concílio de Latrão (1215), sob a égide do Papa Inocência III. A eucaristia foi transformando-se, desde sua gênese bíblica, no Novo Testamento até os dias atuais. Não é um fenômeno estático, mas dinâmico.

A eucaristia delinea-se, vai conformando-se com os dados momentos históricos, percebe-se um acento em um determinado aspecto, em cada momento histórico como um fenômeno dinâmico até se transformar no ritual do missal católico que conhecemos atualmente como: liturgia da palavra, ação de graças, memorial, presença real, sacrifício e celebração.

Paulo a designará como “Ceia do Senhor” e ainda no século I o ato eucarístico do pão e do vinho, desliga-se da simbologia de saciar a fome, para então ligar-se ao culto da palavra, uma prática sinagoga dos judeus. Dando maior destaque ao caráter proclamatório evidenciando a oração de graças – enfatizando mais a palavra no culto. E, em torno do ano 100 d.C. o termo Ceia do Senhor, dá lugar ao termo *ευχαριστια* [eucaristia = ação de graça] como designação consensual e uso geral para a celebração.

Já no séc. I o ato eucarístico do pão e do cálice se separam da refeição para saciar a fome, sendo ligado ao culto da Palavra, conhecido da prática sinagoga dos judeus. Desse modo, por um lado recebe maior destaque o caráter proclamatório da celebração, por outro, a maior estilização da celebração da ceia dá maior evidência à oração de graças sobre pão e vinho, *ευχαριστια* [eucharistia]. Por volta do ano 100 dC “eucharistia” se impõe como designação de uso geral para a celebração.<sup>174</sup>

A partir deste momento, com passos tímidos ainda, começa a mudar a concepção do nascedouro da Ceia do Senhor, com suas pequenas reuniões comunitárias. Galgando em marcha rumo a transformação da hermenêutica feita em sua gênese: “E com a virada constantiniana modifica-se a função social e a forma litúrgica da liturgia [...] O reconhecimento por parte do Estado e o crescimento numérico da Igreja transformam a Celebração Eucarística em culto público”.<sup>175</sup> Agora, nesse momento histórico, firma-se a instituição igreja que elege bispos e diáconos em substituição aos profetas que tinham os dons

<sup>174</sup> SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.255.

<sup>175</sup> Idem, p.257.

carismáticos. A liturgia passou a ser um culto público e deslocou o centro da celebração para o altar. O mais importante nesse momento é a presentificação na imagem da história salvífica de Jesus. A presentificação é transmitida em diferentes categorias: “[...] a Eucaristia é ‘imitação’ (*mimesis*), ‘figura’ (*eikon*), ‘imagem’ (*typos e antypos*), ‘parábola’ (*homoionoma*), ‘símbolo’ (*symbolon*) do senhor glorificado e de sua história”.<sup>176</sup> A participação se dá através da contemplação do mistério na imagem.

### 2.2.1 O Tempo Patrístico

Em sua *Primeira epístola aos Coríntios*, que data por volta do ano 55 a sua escrita, onde, no capítulo 10 fala que as palavras pronunciadas na celebração na Ceia do Senhor é uma maneira de estabelecer a comunhão com o Cristo: “[...] do ‘pão que partimos’ e do ‘cálice de bênção que abençoamos’, e que ele afirma que são ‘comunhão com o corpo e sangue de Cristo’”.<sup>177</sup> Começa assim, com a ideologia de Paulo a base de um fundamento decisivo para a construção da igreja de Jesus – O Cristo.

Paulo, em seu contexto e momento histórico, exercerá uma contribuição importante sobre a formação da igreja fundamentada na idéia do Corpo Místico de Cristo. Propôs a unidade dos cristãos em torno do corpo místico de Cristo: “O símbolo-chave na resposta de Paulo é o do corpo: o corpo do indivíduo, o corpo de Jesus Cristo e a Igreja como de Cristo”.<sup>178</sup> Corpo, neste sentido, se remete a uma relação entre o corpo físico de Cristo doado como sacrifício. O corpo de cada ser individual que em reunião (*koinonia*) comunitária ou *societas* cristã transforma-se no corpo místico de Cristo.

Cabe ressaltar aqui o caráter de comunhão comunitária nas comunidades neotestamentárias, o ceiar como sinal realizador de comunhão comunitária. Paulo se posicionou contra a participação em duas mesas, não se pode sentar-se à “mesa do Senhor” e a mesa dos pagãos. Paulo certamente exerceu grande influência na formação da ideia de “um corpo” (1 Cor 10,21).

<sup>176</sup> Cf. NOCKE, Franz-Josef. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.256.

<sup>177</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.22.

<sup>178</sup> FIORENZA, Elizabeth Schüssler. Participação a Mesma Mesa e Celebração da Eucaristia. In: **Por Que Missa em Todas as Ocasões? Concilium /172 – 1982/2:** Liturgia. Editorial Mary Collins/David Power. Artigos Introdutórios. Impresso por Editora Vozes, Petrópolis, 1982, p.11 [131].

O (...) conceito *Koinonia* (...) adquire um duplo direcionamento em Paulo: comunhão (com alguém) por meio de participação (comum em algo), de sorte que se pode parafrasear: O comer do pão e beber o cálice, realizados em conjunto, proporcionam comunhão pessoal com o Cristo crucificado e exaltado por meio de participação em seu corpo e sangue.<sup>179</sup>

E, segundo Elizabeth Fiorenza, Paulo estava preocupado em formar um corpo comunitário diferentemente da busca de alguns coríntios em uma experiência religiosa individual com vistas à obtenção de poder. Além disso, queria demarcar os limites daqueles que celebram refeições cúlticas pagãs: “Não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios” – insistiu Paulo.<sup>180</sup> Demarcando a diferença entre a celebração da ceia do senhor e a ceia do paganismo.

No princípio, as reuniões para a Ceia do Senhor eram distribuídas em igrejas domésticas, com a adesão também de escravos, gentios, mulheres e de comerciantes que formavam várias igrejas domésticas. Há uma abertura a várias pessoas da estratificação social. Todas estas igrejas, num contexto maior, formavam em Corinto a *ecclesia*. Mas, esta *societas* eclesial diante da sociedade pagã circundante encontrava dificuldades com a sua auto-identidade. E esta auto-identidade no seio mesmo do cristianismo nascente já apresentava cismas sectários entre os pneumáticos e os “tolos”. Ou seja, dividia-se entre aqueles considerados fortes – por terem recebido a “gnose” e a “sabedoria” –, e os fracos – aqueles cuja elevação ainda não conseguiu atingir tal patamar.

Ainda, que a ideia de Paulo era a formação de uma comunidade como *Koinonia* acolhendo em associação as mais diversas pessoas do estrato social. E, há que ressaltar o grande número de mulheres adeptas a nova comunidade nascente.

Paulo sublinhava a supremacia do amor como a possibilidade de ascensão ao céu e a sua potencialidade transformadora e criadora: “Ainda que eu fale todas as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor sou como o bronze que soa ou o sino que retine... mesmo que tivesse toda a fé a ponto de, transportar montanhas, se eu não tivesse o amor, eu não seria nada” (1 Cor 13, 1-13). Essa concepção do amor como fonte criadora não é uma invenção de Paulo ou de Jesus, remonta ao período clássico grego. Platão mencionou em um dois diálogos socráticos *O Banquete e o Fedro* – os dois diálogos platônicos que o tema central é o amor – que Sócrates em suas indagações epistemológicas já anunciava a potencialidade criadora do amor. Sócrates se perguntava sobre a natureza do amor e tentou conceituar o amor (*eros*) abstraindo das palavras do mito narrado a ele por Diotimia de Mantinéia (sacerdotisa) em que

<sup>179</sup> Citação de H.J. Klauck, 1. Korintherbrief, 73s. In: ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.249-250.

<sup>180</sup> Carta aos Coríntios 10, 21-22 *apud* FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *Op.cit.*, p.15 [135].

esta conclui que o amor é um “entre”. O amor é o entre que permite a união dos deuses com os homens. O amor para Diótima de Mantinéa não é feio nem belo, nem bom nem mal, nem rico nem pobre, nem sábio nem ignorante é um sempre entre relacional. O amor é sempre em busca, em procura, por isso, o vazio da alma humana que sempre deseja a completude de algo que lhe falta. Uma carência que se transforma num desejo da busca em encontrar sua metade ausente. E, a concepção platônica dos dois mundos, um sensível (opinião) e outro inteligível (ciência), exercerá grande influência sobre a constituição ideológica do cristianismo. É importante deixar claro que a ideia grega de ciência é diferente de como compreendemos hoje, como adequação da verdade. Ciência para os gregos é a sabedoria de quem adquire a *areté* (virtude) e a virtude é o bem supremo. Levando ao fim a compreensão socrática, para a qual a filosofia é a busca amorosa da verdade (*a-létheia*), uma verdade que nunca é conhecida e conquistada absolutamente pelo humano: permanece sempre em mistério. Quando Jesus diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, podemos intuir ser no sentido de uma verdade em processo, eterno vir-a-ser, em processo, que encontramos no interior de nós mesmos como a máxima socrática do: “Conheci-te a ti mesmo”. A verdade habita mesmo o íntimo de cada um nós, nos recônditos d’alma. Também a dicotomia corpo-alma, oriunda da visão platônica, servirá como pressuposto filosófico para fundamentar a cosmovisão do cristianismo instituído derivado das interpretações humanas da suposta ideia de formação a qual se referiu Jesus.

Todas estas ideias que hoje sabemos já continham o seu gérmen na Grécia clássica. Com Jesus a semente foi plantada, e com Paulo veio a desabrochar e ser uma condição de possibilidade essencial para ser verdadeiramente cristão. As intuições e inspirações de Paulo foram se aglutinando, formando um ideário constitutivo de *Ekklesia* (assembleia), amalgamando as ideias gregas com as ideias judaicas e latino-romanas. Foi por um longo percurso, com o auxílio de várias manifestações *hierofânicas* históricas desde a Grécia Clássica, e também das interpretações humanas feitas a partir destas manifestações, que formaram conjuntamente a ideologia histórica da eucaristia.

O tempo patrístico, com suas diversas figuras representativas, neste ínterim, buscou na filosofia grega, com seus pensadores que ousaram pensar a questão da verdade do ser e a finalidade da existencialidade humana em prol de conquistar a felicidade e o bem supremo, para corroborar a nova doutrina cristã. Tentaram conciliar as verdades das revelações bíblicas com a verdade filosófico-grega, desde que essa não desmentisse as primeiras. Viram na filosofia grega um repertório referencial de conceitos essenciais com pressupostos nos quais poderiam se apoiar para fundamentar o cristianismo em seu corpus doutrinário.

A patrística colaborou pelo desencadeamento de ideias dogmáticas firmando um estatuto do cristão correto, digno de receber o corpo de Jesus, o Cristo nos moldes que convinha não somente à igreja, mas também ao poder político vigente. Posto que agora igreja e poder político estão atrelados. O discurso agora foi se distanciando do discurso mesmo de Jesus, que se opunha ao poder legitimante da política como verdade absoluta que excluía o diferente de uma democracia legítima. Sendo assim, o Cristo dogmatizado se sobrepôs à figura do Jesus histórico, o meigo nazareno, judeu, que pregava a igualdade de todos perante Deus. Desde a prostituta ao mais desprezível dos traidores como Judas, anunciou a escravos, livres, pagãos, publicanos e farizeus a mesma doação da graça por Deus. Todos indistintamente aos olhos de Deus são iguais.

Por isso, nos séculos consecutivos, no discurso filosófico teológico do cristianismo há uma tentativa de se firmar como verdade absoluta, donde resulta a dogmática cristã. No século II alguns nomes sobressaíram neste veio como Inácio de Antioquia, Justino de Roma e Irineu de Lião. No século III, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Clemente de Alexandria, Orígenes, Lactâncio. No século IV, Atanásio de Alexandria, Hilário de Poitiers, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa, Efrém, Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Ambrosio de Milão, Jerônimo e Agostinho de Hipona. No século V, Cirilo de Alexandria e Leão Magno.

O tempo patrístico pode ser dividido em três períodos: no período primeiro (até o século III), os padres da igreja debateram e argumentaram em prol de estabelecer uma metanarrativa como verdade absoluta que excluísse e abominasse pagãos e hereges. Será que esta era a proposta de Jesus quando disse: “Fazei isto em memória de mim”?

O segundo período, que vai aproximadamente do século III até meados do século V, é caracterizado pela formulação das crenças doutrinárias cristãs – Concílio de Nicéia (325) e Concílio da Calcedônia (451).

O terceiro período, que vai de meados do século V até final do século VIII, é responsável pela reformulação e sistematização das doutrinas já formuladas, acontecendo o surgimento do Estado eclesiástico. Desse modo, a eucaristia passou a ser o sacramento do altar, dissolvendo paulatinamente a antiga concepção de igreja-eucaristia como comunidade de fé. A igreja, como instituição divina e também como organização jurídica, passou a ter um corpo hierárquico, cuja cabeça era o Papa em Roma.<sup>181</sup>

Face à enormidade de pessoas que deram a sua interpretação sobre a formação do corpo doutrinário no tempo patrístico, e ser o escopo deste trabalho de pesquisa a evolução da

---

<sup>181</sup> Cf. WIEDENHOFER, Siegfried. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.75.

eucaristia na linha do tempo não adentraremos muito nesta temática. A nossa intenção é situar apenas aquelas figuras históricas que, de alguma maneira, exerceram maior influência para a compreensão da eucaristia no que tange a sua formação pela eclesiologia.

Os santos padres inicialmente enfatizam a vertente anamnética da eucaristia: “Se como dom derivado de Deus a eucaristia é memória, é ela sacrifício como dom que reconduz a Deus”.<sup>182</sup> Os padres da igreja refletem tanto pelo ato de agradecimento por um dom recebido, mas também como sacrifício agradável a Deus. Há na Ceia do Senhor primitiva uma visão de conjunto:

Reluz, pois, na conceituação cristã primitiva da Ceia do Senhor como eucaristia uma profunda visão de conjunto. Procede como aceitação agradecida e como reconhecimento sacrificial da obra salvífica de Deus em Jesus Cristo, como sua atuação cúlta. Sobre essa ideia básica passam a refletir os Padres da Igreja.<sup>183</sup>

Santo Inácio de Antioquia (faleceu por volta de 110 d.C.) via a Ceia do Senhor como o momento de comunhão com Jesus em pessoa, levando-o a expressar um desejo místico de Cristo: “Quero o pão de Deus, que é carne de Jesus Cristo, e como bebida quero o seu sangue, que é perene banquete de amor (Rm 7,3)”.<sup>184</sup>

Para Justino Martir (por volta de 165), a Ceia do Senhor para além da memória da paixão de Jesus dá importância a encarnação de Jesus. Para ele: “O Logos se apodera das oferendas, incorporando-as e transubstanciando-as em si. O valor e a dignidade do sacramento está na interferência do Logos”.<sup>185</sup>

Semelhante à compreensão de Justino também Irineu de Leão ressaltava na Ceia do Senhor a encarnação de Jesus: “enriquecidos pelo Logos de Deus e se tornam na eucaristia, no Corpo e Sangue de Cristo”.<sup>186</sup> A elaboração da liturgia eucarística teve a sua base no século II que se consolidou em uma oração eucarística cujo teor se transformou cada vez mais em epiclese de consagração.

No fim da era patrística João Damasceno retomou de vez a consagração que, para ele, é a descida do Espírito Santo como união hipostática sobre os elementos. Os padres latinos também vão se interessar pela memória da obra salvífica de Jesus sob as oferendas.

---

<sup>182</sup> FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. A eucaristia como mistério central. In: **Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica IV/5: A Igreja – Eucaristia: mistério central.** Colaboração de Johannes Betz. Trad. Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1977, p.102.

<sup>183</sup> Idem, p.31.

<sup>184</sup> Santo Inácio de Antioquia *apud* FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Op.cit.*, p.31.

<sup>185</sup> FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Op.cit.*, p.32.

<sup>186</sup> Idem, p.32.

Cipriano chama a atenção para celebrações com o cálice contendo água sem o uso do vinho como dito na Escritura, pois o vinho é o símbolo natural da paixão de Cristo. E realiza-se a *oblato* e *sacrificium* à paixão de Jesus.<sup>187</sup>

No entanto, no segundo período da patrística os padres latinos vão influenciar a teologia eucarística, sobretudo Ambrósio de Milão (397) e Agostinho de Hipona (430). Ambrósio com uma perspectiva voltada para o metabolismo, da sua transformação física, no entanto, “Agostinho acentua o caráter de sinal do sacramento. Interessa-lhe, sobretudo, a inter-relação simbólica dos níveis: pão – corpo terreno de Cristo – comunhão da igreja”.<sup>188</sup> Estas duas correntes antagônicas sobre o tema da eucaristia concentravam suas discussões na presença real de Jesus na eucaristia. Ambrósio estava mais ligado à transformação metabólica e física da hóstia no corpo de Cristo. Por outro lado, Agostinho de Hipona compreendia como uma transformação simbólica. Agostinho via na dimensão simbólica a explicação para a real presença de Jesus.

### 2.2.2 Ênfase à transubstanciação e presença real fisicista

De acordo com Erich Fromm, em *O Dogma de Cristo*, Paulo – de uma origem de família rica e abastada – conquistou adeptos para o cristianismo que vinham das classes mais baixas como pequenos artesãos, escravos e emancipados, mas com o tempo os ricos passaram a se infiltrarem na comunidade. E gradualmente, essa comunidade primitiva calcada nos ideários de fé em Jesus e no amor fraterno e, principalmente, com grande esperança escatológica vai perdendo sua fundamentação originária. Entre os anos 250 e 300 depois do nascimento de Cristo, toda a configuração das comunidades primitivas já haviam se modificado. Seja no seu aspecto conjuntural interno, seja no seu aspecto conjuntural externo.

No sec. I não existia nem mesmo uma autoridade externa claramente definida nas comunidades cristãs que se formavam baseadas na independência e liberdade do cristão individual, em relação as questões de fé. O século II caracterizou-se pelo desenvolvimento gradual de uma união eclesiástica com os líderes autoritários e assim, também, pelo estabelecimento de uma doutrina sistemática da fé, a que o cristão individual

<sup>187</sup> Idem, p.43.

<sup>188</sup> NOCKE, Franz-Josef. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.256.



se tinha de submeter. Originalmente, não era a Igreja, mas tão-somente Deus, que podia perdoar os pecados.<sup>189</sup>

Paulatinamente, a Igreja de Cristo foi-se constituindo como uma instituição que queria submeter ao domínio da fé o povo liberto das amarras das leis vigentes, das quais Jesus quis libertá-los. Se Jesus pregou a lei do amor – lei interna – livre das convenções do Estado, a classe dominante que agora era o próprio cristianismo que retrocedia à lei coercitiva da instituição – lei externa. E, para tanto são necessários os dogmas: “O dogma é, em grande parte, condicionado pelos motivos políticos e sociais realistas. Serve como uma espécie de bandeira, e o reconhecimento da bandeira é a confissão de participação em determinado grupo”.<sup>190</sup> Jesus libertou a maioria oprimida do subjuço dos poderosos, dando liberdade na sua fé em Cristo de ser e viver uma nova vida. Mas, o cerceamento a esta liberdade anunciada foi se consolidando dentro da própria igreja com o estabelecimento do Dogma como verdade apodítica humana. Estabeleceu uma forma de controle das massas populares e dos seus cultos libertos das amarras institucionais que não fosse governada por uma autoridade ou ministro supremo.

Como as satisfações simbólicas são condensadas em forma de um dogma em que as massas devem acreditar, de acordo com a autoridade dos sacerdotes e dos governantes, parece-nos que o dogma deve ser comparado a uma sugestão poderosa, experimentada subjetivamente como uma realidade, devido ao consenso entre os crentes. Para que o dogma atinja o inconsciente, o conteúdo que não é capaz de ser percebido conscientemente deve ser eliminado e apresentado em formas racionalizadas e aceitáveis.<sup>191</sup>

Fromm, em sua interpretação na avaliação psicológica do dogma, viu como uma racionalização da fé, na qual subjazem interesses políticos, econômicos e sociais. Sendo uma forma de manipulação da fé dos crentes que se satisfazem realmente com uma explicação racional do mistério. Na teologia eucarística historicamente foram se constituindo correntes que buscavam explicar o mistério da transformação do pão no corpo de Cristo durante a consagração, na já, então, liturgia eucarística.

Os padres da igreja e os padres latinos influenciaram a história da teologia eucarística: o bispo Ambrósio de Milão (397 d.C.) acentuou o “metabolismo” e, em seguida, o bispo

---

<sup>189</sup> FROMM, Erich. **O dogma de Cristo**: e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura. 5ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.56-57.

<sup>190</sup> Idem, p.77.

<sup>191</sup> Ibid., p.77-78.

Agostinho de Hipona (430 d.C.) acentuou o caráter de sinal de sacramento “simbolismo”. Na Idade Medieval as ênfases, ainda que não tenham contradição, geraram escolas antagônicas sobre a presença real: a transubstanciação.

Até o século XI utilizava-se normalmente a designação de corpo real de Cristo para a Igreja e Corpo místico para a eucaristia. Mas, nesse momento histórico, houve uma virada na compreensão da eucaristia. Berengário foi indiretamente responsável por tal virada: propôs o termo consubstanciação significando a presença de Cristo na celebração da Ceia. Para Berengário é a presença de Cristo na Ceia, não literalmente como corpo e sangue no lugar do pão e do vinho, mas a união de dois ou mais corpos na mesma substância sob o símbolo. Berengário foi considerado herege por expor tal ideia, foi obrigado a se retratar e desconsiderar esta sua ideia sobre a presença de Jesus na hóstia – doutrina da transubstanciação.<sup>192</sup>

No IV Concílio de Latrão (1215) se deu a fixação dos sacramentos da igreja católica e, dentre eles, o dogma da eucaristia (Transubstanciação), acentuando mais o culto à eucaristia que sua celebração e a comunhão, propiciando uma visão mais “realista” e fisicista. Assunto polêmico, durante o percurso da evolução dinâmica da eucaristia, uma tensão se instaurou numa questão, um ponto nodal, entre transubstanciação e presença real simbólica. A “presença” real de Cristo na eucaristia do ponto de vista “fisicista” gerou uma tensão: trituramos a carne de Cristo em espécie substancial no rito eucarístico?

Aqui, a presença real do Senhor é enfatizada pelo seu aspecto substancial a um pensamento extremista e realista do ponto de vista fisicista: “Transforma-se a substância (*substantia*) das coisas, mas o gosto anterior, a cor e os demais acidentes sensuais permanecem”.<sup>193</sup> Há uma preponderância da substância e depois a sua concepção é ampliada pela alta escolástica como questão ontológica que remonta as suas bases ao debate da filosofia grega do período aristotélico:

Com isso abre caminho para a doutrina da transubstanciação, aceita pelo magistério da Igreja no IV Concílio de Latrão (1215) (DH 802) e que é ampliada pela teologia da alta escolástica no sentido de metafísica aristotélica: ‘acidentes’ referem-se à dimensão perceptível empiricamente, ‘substância’ refere-se à essência metafísica da realidade, vista pelo intelecto

<sup>192</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.184-186.

<sup>193</sup> Guit-mundo de Aversa. *De Corp.* 3 *apud* NOCKE, Franz-Josef. *In: SCHNEIDER, Teodor (org.). Op.cit.*, p.258.

espiritual. 'Transubstanciação' diz que muda a essência, não, porém, os acidentes.<sup>194</sup>

Na Idade Média houve uma enorme ênfase a adoração da hóstia e do santíssimo sacramento em detrimento da comunhão de mesa. O distanciamento entre imagem e verdade chegava ao extremo. Toda a concepção da presença de Deus na eucaristia entrou em crise, e a ênfase concentrou-se na transubstanciação corporal e não mais uma representatividade simbólica espiritual. Se nas proto-comunidades cristãs o mais importante era 'comer e beber com', aqui o importante é a adoração pessoal a hóstia. O sacerdote levantava a hóstia e todos veneravam em genuflexão, apenas observando a hóstia. Importava mais ver Deus do que vivenciá-lo de forma participativa comunitária: "Já na Idade Medieval, na Missa se tratava de 'ver Deus', mais do que entrar em comunhão sacramental com ele. Esta evolução alcançou no século XVII a onipotência do 'sol' (ostensório)".<sup>195</sup> Procurava-se a união com Jesus Cristo individualmente contemplando a hóstia.

A missa rezada em latim, na Idade Média, tinha como preponderância a adoração do santíssimo sacramento e o clero tinha uma supremacia eleita acima dos demais fiéis. A noção de poder ao manipular a substância consagrando-a, conferia ao sacerdote um poder diferenciado perante aos demais, até mesmo de absolvição dos pecados. Bem como estabelecia uma distinção entre o profeta e o mestre e os bispos, presbíteros e diáconos. Pois, desde o final do século I d.C. com a crescente institucionalização da igreja, foram amalgamando-se e criando-se um distanciamento entre a experiência religiosa popular e a linguagem litúrgica preconizada por um corpo eleito. Concentrando um poder especial na figura do ministrante eucarístico.

Sobre essa ideia de poder, de acordo com Aldazábal, a dinâmica potencial da presença atuante da eucaristia depende da fé humana no sacramento, mas ao mesmo tempo independe da fé, porque o espírito que se presentifica no ato cúltico é uma causa da palavra criadora: *ex opere operato*. Isto significa que se fundamenta no agir de Deus através do rito executado e não é somente *opere operantis*, por força das pessoas que executam o sacramento. No caso, o conceito de um princípio causal é um assunto delicado quando se refere à atuação divina sob a execução do rito. O que pode dar margem à errônea concepção da influência da ação humana sobre a soberania de Deus, influenciado pela manipulação material do humano em poder dos sacramentos.

<sup>194</sup> NOCKE, Franz-Josef. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.258.

<sup>195</sup> Texto original: "Già nel medioevo, nella Messa si trattava di 'vedere Dio', piuttosto che di entrare in comunione sacramentale con lui. Quest'evoluzione raggiungere nel diciassettesimo secolo l'onnipotenza del "sole" (ostensorio)". VAN der LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.290.

A ação eucarística é dom da pessoa de Cristo. Confessamos unanimemente à presença real, viva e ativa de Cristo neste sacramento. O discernimento do corpo e do sangue de Cristo requer fé. Não obstante, a presença de Cristo em sua igreja na Eucaristia não depende da fé de cada um, porque é Cristo que se liga a si mesmo, por suas palavras e no Espírito, ao acontecimento sacramental, sinal da presença dada [...]. É em virtude da palavra criadora de Cristo e pelo poder do Espírito Santo que o pão e o vinho são feitos sacramento e, por conseguinte, comunicação do corpo e sangue de Cristo [...].<sup>196</sup>

Apesar de Cristo não prescindir da potência e vontade humanas para se manifestar, ele necessita da consciência humana, da comunidade que se reúne, utiliza-se do material humano como agente da potência divina: “Assim como a divindade é, simultaneamente, ‘agens’ e ‘patiens’ da ação sacrificial, o homem também o é na medida de sua capacidade limitada”.<sup>197</sup> A fé humana é necessária para que se realize a Transformação, dita transubstanciação.

Na alta escolástica usou-se os dois conceitos para distinguir a causa objetiva divina e causa subjetiva humana: *ex opere operato* – *ex opere operandis* para dizer da causa objetiva divina que opera através dos sacramentos, mas que não é uma força própria do sacramento. A graça divina é doada através dele, mas não única e exclusivamente como causa do sacramento. O rito não é eficaz por si. Em primeiro lugar, depende da ação de Cristo; e em segundo lugar depende de um efeito dispositivo. Termo criado por teólogos franciscanos primitivos, depois de 1235 em *Suma Halensis* para se referir à disposição da alma para receber a graça: “[...] o sacramento efetuará certa disposição, ou seja, um efeito na alma, que ainda não seria a própria graça, mas prepararia para a graça”.<sup>198</sup>

De resto, na idade medieval a adoração ao santíssimo sacramento é mais importante que a comunhão de mesa. Se o altar até o final do primeiro milênio era o foco da atenção no ato litúrgico, o centro agora passa a ser o sacrário.

### 2.2.3 Ênfase à Transignificação e presença real pneumatológica

<sup>196</sup> Grupo ecumênico de Dombes, 1972 *apud* ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.325.

<sup>197</sup> JUNG, Carl Gustav. **O símbolo de transformação na missa**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985, p.48.

<sup>198</sup> Cf. NOCKE, Franz-Josef. *In*: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.182.

Do século IX ao século XI houve grandes controvérsias a respeito da compreensão da presença real de Cristo na Eucaristia. No século IX, Pascásio Radberto e Ratrammo foram os dois principais nomes que travaram uma discussão: o primeiro sublinhava a presença mais fisicista e o segundo a presença mais espiritualista.

Radberto (abade de Corbie) acentuava exageradamente a presença real fisicista de Cristo: “[...] acentuava a identidade real de Cristo e seu corpo histórico, sem dar importância à finalidade dinâmica ou simbólico-ecclesial do sacramento, mas sim ao fato da presença do Cristo histórico em nossa eucaristia”.<sup>199</sup> Ratrammo, por sua vez, levava a discussão para o lado inverso, a figura não pode conter a realidade: “o corpo eucarístico de Cristo não pode ser idêntico ao histórico e sua presença deve ser antes entendida num sentido simbólico e espiritual”.<sup>200</sup>

Estas duas compreensões vão se condensar nos escritos sucessivos *De Corpore et Sanguine Domini* e podem ser considerados os primeiros escritos teológicos sobre a eucaristia.<sup>201</sup> E fica então a discussão entre figura e realidade como um impasse para a igreja, ainda que a liturgia galicana e hispânica deste momento advoguem o realismo de Radberto levando a compreensão do metabolismo de Ambrósio ao extremo. A liturgia romana ainda mantém certo tempero entre as duas concepções de Agostinho: realidade e sacramento.<sup>202</sup> No século seguinte esta discussão entre figura e veritas da presença de Cristo no pão e no vinho se prolongou.

No século XI Berengário (o simbolista), pegando o gancho da discussão anterior, expôs sua compreensão a respeito. Seguindo a linha de Ratrammo e Agostinho, negava a presença de Cristo de maneira fisicista enfatizando a presença espiritual:

O simbolismo de Berengário, explicando a presença de Cristo em chave de ‘figura espiritual ou virtual’, principalmente em sua obra *De sacra coena*, interpretou-se como negação da presença real eucarística: o pão e o vinho não se convertem realmente no corpo e sangue de Cristo, mas só em figura e semelhança. Todas as passagens dos Padres que falam da figura ou símbolo, em relação com a Eucaristia, ele as lia em seu sentido literal, mas já não de acordo com o conteúdo que os termos tinham na era patrística. No século XI, dizer ‘símbolo’ era dizer precisamente o contrário de ‘realidade’.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia. Op.cit.*, p.183.

<sup>200</sup> Idem, p.idem.

<sup>201</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.íbid.

<sup>202</sup> Idem, p.íbid.

<sup>203</sup> Ibid., p.185.

Por este fato, Berengário foi fortemente repreendido pelos Papas e obrigado a se retratar e, no tempo do Papa Gregório VII (1079), assinando uma confissão firmando a presença real fisicista na eucaristia. Embora no seu interior não aceitasse nada daquilo, teve que assinar um juramento donde retratava-se da sua proposta simbolista. Mas, anteriormente a esta confissão Berengário já tinha sido obrigado a assinar outra confissão pelo Papa Nicolau II (1059), onde fora humilhado, ameaçado com torturas e teriam queimado seus livros.

Paralelo a Berengário, os defensores do realismo como Guitmundo e Lanfranco advogavam uma linguagem mais física e material. Assim, o termo *transubstanciação* foi se consolidando evitando os dois extremos, seja uma visão do realismo quase físico, sejam de um simbolismo espiritualizante.

São Tomás de Aquino, na Alta Escolástica, protestou contra a ideia sensualista e por demais realista do corpo de Cristo no pão e vinho. Propôs uma síntese do conceito de transubstanciação:

A visão ‘sacramental’ de Santo Tomás abarca ao mesmo tempo a linguagem simbólica, cheia de significado, e a da eficácia presença real. A presença de Cristo é real, ainda que sacramental. É sacramental, porém real. A linha principal de Santo Tomás é ‘a chave antropológico-sacramental, cheia de simbologia, realismo e dinamicidade’.<sup>204</sup>

Sobre a presença do Cristo na eucaristia de forma coisificada Aldazábal fez uma observação:

Não se pode entender a Eucaristia se esta presença de Cristo é enfocada de maneira muito ‘coisificada’. Ele está presente, identifica-se, assume o pão e o vinho, mas essa não é a finalidade última do sacramento. A finalidade é a comunidade, somos nós. A presença de Cristo é real, corporal, mas a partir de sua vida de glorificado, que é o que pode chegar à comunhão total.<sup>205</sup>

Na dinâmica da presença atuante de Jesus Cristo não pode ser desconsiderado o seu lado pneumatológico. A presença espiritual de Cristo que age por sobre os fiéis lhes promovendo a ser cristos como ele.

A eucaristia é, conforme verificamos, o sacrificio atual-presente de Jesus Cristo, com o qual se identifica não fenomenal mas essencialmente. Tem por sentido e finalidade a integração dos cristãos no feito sacrificial de Cristo,

<sup>204</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.188.

<sup>205</sup> Idem, p.322.

para que os leve consigo ao Pai e lhes faculte no mais alto grau a tornar-se como homens “outros Cristos”.<sup>206</sup>

A transformação do pão em corpo de Cristo olhando sob o prisma da transigificação é considerada como um efeito espiritual. A presença do Espírito Santo é quem opera o milagre da graça. A transignificação dá um salto qualitativo na compreensão da eucaristia. Não importa ficar preso ao aspecto substancial da matéria ou forma, o que importa é que, de alguma maneira, o espírito de Deus age por sobre os fiéis distribuindo sua graça. Há uma eficácia simbólica.

O que segundo Jung é enunciado da fé a qual a psicologia para explicar cai no terreno fronteiro do limite incognoscível do metafísico. No qual as explicações psicológicas não encontram um ponto de Arquimedes sobre o que significa o termo “*psique*”. Na missa estão presentes dois pólos: 1) o humano que se coloca ativamente disponível pela sua fé; 2) o divino que age após a consagração das substâncias do pão e do vinho (o próprio Deus que se oferece à comunidade e ao sacerdote).<sup>207</sup> Portanto, a profusão provocada no culto permanece sempre no âmbito do mistério. Durkheim argumentou que a força dinamo-gênica da religião desconcerta a lógica científica, diferente da demonstrabilidade científica, nem por isso deixa de ser constatada sua existência como experiência religiosa de forma real, experienciada e vivenciada, que não é um sentimento simplesmente ilusório.<sup>208</sup> E, Durkheim sublinhou que:

De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz.<sup>209</sup>

Essa transformação do estado de espírito humano verificada no culto é a veri-ficação teológica de Deus e do espírito que emana deste. Sem que o ser humano consiga apontar uma causa, ou explicar em palavras essa efusão de sentimentos que brotam do fundo d’alma. A presença real de Deus é sentida, não há necessidade de uma comprovação substancial metabólica. A comprovação se dá no próprio estado de ânimo do ser que se transforma. Daí, o

<sup>206</sup> FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Op.cit.*, p.95.

<sup>207</sup> Cf. JUNG, Carl Gustav. *Op.cit.*, p.46-47.

<sup>208</sup> DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.459, 460-481.

<sup>209</sup> Idem, 2000, p.460.

que era pão e vinho em seu significado no campo físico, já nada significa, após a consagração estão ali o corpo e o sangue de Cristo, transignificado pela *psique* humana.

No capítulo VII da *Myterium Salutis – A eucaristia como mistério central* os autores Feiner e Lorhrer trazem uma abordagem da concepção sobre presença real:

Se na linguagem tradicional chamamos genericamente essa presença de presença real, não pretendemos negar com isso que todas as citadas maneiras de presença sejam também reais e pneumáticas, mas dizer apenas que a presença somática real de Jesus é a autenticação do evento. Mas ela não é afinal o fim último, como já mostra o caráter de alimento, mas serve antes para a mais íntima união pessoal de Cristo conosco mediante sua entrega sacrificial. Neste contexto reluz uma vez mais a transignificação sofrida pelos alimentos alimentares, pois de meios naturais de alimentação se tornam os meios de auto-entrega de Cristo.<sup>210</sup>

Advinda da ideia da divisão dicotômica herdada da filosofia platônica da supremacia do espírito sobre o corpo. Sendo o corpo algo a ser desconsiderado face à sua mortalidade e o espírito ser imortal, essa ideia contribuía para a tentativa em vários momentos históricos, por ora se enfatizar um aspecto, ora se enfatizar outro aspecto da eucaristia. Para além dessa visão, em *Mysterium Salutis – A eucaristia como mistério central* faz uma análise da eucaristia na sua conjuntura não excluindo os dois aspectos, mas os entrelaçando: “A transignificação e a transubstanciação não se excluem, pois, mas se entrelaçam mutuamente. A mudança de significação se processa numa profundidade expressa na transubstanciação e presença real”.<sup>211</sup>

Segundo Aldazábal, ultimamente há uma insatisfação na explicação do mistério eucarístico baseado na concepção da transubstanciação clássica. A física evoluiu de lá pra cá, de Newton a Eistein, passando de uma ideia corpuscular-mássica para uma ideia de permutabilidade entre matéria-energia.<sup>212</sup>

O caminho da transignificação e transfinalização no momento atual encontra respaldo na filosofia existencialista e fenomenológica, donde há uma volta ao conceito de substância com chave filosófico-teológica, mas desvinculada de compreensões excessivamente fisicistas.<sup>213</sup>

A “substância” não deve ser necessariamente entendida como quântica, físico-química, e sim mais decididamente no campo ontológico e metafísico.

<sup>210</sup> FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Op.cit.*, p.102.

<sup>211</sup> Idem, p.102.

<sup>212</sup> Cf. ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.329.

<sup>213</sup> Idem, p.334.



Santo Tomás dizia claramente que Cristo não está na Eucaristia “localiter”, de uma maneira localizada, como estão nossos corpos num lugar (S *Th* III, q. 76, a. 5). A realidade mais profunda do ser, a realidade meta-física, é a que muda no pão e no vinho: o que se pode entender numa chave mais próxima às filosofias personalistas. Substância é “o que é”, e é um conceito que já se manejava na escolástica antes que se “redescobrisse” a filosofia de Aristóteles. Se entendermos bem a “transubstanciação”, evitando os inconvenientes que pode ter uma interpretação por demais física, ela inclui também os valores do encontro e da significação profunda.<sup>214</sup>

Aqui abrimos um parêntese na linha do tempo histórico avançando a discussão até pós-Vaticano II, *Mysterium Salutis*, para retomar adiante com a linha histórica com a Reforma e a Reforma católica.

#### 2.2.4 A Reforma e a Reforma Católica

A Reforma e o Concílio de Trento geraram grandes controvérsias a respeito da temática da transubstanciação e vivência do Santíssimo Sacramento restrita ao sacrário individualmente pelo clero e os fiéis apenas contemplando. Os reformadores teceram críticas a visão escolástica de enfatizar mais o aspecto sacrificial da Eucaristia para perdão dos pecados, sem enfatizar a Ceia do Senhor. Onde o aspecto físico e presencial é sobreposto a ideia de *Koinonia*. Os reformadores atacaram a ideia do rito romano centrado na figura da hóstia, abandonando a ideia primitiva dos Padres gregos: é real porque representado na imagem.

Martinho Lutero opôs-se a concepção da transubstanciação física da idade medieval e quiz resgatar a ideia originária da integridade da Ceia do Senhor: “A eucaristia, para Lutero, é testamento, sacramento, benção, ação de graças, mesa do Senhor, comunhão: mas nunca sacrifício”.<sup>215</sup> Entendendo que o rito romano se opôs a ideia originária de Ceia do Senhor. Onde todos participam do corpo de Cristo sem distinção. Opôs-se a concentração da missa romana circunscrito ao momento da transubstanciação esquecendo-se das outras dimensões eucarísticas como união comunitária de mesa e fração do pão. Lutero considerava a transubstanciação um sofisma sutil. Outro ponto também rejeitado pelos reformadores é o aspecto sacrificial, muito enfático no rito romano, dando ênfase à autopunição e autoflagelação

---

<sup>214</sup> Ibid., p.335.

<sup>215</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.197.

individual como garantia de perdão dos pecados, deixando de lado a execução de obras caritativas em prol da comunidade como possibilidade de ascensão à santidade.<sup>216</sup>

A doutrina dos reformadores se colocou contra o caráter enfático dado a missa até então sobre o aspecto sacrificial e a exclusão dos leigos na participação da celebração. Calvino e Zwinglio estão em sintonia com Lutero, não estão de acordo com o cânon romano, todavia diferenciavam suas concepções sob alguns elementos da teologia proposta por Lutero.

Zwinglio desenvolveu uma teologia mais voltada para o relacionamento do homem com Deus pela palavra e pela fé: “Cristo está presente na palavra e é o autor imediato da fé”.<sup>217</sup> O Cristo torna-se presente na alma pela fé. Isto dá uma margem à vivência pessoal da missa pelos leigos, como uma vivência pessoal.

Martinho Lutero não compreendia a eucaristia somente como instrumento de perdão dos pecados, mas como dom da palavra de Deus que consegue a identificação real mediante a doutrina da ubiquidade, onipresença em virtude da comunicação. Lutero afastou-se do Dogma da Transubstanciação e viu como possibilidade para desviar-se da questão da ontologia das oferendas a linha da consubstanciação. O sacrifício é visto pelos reformadores como ação de graças e memória de aceitação de se estar a par de um dom.<sup>218</sup>

João Calvino, por sua vez, desdobrou-se em conseguir um elo entre Lutero e Zwinglio, buscando na linha de Santo Agostinho um caminho possível de explicação, então desviou-se da identidade substancial para uma correspondência ou analogia entre sinal e verdade.<sup>219</sup> O que hoje, se atribuiu a Calvino: “presença real pneumática de Cristo na santa ceia”, esta visão luterana do conceito de presença real, vai se diferenciar da conceituação católica de presença real nos e sob os elementos.<sup>220</sup>

O Concílio de Trento, como reação aos reformadores, situou a eucaristia reforçando a doutrina sobre presença real e no Canôn 1º (DS 1651):

Define que o corpo e sangue de Cristo está verdadeira, real e substancialmente presente no sacramento do Altar, juntamente com a sua alma e divindade, e não só sinal, figura e efeito. O canôn 2º desvenda a base ontológica e as premissas de ordem intelectual da presença real, ensinando a transformação de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue de Cristo, professando contudo a permanência das

<sup>216</sup> Cf. NOCKE, Franz-Josef. In: SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.259.

<sup>217</sup> FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Op.cit.*, p.65.

<sup>218</sup> *Idem*, p.66.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.*idem*.

espécies dos elementos e a não permanência de sua substância e designando o conceito de transubstanciação como adequada categoria enunciativa.<sup>221</sup>

Tal postura dogmática adotada no período Tridentino irá, nos séculos seguintes, tendo como ponto de ebulição a transubstanciação e o aspecto sacrificial da missa no século XX, constatar que “assim pois convém enfocar a transubstanciação, a transignificação e a transfinalização como indissolúvel”.<sup>222</sup> O que Paulo VI, na encíclica *Mysterium fidei*, em 1965 renovou “o objeto e o conceito da transubstanciação, reverberando o fato de esta ser reduzida à transignificação e transfinalização”.<sup>223</sup> Nesta perspectiva, o Concílio Vaticano II retomou uma noção conjuntural do sacramento da Eucaristia.

