

ENRIQUE ANTONIO ILLARZE DELGADO

ALTAR E AMBÃO:

A PRESENÇA DE CRISTO NA PALAVRA E NA
EUCARISTIA, VISÍVEL NO ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia Prática

Orientador: Júlio César Adam

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

I29a Illarze Delgado, Enrique Antonio
Altar e Ambão: a presença de Cristo na palavra e na eucaristia, visível no espaço sagrado da comunidade / Enrique Antonio Illarze Delgado ; orientador Júlio César Adam . – São Leopoldo : EST/PPG, 2013.
261 p. : il.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Espaço sagrado. 2. Arquitetura de Igrejas. 3. Transcendência (Filosofia). 4. Jesus Cristo – Presença. 5. Altares. I. Adam, Júlio César. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ENRIQUE ANTONIO ILLARZE DELGADO

ALTAR E AMBÃO:

A PRESENÇA DE CRISTO NA PALAVRA E NA
EUCARISTIA, VISÍVEL NO ESPAÇO SAGRADO DA COMUNIDADE

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia Prática

Data: 15 de março de 2013

Júlio César Adam – Doutor em Teologia – EST- PPG - Presidente

Wilhelm Wachholz – Doutor em Teologia – EST-PPG

Remi Klein – Doutor em Teologia – EST-PPG

Leomar Brustolin – Doutor em Teologia – PUC/RS

Paulo Edy Martins – Doutor em Arquitetura – UFRGS/RS

*Hoc opus grato animo, Deo,
Progenitoribus, amicis,
benefactoribus, atque magistris,
dicatum est*

RESUMO

Trata-se de um estudo aprofundado e diversificado sobre o espaço litúrgico cristão, lugar de encontro da comunidade de fé com seu senhor, Jesus Cristo, Logos encarnado, visível na Palavra e no Pão e no Vinho da refeição eucarística, e expressos nos focos físicos do ambão e da mesa/altar. O estudo do tema leva, em primeiro lugar, à investigação sobre as características que devem ter um espaço físico de teofania, vinculadas aos transcendentais de Beleza, Bondade, Verdade e Harmonia, que Platão entendia como da essência divina. Busca-se entender como esses transcendentais foram observados ao longo dos tempos também no pensamento de Plotino, Agostinho, Kant e Hegel. Em seguida, de forma multidisciplinar, são apresentadas as contribuições de uma teologia da estética e dos sacramentos, em diálogo com a Filosofia, a Ética, a História, a Arquitetura, a Filosofia da Arquitetura, a Liturgia e as Santas Escrituras, nas tradições cristãs do anglicanismo, do luteranismo e do catolicismo romano. Há desdobramentos sobre a reflexão e o trabalho de arquitetos em torno da expressão concreta da imanência e da transcendência divinas na arquitetura, tentando expressar o Inexpressável, e vinculando assim a Bela Arte da Arquitetura ao campo da fé cristã. A seguir, uma exaustiva pesquisa é realizada em torno ao ambão e ao altar, focos físicos da Presença divina, interpretando-os a partir de tipologias teológicas e de sua utilização nas três denominações acima mencionadas. Finalizando, tendo como base teórica a filosofia da arquitetura e a hermenêutica filosófica de Gadamer, analisa espaços litúrgicos concretos, projetados e construídos pela arquiteta Maria Inês Bolson Lunardini, especializada em arquitetura sacra na cidade e na área metropolitana de Porto Alegre (RS). Assim o estudo teórico realizado ao longo do corpo do trabalho dialoga com um contexto concreto. A tese mostra que ambão e a mesa/altar são, no contexto do espaço sagrado onde a comunidade de fé é convocada e se congrega, o lugar da Presença viva do Logos Encarnado.

Palavras-chave: Transcendentais. Presença de Cristo. Espaço litúrgico. Altar. Ambão.

ABSTRACT

This academic work is a profound and diversified study on the Christian liturgical space, place of gathering of the community of faith with his Lord, Jesus Christ, the incarnated Logos, visible in the Word and in the Bread and Wine of the eucharistical meal, as expressed in the physical *foci* of the ambo and the altar/table. The consideration of the subject leads, firstly, to the research of the characteristics that the physical space of a theophany must have, entailed to the “transcendentals” of Beauty, Truth, Goodness and Harmony, meant by Plato as qualities of the divine essence. Attempt is made in order to understand how transcendentals were seen along history and also in the thought of Plotinus, Augustine, Kant and Hegel. Immediately, in an multidisciplinary way are introduced the contributions of a theology of aesthetics and sacraments in dialogue with Philosophy, Ethics, History, Architecture, Liturgy and Holy Scripture, with glimpses on the Anglican, Lutheran and Roman Catholic traditions. There are, also, an unfolding on how architects reflect and work around the concrete expressions of the divine immanence and transcendence in Architecture, trying to express the Unexpressable, and relating, in this way, the Fine Art of Architecture to Christian Faith. Following on the way, an accurate research is made on the ambo and the altar, physical *foci* of the divine Presence, viewing them from the point of view of theological typologies and their use in the three denominations afore said. Finally, and bearing in mind as theoretical base the philosophy of architecture and the philosophical hermeneutics of Gadamer, is made a critic of concrete liturgical spaces, designed and built by the architect Maria Ines Bolson Lunardini, specialized in sacred architecture and working in the city of Porto Alegre (RS) and its metropolitan area. In this manner, the theoretical study developed along this work dialogues with a concrete context. Thesis points out that ambo and altar/table are, in the context of the sacred space where the community of faith is summoned and gathers, the place of the living Presence of the Incarnated Logos.

Key words: Transcendentals. Presence of Christ. Liturgical Space. Altar. Ambo.

ABREVIATURAS

AT	Antigo Testamento
At.	Atos dos Apóstolos
BCP	Book of Common Prayer
CEC	Catechismus Ecclesiae Catholicae
CIAM	Congresso Internacional de Arquitetura
Cl.	Colossenses
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
Cor.	Coríntios
Cr.	Crônicas
ECUSA	Episcopal Church of the United States of America
Ef.	Efésios
ELCA	Evangelical Lutheran Church of America
Esd.	Esdras
EST	Escola Superior de Teologia
Êx.	Êxodo
Ez.	Ezequiel
Fl.	Filipenses
Gn.	Gênesis
ICAR	Igreja Católica Apostólica Romana
IEAB	Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IELB	Igreja Evangélica Luterana do Brasil
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IGMR	Instrução Geral do Missal Romano
Is.	Isaías
Jo.	João
Jr.	Jeremías
Lc.	Lucas
LC – MS	Lutheran Church – Missouri Synod

LOC	Livro de Oração Comum
Mc.	Marcos
Mt.	Mateus
Nm.	Números
NT	Novo Testamento
Pe.	Pedro
POA/RS	Porto Alegre/Rio Grande do Sul
PUC/RS	Pontifícia Universidade Católica/Rio Grande do Sul
Rev.	Revelação
Rm.	Romanos
SC	Sacrosanctum Concilium
SSM	Society of the Sacred Mission
UDELAR	Universidad de la República
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
ULCA	United Lutheran Church of America
WCC	World Council of Churches

2.1	Introdução.....	81
2.2	Presença, Encontro, Re (De) velação	84
2.2.1	<i>Uma espiritualidade guiada por esta visão.....</i>	87
2.2.2	<i>Eucaristia e Palavra.....</i>	91
2.3	Eucaristia e Palavra entre os anglicanos	95
2.3.1	<i>A Presença de Cristo nas Escrituras e sob as Espécies.....</i>	95
2.3.1.1	Nas Escrituras	95
2.3.2	<i>Sob as Espécies do Pão e do Vinho.....</i>	99
2.3.2.1	Um teólogo anglicano contemporâneo	104
2.3.3	<i>Alguns elementos em comum no anglicanismo atual sobre o tema</i>	105
2.4	Sacramento e Palavra na visão de um teólogo luterano do século XX: Regis Prenter	107
2.4.1	<i>Algumas razões sobre a escolha de pontos do pensamento de R. Prenter e sua colocação nesta parte do trabalho</i>	111
2.5	Conclusões ao Capítulo II	112
3	EM TORNO DOS FOCOS FÍSICOS DA PRESENÇA DE CRISTO NO ESPAÇO LITÚRGICO: O AMBÃO (CRISTO NA PALAVRA) E A MESA/ALTAR (CRISTO NO PÃO E VINHO DA REFEIÇÃO SACRAMENTAL).....	113
3.1	Introdução.....	113
3.2	O espaço sagrado: lugar de revelação e de encontro.....	113
3.3	As vias da presença	115
3.3.1	<i>Presença e Sacramentos.....</i>	115
3.3.2	<i>Palavra e Sacramento</i>	117
3.3.2.1	No Cristianismo ocidental	117
3.3.2.2	No Cristianismo ortodoxo.....	118
3.3.2.3	Palavra como Sacramento: convocante e congregante	119
3.4	Cristo presente como Palavra e Sacramento na liturgia.....	121
3.4.1	<i>Jesus nos Sacramentos: alguns posicionamentos</i>	125
3.4.2	<i>A Presença na Palavra</i>	127
3.4.3	<i>A Presença na oração comunitária.....</i>	128
3.4.4	<i>A multiplicidade da Presença.....</i>	128
3.5	Cristo-Palavra no espaço litúrgico	129
3.5.1	<i>A Origem</i>	129
3.5.1.1	No Judaísmo	129
3.5.1.2	No Cristianismo	130

3.5.1.2.1 Algumas características do ambão	131
3.5.1.3 Funções litúrgicas do ambão	133
3.5.1.4 O valor do uso do ambão	135
3.5.1.5 Do ambão ao púlpito	136
3.6 O Altar como um dos focos do espaço sagrado e lugar de revelação.....	137
3.6.1 <i>Espaço de Encontro e sua caracterização</i>	137
3.6.2 <i>Antropologia e História do altar</i>	137
3.6.2.1 O termo.....	138
3.6.2.2 Finalidades do altar	138
3.6.2.3 Tipos de altares.....	139
3.6.2.3.1 Conforme seu objetivo ou finalidade	139
3.6.2.3.2 Conforme seus elementos.....	140
3.6.2.3.3 Conforme os materiais de construção.....	140
3.6.2.3.4 Conforme o tamanho	141
3.6.2.3.5 Conforme a mobilidade	142
3.6.3 <i>A modo de resumo</i>	142
3.7 O Altar no cristianismo.....	143
3.7.1 <i>A relação entre o Altar – Mesa e Jesus Cristo</i>	144
3.7.2 <i>Tipologias interpretativas do altar</i>	147
3.7.3 <i>A Liturgia da Dedicção do Altar no contexto anglicano estadunidense</i>	151
3.8 O mundo como um Altar Transcendente.....	153
3.8.1 <i>A presença do simbolismo cósmico</i>	154
3.8.2 <i>A anamnesis sacrificial no altar</i>	156
3.8.2.1 A virada medieval	156
3.9 Conclusões ao Capítulo III	157
4 PARA UMA CRÍTICA DA TEORIA E PRÁXIS DA ARQUITETURA E NA ARQUITETURA.....	163
4.1 Introdução	163
4.2 Elementos para uma hermenêutica da Estética, do Belo e da Arte.....	164
4.2.1 <i>O “Círculo Hermenêutico”</i>	166
4.2.2 <i>Fusão de Horizontes</i>	167
4.2.3 <i>Experiência Estética e Experiência Religiosa</i>	167
4.3 Em torno da “leitura” de templos cristãos	170
4.3.1 O templo da Paróquia São Luís Gonzaga	171

4.3.1.1 Contexto de localização e implantação.....	171
4.3.1.2 O programa teológico da construção	171
4.3.1.2.1 O espaço do templo em geral.....	171
4.3.1.2.2 O espaço externo: a fachada	173
4.3.1.2.3 O espaço interno: generalidades	173
4.3.1.2.4 O Altar/Mesa.....	176
4.3.1.2.5 O Ambão ou Mesa da Palavra	176
4.4 As Capelas das residências do Seminário Arquidiocesano de Viamão (RS).....	177
4.4.1 <i>O Espaço em geral</i>	177
4.4.2 <i>As Capelas em estudo</i>	178
4.4.2.1 Um problema comum nos templos, e também ali: as intervenções contaminantes	179
4.5 Elementos para uma Crítica da Arquitetura e na Arquitetura das obras sub judice.....	180
4.5.1 <i>A modo de explicação prévia</i>	180
4.5.2 <i>Definindo conceitos chave neste contexto</i>	180
4.5.3 <i>Uma Crítica Avaliativa dos templos de São Luis Gonzaga e das Capelas de Viamão</i>	185
4.6 Conclusões ao Capítulo IV.....	191
CONCLUSÕES GERAIS	193
ANEXOS	205
ANEXO 1: Síntese das Artes em Hegel e relação com a Arquitetura	207
ANEXO 2: Paróquia de Nossa Sra. Do Santo Carvalho.....	209
ANEXO 3: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	211
ANEXO 4: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	212
ANEXO 5: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	213
ANEXO 6: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	214
ANEXO 7: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	215
ANEXO 8: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	216
ANEXO 9: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	217
ANEXO 10: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	218
ANEXO 11: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	219
ANEXO 12: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	220
ANEXO 13: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	221
ANEXO 14: Paróquia São Luiz Gonzaga.....	222

ANEXO 15: Paróquia São Luiz Gonzaga	223
ANEXO 16: Paróquia São Luiz Gonzaga	224
ANEXO 17: Paróquia São Luiz Gonzaga	225
ANEXO 18: Paróquia São Luiz Gonzaga	226
ANEXO 19: Paróquia São Luiz Gonzaga	227
ANEXO 20: Paróquia São Luiz Gonzaga	228
ANEXO 21: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	229
ANEXO 22: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	230
ANEXO 23: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	231
ANEXO 24: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	232
ANEXO 25: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	233
ANEXO 26: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	234
ANEXO 27: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	235
ANEXO 28: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	236
ANEXO 29: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	237
ANEXO 30: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	238
ANEXO 31: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	239
ANEXO 32: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	240
ANEXO 33: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	241
ANEXO 34: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	242
ANEXO 35: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	243
ANEXO 36: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	244
ANEXO 37: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	245
ANEXO 38: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	246
ANEXO 39: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	247
ANEXO 40: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	248
ANEXO 41: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	249
ANEXO 42: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	250
ANEXO 43: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	251
ANEXO 44: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	252
ANEXO 45: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	253
ANEXO 46: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	254
ANEXO 47: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	255
ANEXO 48: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão.....	256

ANEXO 49: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão	257
ANEXO 50: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão	258
ANEXO 51: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão	259
ANEXO 52: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão	260
ANEXO 53: Seminário Arquidiocesano Católico Romano em Viamão	261

INTRODUÇÃO

Este trabalho de tese doutoral epitomiza mais de dois anos de esforços, em estudo e pesquisa sobre o tema da Presença viva de Cristo, na Palavra e nos Elementos Eucarísticos, nos focos do ambão e do altar, no contexto do espaço sagrado da comunidade de fé. O trabalho, se bem que por um lado foi adquirindo consistência ao longo desse tempo, por outro, levou-nos a aprofundamentos em áreas conexas que trouxeram dificuldades por serem às vezes trilhas novas para o autor. Também é certo que percorrê-las foi estimulante, pelo desafio que o estudo envolvia. O cerne do trabalho radica no estudo sobre a Presença do Logos Encarnado, sacramento maior, tanto na Palavra Proclamada quanto sob as espécies do Pão e do Vinho santos na refeição eucarística. Essa Presença se faz objetiva, sensível, em dois pontos físicos, dois focos situados dentro do espaço litúrgico cristão, que são o Ambão (ou Mesa da Palavra) e o Altar (ou Mesa da Refeição Eucarística) e em torno dos quais gira a ação litúrgica da comunidade de fé, que se reúne em seu redor, respondendo à convocatória que o Senhor lhe faz.

Essa re(de)velação do Senhor no meio dos seus nos leva a uma consideração referente às características que estão (ou deveriam estar) presentes no espaço sagrado geral e nos dois assentos físicos onde essa Presença divina se faz presente e se manifesta. Entendemos que eles devem ser belos, e é assim que desenvolvemos de forma progressiva um estudo teológico da estética, partindo da premissa dos transcendentais platônicos e fazendo uma análise pluri-disciplinar, i.e., desde os pontos de vista da filosofia, da teologia, da estética, da ética e da arquitetura, com recortes representativos de alguns momentos históricos e culturais desde a Grécia clássica até os tempos atuais, visando dar uma base conceitual ampla e diversificada, capaz de fornecer elementos que sirvam para um melhor aprofundamento na área de Teologia Prática e mais concretamente na ênfase de Liturgia, que é o centro deste estudo. As diferentes disciplinas elencadas no Sumário realizam seus aportes no primeiro capítulo, tentando dar as ferramentas conceituais que ajudarão a entender por que os elementos de beleza, verdade, bondade e harmonia devem estar presentes, de forma iniludível, no lugar da re(de)velação da Presença divina, expressando que, pelo fato deles serem adstritos a Deus, os lugares onde Ele se manifesta em hiero/teo-fania devem por de manifesto ou expressar essas características transcendentais, de forma que o ser humano, quando se encontrar nesse espaço, possa sentir que algo diferente está acontecendo porque Ele se fez presente no meio da comunidade.

O segundo capítulo aprofunda, de forma quase que total ao longo do mesmo, o aspecto teológico, especialmente sobre o tema da Presença, fazendo a ressalva de que a teologia

percorre, como um *leit motiv* ou como o fio vermelho de que fala Goethe nas Afinidades Eletivas, num variado e constante *ritornello*, a obra como um todo, já que sempre é possível fazer o elo entre essa ciência e outras disciplinas e/ou áreas de conhecimento: filosofia, arquitetura, antropologia, história e teologia sistemática com a dos sacramentos e a litúrgica.

O terceiro capítulo é mais objetivo. Nele o templo é visto primordialmente como o lugar de encontro cristão por excelência, de partilha e de participação celebrativa ativa, plena e consciente, e de como esse diálogo começa sentindo a Presença, continua no ouvir Ele nos falando e alcança o ápice no consumo dos elementos eucarísticos, “a santa comida e a santa bebida, da vida nova n’Ele e que não tem fim.” Essa Presença sacramental dá-se através de elementos sensíveis (voz, pão vinho) e acontece sobre duas mesas: ambão e altar. É assim que na dinâmica escolhida somos levados, quase que pela mão, para o núcleo duro deste capítulo, onde nos debruçamos sobre esses pontos focais no contexto do espaço sagrado, procurando estudar em detalhe sua história, tipos, modelos, materiais de construção, simbologia, desenvolvimentos e inter-relacionamentos. No fundo, estamos tentando colocar de forma mais coesa e articulada algo que na pesquisa nos causou dificuldades, neste caso, a de reunir e ordenar documentação não muito abundante (em especial sobre o ambão) e dispersa. Este capítulo enfatiza fortemente também os aspectos concretos dos dois elementos em estudo, porque isso nos servirá de base e fundamento para a análise ou estudo de dois casos práticos. Entendemos que isto traria um elemento de originalidade ao trabalho, dando-nos a oportunidade da aplicação concreta do estudo teórico feito, e de poder tentar, sob a inspiração de Gadamer, uma aventura de leitura hermenêutica desses dois elementos litúrgicos em dois contextos litúrgicos similares, mas também com suas características próprias.

Feito o trabalho teórico e a interpretação que o acompanha sobre os temas *sub judice*, ingressa-se na parte que julgamos mais interessante no quarto capítulo, interessante pelo esforço de descoberta, de assimilação conceitual e de aplicabilidade, qual é a apresentação de ferramentas de tipo filosófico para realizar uma crítica, no sentido kantiano do termo, em primeiro lugar, da arquitetura e, a partir dela, na arquitetura, concretamente sobre os dois móveis litúrgicos, assentos da Presença viva e perceptível do Senhor no meio de seu povo congregado no espaço litúrgico sagrado.

É assim que percorreremos esse caminho, de variados paisagens, de surpresas e também de dificuldades, que idealizamos em quatro etapas ou capítulos. No fim desse périplo, faremos um revisão que resuma e manifeste o que foi aprendido ao longo da elaboração da tese sob a forma de conclusões, que foram cogitadas sob uma forma dupla: primeiro, uma

apreciação geral do trabalho e, em segundo lugar, para trabalhar de forma ordenada e metódica, expor nossas conclusões sobre cada capítulo da obra em particular.

Ficam assim explicitados os objetivos concretos e específicos desta tese e como eles vão se expressando, de maneira multiforme, ao longo deste trabalho acadêmico que, apesar de certa amplitude, procurou sempre fazer recortes da realidade existente em muitos dos espaços litúrgicos existentes em nosso meio, para poder projetar mais luz e compreensão sobre dois elementos litúrgicos, *ambão* e *mesa/altar*, que usualmente não são muito considerados em profundidade. Devemos advertir também que as citações de obras em espanhol, francês, inglês, italiano, grego, alemão e latim são todas elas traduções pessoais. Deve também ser dito que escolhemos colocar conclusões ao fim de cada um dos capítulos do trabalho, e no fim, fazer só algumas conclusões de tipo mais geral. Um último esclarecimento tem a ver com a forma de nomear as diferentes tradições religiosas cristãs, ou Igrejas. Por razões de método e de convicção, entendemos que as chamadas Notas Eclesiais de “santa, católica e apostólica”, tal como estão nos Credos, são da Igreja de Cristo e não são monopólio ou propriedade da nenhuma tradição em particular, pois todas devem tê-las para ser realmente Igrejas. Por isso, as igrejas são nomeadas como luterana, romana, anglicana, assembleiana ou presbiteriana, sem que isso possa significar ataque ou demérito para nenhuma delas.

Concluindo, podemos dizer que este trabalho é resultado, então, de nosso desejo de aprofundar um tema que é importante e ao mesmo tempo prazeroso para nós, há alguns anos; responde também a uma necessidade de realização pessoal, tentando oferecer o resultado de nossas pesquisas, e também, *last, but not least*, que todo ele nos servisse como cólofon ao curso de Doutorado em Teologia, na área de Teologia Prática, com ênfase em Liturgia, do Programa de Pós-Graduação (PPG) da Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo (RS).

1 A ESTÉTICA SOB OS OLHARES DA FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS AFINS

1.1 Introdução

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar e descobrir elementos para uma teologia da estética desde os horizontes da filosofia e da teologia, da liturgia e da história. Vincularemos essas visões ao campo das artes, em especial na relação entre filosofia e teologia com a arquitetura, já que em nossa opinião, esta expressa, através do uso das formas e espaços, não só elementos concretos de nossa cultura, mas também elementos perenes no espírito do ser humano, e que concordamos em chamar, seguindo uma linha clássica, de “transcendentais”. Essa linha de raciocínio tem sido escolhida porque o trabalho, como um todo, orbita em torno da Presença divina do Logos no espaço sagrado cristão, focalizando no mesmo os elementos do ambão e do altar. Antes de considerar o espaço sagrado cristão, teremos que ver o grande marco referencial humano, dentro do qual a visão cristã se insere.

1.2 O objeto de arte e o ser humano

O ser humano produz dois tipos de objetos: materiais (bens) e ideais (signos), e ambos existem em razão dele, para satisfazê-lo, ainda que permaneçam alheios a nós, e nem sempre conseguimos compreendê-los. Para que isto aconteça, nos servimos de objetos capazes de desvelar nossa subjetividade escondida, nossa essência humana obscurecida pela alienação (que se dá quando as coisas definem as condutas dos indivíduos que em teoria se servem delas, mas que na prática são seus escravos)¹. Esses objetos são as obras de arte, que em verdade são meios para que possamos desejar um fim diferente daqueles que orientam nossa existência imediata e nos ajudam a dar novos rumos a nossas vidas. Dissemos acima que eles ficam alheios a nós, porque a obra de arte é externa ao indivíduo, que não pode absorvê-la como a comida, nem desgastá-la como uma ferramenta. Só pode percebê-la pelos sentidos, e através deles ter emoções e representações que realizam em seu interior um prazer espiritual diferente daquele resultante da satisfação das necessidades físicas, e também de efeitos mais duradouros do que os prazeres obtidos pelo consumo dos valores-de-uso materiais. O estudo da natureza dessas emoções e representações vem de longa data, já que remontam à obra platônica do *Hípias Maior*² e ainda continua.

¹ MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 329.

² PLATÃO. *Hípias Maior*. Lisboa: Edições 70, 2000a. Fragmento 287c.

A arte se fundamenta na contemplação de um ente que desperta no ser humano ideias e afetos considerados benéficos pelo observador. Em princípio, isto é de fácil compreensão, mas o problema surge quando começamos a discorrer sobre o belo e vão surgindo as dificuldades, e se entramos no tema da arquitetura, a tarefa torna-se ainda mais complicada, pois a relação não é só entre quem percebe e o percebido, mas entre o percebido e um sujeito que não só observa e percebe, mas que também manipula o objeto para nele realizar seus fins, tornando-se assim o núcleo mesmo da construção. Um prédio não é exclusivamente um objeto de reflexão, mas é também, e quiçá primeiramente, um objeto para a vida. Conjugam-se os valores-de-uso materiais (é um bem) e os ideais (é um signo), e isso faz com que a arquitetura seja considerada tanto uma arte indispensável quanto uma arte deficiente, já que mistura uma atividade voltada para a consciência (e vista como mais elevada) com a “mera” satisfação de necessidades corporais. Isto expressa que vincular arquitetura e estética é algo difícilíssimo, pois a arquitetura se digladiava constantemente com a dificuldade de explicar a passagem da não-arte para a arte, e por isso só algumas construções se tornam obras de arte e, portanto, também de signos (ainda que nem todo signo seja uma obra de arte).

Como uma construção pode ser artística, sendo que a arte é um reflexo do ser humano? Ambos são totalmente diferentes, mas o homem pode notar que certos edifícios refletem sua imagem. O edifício é o lugar do homem no mundo, é inorgânico e artificial, criado a partir da natureza, mas moldado a partir do sujeito para o qual se destina. O ser humano é o conteúdo da arquitetura e esta é a forma dele: por isso um edifício não espelha a aparência física humana, mas sua forma de ser. Todavia, se toda construção é um reflexo de seu habitante, quando podemos dizer que ela passa a ser uma obra de arte? Entendemos que quando as características dos seres vivos que com ela se relacionam podem ser reconhecidos por toda uma comunidade e não só por um indivíduo. A arquitetura espelha O homem e não só UM homem.

1.3 Por que um edifício pode ser chamado de “belo”?

Um edifício converte-se em signo só quando o juízo de uma pessoa achando-o belo vem a ser partilhado e recebe a adesão de um conjunto de outras pessoas. O signo não é individual, mas algo social, pois possui um horizonte social: é criado por uma pessoa, mas só é reconhecido e usado como tal se expressar um significado relevante para a comunidade.³ Lembrando Durkheim,⁴ a conversão de uma mera construção numa obra arquitetônica só se

³ BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 45.