### 2.2.5 A eucaristia a partir do Concílio Vaticano II

E, no Concílio do Vaticano II até os dias atuais foi se retomando o sentido de vivência eucarística comunitária participativa, promovendo uma visão da Igreja como unidade mística do corpo de fiéis alimentada pelo Espírito Santo.<sup>224</sup> No Concílio Vaticano II houve uma volta da compreensão dada pelos primeiros cristãos: “Se houve um deslocamento na compreensão da eucaristia ‘da mesa ao altar e do altar ao sacrário’ com o Concílio Vaticano II volta-se agora a dar prioridade à mesa, ao altar e a comunidade”.<sup>225</sup> A eucaristia então volta a contemplar a sua gênese. O momento do seu nascedouro, onde havia uma maior interação entre a comunidade e a mesa: “A eucaristia aparece mais claramente como o memorial da morte pascal de Cristo”.<sup>226</sup>

É importante ressaltar que, pós Concílio Vaticano II, a teologia da eucaristia voltou-se para uma ênfase com o compromisso social<sup>227</sup>, importando-se também com a dimensão social deste sacramento, como um desdobramento da íntima relação entre a prática deste sacramento e a justiça social. O que implica, não somente a adoração do santíssimo e discussões intermináveis sobre a Transubstanciação, mas a sua *práxis* no eu/tu na *práxis* ético-social. Agora, o engajamento efetivo do fiel para a transformação de si mesmo e do mundo, com

<sup>221</sup> Ibid., p.69.

<sup>222</sup> Ibid., p.77.

<sup>223</sup> Ibid., p.idem.

<sup>224</sup> Cf. SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.241-263.

<sup>225</sup> ALDAZÁBAL, José. *Op.cit.*, p.216.

<sup>226</sup> Idem, p.idem.

<sup>227</sup> HADDAD, Antonio. **Eucaristia e compromisso social**. São Paulo: Loyola, 1985, p. 252.

maior vigor em busca de uma sociedade justa e fraterna, que fracione o pão em termos igualitários, voltando a ter uma visão mais escatológica, é um imperativo. Uma visão de corpo nesse sentido, onde todos sejam um em condições de igualdade na “fração do pão”, unidos no sentido de comunhão em realizar o “reino de Deus”, na busca comum de uma vida plena e feliz.

Desse modo, a igreja forma um “corpo”<sup>228</sup> de fiéis que buscam a unidade na fé da celebração e na *práxis* deste sacramento. O fiel é aquele que confia e crê, acolhendo na atitude de fé e aceitando como verdade o *sacramentum/mysterion*, experienciando-o a partir da experiência vivida, primeiro pela atitude de fé (verticalmente), num segundo momento, o desencadeamento de um sentimento comunitário (horizontalmente) na *práxis* cotidiana no exercício da sua liberdade. Este fenômeno, que se evidencia a partir do sacramento da eucaristia, é peculiar da tradição cristã católica. Diríamos que o sacramento da eucaristia é a fonte de identidade do cristão católico e o “coração” da igreja. Este sacramento constitui-se como marco referencial do cristão católico. Pode-se dizer que a eucaristia é de onde emana o espírito que anima o corpo de fiéis, é a fonte onde os cristãos católicos buscam a experiência religiosa. A identidade do fiel católico está intimamente imbricada à experiência individual e coletiva deste sacramento como *anamnese*, ou seja, o rito reatualiza o mito, tornando-o sempre vivo e operante com o mandato do senhor. Celebrando este sacramento até que Ele venha o olhar do cristão voltando-se para a esperança num futuro escatológico onde “Deus será tudo em todos”. A esperança num futuro de felicidade plena é a meta dos cristãos. Esse mundo de felicidade plena é um projetar-se tanto individualmente na prática individual da eucaristia, quanto na unidade da comunhão coletivamente. Um projeto humano seguindo um projeto Divino.

Este projetar-se foi entendido por Paulo VI no Concílio Vaticano II como proposta de uma nova eucaristia para um novo homem. Voltando para a *societas fraternal* que luta pelo desenvolvimento da pessoa na sociedade. Para tanto, é necessário excluir a fome e a miséria, para que todos tenham condições igualitárias no desenvolvimento de suas potencialidades como um todo.

Esta expansão da eucaristia como dimensão social que luta pela justiça social e pela paz no mundo, resgatando esta vertente do mistério da eucaristia em Carta a Coríntios com o sentido comunitário de *Koinonia* e fraternidade.

---

<sup>228</sup> Segundo Boff, “corpo” pode ser entendido no sentido de unidade mística da Igreja e o Cristo Cósmico derivada da concepção de Paulo. BOFF, Leonardo. **Evangelho do Cristo cósmico**: a busca da Unidade do Todo na Ciência e na Religião. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.85-98.

Segundo Antônio Haddad, em *Eucaristia e compromisso Social*, Paulo VI com seus discursos e seu pensamento influenciou bastante o Concílio Vaticano II numa retomada da eucaristia como íntima relação de vivência pessoal da fé e vivência ética comunitária. Na visão de Paulo VI, a ação contemplativa e fração do pão eucarístico tinha que se estender para uma ação comunitária no social.

Assim, as potencialidades abertas com este tipo de concepção do mistério eucarístico respondem a profundas questões do homem contemporâneo e abrem um caminho formidável para a penetração desse mistério em relação a toda uma situação de injustiça estrutural, sobretudo nos países do Terceiro Mundo. Cada vez mais aumenta a sensibilidade em favor da coerência e sintonia entre ortodoxia e ortopraxis eucarística: uma teologia da graça eucarística deve levar a uma viva consciência de que o conjunto doutrinal torna-se um peso morto, se não for tematizador e articulador da práxis eucarística libertadora.<sup>229</sup>

Estes ideários sensibilizados serão um forte impulso ao movimento da Teologia da Libertação. Onde a eucaristia é repartir efetivamente o pão, alimento necessário para a sobrevivência. Onde a eucaristia é a libertação do espírito humano das amarras ideológicas de uma maioria dominante, de uma sociedade dividida entre ricos e pobres. Onde a eucaristia seja promissora da libertação do domínio político, ideológico, econômico, cultural, etc. Ao momento histórico corresponde à eucaristia, sem perder o seu fundamento. O que muda não é o fundamento da eucaristia, mas o significado e interpretação dada pelo ser humano na história.

A eucaristia abrange todos os âmbitos da existência, é uma questão de engajamento pessoal do sujeito que experiencia a vida toda como sacramento no seguimento dos passos de Jesus. O modelo de histórico de vida de Jesus é um caminho a ser seguido. Há um modelo arquetípico que, ao mesmo tempo, tem uma face divina e humana.

### **2.3 A eucaristia: sacramento da vida plena experienciada**

O *homo religiosus primevo* experimentava a vida e a celebrava a partir dos ciclos cósmicos e sinais cósmicos de um Deus criador. Com a emergência do cristianismo e do calendário com o ciclo litúrgico focado na figura de Jesus, nos santos e mártires que vão se

---

<sup>229</sup> HADDAD, Antônio. *Op.cit.*, 1985, p.187.

revelando historicamente, passam as celebrações a serem comemorações de eventos históricos e não mais a celebração dos eventos cósmicos e naturais. O que desde o judaísmo já era uma prática não mais focada na celebração dos ciclos cósmicos. Mas, com o cristianismo há uma fundação inserida na história humana em Jesus: símbolo de Deus. A vida de Jesus vai se colocar nas festas como um grande substituidor das festas pagãs. Geralmente celebradas em torno do fogo, as festas pagãs também vão amalgamar-se a celebração de santos e mártires cristãos.

A narrativa da vida de Cristo e seus momentos fulcrais irá criar um eixo temporal e um calendário diferente do até então adotado. O Cristo substitui a festa do sol. O Cristo é o próprio sol. Interessante que a celebração da Sexta-feira Santa é um feriado móvel que serve de referência para outras datas. É calculado como sendo a primeira sexta-feira após a primeira lua cheia após o equinócio de outono no hemisfério sul ou o equinócio de primavera no hemisfério norte. O momento em que o sol alcança esse ponto de mudança está ligado também ao mistério da morte de Jesus.

Os banquetes festivos pagãos outrora celebravam ao Deus criador de todas as coisas. Com o evento Jesus – o Cristo – acontece a interpretação da eucaristia – banquete festivo centrado na figura de Jesus. E, segundo Leonardo Boff, em *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: mínima sacramentalia*:

Os sacramentos pagãos, em sua última realidade, não são pagãos. Pagão é um conceito sociológico e não teológico. Sociologicamente pagão é aquele não foi batizado. Por isso, estatisticamente não é computado entre os cristãos. Teologicamente não há pagão, porque não há ninguém que se subtraia ao influxo do Verbo Eterno, pois Ele é a luz verdadeira que ilumina todo o homem que vem a este mundo (Jo 1,9). Os sacramentos articulados nas religiões do mundo apontavam verticalmente para o Verbo Eterno. Eram sacramentos de Deus. Comer era participar sacramentalmente da divindade. Batizar-se significava mergulhar na vida divina. Generalizando, podemos dizer que os sacramentos que hoje possuímos na Igreja já pré-existiam à Igreja. O homem de todos os tempos se relacionava sacramentalmente com a divindade (Verbo Eterno). As formas eram diversas, a salvação comunicada era idêntica àquela que regurgita de forma plena e infalível nos sacramentos da Igreja.<sup>230</sup>

De acordo com Boff, os sacramentos são eixos essenciais que fazem parte da vida do ser humano e, anteriormente a igreja, já eram sacramentos cristãos latentes como parte do ser do homem diante do mistério. Que já era um pensar historicamente que preexistia a

<sup>230</sup> BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**: mínima sacramentalia. 27ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p.62.

formulação da igreja. A interpretação humana da mensagem de Deus na pessoa de Jesus é que irá ressignificar a compreensão de um mundo todo sacro, centrando a sacralidade a partir de uma cristologia doutrinária dogmática, e ainda perfazendo uma meta-narrativa construída durante séculos como forma de dominação ideológica e religiosa. Este modo de pensar construído humanamente – sentido doado pelo ser humano – a partir das revelações divinas reflete sobremaneira a eucaristia conforme cada momento histórico, enquadrando, por vezes, o pensamento humano na forma mais conveniente aos modelos humanos de poder vigente.

A colocação do sacramento cristão dentro de uma “redoma de vidro” ou de dogmas enferma o pensamento humano em uma única possibilidade de sacramentar. Mas, como vimos com o *homo religiosus primevo* tudo é sacramento, porque criado por Deus. Os atos todos humanos tem uma religiosidade co-natural porque estão fundamentados em Deus. A religiosidade natural deste homem primitivo era exercida automaticamente sem possibilidade de escolha. Aqui o cristianismo inova neste sentido: agora a consagração a Deus é uma questão de escolha interior de cada ser em si.

De acordo com Gerardus van der Leeuw, em seu livro *Fenomenologia della Religione*:

Em primeiro lugar, o sacramento eleva ao sublime uma atividade da vida, escolhida entre as mais simples e elementares: comer, lavar-se, a relação sexual, mover-se e falar. Dizemos que o sacramento sublima estas atividades, porque cada uma delas é descoberta até a sua base mais profunda, até o ponto em que toca o divino. A vida mesma em todo o seu curso, é por assim dizer, reconduzida à potência.<sup>231</sup>

A potência é a força que move o ser humano a atualizar sua vida buscando a divinização. Duas figuras humanas que conseguiram através da sua experiência de vida deixar para a história o exemplo da experiência religiosa e seu embate entre fé e serviço social foram Teilhard Chardin e Francisco de Assis.

Teilhard Chardin conseguiu aliar ciência e fé e Francisco de Assis experiencia esta aliança na expansão de sua consciência crística para todas as criaturas. Estes dois homens plasmaram em sua existência, vivida e experienciada, a plenitude e o ápice da eucaristia enquanto vivência vivida. É importante a leitura dessas duas experiências eucarísticas pela sua maneira revolucionária e diferenciada, contrastando com aquela proposta pela igreja

---

<sup>231</sup> Texto original: “*In primo luogo, il sacramento eleva fino al sublime un’attività della vita, presa fra le più semplici ed elementari; mangiare, lavarsi, commercio sessuale, muoversi, parlare. Diciamo che il sacramento sublima queste attività, perché ciascuna di loro viene scoperta fino alla sua base più profonda, fino al punto in cui tocca il divino. La vita stessa, in tutto il suo corso, è, per così dire, ricondotta alla potenza*”. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.287.

convencionada. Francisco e Teilhard viveram a eucaristia na vida mesma, cotidiana, sem desconsiderar o sacramento da eucaristia instituído.

### 2.3.1 *A comunhão mística e consciência crística*

Uma questão que se coloca como problema: a comunhão mística como teologia natural e o dogma instituído do sacramento eucarístico. Será que o segundo elimina ou refuta o primeiro?

As primeiras comunidades que se reuniam para celebrar a “fração do Pão” entenderam a natureza simbólica e anamnética como possibilidade da união com o Senhor. A experiência religiosa destes cristãos primitivos era ao mesmo tempo uma grande celebração comunitária, onde a palavra “reunir-se” era o essencial – reunião com os irmãos e com o Senhor. Mas, também era uma experiência religiosa que preservava a individualidade de cada um, no sentido de que não foi uma religião imposta com uma obrigação hierárquica. O que pediu Jesus foi que comessem da sua carne e bebessem o seu sangue de forma igualitária. Jesus não estabeleceu uma hierarquia ou estratificação social para ser digno da experiência religiosa com Deus. Muito pelo contrário, foi um revolucionário que quebrou a lógica de um tempo. Jesus anunciou outro reino: um reino de comunhão fraterna de todos sem distinção. A unidade proposta por Jesus é uma comunhão que propiciasse a todos a participarem da mesa do senhor em igualdade de direito. Jesus foi crítico com relação à lei do seu tempo. Ele inaugurou um novo tempo, uma boa nova: a escolha do sujeito. Agora, não se trata de uma religião de imposição e sim uma religião de escolha pessoal, onde o sujeito, para aderir, tem que aceitar e comungar livremente na fé.

Alguns estudiosos, filósofos, teólogos, etc., fazem críticas ao cristianismo como a religião do cabresto. A subserviência dos fiéis é vista como *leitmotiv* de exploração ideológica por parte da religião. No entanto, isto é contrário ao projeto de Jesus, como já argumentamos anteriormente. Essa dominação das massas, enquadrando a experiência religiosa somente possível quando atrelada ao dogma foi uma construção histórica que se deu a partir da expansão do cristianismo e de sua união com o Estado, formando a instituição clerical, culminando no “*extra ecclesiam nulla salus*”, estabelecendo a partir da eclesiologia como deve ser a experiência religiosa.



Para o teólogo Raimon Panikkar (1918-2010), o Cristo é maior do que igreja instituída pelo humano, uma igreja que participa da consciência cósmica de Cristo: O Cristo é maior do que Jesus (consciência crística). Compreendendo que este foi o anúncio que nos fez Jesus. A nossa consciência íntima, na interioridade do sujeito é onde encontramos o Cristo. Está aí dada na gratuidade, como possibilidade a cada ser, transformando-o num ser santificado que ascende o nível da divindade na liberdade de adesão em seguir ao projeto crístico antropocósmico. Jesus convidou a todos a uma experiência religiosa enstática e extática, imanente que desabrocha numa transcendência imanente – suprasunção. O rito eucarístico construído historicamente, por vezes, quer estabelecer uma experiência religiosa somente na exterioridade do rito. Para além da forma, o anúncio de Jesus é uma experiência religiosa que tem que ser vivida e experienciada na cotidianidade da vida mesma.

Durante o percurso histórico de Jesus, várias vezes ele fez críticas àqueles que fazem como os fariseus (os guardiões da tradição) que esquecem a lei de Deus e a substituem pela tradição humana. Estão nos templos a rezar, mas não vivenciam e nem praticam na interioridade da consciência o amor ao próximo, vivem da ritualidade externa. Contrariando esta ideia, Jesus incita o ser humano a buscar dentro de si mesmo o sentimento íntimo da unidade com os irmãos e Deus. Jesus não pregou uma religiosidade da exterioridade, mas da interioridade do si mesmo. Inovou, nesse sentido, porque a experiência religiosa passou a ser uma adesão consciente do sujeito, que aceita no seu livre-arbítrio a fé na construção de uma consciência crística. Daí começou a evolução histórica da consciência reflexiva de si mesma. Não é a proposta de uma religiosidade alienada, mas que reflete sobre si mesma a todo o momento em uma experiência mística com o mundo, homem e Deus.

A consciência crística liberta o ser humano do *Deus otiosi*, punidor e vingativo. Traz para perto, tornando-se um Deus de proximidade, mais ainda, um Deus íntimo que habita em cada ser de maneira diversificada. Então, cada qual com seu cada qual, constrói a sua maneira uma vivência responsável da sua religiosidade. Sem a imposição e coerção de uma lei externa, mas da lei interna do amor. Âmbito mais profundo do ser, onde habita o nosso Deus interior.

Para Teilhard Chardin, “nada é profano neste mundo” para quem sabe ver, basta educar o olhar. Na sua obra *O meio divino* refletiu sobre a consciência humana como porta da unidade mística com o Divino. Como um centro e um ponto que habita o si mesmo de cada ser, desde o verme até o ser humano, todas as coisas contribuem para a evolução da consciência cósmica de Cristo. A experiência religiosa de Deus<sup>232</sup>, para Teilhard, depende de

---

<sup>232</sup> A maravilha do pensamento Teilhard sobre o conceito de Deus é inovador: Deus é um centro móvel, não é um centro fixo no universo, por isso, cabe ao ser humano um processo de eterna busca, que nunca se acaba. “Ele é

educar o olhar para as coisas e a matéria, todas as coisas são sinais divinos. Trazem em si a diafania de Deus no universo.<sup>233</sup> Na visão teilhardiana tudo no mundo é sagrado. Banhado pela energia cósmica que tudo anima, faz progredir e evoluir. Nada está fora do projeto divino, desde o ínfimo verme até o homem. Em seu aspecto evolutivo externo superior o homem poderia ser considerado superior, mas cada ser vivente, cada criaturinha tem a mesma significação no universo a mesma importância para Teilhard. E assim a matéria também tem a mesma importância, todos os minerais, a Terra e o nosso corpo são habitados pela anima divina. É um Deus Imanente:

Esse Deus imanente estaria sempre empenhado num diálogo criativo com Seu mundo, conhecendo-Se a Si mesmo apenas na medida em que conhece Seu mundo. Este é um conceito de Deus proposto com grande força neste século por Teilhard de Chardin, e mais recentemente pela “teologia do processo”, e é um conceito em termos do qual torna-se razoável falar de seres humanos – com nossa física da consciência que espelha a física do vácuo coerente – concebidos à imagem de Deus, ou como parceiros da criação de Deus.<sup>234</sup>

O otimismo teilhardiano diante da humanidade e da humanização é algo extraordinário. Como pode? Um homem mesmo tendo ido à guerra e vivenciado os horrores desta, visto o grau de demência a que chega o ser humano em promover a guerra, nem assim destituir de sua visão otimista do homem?

Na concepção de Teilhard, o ser humano é um eterno vir-a-ser em potencial. As situações limites fazem sempre o ser humano ascender a outro nível do Real. Como um ser liminar, vive a ultrapassagem da sua condição espaço/temporal para convergir evolutivamente em uma trans-consciência crística. Como um processo natural da própria existência cósmica.

Cada uma de nossas vidas é como que trançada por estes dois fios: o fio do desenvolvimento interior, segundo o qual se formam gradualmente nossas ideias, nossas afeições, nossas atitudes humanas e místicas; e o fio do êxito exterior, segundo o qual nós nos encontramos, a cada momento, no ponto preciso, para onde convergirá o conjunto das forças do universo, para produzir em nós o efeito esperado por Deus.<sup>235</sup>

---

para nós a terna descoberta e o eterno crescimento. Quanto mais cremos compreendê-lo, mais Ele se revela outro. Quanto mais pensamos possuí-lo, mais Ele recua, atraindo-nos para as profundezas do si mesmo”. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **O meio divino**. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010, p.115.

<sup>233</sup> Cf. TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Teilhard Chardin e a diafania de Deus no Universo. *Op.cit.*

<sup>234</sup> ZOHAR, Danah. **O ser quântico**: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física. Trad. Maria Antonia Van Acker. 13ed. São Paulo: Best Seller, 1990, p.280.

<sup>235</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **O meio divino**. *Op.cit.*, p.47.

De acordo com Teilhard não há duas histórias, uma história humana e uma história divina, mas uma única história que entrelaça as duas. Teilhard percebeu que o cristianismo católico tem uma dificuldade de se concentrar no tempo presente e na história humana. Colocou a figura e a humanidade de Jesus como algo intangível e um Deus transcendente, desgarrado da materialidade terrena. Teilhard sofreu, de certa maneira, uma angústia existencial entre a humanidade de Cristo e o Deus destacado do cristianismo. Então, Teilhard intuiu que, para perceber a Presença Divina, é necessário educar o olhar: “nada é profano, aqui em baixo, para quem sabe ver”.<sup>236</sup>

A *Missa sobre o mundo* é uma belíssima passagem da vida de Teilhard, que está em sua obra intitulada *Hino do Universo*. Encontrava-se Teilhard no deserto de Ordos em uma expedição científica no dia da Transfiguração Crística, sem os dois grandes símbolos da celebração eucarística: O Pão e o Vinho. Teilhard, em um momento de profundo recolhimento espiritual e arrebuo místico, foi inspirado e em oração expressou:

Senhor, já que mais uma vez, não nas florestas do Aisne, mas nas estepes da Ásia, eu não tenho nem pão, nem vinho, nem altar, elevar-me-ei, acima dos símbolos, até a pura majestade do Real e vos oferecerei, eu, vosso sacerdote, sobre o altar da Terra inteira, o trabalho e a fadiga do Mundo.<sup>237</sup>

Já que não dispunha dos símbolos Teilhard transfigura estes símbolos para todo o universo. Acontece a “transfestação da existência”<sup>238</sup>, nesse momento, todo o universo é transfestado mergulhado na unidade total cósmica. A hóstia é o mundo transformado em comunhão crística. Todas as potencialidades do ser de Teilhard reverenciam e bebem da seiva máxima de Jesus: “Isto é o meu Corpo, Isto é o meu Sangue”. Era a partir da hóstia consagrada que Teilhard gostava de contemplar a extensão da presença divina:

Quando o padre diz estas palavras: *Hoc est Corpus meum*, a palavra cai directamente na realidade individual de Cristo. Mas a grande operação sacramental não se detém nesse acontecimento local e momentâneo... [...] Sob a irradiação da Hóstia consagrada, toda a natureza foi sacudida... A partir do elemento cósmico onde se inseriu, o Verbo actua para subjugar e assimilar a si tudo o resto.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> Idem, p.13.

<sup>237</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Mundo, homem e deus**. Textos de Teilhard Chardin selecionados e comentados por José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1980, p.191.

<sup>238</sup> BERKENBROCK, Volney José. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. In: PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002, p.214.

<sup>239</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre *apud* DE LUBAC, Henry. **A oração de Teilhard de Chardin**. Trad. Antônio Jorge. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1965, p.86-87.

Teilhard ultrapassou a visão dos símbolos e viu na espessura do Real toda a diafania de Deus. A terra e todas as criaturas estão em transfestação na efetiva presença de Deus e na unidade crística: É importante esclarecer que, na visão de Teilhard, ele não via o mistério eucarístico no Pão e no Vinho como algo a ser desconsiderado. Mas, intuiu que há um “prolongamento” e uma “extensão” para além do próprio Pão e Vinho. Daí a transfestação do universo no Corpo Místico de Cristo. A energia que move Céus e Terra em arroubos de evolução e progresso. Na visão de Henry de Lubac:

Não se trata de desconsideração, mas, pelo contrário, é o amor e estima da celebração sacramental que o conduzem a alargar as dimensões da Eucaristia. Ela é o protótipo, a fonte e o centro que tornam possíveis a consagração e a comunhão cósmica.<sup>240</sup>

Em carta de maio de 1927, desabafou com sua amiga Leontine Zanta: “Não há dúvida de que por vezes se tem a impressão de que nossas igrejinhas nos escondem a Terra”. Uma frase forte e marcante. No processo hermenêutico dessa frase podemos fazer uma dupla leitura: 1º) “As nossas igrejinhas nos escondem a Terra”, no sentido que busca no transcendente o que é sempre um Já aí, Presença Real; 2º) Abrindo mais esse parêntese, “As nossas igrejinhas nos escondem a Terra”, poder-se-ia fazer outra hermenêutica no sentido que, a igreja católica restringe o mistério eucarístico a sua circunscrição de poder. Enquanto a eucaristia vai para além das formas de uma única e determinada religião abrangendo toda a Terra: “Aquele que amar apaixonadamente Jesus escondido nas forças que fazem a Terra crescer, a Terra, maternalmente, o levantará em seus braços gigantes, e o fará contemplar a face de Deus”.<sup>241</sup> Aqui podemos entrever a proposta de uma abertura para além das formas religiosas das religiões.

A Religião Cósmica que Teilhard anunciou aqui é o Corpo Místico de Cristo sobrepondo-se a Religião das Formas, está para além das formas, exala e emana em extensão por todo o universo. É na potência e na seiva do amor que tudo progride, evolui para transpor as formas.

A Hóstia assemelha-se a um foco ardente donde a chama irradia e se expande. Como a faúlha lançada no mato se rodeia logo de um largo círculo de fogo, assim também, no decurso dos séculos, a Hóstia (pois não há mais que uma só Hóstia, sempre a crescer nas mãos dos padres que se vão

<sup>240</sup> DE LUBAC, Henry. Op.cit., p.85.

<sup>241</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. A missa sobre o mundo. In: \_\_\_\_\_. **Hino do universo**. 2ed. São Paulo: Paulus, 2006, p.32-34.

sucedendo), a Hóstia de pão, digo eu, vai-se envolvendo cada vez mais intimamente numa outra Hóstia infinitamente grande, que não é nada menos que o próprio universo – o Universo gradualmente absorvido pelo Elemento Universal.<sup>242</sup>

“Eis o mistério da fé...”, e essa fé que Teilhard tinha acesso no seu mais íntimo, no fundo d’alma. Uma fé que o levou a transpor o olhar através das formas e estender a eucaristia para todo o universo. Todo o universo é envolto em comunhão por essa energia que emana do sacramento eucarístico levando Teilhard a ver a expansão da pequena hóstia na hora da Missa se prolongar e se estender para outra Hóstia maior que é o Universo.

Essa vivência do sentimento da Hóstia maior que reporta o ser humano a viver em comunhão com o homem, mundo e Deus na tríade da consciência cosmoteândrica de Teilhard, Francisco de Assis foi o humano que viveu na radicalidade máxima da experiência. Francisco de Assis viveu e encarnou a consciência crística no ápice da plenitude. Fez do seu trabalho e da sua vida uma grande oferta de louvor a Deus.

### 2.3.2 *Francisco de Assis e a vida eucarística em plenitude*

E, o saudosismo nostálgico de Teilhard Chardin em querer encontrar-se com Francisco de Assis não é sem razão de ser. Francisco foi à personificação da hóstia experienciada e vivenciada em toda a sua plenitude. Viveu em profundidade a comunhão e a unidade no amor a todas as criaturas, mundo e Deus visceralmente. Encarnando a proposta cosmoteândrica (mundo – homem e Deus) de Teilhard Chardin, foi a demonstração viva da consciência crística. Ao ponto, de ser considerado por muitos, como um segundo cristo.

Assim sendo, torna-se necessário abordarmos os aspectos da personalidade deste homem, de alma poética, mas de um vigor transbordante, de uma candura e uma ternura que desabrocha em *práxis* na alteridade de modo extraordinário, sem, no entanto, cairmos num romantismo, mas efetivamente, compreender a dimensão antropológica, sociológica e ontológica reflexa pela experiência do *numinoso*.

Buscaremos descrever a sua experiência religiosa, baseado em alguns Escritos<sup>243</sup> de sua vida, buscando em fontes fidedignas relatos que nos mostrem a dimensão dessa

<sup>242</sup> DE LUBAC, Henry. *Op.cit.*, p.87.

<sup>243</sup> Os **Escritos de São Francisco** são compostos de 28 textos completos e alguns fragmentos, uns bem pequenos, outros maiores: Cartas, Regras, Testamento, orações, textos de exortação, poemas, que Francisco nos

experiência de conversão religiosa. Com relação à sua experiência religiosa de conversão, tentaremos descrevê-la de forma a compreender o que é uma experiência religiosa: como é este processo de conversão que modifica uma condição ontológica do homem, transformando-o num ser diferente diante do mundo e do cosmos na sua totalidade, desencadeando processos e novos modos de ver a vida, o mundo e Deus.

A segunda metade do século XII é uma época muito atormentada para a igreja: o cisma 1130 tinha-se concluído a pouco e as cruzadas estavam em andamento. A igreja estava se esvaindo pela sede de poder e domínio, com grande apego ao dinheiro, oriunda da postura dos homens que a constituía: a classe clerical. Muitos valores pregados pelo cristianismo primitivo e o evangelho estavam se esaurindo. Em meio a tanta turbulência, o feudalismo sentiu-se ameaçado pela rápida ascensão de uma nova classe, a dos comerciantes. O regime feudal era o preponderante: a terra um grande feudo na mão de poucos proprietários poderosos e havia um exército de escravos a serviço destes grandes senhores.

Francisco cresceu e viveu neste contexto histórico, onde o dinheiro e as posses eram símbolo de riqueza, poder e glória, o que promovia as desigualdades sociais, bem como as brigas devido à grande vontade de dominação. As injustiças sociais eram muito grandes: poucos homens incluídos socialmente e a grande maioria excluída. O homem tinha perdido a sua dignidade humana. Paralelo e contemporâneo a este momento histórico que foi fixado o dogma da eucaristia (1215), Francisco propôs uma nova forma de vivenciar a eucaristia.

Francisco nasceu em Assis, na Itália, em torno de 1181-1182 (não se tem a data de forma precisa). Francisco foi um homem do seu tempo e, como tal, fora educado de acordo com as convenções da época. Portanto, a sua educação era voltada para a busca de ascensão social, glória e poder. Francisco tentou seguir a carreira do pai, mas foi em vão: acostumado às farras e à boa vida, queria as conquistas da guerra e do amor. Francisco foi educado para ser um nobre comerciante, sucessor do pai. No entanto, queria ser um nobre cavaleiro. Participava dos eventos sociais da época e não era alheio aos acontecimentos. Na juventude, Francisco foi voltado para as coisas mundanas, as festas com os amigos, a busca de glórias. Por conta desse estilo de vida, seus vizinhos viviam a falar mal dele.

Podemos dizer que a experiência religiosa de Francisco Assis foi um processo de conversão. Durante este processo, Francisco teve quatro profundos encontros com o *numinoso* – o totalmente outro – que marcaram profundamente o seu ser operando uma transformação

---

deixou escrito de sua experiência, do seu modo próprio de compreender e de viver o evangelho e, portanto seu modo próprio de comportar-se. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org. e trad.). **Escritos de São Francisco**. Petrópolis/RJ: Vozes; Brasília/DF: FFB, 2009.

ontológica nas profundidades do si-mesmo. A história de vida de São Francisco foi o relato de encontros significativos que, de certa maneira, plasmaram sua existência temporal. Levando-nos a perceber que estes encontros não foram obra do puro acaso, mas Deus que se revelava.

O primeiro encontro aconteceu no final de 1204 ou início de 1205, aos 22 anos. Francisco partiu para a guerra na Apúlia, mas na localidade de Spoleto Francisco teve uma visão, em que Jesus lhe perguntava: “O que é melhor – servir o rei ou servir o servo?” É o início de sua conversão. Francisco escutou o primeiro chamado divino. A experiência religiosa de Francisco foi desencadeada pelo sentimento: o *numinoso* fala ao seu coração. A mensagem divina é um chamado sentido pelo coração.

A experiência religiosa de Francisco pode ser vista como um processo de conversão (*conversio*)<sup>244</sup> de evolução psicológica desencadeada pelo chamado divino, como também de constante busca em direção ao divino, e assim vai inspirando o seu itinerário espiritual.

O encontro decisivo ou com uma densidade que abalou suas fibras mais íntimas da alma e que desencadeou sua mudança e conversão espiritual aconteceu quando Francisco se viu face-a-face com a miséria humana, e se reconheceu nesse ser humano como o seu semelhante – o leproso. A partir daquele momento a compaixão brotou do coração de Francisco para com aqueles seus irmãos universais. Percebeu a degradação do ser humano, oriunda da injustiça social. Segundo Francisco, a figura do leproso, que antes lhe parecia amarga, depois que o seu olhar e o seu coração encheram-se do amor de Deus converteu-se em doçura. Francisco relatou em seu Testamento<sup>245</sup> o momento marcante em que abandonou o mundo:

Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecado, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo se me converteu em doçura de alma e de corpo; e, depois, demorei só um pouco e saí do mundo.<sup>246</sup>

Para Boff, o sair do mundo (*Saeculum*), não significa um distanciamento ou isolamento do mundo, mas uma postura própria e revolucionária de Francisco face ao sistema emergente daquela época, o mercantilismo e a ascensão da burguesia.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Cf. MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p.42.

<sup>245</sup> Testamento. In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (Org. e trad.). *Op.cit.*, p.73.

<sup>246</sup> **FONTES FRANCISCANAS**. Apresentação Sergio M. Dal Moro; trad. Celso Márcio Teixeira [*et al*]. 2ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008, p.188.

<sup>247</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **São Francisco**: ternura e vigor – uma leitura a partir dos pobres. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

Esta troca de lugar social é expressa, fortemente, por Francisco como um “deixar o mundo” (*exire de saeculo*). Mundo aqui não possui um significado físico-cosmológico, nem moral, mas social. Mundo significa então o conjunto dos condicionamentos e das relações que constituem uma sociedade concreta. Francisco abandonou efetivamente sua classe social, a ordem dominante daquele tempo; deixa a sociedade dos “maiores”, como se chamavam, e decididamente quer ser “menor”; abandona também o estilo de igreja organizada fortemente na sua hierarquização piramidal para se tornar *frater*, irmão de todos, sem nenhum título hierárquico.<sup>248</sup>

A partir deste momento, começou a abandonar as coisas que antes tinha amado. A uma trans-valorização de todos os valores. Aquilo que antes lhe parecia atraente, ou seja, a vida de cavaleiro e as honras da guerra perdem o sentido. E, aqueles que lhe pareciam às criaturas mais desprezíveis e abomináveis, agora o seu coração se enche de compaixão por elas. Brotava uma doçura no seu coração ao que antes lhe parecia amargo.

[...] são poucas linhas, mas marcam o momento decisivo, a escolha determinante de um processo espiritual que culmina numa reviravolta de valores indicada, da maneira mais nítida, com a antítese amargo-doce e com o fato que determinou esta reviravolta, *o encontro com os leprosos*. [...] Existe, portanto, uma ligação precisa entre os pecados e o amargo do horror inspirado pelos leprosos; e não devemos nos maravilhar disso, pois talvez seja colhida aqui uma relação entre o pecado como lepra da alma – designação corrente na espiritualidade do tempo – e os verdadeiros doentes, como sinal de contradição no segredo de uma alma que não percebia, numa íntima antítese, que era leprosa, tanto quanto aqueles que eram leprosos no corpo, e por isso lhe causavam horror daquela moral que o tornava por dentro igualmente horrível.<sup>249</sup>

E, depois deste acontecimento do encontro com o leproso, Francisco relatou em seu testamento que, primeiro encheu-se de uma enorme fé nas igrejas, nas palavras de Francisco: “E o Senhor me deu tão grande fé nas igrejas que simplesmente eu orava e dizia: Nós vos adoramos, Senhor Jesus Cristo, aqui e em todas as vossas igrejas que há no mundo”.<sup>250</sup> Em seguida deu-lhe muita fé nos sacerdotes:

Depois, o Senhor me deu e me dá tanta fé nos sacerdotes que vivem segundo a forma da santa Igreja romana – por causa da ordem deles – que se me perseguirem quero recorrer a eles. [...] E a eles e a todos os outros quero temer, amar, e honrar como meus senhores. E não quero considerar neles o pecado, porque vejo neles o Filho de Deus, e eles são os meus senhores. E ajo desta maneira, porque nada vejo corporalmente neste mundo do mesmo

<sup>248</sup> Idem, p.128.

<sup>249</sup> MANSELLI, Raoul. *Op.cit.*, p.42-43.

<sup>250</sup> FONTES FRANCISCANAS. *Op.cit.*, p.188.



altíssimo Filho de Deus, a não ser o seu santíssimo corpo e seu sangue que eles recebem e só eles ministram aos outros.<sup>251</sup>

Francisco enchia-se de profunda reverência a todos e tudo porque via pelo olhar da alma como tudo criado por Deus. Especialmente os sacerdotes, acima dos seus pecados eram vistos como veículos da propagação do corpo de Cristo. Honrava os sacerdotes porque ministrantes dos santos mistérios.

E quero que estes santíssimos mistérios sejam honrados e venerados acima de tudo e colocados em lugares preciosos. Os santíssimos nomes e palavras dele escritos, se por acaso eu os encontrar em lugares inconvenientes, quero recolhê-los e rogo que sejam recolhidos e colocados em lugar honesto. E a todos os teólogos e aos que ministram as santíssimas palavras divinas devemos honrar e venerar como a quem nos ministra espírito e vida (cf. Jo 6-64).<sup>252</sup>

O que chama-nos a atenção nestas palavras de Francisco sobre o mistério eucarístico é o fato deste não desconsiderar o sacramento nem os sacerdotes. Com sua experiência mística eleva ainda mais o sacramento eucarístico, digno do mais sublime lugar.

Francisco recusava-se a participar daquele modo estabelecido pela lógica do lucro e da dominação, quebrando assim a lógica de um tempo e instaurando outro modo possível para a existência humana, uma nova ética, desencadeada pela sua experiência religiosa. Mas, nem por isso, acreditava ser a igreja uma instituição falida ou digna de ser banida. Via com olhar que descortina o horizonte da realidade nestes sacramentos o ponto de partida para o encontro com Jesus.

A partir dessa experiência fundante instaurou-se uma transformação na vida e na personalidade de Francisco. Deus começava a agir no coração de Francisco, transformando-o num homem novo, voltado para o *ethos* que integra, considerando todos os homens como seus irmãos universais. O olhar de Francisco para as coisas do mundo se modificou e, a partir da sua fé em Deus, o seu ser tinha uma visão transparente da realidade divina.

Crer significa olhar. É um olhar atento, sério e prolongado, um olhar mais puro que o da observação, um olhar que simplesmente olha; olhar ingênuo, olhar de criança, olhar para o qual toda a alma se volta olhar da alma e não

---

<sup>251</sup> Idem, p.189.

<sup>252</sup> Ibid., p.idem.

do espírito, olhar que não pretende decompor seu objeto, mas recebê-lo por inteiro, através do olhar, na alma.<sup>253</sup>

Outro encontro marcante aconteceu em 1205 numa igrejinha em ruínas, nos arredores de Assis, e que especialmente Francisco devotava grande afeição, a de São Damião. Havia ali um crucifixo que se diferenciava da maioria com expressão de laceração que parece inspirar dor e compaixão, este ao contrário, possuía uma expressão calma, serena, e de doçura indizíveis.<sup>254</sup> Certo dia Francisco rezava diante do pobre altar: “Grande e glorioso Deus e vós, Senhor Jesus, vos peço, fazei brilhar vossa luz nas trevas de meu espírito... Fazei encontrar-me, Senhor, afim de que, em todas as coisas, nada faça senão seguir vossa santa vontade”.<sup>255</sup> E eis que parecia que o seu olhar não podia se destacar do de Jesus. Então “sentiu algo de maravilhoso que se passava nele e a seu redor, [...] e, no silêncio exterior, percebeu uma voz que, docemente se insinuava até o fundo do seu coração [...]”.<sup>256</sup> “Não vês, Francisco, que a minha casa está destruída?”. “Vai e repara-a”.<sup>257</sup>

Sabatier aponta que este é o momento, em que a união mística com Cristo se consuma:

Essa visão marca o triunfo definitivo de Francisco. Consumou-se sua união com Cristo. A partir de agora poderá exclamar como os místicos de todos os tempos: “Meu bem amado me pertence e eu a Ele”. Entretanto, em lugar de entregar-se ao êxtase da contemplação, mui rapidamente se pergunta como poderia devolver com amor o amor de Jesus, em que ação empenharia essa vida que acabava de oferecer. Não foi necessário muito tempo para buscar. A capela em que acabavam de celebrar esse esponsais espirituais ameaçava ruína, pensou que repará-la seria a obra que lhe fora assinalada.<sup>258</sup>

A *kenôsis* crística tornou-se a partir desse momento motivo de verdadeiro fascínio para Francisco. A figura do Cristo morto, pregado na cruz tornava-se para Francisco modelo exemplar de humildade, serviço e doação ao próximo. Assim, transforma toda a sua vida em louvor a vida como vivência eucarística da existência. Depois do Cristo Jesus dará a posteridade a exemplaridade do modelo estético-ético da existência voltada para a eucaristia viva que foi sua vida.

<sup>253</sup> VINET *apud* SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Trad. Frei Orlando A. Bernardi, OFM; Apresentação à edição brasileira Frei Vitório Mazzuco, OFM. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006, p.133.

<sup>254</sup> Cf. SABATIER, Paul. *Op.cit.*, p.132.

<sup>255</sup> *Idem*, p.133.

<sup>256</sup> SABATIER, Paul. *Op.cit.*, p.133.

<sup>257</sup> MANSELLI, Raoul. *Op.cit.*, p.59.

<sup>258</sup> SABATIER, Paul. *Op.cit.*, p.133.

Depois deste acontecimento ou encontro com Cristo Crucificado Francisco vendeu o seu cavalo – comparando com o nosso momento atual seria como o preço de um carro, digamos assim. Vendeu os tecidos da loja do pai, e começou a reparar e reconstruir a igreja de São Damião. O pai, muito avarento, apelou para o tribunal para que Francisco o ressarcisse do prejuízo feito por este ao seu patrimônio. Diante do bispo Guido II Francisco despojou-se, entregando ao pai inclusive a roupa do corpo. Neste momento, Francisco rompeu definitivamente com o mundo dado culturalmente, e com os laços de família sanguíneos, despojando-se do pai publicamente, renunciando a um tipo de vida social pré-estabelecido, passando para o outro lado da sociedade: daqueles que estão à margem da cidade (marginalizados), excluídos da lógica social convencionada. E, neste momento histórico, os leprosos e os pobres, são principalmente os mais excluídos.

Francisco pensou que o mandato do Senhor se referia somente à reconstrução da igreja física, e assim começou a se dedicar a reconstrução da parte estrutural física de algumas igrejas.

No entanto, outra revelação aconteceu através de um novo encontro, foi em 1208, na Igreja de Santa Maria dos Anjos (Porciúncula), na festa de São Matias, 24 de fevereiro. Neste encontro, um novo mandato do Senhor: o de pregar o Evangelho. Francisco começou então a buscar transformação da Igreja formada por pessoas. Dessa maneira, modificou a conduta da igreja voltada que, naquele dado momento, voltava-se para ideários contrários aos pregados por Jesus e que foram vivenciados na base do cristianismo primitivo. Desta forma, resignificou a igreja de Jesus refundando o cristianismo primitivo e seus ideários.

Para Francisco, Deus é um Deus de amor, misericordioso, que caminha junto com o homem, transformando-o interiormente, para que assim ele transforme-se objetivamente. É a força que conduz e ilumina a vida do homem, para que este alcance a plenitude no amor divino.

O arquétipo nunca é algo inerte. Vive ligado sempre a experiências profundas de valor e de sentido plenificador. Encontrar-se com Jesus-arquétipo é entabular um diálogo vivo com ele, a partir de nossa profundidade onde ele se manifesta como Mestre. É ouvir sua mensagem que se atualiza quando confrontada com as questões vividas pessoalmente ou que irrompem da realidade circundante. É o colocar-se aos pés de Jesus, como o fizeram seus apóstolos e suas amigas, as irmãs Marta e Maria.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> BOFF, Leonardo. **A oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p.116.

Em Francisco, percebe-se também, uma grande alusão à vontade divina, como superior a vontade humana, há um entregar-se total nas mãos de Deus. E é latente essa concepção em Francisco, porque este procura respostas de Deus a todo o momento, para assim orientar a sua ação. Um Deus que fala ao coração.