⁴ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 512.

consolida quando outros sujeitos reconhecem naquele objeto um patrimônio que possui um significado extra-individual: a obra de arte é um produto da coletividade e, por isso, raramente uma “tutura” (obra), vira “arqui-tutura” (obra de arte).

Qual é, então, o tema específico da arquitetura, visto que, ainda que ela não reproduza o aspecto exterior do homem, ela o espelha? As artes podem ser classificadas, conforme a opinião de Lessing,⁵ em espaciais ou descritivas e em temporais ou narrativas. Dentro de cada grupo a matéria da linguagem determina o objeto de cada um. Literatura, teatro e cinema imitam ações humanas, as reproduzem por meio de corpos ou de imagens em movimento. Escultura, pintura e fotografia imitam corpos humanos, seja diretamente, ou reproduzidas diretamente pelo sujeito ou captadas por meio de uma máquina. O problema surge com a música e a arquitetura que não se encaixam bem nessa classificação anterior, derivada de Lessing. A música imita paixões e sentimentos humanos. A arquitetura espelha o mundo que o ser humano construiu para si mesmo e isso explica a razão pela qual a construção é a única arte que abrange a satisfação das necessidades práticas dos indivíduos. Utilidade é condição para a existência da arquitetura, mas sua beleza não se fundamenta na utilidade, mas no espelho à utilidade do mundo para o ser humano. Utilidade e beleza não se manifestam simultaneamente para o sujeito: podemos usar uma casa e podemos contemplá-la esteticamente, de maneira sucessiva, mas não simultânea. O espaço de ação não se confunde com o de contemplação. Ambas as funções existem no edifício, mas “em potencial”, e são os atos dos indivíduos que fazem passar uma delas para o “ato”.⁶ Por tanto, são belas as construções que refletem o mundo humano, e não aquelas que só fazem parte desse mundo. O sujeito cria um mundo no qual vive: o objeto arquitetônico reflete esse espaço e, através dele, o próprio sujeito. O caráter enigmático e aparentemente inumano da edificação é consequência da natureza de ser objeto. Ela não mostra o aspecto do indivíduo, mas seu impacto no mundo, não seu ser, mas seu modo de ser. Em outras artes o homem é representado como som (música), volume (escultura), figura (pintura), enquanto o mundo é o pano de fundo sobre o qual ele se projeta. A arquitetura, pelo contrário, é uma arte negativa, na qual o objeto é um ser (volume) que espelha o mundo humano, o qual indiretamente expressa, faz aparecer, o sujeito situado no vazio (não-ser) definido pela construção. Todas as artes expõem a relação fundamental entre o homem e o mundo, que é de inerência: o sujeito como um momento do objeto. Na arquitetura, essa ex-

⁵ LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. São Paulo: Iluminuras, 1998. p. 193.

⁶ MUKAROVSKY, Jan. *Escritos sobre Estética e Semiótica da Arte*. Lisboa: Estampa, 1997. p. 159.

posição é feita de forma objetiva (o mundo contém o homem) e, nas outras artes, se faz de forma subjetiva (o homem está contido no mundo).

A dificuldade no discernimento sobre qual é o objeto da arquitetura resulta da confusão entre a percepção usual, diária, que o sujeito faz do edifício e a percepção estética do mesmo, feita pelo contemplador. Na primeira, vê-se seu valor-de-uso material, prático, pois ele é um bem; na segunda, vê-se seu valor-de-uso ideal, teórico, pois é um ente ideal. Quando nossa consciência aperta o botão da percepção, o objeto material passa a ser portador de um significado ideal, e com isso muda o comportamento do homem em relação à coisa. Para quem o usa, o que importa é o vazio que valoriza a utilidade do volume. Para quem contempla, a beleza radica no volume que delimita esse vazio. “Usamos” o vazio, mas “contemplamos” o volume. Ambas as experiências (usar e contemplar) não se confundem. A arquitetura expressa a vida que habita um espaço e não o espaço em si mesmo. Um edifício pode ser muito funcional sem ser belo e outro ser belo ainda que não muito funcional. Abundando sobre o que dizemos antes: um edifício resume o ser no volume e o não-ser no vazio, o sujeito (ser humano) e o objeto (natureza); por isso, a arquitetura é uma síntese do universo, uma totalidade intensiva que reflete a totalidade extensiva do real, que é percebido pelo ser humano de duas maneiras: visual e tátil, na matéria e na forma, que por sua vez determinam as propriedades construtivas do objeto: extensão, configuração, resistência e acessibilidade. Quando usamos a construção usufruímos ou desfrutamos de suas propriedades materiais; quando a contemplamos, atribuímos às mesmas propriedades significados ideais, e se produz então uma passagem do bem ao signo. O trabalho do arquiteto está em realçar ou pôr de relevo essa propriedade que reflete um valor-de-uso material para criar uma experiência capaz de espelhar esse homem para toda uma coletividade. Não é suficiente que possua dimensão (tamanho), solidez, ordem e utilidade para ser bela: ela precisa também parecer grande, sólida, ordenada e útil, pois a beleza existe para o contemplador e não para o usuário. Um edifício que aparenta ter essas propriedades será apreciado pelo observador, ainda que a aparência não encaixe totalmente com a realidade.

Na arquitetura, o bem é o conteúdo do signo e o signo é a forma do bem, e sua linguagem é analógica (porque pressupõe uma semelhança entre os signos – edifícios - e os bens – construções), a diferença da linguagem verbal, que utiliza signos arbitrários: a arquitetura exhibe ou apresenta seus objetos e a palavra os representa por meios orais. Como explica Wittgenstein⁷, a “arquitetura é um ‘gesto’ que expressa um pensamento” e assim como “nem

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos, Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996. p. 63,93.

todo movimento adequado do corpo é um gesto, tampouco qualquer edifício adequado é arquitetura”. Machado expressa que “uma obra é um gesto que expressa a vida”.⁸ Apesar de serem a linguagem do gesto e a da voz igualmente naturais, a primeira parece mais fácil e depende menos de convenções, porque um número maior de objetos impressiona nossos olhos antes que os ouvidos, e é também mais expressiva, dizendo mais em menos tempo,⁹ conforme as palavras de Rousseau, e que referenciamos então à riqueza da linguagem arquitetônica e a sua diversidade.

A arquitetura, como dizemos antes, espelha o mundo dos humanos e no seu espaço interno revela o que o homem é, e a relação consigo mesmo; no externo, o que ele gostaria de ser e a relação com o outro. Por isso, o edifício não expressa só o sujeito, mas também o outro com o qual ele se relaciona. Externamente aparece o sujeito ideal e por dentro o real: ocultamos o que somos e mostramos o que não somos, como na literatura, quando o personagem narra sua história em primeira pessoa é o herói no meio de sua ação que nos permite ver seu horizonte no interior da obra. Quando se fala em terceira pessoa temos então o entorno do herói, o exterior da obra.¹⁰ Todo objeto estético é uma expressão linguística que supõe pelo menos dois indivíduos, pois ninguém emite signos no vácuo, mas para alguém: o signo é sempre ser-para-outro, que é o horizonte, o destino do signo, e de quem depende a sobrevivência do objeto, pois nada aconteceria se ele não exprimisse também a consciência do outro. Essa dependência recíproca determina a natureza da obra de arte. O ser humano não produz arte para si, mas para o outro: um prédio exhibe as marcas de seu construtor, mas é moldado ou formatado a partir do usuário. Há sempre um diálogo na arquitetura que pode ser a dois (emissor e interlocutor) ou polifônico, quando carrega as expressões de vários agentes sociais, com suas diferentes visões do mundo (*Weltanschauung*).

No espelhamento do ser humano nos deparamos com a diversidade, pois assim como os humanos são diferentes entre si, assim também os edifícios não refletem o mesmo mundo nem são julgados da mesma forma. Nada é belo nem feio para todos. Carvalho aponta com lucidez: “a casa do século XX é um acessório para auxiliar o homem a viver, enquanto a casa de tempos idos era mais uma fortaleza para proteger o homem. A casa antiga era uma de-

⁸ MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. *As formas e a vida*. São Paulo: UNESP, 2003. p. 26-27.

⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. I, p. 73.

¹⁰ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 111.

monstração do medo que o homem tinha do mundo.”¹¹ *Mutatis mutandis*, poderíamos transferir isso para os templos, pois eles são também edificações que ostentam o poder.

Toda obra de arte (e isso também acontece na arquitetura) é um chamado, um apelo ao outro, que por um lado expõe o que este é, e por o outro lado o que ele deveria ser, objetivando assim transformar a realidade e colocando que no núcleo de cada objeto estético existe um centro ético. Já nos gregos estava presente a ideia de que o princípio da arte é que o bem/luz (*kaló/fos*) deve triunfar sobre o mal/trevas (*kakó/skotos*), e por isso a deidade protetora era Apolo, o pai das sete musas. Em nome desse princípio ético é que o “outro” é interpelado para mudar seu comportamento, por meio da purificação e da conversão (*katar-sis/alagma*).¹² A tarefa da arte, em geral, é então, dar um rumo à práxis diária do ser humano, da qual nasceu, ajudando-o a conhecer o real para poder assim transformá-lo. Se a obra é autêntica, ela é capaz de convocar o sujeito e de impulsioná-lo para poder cumprir sua verdadeira missão. Na *Estética* de Lukacs, o autor, falando a propósito do poeta Rilke, nos diz que em um de seus poemas em torno de uma estátua de Apolo, a mesma fala para quem a está contemplando e o conmina: “tens de mudar de vida.”¹³ A arte, como a fé ou como o Evangelho, julga a cultura e a vida diária dos indivíduos e os conclama à mudança, como resposta à recepção da “boa nova”. A obra de arte justapõe verdade e beleza: a verdade mostra, reflete o ser, e a beleza expressa o dever-ser. A arte é um conhecimento “desejante”, pois movimenta aquilo que nós gostaríamos ou desejaríamos ser e que vislumbramos no horizonte do sonho ou da utopia. Em 1989, aproveitando de uma viagem à Terra Santa, efetuamos uma incursão fora do roteiro pelo deserto egípcio para ver as pirâmides e, aos começos desse mesmo ano, num contexto totalmente diferente, visitamos algumas seções do Louvre, em especial as da arte clássica greco-romana. Em ambos os casos a experiência vivencial surgida na contemplação das pirâmides ou da estatuária não estava tanto na parte técnica por mais importante que ela fosse (altura, peso dos blocos, ou o tipo e textura dos mármore, técnicas de acabamento, tintas usadas para simular mais realismo nas esculturas), mas nos ideais/sonhos que as mesmas representavam e que de alguma forma nós queríamos ter também: permanência, balanço/equilíbrio, proporção, solidez. Isso é o que nos atraía e que nos faz concordar com o acima expresso, de que a beleza é a expressão sensível do dever-ser. A obra de arte é a sublimação

¹¹ CARVALHO, Flávio de. A casa do homem do século XX. In: XAVIER, Alberto (Org.). *Depoimento de uma geração*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003. p. 52

¹² KOFLER, Leo. *Arte abstrata e literatura do absurdo*. Barcelona, Sex-Barral, 1970. p. 33; e também REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 22. ed. Buenos Aires: 2005. Verbete: catarsis. p. 479.

¹³ RILKE, Rainer M. *Poemas Seletos*. Oxford: Oxford University Press, 1985. p. 134.

de um desejo que o ser humano resume num objeto, como muito bem expressa Wittgenstein, referindo-se à arquitetura: “A arquitetura eterniza e sublima algo. Por isso não pode haver arquitetura quando não há nada para sublimar.”¹⁴ O objeto belo, como desejo sublimado, abrange não só o positivo, mas também o negativo, e sua redenção jaz só no futuro: a obra é bela não por ser melhor, igual ou pior, que o humano, mas porque o transcende, porque é maior do que ele e pode sobrevivê-lo.

1.4 Filosofia e Arquitetura

Qual a causa dessa beleza, e como explicar filosoficamente as obras arquitetônicas? São perguntas que podemos colocar agora em consideração. Aristóteles, na *Metafísica*, nos propõe a existência de quatro causas: material, formal, motora e final¹⁵ e podemos responder, conforme cada uma delas, conforme seja nossa relação com o objeto: como consumidor, a final (acessibilidade), como produtor, a formal (ordem), como proprietário, a motora (resistência); como comerciante, a material (valor). Mas estas causas vinculam-se às faculdades dos sujeitos: sentir, desejar, agir e conhecer, porque elas instrumentalizam o prazer estético. As percepções estéticas combinam em graus diferentes as quatro perspectivas dos sujeitos, as quatro causas objetivas da beleza e as quatro faculdades subjetivas de sua avaliação. Tudo isso enriquece, porém, também relativiza cada posicionamento, pois cada um apresenta um ponto de vista, acrescenta um segundo, nega um terceiro. Sempre é possível formular teoricamente uma visão global do mundo e cada proponente crê sinceramente que sua teoria é um sistema coeso de conceitos, ainda que cada doutrina reúna pelo menos duas visões diferentes, que nunca se fusionam totalmente e que só se manifestam no decorrer da história. Como um apaixonado contemplador da beleza presente na arquitetura (não como filósofo nem como arquiteto) é que nos perguntamos: quando podemos dizer que um edifício é belo? Uma resposta aproximativa e a ser trabalhada poderia ser aquela que nos obrigasse a ter olhos claros para enxergar na obra valores, além da mera aparência, que colocassem em nós o vírus da inquietação interior e que nos empurrassem a um processo de transformação íntima. Se um dos interrogantes girasse em torno do discernir quando e por que um edifício pode ser chamado de belo, poderíamos avançar mais um passo e, situando-nos frente a um templo, edifício ícone do religioso, considerado como assento, moradia ou lugar de encontro entre o ser humano e o Transcendente (ou, nas palavras de Otto, “o grande Outro”), refazer a questão, e

¹⁴ WITTGENSTEIN, 1996, p. 129.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990. Frag. 983a e 983b.

dizer: por que um templo deve ser belo? Sem querer dizer algo definitivo, colocaríamos que deve ou deveria ser belo porque nele sublimamos nossos sonhos de dever-ser e os marcamos como lugares de junção dos horizontes de nossas realidades (finitude, limites) com os daquela outra realidade, acima e além de nós, o “grande Outro”, que nos fascina (atraindo-nos), mas também nos atemoriza porque sua numinosidade é grande demais para nós, que se faz presente em nossa realidade por meio de hierofanias (experiências de uma modalidade do sagrado reveladoras de uma situação do ser humano em relação ao sagrado num lugar e momento histórico determinado).¹⁶ Essas experiências que se dão no tempo e no espaço e que são um fenômeno universal levam os seres humanos a rodear os lugares e os tempos em que elas aconteceram com sinais de especial cuidado, respeito (e até temor), de tal modo que no fim o lugar vira lugar sagrado (santuário, *témenos*), são colocados neles sinais ou símbolos que o vinculam com a entidade que ali se manifestou e os humanos se esforçam por fazer dele um assento da beleza, reflexo da outra beleza imaterial e própria do deus ali reverenciado. Achamos isso em todo tipo de culturas ao longo da história.

1.5 A evolução do tema: Platão, Plotino, Agostinho

1.5.1 Em Platão

A razão da escolha dessas três personalidades para mostrar o desenvolvimento do tema no decorrer da história é porque, apesar da distância que os separa, seiscentos anos, entre Platão e Plotino e, oitocentos, entre Platão e Agostinho, todos eles apresentam alguns rasgos de continuidade nos seus pensamentos sobre o tema aqui estudado. Plotino é um dos corifeus do neoplatonismo, movimento que, preservando a base de Platão, acrescentou elementos pitagóricos e estoicos, e até de um misticismo que não por não ser cristão seja menos válido. Agostinho, que na sua peregrinação espiritual trilhou as sendas de maniqueísmo e do neoplatonismo, representa o começo da especulação cristã sobre o tema e preservou elementos platônicos e neoplatônicos, mas acrescentando a visão da teologia cristã. Tentaremos também vincular nosso trabalho com a arquitetura. Coube à Grécia a primeira reflexão sobre os porquês da beleza e sua vinculação com a essência mesma da divindade, na figura de Platão (429-347 AC), que postulou um conceito do belo em si, um “belo”, que, quando se acopla a qualquer objeto, seja ele um pedaço de mármore ou de madeira, um homem ou um deus, ações ou conhecimentos, se constitui na sua razão mesma de ser¹⁷, explanando-se assim uma

¹⁶ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 8.

¹⁷ PLATÃO, 2000a, frag. 292a

beleza que inclui valores estéticos, mas também morais e cognitivos. A beleza em si mesma considerada, sendo um “universal”, tem validade permanente, pois todas as épocas estão igualmente próximas de Deus que, por ser o Sumo Bem, é o assento da Beleza e da Verdade.

A obra de arte é um ser-em-si, porque é um produto, o resultado de um processo que levou ao autor/produtor a converter uma ideia num objeto. A arquitetura, como arte, é também um processo, e pressupõe, portanto, uma aprendizagem, para permitir aos técnicos avaliar com precisão o que deve ser construído e o como. É, portanto, um conhecimento. Platão faz dizer a Protágoras:

[...] o homem participa da herança divina, e devido ao parentesco com os deuses, foi o único dos animais a acreditar neles. Assim começou a construir altares e imagens suas. Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e da palavra e descobriu casas, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra¹⁸

Pode ser entendido que a arquitetura é uma condição da existência do Estado, pois é a primeira arte a surgir, já que a criação de um espaço humano é um pressuposto da vida social. A adequação entre Beleza e Verdade se expressa em certas características que exhibe o edifício e que só citamos anteriormente: utilidade, ou seja, adequação ao fim perseguido, solidez, ou seja, capaz de perdurar no tempo, perfeição, ou seja, integridade. Esses elementos, por sua vez, são uma forma do Bem. Isso pode explicar o fascínio da arquitetura: o edifício é um símbolo do infinito no interior do finito, do ilimitado dentro do limitado, e reflete a natureza imutável da ideia: a durabilidade da forma material imita a eternidade da forma ideal. E também a compreensão platônica de que a beleza de um prédio, derivada do belo em si, independe completamente da relação objeto-contemplador, porque é belo para si mesmo e não para o espectador. Este posicionamento sobre a beleza ideal ou transcendental, propugnado por Platão e seus continuadores, chegou até a Idade Moderna e sustentou também a filosofia e a teologia cristãs de forma profunda e duradoura. O século XX deixou de lado a maior parte dessa visão, como veremos mais adiante.

Continuando com o raciocínio platônico, bem e beleza são opostos à maldade e feiura, assim como medida (equilíbrio) é oposto à desmesura (extravagância, violência). A deformidade no objeto é fruto da existente no autor, porque sua alma está em discórdia, o que gera assimetria e desproporção. Essas três noções universais de Platão: o Belo, o Verdadeiro e o Bem, permitem a esse autor dar o salto para a demonstração da existência do divino, quando

¹⁸ PLATÃO. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D'Água, 1999. Frag. 321d e 322a.

as atribui como essenciais à divindade, como o Sumo Bem, por ser esta a culminação da perfeição:

[...] o poder do Bem se translada à natureza do belo, já que em todas as coisas, medida e proporção vêm a ser, por certo, beleza e virtude. E diremos também que a verdade une-se a elas na proporção. Por tanto, se com uma só ideia podemos aferrar o bem, diremos que isso tem a ver com beleza, medida e verdade, e que em isso consiste o bem.¹⁹

Beleza, Bondade e Verdade convertem-se assim nos conhecidos “Transcendentais”, pois eles são básicos a toda concepção do ser humano, nas suas dimensões física e espiritual, à ideia do Transcendente, ao mundo todo e às relações entre esses fatores. *Agathos, kalos, Alethes* são o paradigma para toda a criação, porque são as características ou atributos da perfeição suprema que é denominada de Deus ou também da “alma cósmica,” “aquela que habita e governa todas as coisas que se movem em qualquer parte”, aquela “que é soberana do céu, da terra e da rotação universal”, que é “inteligente e cheia de virtude e na qual todo homem deve reconhecer a Deus.”²⁰ Se beleza, simetria e verdade são atributos divinos²¹, então em tudo que esteja relacionado com Ele devem estar presentes também esses elementos, já que Deus só pode ser coisas boas (o Bem), que por princípio são belas e verdadeiras. Essa pode ser uma justificativa de como os lugares de encontro das criaturas com seu criador devem ser belos. O belo e o bom, dois dos aspetos de uma realidade considerada nos seres como a suprema virtude (*Areté*), cobram uma importância tão grande que originaram, em grego, um neologismo, resultado de sua fusão: *kalokagathia*. É nesta fusão de essências puras que temos o motor de toda a vontade e conduta humanas e, ao mesmo tempo, o fundo determinante de tudo quanto acontece na natureza, marcando assim a harmonia entre os mundos (*kosmoi*) físico e moral. Beleza e Bondade apontam para a Suma Perfeição e nos levam a compreender toda sua magnitude, o poder do princípio que movimenta toda a criação, o “princípio de todos os movimentos”²² e nos eleva da vida humana para a divina. Para facilitar a compreensão do Sumo Bem (Deus) que é inasível, Platão propõe a contemplação (*synopsis*), que é a função espiritual pela qual vemos na multiplicidade a unidade da Ideia. O eternamente Bom (o Pai) manifesta a sua essência no seu Filho,²³ o supremo deus visível do céu, Hélios, o sol. Qual a relação existente entre nossa capacidade de ver e este deus celeste da luz? A visão é o mais solar dos nossos sentidos, mas se podemos ver é porque o sol difunde a luz que banha tudo

¹⁹ PLATÃO. *Filebo*. Madrid: Gredos, 2002. XL, 64-5, frag. 292d.

²⁰ PLATÃO. *Las Leyes*. Madrid: Gredos, 2001. VII, frag. 896, 897 e 899.

²¹ PLATÃO, 2002, frag. 65a.

²² PLATÃO, 2001, VII, 895.

²³ PLATÃO. *República*. Madrid: Gredos, 2000b. 507A.

que existe. Graças à luz podemos enxergar o próprio sol, que não é a visão, mas a fonte da luz e a causa de toda a visão. Assim também o Bem é a fonte da Verdade e da cognoscibilidade do mundo. Assim como o olhar é o mais solar (*helióide*) de nossos sentidos, o saber e a verdade são os mais afins ao Bem essencial (*agathóides*).²⁴

Para os cristãos cultos dos primeiros séculos essa intuição platônica foi de suma importância, porque era uma justificativa do melhor de sua cultura helenística, que lhes permitiu construir uma ponte com as doutrinas cristãs. Para isso, cristianizaram Platão e aceitaram depois conceitos de alguns dos seus epígonos. Para Agostinho, por exemplo, Platão foi um teólogo adiantado do cristianismo, um teólogo pré-cristão²⁵ e é através dele que Platão reinará de forma quase absoluta no Ocidente por quase novecentos anos até a redescoberta de Aristóteles no século XIII, por influência dos filósofos árabes que o divulgaram na Europa medieval. Oriente também preservou esse legado com a mesma intensidade. Jaeger chega a dizer que “ele (Platão) é o teólogo do mundo clássico e que sem ele não existiria a teologia cristã, nem como realidade nem como nome.”²⁶ O caminho para que os Padres Apologistas, os Padres Orientais, Agostinho e sua recepção do neoplatonismo se servirem do pensamento pré-cristão ficou assim aberto. As pontes construídas, que permitiam a contemplação de Cristo como a Luz do mundo e como o Filho do Pai, facilitaram esses mútuos reenvios. Na iconografia cristã isso se vê refletido nas representações de Jesus como um jovem, nunca como um adulto nem barbado nem sofredor. Há uma sobreposição de elementos pagãos relendo personagens dos mitos, tais como Orfeu, Hércules, Hélios, ou mais cristãmente como o Bom Pastor. O Pai, por sua vez, aparece ainda em mosaicos do século IV com a aparência de Zeus, o pai dos deuses.²⁷

1.5.2 O Bem, o Belo e o Um no Neoplatonismo

Nosso guia será Plotino²⁸ (205-270), que retoma Platão, combinando-o com elementos aristotélicos e também do estoicismo. Não podemos esquecer que há uma distância tempo-

²⁴ PLATÃO, 2000b, 509A.

²⁵ AGOSTINHO DE HIPONA, Aurelio. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Editora das Américas, 1961. XI-XII, p. 159,162.

²⁶ JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 873.

²⁷ Cúpulas dos batistérios das igrejas dos Arianos e dos Ortodoxos em Ravena.

²⁸ PLOTINO, c. 205-270 d.C. Filósofo e místico neoplatônico, nascido em Lycopolis. Viajou à Persia onde entrou em contato com o pensamento oriental, nos primeiros anos da década de 240, e em 244 fundou sua escola filosófica em Roma. Em 251 começou a escrever suas obras que foram publicadas só depois de sua morte por seu discípulo Porfírio, sob o título de “Enéadas”, reunindo 54 tratados em nove grupos de seis. De estilo difícil tem sido diversamente interpretado ao longo dos séculos, sendo usado tanto por panteístas quanto por teístas, ainda que ele rejeite tanto o dualismo gnóstico quanto o salvacionismo cristão, propondo um mis-

ral entre ambos de quinhentos anos. Partindo da oposição platônica entre alma e corpo, ele identifica a ideia com o ser e a matéria com o não-ser, mas essa matéria é só ontologicamente deficitária em relação à ideia e não é *per se* má, como sustentavam os gnósticos. O ser é o princípio que explica toda a realidade. A multiplicidade deriva da presença e da ausência desse fundamento, e toda arte é uma síntese de ideia e matéria, de ser e não-ser. Em oposição a essa multiplicidade acha-se o UM, o Primeiro Princípio, não corporal, não criado, único e simples: “nada simples pode ser um corpo, pois este é gerado. Mas o Primeiro Princípio não o é. Só um princípio incorporeal e completamente intocado pela multiplicidade pode ser o Primeiro.”²⁹ Esse Um é perfeito e por essa mesma perfeição é a fonte de todas as coisas, as quais, diferente dele, são diversificadas, múltiplas e imperfeitas, todavia que sejam capazes de elevar a alma humana ao divino, através de um duplo trabalho de geração por emanção a partir do Um, que gera a Inteligência que é superior a todas as coisas, verbo e ato do Um.³⁰ Ora, ao contemplar o Um, a Inteligência produz um terceiro fundamento: a Alma do Mundo, cuja atividade consiste também na contemplação e que se irradia por todos os seres, organizando o mundo sensível e formatando a matéria.³¹ E que “é, em definitiva, única e múltipla; a Forma-Ideal residente num corpo é muitas e uma; os corpos em si mesmos são exclusivamente múltiplos; o Supremo é exclusivamente único.”³² A alma orienta-se pelos sentidos físicos, mas quando ela se volta para a Inteligência começa a ascender novamente e por reminiscência torna a contemplar o Um, até chegar ao fim de sua viagem, após ter conhecido o mal e o pecado e feito sua aprendizagem, e poder tornar-se semelhante ao Um. Essa viagem de purificação e ascensão da alma permite a exteriorização do intangível, construindo seu caminho de retorno ao reino espiritual, organizando a matéria conforme a ordem do mundo inteligível e construindo objetos ou artefatos que orientarão sua consciência para Deus.