Francisco tinha para com as palavras de Jesus profundo respeito. Com relação à eucaristia, reverenciava o Corpo e o Sangue do Senhor doado por todos os seres e criaturas. Via o sacramento eucarístico como fonte que revigorava suas forças espirituais. Todavia, a eucaristia banhava tudo e todos, levando-o a dizer: “Não vejo coisa alguma corporalmente neste mundo, do Altíssimo Filho de Deus, senão seu Santíssimo Corpo e Sangue” (2 CFI 22).<sup>260</sup>

A ideia do sagrado, a partir de sua experiência religiosa, é de um Deus imanente, numa época em que a divindade era concebida apenas como transcendente. Um Deus presente, que faz caminhada junto com o seu povo. Aqui, está outro ponto marcante da sua experiência, que é um Deus imanente, amoroso e terno, se contrapondo ao Deus da idade medieval, um Deus que castiga, que pune severamente as faltas humanas, e transcendente, pois prevalece ainda muito da visão do Antigo Testamento. Francisco ficava admirado com a humildade de Jesus doar o seu corpo nas aparências do pão e do vinho: “Ó humildade sublime, ó sublimidade humilde, que o senhor de todo o universo, se humilha, a ponto de se esconder, para nossa salvação, sob as aparências do pão e do vinho (Cord 27)”.<sup>261</sup>

Francisco, mais uma vez revolucionou e transmutou o paradigma vigente, onde receber Cristo é receber o irmão. Deslocando o foco para as ações humanas, como possibilidade de escolhas, que levam ao aperfeiçoamento das virtudes e, conseqüentemente, ao encontro do divino. O reino de Deus agora está próximo do homem, dentro do próprio homem com o seu projeto existencial iluminado por Deus, e na concretude de sua vida terrena, na *práxis* da caridade e da fraternidade. Um Deus intrínseco, que fala ao coração humano, intuindo-o e inspirando-o, rumo a uma existência santificada.

Na concepção de Francisco, o ser humano é um sacramento divino, e até mesmo o mais pobre dos pobres, deve ser visto como uma criatura divina. O homem feito imagem e semelhança de Deus há de ser considerado como sacramento, portanto não pode ser objeto de exploração, dominação e de discriminação em nenhuma hipótese. O leproso, para Francisco, tornou-se a mais linda manifestação de Deus, porque era a condição de possibilidade de um sentido existencial onde ali se manifestava a própria figura de Jesus: pobre e despojado, é a

<sup>260</sup> Francisco de Assis *apud* ABATI, Frei Atílio. **Francisco, um encanto de vida**. Petrópolis: Vozes, 2003, p.52.

<sup>261</sup> Idem, p.53.

*kenosis*. A possibilidade de construção de um novo homem, a partir do sentimento de humildade, o colocar-se aos pés de Jesus.

O homem é um eterno devir, nunca está pronto e acabado, mas sempre em caminhada, desenvolvendo suas potencialidades, um ser de infinitas possibilidades. Parafraseando Guimarães Rosa: “O mais importante e bonito do mundo é, que as pessoas não são sempre iguais. Não foram terminadas, mas estão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior que a vida me ensinou...”.

O humanismo proposto pela exemplaridade existencial de Francisco é revolucionário, porque não se centra num eu solipsista, mas num eu-tu relacional e fraterno, onde o irmão é a figura que faz desencadear a transcendência para algo maior, mais pleno e mais abundante. Não é somente o desenvolvimento interior e individual do ser, mas a doação do desenvolvimento dessa potencialidade na relação com o outro, na alteridade, na fraternidade e no amor.

Deus se manifesta orientando à vida humana, instaurando referenciais de sentido, fundando o mundo, através de diversas maneiras hierofânicas. Deus criou o universo, o homem, a natureza em constante relação, havendo uma união cósmica entre eles. Nesse sentido, Francisco estava em comuna com a cosmovisão do *homo religiosus* arcaico. Não há uma laceração entre Deus, homem e mundo, mas uma união cósmica, onde tudo está interligado na fraternidade e no amor.

E a culminância da sua vida terrena reflete esse modo de ser e pensar, quando no momento final de sua vida, escreveu o mais lindo louvor poético-religioso a Deus e suas Criaturas. Naquele momento, onde as suas dores e a cegueira laceravam o seu corpo, conseguiu o que somente as mais belas, iluminadas e evoluídas almas conseguem: louvar a morte em vida. Então, neste momento intuiu um lindo poema de louvor à vida e a morte, considerando que esta é a condição para um novo renascimento.

### **Cântico do Irmão Sol ou Louvores das Criaturas**

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teu são o louvor, a glória a honra e toda benção (cf. Ap 4,9. 11)

Somente a ti, ó altíssimo, eles convêm, e homem algum é digno de mencionar-te.

Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas Criaturas (cf. Tb 8,7), especialmente o senhor Irmão Sol, o qual é dia, e por ele nos iluminas.  
E ele é belo e radiante com grande esplendor, de

ti, Altíssimo, traz o significado.

*Louvido sejam, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas* (cf. Sl 148,3), no céu as formaste claras e preciosas e belas.

*Louvido sejam, meu Senhor, pelo irmão vento, e pelo ar e pelas nuvens e pelo sereno e por todo tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento.*

*Louvido sejam, meu Senhor, pela irmã água* (cf. Sl 148,4. 5), que é muito útil e humilde e preciosa e casta.

*Louvido sejam, meu Senhor, pelo irmão fogo* (cf. Dn 3,66), pelo qual *iluminas a noite* (cf. Sl 77,14) e ele É belo e agradável e robusto e forte.

*Louvido sejam, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra* (cf. Dn 3,74), que nos sustenta e governa e produz diversos *frutos* com coloridas flores e ervas (cf. Sl 103,13. 14).

Louvido sejam, meu Senhor, por aqueles *que perdoam* (cf. Mt 6,12) pelo teu amor, e suportam enfermidade e tribulação.

Bem-aventurados aqueles que as suportarem  
Em paz, porque por ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvido sejam, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem vivente pode escapar.

Ai daqueles que morrerem em pecado mortal:  
bem-aventurados os que ela encontrar na tua santíssima vontade, porque a *morte segunda* (cf. Ap 2,11; 20,6) não lhes fará mal.

*Louvai e bendizei o meu Senhor* (CF. Dn 3,85), e rendei-lhe graças e servi-O com grande humildade!<sup>262</sup>

Este hino traduz a beleza e a alegria plena que emanava daquela alma, sentindo-se em união com todas as criaturas e seu criador. Aqui é o ápice da suprema beleza, a beleza do amor é a fraternidade cósmica universal. E, esta fraternidade projeta-nos a uma felicidade num mundo de paz e harmonia, onde o homem sente este entrelaçamento, e uma sinergia harmônica entre todas as criaturas e Deus. Deus está em todas as coisas. Então, este homem glorifica: é a incorporação e a assimilação da Eucaristia viva.

São Boaventura, escreveu sobre este universo sonhado e decantado por Francisco: “É cego, quem não vê tantos esplendores que emanam da criação! É surdo, quem não desperta

<sup>262</sup> TEIXEIRA, Frei Celso Márcio. *Op.cit.*, p.46.

ante o concerto de tantas vozes! É mudo, quem não louva a Deus diante de todas essas obras! É tolo quem diante de tudo isso não reconhece a mão do criador!”<sup>263</sup>

A experiência religiosa ímpar de Francisco está na antítese constante do *anima* e *animus*, do *eros/pathos* e do *logos*<sup>264</sup>, que culmina na síntese perfeita, ao que o grego Sócrates denominou, perfeita *euritmia*, que no desenvolvimento da *areté* (virtude), o homem alcança um estado de perfeição, no desenvolvimento das potencialidades onde o equilíbrio se instaura, de forma tal, que o homem encontra a verdade interior.

O paradigma de construção de um novo homem, propondo uma mudança de valores: onde o valor do dinheiro e da glória é contraposto pelo valor do amor ágape. Onde o fim último da vida humana não se restrinja a poder e glória, mas a algo mais pleno, um projeto existencial humano, de sempre estar em busca da plenitude com o desenvolvimento das virtudes. E, com um diferencial, pois mesmo o homem estando em pecados, pode transformar-se a qualquer momento, e buscar uma sintonia com Deus, que este já é aceito, basta deixar-se aceitar. Esta é a esperança que nos deixa Francisco.

Francisco refundou o cristianismo primitivo, criando uma nova “ordem”, que não a ordem estabelecida socialmente pelo clero daquele momento histórico, onde as missões tinham caráter de dominação e poder e não propriamente de evangelizar segundo o Evangelho de Cristo. A vontade de poder e conquista, fazendo-se como finalidade da vida um sentido puramente terreno, por isso, Francisco quebrou a lógica de um tempo, e com a nova Ordem Franciscana trouxe um paradigma diferente daquele convencionado pela sociedade do seu tempo, e por isso foi considerado louco por muitos.

Nele surpreendemos o *ethos* que procura. De família rica, procurou com extrema intensidade, primeiro ser herói de cavalaria, depois monge beneditino, por fim penitente. Insatisfeito escolhe a “via da simplicidade” que consiste em tomar o evangelho em sua letra e vive-lo sem glosa e comentário, como fonte inspiradora de um novo *ethos*. Francisco se dá conta do inusitado deste propósito. Por isso diz claramente: “O Senhor me revelou a sua vontade de que fosse um novo louco no mundo” (*novellus pazzus*). É louco face aos sistemas que abandona o burguês emergente, o feudal decadente, o religioso monacal vigente. Mas não é louco face ao novo *ethos* que inaugura. Conforme o primeiro biógrafo da época, Tomás de Celano, Francisco compareceu como “um homem de um novo século”; nós diríamos, “de um novo paradigma.”<sup>265</sup>

<sup>263</sup> ABATI, Frei Atílio. *Op.cit.*, p.69.

<sup>264</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003, p.31.

<sup>265</sup> BOFF, Leonardo. **Ética e moral**. *Op.cit.*, p.59.

A ética para Francisco era um modo total de ser e agir, em sintonia com a vontade divina, que se desdobrava na virtude da alma e do corpo. “A ética é da ordem da prática e não da teoria”.<sup>266</sup> Posto isto, pode-se dizer que a vida de São Francisco foi uma existência estético-ética completa das várias expressões do *ethos*, onde buscou integrar o *ethos* no sentido originário: o *ethos* que procura, o *ethos* que se compadece, o *ethos* que cuida, o *ethos* que ama, o *ethos* que se solidariza, o *ethos* que se responsabiliza.<sup>267</sup>

A ética se transfigura, então, em mística, experiência abissal do Ser. Assim como uma estrela não brilha sem aura, assim também uma ética não ganha vigência sem uma visão mística e encantada do mundo, onde a Terra e o Céu e todos os elementos que surgem do casamento entre eles brilham, se transformam em valor e em sinal de um mundo de bondade, possível aos filhos e filhas da Mãe Terra, que São Francisco nos ensinou a amar como irmã e mãe.<sup>268</sup>

A experiência mística de São Francisco deixou a exemplaridade de uma existência estético-ética que não é imposta por nenhuma lei externa coercitiva ao sujeito. Ela brota da interioridade do sujeito com o seu consentimento de uma consciência reflexa. Para além das convenções, a ética é algo natural do ser que olha a espessura do real com a misericórdia do amor de Deus na profundidade do seu coração, sacramentando tudo e todos em seu coração – o universo é uma grande hóstia –, porque em tudo está a diafania de Deus.

### 2.3.3 *Eucaristia sacramento da vida*

Para Leonardo Boff, a vida toda é sacramento. Visto a partir de Deus tudo é sacramento: “Os sacramentos não são propriedade privada da sagrada Hierarquia. São constitutivos da vida humana. A fé vê a graça nos gestos mais rudimentares da vida. Por isso ritualiza-os e os eleva ao nível de sacramento”.<sup>269</sup>

A eucaristia é um sacramento natural da vida, vivida na naturalidade e simplicidade da vida com aquilo que para nós é mais sagrado. Na doação do amor – e consequentemente dando significado e sentido às coisas, aos momentos, aos fatos, às pessoas, à natureza –, o ser

---

<sup>266</sup> Idem, p.58.

<sup>267</sup> Ibid., p.59-60.

<sup>268</sup> Ibid., p.62.

<sup>269</sup> BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**: mínima sacramentalia. *Op.cit.*, p.15.



humano vivencia uma religiosidade natural e evoca-os como sacramentos. Para aquele que descortina o olhar intuitivo das mensagens divinas na espessura do real, tudo é sacramento. É uma questão interior de olhar as coisas do mundo a partir de Deus onde:

Deus não é um conceito aprendido no catecismo. Nem é a ponta da pirâmide que fecha, harmoniosamente, nosso sistema de pensamento. Mas, é uma experiência interior que atinge as raízes de sua existência. Sem ele tudo lhe seria absurdo. Nem compreenderia a si mesmo. Muito menos o mundo. Deus lhe aparece como um mistério tão absoluto e radical que se anuncia em tudo, tudo penetra e por tudo resplende. Para quem vive Deus desta maneira, o mundo in-manente se torna transparente para esta divina e transcendente. O mundo fica diáfano.<sup>270</sup>

O universo re-apresenta Deus para o ser humano na sua religiosidade natural. Mas é preciso ser desperto o olhar humano para captar os significados e sentidos para que perceba a sua presença. E, com a eucaristia, torna-se um projeto maior de significado, pois é a proposta da comunhão que não é dada a consciência do sujeito de maneira imposta. É um convite a comunhão que necessita da fé do sujeito livre com sua consciência reflexiva.

#### 2.3.4 *Natureza simbólica/anamnética e liminar do rito eucarístico*

Hodierno na missa que se constituiu no decorrer dos séculos há uma retomada da ceia como um rito liminar que possibilita ao sujeito o contato com o objeto através da eficácia simbólica operada pela fé. Jesus, o símbolo de Deus, precisa ser aceito pelo sujeito como proposta de vida. Nas palavras de Taborda:

Pelo símbolo, portanto, o homem transcende o mundo do imediato, do dado empiricamente, e atinge o mundo do sentido global. Símbolo é uma forma de mediação entre a realidade empírica fragmentária e a totalidade, o sentido global não dado empiricamente e que nem pode ser dado empiricamente. A realidade empírica é por definição fragmentária; a plenitude de sentido é global, não se dá empiricamente, é futura, utópico-real.<sup>271</sup>

Há uma angústia existencial no ser humano que não se contenta com uma explicação fragmentária da realidade, busca a unidade do todo. O homem busca um sentido além do

---

<sup>270</sup> Idem, p.33-34.

<sup>271</sup> TABORDA, Francisco. *Op.cit.*, p.67-68.

mundo dado, segundo Van der Leeuw em *Fenomenologia della Religione*<sup>272</sup>, o mundo surpreende o homem, colocado no mundo o homem não se sente em casa própria. Há na interioridade humana algo que lhe escapa, que o angustia, a qual Heidegger chamou *preocupação*.<sup>273</sup> E é justamente esta negação que funda sua humanidade, quando o homem percebe ou intui que nele habita um espírito: “O espírito é a vida que afeta na própria vida”.<sup>274</sup> Diante de tal sentimento o homem é impelido a agir:

O homem vê na vida mais que um dado, vê nela uma possibilidade. Mas, tal possibilidade exige que o homem aja. A sua surpresa deve tornar-se um comportamento e seu comportamento uma celebração. E seu comportamento deve ser conforme a potência que a ele se revela.<sup>275</sup>

No símbolo e no rito o ser humano encontra o alento de algo superior, uma força que lhe dá o conforto e a energia para sua caminhada existencial. Van der Leeuw cita uma alegoria do rito, onde o descrevem como um carrinho que o ser humano empurra e se tranquiliza por saber que o Menino Jesus está no carrinho:

Uma criança de família pietista divertia-se em empurrar um carrinho de mão. Depois começou a repreender-se severamente e culpando-se da brincadeira de criança; finalmente tranquilizou a sua consciência pensando que o Menino Jesus estava no carrinho, para levá-lo a dar uma volta para ao Senhor.<sup>276</sup>

Van der Leeuw então acrescenta que: “O jogo tornou-se rito, o divertimento espontâneo, sem restrição, cedeu lugar ao comportamento”.<sup>277</sup> O ser humano, dessa forma, sente-se tranquilo em contar com este poder superior condutor da sua existência para um sentido de vida. Uma finalidade que transcende o meramente dado na imanência da sua condição limitada. Diante do sentimento de impotência das vicissitudes e circunstâncias da existência, sente-se seguro e tranquilo por conduzir sua vida com a orientação dessa potência revelada à sua consciência como um poder trans-humano, dando possibilidade de transcender

<sup>272</sup> Para maior aprofundamento desta tem ver o terceiro capítulo **La relazione tra oggetto e soggetto**. In: VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.269-418.

<sup>273</sup> Cf. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.269.

<sup>274</sup> NIETZSCHE *apud* VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

<sup>275</sup> VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

<sup>276</sup> Texto original: “*Um bambino di famiglia pietista si divertiva a spingere un carrettino a mano. Poi cominciò a riproverarsi severamente il gioco colpevole; finalmente tranquillizzò la sua coscienza pensando che il Bambin Gesù stava nel carrettino, da lui portato in giro per far piacere al Signore*”. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

<sup>277</sup> Texto original: “*Il gioco è diventato rito, il divertimento spontaneo, senza costrizione, há ceduto il passo al comportamento*”. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

as dificuldades existenciais, com as quais o poder humano não consegue transpor. No culto, o ser humano sente a força de uma potência que o leva a agir e a conduzir-se abraçando um referencial de sentido num mundo caótico.

Tudo que sabemos até agora na conduta e na celebração, no tempo e no espaço, na ação e na palavra, faz parte desta grande colheita, desta tomada de posição diante a potência, que chamamos *culto*. No culto o homem procura dar forma, não apenas à experiência vivida a emoção individual e coletiva, a sua própria conduta e da sua comunidade, mas também a conduta da potência, ao próprio ser da potência, ao ser mesmo da potência. No culto, o ser do homem e o ser de seu Deus são reunidos em um atual *ser assim*: o ser do homem e o ser do seu Deus é essencialmente combinado e representado como (estado de) como quem é atingido e (ação de) atingir, como ser criado e criação. No culto a figura do homem é determinada, aquela do Deus crida, e a figura das suas recíprocas relações é experimentada, vivida, em ato. Assim acontece em todos os cultos, do mais rico ao mais pobre.<sup>278</sup>

E, segundo Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, é no rito ou culto coletivo que o homem sente-se transformado por uma energia em que as suas atividades psíquicas se transformam em um estado de excitação. Estas energias dão sentido e forças para o ser humano agir e enfrentar as dificuldades existenciais e vicissitudes da vida cotidiana.

Vimos, com efeito, que se a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que só se produzem nesse momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência, transforma o meio que o cerca.<sup>279</sup>

Indo além, Durkheim acreditava que estas forças emanadas do culto coletivo é que impelem o homem à ação e a transformar o meio social. “O culto reúne os sentimentos dispersos e transforma uma religiosidade indistinta em consciência religiosa individual e

---

<sup>278</sup> Texto original: “*Tutto quanto abbiamo trovato finora nella condotta e nella celebrazione, nel tempo e nello spazio, nell’azione e na parola, fa parte di questa grande raccolta di questa presa de posizione di fronte alla potenza, che chiamiamo culto. Nel culto l’uomo cerca di dare una forma, non soltanto all’esperienza fatta, all’emozione individuale e collettiva, alla propria condotta e a quella della sua comunità, ma anche alla condotta della potenza. Nel culto l’essere e l’essere del suo Dio sono reuniti in un attuale essere così: l’essere dell’uomo e del suo Dio è essenzialmente inteso e rapresentato come (stato di) chi è colpito e (azione di) colpire, come essere criato e creazione. Nel culto la figura dell’uomo è determinata, quella di Dio è creduta, e la figura della loro recíproca relazione é sperimentata, vissuta, in atto. Così avviene in tutti i culti, dal piú ricco al piú povero*”. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.348.

<sup>279</sup> DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. *Op.cit.*, p.466.

coletiva”.<sup>280</sup> É o momento do encontro do humano com a potência divina de maneira que o ser humano é atingido no seu ser de forma individual e coletiva.

O imperativo das forças religiosas coletivas na consciência do indivíduo são a força motriz ou substrato da religião para a realização da sociedade ideal – a qual, na hermenêutica do crente católico acredita ser o reino de Deus. A culminância, onde a anulação do mal radical será uma verdade real e não ideal.

O que queremos chamar a atenção com a teoria Durkeimiana é a liminaridade simbólica do culto eucarístico que se faz real para o crente na efetiva experiência religiosa anamnética através do rito de maneira individual. Mas, que também se faz experiência da comunhão comunitária. Durante o culto, a linha de separação entre o homem, o seu semelhante e Deus se torna tênue. Quiçá desapareça e se dissolva na celebração e efervescência do culto. Onde, por um momento, o crente experimenta a felicidade e alegria de um mundo ideal: O Reino de Deus.

Chamamos aqui a reflexão de Eliade em *Mito e realidade* sobre a eficácia simbólica que é operada na consciência humana durante a narração do mito. Para tanto, o mito para alcançar sua eficácia tem que ser narrado num rito coletivo, onde a narrativa coletiva propicia a reatualização do mito na memória. A operação simbólica anamnética do mito reatualiza a força e o poder do momento da cosmogonia fundante transpondo o espaço/tempo. Há que ressaltar que isto é parte do mistério ao qual o conhecimento científico não consegue explicar. No entanto, ele é verificado sentimentalmente pelo fiel que participa do culto como algo real como verificação teológica. Experimentado e vivenciado como um *mysterium* – como nos fala Otto – no fundo d’alma.

---

<sup>280</sup> Texto original: “*Il culto riunisce i sentimenti dispersi e trasforma una religiosità indistinta in coscienza religiosa individuale e collettiva*”. WILL, *Culte*, vol.1, p.23 *apud* VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.348.

### 3 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA EUCARISTIA

A experiência religiosa vivenciada pela participação dos fiéis na eucaristia católica é o escopo desta pesquisa. Tarefa com a qual tentaremos nos aproximar com a maior delicadeza e cuidado quando se trata da entrada no campo do outro. Principalmente o campo religioso do culto e do sagrado.

É impactante quando saímos do confortável campo da teoria e nos defrontamos com o mundo da vida, ou campo empírico. Vamos ao campo encharcados de teorias, acreditando que estas ideias abarcam o todo. O mundo da vida é o campo onde não cabem ideias pré-concebidas, ele é dinâmico e, é sempre uma possibilidade virtual, vai se revelando como uma incógnita. Pulsante, cheio de surpresas, no mundo da vida somos surpreendidos, a cada momento, por cada experiência ímpar destes fiéis. Ainda que venha da mesma fonte simbólica comunitária, a experiência religiosa de cada fiel dá um tom e um caráter pessoal a sua experiência como individual *a priori*. Até que ponto a teoria consegue captar e entender todas as nuances da prática? É fato que há uma relação dialética entre teoria e prática, nunca exaurida ou superada completamente como um sempre devir reflexivo. Justamente o que torna necessário o contato direto com o fenômeno da experiência religiosa pela Eucaristia em seu contexto religioso. Fazemos uma reflexão do fenômeno como ele se mostra com sua *práxis*. Tornando o nosso quê fazer como *práxis* dialética, pois é evidente que o universo fenomênico da experiência religiosa pela eucaristia é uma *práxis* reflexiva. Sendo assim, o nosso trabalho no contato com o campo empírico com base na fenomenologia deve levar em conta este aspecto primordial do fenômeno eucarístico. Ou seja, trabalhar com as amostras buscando um diálogo sem uma superação definitiva do todo e sim uma suspensão (*aufheben*). Compreendendo, como já dissemos, o campo do fenômeno religioso dinâmico como eterno devir.

Em minhas conjecturas iniciais no contacto com o campo ou fenômeno nas observações participativas ou participações observantes busquei isentar-me e desprender-me das minhas ideias internalizadas de nativa. Procedendo com o distanciamento do objeto de pesquisa, buscando o estranhamento do fenômeno olhando com uma lente nova aquela realidade, como se fosse pela primeira vez ao culto. Não é tarefa fácil. Desvencilhar-me do olhar de nativa foi um exercício que requereu constante vigilância. É necessário estar alerta e se indagar o tempo todo: será que você não está sendo influenciada por pressupostos internalizados na sua vivência religiosa, ou por pressupostos teóricos adquiridos na academia?

Quando olhamos o fenômeno com olhar de pesquisadora é algo realmente diferente. Aquilo que me parecia tão familiar e sereno tornou-se alvo de indagações e de um olhar crítico. Parecia-me que estava suspensa. Colocando entre parênteses as minhas verdades, estava exercitando uma supressão para não crer nas minhas ideias de nativa. Ouvindo e captando apenas aquilo que os fiéis iam me dizendo, como suas próprias verdades subjetivas. Esta suspensão ou supressão é algo à qual não há palavras para descrevê-la, assim como a experiência religiosa.

A incursão desta pesquisadora no campo de pesquisa foi, em certa medida, tranquila e fluídica. Conteí com a receptividade dos fiéis e a disponibilidade pronta em dizer do sentimento que têm e que os move a participar da liturgia eucarística. Pareceu-me que eles estavam esperando que eu fosse ao campo empírico para dar-lhes voz.

Já no primeiro dia, fiquei impactada com a homilia proferida pelo sacerdote – parecia recém-ordenado – pois falava sem uma sintonia ou empatia com o corpo de fiéis, parecia-me que estavam apáticos, como se as palavras daquele discurso não significassem nada. Chocou-me a ênfase demasiada do discurso sobre a eucaristia como um rito para o perdão dos pecados. A palavra *pecado* tornava-se mais importante durante o culto do que a *communio* e o sentimento de participação num culto para o encontro com o Senhor. Após a missa, uma fiel entrevistada sem a minha interpelação sobre a performance do sacerdote disse-me: “Pena que a homilia hoje não conseguiu tocar a gente, o padre falou coisas que não tocam a gente profundamente...”.

O cerne desta pesquisa é principalmente ouvir o fiel que vivencia na *práxis* o sentimento do sagrado através da eucaristia. Percebemos que o mais comum até agora, é que a voz e o olhar sobre a eucaristia esteve sob a compreensão da eclesiologia. Observamos que são escassas pesquisas sobre a eucaristia e o sentimento do fiel católico sobre tal sacramento. No campo da teologia eucarística, na grande maioria, os autores descrevem o que é a eucaristia de acordo com a compreensão da tradição teológica. Portanto, o ponto fulcral desta pesquisa é ampliar o olhar e aguçar a audição para adentrar no universo simbólico da experiência religiosa destes fiéis na sua vivência e como se mostra o fenômeno.

O nosso campo de pesquisa é constituído de duas comunidades católicas de Juiz de Fora: Paróquia de São Sebastião e Paróquia de Santa Luzia. A Paróquia de São Sebastião situa-se no centro da cidade, com um número expressivo de fiéis. O contexto geográfico em que se localiza esta paróquia é de classe média/média. A paróquia de Santa Luzia, ao contrário da anterior, situa-se num bairro da periferia da cidade, num contexto geográfico

diferente da primeira. Esta paróquia está em um espaço geográfico considerado classe média/baixa.

Estes dois contextos geográficos representam, pois amostras de ambientes ou contextos diferentes. Mas, até que ponto tais diferenças geográficas somadas às diferenças de certa maneira culturais, influem na configuração da experiência religiosa destes sujeitos alvos da nossa pesquisa? Será que o sentimento e a maneira como os fiéis praticam a eucaristia gera diferenças significativas?

Num primeiro momento, o intuito da nossa pesquisa é dialogar com as perspectivas dos dois teóricos primários desta dissertação, no que se refere à experiência religiosa. Num segundo momento, captar as entrelinhas nas falas, qual é o sentido do fiel católico que pratica este sacramento nestas duas comunidades, e sua interface com o sentimento do sagrado. Com o aporte teórico-metodológico de Rudolf Otto e Mircea Eliade e, segundo a compreensão da tradição da teologia eucarística, elaboramos dois questionários para a pesquisa de campo e algumas perguntas para a entrevista aprofundada.

No decorrer da nossa pesquisa traçaremos um paralelo das observações participantes ou participação observante, e das anotações feitas em entrevistas diretas e entrevistas não diretas feitas com questionários abertos e questionários fechados com fiéis abordados nas portas das respectivas igrejas, alvo da nossa pesquisa antes e após as missas.

Nas entrevistas aprofundadas os relatos serão utilizados como um rico repertório de vivências experienciadas na celebração eucarística. E, com relação às entrevistas aprofundadas, escolhemos 3 fiéis de cada comunidade, fomos até suas casas e fizemos entrevistas aprofundadas gravadas em torno de aproximadamente uma hora com cada fiel. Para um conhecimento maior, no Anexo desta dissertação encontram-se as referidas entrevistas, com as partes que considerei mais relevantes, de acordo com o foco deste trabalho.

Os questionários aplicados nestas comunidades foram elaborados baseados na teoria dos nossos autores primários, a saber, Mircea Eliade e Rudolf Otto. Assim como também foram baseados nas nossas leituras sobre a compreensão teológica deste sacramento cristão. Sendo o alvo destes questionários o total de 100 fiéis – 50 responderam ao questionário aberto e 50 responderam ao questionário fechado – que se dividiram em 50 fiéis para cada paróquia (São Sebastião e Santa Luzia) respectivamente. Com estes cem fiéis abordados foi utilizada uma metodologia que se pensou para buscar em dados referenciais aspectos em similitude com a teoria aqui buscada como aporte para a descrição da experiência. Mas, também para

pensar em que medida a teoria é uma inversão da prática, seja da abordagem da fenomenologia, seja pela perspectiva da tradição da teologia eucarística.

Em face destas premissas, vamos discorrer uma análise do material coletado ligando a compreensão teórica dos vários autores aqui citados e, particularmente, focados nos autores primários da nossa pesquisa. Buscaremos subsídios nos autores da fenomenologia, por ser este o método escolhido para o nosso objeto de estudo. Mas, por vezes alguns flashes de antropólogos, sociólogos, teólogos, etc., serão indexados a nossa pesquisa. Porque o fenômeno religioso como nos fala Eliade extrapola por todos os campos dos saberes. O fenômeno religioso é amplo e global. Por vezes, resvalaremos pelo campo social, ainda que nossa pesquisa não seja tratada por um viés sociológico. No entanto, a eucaristia, na sua envergadura e completude, abrange a totalidade da realidade. Por isto, a fenomenologia talvez seja o método especialmente adequado para a nossa pesquisa, ou seja, por permitir um trânsito entre os diversos campos dos saberes sem se circunscrever ao viés de um único olhar. Cada olhar é um ponto de vista, cada ponto de vista é uma perspectiva dentro da abordagem específica de cada ciência.

### **3.1 Os sentimentos espontâneos sobre a eucaristia**

A metodologia aplicada como possibilidade investigativa do universo sentimental dos fiéis que participam da eucaristia é uma vertente que nos proporcionará minimamente desvelar como acontece no âmago destes fiéis a experiência religiosa com o *numinoso*. A princípio, nos propusemos apenas a investigar tal fenômeno com o recurso das entrevistas aprofundadas. Mas, no decorrer da pesquisa foi se revelando a necessidade de uma coleta de dados que abrangesse um número maior de fiéis propiciando uma visão panorâmica e descritiva, diante de um número mais expressivo de dados coletados. Por se tratar de uma pesquisa qualitativa e não de uma pesquisa quantitativa, não importa, em primeira instância, em termos numéricos um grande contingente de entrevistados. No entanto, acreditamos ser relevante um material rico, abrangendo um número maior de entrevistados com questionários por percebermos que assim teríamos uma visão mais ampla e abrangente do fenômeno aqui pesquisado, possibilitando assim, uma maior interação com o campo pesquisado e, conseqüentemente, dando amplitude à pesquisa. No que tange ao universo mental e sentimental dos entrevistados aqui algumas perguntas não querem calar: Como brota o



sentimento do sagrado para estes fiéis? O que há de significativo na eucaristia que torna a prática deste sacramento uma vivência imprescindível para a vida deste cristão católico? Por que o sentimento na participação deste sacramento gera na alma humana arroubos de benevolência e um sentimento de compaixão fraterna?

Diante de tal inquietação, pensamos que a melhor maneira de penetrarmos no âmbito da experiência religiosa dos fiéis é irmos à fonte experiencial e dar espaço para que expressem de maneira espontânea o significado do sacramento da comunhão em suas vidas. Na simplicidade mesma do vivido, deixar que digam o que lhes brota na alma.

Os questionários foram, então, uma maneira escolhida para que não houvesse uma condução de pensamento ou influência desta pesquisadora sobre a cosmovisão e o sentimento dos entrevistados aqui pesquisados. Mas, pelo contrário, procurou-se dar voz ao que se passa no íntimo e no coração dos fiéis na fonte onde brota tal sentimento: aquilo que, minimamente, podemos descrever como sendo uma experiência religiosa desencadeada pela participação no assim chamado Corpo de Cristo ou Ceia do Senhor.

### *3.1.1 Análise descritiva dos questionários*

Contemplando o nosso objeto de estudo seguem então os dois questionários estruturados de forma a nos aproximarmos do sentimento do fiel que participa da missa.

No primeiro questionário, como já supracitado anteriormente, foi pedido que os fiéis dissessem livremente em três palavras, ou expressões, do sentimento ao participarem da missa. No segundo questionário coletamos oito expressões de Otto [O] e Eliade [E] e oito expressões da Teologia Eucarística [T]. Embaralhamos tais expressões para que os fiéis, a partir de suas experiências e sentimentos, dissessem qual destas expressões lhes dizem mais ao participarem da missa.

Os questionários foram pensados como uma metodologia de coleta de dados que dissesse dos sentimentos espontâneos dos fiéis ao participarem da celebração eucarística. A elaboração do questionário não-diretivo, ou aberto, é justamente adequada para que o fiel diga espontaneamente sobre os seus sentimentos. Enquanto o questionário fechado ou diretivo pensou em analisar com quais pontos mais se identifica o sentimento do fiel: com a teoria dos autores sobre a experiência religiosa (Otto e Eliade) ou com a tradição da teologia eucarística?

Os objetivos pretendidos com a aplicação dos questionários foi captar, nas entrelinhas, o sentimento do fiel católico, o porquê da busca experiencial deste sacramento. Estes questionários, como uma pesquisa qualitativa de dados, talvez sejam uma possibilidade de mostrar ou prenunciar a face da experiência religiosa com o sagrado destes fiéis católicos, sendo uma maneira de ouvir suas concepções em torno da *práxis* da liturgia eucarística. O que os impulsionam a praticarem tal rito. O sentimento mais profundo que têm quando participam da missa. Qual a motivação que dá sentido a praticar o culto eucarístico em suas vidas?

Os questionários foram aplicados nas portas das supracitadas igrejas, ao início e ao término das missas. O nosso público alvo foi aleatório, primando por ouvir diferentes gêneros, diferentes idades (idosos, adultos, adolescentes) e diferentes grupos étnicos, com o devido cuidado, não dando assim privilégio a um determinado grupo de faixa etária ou gênero. Os questionários foram aplicados de forma bastante heterogênea. Desejando a imparcialidade, buscou-se também não induzir o resultado da pesquisa pela ótica de um determinado grupo.

Estes dados dos questionários serão usados de maneiras bastante diversa no terceiro capítulo, como base para as conclusões, em cruzamentos entre si, em cruzamentos com as informações das entrevistas aprofundadas e em diálogo com os dois capítulos.

Ficando assim representados os respectivos questionários:

### **1 – Questionário Aberto:**

Estou fazendo uma pesquisa sobre o sentimento dos católicos ao participarem da missa. Você poderia me dizer três sentimentos que tem quando participa da missa?

### **2 – Questionário Fechado:**

Estou fazendo uma pesquisa sobre o sentimento ou a experiência que os católicos têm quando participam da missa. Nesta lista de 16 possibilidades, você pode escolher os 3 tópicos que melhor falam do seu sentimento?

- 1 ( ) Sentimento de ser criatura de Deus.[O]
- 2 ( ) Experiência do mistério de Deus [O]
- 3 ( ) Sentimento de estar diante de algo inexplicável, um poder soberano [O]
- 4 ( ) O sentimento do sagrado, estar diante de algo sagrado[O/E]

- 5 ( ) Experiência de participar de um sacramento proposto pela igreja [T]
- 6 ( ) Experiência de participação e união cósmica: homem, mundo e Deus [E]
- 7 ( ) Experiência de comunhão com Deus [T]
- 8 ( ) Sentimento de estar cumprindo uma regra posta pela igreja. [T]
- 9 ( ) Experiência de uma manifestação divina, de uma revelação divina através de símbolos e sinais. [E]
- 10 ( ) Sentimento de estar cumprindo o mandamento de uma instituição divina [T]
- 11 ( ) Experiência da presença real do divino [O]
- 12 ( ) Rememoração simbólica como mediadora para a experiência religiosa [E]
- 13 ( ) Sentimento de estar revivendo o momento da última ceia de Jesus [T]
- 14 ( ) Participação em uma celebração do sacrifício como ação de graças [T]
- 15 ( ) Sentimento de agradecimento a Deus pela graça doada através do sacramento eucarístico [T]
- 16 ( ) Sentimento de pertença a um culto comunitário que dá sentido a sua vida [T]

Para situarmos o leitor com relação a tais questionários, vamos configurar em QS1 (questionário 1 – São Sebastião) e QL1 (questionário 1 – Santa Luzia); QS2 (questionário 2 – São Sebastião) e QL2 (questionário 2 – Santa Luzia).

Inicialmente, com relação aos dois primeiros questionários, evidenciou-se uma dificuldade dos fiéis em expressar com o recurso de palavras o que sentem. Usam para esta precariedade o gesto simbólico: batem no peito, curiosamente do lado esquerdo, onde fica o coração. Pelo menos, uma terça parte dos fiéis, antes de dizer as três expressões, dizem algo como: “Hummm, difícil dizer, eu só sei sentir...”. Aqui, se manifesta a necessidade dos gestos simbólicos como um recurso para dizer aquilo que a voz embarga. Quando faltam as palavras, os gestos expressam corporalmente o indizível. A língua falada não dá conta de expressar essa relação com o totalmente outro. A linguagem precisa ser gestual e simbólica.

### 3.1.2. Coletâneas de sentimentos numa mesma “esfera” de sentido

Alguns sentimentos expressos de maneira similar ficaram mais evidentes nas duas comunidades. Para fazermos uma imagem representativa destes sentimentos, resolvemos lançar mão do recurso circular como um elo giratório que retorna sempre ao ponto inicial.

Não querendo dizer com isto, que alcance um fim. Há uma eterna busca por estes fiéis em renovação e atualização das potências em um sempre devir, nunca esgotado, pronto e acabado. Mas, em processo de continua busca de renovação de forças. Nas palavras de uma informante: “Quanto mais eu comungo, mais eu fico apaixonada. Por mim, recebia o corpo de Cristo todos os dias. Imagina? Posso levá-lo comigo e doar a todos da minha casa e a minha volta. É a única religião que os fiéis carregam o corpo de Deus”.

Nas narrativas destes fiéis entrevistados o que os move é a fé derivada de uma energia (*orgê*) que recebem ao participarem da celebração eucarística. Um profundo amor misericordioso (ternura) recebidos no momento em que participam do rito. E, mais profundamente sentido no momento em que recebem a hóstia: “Eu me sinto abraçada. Toda, por inteiro, por um amor misericordioso e uma ternura! Inexplicável!” (Anexo 1, Questionário 2). Outra fiel diz assim: “Saio daqui é como se eu tivesse tomado um banho. Me sinto leve, com um bom humor e alegria que quero doar e compartilhar esta alegria e paz com os outros todos, os meus irmãos” (Anexo 1, Questionário 2). Com nossa constatação diante de várias expressões metafóricas na impossibilidade de dizer o que é este sentimento, construímos uma imagem gráfica que dê um reflexo de tais sentimentos tão diversos. No caso aqui, descrever a relação sentimental do fiel com o sentimento do sagrado experienciado pela celebração eucarística.

Figura 1 – **Expressões de sentimentos na mesma “esfera” de sentido**



Fonte: Elaborada pela autora, com base nos dados coletados através do questionário aberto.

Uma parte considerável dos fiéis convidados a responder aos questionários nas duas comunidades diziam não saber o que dizer ou como explicar tantos sentimentos que tinham durante a missa: “Ah, são tantos, que nem sei dizer”; ou então: “Preenchida: é tudo de bom!”. Sendo assim, tentaremos explicitar esta grande variedade de expressões espontâneas buscando semanticamente condensá-las em esferas de sentido, isto é, tentaremos aglutinar as expressões usadas pelos fiéis em grupos de sentimentos que tenham algo em comum.

Estas esferas de sentido estão co-relacionadas entre si, no entanto, não há uma lógica ou forma estanque no processo. Trata-se de um processo dinâmico onde se dá um entrelaçamento de esferas de sentimentos. Não é algo com uma evolução linear, e sim um processo dinâmico de evolução que sempre retorna ao ponto inicial, ao manancial de onde brota sentimento do amor de Deus ou de Jesus mais efetivamente. Faz-se mister esclarecer o ponto inicial, como um ponto necessário para a regeneração espiritual. Como expõem estes fiéis católicos, é no momento da celebração festiva em comunidade que sentem o poder e a força de algo não experimentado na cotidianidade. Ainda, que no cotidiano sintam a co-extensão desse poder e força, no momento da oração e interiorização em comunidade “algo se nos revela” – *hierofania*. Sentida como algo trans-humano a qual a linguagem humana com as suas categorias não consegue nominar, apenas intuir e sentir.

Os sentimentos vividos durante o rito eucarístico é algo extraordinário, misturam-se numa efervescência desencadeando uma ebulição provocando uma confusão na *psichê* humana. O que acontece “ali”, naquele momento, diante de tamanha *majestas* é algo incompreensível com as categorias da racionalidade e lógicas humanas. Algo captável somente pelos órgãos sensoriais e especialmente o coração. O coração<sup>281</sup> é o órgão que capta as *teofanias* e *hierofanias* pela via intuitiva. Ainda que, no culto, todo o corpo humano fique envolto por numa esfera de sentido que foge ao controle do racional, desenvolvendo gestos e

---

<sup>281</sup> “O coração, órgão *central* do indivíduo, corresponde, de maneira muito geral, à noção de *centro*\*. Se o ocidente fez do coração a sede dos sentimentos, todas as civilizações tradicionais localizam nele, ao contrário, a inteligência e a intuição: talvez o *centro* da personalidade se tenha deslocado da intelectualidade para a afetividade. Mas, Pascal não diz que *os grandes pensamentos vêm do coração*? Pode-se acrescentar que, nas culturas tradicionais, conhecimento tem sentido muito amplo, que não exclui os valores afetivos. O coração é de fato, o centro vital do ser humano, uma vez que é responsável pela circulação do sangue. Por isso, é ele tomado como símbolo – e não, certamente, como sede efetiva – das **funções intelectuais**. Essa *localização* já ocorre na Grécia antiga. Ela é importante na Índia, onde se considera o coração como **Bramapura**, a morada de **Brama**. O coração do fiel diz-se no Islã, *é o trono de Deus*. Se, no vocabulário cristão igualmente, o *Reino de Deus* se contém no coração, é que esse centro de individualidade, para o qual a pessoa retorna na sua caminhada espiritual, representa o estado primordial, inicial, o lócus da atividade divina. [...] Na tradição islâmica, o coração (*qalb*) representa não o órgão da afetividade, mas o da contemplação e da vida espiritual. Ponto de inserção do espírito na matéria... É o essencial do homem, essa oscilação reguladora posta no interior de um pedaço de carne. É o lugar escondido e secreto (*sirr*) da consciência (MASH, 477)”. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução: Vera da Costa e Silva...[et al.]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990, p.280-283.

linguagens próprias para expressarem o sentimento vivido no fundo d'alma. O ser humano sente-se abarcado por um emaranhado de sentimentos que fogem ao seu controle emotivo e racional. Sendo assim, sentimentos humanos e sentimentos de um amor trans-humano se *co-fundem* e confundem na hora do culto a mente humana – o racional e irracional –, como dito por Otto. Mas, efetivamente é sentido e vivido como real o *Mysterium fascinans et Tremendum*.