É neste momento que se faz o enlace entre arte e filosofia. Os objetos estéticos são atos que manifestam materialmente a potência do espírito: o efeito denota a causa. A beleza sensível é uma beleza derivada da grande Beleza do Um, mas ela nos lembra da beleza inteligível da qual provém. Formas e cores são um reflexo de outra beleza mais perfeita. Como Platão, Plotino também concebe dois mundos: o imperfeito e material dos sentidos no qual estamos, e outro, perfeito, suprassensível e espiritual, e ao qual só podemos nos acercar pelo

ticismo intelectualista (ou natural) que prescinde da graça cristã e se apoia unicamente no esforço da alma humana para alcançar a união com Deus. Sem prejuízo disso, seu pensamento tem influenciado fortemente a Agostinho e ao Pseudo-Areopagita, e a través deles aos teólogos e místicos medievais.

²⁹ PLOTINO. *Eneadas*. USA: Encyclopoedia Britannica Inc., 1952. v. 4, 1, p. 230.

³⁰ PLOTINO, 1952, V, 1,6.

³¹ PLOTINO, 1952, IV, 2.

³² PLOTINO, 1952, VI, 9,11.

pensamento. Uma obra de arte é um meio, um instrumento, para que a alma individual ordene o mundo sensível conforme o modelo do mundo inteligível (o ser ao dever-ser) e ajude ao indivíduo a retornar ao Um, que é de onde procede.³³ “A alma naturalmente ama a Deus e suspira por unir-se a ele no nobre amor, como o de uma filha pelo seu pai”³⁴ e esta frase escrita um século e meio antes guarda estranha semelhança com outra de Agostinho: “Minha alma tem sede de ti, Senhor.” A arte tem uma função mediadora entre a alma do mundo que é universal e as almas individuais contidas em nossos corpos carnis. Uma coisa então é a ideia objetiva na Alma do Mundo e outra a subjetiva no indivíduo. Nisso existe uma diferença com Platão, para quem a Ideia é eterna e imutável, e o indivíduo não conta para nada, já que ela é totalmente externa a ele. Em Plotino, a Ideia surge como forma externa com base numa forma interna (subjetiva) e vive na mente do artista, não como um fenômeno psicológico, mas sim metafísico, por ser um reflexo do modelo transcendente e eterno. Arte é então uma junção de criação e de habilidade (técnica): o artista (produtor) necessita criar as ideias correspondentes aos modelos eternos (pois elas não estão impressas no seu interior de antemão) e também deve dominar as técnicas para formatar ou moldar essas formas à matéria. A Arte é um caminho de dupla mão entre a esfera inteligível e a sensível, disponibiliza uma via de acesso ao divino, pois cria um ser, um ente, que expressa o espírito. A arte é a expressão sensível da Beleza, e este é seu valor e sua medida. Antes de Plotino, a beleza era a expressão do bem e arte era fazer algo bem feito. Com Plotino, o “fazer” é uma expressão do bem e, por tanto, beleza é o objetivo da arte. Há também uma dependência do mundo material ou imanente em relação ao ideal ou transcendente, e isso leva a muitos a ignorar ou deixar de lado a verdadeira beleza, já que não conseguem ver essa relação de dependência.

Existem almas para quem a beleza terrena conduz à beleza daquela outra existente no mais alto céu, e chegam a amar esta beleza terrena apenas como uma imagem daquela outra. Aquelas almas que não tem alcançado essa reminiscência, não compreendem o que acontece no seu interior e tomam a imagem como se fosse a realidade.³⁵

Os últimos amam coisas ou pessoas belas. Os primeiros amam a beleza em si mesma. Isto é o realmente valioso, mas o anterior não é mau, porque ambas as belezas estão aparentadas. O problema daqueles é que ficam a meio caminho.

³³ PLOTINO, 1952, VI, 9.

³⁴ PLOTINO, 1952, VI, 9,7.

³⁵ PLOTINO, 1952, III, 5, 1.

1.5.2.1 A Beleza e a unidade

Desde Aristóteles, beleza é apresentada como a harmonia das partes, entre si e em relação ao todo, incluindo certa formosura de suaves cores. Simetria e proporção seriam elementos básicos nesta conceitualização. Plotino rejeita esse posicionamento, sustentando que a beleza se encontra no ser simples, no sentido de único, pois Deus não pode ser feio e Ele não é composto de partes. Se o critério de Aristóteles pode ter certa validade no mundo material, na medida em que passamos a considerar outras coisas, a definição começa a mostrar-se insuficiente: qual a beleza de uma virtude, de um discurso ou de um ato? Qual sua simetria e proporção? Além disso, tudo o que tem partes é múltiplo, e o fundamento de tudo é o Um, totalmente simples e homogêneo. Quando percebemos uma boa ação, a felicidade que sentimos não é material, mas espiritual, vem da alma e onde há uma alma a ideia do Bem está mais próxima, pois ali brilha a luz do Bem.³⁶ Com sua insistência no brilho e esplendor da unidade e beleza do bem, Plotino propõe uma estética da luz e do esplendor na qual a beleza é alcançada, não pela dialética, mas pela comunhão da graça e do êxtase. A beleza absoluta identifica-se com o Bem e é também a expressão direta do Um. A beleza terrena, por sua vez, é inferior à ideal, mas tem seu valor, por ser uma etapa necessária na educação de nossa consciência. Nossas almas naturalmente tem sede da Beleza, pois a conheceram na sua origem, são afins dela e conscientes dessa afinidade querem voltar a ela, já que também sabem que ela é de Deus.³⁷ Para alcançar essa recompensa da reunião com a Beleza, o ser humano deve cobrar consciência de que as belezas corporais são só imagens, sinais indicadoras do caminho da beleza primordial. A beleza não está nas obras, mas na própria alma:

Recolhe-te em ti mesmo e contempla. E se ainda não te achares belo, então trabalha em ti mesmo, como o escultor na realização da estatua: cinzela, corta, tira excessos, corrige, ilumina o que está sem destaque, realça o que está escondido. Trabalha sempre, até que o esplendor divino da virtude se manifeste em ti.³⁸

O belo, diz Plotino, provoca no ser humano emoções semelhantes às do namoro: aflição, desejo, ansiedade, certo medo, alegrias, vontade de estar juntos, de partilhar: “esses sentimentos surgem da contemplação do sujeito e, os que os têm, diz-se deles que estão apaixonados.”³⁹ Essa contemplação é uma aspiração ao contato e à calma, impossível de descrever totalmente, mas só através de imagens ou metáforas e é através delas que os sábios mestres,

³⁶ PLOTINO, 1952, VI, 7, 22.

³⁷ PLOTINO, 1952, III, 5, 1.

³⁸ PLOTINO, 1952, I, 6, 9.

³⁹ PLOTINO, 1952, I, 6, 4.

entre os expositores das coisas sagradas, expressam a maneira como o Deus supremo é conhecido⁴⁰, o que é parte de um processo de elevação e purificação (*catarsis*) da alma, que a levará da imagem ao seu arquétipo, o qual constitui a meta e o objetivo da peregrinação. Plotino começa então a apresentação de um sistema das artes, cuja referência é a relação das mesmas com os dois mundos, o sensível e o inteligível. Algumas artes vão do ideal para o material e outras fazem o caminho inverso. Dentre elas a arquitetura, que está fundada no homem, mas retira seus princípios do mundo ideal e os traz para o sensível, tentando organizá-lo conforme o mundo ideal, de forma que o espírito brilhe na construção. Quando isso é obtido, poderemos dizer que a construção é bela. Em nosso caso, um templo será belo quando podemos perceber que ele é o receptáculo apropriado para hospedar o brilho da Presença e transmitir o sentido do Mistério no qual se estabelece o diálogo Deus-criatura. O templo se identifica de alguma forma com uma beleza ideal preexistente e que a alma é capaz de discernir graças ao trabalho do arquiteto, que vai deixando à mostra as características mais elevadas e mais de acordo com seu projeto de construção da obra em questão. Plotino resgata assim a dignidade da obra de arte e do produtor, afastando-se de Platão. Lembremos que para este, a obra de arte imita um ente e que será sempre inferior, pois não espelha a aparência do ser, enquanto que para aquele a obra não tenta reproduzir a aparência, mas seu objetivo é captar a essência do ser. O artista comunica ou transfere ao produto uma ideia existente em sua consciência e que deriva de um modelo primordial de origem divina. Na tentativa de reproduzir esse modelo e baseado nele, ele cria um segundo mundo, cuja beleza imita a do primário. Eis aqui a grande novidade de Plotino, que será esquecida e que reaparecerá no século XX na teoria da arte, e expressa de maneira filosófica na obra de Gadamer, por exemplo.⁴¹ Ela consiste em pôr em relevo a relação entre a obra e o sujeito: o ser humano se sensibiliza frente à obra e acha prazer em sua contemplação, porque reconhece nela uma ideia humana, exterior à matéria propriamente dita. O que o sujeito admira no objeto contemplado é sua própria subjetividade: ele se contempla na obra (“junção de horizontes”?). A beleza está dentro do sujeito, do próprio produtor, que é portador da ideia que se transforma em objeto. Tanto no cristianismo quanto em Plotino existe a noção de que está ínsito no ser humano o anelo, o desejo pelo belo, porque ele é de natureza divina, e de que a alma tende naturalmente para o Bem, à Beleza e à Luz, e de que tentará, de variadas formas, expressar isso, moldando a matéria para também fazê-la bela e ordenada, propiciando assim um lugar de encontro adequado para dialogar com Deus, fonte e origem de tudo isso. Algum posicionamento que acentua o peso da corrupção da natu-

⁴⁰ PLOTINO, 1952, VI, 9, 11.

⁴¹ GADAMER, Hans G. *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

reza humana pelo pecado original, acharia a afirmação anterior como otimista demais. O tema é discutível.

1.5.2.2 A visão de Agostinho de Hipona

A caminhada de reflexão começada por Platão uns quatrocentos anos antes de Cristo e continuada quinhentos anos depois por Plotino, quiçá o último dos grandes filósofos sistemáticos do paganismo, foi continuada por Agostinho (354-430) e finalmente pelo pseudo Dionísio (c. 500). Aurélio Agostinho, cristão platonizante (através das obras de Plotino, que o antecederam em quase cento e cinquenta anos), também discorre sobre a beleza, a verdade, a harmonia e o bem como atributos de Deus, mas, dada sua cultura eminentemente latina, há nele traços de ecletismo ciceroniano e até alguns ecos de sua passagem pelo maniqueísmo. Rememorando momentos anteriores a sua conversão (acontecida em torno do ano 386/7) ele coloca sua ideia sobre a beleza como aquilo que nos atrai e afeiçoa aos objetos amados, seja pela sua utilidade (ou causa final) ou pela união ordenada de suas partes (causa formal), sendo esta última a mais verdadeira, porque o belo seria algo que é capaz de agradar por si mesmo e não por interesse. Por união ordenada entenda-se “harmonia”. Agostinho entra em contato com as obras de Plotino pelo ano de 385, pouco tempo antes de sua conversão ao cristianismo. Como parte de sua peregrinação espiritual, ele revê também posições estéticas e filosóficas, combinando-as, no possível, com suas descobertas da nova fé adotada e assume uma posição estética que em vários momentos é bastante inclusiva. Beleza seria, enfim, o resultado da harmonia das partes expressa através da simetria e da proporção, conceitos estes já presentes em Pitágoras, e ele combina isto com os conceitos de unidade do todo, da luz e da cor, de origem neoplatônica. Um texto que achamos claro nesse sentido está na obra *A Cidade de Deus*: “A beleza do corpo é a harmonia de suas partes com certa suavidade de cor”.⁴² O autor admite que a matéria possa ser bela porque saiu das mãos de um Criador que é o Sumo Bem, e nisso discorda tanto dos maniqueus quanto dos neoplatônicos. Os maniqueus, grupo ao qual ele pertenceu durante um tempo, sustentavam a posição de um duplo princípio criador, constituído por opostos de igual poder: bem e mal, luz e trevas, espírito e matéria, ordem e caos. Quanto aos neoplatônicos, que juntavam unidade à simplicidade, Agostinho entende que há beleza na pluralidade ou diversidade do ser humano, com sua alma e seu corpo, e, por mais que a matéria não é idêntica ao espírito, ela não tem a negatividade de Plotino, porque reconhece sua origem numa criação pessoal e direta das mãos de Deus: “A carne, em seu gênero e

⁴² AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, v. III, XXII, 19, 2.

ordem, é boa. O mal é abandonar o bem do Criador para tentar alcançar algum bem criado”⁴³ e que não podemos responsabilizar a natureza por nossos pecados e defeitos, porque isso seria culpar pelos mesmos a Deus. Ninguém pode afirmar que todas as emoções culpáveis e corruptas têm sua origem em nossos corpos terrenos, afastando-se aqui também dos platonistas, que entendiam que os desejos e medos, alegrias e tristezas de nossos corpos materiais influenciavam de tal forma as almas que causavam o completo descontrole das condutas humanas.⁴⁴ Na visão de Agostinho, nós, humanos, somos uma mistura, um composto, e o mal e a corrupção não provêm da carne, mas da alma. Eles são um subproduto e um castigo pelo primeiro pecado. Não se pode culpar o corpo pelos males porque ele está subordinado à alma. Bem e mal, em última instância estão nos sujeitos e não nos objetos, e é por isso que o ser humano é responsável pelo bom ou mau uso que faz das coisas, construindo sua história em base às escolhas (seu livre arbítrio) e não a um encadeamento predeterminado de eventos.