Quadro 3: Expressões em Esferas de Sentido

EXPRESSÕES DE SENTIMENTOS NUMA MESMA “ESFERA” DE SENTIDO	
Esfera	Expressões usadas pelos fiéis
<b>Presença do Amor de Deus e/ou e/ou Jesus</b>	“Amor”; “Profundo Amor: esse amor que move!”; “Deus”; “A presença de Deus mais perto da gente”; “Deus está com a gente naquela hora”; “Estado de graça (com a comunhão sinto que estou com a graça de Deus – o amor de Jesus); “O Espírito Santo toca no ato”; “Perdão”; “O encontro com Deus e a comunidade”; “Amar a Deus sobre todas as coisas”; “A participação”; “A presença de cristo”; “União”; “Sinto a presença de Jesus na Eucaristia no altar e no padre que faz a celebração”; “Eu sinto mesmo e acredito que ele está ali, é uma emoção e um sentimento muito forte”; “Uma luz”; “Fraternidade”; “Proximidade com Cristo”; “Jesus vivo na Eucaristia”; “Sentimento profundo de Jesus vivo”; “Pequenez em frente a Jesus tão grande”; “Encontro”; “Saudade”.
<b>Expressões de Fé</b>	“Sinto a presença pela fé”; “A fé”; “Muita fé”; “Confiança: confio que ele está presente e vem com toda força”; “Profundo respeito (pode-se traduzir em adoração pelo Senhor)”; “Honra (da participação e em poder estar participando)”; “Proteção”; “A nossa alma tem sede de Deus”; “Gratidão (é a entrega do nosso senhor sobre o altar por cada um de nós)”; “Sentimento de certeza (para mim, estar na igreja me traz o sentido de transformação de vida)”; “A fé acima de tudo”; “Dever cumprido”; “A missão”; “Cumprindo a missão do católico de ir toda semana no culto eucarístico”; “O senhor é o senhor da minha vida”; “Uma coisa inspirada pelo Espírito Santo”; “É tudo!”.
<b>Força Regeneradora</b>	“Força”; “Buscar força”; “A força da eucaristia para o dia-a-dia”; “Ternura”; “Carinho recebido”; “Conforto”; “Forte”; “Acolhida”; “A eucaristia é um alimento da alma”; “A família tem problemas, então busco o consolo em Jesus”; “Ânimo em Jesus”; “Meu pão durante a semana: no meu trabalho na minha vida, é o que me dá ânimo para o trabalho”; “Venho buscar paz”; “Sinto a saúde da alma e do corpo”; “Renovado”; “Envolvida completamente”; “A eucaristia é o alimento principal para o corpo”; “Alívio”; “Sustentado com o corpo e o sangue dele”; “Alimento”; “Vida”; “Tenho angústia e pânico, depois da missa alivia a angústia”; “Sinto como terapia, a missa tem função de curar”; “Eu sinto na igreja a que eu não tenho lá fora”.

*Continua na página seguinte*

<b>Estados de Alma</b>	<p style="text-align: right;"><i>Continuação do Quadro 3</i></p> <p>“Paz”; “Paz de espírito”; “Paz muito grande no coração e no ser todo”; “Emoção”; “Fico com Disposição (corpo leve)”; “Alegria”; “Tanta alegria (emoção)”; “bom humor”; “Tanta paz”; “Alívio”; “felicidade”; “satisfação”; “Tranquilidade”; “Serenidade”; “paz interior”; “Porque a gente se sente bem em participar junto com a comunidade”; “Sinto-me realizado espiritualmente”; “Realizando um Sonho”; “Pureza de espírito”; “Vontade (fico doida para chegar sábado e vir à missa)”; “Coisas boas que nem sei dizer bem com palavras”; “Gosto muito e frequento porque me sinto bem”; “Sentimento de leveza”; “Momento de paz”; “É tão difícil dizer...”; “É tudo de bom”; “Harmonia”; “Me sinto tão pequeno diante da grandiosidade desse Deus que acolhe – Sinto-me tão pequena diante desse poder que não consigo nem falar”; “Não sei explicar...”; “Vontade de fazer caridade com o próximo”; “Aflora um pouco mais a bondade. Não sei dizer... Um sentimento de doação ao outro”; “Amor ao próximo”; “Comunhão com os outros”; “Saudade de Deus”; “Difícil! Não tenho palavras”; “São tantos! Que nem sei dizer!”; “É difícil de falar de tão feliz que a gente sente”; “Só mesmo sentindo! É difícil explicar!”; “Não está me vindo as palavras”; “Não sei! Tanta coisa boa, tranquilidade, tudo!”; “Um sentimento profundo que chega a ser inexplicável”.</p>
------------------------	---

Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados dos questionários.

Nossa intenção é fazer a análise dos sentimentos coletados com base nestas temáticas elencadas no quadro acima, que condensa estas variadas expressões. Por observarmos que foram bastante diversificados os depoimentos e expressões usadas pelos fiéis para dizerem – na nossa interpretação – de uma mesma esfera de sentido. Dessa forma, condensamos em expressões temáticas para termos uma didática possível para análise dos dados. Mas, o que é interessante em tudo isto é justamente que o sentimento não se dá ou acontece de maneira uniforme na experiência religiosa destes fiéis, aqui entrevistados. Não tem uma rigidez ou um esquema evolutivo na recepção que condense em uma fórmula tais momentos em que os sentimentos afloram. Segundo os seus depoimentos, depende do dia também. Têm dias em que ficam mais chorosos, mais emotivos, assim como tem momentos da missa que os fazem sentir mais a presença de Deus em seu interior.

O sentido de cada uma das esferas e por que se optou por esta divisão foi revelado pelo próprio campo de pesquisa. Observando as expressões usadas pelos fiéis, notamos que elas dizem respeito a conjuntos diferentes de sentimentos, por isso resolvemos tentar condensar estes em quatro grupos.

Por um lado, há as expressões que dizem respeito à relação dos fiéis com o sentimento de estarem na presença do sagrado ou divino, percebida como uma presença amorosa. A estes chamados aqui de “Presença do amor de Deus e/ou Jesus”.

Por outro lado, há muitas expressões para dizerem de uma força ou *Majestas* realizando uma renovação espiritual e emocional. Tal força tem o poder de modificar o estado

de ânimo, segundo o relato destes fiéis. Condensamos então na expressão temática “Força Regeneradora”.

Existiram também expressões que designam o sentimento desencadeado no fiel em contato com esta força ou poder. Sentindo a alma humana algo que modifica suas vibrações e emoções, provocando um emaranhado de sentimentos renovadores que chamados aqui de “Estados de Alma”.

Assim, também enunciaram a necessidade de uma linguagem para expandir tais sensações e sentimentos provocados durante a experiência religiosa, e que os move a ação tanto no momento do culto, quanto no mundo da vida, reunimos em “Expressões de Fé”. A fé que opera uma transformação ontológica movendo e impelindo o ser humano a ação.

Há que ressaltar que este é um processo em que se mesclam estas esferas de sentido no decorrer da experiência religiosa. Caminham lado a lado sem a supremacia de um eixo sobre o outro, mas há um ponto inicial: o sentimento da presença do amor de Deus na alma humana. É a partir deste sentimento que as outras esferas se propagam e se difundem. Como ondas propagadoras de energia, um ciclo que gira em torno de um eixo que é o amor de Deus. Ciclo que nunca se fecha é sempre um eterno retorno que é sempre possibilidade.

Os dados coletados irão ser perscrutados na tentativa de compreender este universo dos sentimentos dos fiéis expressos inicialmente de maneira espontânea. Nestes dois quadros a seguir, traçaremos um perfil dos sentimentos descritos que mais aparecem em cada paróquia aqui pesquisada, de forma a traçarmos um paralelo entre as duas paróquias, dos dois contextos diferenciados com relação ao sentimento religioso. Primeiramente, com relação ao questionário aberto (não-diretivo):

**Quadro 4: Representativo do questionário aberto (não-diretivo)**

	<b>IGREJA DE SÃO SEBASTIÃO</b>	<b>IGREJA DE SANTA LUZIA</b>
Presença do amor de Deus e/ou Jesus	22 fiéis	20 fiéis
Expressões de Fé	10 fiéis	13 fiéis
Força Regeneradora	19 fiéis	11 fiéis
Estados de Alma	23 fiéis	31 fiéis

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados dos questionários.

Constatamos uma dificuldade maior na transposição dos dados coletados para o questionário aberto, por se tratar de expressões subjetivas, tornando-se necessário uma



hermenêutica e uma avaliação para ver em quais das quatro esferas de sentido se encaixam o enunciado pelos fiéis. Não é uma tarefa fácil encaixar o sentimento destes fiéis numa mesma esfera de sentido. É um processo demorado, e que requereu um senso de retidão e sensatez na escolha do encaixe das expressões espontâneas de tais fiéis em uma formatação. Mas, esta é uma leitura, apenas uma leitura desta experiência religiosa. Trata-se de uma leitura, tendo assim aqui expresso o meu “olhar”. Esta vereda aqui proposta é uma entre várias possíveis abordagens. Mas, ao mesmo tempo que esta é uma possibilidade entre outras, é uma possibilidade que se adequa ao tema tratado, de procurar não pelos conteúdos afirmados, mas pelos sentimentos ou experiências que as expressões transmitem.

Com relação às duas paróquias e as diferenças expressas pelos fiéis, não foi evidenciada uma diferença significativa entre o sentimento de fundo do fiel das duas paróquias aqui visitadas. Não houve na nossa classificação diferenças muito significativas entre o número de expressões de uma esfera em relação à outra, o que poderia levar a concluir que não há, ao que parece, uma esfera de sentido que seja predominante, mas sim esferas diversas de sentido que aparecem lado a lado ou convivendo. Estas esferas de sentido são comuns aos dois campos aqui visitados e convivem entre si, interrelacionadas na experiência religiosa oriunda da eucaristia.

### 3.1.3 *Feixes de sentidos entre Otto/Eliade e a Teologia Eucarística*

No quadro elaborado, na página seguinte, com concepções sobre a experiência religiosa, seja dos autores primários desta pesquisa (Otto/Eliade), seja da tradição da teologia eucarística, procuramos elencar em feixes de sentido a compreensão destas duas vertentes que mais se aproximam da noção ou proposta que até agora consideramos como pontos fulcrais pelo sentimento do fiel diante do sacramento eucarístico. Nestes feixes de sentidos propostos pelas duas vertentes teóricas – a fenomenológica e a teológica –, por vezes, há uma confluência como também pode haver grandes divergências de pensamento ou concepção a respeito do objeto de pesquisa aqui abordado. Neste quadro representativo do questionário fechado buscou-se perceber a qual vertente está mais ligado ou sente mais afinidade o fiel praticante do rito eucarístico.

Quadro 5: **Representativo do questionário fechado (diretivo)**

	<b>IGREJA DE SÃO SEBASTIÃO</b>	<b>IGREJA DE SANTA LUZIA</b>
Sentimento de ser criatura de Deus. [O]	11 fiéis	7 fiéis
Experiência do mistério de Deus [O]	7 fiéis	8 fiéis
Sentimento de estar diante de algo inexplicável, um poder soberano [O]	5 fiéis	6 fiéis
O sentimento do sagrado, estar diante de algo sagrado. [O/E]	2 fiéis	3 fiéis
Experiência de participar de um sacramento proposto pela Igreja [T]	—	4 fiéis
Experiência de participação e união cósmica: homem, mundo e Deus. [E]	4 fiéis	2 fiéis
Experiência de comunhão com Deus [T]	9 fiéis	11 fiéis
Sentimento de estar cumprindo uma regra imposta pela igreja	1 fiel	
Experiência de uma manifestação divina, de uma revelação divina através de símbolos e sinais. [E]	4 fiéis	1 fiéis
Sentimento de estar cumprindo o mandamento de uma instituição divina [T]	—	1 fiel
Experiência da presença real do divino. [O]	10 fiéis	11 fiéis
Rememoração simbólica como mediadora para a experiência religiosa. [E]	—	—
Sentimento de estar revivendo o momento da última ceia de Jesus [T]	1 fiel	2 fiéis
Participação em uma celebração do sacrifício como ação de graças [T]	4 fiéis	5 fiéis
Sentimento de agradecimento a Deus pela graça doada através do sacramento eucarístico [T]	11 fiéis	10 fiéis
Sentimento de pertença a um culto comunitário que dá sentido a sua vida. [T]	6 fiéis	3 fiéis

Fonte: Elaborado pela autora com base nos dados dos questionários.

O questionário fechado ou diretivo apontou para alguns feixes de sentido mais evidentes que outros nas duas comunidades. Sem demonstrar diferenças significativas entre uma paróquia e outra, como acontecera no questionário aberto, às sobreposições se dão aos feixes de sentidos paralelamente uma igreja para outra. Há uma predominância de alguns feixes de sentidos sobre os outros.

Alguns feixes de sentidos, durante a análise do questionário fechado, ficaram mais aparentes que outros. No que se refere ao feixe de sentido o “Sentimento de estar cumprindo uma regra imposta pela igreja” [T], um fiel apenas marcou este quesito na comunidade de Santa Luzia. Dando a entender assim que os fiéis destas duas comunidades participam da Eucaristia não porque é um dogma ou regra imposta pela igreja, mas porque se sentem bem

“ali”, há uma empatia sentimental que os move. No caso, o que importa ressaltar é que o sentimento vivido e sentido pelo fiel – como descrito pelo questionário aberto – é o que os leva a participarem da eucaristia. Deixando evidenciado que o fator que os move é a “A presença ou amor de Deus e/ou Jesus” e a “Força Regeneradora” que transborda em “Estados de ânimo”, recobrem a atitude de fé, cada vez mais prática. Levando a crer e mostrando empiricamente os efeitos benéficos recebidos durante o culto ou celebração comunitária da eucaristia que transbordam pelo seu ser e pela sua vida prática como uma verdade vivenciada na *práxis*.

Em decorrência de sentirem-se agraciados pelos benefícios recebidos pelo amor de Deus, os fiéis também marcaram expressivamente a opção “Sentimento de agradecimento a Deus pela graça doada através do sacramento eucarístico” [T], nas duas comunidades. O sentimento de agradecimento tanto se dá pelo fato da graça recebida pela vida (dom de Deus), e pela graça doada diariamente recebida através do sacramento. Graça sentida pelos fiéis como benção e doação de Deus em suas vidas cotidianas. Aqui, este feixe de sentido, vai ao encontro a origem etimológica da palavra grega *ευχαριστία* (*eucharístia*), composta pelos termos *eú* (bom) e *cháris* (graça).<sup>282</sup>

Assim, também o feixe de sentido “Experiência da presença real do divino” [O], foi um tópico expressivamente marcado em ambas as comunidades pesquisadas. Leva-nos a pensar como Otto: aquilo que se manifesta à consciência – o *numinoso* – sentido e vivido no fundo d’alma é sentido como presença real pelo âmbito do sentimento, é o que caracteriza a experiência religiosa *a priori*. Não importando assim, a grande questão sobre símbolo (conforme Eliade), ou presença real (conforme a teologia: transubstanciação). Aqui, o que realmente importa é que o ser humano exprime que sente a existência de outra realidade diferente da humana, a experiência religiosa de um sentimento trans-humano, possível de ser comprovado apenas por aqueles que fazem a experiência do vivido, no âmbito do sentimento, anulando também a questão sinal /realidade tão enfaticamente debatido pela tradição teológica como visto no capítulo anterior. O que realmente importa é o vivido *hierofanicamente* no âmbito do sentimento.

---

<sup>282</sup> No grego profano, a palavra tem um significado de dois pólos. Expressa tanto um benefício prestado, como também a grata resposta ao benefício. De modo semelhante, também no uso linguístico da Igreja o substantivo “eucaristia” não expressa apenas o evento litúrgico, mas também as oferendas, que se encontram no centro desse evento: pão e vinho. O (*eucharistein*) significa analogamente, “tomar a atitude de pessoa presenteada”. SCHNEIDER, Teodor (org.). *Op.cit.*, p.255.

### 3.1.4. Análise comparativa dos questionários

Traçando um paralelo comparativo entre os questionários aplicados, poder-se-ia inferir que as diferenças não são tão díspares entre as duas comunidades aqui pesquisadas. No que se referem à experiência religiosa, estas diferenças com relação à ligação em particular do fiel com os dois universos contextuais aqui pesquisados, alguns pontos são mais destacados. Foi mais enfatizado na São Sebastião a esfera de sentido “A presença do amor de Deus/e ou Jesus”. Por outro lado, na Igreja de Santa Luzia, a esfera de sentido “Estados de alma” foi mais enfatizada. No entanto, o sentimento de comunhão com Deus no questionário fechado ficou mais ou menos equilibrando o resultado entre as duas igrejas.

Com relação a uma confluência entre o exposto pelos dados representativos pela amostragem e os teóricos aqui consultados e relacionados fica mais enfática uma relação do sentimento do fiel com a teoria proposta por Rudolf Otto, no sentido de que o religame do ser humano se faz com o divino como *numinoso*. *A priori*, esta relação é vertical: ser humano/*numinoso*, independente de dogmas ou regras. Primeiramente, acontece pela via sentimental, ressaltando que é um sentimento diferente de todos os sentimentos humanos já percebidos. Esta empatia sentimental não está voltada para leis normativas, dogmas, doutrinas, sistemas ideológicos, mas “como parece ser verdade o que identifica uma religião não é o sistema ideológico de instituição vinculada a contextos histórico-sociais já fora do alcance dos adeptos, mas a vivência da crença no cotidiano”.<sup>283</sup>

Apesar da participação em um evento ou culto comunitário, a sintonia do ser humano com o *numinoso* é anterior a qualquer forma enquadrada ou instituição humana estabelecida. Sai do âmbito das formas e convenções humanas. *O apriori* é – como propõe Eliade – uma religiosidade ontologicamente natural. Então, o ser humano busca e tem necessidade vital de um elemento trans-humano que dê sentido a sua existência finita e condicionamentos temporais/existenciais dados.

Há uma eterna nostalgia do paraíso perdido. Estes fiéis relatam uma saudade de Deus, conforme demonstra o questionário aberto: “Saudade de Deus”. A unicidade entre ser humano e Deus ou a busca da dimensão sagrada é uma necessidade intrínseca a natureza humana. Então, segundo um fiel, sente-se em “estado de graça (com a comunhão sinto que estou com a graça de Deus – o amor de Jesus)”. É como se algo lhes faltasse para serem completos,

---

<sup>283</sup> MENDONÇA, Antônio Gouveia. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: IMS, 1995, p.219.

sentem a necessidade desta dimensão sagrada. Na eucaristia o ser humano vivencia a alegria de estar em sintonia e harmonia com o mais profundo do si mesmo, a sua dimensão sagrada: “Paz de espírito”. Como se no mundo da vida – criado por Deus – colocasse o ser humano em confronto com o transitório ou campo de escolhas entre bem e mal. No mundo da vida há um distanciamento entre prazer e alegria, um precipício intransponível. Entretanto, como dito por Rubem Alves: “Mas, vez por outra, a alegria e o prazer acontecem juntos. Quando isso acontece, o corpo experimenta uma efêmera epifania do Paraíso: o divino se faz carne...”.<sup>284</sup> É análogo ao enunciado por Alves o acontecimento que se dá no momento do culto descrito pelos fiéis aqui abordados. Nas palavras de Dirce:

Quando a gente participa da missa em si e das partes principais da missa que é a palavra, a homilia e, depois a festa que é a mesa da eucaristia, você se sente leve, você sente alegria, sente prazer em estar com a comunidade participando. Sabe? E, acima de tudo, acreditando. Eu acho que o que importa é você acreditar que ele está ali em corpo e sangue, alma e divindade. Eu, como creio, eu sinto feliz de participar. (ANEXO 1, DIRCE, Questionário 5)

Na experiência da graça o prazer vai além do simples prazer. É um prazer que nunca se farta ou se sente completamente satisfeito. É mais do que prazer<sup>285</sup>, é uma alegria mais do que alegria. Havendo assim o interstício ou entreato da palavra, ou seja, a palavra não dá conta de designar o sublime ou inefável. Como nos mostra a entrevistada Raquel: “O sentimento que eu sinto sinceramente com relação a Deus, chega a ser inexplicável! Chega a ser assim inexplicável a experiência que eu tenho de Deus, é muito bom mesmo. Chega a ser delicioso gente! É bom demais da conta!” (ANEXO 1, Questionário 3). Enquanto ela ia me dizendo seu semblante foi tomado por efusão de alegria, iluminado por uma luz de alegria... Não há uma separação ou distância do prazer e da alegria, ambos se fundem e confundem: corpo/mente e ser humano/Deus. Eis o mistério da fé... O *fascinans*, como nos propõe Otto, provoca um sentimento de infinita delícia, algo que atrai o ser humano por ser prazeroso, um misto de alegria/prazer...

Foi expressivo o número de fiéis nas duas comunidades que se referiram a esta alegria. Um “estado de ânimo” recebido durante o culto como “força regeneradora” das energias psíquicas em baixa: “Tem dias que vou à missa eu estou meio que pra baixo, na mesma hora

<sup>284</sup> ALVES, Rubem. **Variações sobre o prazer**: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx, Babette. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011, p.87.

<sup>285</sup> Cf. Rubem Alves prazer é algo que pode ser saciado e por vezes se enjoar do objeto desejado quando se o possui. Diferentemente da alegria que é sempre e cada vez mais desejada quando se a possui. ALVES, Rubem. *Op.cit.*, p.86.

me fortaleço”. Esta alegria, aqui descrita como diferente da alegria corriqueira, nos permite fazer – em certo sentido – uma alusão à parábola *A perfeita alegria* da qual nos falava Francisco de Assis. Sentir alegria que é alegria independente dos condicionamentos ou como resultado de algo conquistado:

Seu conceito de alegria contraria todos os conceitos medievais e com absoluta certeza também o que em nossos tempos entendem por alegria. Ontem como hoje, a alegria está baseada em sucessos efêmeros. Para Francisco, a perfeita alegria acontece quando se é capaz de desapegar-se todas as coisas, nada possuir, nada desejar e assim experimentar a presença de Deus na vida.<sup>286</sup>

Sentir a presença do amor misericordioso e a ternura durante o culto é “A alegria que é alegria por si só”.<sup>287</sup> A única dependência que estes fiéis têm é do amor ou da presença de Deus. Como assinala Otto, o sentimento primeiro que o ser humano experimenta é de ser criatura de Deus, então têm a necessidade da presença do amor de Deus reintegrando a unidade primordial que gera a felicidade eterna. Devido a este sentimento de fundo é que o ser humano constata a sua dependência de um poder superior ao seu. O que difere a cosmovisão da proposta da religião cristã da religiosidade do *homo religiosus primevo* eliadiano, neste sentido, é que para o fiel cristão a sua religiosidade depende de uma adesão de fé como proposta na liberdade do sujeito. Dito por uma fiel: “A palavra de Deus é proposta, ela não é imposta” (ANEXO 1, Questionário 2). Neste horizonte de sentido, para Jesus Cristo o ser humano é livre para escolher à adesão ao projeto de uma consciência crística em evolução nos moldes Teilhardiano e depende de uma escolha pessoal mesmo. Enquanto para o ser humano primordial o sentimento de participação era tido como *perseidade* ou co-extensão de si mesmo, este não tinha opção de escolha entre um mundo profano e um mundo sagrado. Tudo era sagrado porque criado pelos deuses. Ao fiel cristão é dado o direito de escolha de adesão a tal proposta: habitar o mundo com a consciência reflexiva de sua religiosidade. Não como uma imposição alienante, ao ser humano é dado o direito à adesão de um projeto utópico e escatológico com o seu livre arbítrio. O pano de fundo desta proposta é habitar o céu ou reino de Deus como anunciou Jesus Cristo. Segundo Gastón Bachelard: “O Universo tem, para além de todas as misérias, um destino de felicidade. O homem de reencontrar o paraíso”.<sup>288</sup>

Mas, o que é o paraíso?

<sup>286</sup> SANTARÉM, Robson. **A perfeita alegria**: Francisco de Assis para líderes e gestores. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010, p.71-72.

<sup>287</sup> BERKENBROCK, Volney José. Prefácio II. In: SANTARÉM, Robson. *Op.cit.*, p.22.

<sup>288</sup> BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.21.

### 3.2 O eixo do amor: manifestada pelos fiéis através de expressões metafóricas e imagéticas

A linguagem metafórica, imagética e gestual são recursos utilizados pelos fiéis como meio de representação do sentimento diante do amor de Deus. O intelecto não encontra palavras para designar a *majestas* deste amor que turva os sentimentos humanos aflorando sentimentos trans-humanos, estabelecendo um centro ou eixo deste amor como o que há de mais maravilhoso – *fascinans* – e fascinante que o ser humano já viveu até então. Este amor desencadeia um ligame espiritual em sinergia entre o ser humano e Deus. Um ligame que lhe dá o sentimento da eternidade. O eterno se faz aqui mesmo no momento do encontro com o sentimento do amor de Deus. Dessa maneira, os fiéis que deram a sua contribuição para este trabalho revelaram, nas entrelinhas com sua vivência sentimental, como âmbito da vivência do vivido como se dá o acontecimento desta experiência religiosa com o *numinoso* ou sagrado na participação do sacramento cristão da eucaristia.

#### 3.2.1 “Profundo Amor: esse amor que move!”

No contexto destas duas comunidades e nas pesquisas aprofundadas (ANEXO 1) houve um ponto fulcral com relação ao sentimento do fiel ao participar da celebração ou culto comunitário da eucaristia, que é uma progressão sentimental originada pelo recebimento da irradiação do amor de Deus e/ou Jesus, como manifestou um entrevistado: “Profundo Amor: esse amor que move!” O amor recebido na hospitalidade do culto é algo único e outro entrevistado diz sentir-se: “Estado de graça (com a comunhão sinto que estou com a graça de Deus– o amor de Jesus); “O Espírito Santo toca no ato”; “Sentimento profundo de Jesus vivo”. Uma outra entrevistada revela sentir “Pequenez em frente a Jesus tão grande”, “Uma luz”. Estas expressões espontâneas ditas de maneira tão intensas prenunciam o que se passa com estes fiéis no momento da experiência religiosa eucarística que evolui em uma progressão sentimental.

Primeiro, o sentimento gratuito da doação do amor de Deus que toca o coração. Segundo, o coração sente esta irradiação energética como algo tão imenso – *majestas* – sendo necessário transmiti-la a outrem. Daí as manifestações em expressões de carinho, afeto,

compaixão e fraternidade para com os irmãos também manifestadas pelos fiéis entrevistados: “Vontade de fazer caridade com o próximo”, “Aflora um pouco mais a bondade. Não sei dizer... Um sentimento de doação ao outro”, “Amor ao próximo” (ANEXO 1). A linguagem gestual é um meio para doar este amor trans-humano recebido durante o culto. O abraço da paz é um exemplo desta manifestação gestual simbólica que desencadeia o recebimento do amor gratuito de Deus.

O ser humano, no ligame com o sagrado, como diz Rudolf Otto, vive no âmbito do vivido – algo de extraordinário. Fora dos padrões do concebível pela racionalidade, escapa a qualquer possibilidade da palavra humana em designar tamanha maravilha. Reúne o racional e o irracional na ideia de divino durante a experiência religiosa em sinergia. Durante este acontecimento imbui ao ser humano o sentimento de estar diante do *ganz andere* (o totalmente outro) – o sagrado ou *numinoso*. O *ganz andere* toca o coração humano e este toque é percebido como algo extraordinário ou sublime. O *numinoso* finca na alma humana uma marca indelével a qual o ser humano somente sabe sentir e intuir, mas não sabe dizer o que é: “*un non sé qué*”, como dito por São João da Cruz. Entretanto, isto é vivido pelo ser humano como algo que lhe diz no fundo d’alma como o que há de mais verdadeiro e profundo, proporcionando-lhe o sentimento de estar no paraíso. Estar em perfeita harmonia consigo mesmo e com todo o cosmos. Acontece: o amor de Deus toca o coração humano. É um acontecimento, por um momento, um instante, o humano tem um quê de divino... Este quê divino dado na gratuidade do amor de Deus com seu toque imbui na alma humana um tempo diferente do tempo meramente humano. Este tempo é qualitativamente diferente – o *Kairós* – como é também uma realidade diferente da existência humana, conferindo a existência um eixo do amor como dom do Espírito Santo.

O eixo do amor como vivido outrora por Jesus Cristo, e pelo Cristo redivivo Francisco de Assis, é a eucaristia viva, vivida na intimidade mais profunda do ser. O “sentimento oceânico” vivido por estes dois deixaram um modelo arquetípico da vivência do “modo eucarístico” na simplicidade da vida cotidiana na relação e no diálogo com todos os irmãos. Deus e o universo, em concatenação e entrelaçamento, que possibilita ao ser humano a ascensão ao nível da divinização. Assim, a condição de possibilidade da divinização se perfaz no caminho para o ápice da humanização por ser dom gratuito de Deus.

Assim sendo o amor de Deus o ponto inicial desta experiência religiosa, este amor ao qual nos referimos não é um amor compreendido como *Eros*, e sim como ágape. É a energia do amor fraternal e gratuito que é doado sem querer gratidão ou resposta para a doação. É um sentimento gratuito e basta-se a si mesmo no simples ato de doar.



Neste veio, Emmanuel Falque, em sua obra *Les Noces de l'Agneau – Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, assinalou que, através da incorporação da Eucaristia, passamos do caos interior da nossa animalidade para uma humanização pela conversão do *eros* dado e doado pelo ser humano durante a missa em ágape, ao qual ele chamou modo eucarístico. Onde Deus nos é doado para reintegrar nossa própria corporeidade na eucaristia.<sup>289</sup>

O que se diz aqui em teologia traduz-se também em filosofia. Nós o temos visto, o *dom do corpo* necessita do existencial humano, que só a eucaristia tem o poder de assumir como também de transformar: o “corpo orgânico” inicialmente, irreduzível ao único vivido da carne, e que o *este é meu corpo* vem também significar (o *conteúdo* eucarístico); *nossa* parte de “animalidade” em seguida, feita de paixões e de pulsões, no Caos interior que não se saberia mais esquecer (a *herança* eucarística); o “eros” finalmente, ou o corpo dado e abandonado, convertido aqui pelo ágape (o modo eucarístico).<sup>290</sup>

Esta corporeidade não é apenas o corpo espiritual, pois retomando as concepções contemporâneas da fenomenologia sobre corporeidade como um todo interconexão numa teia de relações não há separação entre corpo e espírito. De maneira, que o que afeta o corpo afeta o espírito, e o que toca o espírito toca o corpo. Este caos interior ao qual se refere Falque é justamente o domínio das paixões e pulsões que causam tal desequilíbrio. O desequilíbrio é consequência dos desajustes da consciência em consonância com as emoções ou afetos. Devido ao fato do ser humano colocar-se no plano de uma realidade que é transitória, ele se desequilibra. Então, este quer uma realidade que lhe seja dada como fundo da vida. Algo perene que lhe dê a segurança de estar em um movimento para o equilíbrio da existência como projeto ontológico de ser participe do todo e do cosmos. Sendo assim, o ser humano quer resgatar a harmonia destes dois pólos onde um não sobrepuje o outro. Mas que encontrem o equilíbrio das paixões que dominam as emoções humanas que levam a uma realidade que é ilusão e contradição causando sofrimento. O ser humano quer então habitar o céu que é o símbolo da harmonia e da vida em plenitude na felicidade eterna. E para isto há

<sup>289</sup> Cf. FALQUE, Emmanuel. *Les nocces de l'Agneau: essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris: Les Éditions DU CERF, 2011, p.374.

<sup>290</sup> Texto original: “Ce qui se dit ici em théologie se traduit aussi en philosophie. Nous l'avons vu, le don du corps requiert son existencial humain que seule l'eucharistie a la puissance d'assumer comme aussi de transformer: le “corps organique” d'abord, irréductible au Seul vécu de la chair, et que le ceci est mon corps vient aussi significer (le contenu eucharistique); notre part d' “animalité” ensuite, faite de passions et de pulsions, dans un Chaos intérieur qu'on ne saurait davantage oublier (l'héritage eucharistique); l'”Eros” enfin, ou le corps donné et abandonné, converti ici par l'agapê (le mode eucharistique)”. FALQUE, Emmanuel. *Op.cit.*, p.374.

que habitar um espaço de harmonia entre corpo e alma: o espaço interior e espaço exterior em harmonia. Há um existencial sobrenatural que habita todos os seres humanos que não se contenta em viver o caos interior, então incita a busca do sentimento do céu dentro da gente...

A incorporação da eucaristia então se dá no âmbito de uma simbiose e troca de energias onde o corpo do ser humano é doado e entregue ao corpo místico de Cristo, onde se co-fundem e se fundem numa mística do encontro. Aonde os corpos dos cônjuges se entrelaçam no *Eros* doado pelo ser humano no sentimento do amor de Deus que aflora e se transfigura num amor *ágape* – sentimento de amor trans-humano. Assimilação e incorporação numa sobre-natureza para além da natureza humana.

São João, conforme o Evangelho 1 Jo 4,16 disse que “Deus é amor”. E o ser humano, no contato com esse primordial – união teopática –, numa via introspectiva absorve este amor transbordando na ação ou serviço caritativo e fraternal para com o mundo e seus semelhantes.

Pela comunhão com Deus o ser humano se transforma ontologicamente. Partindo desse eixo central que é o amor de Deus doado ao ser humano, desenvolve-se cosmologicamente e ontologicamente num processo conjunto e participativo do projeto de amorização do ser humano.

São as esferas de sentido girando em torno do eixo do amor numa progressão em espiral, em um ciclo, mas que não é um círculo. O círculo implica numa experiência plasmada em uma forma final definida, e não é assim. A experiência religiosa pela Eucaristia é sempre um vir-a-ser ou eterno devir. Vivenciar o eixo do amor requer do fiel o estar disponível, em abertura pronta para a receptividade dos sinais para que as esferas de sentido citadas alhures lhe sejam significativas. Nas palavras do fiel Ângelo: “Tem que se entregar por inteiro para sentir o amor de Deus operando maravilhas em sua vida” (ANEXO 1, Questionário 1).

Este poder sobrenatural, como relata Ângelo, desenvolve no coração humano um movimento que leva-o a sentir o *nume*, algo como um quê sobrenatural em todas as coisas. Como diz Ângelo: “O amor de Deus é tudo! É o ponto referencial, e sem ele não somos nada!” (ANEXO 1, Questionário 1). E este ponto referencial ele encontra nas idas à missa, com a palavra dos evangelhos e com a comunhão. Em seguida, ele acrescenta:

Sinto a presença de Deus nas pequenas coisas. Hoje, com 64 anos, e com muitos anos de uma fé e uma crença muito forte, vejo Deus em tudo: na natureza, nos pássaros, nas pessoas mais humildes, as vezes num encontro inesperado, que vejo que foi Deus quem colocou aquela pessoa no meu caminho. Outro dia, uma plantinha maravilhosa nasceu no meio de uma pedra no meu sítio, daí pensei só pode ser coisa de Deus, benção de Deus. (ANEXO 1, Questionário 1)

Ângelo acredita que, com o passar dos anos, o seu o olhar para as coisas do mundo foi se tornando mais sensível. Ele relatou que ele e a esposa lêem muito o evangelho e rezam muito o terço, por isto são UM no amor de Deus. E, que esse amor faz maravilhas em suas vidas, tão abençoadas e felizes. Sentem-se cada dia mais que esse amor exala pelas suas áureas como algo natural. Conta que o casal se dedica a muitas obras caritativas, pois, fazer caridade e ter compaixão com o próximo traz paz e alegria para eles.

Usando-se um sentido translático com o exposto pelos fiéis que responderam aos questionários infere-se uma transnomação trazendo luz a um entrelaçamento entre o amor de Deus e amor humano. Nas palavras de alguns fiéis: “A presença de Deus mais perto da gente”, “Encontro”, “União”. Este entrelaçamento que se dá a partir da eucaristia irá transfigurar num amor trans-humano que dá o sentimento de “o céu dentro da gente”.

### 3.2.2 “A eucaristia é o céu dentro da gente”

Esta metáfora céu foi descrita pela fiel Regina: “A eucaristia é o céu dentro da gente” (ANEXO 1, Questionário 2). É bem instigante e dá uma enorme gama de representações como metáfora esta relação feita pela Regina:

Agora na eucaristia, na liturgia eucarística eu tenho uma experiência... Céu, o céu dentro da gente. É o que padre Geraldo fala, ele explica, a nossa vida terrena é aqui, e nós temos que buscar Deus lado a lado com a nossa vida terrena. E o que traz essa vida céu pra gente? A eucaristia. Que Jesus se doa, Jesus se doa por inteiro em corpo, alma e divindade e ele se doa por inteiro para alimentar a nossa alma. (ANEXO 1, Questionário 2)

O que é o Céu<sup>291</sup> para o fiel católico? O Céu é sentir a doação da compaixão e da misericórdia, da ternura do amor de Deus. O Céu é a anulação entre bem e mal. Céu é o fim de todas as mazelas, contradições, injustiças e sofrimentos humanos. Não há o distanciamento entre criador e criatura, a unidade se dá. Comum-unidade entre o sentimento do *ganz andere* e a fusão deste sentimento com o sentimento humano. O céu é o lugar onde as aporias e contradições se diluem e a unidade entre criador e criatura, num enlaçamento de sentimentos,

---

<sup>291</sup> O céu é também o símbolo da consciência. Emprega-se a palavra, com frequência para significar *o absoluto das aspirações do homem, como a plenitude da sua busca, como o lugar possível da perfeição do seu espírito, como se o céu fosse o espírito do mundo... Compreende-se que o raio – rasgadura brilhante do céu – seja apropriado para simbolizar essa abertura do espírito que é a tomada de consciência.* CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. *Op.cit.*, p.230.

se co-fundem dando aos crentes a força de um alimento que lhes confere ânimo para caminhar rumo à utopia do cessar para sempre com as contradições, e o mal radical da existência humana. A eucaristia é o sacramento da união entre criador e criatura. A eucaristia é a fonte e o ápice de onde converge a fé do cristão que participa deste sacramento. É de onde emana a força que enche os fiéis de ânimo para vivenciar no dia-a-dia na prática a “experiência céu dentro da gente...”.

O céu é o final de tudo! De tudo que eu construir para chegar até nele. O céu é a casa de Deus. Eu começo a participar dele aqui na terra. O céu é a pátria definitiva. [...] É como uma pessoa falar assim pra mim: Regina você gostou daquilo, tudo bem? O quê que você achou? Aí eu falo: Aquilo é o Céu. Céu é o final de tudo! É tudo de bom e maravilhoso que eu sempre tentei e, consegui. A hora que eu chego lá, tudo se resolveu, tudo é belo! Tomara que todos cheguemos lá. Porque este é um caminho que começa aqui. Céu é tudo! Céu é um lugar que não tem tristezas, não tem violência. Já pensou? Ah, então vai ficar um lugar muito pacato? Deus gosta da gente aqui é para isso mesmo. Pra gente aparar tudo e chegar lá e ver como é bom ser bom. Como é bom seguir o caminho, porque aqui a gente aprende, mas não vive. Acho que ele vai acolher todos. Mesmo os que não conseguiram viver cem por cento. Porque Deus é perdão! Deus é amor! (ANEXO 1, Questionário 2)

Esse Deus perdoa a todos na sua infinita misericórdia do seu amor. Assim entende Regina. Mesmo que, aos olhos humanos, alguém não seja digno da graça divina, a sua misericórdia é infinita. Então sentir a compaixão do amor de Deus, isto é o céu.

Este sentimento de acolhimento no amor de Deus é o ponto de partida, é o centro, ou o *apriori apriorístico* da experiência religiosa pelo rito eucarístico. São feixes de luz que refletem como sentido na consciência e no coração humano. Estes feixes de sentidos giram em torno de um ponto central e movimento circular em espiral rumo a uma evolução. Sendo um condutor de energia que dá força ao ser humano na sua caminhada evolutiva. Estes feixes de sentido perpassam a existência humana durante a passagem na ponte para o outro mundo.

Nas palavras da fiel Regina:

Existem dois mundos: O mundo terreno e o céu. O padre fala: “A gente não vive numa ponte. A ponte é feita para passar”. Então eu estou vivendo aqui para que eu possa passar nessa ponte e encontrar o final. A pessoa que estuda, faz um vestibular, ela tem um objetivo: formar-se e praticar sua profissão. Depois que termina esses objetivos ela cumpriu a meta dela. Nós também temos uma meta para cumprir com Deus. Começa aqui na terra. Nós vamos vivendo, fazendo tudo que ele pede, tropeçando, levantando para chegar aos Céus”. (ANEXO 1, Questionário 2)

Para Regina existem dois mundos: vive-se aqui na terra e tem-se como meta e objetivo chegar ao céu: a pátria definitiva. Aqui não é o final, segundo ela, o céu é o final ou o mundo ideal: “O céu é o final de tudo! De tudo que eu construir para chegar até nele. O céu é a casa de Deus. Eu começo a participar dele aqui na terra. O céu é a pátria definitiva” (ANEXO 1, Questionário 2). Emmanuel Falque se refere a essa pátria como um entusiasmo que é assimilado quando o ser humano incorpora e se abandona na unidade com Deus:

Com a comunhão eucarística diz-se uma comunidade de corporalidade para nós hoje, *uma via*, e não a mera satisfação das nossas individualidades *in patria*. A comunhão eucarística, na sua embriaguez cristã no lugar de dionísica, deveria de fato, em todo lugar e em todo tempo, produzir *en-tu-si-as-mo* – seja o ato pelo qual o homem descobre-se como ‘projetado em Deus’ (*entheos*), abrigo somente o divino assimilando-o e também digerindo-o. A verdadeira alegria não é simplesmente possuir Deus em si (assimilação), mas se abandonar a ele (incorporação), sem jamais perder a diferença que, desde sempre, fez o lugar da identidade de si, como também do prazer (desejo e diferenciação). ‘Sacramento dos sacramentos’ (*sacramentum sacramentorum*) é necessário lembrar com Henri de Lubac, o mistério da Eucaristia termina, portanto neste momento no “sacramento da unidade” – do homem e de Deus certamente, mas também do homem e da mulher como em sua *coincidência dos corpos*, propulsados e também incorporados.<sup>292</sup>

Falque cita João Crisóstomo em *Homilia 24*:

Aprendamos a maravilha desse sacramento, exclama-se Jean Chrysostome, [...] nós nos tornamos *um só corpo*, diz a Escritura [1 Co 12,12], *membro de sua carne* e osso de seus ossos. É o que opera o *alimento* que ele nos dá: ele se mistura a nós, afim de que nós nos tornemos todos uma só coisa, como um só corpo junto à cabeça.<sup>293</sup>

<sup>292</sup> Texto original: “Avec le viatique eucharistique se dit une communauté de corporité pour nous aujourd’hui, *in via*, et non pas la simple satisfaction de nos individualités *in patria*. La communion eucharistique, dans son ivresse chrétienne plutôt que dionysiaque, devrait en effet, en tout lieu et en tous temps, produire l’*en-thou-siasme* – soit l’acte par lequel l’homme se découvre comme “projeté em dieu” (*entheos*), plutôt qu’abritant seulement le divin em se l’assimilant et comme aussi em le digérant. La véritable joie n’est pas simplement de posséder Dieu em soi (assimilation), mais de s’abandonner à lui (incorporation), sans jamais perdre la différence qui, de toujours à toujours, fait de lieu de l’identité de soi comme aussi de la jouissance (désir et différenciation). “Sacrament des Sacraments” (*sacramentum sacramentorum*), faut-il rappeler avec Henry de Lubac, le mystère de l’eucharistie s’achève donc maintenant em “Sacrament de l’unité” – de l’homme et de Dieu certes, mais aussi de l’homme et de la femme em tant que, dans leur coïncidence des corps, ils y sont comme propulsés et aussi incorporés”. FALQUE, Emmanuel. *Op.cit.*, p.373-374.