A beleza corporal, dom e graça divinos, por mais temporal e limitada que seja, deve ser amada, por mais que seja desvirtuada, quando ela vira um fim em si mesma e objeto do amor, substituindo a beleza absoluta e divina, pela relativa e humana, antepondo-a assim ao amor devido a Deus, que é o bem eterno e infinito. Mas, se bem que o ser humano perdeu o caminho para Deus, Ele, na sua compaixão e graça, tornou-se homem, reconciliando criador e criação. Com a Ressurreição surgirá uma nova beleza, sem mancha nem confusão, como uma dádiva coletiva e assegurada a todos os seres humanos que acreditarem. É possível então que a alma faça uma peregrinação redentora e de retorno a sua origem de Bem e Beleza; a diferença está em que em Plotino a travessia é individual e em Agostinho é coletiva e baseia-se em nossa pertença ao corpo glorificado e místico de Cristo. Podemos, portanto, dizer que a Beleza, enquanto estiver fundamentada na harmonia, é possível de ser achada na matéria. Beleza não depende das dimensões (grande ou pequeno), mas da forma, e a forma é expressão direta da Ideia: Deus criou tudo do nada e outorgou a cada obra saída de suas mãos uma forma. Por ser Deus a Suma Forma é também o Sumo Bem. A criatura tem uma forma mínima e um mínimo bem, mas ambos vêm de Deus, ainda que minimamente sua harmonia seja uma expressão da unidade ideal presente na multiplicidade ou pluralidade humanas e materiais. Agostinho, mil e quinhentos anos antes da Semiologia, faz uma observação interessante: “um nome consta de um som e de um significado. O primeiro é do campo auditivo e o segundo do pensamento”, e, partindo dali, pergunta: “Não poderia ser isso aplicado ao ser vivo, sendo o som um corpo, e o significado (a palavra) como que sua alma? O som poderia ser dividido no

⁴³ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XIV, 5.

⁴⁴ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XIV, 5.

sentido das letras que o formam, mas seu significado ou sua alma, não é possível dividi-lo.”⁴⁵ Por isso, a forma agrada ao ser humano e a simetria e a proporção agradam seu espírito porque dele provêm,⁴⁶ pois as percebo, “não com olhos corporais, mas com os da mente, pelo que julgo que quanto mais se aproxima um objeto material ao que eu entendo no meu espírito, tanto melhor eu o acho.”⁴⁷

Se a beleza é uma propriedade objetiva do universo criado por Deus, conforme Gênesis 1, 31, e não uma apreciação subjetiva originada no ser humano, então as coisas nos agradam porque são belas, e não à inversa, e a simetria, à qual Agostinho dava tanta importância na sua consideração da beleza, é algo a ser tido em consideração, por representar ela concretamente a justiça, estabelecendo-se assim uma correlação entre igualdade visível e igualdade moral: a geometria vira expressão da ética e a proporcionalidade é exteriorização da razão: “chama-se de belo aquilo que ao olho ou que quando ouvido, apresenta racionalidade ou proporção das partes.”⁴⁸

É assim que podemos achar na criação dos atributos divinos Bondade e Beleza (que já Platão tinha discernido) e aos quais Agostinho, conforme sua linha de raciocínio, acrescenta outro: Veracidade (Verdade), também de cunho platônico, e que em Agostinho é vista como um dom, uma graça acessível a todos em qualquer época e lugar: “é a primeira beleza, a verdadeira lei.”⁴⁹ Fundada na verdade e na razão, a beleza espiritual é, por força, universal e conduz também à verdade em um mutuo reenvio. O Bom é belo quando verdadeiro e o verdadeiro é belo porque é bom. A beleza nas criaturas têm uma função pedagógica, qual é a de educar o espírito, e nesse sentido todas as artes têm essa função instrumental de acercar ou de facilitar o acesso a Deus: “Não há a menor dúvida: Deus é a natureza imutável, erguida sobre a alma racional, encontra-se ali a vida original e a primeira essência e a primeira sabedoria. Eis a verdade soberana, que é chamada, com justiça, a lei de todas as artes e a arte do artífice onipotente.”⁵⁰ Essa firmeza divina e sua verdade inalterável contrapõem-se à tendência humana ao erro, consequência de sua incapacidade de apreciar o conhecimento de forma total e abrangente. Como só podemos ver em partes e não discernimos seus elos com o todo, estamos sujeitos às variações do erro. Por isso, Agostinho vê até como necessária a existência de uma

⁴⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *Potencialidade da Alma*. Petrópolis: Vozes, 1997. XXXII, 66.

⁴⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *De Vera Religione*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. XXX, 55.

⁴⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXXI, 57.

⁴⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *De Ordine*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. II, 11, 32.

⁴⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, VI, 49, 95.

⁵⁰ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXXI, 57.

lei imutável chamada Verdade, de caráter transcendental (fora e acima de nossa capacidade mental).⁵¹

Uma nota muito interessante no desenvolvimento da teologia de Agostinho é a sua capacidade para lidar com os pares de opostos, as antíteses, ou, como ele prefere chamar, os contrastes. Eles não são só um mero recurso retórico, mas a expressão de um posicionamento: como só vemos aspetos ou facetas de um todo, que é a verdade universal e absoluta, não alcançamos a compreender que o universo é uma unidade em que os opostos de bem e mal, de beleza e feiura não só estão presentes, mas encontram-se combinados, e do negativo advém uma positividade mais ampla. Nos maniqueus e nos neoplatônicos, luz e trevas são inimigos irreconciliáveis. Em Agostinho, são opostos, mas complementares, porque a antítese é necessária no plano geral do Artífice, para a beleza geral da obra. O capítulo XVIII do Livro XI da *Cidade de Deus* leva por título: “A beleza do universo na oposição dos contrários” e nele se sustenta que a oposição dos signos origina a beleza artística e a dos entes a beleza do mundo: “Assim como a oposição desses contrários dá tom de beleza à linguagem, assim também a beleza do universo resulta da eloquente oposição, não de palavras, mas de coisas.”⁵² Na generalidade, o negativo tem função positiva. A feiúra é vista como elemento subordinado à beleza, e à qual serve de base para ressaltá-la, contribuindo assim para produzir um efeito geral de balanço harmônico.

Dessa integração dos opostos antitéticos nasce um alargamento do campo da beleza, que pulando os séculos poderá ser reachado nos posicionamentos de Balthasar, em pleno século XX. Em Agostinho, o feio é assumido como um momento da beleza, e o feio inclui o sofrimento e a cruz. No autor moderno acima citado, aparece também o sentido do paradoxo no tratamento do tema:

A beleza de Deus na beleza de Jesus Cristo aparece dessa forma claramente, no crucificado morto e também ressuscitado, [...] nessa automanifestação a beleza de Deus abraça a vida e a morte, o medo e a alegria, o que podemos chamar de odioso é aquilo que poderíamos chamar de belo.⁵³

É na representação da cruz que deveria ser bela toda a Revelação, partindo (na visão estética ou da “doxa” divina) dos conceitos chave de glória, amor e beleza. Mais adiante aprofundaremos o pensamento balthasariano, mas agora voltamos a Agostinho. Nele, essa beleza

⁵¹ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXX, 56.

⁵² AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XI, XVIII.

⁵³ BALTHASAR, Hans Urs von. *Glória. Uma Estética Teológica-Vecchio Patto*. Milano: Jaca Book, 1975. v. VI. p. 28.

total e inclusiva até da feiúra, se reflete também na filosofia: ainda o absurdo e irracional tem uma razão de ser. É o não-ser que converte o ser em positivo. A beleza está relacionada com todo o ser ou objeto no qual é notada e não nas partes vistas de forma isolada. Isso nos ajuda a entender por que, quando apreciamos um edifício e o achamos belo, o fazemos comparando-o com outros, feios, e também, quando consideramos a paisagem, o entorno no qual ele está inserido, é que ressaltam seus elementos positivos. Se um estilo se generaliza demais, torna-se monótono e deixa de ser notado como algo especial, porque virou paisagem, dando assim a oportunidade para o nascimento de um novo estilo, e explica também por que, depois que um estilo foi suplantado por outro, assistimos muitas vezes a um renascimento do mesmo, pois começou a ser revalorizado na medida em que foi desaparecendo. Os “neo” góticos e clássicos do século XIX são testemunhas disso.

Uma obra de arte nos agrada porque sentimos nela uma tensão para algo que almeja e que não possui, assim como as pessoas. A obra apresenta a mesma tensão que o ser humano e a expressa por meio da relação entre o todo e as partes, e a sua beleza está justamente nessa oposição entre o ser e o dever-ser, o real e o ideal. Um edifício é uma fração do mundo, mas quando dele dizemos que é belo é porque se apresenta à nossa percepção como um todo, uma reprodução em escala do macrocosmo. Agostinho entende que isso é assim porque a arquitetura, junto com a música, procura espelhar a alma, trabalhando sobre o significado (o interior) das coisas, e como a formosura da alma é superior à do corpo, as artes que refletem a alma devem ser preferidas às que refletem o corpo (pintura, escultura). A matéria está subordinada à forma, porque só ela pode expressar o sujeito e, portanto, só ela é bela. O sujeito produz ou revela a forma que está no seu interior, e encontra a matéria no objeto. Todos os seres humanos são (ou podem ser) sujeitos, mas só parcialmente, pois o verdadeiro sujeito não é o ser humano, mas Deus mesmo, porque Ele é a medida de todas as coisas, e na sua unidade é também a origem de tudo, inclusive da fundamentação da estética, porque, sem a unidade divina, a ordem seria inconcebível: a regularidade, a simetria, as proporções harmônicas, são todas elas tentativas humanas para alcançar a unidade, que é o desejo ou a tendência da alma, e vemos isso inclusive na teoria musical (os intervalos da escala) e na construção das catedrais medievais (1:1 nos cruzeiros, ou 2:3 na largura do cruzeiro em relação à largura total da nave, por exemplo). A unidade perfeita é só Deus, modelo e exemplo final de toda beleza. A multiplicidade da criação aperfeiçoa-se na beleza na medida em que consegue refletir uma maior unidade.

Falamos de forma, de unidade e de multiplicidade. Vamos agora para dois outros termos importantes: sabedoria (ou conhecimento) e luz. Relembrando a Platão e sua tese do conhecimento como reminiscência ou recordação, que é o despertar do conhecimento intelectual das ideias, “uma recuperação de algo que possuíamos porque o tínhamos aprendido antes de nascer, e que perdemos com o nascimento, e depois, ajudados pelos sentidos, recuperamos algo que já era nosso. A essa operação damos o nome de ‘recordar’”⁵⁴ Agostinho, por achar que a doutrina da existência anterior das almas não condiz com a fé cristã que sustenta uma criação individual das mesmas por parte de Deus, a substitui pela doutrina da iluminação, pela qual todo conhecimento é possível só por irradiação divina. Podemos conhecer sempre que Deus ilumina nossa alma com a verdade e, usando o mesmo exemplo que Platão utiliza no *Teetetos*⁵⁵ expressa: “tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel.”⁵⁶ Luz e conhecimento já foram identificados na alegoria da caverna platônica com a posterior ascensão à luz do inteligível⁵⁷ e Agostinho adota esse último conceito e o aplica à estética unindo a luz ao conceito do bem divino, e faz a ponte entre Plotino e o cristianismo na obra *A Cidade de Deus*, quando afirma que “não há em absoluto, diferença entre nós e os célebres platônicos. O princípio da felicidade é o mesmo: a luz...[...].”⁵⁸, entendendo por tal a iluminação soberana. Luz é entendida então num sentido ético, como parte do par de opostos: luz/trevas, ou seja, bem/mal, e também estético: a beleza brilha como luminar na unidade divina do todo, que vejo como de clara inspiração platônica. De forma interessante, Agostinho aplica estas considerações filosóficas e teológicas à arquitetura. Uma construção é tida como bela se tem harmonia formal (simetria e proporção) que dá à matéria uma aparência unitária que simula a unidade divina. É o espírito que brilha nessa matéria, o que a torna bela, e a expressão sensível desse espírito é a luz, porque a torna visível para nós, assim como a sabedoria divina ilumina as mentes humanas das quais boa parte “está nas trevas, por serem insensatas, porque nossa iluminação é uma participação no Verbo, daquela vida que é a luz dos homens”.⁵⁹ Em base a essa preocupação, Agostinho faz o elo com o concreto e o aplica à edificação, explicando como a proporção e a harmonia nos elementos construtivos são chamadas

⁵⁴ PLATÃO. *Fedón*. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1959. v. 1. XX, 75, p. 205.

⁵⁵ PLATÃO. *Teetetos*. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1959. v. 1. XXXIII, 4, p. 191.

⁵⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. De Trinitate. In: AUGUSTINE: *Later Works*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955. v. VIII. XIV, 21, p. 119.

⁵⁷ PLATÃO. *República*. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1959. v. 1. VII, 1-3, 513-518, p. 206-208.

⁵⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, X, 2.