<sup>293</sup> Texto original: “Apreons la merveille de ce sacrement, s’exclame Jean Chrysostome, [...] nous devenons *um Seul corps*, dit l’Ecriture [1Co 12,12] *membre de sa chair et os de ses os*. C’est ce qu’opere la nourriture qu’ils nous donne: il se mêle à nous, afin que nous devenions tous une seule chose, comme un corps joint la tête!”. Jean Chrysostome *apud* FALQUE, Emmanuel. *Op.cit.*, p.374.

Assim, os fiéis falam dessa dimensão da eucaristia como alimento espiritual e corporal como o sacramento da unidade. Unidade entre o ser humano e o *numinoso* que dá uma força trans-humana ao ser humano operando um milagre tal feito. Quando parecem cansados e sem ânimo, ou entusiasmados, o fogo do Espírito Santo revigora e levanta o astral do ser humano, na concepção destes fiéis. Isto é parte do mistério, não se sabe por que acontece: é um acontecimento. A eucaristia é o céu na imanência deste mundo terreno, se faz presença aqui mesmo. Uma força que alimenta o espírito com energia salutar.

E, no momento da consagração, na explicação da fiel entrevistada Fernanda: ela se sente “Abraçada por Jesus, sinto a sua presença, a sua presença se torna aquilo que eu havia dito antes: um saber. Um saber como que vivido da sua presença” (ANEXO 1, Questionário 4). Pergunto a ela o que ela sente no momento da eucaristia, e assim ela me descreve a sua experiência:

Olha, eu não tenho palavras para dizer o que é, como já te disse, é mais que um sentimento, ou pelo menos diferente. Às vezes sinto o meu coração palpitar muito forte no momento da consagração e a me encher de serenidade. Não como algo arrebatado, mas como algo a me abraçar com uma paz e uma tranquilidade diferente de tudo que sinto fora dali. (ANEXO 1, Questionário 4)

Na experiência de Fernanda, ela vai ao extremo durante a consagração: primeiro sente o coração acelerar e palpitar e, em seguida, um sentimento de paz invade o seu ser enchendo-lhe de serenidade. Remete à descrição feita por Otto, em *O Sagrado*, do ser humano diante do *numinoso*. A presença do amor que enlaça e abraça a fiel Fernanda durante a eucaristia lhe transmite uma serenidade, um efeito incomparável a tudo experimentado fora dali. “Ali”, naquele momento da eucaristia, algo de extraordinário acontece: o *Kairós*. O coração sente este arrebatamento como algo de natureza diferente do que é experimentado na cotidianidade. Aquela sensação de enlace pelo amor de Deus transforma à sua disposição sentimental, ou estado de ânimo, imbuindo-lhe de uma paz, tranquilidade e serenidade. Interpele então a entrevistada Fernanda sobre o que é a eucaristia para ela? Nas suas palavras: “É um momento único”. Então lhe pergunto: por que ele é único no momento que você recebe a hóstia? Ela aludiu tentando me explicar, mas a voz embargou: “Porque é o sentimento que se torna muito bom! Ah eu acho que mais mesmo uma... Como eu posso te explicar. Chega a ser inexplicável meu sentimento, sabe?” (ANEXO 1, Questionário 4). E é assim que pelo menos a grande maioria dos fiéis aqui entrevistados nos falam da sua incapacidade de definição ou conceituação do que é a eucaristia. Usam de recursos gestuais e simbólicos, como também a

linguagem do conceito fica pobre e limitada diante de tamanha *majestas*. Decorrendo assim, como já anunciado neste texto o uso de outros recursos linguísticos como, por exemplo, a metáfora.

### 3.2.3 “A eucaristia é o meu alimento espiritual, que me dá força”

Jorge – outro entrevistado – crê que ali tem um sentimento muito bom e que neste momento da rememoração da eucaristia, tem um poder trans-humano: “Tem um poder sobrenatural! Por assim dizer!” – diz ele (ANEXO 1, Questionário 6).

Este poder estabelece uma disposição sentimental na alma humana, uma tonalidade afetiva de ânimo e entusiasmo que opera o impossível nas suas vidas cotidianas refletindo na sua vida profissional. Jorge prossegue dizendo que:

[...] então, a minha oração aqui acaba influenciando muito a minha vida profissional lá. Isso me dá força para continuar. Eu acredito que se não fosse às orações e esses momentos que eu tenho que são as missas e o terço que ocorre toda semana. Talvez eu não tivesse êxito profissional. (ANEXO 1, Questionário 6)

Jorge acrescenta dizendo que trabalha numa instituição que acautela menores infratores. Segundo ele, um ambiente de pouca espiritualidade ou religiosidade, mas, com as suas orações, é como se conseguisse imantar aquele lugar com benefícios para si e para os que lá se encontram. Ele explica que a eucaristia lhe dá ânimo e força para o trabalho.

A eucaristia, no seu bojo de esferas de sentido, é vista pelos fiéis como um alimento espiritual, como estímulos à ação. Algo que propicia a alimentar a alma com fluidos positivos da *orgé* que impele a arroubos de benevolência e vontade de doação e partilha. É uma força que envolve o ser humano por inteiro, como ternura, amor compassivo misericordioso que toma conta do seu ser. Esta força recebida, doada pela eucaristia, o ser humano não consegue conter só para si, é necessário doar-se.

Segundo a fiel Regina:

A eucaristia é o meu alimento espiritual. É o que me dá força pra mim, para ser uma cristã, ter a generosidade, né? É que às vezes a gente só pensa na gente né, o ser humano é um ser egoísta. Então, eu sinto vontade de doar, doar-se para o meu próximo. Não é só dar esmola na rua. Ela me faz partilhar, como Jesus partilha como ele se doa e partilha por inteiro ele convida. A gente sente necessidade de doar-se como Jesus. E, a gente não consegue se doar por inteiro, mas a gente vai tentando cada dia ser mais solidário e doação do amor mútuo. A eucaristia que me faz partilhar. (ANEXO 1, Questionário 2)

A *orgé*, como designada por Otto, é uma energia ou força derivada da experiência religiosa que move o ser humano à ação e a arrebatos éticos. Esta força sobrenatural que dá força encontramos em muitas religiões com nomenclatura diversas. Inicialmente chamada *mana* pelos primeiros antropólogos, encontramos no candomblé como *axé*, na religião cristã que amalgamou alguns elementos do neo-platonismo esta força é denominada *amor*.

Regina revela que, na presença do amor de Deus ou Jesus, ela sente uma necessidade de extravasar aquela energia recebida no culto para os irmãos. Como uma efervescência que tem que passar adiante de tão contagiante é o sentimento do *mysterium et fascinans*. Quer doar aquele sentimento de alegria, e vê o momento do culto com o ‘abraço da paz’ como um festejar e celebrar da transmissão do amor de Deus, confraternizando na festa do senhor. Pergunto: É como se você sentisse uma necessidade de doar aquilo que Ele te doou?

Isso de doar também. Eu acho que todo ser humano sente, porque no dia da missa que não tem o abraço da paz todos sentem falta deste momento. Tem uma efervescência, porque o que você sente quer passar para o outro, uma boa notícia, um abraço, rir. É igual a gente ir numa festa, numa confraternização, todo mundo feliz. É a festa do Senhor. (ANEXO 1, Questionário 2)

Dirce também fala dessa necessidade que tem da eucaristia:

É como um alimento espiritual. Como eu preciso da água, do alimento, da fruta, do alimento do almoço e do jantar. Eu preciso, eu necessito desse alimento espiritual que é a eucaristia. Assim, quando eu não posso, por uma doença ou por uma viagem, eu sinto falta. Mesmo fazendo orações e tudo eu sinto falta de estar presente junto com a comunidade participando. Eu acho que é importante também a gente participar junto com a comunidade. (ANEXO 1, Questionário 5)

Dirce necessita desse alimento da participação junto com a comunidade, como um algo vital para sua vida. Porque sente uma alegria que dá disposição e força para toda semana.



O meu sentimento é assim: de participar, de sentir alegre e de sentir assim... Fortalecida! Para aquela semana. Eu me sinto assim como se eu tivesse tomado alguma coisa que me fortalecesse durante toda a semana. Qualquer igreja que eu vá eu tenho o mesmo sentimento de alegrar e de participar com a comunidade. (ANEXO 1, Questionário 5)

Esta necessidade de receber a força do amor de Deus ou Jesus é uma realidade constatada durante a celebração eucarística que reflete na vida prática, como um saber ou conhecimento intuitivo do mundo. A realidade das intempéries e dualidades vai, aos poucos, a um processo evolutivo gradual possibilitando o descortinar de uma realidade onde o fiel sente como fundo da vida, dando significado as suas ações no tempo que antes via como efêmero. Um saber de um significado que dá sentido à ação, agora não mais centrada em uma existência limitada pela finitude.

### 3.2.4 “*Este sentimento é mais que um sentimento, é fé. A fé é um saber e não um sentimento*”

Os fiéis acreditam que a fé tem o poder de transformar a vida e suas múltiplas dimensões. Desemboca numa outra dimensão transformando e desenvolvendo as potencialidades humanas, realizando aquilo que antes parecia impossível. Esta força poderosa transforma ontologicamente o ser humano. O limiar ou passagem de um estado a outro de realização e concretização do utópico ou sonhado pelo ser humano. Este poder da fé levado à vida prática pelos crentes alcança feitos impensáveis, realizando milagres.

Nas palavras da fiel Fernanda:

Eu diria que mais do que um sentimento é um saber, porque os sentimentos, como, por exemplo, alegria e tristeza, você os tem, mas logo eles passam. Como poderia dizer disto? Este sentimento é mais que um sentimento, é fé. A fé é um saber e não um sentimento. Um saber que me diz como proceder e agir. Se no cotidiano, tenho que tomar uma decisão entre dois caminhos a seguir entre x e y, e não sei qual decisão é a melhor eu procuro esta resposta no culto. Às vezes eu ouço a resposta durante a missa, as pessoas podem dizer que isso é loucura. Como dizia Marx, a religião é um ópio do povo para fugir da sua fraqueza. Mas, não é exatamente ouvir, eu não ouço Deus. É como se ele me inspirasse para fazer e seguir a melhor opção entre as duas escolhas. Para mim, há um prolongamento do momento do culto que continua por toda a minha vida cotidiana. Transformando a minha vida no próprio sacrário. Aquilo que acontece durante o culto extrapola, extrapola por tudo e por toda a minha vida. Eu vejo, ou melhor, percebo isto pelos sinais, como se Jesus se manifestasse nestes sinais. Às vezes, num encontro com uma pessoa no cotidiano me dá a resposta como um sinal para escolher

entre dois caminhos. Através de sinais no cotidiano Jesus se manifesta, pode ser uma pessoa, uma palavra ou uma lembrança. (ANEXO 1, Questionário 4)

Esta fiel vê na fé um saber diferente da ciência, mas é um saber condutor da sua ação que ela vivencia na vida prática. Nas narrativas destes fiéis a fé é o sentimento que os move a frequentarem o rito eucarístico e a oferecerem as suas vidas ao Senhor. A fé é uma vereda no qual o coração encontra um caminho em busca de águas límpidas para jorrarem em seu ser a força dinâmica que impele o ser humano à ação. É o Senhor que rege e age através deles no tempo e no espaço.

Para Regina:

A fé para mim é tudo! (Suspiro profundo). A fé é o meu levantar, o meu pensar, o meu viver. Sem a fé eu não conseguiria viver. A fé, ela me alimenta. Na hora que eu to caindo eu penso: eu tenho fé, eu acredito que Deus ta aqui. Que Deus não vai nos abandonar, é isso que eu passo para eles e sinto. Ai eu começo a caminhar de novo. Mesmo se eu estiver caída, eu levanto e vou atrás dos objetivos. Se não tivesse fé não teria isso. E isso quem move é Deus. Se fosse só esforço, ah isso é esforço, é determinação. Não. É diferente. Você pensa no que Jesus viveu, no que ele propõe viva e o que ele espera que você viva. E a vida começa a caminhar de novo. É a força que eu sinto dentro de mim pra continuar a viver. Junto com Deus. (ANEXO 1, Questionário 2)

A fé na explicação, de Regina, tem uma evolução e crescimento que caminha para o que ela chamou de maturidade na fé. Para tanto, é necessário o auxílio de alguém para estimular o desabrochar e o evoluir dessa fé. O ser humano começa engatinhando como criança.

Às vezes eu falo com os meus filhos assim. Eles sentem... E eu tenho que conversar muito para eles participarem da liturgia, eles perguntam muito, eles são muito inquietos. Eles estão crescendo na fé. Existe a maturidade na fé. Você começa engatinhando, depois você anda, é igual às fases de uma criança. Depois você pega na mão do seu pai ainda. Na fé também é. Por isso que a gente precisa de alguém para chegar lá. Para o banquete dele, igual você é convidado para o aniversário do seu amigo. (ANEXO 1, Questionário 2)

Todos são convidados para o banquete da fé na visão de Regina. Ninguém é excluído do banquete eucarístico.

A eucaristia. Que Jesus se doa. Jesus se doa por inteiro em corpo, alma e divindade e ele se doa por inteiro para alimentar a nossa alma. E ele convida todo mundo para o banquete, dele. Todos são convidados. Jesus quer a todos os pecadores ou os santos para chegar ao céu. Todos os pecadores podem se tornar santos? Depende da meta de vida que ele quer. Então, quando que começa essa experiência eucarística? (ANEXO 1, Questionário 2)

Na vivência de Regina Jesus quer a todos para participar do banquete dele, não somente os santos, mas os pecadores também que se propõem a uma entrega de suas vidas em prol da vivência de uma meta ou caminho centrada no amor de Deus. A fé é abandonar-se, sem precedentes racionais, nos braços de Jesus, como um abandonar-se nas mãos do Senhor para que seja feita a vontade dele.

Segundo Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, “Mestre Eckhardt vê na fé o meio pelo qual o homem atinge a realidade última de si e de Deus: a fé, diz ele, é o nascimento de Deus no homem”.<sup>294</sup> Pensando a partir de Eckhardt, Deus tornou-se um Deus da interioridade, apesar do seu aspecto transcendente, ele é efetiva presença no coração humano. Sentido e vivido no fundo d’alma sem uma demonstração objetiva, porque o divino é apenas aquilo que se manifesta, a consciência humana como um sentimento. Mestre Eckhardt, diz:

Que é a minha vida? Aquilo que se afasta de dentro, por si mesmo. Aquilo que se move de fora de mim não vive. [...] se o homem decide ou recebe alguma coisa do exterior, está errado. Não devemos apreender Deus nem considerá-lo fora de nós mesmos, mas como nosso e como o que está em nós.<sup>295</sup>

A fé para os fiéis cristãos entrevistados aqui é um confiar em Deus e com a figura de Jesus é também um confiar que Jesus é o salvador. Daí a origem da nomenclatura de fiel. Fiel: aquele que crê e confia.

No último período da escolástica começou a acentuar-se outro aspecto da Fé: seu caráter *prático*, que não consiste na dependência da vontade, mas na capacidade de dirigir a ação. Duns Scot foi quem primeiro insistiu nesse caráter: ‘A Fé não é um hábito especulativo, assim como crer não é um ato especulativo, e a visão que segue a crença não é uma visão especulativa, mas prática.’ [...] Por ‘prático’ Duns Scot entende o que serve para dirigir a conduta; portanto para ele a teologia é prática, pois as verdades que ela

<sup>294</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.502.

<sup>295</sup> Mestre Eckhardt *apud* FROMM, Erich. *Op.cit.*, p.121.

ensina não são teóricas, ou seja, necessárias e demonstráveis, mas servem unicamente para dirigir o homem para a bem-aventurança.<sup>296</sup>

Transpondo assim, a religião oficial para o campo do sagrado enquanto uma vivência íntima no seu cotidiano, de certa forma reinventando a sua própria maneira uma religiosidade e espiritualidade próprias. E, Brandão diz que, neste sentido, não se pode deixar de pensar como Durkheim:

Mas os crentes, os homens que, vivendo a vida religiosa possuem a sensação direta daquilo que a constitui, objetam que esta maneira de ver que ela não responde à sua experiência cotidiana. Com efeito, eles sentem que a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer o nosso conhecimento de acrescentar às representações que nós devemos a ciência, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver. O fiel que se comunica com o seu deus não é apenas um homem que enxerga as novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais.<sup>297</sup>

É a vivência do vivido que demonstra ao crente católico que a prática da fé é mais importante do que o mero enriquecimento do conhecimento, próprio da ciência. A fé está ligada à sabedoria, que é um saber intuitivo do fundo da vida que leva o ser humano a ação correta ou virtuosidade com sentimentos de misericórdia e compaixão fraternal ao todo. O seu conhecimento de mundo, apesar de diferente da ciência nos moldes puramente racionais, é para o fiel o mais verdadeiro de todos os conhecimentos. Um conhecimento intuitivo da concretude do real expresso em sua cotidianidade na relação com a imanência ou mundo da vida.

### 3.2.5 “*Para mim, a eucaristia é vida, faz parte da minha vida como comer, beber e me vestir*”

Na narrativa da fiel Fernanda a eucaristia é tão natural como as mais elementares necessidades para o ser humano sobreviver. É parte essencial de seu existir como necessidade básica: “Para mim, a eucaristia é vida, faz parte da minha vida como comer, beber e me vestir” (ANEXO 1, Questionário 4). Retomo, neste sentido, a visão de Van der Leeuw quando ele aponta que um sacramento são atos elementares como comer, vestir-se, lavar-se, ou

<sup>296</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Op.cit.*, p.501-502.

<sup>297</sup> DURKHEIM, Emile *apud* BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia: EDUFU, 2007, p.277.

mesmo o ato sexual levados ao nível mais profundo da consciência humana, havendo a sacralização de tais atos. Depende da dimensão dada pelo ser humano.

Para a fiel Fernanda:

Para mim, a eucaristia é vida, faz parte da minha vida como comer, beber e me vestir. Houve uma época da minha vida em que eu comungava todos os dias. Depois, por alguns motivos tive que parar. Eu sentia uma falta! Era como se me faltasse o ar que eu respiro. A eucaristia é um alimento, diferente da comida é um alimento para o espírito. E, para o corpo também, porque dá alegria e força para enfrentar os problemas do dia-a-dia. A eucaristia é essencial na minha vida. (ANEXO 1, Questionário 4)

Na vivência de Fernanda a experiência religiosa que ela tem com a eucaristia é algo essencial. Assim como o ato básico de se alimentar com alimentos orgânicos. A eucaristia é algo vital como o ar que ela respira. É o que dá alegria e força no enfrentamento das vicissitudes da vida. Ela relata que sente falta, quando não participa da eucaristia.

O vivenciar a eucaristia na simplicidade e na naturalidade é um projeto existencial que estes fiéis acolhem e colhem com sua fé. Passa a ser um quê de milagre cotidiano. Desenvolvendo uma vida prática em sintonia com o mandamento da nova lei: “Amar a deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”.

O efeito aqui na terra onde ocorre a harmonia entre uma vivência enstática e vivência extática proporciona uma vivência da paz de espírito. O paradoxo e antinomia entre o sentido e o vivido perpassam a existência sem cisão, conferindo ao ser humano uma vida sem desarmonia que gera e causa o sofrimento. Quando, na maturidade da fé, o fiel sente como natural a vivencia eucarística como extensão do seu si mesmo: “O espírito é a vida que afeta na própria vida”.<sup>298</sup>

A eucaristia é a vida que se reveste na própria vida. E, isto é percebido pelo fiel que participa do sacramento com um efeito de bem estar e equilíbrio em suas vidas.

---

<sup>298</sup> NIETZSCHE *apud* VAN DER LEEUW, Gerardus. *Op.cit.*, p.270.

### 3.2.6 “A eucaristia cura tudo” – O efeito regenerativo e recuperador da saúde da alma e do corpo

O efeito do toque da *orgé*, ou energia curativa, é relatado em unanimidade pelos fiéis entrevistados. Revelam este toque que produz um efeito em suas almas recuperando tanto as mazelas da alma como as mazelas do corpo. Como procura nos explicar Regina:

É, eu me sinto leve. Como se estivesse acabado de tomar um banho, todas as vezes que recebo a eucaristia. Quando ela vai descendo é como se eu me sentisse abraçada, eu sinto vontade de chorar. Quase todas às vezes eu choro. Quando ela vai dissolvendo, é como você encontrar Jesus. Jesus vem ao seu encontro, ele que vem. Aquilo é matéria, mas é Jesus vivo que está ali. Eu me sinto nas nuvens. Ali eu me sinto abraçada. Quando você sai de lá, você não tem vontade de brigar com ninguém ou qualquer sentimento ruim. É como se eu me sentisse leve. Se a gente conseguisse manter este sentimento que a gente tem lá, a gente não brigava com o marido, não discutia com os filhos. O problema é que a gente se contamina de novo pelo mundo porque somos humanos. (ANEXO 1, Questionário 2)

Regina expõe sua vivência eucarística e como vê a proposta de Jesus na sua vida. Todos são convidados para o banquete. Ninguém fica excluído ou fora do projeto de Deus. Como ela mesma diz: “Jesus não quer somente os santos para chegar aos Céus. Ele quer a todos” (ANEXO 1, Questionário 2). Pecadores também são dignos de receberem o amor compassivo e misericordioso de Deus. Como um efeito radiativo, o amor de Deus se expande e se irradia na gratuidade do simples doar-se sem levar em conta o merecimento do ser humano é dom gratuito, pura graça.

E ele convida todo mundo para o banquete Dele. Por que tem amor a todos, todos são convidados, Jesus quer a todos: os pecadores ou os santos para chegar ao céu. Todos os pecadores podem se tornar santos? Depende da meta de vida que ele quer. Então, quando que começa essa experiência eucarística? Eu preciso de Deus, eu tenho minhas tribulações e sei que sozinha eu não resolvo. Se eu fosse viver só das coisas do mundo eu estaria até internada hoje, vamos dizer né, com casos de depressão. A eucaristia cura tudo. Então, você me diz: Então não precisa de psicólogo? Não. Jesus cura tudo. As tribulações da vida cotidiana e os problemas. (ANEXO 1, Questionário 2)

No depoimento de uma informante, ela afirma sofrer de síndrome do pânico. Então, quando vai à missa sempre se senta perto da porta porque tem fobia, no decorrer da missa seu

pavor vai amenizando: “Tenho angústia e pânico, depois da missa alivia a angústia”. Outra diz: “Sinto como terapia, a missa tem função de curar”. Esta propriedade curativa da missa é vivenciada como real por estes cristãos aqui representados.

O efeito regenerativo e restaurador da alegria de viver, do ânimo e entusiasmo como fonte de subsistência é sentido na missa. Não nos moldes como se compreende o alimento físico, entretanto, é algo vivo como um gérmen que brota em diferentes gotas de fluidos recuperadores das forças exauridas na labuta do dia-a-dia da existência.

Um sentimento unânime que foi ressaltado pelos fiéis foi a alegria e o bom humor que ficam depois que participam do culto. Regina vê como uma leveza da alma:

Sim. Leveza da alma. Um bom humor que a gente fica que não tem nem vontade de conversar. Você vê que fica todo mundo de olho fechado, não tem vontade de sair dali. Uma pena que a gente não tem mais tempo para ficar ali, porque tem a benção final. (ANEXO 1, Questionário 2)

### 3.3 A experiência religiosa como acontecimento “entre” as experiências

O amor como o ponto inicial ou esfera de sentido inicial. O amor é um entre para Martin Bubber:

O amor não é algo possuído pelo Eu como se fosse um sentimento. Os sentimentos, o homem os possui; porém, o amor é algo que “acontece” entre dois seres humanos, além, do Eu e alguém do tu na esfera “entre” os dois. Do mesmo modo, “a verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso) ela nasce de duas coisas: estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidas umas às outras em relação viva e mútua”.<sup>299</sup>

O amor é um acontecimento na esfera entre dois seres humanos. Há uma relação mútua ligada a um centro vivo. Prosseguindo com a sua reflexão, Bubber acreditou que há uma relação dialógica de paralelismo entre o Eu/Tu e o Tu eterno que, instaurando um humanismo, onde o homem é o começo de uma relação ética na face-a-face. Levando com isto à uma crítica às místicas tradicionais que negam o Eu e o si mesmo. Viu no Eu/tu relacional e dialógico como possibilidade de um sentido de comunidade, deixando de lado

<sup>299</sup> BUBBER, Martin. *Eu e Tu*. Título original: *Ich und Du*. Tradução do alemão, introdução e notas: Newton Aquiles Von Zuben. 10ª Edição revista. São Paulo: Centauro, 2001, p.41.

uma perspectiva metafísica, acreditando ser na busca da alteridade e no recurso dialógico da palavra um caminho rumo ao encontro da esfera humana com a esfera do *tu eterno*.<sup>300</sup> Portanto, há encontros que extrapolam o momento do culto que permeiam a existencialidade humana. Eles acontecem também na vida que incide sobre a própria vida. Há uma experiencição no âmbito do vivido entre as experiências do dia-a-dia na sua simplicidade. O evangelho se reverte em experiência diária como vivência eucarística na sua totalidade.

### 3.3.1 *O evangelho como experiência diária*

Na concepção de Regina (ANEXO 1, Questionário 2): “A palavra de Deus não é imposta, ela é proposta”. É uma proposta que requer a adesão livre do sujeito. A vivência dos fiéis católicos, em sua máxima intimidade, é relatada por estes como um seguimento da palavra. A eucaristia é, principalmente, o seguimento do Evangelho e, particularmente, do Novo Testamento.

Porque Deus fala: a igreja não é a parede, as telhas, a catedral mais bonita, a São Sebastião. Há até um canto que fala: “Nós somos muitos, mas formamos um só corpo”. Que é o corpo místico da igreja, onde todos nós participamos do mesmo pão, da mesma igualdade. Porque a eucaristia é a mesma ali. Pães diferentes há nas casas, que um tem um poder aquisitivo é maior e outro menor, diferente. Mas, a eucaristia é uma hóstia só e um Jesus só. Então, para nós, a cabeça é o quê? É Jesus Cristo. E quem são os membros? Os cristãos que estão lá rezando conosco, vivo, carne, não é parede. (ANEXO 1, Questionário 2)

A eucaristia é rito e um rito da palavra que os conduzem a uma interiorização, mas que não se restringe ao espaço do templo. Estes fiéis carregam para a vida cotidiana como sinais para conduzirem ações e atos. Nas palavras da fiel Fernanda, interpelada sobre se era significativa a leitura do evangelho ela me respondeu:

Claro. Embora, eu tenha muita dificuldade com o Antigo Testamento. Como já te disse anteriormente, os evangelhos nos levam a reflexão e nos apontam através de sinais respostas para a nossa vida e os problemas cotidianos. De repente, quando estou em dúvida no cotidiano como me conduzir me lembro

---

<sup>300</sup> Cf. BUBBER, Martin. *Op.cit.*, p.41-43.



de alguma passagem dos evangelhos lidos durante a missa. (ANEXO 1, Questionário 4)

Na visão da fiel Raquel, a missa é um todo significativo. Há um conjunto onde evangelho e eucaristia são inseparáveis para a experiência religiosa eucarística. Pergunto-lhe: O que mais te toca dentro do seu sentimento na missa o momento da leitura do Evangelho ou o momento da consagração da eucaristia?

Da eucaristia. É aquilo que eu te falei. Eu não sou muito de ir à missa. Porque por exemplo, na Igreja da Glória, eu não me encontro. Aqui eu já me encontro porque eu presto muita atenção no que o padre Geraldo está falando, porque eu gosto dele eu acho que ele fala profundo. Quando eu sinto que a pessoa não fala profundo, não me toca, aí eu fico dispersa. Aqui sim. Mas, se eu for na Igreja da Glória, é aquela coisa assim, sabe? Uma vez eu fui ali na Igreja de São Judas, foi uma missa que me tocou muito. O todo da missa é tudo! Não tem como diferenciar do Evangelho da eucaristia. Tudo é significativo! (ANEXO 1, Questionário 3)

E o fiel Jorge acredita que o evangelho não é fechado em uma verdade incontestável. Na sua vivência, o evangelho é sempre uma abertura. Quando lhe pergunto se ele acredita que o evangelho não é algo fechado, ele diz:

Não. O evangelho é muito sério. É algo muito sério. Até porque ele conta a vida de Jesus que se fez presente na Terra como homem, como nós. Então, além de ser algo muito sério, é algo muito dinâmico, não é nada estático. Apesar de ter sido escrito há milhares de anos atrás, está em constante evolução. A vida do ser humano muda muito. As pessoas estão totalmente diferentes, ninguém é igual a ninguém. Eu acredito que cada um entende de uma forma. Apesar de ter algo muito similar na palavra que é ouvida por aqueles milhões de pessoas, mas cada um absorve para si de maneira diferente. Um aplica aquilo no trabalho: poxa outro dia eu virei à cara para alguém. Então, chega no trabalho, às vezes, acaba se desculpando. O outro leva aquilo para a família: é o irmão que está problemático. Eu acho que não é nada muito estático! (ANEXO 1, Questionário 6)

Você acha então que o Evangelho é o ponto alto do culto? Jorge: “É o ponto alto!”. E, como ficaria a ligação então com a consagração do pão e do vinho?

É aí que você se prepara para poder receber o corpo de Cristo que a gente recebe através da eucaristia. Primeiro você pede perdão no início da missa, no ato penitencial. Não vou falar a missa por etapas, até porque não tenho propriedades de causa para isso. Mas, você pede perdão no ato penitencial. Depois você escuta o Evangelho e interioriza isso. Após, o que é feito, depois de você se redimir daquela sua culpa, daquela carga de negatividade que assola a vida, as nossas vidas diariamente. Depois você recebe o corpo

de Cristo onde você se purifica e recebe forças. Eu acredito que isso dá forças para a caminhada. (ANEXO 1, Questionário 6)

Como conta Jorge, ou como procurou explicar, há uma preparação no evangelho para finalizar ou consumir-se com a eucaristia. Se a escuta da palavra é o ponto alto para a interiorização, a eucaristia é o ápice onde recebe forças para a caminhada.

### 3.3.2 A diferença entre oração individual (intimista) e a oração comunitária (coletiva)

A oração é a palavra mais interiorizada, íntima com o seu si mesmo, e possibilita ao ser humano entrar em sintonia com a esfera do sagrado. No contexto investigado da nossa pesquisa, os fiéis fazem uma diferenciação de sentimentos ou busca durante a oração individual e comunitária. Revelam que a oração individual é um momento mais intimista com Deus: um diálogo íntimo com Deus. Já na oração comunitária, durante o culto, é uma oração em comunhão com os irmãos:

Quando eu rezo em casa é um momento mais intimista e pessoal com Deus. Ali, faço os meus pedidos pessoais e intenções mais íntimas. Quando rezo na igreja, durante a liturgia, é em comunhão com os irmãos. Jesus Disse: “Onde houver dois ou mais reunidos em meu nome, aí estarei”. Sinto que, no culto comunitário, tem mais força a oração. E rezo por todos ali presentes em união com os outros irmãos. Parece que o amor doado pela graça de Deus no culto eu quero doá-lo aos outros irmãos, como se não conseguisse contê-lo só pra mim. É tão grande que não cabe dentro de mim. Sinto-me em união com todos os irmãos ali presentes. E quando saio do culto há um prolongamento por toda a minha existência. Acho que as duas formas de oração se complementam, tanto uma como a outra são gratificantes. (ANEXO 1, Questionário 4)

Durante a oração comunitária há um sentimento mais intenso de unidade com os demais onde a oração em conjunto parece adquirir mais força do que a oração individual. De acordo com Fernanda, as duas formas de oração se completam. Ela sente que o amor doado pela graça de Deus durante o culto é algo tão imenso que parece não conseguir conter para si. É necessário e, sente a necessidade de doar o amor recebido para os irmãos. Dirce descreve da mesma forma a sua experiência de oração individual, como sendo um diálogo íntimo com um bom amigo enquanto que compartilhar com a comunidade é a alegria de estar numa festa.

Eu acho que a individual é você estar assim, na intimidade com Jesus. É você conversar com um bom amigo, assim, contar os seus mínimos segredos, suas decepções, as suas preocupações. É conversar com um amigo íntimo mesmo. E compartilhar com a comunidade é a alegria da festa! É uma festa mesmo! Eu acho que é alegria. (ANEXO 1, Questionário 5)

Dirce sente como festivo este momento do culto na comunidade porque ali, com a comunidade, compartilha suas dores e alegrias. O poder da oração durante o culto é diferenciado da oração individual. Isto ficou latente pelos relatos dos fiéis. Se, na oração individual é um diálogo face-a-face com Jesus, na oração comunitária há uma relação do face-a-face com os irmãos. Na oração intimista a comunicação é um canal vertical e direto e, na oração comunitária é uma relação horizontal e intra-pessoal do ser humano consigo mesmo, com Deus e com os irmãos.

No dizer de Martin Bubber:

A alegria entusiástica provém do reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas. A humildade é a procura constante do verdadeiro si mesmo que atinge sua perfeição como parte de um todo, de uma comunidade. Todas as virtudes atingem sua perfeição pela oração no sentido mais alto de qualquer ação santificada em qualquer momento do dia ou da noite.<sup>301</sup>

Mas, é fato e real para os corações dos fiéis que a alegria experimentada durante o culto é algo que extraordinário.

Rudolf Otto fala-nos dos vários meios de comunicação entre o ser humano e o *numinoso*: meios diretos, indiretos e estéticos. São diversos os jogos de linguagem pelos quais o *numinoso* se comunica com o ser humano e o humano com o *numinoso*. E a oração é um jogo de linguagem no qual o fiel católico se comunica com Deus. Mas, também é auto-comunicação divina, no sentido de que Deus se revela nos vários jogos de linguagem.

Na compreensão de Rudolf Otto, o *numinoso* se revela por meios indiretos: pode ser através da arte, da poesia, da música, de uma paisagem e cita o caso dos hinos religiosos. Por outro lado, existe o meio direto, que é oração do ser humano com Deus: é um canal onde o fiel entra em sintonia mais profunda com o *numinoso*. Dir-se-ia que estes crentes ou fiéis falam uma linguagem da alma. Uma linguagem diferente da científica, sem tanto apelo à racionalidade, opera com o apelo de uma linguagem quase mágica. Porque nesta linguagem o ser humano entra em sintonia com a divindade, faz o seu pedido e alcança como graça. Conforme nos relatou a fiel Regina:

---

<sup>301</sup> BUBBER, Martin. *Op.cit.*, p.28.

Transborda! Porque tudo que é individual, se for verdadeiro, transborda. A palavra de Deus tem que ser vivida através das idas à missa. E a proposta de mudança. Você pode notar que a pessoa, quando a pessoa vive a palavra de Deus, você primeiro escuta depois você comunga. Tem uma interiorização e depois uma exteriorização. Você vai comungando e vai cada dia mais vivendo, não entra pelos olhos a comunicação? Pelo ouvido e pelo coração, até que ela fixa ali. E aí você só tem vontade de transbordar e de falar de Deus. (ANEXO 1, Questionário 2)

A imensidão do amor e da ternura recebidas durante o culto reverte-se na necessidade de falar e vivenciar na própria *práxis* o amor de Deus.

### 3.3.3 A vida como liturgia e ação de graças: a participação no sacramento

Por que o profano está ligado ao corriqueiro e o sagrado está ligado ao extraordinário? Por que considerar apenas o espaço do templo e o momento da celebração eucarística como sagrado? Onde está dito por Jesus que o banquete festivo para o qual conclama aos seus convidados é restrito ao momento da celebração do rito? E o mundo da vida é um espaço de pecado que não pode ser fonte de alegria e prazer?

O cotidiano, para os crentes católicos, pode ser entendido como louvor e ação de graças, liturgia a toda a existência como um prolongamento da celebração eucarística. Não se restringe ao momento cultural a celebração em ação de graças. Como diz Raquel: “Eu rezo o dia inteiro”. Pergunto-a então como é esta oração: É uma conversa intimista ou alguma oração estabelecida pela igreja? Daí ela respondeu-me: “Obrigado! Obrigado! Obrigado! Agradeço a Deus pela vida, e por todas as bênçãos concedidas por ele em minha vida” (ANEXO 1, Questionário 3).

A vida, na cosmovisão destes fiéis católicos, é dádiva e dom doado por Deus. Como está expresso acima, no resultado do questionário fechado, há um sentimento de ser criatura de Deus. Portanto, Deus é o condutor das suas vidas cotidianas. Este enunciado foi também expresso na fala da entrevistada Raquel:

Outro dia saí de casa atrasada para ir ao trabalho. No ônibus comecei a ficar preocupada em chegar atrasada. Mas daí pensei: porque estou preocupada? Se Deus é o dono da vida e é ele que tá me levando. O senhor está me levando não é meu Deus? Não cheguei nem um minuto atrasada no trabalho. (ANEXO 1, Questionário 3)

Como expõe a fiel Raquel, tudo é conduzido e efeito ou reflexo da vontade de Deus. Então, é necessário abandonar-se e se entregar por inteiro para a vontade de Deus. Tudo é obra divina. Jorge, outro fiel entrevistado, entende que é uma obrigação agradecer a Deus pelos dons gratuitos recebidos de Deus:

Eu tenho uma obrigação com Deus. Eu, como cristão, tenho essa obrigação com Deus porque são tantos dons, tantas coisas boas, tantas glórias que a gente tem todos os dias só de acordar e encher o pulmão de ar e ir trabalhar. Eu acho que isso é uma obrigação que a gente tem, que ta aqui para agradecer a vida que a gente tem. Pelo dia de trabalho, eu estou trabalhando desde as 7:00 h da manhã e estou aqui, 19:45h da noite, e vou fazer minhas orações até as 21:00h da noite. Eu tenho muito que agradecer. O cristão tem isso muito arraigado em si, de além de pedir e solicitar a Deus que nos abençoe cada dia mais, de agradecer, não somente pedir em oração, mas a gente agradece muito a Deus pelos dons e bênçãos. (ANEXO 1, Questionário 6)

Para os grandes místicos que fizeram uma experiência fundante, a vida é o lugar e expressão máxima de Deus. Apresentamos no terceiro capítulo como exemplo dessa experiência de comunhão mística em sinergia com o todo que transborda numa existência estético-ética a vida de Francisco de Assis, para o qual o cotidiano era o reflexo de todo amor de Deus. Tudo foi criado por Deus. Assim, também entende Teilhard Chardin.

Outro depoimento que retrata bem esta cosmovisão ou sentimento também foi relatado por Jorge. Estava entrevistando-o quando o indaguei pelo fato de ter dito que, no culto, ele recebe as energias positivas para o trabalho: Por que você acha o espaço do seu trabalho profano e no templo um espaço sagrado? Respondeu-me assim: “Não! O espaço do meu trabalho é sagrado também. É o espaço que Deus me deu para colocar em prática o Evangelho” (ANEXO 1, Questionário 6). Então, ele explicou-me que trabalha num ambiente desfavorável a religiosidade, uma instituição tutelar de menores infratores. Em suas palavras, vem a ser um ambiente que suga as suas energias positivas, um ambiente com uma carga negativa forte. Portanto, no culto, ele capta a energia positiva. E, ainda disse que, quando reza no templo, no rito eucarístico e medita pensando no seu ambiente de trabalho pedindo pelas pessoas que lá estão, é como se imantasse todo o ambiente lá com a energia do templo.

Teilhard de Chardin tem uma descrição sobre a energia propagadora da hóstia no momento da consagração, quando ele estava contemplando a hóstia. Parecia que ela ia tomando a luz branca e se espalhando por todo o recinto. Em seguida, ele diz que essa luz se

expande por todo o cosmos para, em seguida, se retrair novamente na hóstia que o sacerdote tem nas mãos.<sup>302</sup>

Este movimento de expansão e recolhimento faz parte do cosmos e do Universo. É um movimento que, primeiro agrega e assimila e, em segundo, expande e difunde a energia. Assim acontece com as relações de inter-comunhão. É através do encontro com Deus e consigo mesmo que o fiel se recolhe no mais profundo de sua alma e, em seguida, expande esta energia condensada para os seus semelhantes e todo o seu em torno. Estes momentos de encontro com Deus, pela eucaristia, são essenciais para recarregar essa energia benéfica e renovadora.

### 3.3.4 “*Aqui eu me encontro. Aqui eu me encontro...*”

Raquel fez uma revelação da sua vivência religiosa e da sua espiritualidade pela participação na celebração eucarística de maneira profunda. Revelou que frequenta a Igreja de São Sebastião porque ali é o ponto de encontro: “Aqui eu me encontro. Aqui eu me encontro.” Raquel continuou a descrição da sua experiência religiosa, dizendo que não é muito de frequentar igreja, mas na igreja de São Sebastião ela se encontra. Diz não saber se é porque ali a missa é muito cantada ou se é pela figura do Padre Geraldo, com seu especial carisma, que faz homilias profundas e que tocam muito profundamente a sua alma. Continua em seu relato fazendo menção aos santos que estão ali, dentre eles a Santa Filomena da qual é devota. Conclui que é a missa, como um todo, que faz sentir ali uma energia de muita paz, harmonia e amor que não sente em lugar nenhum fora dali. E, que especificamente ali, naquele lugar, na Igreja de São Sebastião ela se encontra e sente a presença de Deus mais forte. Eis uma parte do nosso diálogo: Nessa igreja aqui especifica de São Sebastião. Por quê? “Aqui eu me encontrei... Não sei se é pelas músicas. Não sei se pelo padre Geraldo, que eu gosto muito dele. Não sei se pela música, aqui a missa é muito cantada. Aqui eu me encontro...” (ANEXO 1, Questionário 3). Você teve uma empatia ou sintonia aqui?

---

<sup>302</sup> DE LUBAC, Henry. *Op.cit.*, p.87.

Foi. Eu moro perto da Igreja da Glória, e não vou na igreja lá, não gosto de ir. Não é que eu não me sinto bem. Eu não me encontro ali dentro. Aqui eu me encontro. Não sei se pelas imagens também, que aqui tem a Santa Filomena e o Santo Expedito que eu sou muito devota dele. E, assim aqui eu me encontro. Aqui é tudo! Tem horas assim que a estou meio que pra baixo, na mesma hora eu me fortaleço. (ANEXO 1, Questionário 3)

Em nossa hermenêutica, no contexto mesmo do fenômeno eucarístico, se mostrou muito enfaticamente a questão do sentimento de empatia como o primordial da experiência religiosa. Por isto, muitos fiéis falam da figura do sacerdote como importante para o sentimento profundo da sintonia com o *numinoso* ou sagrado. Diz da importância do sacerdote para tocá-los com o sermão ou homilia. Otto, atentou para este aspecto da religião que não é algo ensinável no sentido estrito ao sentimento de fundo, mas pode ser despertado de alma para alma, como os sentimentos de empatia, desenvolvendo uma tonalidade afetiva. Esta empatia com o sacerdote e com o todo da missa foi sendo importante e foi apontada pela grande maioria, ou pelo menos parte considerável dos fiéis pesquisados. Sobretudo, a importância do conjunto da missa. Isto que faz ser o espaço do templo o lugar do encontro com a *orgé* diferente do cotidiano ou espaço da rua.

Segundo Eliade, o espaço do templo é diferente do espaço da rua, é o “centro do mundo”, uma *imago mundi*, a porta ou limiar onde o fiel sente a força de um poder diferenciado:

A fim de pôr em evidência a não-homogeneidade do espaço, tal qual ela é vivida pelo homem religioso, pode-se fazer apelo a qualquer religião. Escolhamos um exemplo ao alcance de todos: uma igreja, numa sociedade moderna. Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano ao mundo sagrado.<sup>303</sup>

Na concepção de Eliade, no espaço do templum a porta é o limiar entre céus e terra. O lugar que possibilita a *passagem* e a transcendência do mundo profano ao mundo sagrado: “O limiar, a porta, *mostra* de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem”.<sup>304</sup>

<sup>303</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. *Op.cit.*, p.28-29.

<sup>304</sup> Idem, p.29.

Ainda que o relato do fiel Jorge no subitem anterior relativize, em certa medida, esta consideração do Eliade, para ele, o espaço do trabalho é uma continuidade do espaço sagrado do templo. O que acontece é que o templo é um ponto de concentração de forças onde recarrega o seu espírito para a prática no trabalho e nas relações, como dado por Deus para que ele exercite os ensinamentos do evangelho recebidos no templo. Compreende que, no templo, há uma energia diferente do espaço da rua que restabelece suas energias positivas e conduz o seu caminho.

Raquel também relatou o fato de sentir ali naquele ponto de encontro uma energia que não sente em nenhum lugar fora dali. Expôs ser sensitiva e ter facilidade para captar energias, tanto positivas, quanto negativas. Diz que, às vezes, entra em algumas casas e sente um ambiente tão pesado e carregado que até se sente mal.

De acordo com Raquel, poderia traduzir-se num “profundo amor: este amor que move”. O sentimento que tem dentro do templo é uma presença mais perto de Deus. Como se naquela igreja Deus estivesse em presença real com ela. É um encontro com Deus e ele está presente com o seu fogo de amor.

Dirce enfatiza que é no momento da consagração que sente esta presença mais forte: “Ele vem com força total, em corpo, alma e divindade”.

A última ceia foi feita com um pedaço de pão e o cálice de vinho. Isto vem de longa data. Isto é um ritual que me lembra a ceia de Jesus. É um ritual e ele faz parte porque me lembra a ceia de Jesus. Ele lá com os apóstolos na última ceia. É uma volta no tempo. Meu sentimento é assim: quando eu olho para o cálice, quando levanta, entrego meus filhos, minhas netinhas. Ali para mim é Jesus realmente. Jesus de corpo, alma e divindade. A pessoa de Jesus está ali. (ANEXO 1, Questionário 5)

A senhora acha que é uma presença real? A senhora acha que é uma presença espiritual ou substancial? “Para mim é uma presença real. Real mesmo! É substancial mesmo. Não é que chego ali e enxergo não. Na minha cabeça, eu memorizo a última ceia, os apóstolos, Ele lá. E nós aqui como os apóstolos dEle. A eucaristia e a consagração é o momento mais importante da missa”. A senhora sente a presença de um amor mais intenso durante missa?

O meu sentimento é assim de participar, de sentir alegre e de sentir assim... Fortalecida! Para aquela semana. Eu me sinto assim, como se eu tivesse tomado alguma coisa que me fortalecesse durante toda a semana. Qualquer igreja que eu vá eu tenho o mesmo sentimento de alegrar e de participar com a comunidade. (ANEXO 1, Questionário 5)



A face do outro, o Tu, é uma revelação e um espelho exemplar que se unem em laços fraternais que dão ao fiel o seguimento de um caminho que é comum-unidade. Tal sentimento se fortalece na relação Eu/Tu, no face-a-face do outro irmão que é uma unidade de sentido em prol de um bem comum. Unidos pela fé trilham uma mesma estrada em busca do eterno e da felicidade plena.

### **3.4 A Experiência Religiosa do eixo do amor ancorada na Memória**

Em meio ao mar revolto da existência, com ondas que vêm e vão, D. Dirce sente na eucaristia um alicerce que lhe dá segurança. Dona Dirce usa a metáfora do “porto seguro” para a experiência religiosa da eucaristia:

Essa crença, menina! Ahhh!! Como um alicerce! A minha vida toda, desde que nasci, eu sou católica. Meus pais eram católicos, então eu nasci dentro dessa fé. Então é um alicerce, um porto seguro. Um sentimento puro, um sentimento bom. Eu me sinto leve quando saio daqui, depois da comunhão. E sempre peço na hora que seja sustento para minha caminhada. Sendo viúva, morando sozinha, eu preciso de uma segurança e a minha segurança é Jesus. Ele e a eucaristia! (ANEXO 1, Questionário 5)

Interroguei-a se esta crença é por tradição familiar, porque os pais a conduziram por este caminho. Então ela disse-me:

Não! Uma busca pessoal! Uma busca pessoal! Eu tenho várias pessoas na família que são de outras religiões e eu nunca. A minha raiz é muito profunda e meu sentimento. Não tem outra religião pra mim. Assim, respeito todas! Mas, a minha segurança é a igreja apostólica romana. Sabe? (ANEXO 1, Questionário 5)

A memória da consciência é o lugar onde está ancorada a crença da D. Dirce. Ali é o lugar onde se lançou uma âncora no mar revolto das contingências e do dualismo da existência. Segundo ela, ali – naquele lugar e naquele momento – ela capta e sente a força necessária para sua semana ser tranquila. Jesus é o seu orientador. Ela entrega-se por inteiro a Ele, de corpo e alma, assim como ela entende que Ele fez por ela e por toda a humanidade. Dona Dirce faz alusão à memória afetiva. Sendo esta um fio que liga o ser humano sentimentalmente a Deus. Sente esta presença principalmente no momento da consagração do

pão e do vinho: “Ele vem e vem com toda força”. E, diz: “No momento da consagração, eu volto no tempo lá e mentalizo Jesus com os apóstolos. É como se eu estivesse participando daquele momento”. Prosseguindo no seu discurso, diz ser este o cerne da sua vida, quando em algum momento fraqueja lembra-se daquele momento de doação de amor. Lembra-se de tudo e do todo que ela viveu durante a missa: todos os sentimentos bons aflorados durante a festa do Senhor. Vê a eucaristia como o momento da festa do senhor com a sua comunidade uma reunião de todos para confraternizar e festejar a vitória da luz do amor Deus sobre o mundo. Por isso, sente muita alegria em poder estar participando. Como um privilégio poder estar ali rememorando aquele momento de tanta força e poder.

A encarnação de Jesus – o filho de Deus – deixa a posteridade um arquétipo fundamental que é um modelo exemplar para os cristãos que se propõem a vivenciar tal modelo. A vivência da memória *anamnética* é onde está ancorada a experiência religiosa pela eucaristia, que foi consolidado pela proposta de Jesus o Cristo com uma nova lei: “Amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a ti mesmo”. Eis o mandamento maior proposto por Jesus. Mas este caminho é solitário, ao mesmo tempo em que é coletivo. Porque só e somente só com a vivência radical do eixo do amor o ser humano ascende ao mais profundo de si mesmo a uma espiritualidade vivida como verdadeira, desvelando um fundo da vida para além das aparências ilusórias do dualismo da existência. Por isto, os fiéis que participam do rito eucarístico sentem ali uma fonte inesgotável de um amor que lhes dão a certeza de um saber deveras eterno. Segundo Ângelo: “tudo gira em torno do amor, viemos do amor de Deus e fomos criados no amor de nossos pais, que nos foi passado pela fé” (ANEXO 1, Questionário 1).

O eixo do amor de Deus ou Cristo, como já vimos no início deste capítulo, é onde está ancorada a memória afetiva do fiel cristão. Pela *anamnese* ou interiorização pessoal na profundidade do si mesmo o ser humano encontra no castelo interior da alma sentimentos de compaixão. Como um existencial sobrenatural que habita todo ser humano. Cabe ao ser humano fazer memória desse espaço afetivo que habita o seu interior.

No âmago do coração do ser há um mediador entre tais sensações e o sentimento do *numinoso*: a luz e o fogo que abrasa. Para brotar o sentimento do sublime, tanto a música quanto o silêncio são mediadores porque propiciam o vácuo na mente humana no seu estágio de racionalidade preponderante. Para o *numinoso* com sua luz tocar e enlaçar a alma humana há que ter o que Otto disse ser o entrelaçamento do racional e o irracional na ideia de divino.

### 3.4.1 A afloração de sentimentos no momento do silêncio sacro e da música

A função mediadora da música durante a celebração eucarística é algo que dá um toque especial ao encaminhamento do rito. Segundo Jorge: “Hoje é algo impensável a realização de uma celebração eucarística sem o recurso da música. A música toca a gente...” (ANEXO 1, Questionário 6). Este toque musical pelos cantos litúrgicos durante a celebração provoca um efeito na *psichê* humana. Dois espaços tão distantes – o espaço do silêncio e o espaço da música – são, ao mesmo tempo, tão próximos durante a celebração eucarística. Nos espaços interiores da alma têm um efeito similar para interiorização a música e o silêncio sacro. Como se a música expandisse a energia contida em “a melodia da alma” – como expressou Regina. Neste espaço interior “a palavra cantada ela fixa mais no seu coração e alimenta mais” (ANEXO 1, Questionário 2). Regina vê o canto ou o hino religioso como um meio condutor de ânimo:

A música na liturgia ela dá ânimo para as pessoas. Às vezes, a pessoa nem tem voz para cantar. Ninguém não quer nem saber se o outro tem voz pra cantar. Ela tá cantando, como diz: quem canta seus males espanta, quem canta reza duas vezes, como dizia Santo Agostinho. A melodia da alma! Entendeu? Você começa a cantar, eu acho que você aprende muito mais cada palavra. O evangelho todo ninguém grava. Eu conheço pessoas que começaram a cantar e foram para a igreja por causa da música. A palavra cantada ela fixa no seu coração e alimenta mais. Ai você está falando a palavra de Deus. Porque se você gosta de uma música, você lembra dela e começa a cantar. “Prova de amor maior não há que doar a vida ao seu irmão. Eis que eu vos dou o meu novo mandamento”. Você escuta isso no Evangelho, mas canta pra vê? O sentimento! A palavra de Deus é proposta e não imposta. É a liberdade da fé. (ANEXO 1, Questionário 2)

O coração humano capta as *teofanias* e *hierofanias* levando o ser humano tanto pela música quanto pelo silêncio a uma sinergia com o *numinoso*. O coração é o órgão que propicia a emanção das energias do universo ou sinais do Espírito Santo: “O duplo movimento (sístole e diástole) do coração faz dele ainda o símbolo do duplo **movimento de expansão e reabsorção do universo**”.<sup>305</sup> Para captar as energias cósmicas é necessário uma sintonia introspectiva e contemplativa por parte do coração humano numa disponibilidade receptiva de tais energias.

<sup>305</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. Op.cit., p.281.

Na celebração eucarística a função mediadora dos recursos musicais e do silêncio orante se intercalam operando um efeito de interiorização e comunicação entre o ser humano e o seu espaço sagrado – o espaço da religiosidade. Ali, aonde tem o sentimento de estar diante de algo sublime “*o sagrado se nos revela*”.<sup>306</sup>

Raquel disse que a música leva-a por um caminho de interiorização:

Acho que a música é um importante instrumento para abrir o coração da gente para receber a graça e sentir a sua presença. A renovação carismática usa muito deste recurso, e para aquelas pessoas mais agitadas é bom porque acalma. O silêncio também é importante porque proporciona como que uma volta pra dentro da gente e ali encontro Jesus, como se estivesse na minha consciência. No momento da comunhão, a música pode estar alta, mas é como se eu estivesse num profundo silêncio e a música estivesse ao longe, sem me perturbar. No momento da consagração é um silêncio diferente. Diferente, de o simples calar, ou fazer silêncio, é um silêncio que parece recolher a nossa consciência para o mais profundo de nós. As leituras são muito importantes porque nos fazem refletir. (ANEXO 1, Questionário 3)

E o silêncio e o canto são mediadores para a sintonia e o diálogo ser humano/*numinoso*. Ainda segundo Jean Cheevalier: “O canto é o símbolo da palavra que une a potência criadora à sua criação, no momento em que esta última reconhece sua dependência de criatura, exprimindo-a na alegria, na adoração ou na imploração. É o sopro da criatura a responder ao sopro do criador”.<sup>307</sup> Na celebração litúrgica da eucaristia o canto é a exteriorização e a interiorização em uma dialética no decurso do culto. Jorge vê o momento do silêncio como o ponto alto da missa para interiorização e reflexão:

Nessa doutrina cristã, nessa caminhada cristã é o que a gente chama de silêncio orante. Eu acho que o momento ponto alto da missa: é o silêncio. Quando as pessoas escutam a palavra de Deus, após o evangelho e, traz isso para a vida delas. Tentam refletir, repensar o que foi feito de lá pra cá, e o que vai ser feito daqui pra frente. Este é o ponto alto da missa. É fundamental a parte tocada, cantada e musical da missa, mas o silêncio é muito importante para que as pessoas consigam interiorizar isso e aplicar isso no seu dia-a-dia. Não adianta você ouvir, porque senão fica uma coisa muito vazia, você escuta o padre ler o Evangelho e faz de fato uma reflexão sobre a palavra e não leva nada disso pra casa. É o momento que você interioriza isso e canaliza para a sua vida. O que eu acho até importante na religião católica essa coisa de não ter essa imposição de verdades. Nada é verdade absoluta. Cada um escuta e absorve para si da maneira que acha correta. Se não for fazer bem para você tudo bem. (ANEXO 1, Questionário 6)

<sup>306</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. *Op.cit.*, p.29.

<sup>307</sup> CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. *Op.cit.*, p.176.

Jorge chamou de silêncio orante o silêncio sacro. É o recolhimento à profundidade abissal da alma onde o sentimento de união com Deus é tão intenso que o ser humano sente como que elevado a um nível de traspassamento trans-humano. No sentido de que o sentimento de leveza e interiorização com o si-mesmo é tão profundo que a sensação é estar num outro espaço – transcendente – ao qual não se encontra formas de designação. Um sentimento tal que assola a alma humana, no qual a *psychê* pressente estar diante de algo inexplicável dentro dos padrões do imanente existencial humano. O *ganz andere* ou *numinoso*, como algo diferente de todas as emoções experimentadas rotineiramente, revela-se mostrando que aqui há um espaço sagrado reservado com fontes energéticas renovadoras da alma.

Estes espaços reservados, ou ante-câmaras da experiência religiosa, aos quais tanto a música sacra quanto o silêncio sacro elevam tais fiéis a uma dimensão diferente da ordinária ou cotidiana. Como nos aponta Eliade, é diferente qualitativamente o espaço ordinário do espaço sagrado, como no caso templo: “o centro do mundo”. Diferentemente, por se tratar aqui de um espaço espiritual e não um espaço físico há uma vibração energética percebida pela consciência humana diferente dos outros espaços ordinários, como intuiu a fiel Raquel: “Quando entrei aqui senti uma energia diferente”. E, adiante ela enfatiza o silêncio sentido ali diferente de todos os silêncios já vividos: “Como se eu voltasse para dentro de mim mesma...” (ANEXO 1, Questionário 3).

Isto é parte do mistério inexplicável do acontecimento da experiência religiosa durante o culto eucarístico. Esta interiorização que dá a alma humana a sensação de estar no âmbito do sagrado – um espaço sagrado. É um fato que é percebido e vivenciado pelo fiel como mediadores para este encontro reflexivo sobre si mesmo e estar diante de um poder soberano – uma força diferente – o totalmente outro.

Regina retrata muito bem, em suas palavras, o momento cultual onde o espaço da música e o espaço do silêncio se co-fundem: “Quando recebo a hóstia entro num mergulho profundo e é como se a música estivesse ao longe... Inexplicável! Sei que parece que estou fora de mim, fora da igreja, ao longe...”. Segue adiante dizendo que os momentos que mais tocam o seu coração durante o culto é o momento de louvor e o momento da consagração:

Para mim é de louvor, o canto. Como dizia Santo Agostinho: cantar é rezar duas vezes. No canto eu acho você está começando a alimentar sua alma. Quantas pessoas choram ao ouvir a musica, né? A música da igreja toca demais o coração da gente. Que ela é feita pra isso. Os momentos que mais me tocam é o de louvor e a Eucaristia. Depois, no final a paz, eu acho que a gente não pode ficar sem porque aquilo é o ápice de tudo. Você sente necessidade de doar para o seu irmão. Como se eu aceito o meu irmão eu quero dar a paz pra ele, eu quero dar o que eu estou sentindo. (ANEXO 1, Questionário 2)

Indo na mesma direção do já dito por Regina, o fiel Jorge também crê que a música tem a propriedade de desencadear um processo fraternal comunitário e necessidade de doação. Em um diálogo: Por que você acha que a música sacra tem essa propriedade de fazer com que o fiel se interiorize e tenha sentimentos diferenciados no templo?

Eu. Isso é pessoal. Eu acho, que o ser humano, em si, se emociona com a música, a música em diferentes vertentes: do samba ao jazz. E, isso não é diferente num culto religioso, numa celebração religiosa. Eu acho que a pessoa, às vezes, a música acaba dizendo aquilo que a pessoa não consegue expressar com palavras. Então ela escuta aquilo e se emociona, e acaba se transformando em algo fraternal assim, em algo fraternal que é comunitário. E, hoje não se tem uma celebração sem a parte musical, ela fica muito pobre. Pobre no seu todo. O ser humano se emociona com a música de uma maneira geral e não é diferente no culto religioso. As músicas tocam as pessoas de uma maneira geral. (ANEXO 1, Questionário 6)

Você falou desse amor comunitário fraternal. Você acha que a música desencadeia este sentimento fraternal para com o outro?

Sinceramente, eu acredito que sim. Eu já vi, por diversas vezes, as pessoas se abraçarem assim em momentos de celebração em função da música. Tem até uma parte da celebração católica que a gente chama de abraço da paz, as pessoas que nunca se viram antes se cumprimentam, se abraçam, se olham nos olhos. A meu ver, é um processo fraterno que acontece mesmo que momentâneo, mas ele ocorre. (ANEXO 1, Questionário 6)

Durante a celebração da missa é interessante a alternância entre o silêncio e os cânticos e hinos religiosos. São recursos usados durante o rito para a sintonia do humano com Deus. São também manifestações próprias do espírito diante dos sentimentos que vão lhe acometendo durante o ritual. No momento da consagração estabelece-se um silêncio solene, de acordo com a Dirce, é o “silêncio respeitoso”. Em outro diálogo pergunto-lhe: Esse silêncio da igreja é diferente?

O silêncio respeitoso. Eu acho. É um silêncio assim como quando você entra na casa de alguém muito importante na sua vida. Sabe? Que você só de entrar ele sabe que você está, né? E que você veio pra visitá-lo. Eu tinha até mania de entrar no sacrário e falar: Boa tarde Jesus! Ou bom dia, boa noite Jesus! Mas, daí algumas pessoas me chamaram a atenção: Oh, você não tem que falar isso não! Mas, eu sinto Jesus como um amigo. (ANEXO 1, Questionário 5)

Indaguei-lhe: Por que a senhora conversa com ele como um amigo pessoal, e presente? Dirce: “É! Presente! Pessoal mesmo! Amigo, eu falo, não tem outro em todas as situações alegres ou tristes, não tem outro. Ai de mim, se não fosse ele!”.

Há uma aproximação entre a música e o sentimento do sagrado. Como nos apontou Rudolf Otto, a música suscita no espírito humano o sentimento do sublime. A música aflora na alma humana um sentimento de interiorização contemplativa. Mais do que a palavra falada, a música possui um “*non sé qué*” mágico que enleva a alma aos espaços sublimes da *psichê* humana. A vibração musical é um veículo pelo qual conduz o ser humano aos sentimentos mais íntimos e mais profundos. É uma ponte de comunicação que tem o poder de despertar na consciência humana emoções para a elevação espiritual, a ascensão e a purificação da alma.

Esta melodia da alma aflora sentimentos já contidos dispositivamente trazidos pelos fiéis no momento em que vêm ao templo para o culto:

A música mexe com o seu sentimento e depende do dia. Se você chega na igreja, tem dia que você chega mais triste. Então, de acordo com a música, vem uma vontade de chorar lembrando de alguém. Se você está alegre, sente vontade de cantar. Às vezes uma letra de uma música te faz chorar. Tudo é o momento, o jeito que você chegou na igreja. Saiu de casa pra vim. Tem que vim com o coração aberto. Mas muitas vezes está com uma doença em casa, tem uma preocupação com um filho. Então você chega assim meio triste, a letra de uma musica te faz chorar. Tudo é o momento. (ANEXO 1, Questionário 5)

A manifestação do sentimento do fiel no momento do silêncio e da música é efeito da carga afetiva que este já traz do seu estado de espírito. Por isso, Dirce fala que depende do dia como será sua afloração emocional.

### 3.4.2 A face da eucaristia que se desvela para o dia-a-dia

O dia-a-dia é lugar de se colocar em prática todos os ensinamentos do evangelho captados na hora do culto eucarístico, o lugar onde se exercita em obras: “A fé sem obras é morta”. É estéril a fé que fica circunscrita à satisfação dos desejos e vontades do eu egocêntrico e solipsista. Há que se doar. O dia-a-dia é o lugar de expandir o amor e a alegria recebidos durante o culto:

A eucaristia é o meu alimento espiritual. É o que me dá força pra mim, para ser uma cristã, ter a generosidade, né? É que, às vezes, a gente só pensa na gente né, o ser humano é um ser egoísta. Então, eu sinto vontade de doar, doar-se para o meu próximo. Não é só dar esmola na rua. Ela me faz partilhar, como Jesus partilha, como ele se doa e partilha por inteiro, ele convida. A gente sente necessidade de doar-se como Jesus. E, a gente não consegue se doar por inteiro, mas a gente vai tentando cada dia ser mais solidário e doação do amor mútuo. A eucaristia que me faz partilhar. (ANEXO 1, Questionário 2)

Isto que é na prática do dia-a-dia compartilhado é a *orgé* – o amor recebido durante o culto. Dentro da multiplicidade de experiências religiosas aqui manifestadas através de vivências próprias e particulares de cada fiel ficou demonstrado que a volta ao evangelho e a *amnese* sempre atualizadora da vida-morte-ressurreição de Jesus é o retorno a um tempo fundante. A vida do Jesus histórico narrada nos evangelhos é, para os cristãos, modelo arquetípico para a *práxis* de vida. E, mais profundamente marcante é o *Kairós* da doação de amor radical de Jesus na Santa Ceia.

Eu, pra mim é tudo. Tudo! A formação do meu ser eu baseio na palavra de Deus. Senão eu me sinto uma pessoa má! Tem influência demais na minha vida toda: de mãe, de esposa, a minha vida de profissional, a maneira que você trata uma pessoa. Tem dia é como a Flávia fala assim comigo: “Regina hoje eu estou numa angústia!” Quem que não sente angústia? Nós somos humanos! Mas todos me vêm alegre cumprimentando todo mundo e acham que sou a pessoa mais feliz do mundo. É a palavra de Deus. A minha vida com Deus que me leva a isso. Mas, é palavra de Deus. A minha vida com Deus que me leva a isso. (ANEXO 1, Questionário 2)

O tempo é revertido e atualizado a cada vez que recitam o mito da eucaristia. Funcionando como uma eficácia simbólica que é efetivamente comprovada como real e verdadeira no âmbito do sentimento do *numinoso*.



O tempo pode ser revertido ao momento da cosmogonia fundante. Esta reversão é sempre uma reatualização do poder e da força do momento inicial. Por isto, a eucaristia é um tempo qualitativamente e significativamente diferente do tempo ordinário. Como prescrito por Eliade, o espaço e o tempo para o *homo religiosus* são diferentes, pois, no mundo caótico da multiplicidade o ser humano não tem um sentido ordenador da condução da sua ação. No tempo do *Káiros* há um centro referencial de sentido. Jesus estabelece um tempo e um momento significativo com a Santa Ceia. Um eixo essencial de amor fraterno na *communio* entre as diferentes vertentes de gênero, etnias ou posição social. No sacramento eucarístico há o encontro do ser humano consigo mesmo e com os demais. Através da oração comunitária se dissolvem e se anulam todos os laços de parentesco. Ali, naquele momento, o que importa para os fiéis católicos é a união por laços fraternais de comunhão com Deus e o seu sentimento de amor inspirado. Ali não há uma igreja doméstica, mas uma igreja espiritual, cósmica universal, independente de laços familiares genéticos e de consanguinidade. Neste momento, todos são irmãos universais irmanados pelo sentimento que os unem pela sintonia utópica em alcançar o Céu (Reino de Deus).

O evangelho, eu me volto lá no passado dos nossos irmãos, lá que ouviam a palavra de Deus e ficavam todos juntos enquanto Jesus falava. Eles escreviam em pergaminhos ainda. Aquilo o quê: “Quando ele falava eu saía de mim eu vivia ele”. O evangelho é a palavra que dá força para a gente viver. Jesus fala lá: “Felizes os mansos de coração, porque deles é o Reino dos Céus”, né? O quê que acontece com ele? O primeiro alimento é o evangelho e depois vem a eucaristia. Primeiro você ouve a palavra de Deus, escuta o que ele fala e depois você comunga o que você ouviu e você acredita. Quantos evangelhos maravilhosos de cura. Paralítico que desce. Jesus não fala você ta curada. Ele fala: paralítico ta com uma doença, com uma enfermidade. Jesus fala: larga sua cama e anda. Que a gente pode comparar também com o nosso pecado. Eu, às vezes, eu estou paralítica e não sei. Paralitico não é só a pessoa que sofre acidente e não anda. Às vezes, a gente ta paralítica em pecado. (ANEXO 1, Questionário 2)

Na experiência religiosa vivida por Regina no Evangelho há uma volta ao passado, há uma *anamnese*. Ela volta ao momento mesmo do acontecimento quando Jesus falava e os apóstolos ouviam.

Por isto, o momento da celebração (festa) transpõe o dado empírico e social transformando e reparando as forças dos fiéis com a *anamnese* daquele momento fundante. A noção de espaço temporal se dissolve e o espaço espacial ou lugar onde acontece o rito é diferente do espaço ordinário. O espaço do templo é diferenciado do espaço do trabalho,

porque, no momento da festa, o ser humano em sua introspecção espiritual retoma a força necessária para lidar com as questões práticas do dia-a-dia.

Neste sentido, como nos falou Eliade, o espaço sagrado do templo é diferente do espaço comum. Sendo o templo o “centro do mundo” onde os fiéis encontram um referencial de sentido entre muitas possibilidades de escolha. Ali se sentem como que conduzidos por um sentido transcendente e trans-humano. Entregam as decisões nas mãos do Senhor e esperam em sinais, respostas para a escolha entre vários caminhos possíveis como nos conta a fiel Raquel: “Se no cotidiano, tenho que tomar uma decisão entre dois caminhos a seguir entre x e y, e não sei qual decisão é a melhor eu procuro esta resposta no culto. Às vezes eu ouço a resposta durante a missa” (ANEXO 1, Questionário 3).

A face da eucaristia que se desvela no dia-a-dia, que incide sobre a própria vida é uma realidade vivida pelos fiéis. Os sinais não se resumem ao momento cultual, a liturgia é na própria vida. No dia-a-dia Deus se revela em situações, pessoas, palavras, imagens, gestos. Às vezes, um simples gesto pode ser significativo como um sinal de Deus.

Na narrativa destes fiéis, também o reverso se dá, ou seja, o dia-a-dia se volta para a eucaristia.

### 3.4.3 *O dia-a-dia que se volta para a eucaristia*

Regina acredita que o culto a Deus é o momento em que sai da sua casa, onde tem uma família com laços de parentescos sanguíneos, e vai a Igreja ao encontro dos irmãos com laços fraternos universais – uma fraternidade universal. É desprender-se de toda carga de apego e egoísmo a condição dada familiar e lançar-se em uma entrega radical no encontro e comunhão com Deus e os irmãos em Cristo:

Eu saio de mim mesma, da minha família, da minha casa e vou para a igreja que lá eu participo com quem? Com outros irmãos, como falei agora mesmo, que não são irmãos sanguíneos, mas somos irmãos em Cristo. O que acontece na igreja? Uma que nós vamos lá primeiro para prestar o culto a Deus. E nós vamos com o mesmo objetivo. (ANEXO 1, Questionário 2)

Na visão de Regina, todos vão ao culto com o mesmo objetivo de prestar culto a Deus. Então, pergunto-lhe o que é prestar culto a Deus?

O culto a Deus (primeiro é a alma, claro, né?) é estar por inteiro. Prestar culto a Deus é agradecer pela sua vida, pelo seu crescimento em busca da pátria celeste que é o céu. A cada dia um pouquinho que você cresce, você agradece. E aceitar os seus irmãos ali, diferentes de raça, de condição social. Eu convivo fora da igreja com quem eu quero. É padrão de vida do meu emprego. Na igreja, nós escolhemos as pessoas que vão na igreja? (ANEXO 1, Questionário 2)

É preciso esvaziar-se do eu egocêntrico para, então, encher-se novamente do amor de Deus. Acontece mais ou menos assim: segundo a narrativa destes fiéis, quando vão ao culto é como se estivessem cansados, carregados de problemas e não dão conta de lidar com os problemas, com um cansaço por falta do amor de Deus. É necessário ir ao templo e recarregar as energias. Quando saem de lá, é como se tivessem esvaziado toda a carga pesada e negativa e adquirido um novo vigor e força para enfrentar a semana que virá. Assim também se esvaziam do seu eu egocêntrico voltando-se para a relação e vivência em comunidade.

Eu, pessoalmente, sinto assim uma entrega minha, das minhas preocupações, dos meus sentimentos, às vezes mágoas. Eu entrego tudo pra Jesus nessa hora. E peço a Ele que seja o sustento da minha vida durante aquela semana. Porque eu frequento a missa todos os domingos. Então peço. Este sentimento que eu sinto é um sentimento bom, de tranquilidade. Quando estou sozinha com ele na capela do santíssimo, eu converso como um bom amigo. Passo pra ele as minhas preocupações, as minhas magoas, agradeço, agradeço bastante! (ANEXO 1, Questionário 5)

O mundo é sempre uma sucessão de acontecimentos aos quais o ser humano foge, foge uma previsão dos fatos. Ademais, este mundo é um mundo incógnito, as suas previsões racionais. Há uma realidade para além deste mundo que o intriga, um sentimento interior de algo para além do físico-corporal: o espírito. Esta realidade que se transforma no espaço sagrado da morada do coração humano é algo transcendente, mas que é efetiva presença a dar significado existencial à casa terrena.

O ser humano sente necessidade de um sentido que dê significado a sua existência a todo o momento. Precisa de um centro referencial de sentido como condutor para uma finalidade que dê respostas as suas questões últimas e escatológicas em seu confronto com os problemas da concretude existencial: doença, falta de dinheiro, infelicidade, filhos com problemas, mortes prematuras na família, dentre tantos outros. O ser humano se indaga sobre o porquê das infelicidades humanas do mal radical e sua condição finita. Precisa de um alento que diga da eternidade e da felicidade como resposta ao motivo do sofrimento humano. Viver a ex-istência como projeto humano, mas com vistas em um transcendente. Um lugar onde

habite a felicidade plena, a alegria, a paz e sensação de estar no “Céu”. Este lugar para o fiel católico é a igreja. A igreja é o centro do mundo – umbigo do mundo – ou *imago mundi*.

Como nos propõe Eliade, o espaço sagrado é o centro do mundo, umbigo do mundo. Para os fiéis católicos a igreja é efetivamente o centro do mundo. O que dá sentido a sua ação e conforta as vicissitudes da existência é a participação no rito eucarístico. Nas palavras de uma fiel em resposta ao questionário QS1: “Eu vim aqui porque a minha família está com problemas. Vim buscar o consolo, a coragem, a força e o ânimo em Jesus”.

A eucaristia é uma experiência de pertença a uma comunidade que comunga os mesmos fins e propósitos: a busca da unidade em um só corpo. Corpo místico de Cristo onde o amor, a felicidade, a justiça social, o bem e a virtude reinem no coração de todos. Então: “Deus será tudo em todos” (passagem tomada da Primeira Carta aos Coríntios 15, 28), não havendo mais necessidade da *anamnese* do dito de Allah: “Recordai-vos de Mim, que Eu Me recordarei de vós” (Corão 2, 152). Deus preencheu o coração de todos com o sentimento do todo. Habita-se de novo o paraíso com o coração.

A experiência religiosa anunciada por Jesus como um caminho a uma religiosidade de inter-comunhão em uma teia cósmica de relação e unidade numa irmandade fraternal é um sentimento vivido por estes fiéis católicos. Sendo a eucaristia a condensação de uma forma simbólica proposta por Jesus para o não esquecimento desta comum-unidade.

O sentimento de pertença a uma utopia escatológica em uma fraternura vivida simplesmente no bem comum e na felicidade plena por todos sem exceção.

Esta é a esperança e fé do cristão católico: O reino de Deus.

#### 3.4.4 “É a festa do Senhor”

Para a fiel Regina, “Jesus nos convida para a festa Dele: O banquete do Senhor.” Regina vê o momento da eucaristia como uma grande celebração: “É igual a gente ir numa festa, numa confraternização, todo mundo feliz. É a festa do Senhor” (ANEXO 1, Questionário 2). O banquete festivo eucarístico. Como em nosso diálogo, Regina já havia manifestado alhures a sua compreensão sacrificial da eucaristia indaguei-lhe: Fala mais sobre essa festa? A liturgia seria sacrifício e festa? Como assim? Ela então, respondeu-me:

Eu comparo a nós. Nós temos sacrifícios na nossa vida não tem? Sacrifício para educar e criar os nossos filhos, para mantê-los na escola, no trabalho para relacionar com nossos colegas, para a gente poder eliminar o eu e abaixar nossa cabeça e respeitar os nossos superiores. Na liturgia é a mesma coisa: o sacrifício de Jesus ensina o quê? Se sacrificar e alegrar. Ele fala: “Sejam alegres!” Você já ouviu a palavra de Deus? Sejam alegres porque Deus te convida a isso. Então, o que ele nos convida a gente ali na missa? Para o banquete dele! Às vezes eu falo com os meus filhos assim. Eles sentem... E eu tenho que conversar muito para eles participarem da liturgia, eles perguntam muito, eles são muito inquietos. Eles estão crescendo na fé. Existe a maturidade na fé. Você começa engatinhando, depois você anda, é igual às fases de uma criança. Depois você pega na mão do seu pai ainda. Na fé também é. Por isso que a gente precisa de alguém para chegar lá. Para o banquete dele igual você é convidado para o aniversário do seu amigo. (ANEXO 1, Questionário 2)

Regina, em seu depoimento, expressa estas duas faces do sacramento da eucaristia como sacrifício comparando a vida cotidiana que, no dia-a-dia, tem essa dupla dimensão dicotômica como dois pólos que temos que vivenciar, mas o fim é a felicidade e a vida plena. E Jesus faz este convite a todos para se alegrarem no encontro consigo mesmo, com Deus e com os irmãos.

Na compreensão de Regina, a eucaristia é sacrifício e festa, mas esta concepção oscilou durante a evolução histórica da compreensão teológica sobre o sacramento eucarístico. E no decurso histórico, ora se enfatizou um aspecto, ora se enfatizou outro aspecto em detrimento do outro.

O que a partir do Concílio Vaticano II trouxe uma reforma ou retomada do sentido teológico do sacramento eucarístico no seu todo. O contexto aqui pesquisado revelou que o fiel sente como necessária as duas dimensões. Sendo a missa um todo que não coloca um privilégio na palavra ou na eucaristia, no sacrifício ou na festa. É no decorrer do todo da missa que o fiel sente e experiencia um feito trans-humano da doação do amor gratuito de Deus.

A igreja se faz entre a igreja dos homens e igreja corpo místico de Cristo. Dentro desta perspectiva há a Igreja instituição humana com suas ordens, seus dogmas e seus preceitos. Por outro lado, a Igreja corpo místico que se faz com o sentimento e a participação da comunidade na Ceia do senhor.

A ceia do Senhor é uma festa. Ainda que se faça memória em seu aspecto sacrificial da doação kenótica do amor de Jesus para a humanidade na cruz. Esta cruz remete para algo maior a sua ressurreição. Apontando para a vida além desta existência, uma vida eterna. Deste feito, conclui-se ser uma celebração da vida que é sempre uma possibilidade de renovação. A ceia do Senhor é uma celebração da vida que venceu a morte através da vivencia radical do

ágape fraterno. Jesus Cristo então deixou para a posteridade uma mensagem para todos como proposta de um projeto existencial que se faz pela doação radical do amor fraterno. Mas, este amor tem ser doado na gratuidade sem esperar gratidão ou recompensa. Assim, como Cristo se doa na eucaristia, de acordo com Regina, assim também o fiel tem que se doar por inteiro no seguimento de Jesus. E esta doação está na liberdade da sua própria consciência, não é algo imposto.

Não, não. Eu não vejo Deus como um pai, mas como uma mãe. As mães não dão tudo aos seus filhos que eles querem. Às vezes o que eles pensam ser o melhor não é o melhor. Assim também Deus, ele é como uma mãe e perdoa sempre. E, Deus não dá a graça porque alguém é bom aos olhos humanos, ninguém sabe o que passa com cada um, somente Deus para saber. Então eu não acho que Deus seja para resolver nossos problemas, mas como uma inspiração através de sinais ele nos mostra as possibilidades, conduz a nossa ação. Manifesta-se através dos sinais deixando a nós a decisão na nossa liberdade. Por isso, ele não pode ser um Deus que impõe normas ou dogmas. Pelo contrário, Deus é um Deus libertador. (ANEXO 1, Questionário 4)

Essa visão de um Deus libertador dito por Fernanda é a transposição do campo de um dever para o campo da escolha da consciência. Agora, não se trata mais de um Deus imposto, mas de um Deus proposto. Depende da escolha consciente do sujeito em participar do rito com uma memória sentimental. Esta visão do Deus como mãe e não como pai emerge com o evento Jesus. Onde o Deus como um longínquo (*otiosi*), distante e transcendente passou a ser uma proximidade, imanente no fundo da vida. O ser humano, em um processo evolutivo para a autonomia do ser, desvela um Deus no mais íntimo do si mesmo. Não se trata de uma regra imposta como dogma, mas uma vivência do vivido da “mais vida, mais-que-vida”<sup>308</sup> pela liberdade da consciência.

### 3.4.5 A liberdade da memória pessoal aberta aos sinais e reflexiva pela consciência

É uma constante nas falas dos fiéis aqui entrevistados a relevância da memória pessoal aberta e reflexiva como dialética. A abertura ao sagrado ou *hierofanias* na concepção destes

---

<sup>308</sup> “‘Mais-vida, Mais-que-vida’. Expressões cunhadas por G. Simmel para indicar, respectivamente o processo da vida e as formas às quais ele dá ensejo. Como ‘Mais-vida’ a vida é o processo que supera continuamente os limites que impõe a si mesma. Como ‘Mais-que-vida’ a vida é o conjunto das formas finitas que emergem do processo vital e a ele se contrapõem (*Lebensanschauung*, 1918, p.22-23)”. ABBAGNANO, Nicola. *Op.cit.*, p.736.

fiéis implica num saber intuitivo do mundo que lhes conferem um sentido existencial em meio à caoticidade da existência humana. Para além de um saber calcado na racionalidade o saber intuitivo do fundo da vida é um saber que requer uma abertura afetiva ao mistério. O mistério da paixão de Cristo, para estes fiéis, não necessita de uma comprovação da sua ressurreição. É um confiar e entregar-se sem medida na gratuidade do mistério. Por isto, confiam na ressurreição de Jesus e sentem um fascínio pelo seu modelo arquetípico existencial como uma possibilidade de ascensão a uma vida de plenitude e a eternidade.

A memória referida pelos fiéis aqui abordados se embrenha para além da memória da tradição ou histórica a uma memória afetiva, pessoal e reflexiva. Uma memória da profundidade do si mesmo essencial e elemental. Como dito por todos fiéis aqui entrevistados, há um momento do culto em que exercem uma *anamnese* pessoal dos atos, angústias, aflições, preocupações, etc. Em especial, o momento da penitência é bem citado como bem propício para a introspecção consigo mesmo e Deus numa panorâmica dos fatos ocorridos durante a semana que passou. Eliade apontou que o sagrado se nos revela através dos sinais – ao que ele chamou *hierofania*. É preciso, no entanto, estar atento para captar estes sinais que, a todo o momento, comunicam uma direção para a condução existencial:

Aquilo que acontece durante o culto extrapola, extrapola por tudo e por toda a minha vida. Eu vejo, ou melhor, percebo isto pelos sinais, como se Jesus se manifestasse nestes sinais. Às vezes, num encontro com uma pessoa no cotidiano me dá a resposta como um sinal para escolher entre dois caminhos. Através de sinais no cotidiano Jesus se manifesta, pode ser uma pessoa, uma palavra ou uma lembrança. De vez em quando, me lembro de alguma passagem dos evangelhos. Uma vez estava passando por um problema e abrindo a Bíblia caiu num Evangelho que me deu resposta a minha dúvida. (ANEXO 1, Questionário 4)

O *homo religiosus*, como já dito por Eliade, é um ser de abertura aos sinais cósmicos. Ele não centra a sua existência na existencialidade humana. Isto é um projeto da modernidade que centra e esgota todas as possibilidades num humanismo arraigado à própria racionalidade humana circunscreve a existência apenas ao âmbito do racionalizável, desconsiderando a veia mística ou experiencial do transcendente pelo ser humano. Fechado no universo exclusivamente da racionalidade este ser humano fecha-se a qualquer via intuitiva do real.

Antes, o *homo religiosus* é uma alma aberta aos sinais cósmicos e ao mistério transcendente. Sua consciência lhe dá o descortinar de outra realidade para além do real ilusório das convicções e paixões humanas excluindo qualquer possibilidade de avanço para além desta vida. Um sentimento que lhe dá a mirada para além da sua própria condição

limitada, e por que lhe diz estar no mais fundo da caverna da alma, um vínculo em que se assemelha a Deus. Daí um projeto trans-humano e utópico é a proposta da vivência do mistério do sacramento eucarístico que está ancorado na própria essência humana que é a vivência do vivido do amor trans-humano de Deus.

Talvez, não como pensou a filósofa Danièle Hervieu-Léger, a ancoragem do cristianismo não se dê apenas pela memória da tradição ou pela memória coletiva. Mas, está ancorado numa memória pessoal introspectiva e afetiva aberta aos sinais cósmicos e aos que a existência podem lhe oferecer. O cristianismo vai desenvolver na contemporaneidade as “comunidades de sentido”, como a própria Hervieu-Léger já entreviu e refletiu em sua obra *La religion pour mémoire*. O universo do contexto do cristianismo aqui pesquisado está fundamentado no projeto comum de pertença a uma comunidade de sentimento: uma empatia. Outrora calcado em uma meta-narrativa o cristianismo está fadado à desconstrução daquele modelo construído historicamente. Modelo fundamentado nas doutrinas e dogmas reverteu-se para se fundamentar na prática individual e comunitária do evangelho. Retomando o sentido do cristianismo primitivo como Koinonia. É relevante o aspecto da vivência e do sentimento como preponderante para a experiência religiosa:

O sentido em participar do culto eucarístico é a pertença a uma comunidade que, quando eu caio e regrido na fé, me espelho no exemplo dos outros que estão unidos em busca do bem comum. Isto me dá força e esperança para não desistir. Seguir em frente com a fé em Jesus como o salvador. É maravilhoso, Deus nos deu o seu filho Jesus e este sofreu e morreu na cruz, então porque vamos desanimar com os sofrimentos. Se Deus doou o seu filho para sofrer para nos salvar, o que é o nosso sofrimento diante disso. E, às vezes, eu me desanimo e a minha fé baqueia, mas vejo o exemplo de vida de outros irmãos que permaneceram no caminho de Jesus e são tão prósperos, isto é, o motivo e exemplo para continuarmos. (ANEXO 1, Questionário 4)

O reflexo da vivência comunitária e do exemplo da cruz como estrada proposta por Jesus é retomada pela memória pessoal reflexiva destes fiéis. O élan da comunidade serve como ânimo em se ver participando de um projeto existencial em comunhão no amor com todos os demais. E, a vida do Jesus histórico, modelo arquetípico a ser seguido é uma estrada que se faz na via do caminho. Um caminhar que conta sempre com o auxílio da memória reflexiva sobre a história e as palavras sagradas dos Evangelhos.



A estrada não é, porém, circular. Ela é o caminho. Em cada novo Éon, a fatalidade se torna mais opressora, a conversão mais assoladora. E a teofania se torna cada vez mais *próxima*, ela se aproxima sempre mais da esfera *entre seres*, se aproxima do reino que se oculta no meio de nós, no “entre”. A história é uma aproximação misteriosa. Cada espiral do caminho nos conduz igualmente a uma perdição mais profunda e a uma conversão mais originária. Porém, o evento que do lado do mundo se chama conversão, do lado de Deus se chama redenção.<sup>309</sup>

“Cada espiral do caminho”, como diz Bubber, é um avanço no processo evolutivo. Processo evolutivo para a consciência cosmoteândrica crística como pensou Teilhard Chardin. A mola propulsora é o eixo do amor instaurado pelo *kairós* da figura histórica de Jesus Cristo. E, principalmente, com o momento fundacional da Santa Ceia, esta se torna um eixo e o coração da Igreja que formará anos a fio no decurso histórico o corpo místico de Cristo.