⁵⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, 1955, IV, 2, 4.

de “razão” pelos arquitetos⁶⁰ e através delas se percebem vestígios da mente do construtor. Por isso é válido e até necessário o movimento dialético que ascende da obra ao arquiteto, da arte ao artífice e do efeito à causa. Unidade, simetria, a ordem e a congruência são elementos racionais que brilham na obra. Como lugar dos vestígios da razão, o mundo sensível é o campo para a contemplação racional ou para ascender de sinais e sombras à verdade primeira. Na sua obra *De Vera Religione*, ele retorna ao tema e, no capítulo XXX, discorrendo sobre as verdades eternas, superiores a nossa razão, expressa a arte como o resultado da compreensão racional de alguma arte, ciência ou sabedoria⁶¹ e faz que o prazer (o agrado) esteja na harmonia que requer igualdade e unidade, seja na semelhança das partes iguais quanto na proporção das desiguais, e que o ser humano percebe, não só com os olhos físicos, mas especialmente com os da mente, o que o leva a dizer: “julgo que as coisas percebidas pelos sentidos são tanto melhores quanto mais se aproximem, conforme sua natureza, às que entende o espírito.”⁶² Continua discorrendo sobre a percepção e o sentimento que desperta no ser humano a assimetria e a desproporção na disposição dos elementos arquitetônicos (janelas, por exemplo).⁶³ Esses são elementos do gosto clássico: racionalidade, equilíbrio e proporção. Porém, Agostinho valoriza elementos arquitetônicos em particular, como, por exemplo, janelas, por sua vinculação com a luminosidade, e não as colunas, como era de praxe no classicismo grego, e, adiantando-se a sua época (já que isso aparecerá claramente recém com o gótico), considera o espaço válido “per se” e aceita também os intervalos ritmicamente ligados, em vez de elementos fechados e acabados preferidos pelos clássicos. A estética grega preferia os espaços externos e Agostinho os internos; ele não está só preocupado com a regularidade dos espaços vazios, mas com a iluminação interna dos prédios, ênfase esta que será importantíssima no gótico, que valoriza grandemente a luz, atravessando os edifícios, com os vitrais. Nos clássicos, a luz era importante “sobre” os edifícios. Continuando com seu raciocínio, o prédio não é só um volume que define ou delimita um vazio interior, mas um volume que delimita um vazio cheio de luz que é também a expressão sensível do próprio Deus. Ele se manifesta tanto na luz quanto no volume. Nessa unidade de volume e luz, radica a beleza arquitetônica. Além dessa beleza derivada da unidade da matéria e da luz, existe outra derivada da adequação do objeto ao sujeito e que recebe o nome de “conveniência”, e por isso é preciso que as medidas da obra derivem das medidas do homem, já que na Escritura as medidas de longitude estão em razão do corpo humano: dedos, mãos, palmo, côvado, e que a arca de Noé, imagem da Igreja pere-

⁶⁰ AGOSTINHO DE HIPONA, 1950, II, 11,34, p. 771.

⁶¹ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXX, 54, 55, 56, p. 135,137.

⁶² AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXX, 57, p. 141.

⁶³ AGOSTINHO DE HIPONA, 1948, XXX, 54, p. 137.

grina neste mundo e meio de salvação, teve suas medidas dadas por Deus em côvados, símbolo do corpo humano e que segue suas proporções.⁶⁴ A obra arquitetônica não é apenas um produto do ser humano, mas um produto que o expressa: “Que coisa há numa casa maior do que o homem?”⁶⁵ A matéria é a substância de toda construção como o corpo no ser humano, mas é só na arquitetura que brilha o espírito, como a alma no homem: “quanta bondade e quanta providência de Deus não brilha em cada uma das partes de nosso corpo... tão bem dispostas e ordenadas em sua beleza, forma e modo que indicam de forma clara haverem sido feitas para o serviço de uma alma racional”⁶⁶ e acrescenta:

Verdade é que no corpo não encontramos nada útil que não seja ao mesmo tempo belo. Isso ficaria mais claro para nós se conhecêssemos os números e as medidas que unem entre si todas as partes,[...] os números de que falo compõem o que é chamado em grego de harmonia. Se pudessem ser conhecidos nas próprias entranhas, sem beleza, descobrir-se ia algo tão belo, que a razão que usa dos olhos o preferiria a essa beleza aparente, agradável à vista.⁶⁷

Se o que é útil é também belo, existe então uma beleza derivada do possível serviço que o objeto prestaria ao sujeito, mas essa beleza física ou material não se confunde com aquela espiritual, proveniente do modo como a unidade do criador se expressa na multiplicidade da criação. O valor do espírito é superior à necessidade corporal, o que explica a transitoriedade da utilidade das coisas e a perenidade da beleza que permanece. Isso nos dá uma pista para entender por que edifícios antigos continuam a nos cativar, em que pese que não tenham mais utilidade material. Eles são belos (continuam sendo) porque expressam a dignidade humana, que não se resume à mera satisfação de carências materiais do indivíduo.

1.5.2.3 Uma explicação sobre a razão de ter escolhido os três autores apresentados

Paramos por aqui na apresentação da visão antiga em torno da Estética e sua vinculação com a Teologia Patrística. A escolha das três figuras estudadas não foi por acaso. Platão é uma leitura obrigatória porque com ele se iniciou a caminhada, já que, o que antes tinham sido lampejos intuitivos, com ele vieram a ser reflexões e desenvolvimento com método e ordem e a formação de um sistema de pretensa validade universal, e tanto é assim que continua sendo citação inevitável 2.500 anos após a morte de seu criador. Na segunda figura, a de Plotino, 600 anos após Platão, vemos a evolução que sofreu o pensamento deste último, man-

⁶⁴ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XV, 26, 1, p. 337.

⁶⁵ AGOSTINHO DE HIPONA, 1951, III, 9, 27, p. 447.

⁶⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XXII, 24,4, p. 382.

⁶⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, 1961, XXII, 24, 4, p. 383.

tendo ainda uma visão pagã, e sua persistência, quase um século e meio depois, em Aurélio Agostinho, que reelabora o tema e o refere ou reconduz para o universo da nova fé cristã, que em seu tempo já tinha ganho a posição de religião oficial do império, por decisão do imperador Teodósio, o Grande, no ano de 384 d.C. Confessamos que as leituras de Agostinho foram surpreendentes, porque normalmente ele é visto como um escritor inteiramente teológico: Deus, Graça, Trindade e Igreja são seus temas principais e recorrentes. Por isso, chamou-nos a atenção descobrir um tratado dele sobre a música, no qual ele tece considerações de caráter técnico-musicais e as coloca num amplo contexto teológico. Logo após caiu em nossas mãos uma obra sobre estética e filosofia, que nos levou a fazer um périplo por várias outras obras agostinianas. Foram outras descobertas. Constatamos a proximidade entre Plotino e Agostinho e deles com Platão, assim como suas diferenças: temas como os dos atributos divinos, a ideia da unidade transcendental e, sobretudo, nos dois últimos autores, o valor do sujeito observador. Em Platão a ideia de Beleza e de Bem são imutáveis e eternas, com vida perfeita nelas mesmas. Nos outros dois, o subjetivo aparece, porque o Belo dependerá do olhar do ser humano que contempla a obra de arte, dentro da qual a beleza encontra-se inserida, e de onde ela irradia sua luz, como um reflexo de outra luz, superior e mais perfeita. Que o tema poderia ser mais aprofundado se considerarmos Aristóteles, os Pré-Socráticos e os Ecléticos, também é certo, mas entendemos que não seria este o lugar para isso, pois nos afastaríamos do tema central. Mas, acima de tudo, percebemos uma linha comum de pensamento sobre os temas em questão nesses três autores. Eles estão dentro de uma teoria geral do belo como manifestação do bem, que neles assume ribetes metafísicos ou místicos, e porque, por sua vez, o bem é o que confere verdade aos objetos cognoscíveis, dá ao ser humano a capacidade de conhecê-los, dá luz e beleza às coisas, em suma, é fonte de todo ser, no homem e fora dele.⁶⁸ Deus é identificado com o Sumo Bem, de forma que bom é só aquilo que de algum modo se assemelha a Deus. O Bem leva em si os dois atributos: beleza e verdade, que ficam assim englobados na divindade.

Essa ideia que assimila o Bem à realidade suprema será tomada, séculos depois, por Hegel, quem explicitamente diz em sua *Propedêutica Religiosa* que “a realidade efetiva coincide em si com o Bem.”⁶⁹ O idealismo hegeliano poderia ser incluído assim dentro do grande grupo das doutrinas metafísicas, e serviria, ainda que com as ressalvas para distinguir entre os posicionamentos de direitas e esquerdas hegelianas, para unir o Bom e o Belo, e nos ajudar na nossa fundamentação do tema, e também porque esse autor representa toda uma época e uma

⁶⁸ PLATÃO, 2000b, VI, 508-509b; PLOTINO, 1952, VI, 7,16.

⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Propedêutica filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989. § 83.

linha de pensamento que chega até nossos dias. Com referência ao belo, Hegel se inscreve dentro de um pensar próprio do romantismo, no sentido de ver esse conceito como uma manifestação da verdade. O belo é a aparição sensível da Ideia, igualando verdade e beleza, ainda que a Ideia se manifeste de forma sensível e universal e o belo o faz só de forma sensível.

1.5.2.4 A visão iluminista do tema em Emmanuel Kant

Preferimos então continuar com dois autores mais recentes, bem conhecidos, e cujo garimpo também nos levou a surpresas. Eles são Kant e Hegel. Do primeiro, Emmanuel Kant (1724-1804), algo conhecíamos das suas *Críticas da Razão Pura* e da *Razão Prática*, mas eis que apareceram as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* de 1764 e a *Crítica da Faculdade do Juízo* de 1790. Ele está presente porque como já foi dito, tem considerações profundas sobre arte, teleologia e religião. Do segundo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) também era conhecido pelas suas considerações sobre a Ideia e a História e sua influência em autores como Marx, nas aulas de Ciência Política e de História de las Ideas na UDELAR de Montevideú, mas foi importante sua obra *O Belo na Arte*, de quase 700 páginas, que é em realidade seu *Curso de Estética*, elaborado ao longo dos anos de 1820 a 1829, durante sua estadia na universidade de Berlim. Nessa obra, Hegel questiona o imenso universo da arte dentro de uma dialética específica que expõe a questão do belo artístico e discute as formas da arte simbólica, clássica e romântica; mas, como homem de sua época (século XVIII), a noção de belo e beleza coincide com a de objeto estético, levando à descoberta da noção de “gosto”, considerado como o critério ou cânon para julgar os objetos do sentimento, noção esta última que só a partir do séc. XVIII começou a ser elaborada como faculdade independente, diferente da teórica e da prática, e que era encarregada da atividade estética. Essa concepção de “gosto” é a que permanece, com pequenas mudanças, na estética moderna contemporânea, baseando-se especialmente em Kant. Nestes dois autores examinaremos aqui, de forma especial, a vertente da arte, por ser um dos centros de nosso estudo. Esse tema começou a tomar forma no século XVIII, que foi o tempo em que nasce também o termo ‘estética’, considerando o belo como perfeição sensível. As palavras ‘perfeição sensível’ têm uma dupla vertente: por um lado, podem ser entendidas como “representação sensível perfeita”, que é o caminho alemão; por outro, como “o prazer que acompanha a atividade sensível”, que é o caminho inglês, interessado em discernir quais seriam os elementos ou caracteres que fazem do prazer sensível algo que é chamado de ‘beleza’. Kant vinculou ambas as preocupações e expressou que o caráter definidor da beleza como representação da atividade sensível e o

prazer a ela conexo estão no “desinteresse”. Para poder entender este termo negativo seria melhor ir a seu sentido positivo. Abbagnano⁷⁰ o entende como “a participação pessoal numa situação qualquer e a dependência que dela resulta para o interessado”, mas Kant usa o conceito no plano da estética, e afirma que

[...] interesse é o prazer que associamos à representação da existência de um objeto. Esse prazer tem sempre relação com a faculdade de desejar, seja como sua causa determinante, seja como necessariamente atinente a tal causa. Mas quando se trata de julgar se uma coisa é bela, não queremos saber se sua existência importa ou pode vir a importar para nós ou para qualquer pessoa. Só queremos saber como julgá-la ao contemplá-la.⁷¹

Não importa se o objeto é bom ou deleitável, pois o prazer é subjetivo e independente, portanto, de todo interesse sensível ou racional ligado ao objeto ou à sua representação. O Belo é totalmente livre, pois não depende de nenhum conceito determinado. Daí a aproximação kantiana: “Belo é o representado como o objeto de uma satisfação universal e sem conceito.”⁷² A universalidade deriva da afirmação de que a satisfação provocada pelo belo é isenta de todo interesse, inclinação e/ou conceito determinado e deve ser igualmente sentida por todas as pessoas: “este juízo, no qual deixamos de lado todo interesse, deve pretender ser válido para todos os homens, sem que tal universalidade dependa dos objetos, isto é, a universalidade a que pretende o juízo, deve ser subjetiva.”⁷³ E começa Kant a ligar os conceitos de Belo e Arte. A arte é para ele o “produto da liberdade, ou seja, de um querer que fundamenta os seus atos na razão.”⁷⁴ A Beleza artística é criada pelos seres humanos e apresenta (paradoxalmente) uma finalidade sem fim, semelhante àquelas produzidas pelo mecanismo natural. Poderia ser dito que a natureza imita a arte e vice versa. A beleza da natureza é a que parece criada por uma inteligência. A beleza da arte é a que parece ter sido criada pela natureza. De fato, a arte é obra do gênio (entendido como disposição inata do espírito) pela qual a natureza dá suas regras à arte.⁷⁵ Num passo adiante, Kant estabelece outro nexos, que é importante neste estudo, qual é o do Bem e o do Belo, ou em outros termos, entre Moral e Estética. De fato, a beleza é vista como o símbolo da moralidade⁷⁶, entendendo por símbolo a imagem sensível que se obtém. Por exemplo, nosso conhecimento de Deus só poderia ser simbólico,⁷⁷ pois do

⁷⁰ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 578.