Não será por isto que o próprio Jesus usou o recurso do símbolo na Santa Ceia? Para que assim fosse dada às gerações vindouras a liberdade de ressignificação. A palavra é viva e dinâmica: “O *logos* se fez carne”. A palavra viva do evangelho é o modelo arquetípico de Jesus, da história de vida de Jesus inserida numa historicidade, e não mais um tempo antes do tempo histórico.

Sendo assim, entra em cena a interpretação da liberdade humana e o ser humano torna-se co-criador da história. Deslocando para uma narrativa histórica onde o ser humano é parceiro e aliado com Deus. Diferentemente do mito antes da história, que não dava ao *homo religiosus primevo* o direito de escolha entre ser religioso ou não. Com o cristianismo, esta lógica é rompida, dando ao ser humano entre a busca de uma religiosidade ou viver a laicidade e até mesmo o ateísmo.

Jesus não disse: “Fora da Igreja não há salvação”. Ele disse entretanto: fora do amor não há salvação no mandamento primeiro: “Amar a Deus como todas as coisas, e ao próximo como a ti mesmo”. Quando ele diz: “Ninguém vem ao pai senão por mim”. Podemos interpretar que se trata da natureza crística impressa como centelha na consciência humana. Somente através dessa centelha o ser humano consegue ascender ao nível do humanismo nas fibras da sua raiz, tornado-se assim, em um sentimento trans-humano. Um existencial sobrenatural que é próprio mesmo da natureza humana que está no fundo d’alma.

Fazer memória do amor de Cristo doado na gratuidade é onde se encontra ancorada a comunidade de fé. Ali onde há uma acolhida e amparo na força e misericórdia do amor de Deus. O eixo do amor é, para os fiéis, uma orientação em meio ao dualismo da existência. Ali, na rememoração da Ceia do Senhor – a ceia fundante – desta doação de amor encontram um

<sup>309</sup> BUBBER, Martin. *Op.cit.*, p.130.

alicerce e um porto seguro onde as impermanências da existência deixam de existir como aporia e a comunhão no Espírito Santo do amor de Deus é um viver co-natural.

As aporias se diluem e homem, mundo e Deus – por um instante ou feixe de luz – se unem em perfeita harmonia numa sinfonia cósmica e universal, dando ao ser humano a “Experiência Céu dentro da gente...”.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz dos dois teóricos da fenomenologia aqui revisitados como aporte teórico da nossa pesquisa, Rudolf Otto e Mircea Eliade, descrevemos a partir de uma hermenêutica do sacramento da eucaristia como se mostra o fenômeno ainda hoje nas igrejas pesquisadas. Dois conceitos centrais destes referidos autores *hierofania* e *numinoso* foram exaustivamente revisitados como facilitadores de análise do fenômeno. Estes dois termos foram de grande auxílio para descrevermos o fenômeno, para que não enaltessem apenas o viés teológico, ou seja, enquanto pensa a tradição da teologia eucarística. Mas, um meio profícuo para avançar numa hermenêutica e metodologia em suas especiais facetas, numa compreensão do fenômeno da eucaristia para que revelasse nuances ainda pouco exploradas.

O que se revela à consciência humana como *numinoso* ou *ganz andere* é o *apriori* apriorístico da experiência religiosa. Estas *hierofanias* permeiam e perfazem a existência do ser humano dando-lhes o sentimento de estar diante de algo para além deste mundo, mas que é efetiva presença neste mundo mesmo: a gratuidade e a generosidade de um amor trans-humano.

No segundo capítulo, ao discorrermos sobre a evolução histórica da eucaristia e sobre as experiências religiosas de Francisco de Assis e Teilhard Chardin vimos como esta vivência radical do amor de Deus desnuda uma realidade que apenas é uma questão de educar o olhar, porque tudo e todos estão embriagados de Deus. No entanto, como nos disse Otto, é necessário despertar esta disposição sentimental e isto se dá por uma empatia sentimental. Não é algo aprendido no catecismo ou nos dogmas, mas que pode se fazer despertar no ser humano “de coração para coração”. Um acontecimento que se dá por um estado de alma em que o ser humano é tocado por conta da sua pré-compreensão intuitiva ao qual Otto chamou um *princípio endógeno* ou *espírito co-depoente*. A sintonia do homem com Deus, uma tonalidade afetiva ou predisposição sentimental pode propiciar o acontecimento, no entanto, não deriva única e exclusivamente da vontade humana, a manifestação é dada a partir da manifestação do *numinoso*.

Outro aspecto, com relação ao segundo capítulo, é a grande questão sobre a transubstanciação, um ponto nodal que foi exaustivamente debatido no decorrer da evolução histórica da eucaristia: presença real simbólica ou presença real fisicista? Os fiéis aqui entrevistados mostraram que é real mesmo, porque é vivido pela consciência humana como algo que lhe dá a certeza substancial de seus efeitos práticos do *numen* em suas vidas

cotidianas como um saber intuitivo do mundo. Isto se revela em suas vidas diárias, nas pequenas coisas do cotidiano, durante suas caminhadas existenciais como algo real. Não importa se é simbólica ou presença real física, o que importa para estas pessoas é que sentem como real. Aqui, o que realmente importa, é a experiência religiosa de um sentimento trans-humano, possível de ser comprovado apenas por aqueles que fazem a experiência do vivido, no âmbito do sentimento, é o vivido *hierofanicamente* no âmbito do sentimento. A experiência religiosa pela eucaristia é uma vivência íntima e pessoal com o *numinoso*. Isto torna a questão sinal/realidade sem relevância, o cerne da experiência religiosa é sentido no fundo d'alma pelos fiéis, que depois comprovam os seus efeitos positivos em suas vidas práticas, e em seu ser como um todo.

O propósito deste trabalho foi investigar o sentimento do fiel católico quando participa do rito eucarístico. O motivo intencional desta pesquisa também foi investigar se o rito católico eucarístico, após dois mil anos desde a sua fundação, da proposta jesuânica de *communio* e *koinonia* se deixou de ser algo realmente significativo para o fiel. Ficou evidenciado que a tradição que perpetuou como significativa para a *práxis* do sacramento da eucaristia é que esta é efetiva realidade experiencial do amor do Deus e/ou Jesus como um *arretón* vivo. Uma realidade e verdade que se deu no âmbito do vivido sentimentalmente pelo fiel, contrariando algumas ideologias que o fiel católico está atrelado a um dogma instituído pela igreja católica. No decorrer do quarto capítulo foi demonstrada a profunda vivência deste sacramento como *práxis* dialética entre o culto e o mundo da concretude cotidiana, dando sentido e condução às ações humanas. Para além, do que se proclamou de uma vida de felicidade plena num futuro escatológico, como reza a tradição teológica cristã, os fiéis sentem o céu dentro deles mesmos aqui, quando participam da eucaristia. O sentimento de união e comunhão com Deus, com algo maior que lhes dão a certeza de estar diante do sagrado ou *numinoso*.

O sentimento do fiel católico, no contexto das comunidades pesquisadas, demonstrou estar o fiel em sintonia com o culto como *ortopraxia*. O sentimento de fundo que os move a participarem da celebração eucarística não é porque é uma imposição dogmática da igreja, mas uma livre adesão pessoal no âmbito sentimental afetivo ou uma consciência afetiva.

Em nossas observações ficou evidenciado que o perfil do fiel católico no contexto aqui investigado mostra que, atualmente, há uma busca por uma empatia com o culto onde frequentam. Por isto, os fiéis migram por entre as comunidades na busca de sentir o poder ou força através do culto, no sentido que estes buscam as comunidades que mais lhe dizem ao sentimento e a empatia. Como no caso da fiel Raquel, que sai de um bairro da periferia da

cidade para assistir a missa no centro da cidade. Esta fiel mora no Bairro da Glória e trabalha no centro da cidade, nas proximidades da Igreja São Sebastião e só assiste missa nesta paróquia. Como ela mesma disse: “Na igreja do bairro onde eu moro não sinto nada com o sermão do padre. Aqui, com o padre Geraldo, eu sinto algo diferente, sinto uma força. Aqui eu me encontro. Aqui eu me encontro...” (ANEXO 1, Questionário 3).

Assim também, o caso do senhor João Batista outro fiel que mora no bairro Poço Rico e vai todas as semanas assistir missa na São Sebastião, porque lá se sente bem quando encontra os amigos de muitos anos. Frequenta a paróquia há mais de 40 anos.

Outro fator preponderante na hora da escolha da paróquia está a figura do sacerdote. A importância dada à palavra proferida pelo sacerdote durante a homilia. Na fala destes fiéis a homilia tem que tocar profundamente os seus corações para sentirem a força do culto. A missa é um conjunto e, no seu todo, há uma harmonia entre as partes para o fiel, como nos relata Raquel: “O todo da missa é tudo! Não tem como diferenciar do Evangelho e da Eucaristia. Tudo é significativo!” E, como procura explicar-nos Raquel a figura do sacerdote faz parte desse conjunto, sendo importante a empatia do fiel com ao padre: “Aqui eu já me encontro porque eu presto muita atenção no que o padre Geraldo está falando, porque eu gosto dele eu acho que ele fala profundo. Quando eu sinto que a pessoa não fala profundo, não me toca aí eu fico dispersa. Aqui sim. Mas, se eu for na igreja da Glória, é aquela coisa assim, sabe? Não é a mesma coisa” (ANEXO 1, Questionário 3). Pergunto à Regina se ela acha a figura do padre importante na celebração eucarística, e em suas palavras: “Ah, o padre Geraldo é uma pessoa maravilhosa! Ele nos leva a Deus. Deus é maior que tudo. Mas, um padre é muito importante na comunidade” (ANEXO 1, Questionário 2). Ainda, que eles – os fiéis – considerem o sacerdote apenas um mediador de Deus no culto, a segurança e a empatia no discurso do padre é algo importante para que aconteça a empatia entre o fiel e o sacerdote.

Entretanto, em nossas entrevistas e questionários ficou evidenciada a via introspectiva do fiel na relação com o *numinoso* como o *apriori aprorístico* da experiência religiosa. Esta via introspectiva de um retorno aos recônditos d’alma se dá no âmbito da inter-relação individual do ser humano com a experiência eucarística. Consequentemente, afloram sentimentos na alma humana que a impele a arroubos benevolentes de doação de amor ao próximo. O sentimento de empatia com o *numinoso* ou amor misericordioso de Jesus durante a celebração eucarística em comunidade perpassa o ser humano com uma energia jamais explicada com categorias da linguagem humana. Há uma limitação humana para arranjar categorias que expressem o sentimento humano diante do sagrado. O fiel católico capta os sinais de Deus pelo sentimento ou órgãos sensoriais como audição, visão, coração sem uma

comprovação como nos moldes clássicos pelos quais entende a ciência que alia sujeito e objeto. Aqui, o objeto é inacessível e inominável.

Todavia, na fala destes fiéis, é um saber e uma certeza que têm através da fé porque eles recebem sinais significativos para condução da concretude do real existencial. Não permanecendo o sentimento vivido da presença real de Jesus como uma mera abstração ou projeção metafísica, mas inolvidável presença sentida como verdade. A revelação acontece em suas vidas cotidianas como “um quê” que lhes dá a certeza da presença de Deus. Aquela força (*orgé*) sentida por todo o seu coração e o seu ser no íntimo, ou fundo d’alma, não fica restrita ao momento cultual. Transborda em toda a sua vida cotidiana na relação com as vicissitudes da vida dando-lhes orientação no trabalho, na educação dos filhos, na relação interpessoal com os seus semelhantes. Esta vivência do amor com “um quê” divino eleva os sentimentos humanos para os mais sublimes sentimentos de misericórdia, amor ao próximo, doação que os levam a ascensão do sentimento de estar no “céu”. Simbolicamente, o “céu” é o lugar onde o ser humano, no encontro com o amor divino, rompe e transpõe o mal radical, ao qual na compreensão teológica cristã é chamado pecado. O céu torna-se efetiva presença aqui mesmo. Jesus, nos encontros semanais com os fiéis, segundo as narrativas destes fiéis, deixa a sua marca em suas vidas. Havendo, por isto, a transformação pessoal da vida individual. Sentindo uma leveza, paz interior, amor como se habitassem o céu, aqui mesmo na terra.

A perspectiva da experiência religiosa de acordo com a reflexão de Rudolf Otto, em *O Sagrado*, do ser humano *apriori* com o *numinoso* que reflete em seguida uma atitude ética pode ser comparada à eucaristia. Num primeiro momento, o fiel sente individualmente o sentimento do *numinoso* que, num segundo momento, transborda numa ética comunitária. A necessidade de compartilhar e doar o amor, alegria, paz e benefícios reparadores recebidos durante a celebração eucarística. Como se aquela força ou energia (*orgé*) não pudesse ficar contida, o fiel tem necessidade de expansão daquela energia recebida durante a missa. Transforma-se na efervescência da celebração no momento cultual na vontade de abraçar, beijar e expandir aquela energia. No momento da paz na missa isto fica latente.

Enfim, mudam-se os mitos através dos tempos da história, mas a relação arquetípica do ser humano continua em confluência como meio condutor da existência. E, a tentativa humana em conceituar Deus é algo impossível. Permanecendo no campo das incógnitas do sentimento do mistério Deus, há somente a possibilidade de acenar ou se calar diante do mistério. Ou então, entregar-se ao *mysterium fascinans et tremendum* no simples vivenciar, como um peixe na água...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABATI, Frei Atilio. **Francisco, um encanto de vida**. Petrópolis: Vozes, 2003.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AKIRA Goto, Tommy. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

ALDAZÁBAL, José. **A eucaristia**. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. 2ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

ALVES, Rubem. **Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx, Babette**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. **Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins/thesaurus**. 2ed. atual e revista. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida; revisão da trad. Henrique Caetano Nardi. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Trad. Edgar Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

BERKENBROCK, Volney José. A festa nas religiões afro-brasileiras: a verdade torna-se realidade. *In*: Mauro Passos (org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Prefácio II. *In*: SANTARÉM, Robson. **A perfeita alegria: Francisco de Assis para líderes e gestores**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. Vestígios da experiência mística nas religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. *In*: Anais do Simpósio da ABHR, vol.12, 2011. Juiz de Fora. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/104>>. Acesso em: 11 mai. 2012.

**BÍBLIA SAGRADA**. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BIRCK, Bruno Odélio apud AKIRA Goto, Tommy. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira: Danilo Marcondes. Trad. Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOFF, Leonardo. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Eclesiogênese**: a reinvenção da Igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

\_\_\_\_\_. **Evangelho do Cristo cósmico**: a busca da Unidade do Todo na Ciência e na Religião. Rio de Janeiro: Record, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**: mínima sacramentalia. 27 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **São Francisco**: ternura e vigor – uma Leitura a partir dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **A oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BRANDT, Hermann. As Ciências da religião numa perspectiva intercultural: A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *In*: **Revista Estudos Teológicos**. vol. 46, nº1. Disponível em: <[http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4601\\_2006/et2006-1ihbrandt.pdf](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4601_2006/et2006-1ihbrandt.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2012.

BUBBER, Martin. **Eu e Tu**. Título original: Ich und Du. Trad., introdução e notas Newton Aquiles Von Zuben. 10ed. revista. São Paulo: Centauro, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**: ensaios selecionados. Edição revista e ampliada. Trad. Walter O. Schlupp, Walter Altmann, Nélio Schneider. Coordenação editorial: Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, gestos, formas, figuras, cores, números). Trad. Vera da Costa e Silva...[*et.al.*]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.



CRUZ, São João da. Cântico Espiritual . *In: Obras completas*. 7ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

DE LUBAC, Henry. **A oração de Teilhard de Chardin**. Trad. Antônio Jorge. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1965.

DELAHOUTRE, Michel. *In: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). **Diccionario de las religiones***. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, castellana de Diorki (José M<sup>a</sup> Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard, Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, Paris, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1987.

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Trad. Manuela Torres. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. **Mitos, sonhos e mistérios**. Trad. Samuel Soares. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **O mito do Eterno Retorno**. Trad. Manuela Torres. Edições 70: Lisboa, 1993.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomaz; Natália Nunes. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ESPEJA, Jesús. **Sacramentos**. (Coleção Introduções e Conceitos). Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1992.

FALQUE, Emmanuel. **Les Noces de l'Agneau: Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie**. Paris: Les Éditions DU CERF, 2011.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. A Eucaristia como mistério central. *In: **Mysterium salutis***: Compêndio de dogmática histórico-salvífica IV/5: A igreja – Eucaristia: mistério central. Col. Johanes Betz. Trad. Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1977.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo; Paulus, 1999.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. Participação a Mesma Mesa e Celebração da Eucaristia. *In: Por que missa em todas as ocasiões? Concilium /172 – 1982/2*: Liturgia. Editorial Mary Collins/ David Power. Artigos Introdutórios. Impresso por Editora Vozes, Petrópolis, 1982.

**FONTES FRANCISCANAS**. Apresentação Sergio M. Dal Moro; trad. Celso Márcio Teixeira [et al]. 2ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

FRANÇA, Rodrigo Toledo. A fenomenologia da religião de Rudolf Otto: uma vereda para os estudos da religião e literatura. *In: DREHER, Luís Henrique (Org.). A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2003.

FROMM, Erich. **O dogma de Cristo**: e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura. 5ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUIMARAES, André Eduardo. **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HADDAD, Antonio. **Eucaristia e compromisso social**. São Paulo: Loyola, 1985.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

JUNG, Carl Gustav. **O símbolo de transformação na missa**. Trad. Pe. Dom Mateus. Ramalho Rocha, revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEENHARDT, Maurice. O mito. *In: Religião e sociedade*. 14/1. Rio de Janeiro: ISER, 1987. (Revista eletrônica Religião e Sociedade). Disponível em: <<http://www.iser.org.br/religiooesociedade/instr.html>>. Acesso em: 11 mai. 2012.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **O pão da vida**: um estudo teológico sobre a Eucaristia. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2007.

MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. **Expressões do sagrado**: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida/SP: Santuário, 2008.

MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: IMS, 1995.

OTTO, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident: Distinction et unité*. Trad. et preface de Jean Gouillard. Petite Bibliothèque Payot. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

\_\_\_\_\_. **O sagrado**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O sagrado**. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. *In*: DREHER, Luís Henrique (Org.) **A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. v.6. São Paulo: Paulus, 2006.

RIES, Julian. *In*: POUPARD, Paul (Director de La Publicación). **Diccionario de las religiones**. Comité de Redacción: JACQUES VIDAL, JULIEN RIES, ÉDOUARD COTHENET, YVES MARCHASSON, MICHEL DELAOUTRE. Versión castellana de Diorki (José M<sup>a</sup> Moreno, Helena Gimeno, Montserrat Molina, Matilde Moreno, Mar Carillo, Gloria Mora y Alberto García) de la obra de Paul Poupard. Dictionnaire des Religions, Presses Universitaires de France, París, 1985; Barcelona: Empresa Editorial Herder S.A, 1987.

RÚMÍ apud TEIXEIRA, Faustino. O desafio da mística comparada. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.) **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Trad. Frei Orlando A. Bernardi, OFM; Apresentação à edição brasileira Frei Vitório Mazzuco, OFM. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006.

SANDRINI, Marco. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

SANTARÉM, Robson. **A perfeita alegria: Francisco de Assis para líderes e gestores**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

SCHNEIDER, Teodor (org.). **Manual de Dogmática II**. Trad. Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

TABORDA, Francisco. **Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos**. 4ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Mundo, homem e deus**. Textos de Teilhard Chardin selecionados e comentados por José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1980.

\_\_\_\_\_. A missa sobre o mundo. *In*: \_\_\_\_\_. **Hino do universo**. 2ed. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. **O meio divino**. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Rûmî: a paixão pela unidade. *In*: \_\_\_\_\_. **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Frei Celso Márcio. **Escritos de São Francisco**. Petrópolis/RJ: Vozes; Brasília/DF: FFB, 2009.

THOMPSON, Colin P. **Canciones en la noche**: Estudio sobre san Juan de la Cruz. Madrid: Trotta, 2002.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “Clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *In*: **Revista REVER**. n.4. São Paulo: PUC/SP, 2004. Disponível em:  
<[http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/engano\\_sagrado.pdf](http://200.189.113.123/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/engano_sagrado.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2012.

VAGAGGINI, Cipriano. **O sentido teológico da liturgia**. Trad. Francisco Figueiredo de Moraes. São Paulo: Loyola, 2009.

VAN der LEEUW, Gerardus. **Fenomenologia della religione**. Edizione nell’Universale scientifica. Volume triplo. Trad. Virginia Vacca. Torino: Boringhieri, 1975.

ZOHAR, Danah. **O ser quântico**: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física. Trad. Maria Antonia Van Acker. 13ed. São Paulo: Best Seller, 1990.

## ANEXO 1

Entrevistas aprofundadas não-diretivas.

### Questionário 1 – Ângelo

1) O que é a experiência religiosa para você?

*É tudo numa vida. Que eu acho que a gente sem uma fé, sem uma crença, e principalmente sem o amor de Deus não somos nada. Nada na vida! Porque tudo gira em torno do amor. Então é essa fé, fomos criados no amor de Deus, no amor de nossos pais. Então, tudo na vida está ligado ao amor. Então, sem ele, desestrutura tudo. O que a humanidade hoje passa por esses momentos horríveis que a gente tem visto, tudo por falta de amor, de caridade, de paciência, de ouvir um irmão. Sem ele não somos nada, não valemos nada.*

2) Quando você está no templo e você reza lá, você sente esse amor de Deus assim?

*A gente quer fazer uma entrega. É uma coisa espiritual. Tem que se entregar por inteiro para sentir o amor de Deus operando maravilhas em sua vida. Porque a missa são várias partes, a do oferecimento, você tem fazer a sua entrega de todas as suas carências, todas as suas necessidades para Jesus. O agradecimento também; cada uma é uma parte, e no final, você como que fala? Você fecha tudo assim com a comunhão recebendo o pão e o sangue dele vivo. Agora, isso tem que ter uma fé muito profunda e uma crença! Que não é assim do dia pra noite. A gente vem, apesar da gente ter mais idade, a gente ver que cada vez mais vai se aperfeiçoamento, e vendo o valor da missa. Eu digo com meus filhos: vocês têm que entender o que é, porque Jesus falou que ele está ali presente de corpo e alma. De corpo não, minto. De espírito e alma. Ele quer nos tocar. A gente sente.*

3) Porque você acha que ele não está presente de corpo não?

*Sim. Mas é invisível. É o que eu te falo é a crença que a gente tem.*

#### 4) O que é a crença e fé pra você?

*Olha, (ficou contrito) é uma coisa que toca na gente que você vê assim nas mínimas coisas. Eu vejo assim pelo meu lar, pela minha família, pela minha vida, a gente está se sentir ele, você sente ele nos mínimos detalhes, nas mínimas coisas, na natureza, que sou assim apaixonado. Eu vou para o meu sítio e sinto a presença dele. Então, nesse patamar que a gente chegou, eu e a minha mulher, eu vejo, como te falo com o passar dos anos. E a gente sempre leu muito a bíblia e livros, a meditação nós temos todas as noites. Então aí que você vai crescendo e você chega num ponto que é uma coisa maravilhosa, que não tem jeito de expressar. Nas mínimas coisas, eu falo que até nas flores eu chego. Eu, à pouco tempo dizendo pra um amigo, uma florzinha que nasceu no meio do cimento lá no meu sítio. Deu assim, mas cresceu grande! E deu um arbusto assim lindo. E eu estava precisando de uma graça, eu falei, foi a maior prova de esperança que a gente tem de ver de onde você não espera que as coisas nascem e surgem. Então, você passa a comparar com a natureza, com os pássaros, com as criações. Todos eles compreendem, então isto é muito bonito, é muito sublime. É uma coisa assim que, com o passar dos anos, que você vai comparando, e eu convivo muito com a natureza, e você passa a observar uma série de coisas que não dá nem pra comentar com todo mundo. Senão vai dizer assim: “Essa daí é louca!” Mas, não é, é a presença de Deus. Eu tenho capela no meu sítio, e a gente reza lá com o caseiro, o terço, as orações. Então você passa a não viver mais sem ele. E você passa a ser um mero instrumento na mão dele e o que ele decidir é o que você fala. Você exala, cheira, perfuma, exala pra todo mundo: Cristo! A presença dele! Isto é muito bonito. É uma coisa assim que você tem que sentir. E a gente hoje, apesar de estar com 64 anos, eu sinto isso. Essa “Coisa”.*

#### 5) Como é essa “Coisa”?

*No dia a dia, nas mínimas coisas que você passa a observar tudo. Sinto a presença de Deus nas pequenas coisas. Hoje com 64 anos, e com muitos anos de uma fé e uma crença muito forte, vejo Deus em tudo: na natureza, nos pássaros, nas pessoas mais humildes, as vezes num encontro inesperado, que vejo que foi Deus quem colocou aquela pessoa no meu caminho. Outro dia, uma plantinha maravilhosa nasceu no meio de uma pedra no meu sítio, daí pensei só pode ser coisa de Deus, bênção de Deus.*

#### 6) São graças?

*Isso! São graças e bênçãos! É um amadurecimento espiritual que a gente vai tendo com a idade. Eu e minha mulher é um trabalho de anos de uma vida e a gente lê muito e ora.*

*E agente passa assim agora por uma fase maravilhosa. E tem uma fé em Deus e acredita. É maravilhoso!*

7) O que você sente quando vai a missa. O que te motiva a ir lá?

*Eu sinto bem! Eu sinto necessidade! Como eu tenho da confissão, minha mulher já não confessa. Eu sinto necessidade em ir e ir me entregar nas partes como eu te disse. Eu sinto bem! Eu saio de lá satisfeito de encontrar com Jesus naquele momento. Apesar de mínimo. Mas, aquele agradecimento da semana.*

8) Você acha que aquilo ali te transforma na sua vida?

*Sim. Porque é a palavra dele que ta ali. Se você observar aquilo ali, tem mais de dois mil anos, mas é aplicado ainda hoje. É uma coisa que toca! Você passa a conviver com as leituras, eu e minha mulher temos o habito de leituras de cabeceira do Evangelho e outras leituras. A áurea com a presença de Deus, pra família é tudo. É incrível sabe? É benção. Porque a gente está sempre em sintonia, sempre orando, com ele.*

9) O seu ser interior, como acontece essa transformação?

*Sim. Eu acho que tudo toca na gente até uma música quando você está ouvindo, é igual o amor. Ah, como é que eu vou expressar? A gente tem que sentir. Porque no seu dia a dia, você vai sentindo ele ali. Mas, é muito grande: o amor. É dar graças pelas mínimas coisas. Deus é amor e perdão, não existe pecado. Deus perdoa tudo. Mas, temos que sempre amar Jesus, agradecendo. Tudo é o amor de Deus. É igual quando você vai pra cozinha e faz com amor, é diferente. Fazer as coisas com o coração.*

*Mas, é preciso falar com o coração. Se entregar. O amor de Deus é tudo! É o ponto referencial, e sem ele não somos nada! Mas, sempre repassando esse amor de Deus para os irmãos. E a gente com a idade e a maturidade vai evoluindo.*

10) Como você passa este amor de Deus para o seu próximo?

*Deus é amor, ele é tudo. Então, uma palavra de consolo às vezes isso é tudo. Gira tudo na vida em torno do amor de Jesus. Você pode ver que tudo que você faz com amor, e leva amor para as pessoas, a gente sente-se bem. Fazer o bem ao próximo traz uma alegria, não que eu faça pensando em recompensa.*

## Questionário 2 – Regina

1) Você poderia me dizer se você tem alguma experiência durante a missa diferente das suas experiências cotidianas?

*Sim. O que eu tenho no meu cotidiano é o quê? Experiência de trabalho, de criar a minha família, de ter amigos, viver o que Deus me pede também nessas experiências: na família, na amizade, e tudo. Agora, na Eucaristia, na liturgia eucarística eu tenho uma experiência... Céu, o céu dentro da gente. É o que padre fala, ele explica, a nossa vida terrena é aqui, e nós temos que buscar Deus lado a lado com a nossa vida terrena. E o que traz essa vida céu pra gente? A eucaristia. Que Jesus se doa, Jesus se doa por inteiro em corpo, alma e divindade, e ele se doa por inteiro para alimentar a nossa alma. E, ele convida todo mundo para o banquete, dele. Por que tem a preparação antes de você comungar? Todos são convidados, Jesus quer a todos os pecadores ou os santos para chegar ao céu. Todos os pecadores podem se tornar santos? Depende da meta de vida que ele quer. Então, quando que começa isso tudo, essa experiência eucarística? Eu preciso de Deus, eu tenho minhas tribulações e sei que sozinha eu não resolvo. Se eu fosse viver só das coisas do mundo eu estaria até internada hoje, vamos dizer né, com casos de depressão. A eucaristia cura tudo. Então, você me diz: Então não precisa de psicólogo? Não, se você preparar para receber a eucaristia e fizer o propósito de mudança. Que o quê que a gente faz antes de comungar? Nós temos lá na missa o ato penitencial. Ele é para pecados leves e todos os dias você pode fazer o seu exame de consciência. Adianta você confessar só? Não! Você precisa confessar antes da comunhão a proposta de mudança tem que ter persistência. Então essa eucaristia que Deus nos convida para viver esta vida terrena e chegar aos céus. E chegar aos céus é tudo que todo mundo quer, né Celeide?*

2) Qual o significado da eucaristia para você?

*A eucaristia é o meu alimento espiritual. É o que me dá força pra mim, para ser uma cristã, ter a generosidade, né? É que às vezes a gente só pensa na gente né, o ser humano é um ser egoísta. Então, eu sinto vontade de doar, doar-se para o meu próximo. Não é só dar esmola na rua. Ela me faz partilhar, como Jesus partilha, como ele se doa e partilha por inteiro, ele convida. A gente sente necessidade de doar-se como Jesus. E, a gente não consegue se doar por inteiro, mas a gente vai tentando cada dia ser mais solidário e doação do amor mútuo. A eucaristia que me faz partilhar.*



3) O que você sente quando recebe a eucaristia na missa?

*É, eu me sinto leve. Como se estivesse acabado de tomar um banho, todas as vezes que recebo a eucaristia. Quando ela vai descendo é como se eu me sentisse abraçada, eu sinto vontade de chorar. Quase todas às vezes eu choro. Quando ela vai dissolvendo, é como você encontrar Jesus. Jesus vem ao seu encontro, ele que vem. Aquilo é matéria, mas é Jesus vivo que está ali. Eu me sinto nas nuvens. Ali eu me sinto abraçada. Quando você sai de lá, você não tem vontade de brigar com ninguém ou qualquer sentimento ruim. É como se eu me sentisse leve. Se a gente conseguisse manter este sentimento que a gente tem lá, a gente não brigava com o marido, não discutia com os filhos. O problema é que a gente se contamina de novo pelo mundo, porque somos humanos...*

4) Então a eucaristia te traz esta sensação de leveza?

*Sim. Leveza da alma. Um bom humor que a gente fica que não tem nem vontade de conversar. Cê vê que fica todo mundo de olho fechado, não tem vontade de sair dali. Uma pena que a gente não tem mais tempo para ficar ali, porque tem a bênção final.*

5) Quais são os momentos que mais te tocam durante a missa?

*Para mim é de louvor, o canto. Como dizia Santo Agostinho: cantar é rezar duas vezes. No canto eu acho você está começando alimentar sua alma. Quantas pessoas choram ao ouvir a música, né? A música da igreja toca demais o coração da gente. Que ela é feita pra isso. Os momentos que mais me tocam são o de louvor e a eucaristia. Depois, no final, a paz, eu acho que a gente não pode ficar sem porque aquilo é o ápice de tudo. Você sente necessidade de doar para o seu irmão. Como se eu aceito o meu irmão eu quero dar a paz pra ele, eu quero dar o que eu estou sentindo.*

6) É como se você sentisse uma necessidade de doar aquilo que Ele te doou?

*Isso de doar também. Eu acho que todo ser humano sente, porque no dia da missa que não tem o abraço da paz todos sentem falta deste momento. Tem uma efervescência, porque o que você sente quer passar para o outro, uma boa notícia, um abraço, rir. É igual à gente ir numa festa, numa confraternização, todo mundo feliz. É a festa do Senhor.*

7) Fala mais sobre essa festa? A liturgia seria sacrifício e festa?

*Eu comparo a nós. Nós temos sacrifícios na nossa vida não tem? Sacrifício para educar e criar os nossos filhos, para mantê-los na escola; no trabalho, para relacionar com*

nossos colegas, para a gente poder eliminar o eu e abaixar nossa cabeça e respeitar os nossos superiores. Na liturgia é a mesma coisa, o sacrifício de Jesus ensina o quê? Se sacrificar e alegrar. Ele fala: “Sejam alegres!” Você já ouviu a palavra de Deus? “Sejam alegres porque Deus te convida a isso”. Então, o que ele nos convida a gente ali na missa? Para o banquete dele! Às vezes eu falo com os meus filhos assim. Eles sentem... E eu tenho que conversar muito para eles participarem da liturgia, eles perguntam muito, eles são muito inquietos. Eles estão crescendo na fé. Existe a maturidade na fé. Cê começa engatinhando, depois você anda, é igual às fases de uma criança. Depois você pega na mão do seu pai ainda. Na fé também é. Por isso, que a gente precisa de alguém para chegar lá. Para o banquete dele, igual você é convidado para o aniversário do seu amigo.

8) O que é a fé para você?

*A fé para mim é tudo! (Suspiro profundo). A fé é o meu levantar, o meu pensar, o meu viver. Sem a fé eu não conseguiria viver. A fé, ela me alimenta. Na hora que eu to caindo, eu penso: eu tenho fé, eu acredito que Deus ta aqui. Que Deus não vai nos abandonar, é isso que eu passo para eles e sinto. Aí eu começo a caminhar de novo. Mesmo se eu estiver caída. Eu levanto e vou atrás dos objetivos. Se não tivesse fé não teria isso. E isso quem move é Deus. Se fosse só esforço, ah isso é esforço, é determinação. Não. É diferente. Você pensa no que Jesus viveu, no que ele propõe e o que ele espera que você viva até encontrar com ele. E a vida começa a caminhar de novo. É a força que eu sinto dentro de mim pra continuar a viver. Junto com Deus.*

9) Durante a leitura do Evangelho te trás alguma reflexão?

*O evangelho eu me volto lá ao passado dos nossos irmãos, lá que ouviam a palavra de Deus e ficavam todos juntos enquanto Jesus falava. Eles escreviam em pergaminhos ainda. Aquilo o quê: “Quando ele falava eu saia de mim eu vivia ele”. O evangelho é a palavra que dá força para a gente viver. Jesus fala lá: “Felizes os mansos de coração, porque deles é o Reino dos Céus”, né? O quê que acontece com ele? O primeiro alimento é o evangelho e depois vem a eucaristia. Primeiro você ouve a palavra de Deus, escuta o que ele fala e depois você comunga o que você ouviu e você acredita. Quantos evangelhos maravilhosos de cura. Paralítico que desce. Jesus não fala: você ta curada. Ele fala: paralítico ta com uma doença, com uma enfermidade. Jesus fala: larga sua cama e anda. Que a gente pode comparar também com o nosso pecado. Eu às vezes, eu estou paralítica. E não sei. Paralítico não é só a pessoa que sofre acidente e não anda. Às vezes a gente está paralítica em pecado.*

10) E qual a influência do Evangelho na sua vida cotidiana?

*Na minha vida cotidiana é doar-se mais. É igual eu acabei de falar com você, o evangelho na vida cotidiana eu tento viver ele. Viver ele com as pessoas, com os nossos amigos e tudo. Por em prática as palavras de Deus. Na missa eu ouço. E na minha vida cotidiana eu tento por em prática o evangelho. As palavras que Deus deu pra mim.*

11) Qual a diferença de quando você reza em casa e a oração em comunidade na liturgia eucarística?

*A diferença é que em casa, às vezes, eu rezo sozinha, às vezes eu rezo com os meus filhos. Ali é uma pequena comunidade de família. Mas, depois eu vou ao encontro dos meus irmãos que não tem laços familiares. Mas, que Jesus fala que são meus irmãos. Eu, então quando eu vou à missa eu penso: eu vou à missa, eu podia rezar aqui com a minha família só, viver a minha família, né? E deixar pra lá, né? Já rezei e tudo, né? Mas, na missa a gente encontra os nossos irmãos em cristo. É ali que Deus convida você, o quê? A rezar também uns pelos outros. Ele não fala isso: “faça o bem aos que vos odeia, rezai uns pelos outros. E vai na casa de Deus com a comunidade”. Porque igreja parede não é a casa de Deus, a igreja somos nós. Eu sou a cabeça e vocês são os membros. Ele não fala: Regina não eu sou a cabeça e você e seus filhos são os membros. É a comunidade! A comunidade dos apóstolos. Todo mundo deixava suas casas e reuniam: irmãos juntos. E a gente tem que fazer mais do que isso, não é só ir na comunidade rezar.*

12) É uma irmandade que não tem laços sanguíneos?

*Laços eternos de Deus. Porque nós fomos criados imagem e semelhança de Deus. E todos nós somos irmãos. Isso quem fala é Deus. Laços eternos de pai. Da pátria celeste que não é a nossa pátria.*

13) Como você imagina esse pai e esse Deus?

*Deus eu imagino Deus bondade. Jesus é o filho de Deus e Deus também. Pai é quem te dá a comida, casa, paga escola. Deus te protege também, mas é mais do que isso. E ele tá esperando nós lá na casa dele. Mas para que nós cheguemos todo mundo na casa dele nós temos que viver aqui na terra primeiro. E fazer as coisas que ele pede, viver a caridade, o amor, o perdão. É aqui que é nosso treinamento para o caminho dos céus. É igual você preparar para um vestibular, se você não estudar você não passa. Aqui também nós vamos preparar para chegar, para chegar ate o céu. Vivendo tudo isso que a gente falou.*

14) O que é o céu para você?

*O céu é o final de tudo! De tudo que eu construir para chegar até nele. O céu é a casa de Deus. Eu começo a participar dela aqui na terra. O céu é a pátria definitiva.*

15) Como seria essa pátria?

*É como uma pessoa falar assim pra mim: Regina você gostou daquilo, tudo bem? Quê que você achou? Aí eu falo: Aquilo é o Céu. Céu é o final de tudo! É tudo de bom e maravilhoso que eu sempre tentei, e consegui. A hora que eu chego lá, tudo se resolveu, tudo é belo! Tomara que todo chegue lá. Porque este é um caminho que começa aqui. Céu é tudo! Céu é um lugar que não tem tristezas, não tem violência. Já pensou? Ah, então vai ficar um lugar muito pacato? Deus gosta da gente aqui é para isso mesmo. Pra gente aparar tudo e chegar lá e ver como é bom ser bom. Como é bom seguir o caminho, porque aqui a gente aprende, mas não vive. Acho que ele vai acolher todos. Mesmo os que não conseguiram viver cem por cento. Porque Deus é perdão! Deus é amor!*

16) Qual que o sentido disso na sua vida, da sua participação?

*É chegar um dia ao céu! Porque Deus me pede na palavra dele no evangelho que eu faça tudo para viver bem como ser humano. Partilhar! Não é gostar do meu amigo só porque ele tem dinheiro, ascensão social. É gostar só de pessoas ricas. A gente ajudava com as meninas do orfanato. O meu maior prazer era cuidar das meninas do orfanato. Elas não tinham bens nenhum, o pão delas espiritual, que é o amor. Esse é o pão que você dá. Eu as abraçava, às vezes elas estavam cheias de xixi. E eu abraçava, dava carinho. Você fazer doações é importante, porque a pessoa do material aqui. Mas o maior pão é o amor.*

17) E qual importância da música na liturgia?

*A música na liturgia ela dá ânimo, para as pessoas. Às vezes a pessoa nem tem voz para cantar. Ninguém não quer nem saber se o outro tem voz pra cantar. Ela ta cantando, como diz: quem canta seus males espanta, quem canta reza duas vezes, como dizia Santo Agostinho. A melodia da alma! Entendeu? Você começa a cantar, eu acho que você aprende muito mais cada palavra. O evangelho todo ninguém grava. Eu conheço pessoas que começaram a cantar e foram para a igreja por causa da música. A palavra cantada, ela fixa no seu coração e alimenta mais. Ai você ta falando a palavra de Deus. Porque se você gosta de uma música, você lembra dela e começa a cantar. “Prova de amor maior não há que doar a vida ao seu irmão. Eis que eu vos dou o meu novo mandamento”. Você escuta isso no*

*Evangelho, mas canta pra vê? O sentimento! A palavra de Deus é proposta e não imposta. É a liberdade da fé...*

18) Diz para mim mais sobre isso que você falou: A palavra de Deus é proposta ela não é imposta?

*A palavra imposta é na marra: Vamos lá, lá tem pessoas maravilhosas. Você não pode comparar a maturidade da fé do seu filho com a sua?*

19) Qual a influência da eucaristia na sua vida e no seu ser?

*Eu, pra mim é tudo. Tudo! A formação do meu ser eu baseio na palavra de Deus. Senão eu me sinto uma pessoa má! Tem influência demais, na minha vida toda: de mãe, de esposa, a minha vida de profissional, a maneira que você trata uma pessoa. Tem dia é como a Flávia fala assim comigo: “Regina hoje eu estou numa angústia!”. Quem que não sente angústia? Nós somos humanos! Mas todos me vêem alegre cumprimentando todo mundo e acha que sou a pessoa mais feliz do mundo. É a palavra de Deus. A minha vida com Deus que me leva a isso. Mas, é palavra de Deus. A minha vida com Deus que me leva a isso.*

20) Esta influência, esse ser sobre o seu ser ela é no individual e depois transborda no comunitário?

*Transborda! Porque tudo que é individual, se for verdadeiro, transborda. A palavra de Deus tem que ser vivida através das idas à missa. E a proposta de mudança. Você pode notar que a pessoa, quando a pessoa vive a palavra de Deus, você primeiro escuta depois você comunga. Tem uma interiorização e depois uma exteriorização. Você vai comungando e vai cada dia mais vivendo, não entra pelos olhos a comunicação? Pelo ouvido e pelo coração, até que ela fixa ali. E aí você só tem vontade de transbordar e de falar de Deus.*

21) E a figura do padre? Você acha importante?

*Ah, o padre Geraldo é uma pessoa maravilhosa! Ele nos leva a Deus. Deus é maior que tudo. Mas, um padre é muito importante na comunidade.*

22) O que é a experiência religiosa para você?

*A experiência religiosa começa assim: começa no seu lar, na sua família. A primeira experiência religiosa que eu provei foi a minha mãe. A minha mãe chamando, convidando, o*

*convite. Você falando “não”, com preguiça. Ela não desanimava: outro convite, a persistência.*

23) Você acha então que essa sua adesão é por tradição familiar?

*Tradição não, tradição eu acho que não é a palavra. Mas é o comunicado da minha mãe de um Deus! Que existia pós o meu lar. Que num tinha só pai e mãe na terra, que tinha um pai e mãe no céu. Que aqui na terra eu vivia junto com eles na minha casa, na minha família. E que a gente tinha que viver bem um com outro, respeitar o irmão pensando em Deus.*

24) Então você acha que existem dois mundos? Duas realidades?

*São. Existem dois mundos: o mundo terreno e o céu. O padre Geraldo fala: “A gente não vive numa ponte. A ponte é feita para passar”. Então eu estou vivendo aqui para que eu possa passar nessa ponte e encontrar: o final. A pessoa que estuda faz um vestibular, ela tem um objetivo, formar-se e praticar sua profissão. Depois que termina esses objetivos ela cumpriu, não cumpriu a meta dela? Nós também temos uma meta para cumprir com Deus. Começa aqui na terra. Nós vamos vivendo fazendo tudo que ele pede, tropeçando, levantando para chegar ao Céu.*

25) Você falou da experiência religiosa dentro do lar. E a experiência religiosa no lugar do templo?

*Para mim, muda a família. Para mim lá é minha família consanguínea e ali é a minha família de Deus. Que ele fala: eu sou a cabeça vocês são os membros. Então a gente tem que nos unir, todos, independentes de ser irmãos de laços sanguíneos com os irmãos de laços sanguíneos de Deus.*

26) Existem duas igrejas então?

*A igreja doméstica. A proposta é começar lá na sua casa. Existe o templo casa/família e o templo igreja/comunidade, para mim não há distinção.*

27) Há duas igrejas, uma formada pelos homens e outra de Deus?

*Não. Porque Deus fala: a igreja não é a parede, as telhas, a catedral mais bonita, a São Sebastião. Há até um canto que fala: “Nós somos muitos, mas formamos um só corpo”. Que é o corpo místico da igreja, onde todos nos participamos do mesmo pão da mesma*

*igualdade. Porque a eucaristia é a mesma ali. Pais diferentes há nas casas, que um tem um poder aquisitivo é maior e outro menor diferente. Mas, a eucaristia é uma hóstia só e Jesus só. Então para nós a cabeça é o quê? É Jesus Cristo. E quem são os membros? Os cristãos que estão lá rezando conosco, vivo, carne, não é parede.*

28) Qual a diferença de rezar no templo/casa e na templo/igreja?

*Eu saio de mim mesma, da minha família, da minha casa e vou para a igreja que lá eu participo com quem? Com outros irmãos, como falei agora mesmo, que não são irmãos sanguíneos, mas somos irmãos em cristo. O que acontece na igreja? Uma que nos vamos lá primeiro para prestar o culto a Deus. E nos vamos com o mesmo objetivo.*

29) O que é prestar culto a Deus?

*O culto a Deus (primeiro é a alma claro, né?) é estar por inteiro. Prestar culto a Deus é agradecer pela sua vida, pelo seu crescimento em busca da pátria celeste que é o céu. A cada dia um pouquinho que você cresce, você agradece. E aceitar os seus irmãos ali, diferentes de raça, de condição social. Eu convivo fora da igreja com quem eu quero. É padrão de vida do meu emprego. Na igreja nós escolhemos as pessoas que vão na igreja?*

30) Regina: Obrigada!

*Celeide, eu que agradeço. Eu acho que é importante essa experiência.*

### Questionário 3 – Raquel

1) Eu quero que você me diga o seu sentimento mais profundo, aquilo que vai à sua alma. Por quê você participa da comunhão, do rito eucarístico?

*Você quer que eu diga especialmente da igreja ou de Deus? Pra mim o que é Deus o quê que é ter fé? Porque que eu procuro uma igreja através disso? Seria assim?*

2) Pode ser nesse sentido. Você é quem sabe.

*Ter fé para mim é acreditar no invisível, tá? Eu acredito plenamente que Deus abre caminhos aonde não existe caminhos. Eu, saber que eu tenho Deus. Deus é tudo gente! Chega a ser uma coisa assim até inexplicável mesmo! Sabe? Eu não sou muito de ir em igreja, aqui eu me encontro. Aqui eu sinto realmente a presença de Deus.*

3) Nessa igreja aqui específica, de São Sebastião. Por quê?

*Aqui eu me encontrei... Não sei se é pelas músicas. Não sei se pelo padre Geraldo, que eu gosto muito dele. Não sei se pela música, aqui a missa é muito cantada. Aqui eu me encontro...*

4) Você teve uma empatia ou sintonia aqui?

*Foi. Eu moro perto da Igreja da Glória, e não vou na igreja lá, não gosto de ir. Não é que eu não me sinto bem, eu não me encontro ali dentro. Aqui eu me encontro. Não sei se pelas imagens também, que aqui tem a Santa Filomena e o Santo Expedito que eu sou muito devota dele. E, assim aqui eu me encontro. Aqui é tudo! Tem horas assim que a gente, to meio que pra baixo, na mesma hora eu me fortaleço. Eu sou uma pessoa assim: Hoje tava falando com um colega meu de trabalho. Que ele está assim: “Nossa gente eu tenho que fazer dinheiro, eu tenho que fazer dinheiro”. Eu falei com ele assim: Escuta aqui, quem que é seu pai, não é Deus? Ele respondeu-me: É. E perguntei: Você é o quê Dele? Sou Filho! Filho é o quê? É herdeiro. Deus não é rico? Dono de todo o universo? E você tem que fazer dinheiro porquê? Afirma que você é rico, pensamento. Ai ele falou aquilo numa convicção: Eu sou rico! A no final do serviço ele falou assim comigo: Raquel, eu estava tão pra baixo hoje e você me levantou, eu tava me sentindo um João ninguém. E essa palavra eu sou, eu sou rico Raquel! A sua carteira pode não ter nem um dinheirinho você fala eu estou cheio de dinheiro. Acreditar! Que bem isso que é a fé, é você acreditar. É você saber que você é filha de Deus.*



*Que você é perfeito, tem sabedoria e tem tudo. Muitas vezes a gente pede as coisas a Deus e a gente não consegue naquele momento. Quando acontece isso eu falo: Deus sabe de todas as coisas. Porque ali na frente ele vai me mostrar porque que ele me deu aquilo, mas com certeza vai me dar algo bem melhor. O sentimento que eu sinto sinceramente com relação a Deus, é uma coisa inexplicável chega a ser inexplicável! Chega a ser assim inexplicável a experiência que eu tenho de Deus é muito bom mesmo. Chega a ser delicioso gente... É bom demais da conta! É você, às vezes, você tem medo e pensa porque ter. É você caminhar e saber que ele está ali pronto para te segurar. Sabe? Às vezes até no ônibus, hoje, por exemplo, eu vinha atrasada depois do almoço. Estou assim: “Eu nem vou esquentar a cabeça meu Deus, que é você que ta me levando”. Não cheguei nem um minuto atrasada no serviço. Não sei como não. Não sei como não, se foi ele quem me trouxe. A fé é isso é você acreditar mesmo.*

5) Você acha que essa fé ela te acompanha na sua vida cotidiana? Ela não ta restrita ao momento do culto?

*Não, não. De maneira alguma. De maneira alguma. Aqui eu me encontro. Aqui eu reponho, aqui eu me sinto bem, parece que eu reponho as minhas energias. Existem dias que eu falo: eu preciso ir na igreja São Sebastião, eu necessito ir. Aqui! Entendeu?*

6) Então aqui que você sente essa energia diferente de quando você reza em casa?

*Sim. Existem dias, que eu acredito assim, que o ser humano fica um pouquinho mais pra baixo. Eu oro muito, eu leio muito, entendeu? Eu tenho os meus momentos de reflexão, meus momentos com Deus. Mas, existem dias que eu saio do serviço meio que chateada. Aí falo: ah não vou lá na igreja! Aí eu venho aqui, saio daqui novinha! Tranquila! É bom demais! Eu rezo o dia inteiro. O dia inteiro. Estou em constante oração.*

7) Como é essa oração? Você conversa em pensamento e você conversa com Deus?

*Converso com Deus. Todos os dias quando eu acordo eu falo: “Senhor obrigada por esta noite maravilhosa que eu tive”.*

8) Então você vai conversando com ele durante o dia? Ela é uma oração continua?

*E constante, é. Eu aprendi que pra Deus a gente tem que agradecer, a gente não tem que pedir porque todas as coisas boas virão. Obrigado pelo dia bom que com certeza terei, obrigado porque somente pessoas boas virão até mim e somente coisas boas. Eu tenho esta*

*convicção comigo. Muitos e muitos pensamentos positivos. Isso é uma coisa que eu aprendi também. Eu frequento a Seicho-no-iê. Pra mim é uma filosofia de vida, não é religião, porque eu sou católica. Mas, eu leio e oro muito. Todos os dias quando acordo eu agradeço. Eu já recebi muitas graças, mas foram muitas graças mesmo.*

9) O que é graça para você? Conte-me uma graça mais marcante. O que você entende por graça?

*Eu acho acredito que é aquilo que você acha que é impossível. Entra naquela frase que eu te disse: “Deus abre caminho onde você não vê caminhos”, entendeu? Eu passei por uma doença muito grave, ta? – Choro: Eu não posso falar... (momento de muita emoção). Eu também tive casos de (...). Foi num momento que o meu filho tinha 5 para 6 anos. Eu tive momentos assim de quando eu descobri que tava com doença ruim eu falei: Meu Deus porque eu?*

10) Tem muito tempo, Raquel?

*E uma voz me respondeu: Simplesmente porque você tem vida. A partir desse momento eu falei: senhor não tenho nada. Eu tenho vós comigo, eu estou em vossas mãos.*

(10) Como é essa voz que você escuta? Como que é essa voz?

*Eu já sonhei com o Divino Espírito Santo.*

11) Já, como que ele é?

*Já. Eu acordei um dia, na madrugada mesmo, e olhei aquela luz no meu quarto e falei: meu Deus devo ter dormido de luz acesa, minha mãe vai me zangar. Pensei assim, passou... Fechei e abri o olho de novo e aquela luz linda no meu quarto.*

12) Você tinha que idade? E porque você pensou que a sua mãe ia te zangar?

*Isso tem uns quatro ou cinco anos. Porque a minha mãe, tipo assim, tem a aquela coisa assim não deixa a luz acesa não pra economizar. Ai eu fechei e abri o olho e falei não to de luz acesa. Aí eu acordei aquela luz linda. Mas, na hora eu não fiquei sabendo o que era. Mas, depois eu conversei com um senhor que ele tem o espírito desenvolvido, e ele falou: você sonhou com o Divino Espírito. O Espírito Santo estava na sua casa. E, realmente, porque a luz não é uma luz assim, é a coisa mais linda do mundo.*

*Vou te contar outras coisas que aconteceu comigo. Eu estava fazendo uma novena para Santo Expedito, porque eu estava tentando entrar onde eu trabalho. Só que eu não*

*conseguia, todo mês tentava, e fiz essa oração para Santo Expedito. Aí eu acordei, tinha um rapazinho do eu lado, ele tava do meu lado. Rapazinho moreninho do cabelinho todo crespo. E dito e feito nove horas do dia seguinte eu fui chamada para trabalhar. E outras graças mais. As pessoas que tem um espírito mais elevado até dizem que eu sou um pouco médium. Mas, eu não gosto que falem porque não sou espírita e desenvolvida. Mas, se essa voz falar comigo: Raquel sai daqui. Eu saio na hora.*

13) Você tem sempre essa voz que fica te falando e guiando?

*É alguma coisa assim que me diz. Se alguma coisa me falar não vai. Eu não vou. Não sei por que, mas eu não vou. Eu falo com o meu anjo da guarda. Eu dou muita confiança a essa voz que vem e me diz as coisas.*

14) E você acredita que essa voz é a voz de Deus?

*Eu acredito que é de meu anjo da guarda. Sabe por quê? Eu rezo muito e eu oro muito.*

15) E essas orações são as orações que a gente aprende na catequese ou orações íntimas suas?

*É conversando com Deus mesmo. A minha oração hoje é o meu muito obrigado, muito obrigado! Muito obrigada, Senhor! Eu acho que é a oração melhor que a gente tem. A gente não tem que pedir a gente só tem que agradecer.*

16) Porque quando a gente reza no templo é diferente? Você diz que sente as energias você acha que aqui as energias do templo são mais fortes?

*A sensação que eu tenho quando eu entrei aqui é que esse espaço está cheio de anjos. A vibração é boa. Eu sou muito de captar as vibrações. Quando eu entrei aqui, senti uma força gostosa e bati o olho na minha santinha. Fiquei feliz da vida, entendeu? Senti uma coisa gostosa. Chega a ser inexplicável. Uma coisa boa! Eu poderia ficar aqui a noite inteira aqui parada. Um lugar que eu estou me sentindo bem. Existem casas que eu vou que eu sinto um ambiente pesado, até rezo um credo. Nossa senhora! Meu próprio serviço tem dias, nossa o ambiente aqui tá pesado, eu rezo. Nossa senhora! Isso aí eu tenho essa facilidade de captar as energias tanto negativas, quanto positivas.*

17) O que mais te toca dentro do seu sentimento na missa, o momento da leitura do Evangelho ou o momento da consagração da eucaristia?

*Da eucaristia. É aquilo que eu te falei. Eu não sou muito de ir à missa. Porque por exemplo, na Igreja da Glória, eu não me encontro. Aqui eu já me encontro porque eu presto muita atenção no que o padre Geraldo ta falando, porque eu gosto dele eu acho que ele fala profundo. Quando eu sinto que a pessoa não fala profundo, não me toca aí eu fico dispersa. Aqui sim. Mas, se eu for na Igreja da Glória, é aquela coisa assim, sabe? Uma vez eu fui ali na Igreja de São Judas, foi uma missa que me tocou muito. O todo da missa é tudo! Não tem como diferenciar do Evangelho da Eucaristia. Tudo é significativo!*

18) Tem momentos às vezes na missa que são mais fortes, que você chora, que você sente uma emoção?

*A eucaristia. Aqui pelo fato da missa ser muito cantada, toca muito. Porque como padre Marcelo mesmo diz: “Você cantar é rezar duas vezes”. Então assim, depende muito da música, eu não tenho um sentimento certo, definitivo com relação sobre isso não. Aqui eu me encontro, eu me sinto bem, sinto numa paz de espírito, entendeu?*

19) Esse encontro ele seria só você com Deus ou você sente que esse encontro é um sentimento de irmandade?

*Não! Meu com Deus.*

20) Só você com Deus? Você não sente um sentimento de irmandade na eucaristia?

*Não eu com Deus! Chega a ser momentos únicos.*

21) A eucaristia, como é esse momento?

*É um momento único.*

22) Porque que ele é único? No momento que você recebe a hóstia?

*Porque é o sentimento que se torna muito bom! Ah eu acho que mais mesmo uma... Como eu posso te explicar. Chega a ser inexplicável meu sentimento, sabe?*

23) Você falou da música que te toca durante a missa e aquele momento de silêncio da missa?

*Adoro! Adoro tudo! Eu ia até te falar isso. Mediante a música eu consigo ficar em silêncio comigo. Eu consigo voltar pra mim, sabe? É por isso que eu te falo que eu me encontro.*

24) Esse encontro então é um encontro consigo mesmo e com Deus?

*Com Deus e consigo mesma. Porque Deus também tá dentro da gente. Acredito também. Deus é amor, entendeu? Deus é vida, Deus é sabedoria. Então, eu consigo a música tocando ali, eu consigo voltar pra dentro de mim, juntamente com meu Deus. Eu digo: meu Deus, mas eu sei que Deus é de todos. Meu Deus naquele momento. Eu consigo ficar ali com ele voltada somente pra ele. A música não me atrapalha, mas ela me ajuda muito. Por isso que eu falo que é um momento único. É uma coisa assim, é muito especial. Esse encontro que eu te falo, mesmo sem a música eu consigo. Eu consigo ver a presença de Deus aqui.*

25) Esse é um Deus de interioridade então?

*Sim. Talvez eu tenha formado isso na minha mente. Eu sei que ele tá aqui.*

26) Mas ele é uma presença? Como é essa presença que você sente?

*Ai dá força, sabe? Dá força! Dá assim, dá uma segurança! Eu não sei te dizer o quê que é uma pessoa virar e falar assim: “Ah eu não acredito em Deus!”. Como não gente! Eu acho que pelo fato de sentir tanta força, entendeu?*

27) Você participa do Seicho-no-iê então essa espiritualidade e essa religiosidade você tem. Você acha que o culto é importante para sua religiosidade ou talvez você não precisasse desse culto? Como você vê isso?

*Da São Sebastião eu preciso. Preciso! Uma igreja, se eu entrar numa igreja eu me sinto bem, seja na Glória, seja aonde eu for. A missa em si, tem missa... Sabe uma coisa que eu não gosto na missa? No final da missa pedir dinheiro. Isso me atrapalha para a missa. Ai tipo assim foi uma missa tão bonita para no final pedir dinheiro. Ai já não concordo. Aqui eu não vejo isso. Tem hora que ele até pede: vai ter uma festinha aqui. Mas pede de uma forma bem sutil. Ai, eu acho isso bacana com o Padre Geraldo.*

28) Talvez alguns padres novos estão começando, e não tem essa experiência e essa vivência do padre Geraldo que tem muitos anos de sacerdócio? Você acha que é importante a palavra e a figura do padre?

*Sim. Igual eu tava te falando, em qualquer igreja que eu entrar tenho um sentimento bom. Mas aqui eu me encontro. Ele é muito bacana, o padre Geraldo. Então ele consegue passar muita coisa boa com a palavra dele. Ele tem muita experiência de vida. Sinto muita confiança nele, e parece que o meu encontro com Deus aqui é mais completo.*

### Questionário 4 – Fernanda

1) O que representa para você a participação na liturgia eucarística?

*Para mim, a eucaristia é vida, faz parte da minha vida como comer, beber e me vestir. Houve uma época da minha vida em que eu comungava todos os dias. Depois, por alguns motivos tive que parar. Eu sentia uma falta! Era como se me faltasse o ar que eu respiro. A Eucaristia é um alimento, diferente da comida é um alimento para o espírito. E, para o corpo também, porque dá alegria e força para enfrentar os problemas do dia-a-dia. A eucaristia é essencial na minha vida.*

2) A participação deste sacramento traz a você algum sentimento ou experiência diferente da cotidiana?

*Eu diria que mais do que um sentimento é um saber, porque os sentimentos, como por exemplo, alegria e tristeza, você os tem, mas logo eles passam. Como poderia dizer disto? Este sentimento é mais que um sentimento é fé. A fé um saber e não um sentimento. Um saber que me diz como proceder e agir. Se no cotidiano, tenho que tomar uma decisão entre dois caminhos a seguir entre x e y, e não sei qual decisão é a melhor eu procuro esta resposta no culto. Às vezes eu ouço a resposta durante a missa, as pessoas podem dizer que isso é loucura, como dizia Marx, a religião é um ópio do povo para fugir da sua fraqueza. Mas, não é exatamente ouvir, eu não ouço Deus. É como se ele me inspirasse para fazer e seguir a melhor opção entre as duas escolhas. Para mim, há um prolongamento do momento do culto que se continua por toda a minha vida cotidiana.*

*Transformando a minha vida no próprio sacrário. Aquilo que acontece durante o culto extrapola, extrapola por tudo e por toda a minha vida. Eu vejo, ou melhor, percebo isto pelos sinais, como se Jesus se manifestasse nestes sinais. Às vezes num encontro com uma pessoa no cotidiano me dá a resposta como um sinal para escolher entre dois caminhos. Através de sinais no cotidiano Jesus se manifesta, pode ser uma pessoa, uma palavra ou uma lembrança. De vez em quando me lembro de alguma passagem dos evangelhos. Uma vez estava passando por um problema e abrindo a Bíblia caiu num Evangelho que me deu resposta a minha dúvida.*

3) Qual o sentimento que você experimenta no momento da eucaristia?

*Olha, eu não tenho palavras para dizer o que é como já te disse é mais que um sentimento, ou pelo menos diferente. Às vezes sinto o meu coração palpitar muito forte no momento da consagração e a me encher de serenidade, não como algo arrebatado, mas como algo a me abraçar com uma paz e uma tranquilidade diferente de tudo que sinto fora dali.*

4) O rito eucarístico te traz alguma sensação? Você poderia falar sobre esta sensação?

*Em alguns momentos eu fico chorosa e tenho a sensação de estar sendo tocada pelo Espírito Santo. Não é todos os dias que isto acontece, alguns dias estou mais sensível, e então acontece. Também varia durante o culto as sensações que tenho. Sinto uma alegria muito grande e vontade de louvor em alguns momentos, em outros, como no momento da consagração, sinto um silêncio profundo como se voltasse para dentro da minha consciência e fosse ao encontro de Jesus. Não, não. Não sou eu quem vou ao encontro de Jesus, é ele que vem ao meu encontro. Ele é muito maior do que eu. Sinto-me abraçada, esta é a palavra: abraçada. Abraçada por Jesus, sinto a sua presença, a sua presença se torna aquilo que eu havia dito antes: um saber. Um saber como que vivido da sua presença.*

5) Você poderia falar em quais momentos da missa que mais lhe tocam que são os mais importantes e quais os sentimentos que você tem nestes momentos?

*Os momentos que mais me tocam: o Ato Penitencial e o momento da consagração. O momento do ato penitencial me toca profundamente, sinto-me como criatura, imagem e semelhança de Deus. No momento da consagração sinto estar diante do mistério de Deus. Eu não posso dizer o que é, somente que sinto a sua presença. Isto é um saber para mim. Um saber que eu posso contar com ele.*

6) Então é esta a imagem que você tem de Deus a resolver os problemas da vida?

*Não, não. Eu não vejo Deus como um pai, mas como uma mãe. As mães não dão tudo aos seus filhos que eles querem. Às vezes o que eles pensam ser o melhor não é o melhor. Assim também Deus, ele é como uma mãe e perdoa sempre. E, Deus não dá a graça porque alguém é bom aos olhos humanos, ninguém sabe o que passa com cada um, somente Deus para saber. Então eu não acho que Deus seja para resolver nossos problemas, mas como uma inspiração através de sinais ele nos mostra as possibilidades, conduz a nossa ação. Se manifesta através dos sinais deixando a nós a decisão, na nossa liberdade. Por isso ele não pode ser um Deus que impõe normas ou dogmas. Pelo contrário, Deus é um Deus libertador.*



7) Durante a missa, há momentos de cânticos, silêncio, de leitura da Bíblia, de pregação, etc. Você poderia falar o que experiencia nestes momentos?

*Acho que a música é um importante instrumento para abrir o coração da gente para receber a graça e sentir a sua presença. A renovação carismática usa muito deste recurso, e para aquelas pessoas mais agitadas é bom porque acalma. O silêncio também é importante porque proporciona como que uma volta pra dentro da gente e ali encontro Jesus, como se estivesse na minha consciência. No momento da comunhão, a música pode estar alta, mas é como se eu estivesse num profundo silêncio e a música estivesse ao longe, sem me perturbar. No momento da consagração é um silêncio diferente. Diferente, de o simples calar, ou fazer silêncio, é um silêncio que parece recolher a nossa consciência para o mais profundo de nós. As leituras são muito importantes porque nos fazem refletir.*

8) A leitura do evangelho então é fecunda para você? Leva-te a alguma reflexão?

*Claro. Embora, eu tenha muita dificuldade com o Antigo Testamento. Como já te disse anteriormente, os evangelhos nos levam a reflexão e nos apontam através de sinais respostas para a nossa vida e os problemas cotidianos. De repente, quando estou em dúvida no cotidiano como me conduzir me lembro de alguma passagem dos evangelhos lidos durante a missa.*

9) Qual a diferença de quando você reza em casa, individualmente, e a oração em comunidade pela liturgia eucarística?

*Quando eu rezo em casa é um momento mais intimista e pessoal com Deus. Ali, faço os meus pedidos pessoais e intenções mais íntimas. Quando rezo na igreja, durante a liturgia, é em comunhão com os irmãos. Jesus Disse: “Onde houver dois ou mais reunidos em meu nome, aí estarei”. Sinto que no culto comunitário tem mais força a oração. E rezo por todos ali presentes em união com os outros irmãos. Parece que o amor doado pela graça de Deus no culto eu quero doá-los aos outros irmãos, como se não conseguisse contê-lo só pra mim. É tão grande que não cabe dentro de mim. Sinto-me em união com todos os irmãos ali presentes. E quando saio do culto há um prolongamento por toda a minha existência. Acho que as duas formas de oração se complementam, tanto uma como a outra são gratificantes.*

10) Qual o sentido em praticar o culto eucarístico em sua vida? O que você experiêcia no rito tem alguma influencia no seu ser?

*Sim, faz com que eu seja sempre um ser melhor. Ainda que as quedas sejam inevitáveis e alguns momentos, afinal somos humanos e pecadores. A nossa fé estremece de vez em quando, mas Deus é um Deus misericordioso e sempre perdoa, permitindo a nossa caminhada para o bem. O sentido em participar do culto eucarístico é a pertença a uma comunidade que quando eu caio e regrido na fé me espelho no exemplo dos outros que estão unidos em busca do bem comum. Isto me dá força e esperança para não desistir. Seguir em frente com a fé em Jesus como o salvador. É maravilhoso, Deus nos deu o seu filho Jesus e este sofreu e morreu na cruz, então porque vamos desanimar com os sofrimentos? Se Deus doou o seu filho para sofrer para nos salvar, o que é o nosso sofrimento diante disso.*

### Questionário 5 – Dirce

1) O que é o sentimento do fiel quando ele participa de uma liturgia eucarística? Durante a missa o quê que a senhora sente?

*Eu pessoalmente sinto assim uma entrega, uma entrega minha, das minhas preocupações, dos meus sentimentos, às vezes mágoas. Eu entrego tudo pra Jesus nessa hora. E peço a Ele que seja o sustento da minha vida durante aquela semana. Porque eu frequento a missa todos os domingos. Então peço. Este sentimento que eu sinto é um sentimento bom de tranquilidade. Quando estou sozinha com ele na capela do santíssimo eu converso como um bom amigo, passo pra ele as minhas preocupações, as minhas magoas, agradeço, agradeço bastante!*

2) Fala para mim dos sentimentos que são diferentes durante a missa do que a senhora sente durante o cotidiano.

*Quando a gente participa da missa em si e das partes principais da missa que é a palavra, a homilia e, depois a festa que é a mesa da eucaristia. Você sente leve, você sente alegria, sente prazer em estar com a comunidade participando. Sabe? E acima de tudo, acreditando. Eu acho que o que importa é você acreditar que ele está ali em corpo e sangue, alma e divindade. Eu, como creio, eu sinto feliz de participar.*

3) Essa crença da senhora, como se pode traduzir como? Como a senhora sente essa crença?

*Essa crença, menina! Ahhh!! Como um alicerce! A minha vida toda, desde que nasci, eu sou católica. Meus pais eram católicos, então eu nasci dentro dessa fé. Então é um alicerce, um porto seguro. Um sentimento puro, um sentimento bom. Eu me sinto leve quando saio daqui depois da comunhão. E sempre peço na hora, que seja sustento para minha caminhada. Sendo viúva, morando sozinha eu preciso de uma segurança e a minha segurança é Jesus. Ele e a eucaristia!*

4) A senhora falou que a sua família te conduziu a este caminho. Mas, hoje a senhora frequenta porque a família te conduziu para este lado dessa religião ou porque a senhora sente como uma busca pessoal mesmo?

*Não! Uma busca pessoal! Uma busca pessoal! Eu tenho várias pessoas na família que são de outras religiões e eu nunca. A minha raiz é muito profunda e meu sentimento. Não tem*

*outra religião pra mim. Assim, respeito todas! Mas, a minha segurança é a igreja apostólica romana. Sabe?*

5) Porque a senhora sente essa segurança aqui? Essa segurança que a senhora falou que é um alicerce, e isto te satisfaz?

*Satisfaz plenamente. É como um alimento espiritual. Como eu preciso da água, do alimento, da fruta, do alimento do almoço e do jantar. Eu preciso, eu necessito desse alimento espiritual que é a Eucaristia. Assim, quando eu não posso, por uma doença ou por uma viagem, eu sinto falta. Mesmo fazendo orações e tudo eu sinto falta de estar presente junto com a comunidade participando. Eu acho que é importante também a gente participar junto com a comunidade.*

6) A senhora falou do sentimento de oração individual e comunitária. Como à senhora diferencia?

*Eu acho que a individual é você estar assim na intimidade com Jesus. É você conversar com um bom amigo assim, contar os seus mínimos segredos, suas decepções, as suas preocupações. É conversar com um amigo íntimo mesmo. E compartilhar com a comunidade é a alegria da festa! Alegria! Porque é uma festa! Eu acho assim que a gente vem pra igreja participar das dores, das alegrias das pessoas que estão juntas e rezar também em comunidade. Então, eu acho é a alegria também a gente pede também, mas preocupa, mas em partilhar as orações com os demais que estão na igreja.*

7) Durante a missa, quais os momentos que mais te tocam? Como à senhora experiencia isso?

*A primeira parte é da penitência, as orações da penitencia eu acho tem que fazer a oração pedindo perdão. Então me toca também e faço com devoção. Logo depois vem o louvor, você agradecer a Deus cantando, ou em oração mesmo. Mas, o mais importante para mim é o evangelho. Que eu sempre falo, é uma historia que gente tem a todo instante a gente tem que ta lembrando, como se contasse uma história para um neto, para um amigo. Então cada domingo é uma seqüência, um domingo é um pedacinho daquela história. Então, eu escuto com atenção. Para cada dia, cada domingo tirar uma mensagem diferente. E sempre consigo. Às vezes ouvindo aquele evangelho vários anos seguidos chega um domingo que eu falo: Olha esta parte eu não sabia! Às vezes é um padre que ta falando e diferencia de outro. Toca diferente em mim e talvez em outras pessoas também, diferenciando de uma homilia de um padre para outro. Tem padre que fala para si, outros já expõem com palavras que a gente*

*entende. Então, acho que de domingo a domingo é diferente. E bom! E a parte mais importante é a consagração do pão e o vinho que é acho que um momento solene. Um momento que gente tem mesmo que se entregar e pedir que aumente a nossa fé a cada minuto. Porque a gente acredita, mas tem que ter fé também. Não adianta creditar só. E, testemunhar também, tem que dar testemunho dessa festa, dessa eucaristia para os demais. É o que eu tento fazer.*

8) Qual o sentido que tem na sua vida a participação no rito eucarístico? Tem influência no seu ser como um todo ou na sua vida prática cotidiana?

*Ah, diferencia!! É diferente. As pessoas mesmo falam, minha vizinhança me acha diferente. A dona Dirce é diferente! Mas, não é que eu queira ser diferente. Mas, porque eu tenho sempre alguma coisa, mesmo na desgraça, tenho uma palavra. Mas, tirando desses momentos que passo na comunidade, fazendo oração.*

9) Este silêncio da igreja é diferente?

*É um silêncio respeitoso. Eu acho. É um silêncio assim como quando você entra na casa de alguém muito importante na sua vida. Sabe? Que você só de entrar ele sabe que você está, né? E que você veio pra visitá-lo. Eu tinha até mania de entrar no sacrário e falar: Boa tarde Jesus, ou bom dia, boa noite Jesus! Mas, daí algumas pessoas me chamaram a atenção: Oh, você não tem que falar isso não! Mas, eu sinto Jesus como um amigo.*

10) Porque a senhora conversa com ele como um amigo pessoal e presente?

*É presente! Pessoal mesmo! Amigo, eu falo não tem outro em todas as situações alegres ou tristes não tem outro. Em todas as situações da minha vida, tristes, alegres, ele é o principal. Ai de mim se não fosse ele.*

11) A música tem um papel na igreja. O que a senhora acha?

*A música mexe com o seu sentimento e depende do dia. Se você chega na igreja... tem dia que você chega mais triste. Então, de acordo com a música, vem uma vontade de chorar lembrando de alguém. Se você está alegre, sente vontade de cantar. Às vezes uma letra de uma música te faz chorar. Tudo é o momento, o jeito que você chegou na igreja. Saiu de casa pra vim. Tem que vim com o coração aberto. Mas muitas vezes ta com uma doença em casa, tem uma preocupação com um filho. Então você chega assim meio triste a letra de uma música te faz chorar. Tudo é o momento.*

12) A senhora acha que os símbolos da Eucaristia foram fundados por Jesus ou é uma convenção da igreja?

*A última ceia foi feita com um pedaço de pão e o cálice de vinho. Isto vem de longa data. Isto é um ritual que me lembra a ceia de Jesus. É um ritual e ele faz parte porque me lembra a ceia de Jesus. Ele lá com os apóstolos na última ceia. É uma volta no tempo. Meu sentimento é assim: quando eu olho para o cálice, quando levanta, entrego meus filhos, minhas netinhas. Ali para mim é Jesus realmente. Jesus de corpo, alma e divindade. A pessoa de Jesus está ali.*

13) A senhora acha que é uma presença real? A senhora acha que é uma presença espiritual ou substancial?

*Para mim é uma presença real. Real mesmo! É substancial mesmo. Não é que chego ali e enxergo não. Na minha cabeça eu memorizo a última ceia, os apóstolos, ele lá. E nós aqui como os apóstolos dele. A eucaristia e a consagração é o momento mais importante da missa.*

14) A senhora sente a presença de um amor mais intenso durante missa?

*O meu sentimento é assim de participar, de sentir alegre e de sentir assim... Fortalecida! Para aquela semana. Eu me sinto assim como se eu tivesse tomado alguma coisa que me fortalecesse durante toda a semana. Qualquer igreja que eu vá eu tenho o mesmo sentimento de alegrar e de participar com a comunidade.*

### Questionário 6 – Jorge

1) Por que você acha que a música sacra tem essa propriedade de fazer com que o fiel se interiorize e tenha sentimentos diferenciados no templo?

*Eu. Isso é pessoal. Mas eu acho o que acontece o ser humano em si se emociona com a música, a música em diferentes vertentes: do samba ao jazz. E, isso não é diferente num culto religioso, numa celebração religiosa. Eu acho que a pessoa, às vezes, a música acaba dizendo aquilo que a pessoa não consegue expressar com palavras. Então ela escuta aquilo e se emociona, e acaba se transformando em algo fraternal assim, um algo fraternal que é comunitário. E, hoje não se tem uma celebração sem a parte musical, ela fica muito pobre. Pobre no seu todo por assim dizer. O ser humano se emociona com a música de uma maneira geral e não é diferente numa celebração religiosa. As músicas tocam as pessoas de uma maneira geral.*

2) Você falou desse amor comunitário fraternal. Você acha que a música desencadeia este sentimento fraternal para com o outro?

*Sinceramente, eu acredito que sim. Eu já vi por diversas vezes as pessoas se abraçarem assim em momentos de celebração em função da música. Tem até uma parte da celebração católica que a gente chama de abraço da paz, as pessoas que nunca se viram antes se cumprimentam, se abraçam, se olham nos olhos. A meu ver é um processo fraterno que acontece mesmo que momentâneo, mas ele ocorre.*

3) Essa divisão entre comunitário e o individual. O que você acha que o missal propicia para o seu ser. Você sente que no momento do culto está ligado a Deus ou aos seus irmãos?

*De fato, você está ligado a Deus no momento do culto. Mas, você sempre traz em orações e em pensamentos pessoas próximas, parentes e amigos, aqueles que precisam. Normalmente, o católico tem o costume de orar por aqueles que estão enfermos, ou na dor. Daí, o tema da Campanha da Fraternidade desse ano fala sobre isso: que a saúde se difunda sobre a Terra. Eu acredito mesmo que no pessoal na oração individual, na sua oração consigo mesmo, você traz isso para o coletivo, você acaba como o próprio Evangelho diz. Como o próprio Jesus dizia, falou outrora que: “onde estiver um ou mais estarei entre eles”. Nós cristãos, temos intrínseco, dentro assim, de orar no coletivo e pelo coletivo. Mesmo*

*quando você está sozinho na igreja com mais pessoas ao redor você acaba trazendo isto para a comunidade e para a sociedade de uma forma geral.*

4) Então você acha que essa oração ela sempre está ligada ao coletivo?

*Sempre. É sempre para o coletivo. Por mais que você tenha anseios e agradecimentos que são seus. Você vem à igreja agradecer a Deus por uma graça alcançada, ou por uma melhora de alguém que você pediu tanto. É sempre para o coletivo, uma coisa que acontece, que contagia de uma forma inexplicável. Você acaba levando isso para a sua casa, para o seu vizinho, para os amigos, para o trabalho. Eu, por exemplo, trabalho num ambiente pouco religioso assim.*

5) Onde você trabalha?

*Eu trabalho numa Instituição do Estado que acautela menores infratores. Então, menores em conflito com a lei, aqueles adolescentes que cometem crimes análogos. Cometem atos, Menores em conflito com a lei, ficam privados da liberdade. Eu trabalho numa unidade dessas.*

6) Você acha que este ambiente então ele não é sagrado, é profano?

*Não, não. Ele é sagrado, mas é ele é muito propenso a coisas ruins e a pensamentos negativos. Apesar de lá nós termos cultos religiosos, tanto evangélicos, quanto católicos, como espíritas. Tem vários grupos que trabalham lá com os adolescentes. Mas é um lugar de muito pouca oração, não somente por parte dos adolescentes acautelados, mas as pessoas que trabalham lá também você sente que tem poucas pessoas que são religiosas lá.*

7) Como você lida no seu dia-a-dia lá, você acha que o que você vivencia aqui na Eucaristia te beneficia lá?

*Beneficia muito! Me dá forças para chegar lá, e não receber essa carga negativa de maneira direta. Entendeu? Eu sempre, nós cristãos temos como costume dizer temos esse hábito de pedir a Deus para chegar na frente, e abrir os nossos caminhos. Então, eu acredito que ele contempla, nas minhas orações contempla todo mundo lá de uma maneira geral, desde os adolescentes até os profissionais que vão todo dia. Então, a minha oração aqui acaba influenciando muito a minha vida profissional lá. Isso me dá força para continuar. Eu acredito quê: se não fossem as orações e esses momentos que eu tenho que são as missas e o terço que ocorre toda semana. Talvez eu não tivesse êxito profissional.*



8) O terço dos homens que você participa te dá esta força também?

*Eu vou te ser muito sincero. São coisas muito distintas. Isso a meu ver. A questão do terço, nós oramos o terço em prol da virgem Maria, que é a mãe de Jesus. A gente sempre pede a Ela que interceda por nós junto a Jesus Cristo, que é o nosso pai. E esse pedido de oração aqui com o terço se torna mais forte que ele se faz acontecer pela interseção da mãe de Jesus Cristo. É o que a gente sempre pede aqui com as nossas orações. Já a questão da igreja, da missa, é um espaço mais abrangente, que se torna mais cultural na vida do cristão, entendeu? Você tem aquela obrigação de estar aqui toda semana, tem gente que vem todos os dias.*

9) Você acha que é uma obrigação porque você sente necessidade? Você vem de livre espontânea vontade? Como assim essa obrigação?

*Uma obrigação necessária. Sim. Uma obrigação necessária sim. Eu tenho uma obrigação com Deus. Eu, como cristão, tenho essa obrigação com Deus porque são tantos dons, tantas coisas boas, tantas glórias que a gente tem todos os dias só de acordar e encher o pulmão de ar e ir trabalhar. Eu acho que isso é uma obrigação que a gente tem que ta aqui para agradecer a vida que a gente tem. Pelo dia de trabalho, eu estou trabalhando desde as 7:00 h da manhã e estou aqui, 19:45h da noite, e vou minhas orações até as 21:00h da noite. Eu tenho muito que agradecer. O cristão tem isso muito arraigado em si de além de pedir e solicitar a Deus que nos abençoe, cada dia mais de agradecer, não somente pedir em oração, mas a gente agradece muito a Deus pelos dons e bênçãos.*

10) Você é cristão por escolha ou porque foi levado desde pequeno pela família?

*Sim. Foi uma coisa muito familiar porque 99% da minha família, praticamente é cristã. Eu cresci nesse ambiente católico, fui batizado, fiz primeira Eucaristia, sou crismado vou casar um dia.*

11) Você é um cara jovem sai dos padrões por ser tão fervoroso.

*Sim, sou um cara jovem, tenho 26 anos. Sai muito dos padrões. Acredito que a vida sem Deus é nada. Nossa vida sem Deus não tem razão de ser. Tive a opção de escolher continuar ser cristão ou não. Teve um período da minha vida, foi muito complicado. Sempre fui católico. Já pensei deixar de participar um tempo sem vir à missa e sem fazer as minhas orações em casa.*

12) Tem um momento na missa que vamos da música ao silêncio sacro, quais os momentos que mais te tocam?

*Nessa doutrina cristã, nessa caminhada cristã é o que a gente chama de silêncio Orante. Eu acho que o momento ponto alto da missa: é o silêncio. Quando as pessoas escutam a palavra de Deus, após o evangelho e, traz isso para a vida delas. Tentam refletir, repensar o que foi feito de lá pra cá, e o que vai ser feito daqui pra frente. Este é o ponto alto da missa. É fundamental a parte tocada, cantada e musical da missa, mas o silêncio é muito importante para que as pessoas consigam interiorizar isso e aplicar isso no seu dia-a-dia. Não adianta você ouvir, porque senão fica uma coisa muito vazia, você escuta o padre ler o Evangelho e faz de fato uma reflexão sobre a palavra e não leva nada disso pra casa. É o momento que você interioriza isso e canaliza para a sua vida. O que eu acho até importante na religião católica essa coisa de não ter essa imposição de verdades. Nada é verdade absoluta. Cada um escuta e absorve para si da maneira que acha correta. Se não for fazer bem para você tudo bem.*

13) Então você acha que o Evangelho não é fechado?

*Não. O Evangelho é muito sério. É algo muito sério. Até porque ele conta a vida de Jesus que se fez presente na Terra como homem, como nós. Então, além de ser algo muito sério, é algo muito dinâmico, não é nada estático. Apesar, de ter sido escrito há milhares de anos atrás, está em constante evolução, a vida do ser humano muda muito. As pessoas estão totalmente diferentes, ninguém é igual a ninguém. Eu acredito que cada um entende de uma forma. Apesar de ter algo muito similar na palavra que é ouvida por aqueles milhões de pessoas, mas cada um absorve para si de maneira diferente. Um aplica aquilo no trabalho: poxa outro dia eu virei a cara para alguém. Então chega ao trabalho às vezes acaba se desculpendo. O outro leva aquilo para a família, é o irmão ta problemático. Eu acho que não é nada muito estático!*

14) Você acha então que o Evangelho é o ponto alto do culto?

*É o ponto alto!*

15) E, como ficaria a ligação então com a consagração do pão e do vinho?

*É ai que você se prepara para poder receber o corpo de Cristo que a gente recebe através da eucaristia. Primeiro você pede perdão no início da missa, no ato penitencial. Não vou falar a missa por etapas, até porque não tenho propriedades de causa para isso. Mas,*

*você pede perdão no ato penitencial. Depois você escuta o Evangelho e interioriza isso. Após o quê que é feito depois de você se redimir daquela sua culpa daquela carga de negatividade que assola a vida, as nossas vidas diariamente. Depois você recebe o corpo de Cristo onde você se purifica e recebe forças. Eu acredito que isso dá forças para a caminhada.*

16) Você acha que dá uma força, que tem um poder?

*Tem um poder sobrenatural! Por assim dizer!*

17) Como você sente esse poder sobrenatural?

*Pois é aí que está. Eu sabia que você ia chegar nesse ponto. Muita gente, principalmente as pessoas que não são religiosas, ou que não têm esse costume de frequentar cultos religiosos me perguntam: “O que você sente? Que diferença isso faz para você, faz isso na sua vida? Eu tenho anos que não vou à igreja e não vejo problema algum, não vejo diferença nenhuma”. A diferença é: individual, espiritual e necessária para a vida de cada um. Então, a pessoa recebe o corpo de Cristo na forma da eucaristia e, e de fato acaba se, e essa eucaristia que a pessoa recebe, se revela, na medida em que você necessita dela, à medida que ela se faz necessária na sua vida. Então, eu acho que ela vai atuar sempre aonde você mais precisa. Aí que entra a palavra fé, entendeu? Se você tem fé e você quer alcançar algum objetivo na sua vida e precisa da atuação de Deus na sua vida em algum campo? É aí que ela atua, é aí que a eucaristia, que o corpo de Cristo atua na sua vida. Essas pessoas que não participam não têm esse costume, ou que tem muito tempo que não vai. Não sente por isso. Aonde entra a eucaristia na sua vida? Aonde eu mais preciso. Após eu pedir remissão de todos os meus pecados, lá no início lá da celebração.*

18) Então você acha que a eucaristia, o seu ser é beneficiado e a eucaristia transforma o seu ser?

*Transforma! Não somente o ser material. O que você vê aqui. Mas, também a parte que você não vê, espiritual, o meu ser espiritual. A minha saúde se eleva, meu bom humor se eleva, tudo melhora ao seu redor, trato com as pessoas. Eu te conheci outro dia do nada e estamos aqui batendo esse papo tão bom, né?*