⁷¹ KANT, Emmanuel. *Crítica do Juízo. Crítica do Juízo Teleológico*. Chicago. Enc. Britannica. 1952. § 2, p. 476.

⁷² KANT, 1952, p. 476.

⁷³ KANT, 1952, p. 46.

⁷⁴ KANT, 1952, p. 124.

⁷⁵ KANT, 1952, p. 127.

⁷⁶ KANT, 1952, p. 164.

⁷⁷ KANT, 1952, p. 165.

contrário poderíamos cair no antropomorfismo ou no deísmo: “digo que o belo é o símbolo do bem moral e é assim que ele agrada e reclama o assentimento de todas as pessoas.”⁷⁸ Kant encerra a *Crítica do Juízo* com um apêndice cumprido intitulado *Crítica do Juízo Teleológico*⁷⁹ onde são analisadas as condições e os limites do juízo de finalidade e, a seguir, retornando à prova teleológica da existência de Deus, apresentada na *Crítica da Razão Pura*, afirma que, em verdade, essa prova deriva sua força do argumento moral:

[...] uma teologia física (ou mais precisamente físico-teológica), pode pelo menos servir de propedêutica para a teologia propriamente dita, pois mediante a consideração dos fins naturais, dos quais extrai farto material, ela permite conceber a ideia de um fim último que a natureza é incapaz de propor; e, portanto, ela pode incutir a necessidade de uma teologia que determine adequadamente o conceito de Deus com vistas ao supremo uso prático da razão, embora não possa produzir uma teologia nem fundamentá-la satisfatoriamente em suas provas próprias.⁸⁰

É assim que a *Crítica do Juízo* faz possível a transição entre o entendimento e a razão, entre o mundo sensível e o inteligível. A *Crítica da Razão Pura*, de 1781, sustenta que a conduta humana é incapaz de transcender o mundo sensível. A *Crítica da Razão Prática*, de 1788, evolui e sustenta que a conduta humana não teria sentido se não se supõe um mundo inteligível. Na *Crítica do Juízo*, de 1790, se diz que entre o entendimento, fonte de nossos conhecimentos, e a razão, princípio de nossas ações, existe uma mediação, a do juízo, que nos permite pensar o mundo sensível em referência ao mundo inteligível. Assim é como reaparece o tema da razão prática: a beleza e a harmonia deste nosso mundo têm um significado moral, e ainda mais, esses dois atributos têm um sentido divino, pois eles conseguem nos tirar deste mundo fenomenológico e nos permitem partilhar a ordem divina. Pode-se pensar que Kant realizou um périplo até Deus: começou com uma impossibilidade da sua existência, continuou numa segunda instância, admitindo-a, e terminou (entendemos) numa terceira instância, tendo um encontro com Ele. É certo que como filho de sua época (o século XVIII, das Luzes), seu Deus não é um Deus pessoal, no sentido cristão do termo, mas, sim, um Ser Supremo, visto como a Primeira ou a Suprema Causa, ou a Divindade, com as características (atributos) de Supremo Bem, Transcendência, Onipotência, Onisciência, Onipresença⁸¹: “A teleologia moral pode nos proporcionar uma concepção de um único criador do universo que seja adequada para a teologia.”⁸² Por isso, a teologia conduz diretamente à religião, entendida como o reconhecimento de nossos deveres como mandamentos divinos, porque é só este reconhecimento

⁷⁸ KANT, 1952, p. 166.

⁷⁹ KANT, 1952, p. 550-613.

⁸⁰ KANT, 1952, p. 588-589.

⁸¹ KANT, 1952, p. 611.

⁸² KANT, 1952, p. 611.

de nosso dever e do seu conteúdo que pode produzir uma concepção definida de Deus,”⁸³ “suficiente para o melhor uso prático da razão.”⁸⁴

A Teleologia (estudo da finalidade ou objeto das coisas) conduz à Teologia através da beleza e da harmonia e, por esta, à Religião e à necessidade de Deus. Podemos dizer então que toda arte, manifestação da beleza e da harmonia, tem um núcleo ético que com seus princípios dá consistência e sentido à mesma. Por isso, na sua obra *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, de 1764, Kant põe de manifesto até onde a arquitetura está impregnada de moralidade, e cabe-lhe então apresentar uma coerência entre aparência e essência, tanto no plano material como no formal (ele critica, por exemplo, um edifício que parece estar construído com pedras talhadas, mas não o está, ou que tem colunas e suportes falsos). Arte não é ideologia e, por isso, a arquitetura, como uma das artes, deve dizer a verdade: perseguir só o brilho, o esplendor e a mera aparência leva à artificialidade, ao empolamento e à deselegância.⁸⁵ Dois seriam então os fundamentos da beleza arquitetônica: a leveza e a graciosidade, que estariam vinculadas, por um lado, ao belo, e o peso e o esforço, por outro lado que o estariam com o sublime: ”Pertence à beleza de todas as ações demonstrarem em si leveza, como se fossem feitas sem esforço físico algum; por outra parte, esforço e obstáculos superados causam admiração e integram o sublime,”⁸⁶ porém, tudo isso deve estar subordinado à Ética (ou moralidade). O estético mistura em si elementos de ambos os mundos em que o humano se situa: o da necessidade (a natureza) e do sensível, por um lado, e o da razão (que orienta o homem) e da liberdade, por outro. A unificação dá-se nas áreas da ciência (razão teórica) e da moral (razão prática), o qual dá sustentação à solidariedade entre as pessoas. Conhecer um edifício não é igual a sentir prazer na sua contemplação: no primeiro caso nos referimos ao objeto, ao entendimento e, no segundo, ao sujeito, sua capacidade de sentir prazer, e portanto, à faculdade do juízo. A beleza não depende da utilidade ou valor de uma coisa, nem da opinião que o indivíduo tenha sobre seu uso ou seu valor. Ela pressupõe só que a obra agrade, independentemente de sua relação com ela. Diante da obra de arte, o ser humano se identifica com a perspectiva comunitária daquele objeto. Essa é a razão pela qual “o belo é o símbolo do moralmente bom,”⁸⁷ a forma sensível de um universal que deve ser, mas que ainda não é, dado que a beleza só existe na contemplação e não na ação, e não é próprio da razão prática julgar a obra de arte, mas sim ao juízo, através da categoria do gosto. O agradável, o

⁸³ KANT, 1952, p. 611.

⁸⁴ KANT, 1952, p. 613.

⁸⁵ KANT, Emmanuel. *Observações*. Campinas: Papirus, 1993b. p. 36.

⁸⁶ KANT, 1993b, p. 51.

⁸⁷ KANT, 1952, p. 256.

belo e o Bom designam, portanto, três relações diferentes das representações ao sentimento de prazer e desprazer, com referência ao qual distinguimos entre si objetos ou modos de representação. A beleza surge quando um sujeito contempla um objeto e isso lhe provoca ou suscita prazer, liberado do interesse egoísta e da mera impressão objetiva: a beleza apraz a alma. Isso explicaria por que algo (um prédio, por exemplo) inútil ou mesmo até perigoso para as pessoas pode, não obstante, ser belo; mas, cuidado, a beleza não é subjetividade individual: o belo o é de forma coletiva: “Belo é o que apraz universalmente sem conceito”⁸⁸ e isso assegura a sobrevivência da arte através dos tempos. Quem decide se algo virá a ser obra de arte não é um conceito, mas um sentimento, pois na obra de arte o fim é a expressão da própria interioridade do artista, da sua liberdade, e não da necessidade. É inegável que uma obra se compõe de partes ligadas num todo, e que esse “todo” é a finalidade interna do objeto estético; mas esta estrutura é símbolo do sujeito enquanto não estiver condicionada ou subordinada a uma imposição externa (como seria o caso de um artefato, de uma máquina). Toda obra de arte seria, paradoxalmente, uma finalidade sem fim, tal como apontamos acima.

Entendemos que surge aqui uma explicitação do subjetivismo perante a obra de arte, algo que seria comum depois, no século XX, e que nos permitirá aceder, em um outro lugar deste trabalho, à obra de Gadamer.

Kant tentou superar a dicotomia entre singularidade e universalidade na beleza e que formava parte das preocupações de Platão, que negou essa dicotomia dizendo que belo seria só aquilo que está diretamente relacionado com a ideia que o artista inscreveu na matéria, a que, por sua vez, é um reflexo da Ideia arquetípica. Essa âncora objetiva faz com que a beleza e sua percepção devam ser universais. Em Kant isto não é uma regra, mas só uma possibilidade. O juízo de gosto não é ponto de partida, mas de chegada, de destino, já que somos livres para avaliar um objeto como belo ou como feio. A universalidade estética é subjetiva e o juízo do gosto tem forma singular, mas seu conteúdo é universal. A universalidade subjetiva consiste então na adesão de um grupo humano a um juízo de gosto e tomará muito em conta a forma do objeto e não a sua matéria. Lembrando um pouco a Aristóteles, a matéria é dada pela natureza (mármore, aço, granito, madeira), mas a forma é um produto do pensamento humano. O belo deriva da causa formal (expressão subjetiva) e não da material, fornecida pela natureza, e indiferente, então, ao ser humano. Citando:

Na pintura, na escultura, enfim, em todas as artes plásticas, na arquitetura, na jardinagem, na medida em que são belas artes, o desenho é o essencial, no qual não é o

⁸⁸ KANT, 1952, p. 32.

que deleita na sensação, mas simplesmente o que apraz por sua forma, que constitui o fundamento de toda a disposição para o gosto,⁸⁹[...]

e o mesmo se aplica aos adornos vistos como acréscimos externos à obra de arte:

[...] mesmo aquilo que se chama de ornamentos [...] por não pertencer à inteira representação do objeto como parte integrante, mas só como acréscimo, externo ao mesmo (como molduras, vestes, arcadas) e vinculado a uma maior ou menor complacência do gosto, em última instância eles recebem o nome de adornos e rompem com a autêntica beleza⁹⁰,

dando a entender uma desaprovação do autor pelos revestimentos, que não poderiam ser então mais que falsa beleza, pois só a forma é bela.

Aprofundando no conceito de beleza, ele distingue entre a beleza livre e a aderente. A livre é a da natureza (não subordinada à finalidade humana alguma) e a dos objetos não utilitários. A aderente ou condicionada é aquela conformada a objetos materiais e funcionais. A arquitetura participaria de ambas as belezas e reconheceria limites, derivados de ambas. Sua beleza é condicionada porque as construções dependem dos interesses dos construtores e donos. Se o edifício deve ter uma utilidade, a arte deve se submeter a ela e isso corta a liberdade expressiva do artista obstaculizando a criação estética. Porém, a conformidade a um fim é limitante, mas favorece a consciência humana em sua totalidade. Se o edifício tem que ser, então que seja o mais belo possível dentro dos referenciais impostos pela necessidade, já que existem possibilidades de manobra que permitem ao arquiteto (se for criativo) uma margem de originalidade que abre caminho para a contemplação desinteressada pelo sujeito (a subjetividade, tão cara a Kant e marca de nossa humanidade) aceitando a necessidade, mas seguindo-a com liberdade, na opinião de Puls.⁹¹ A arte conforma-se à utilidade, mas não vira escrava dela, porque a beleza independe da conformidade a fins. Um edifício deve ser funcional, mas não é mais belo por isso, e sim o será pela forma, já que todo o que é “rigidamente regular tem em si o mau gosto, e na prática produz tédio. Contrariamente, aquilo que com a faculdade da imaginação pode jogar naturalmente e conformemente a fins, é-nos sempre novo, e não se fica enfasiado com a sua visão.”⁹²

Após fazer todo esse trabalho com o belo, passa-se então à consideração do sublime. O belo tem sempre como limite a forma do objeto, enquanto o sublime pode ser achado mesmo num objeto sem forma, Achamos nisso reminiscências de Plotino. Sublime seria “aquilo

⁸⁹ KANT, 1952, p. 42.

⁹⁰ KANT, 1952, p. 43.

⁹¹ PULS, Maurício. *Arquitetura e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 317.

⁹² KANT, 1952, p. 72.

com o qual tudo o mais é pequeno,”⁹³ incluindo o sujeito. Portanto, o mundo configurado por uma obra arquitetônica é sublime quando ele é grande em comparação com o nosso mundo individual, mas que é capaz, apesar de que às vezes nossos sentidos a rejeitem, porque na sua grandeza possamos percebê-la como algo monstruoso ou colossal, incapaz de ser apreendido na sua totalidade, de nos impressionar com sentimentos de respeito, temor ou maravilha. Esses conceitos trazem memórias de Rudolf Otto, que os emprega na sua obra *O Sagrado*, quando se refere aos sentimentos do ser humano diante do Transcendente, que é numinoso e fascinante, mas também terrível. Sublime ficaria então vinculado ao Ser Supremo ou Causa Primeira, como aquilo diante de qual tudo o que não seja Ele é sempre pequeno, como anotamos anteriormente.

1.5.2.4.1 Kant e a Arquitetura

Partimos agora, para a consideração da visão de Kant sobre a arquitetura, em nossa opinião. Notamos que o conceito se foi aprimorando, partindo de suas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* de 1764 e dos aprofundamentos que podem ser achados nas suas *Críticas, da Razão Pura* (de 1781) e *do Juízo* (de 1790), e veremos como foi essa caminhada. Em primeiro lugar, na *Razão Pura*, a arquitetura é vista como a “arte de construir, tomando como base um conjunto de conhecimentos, um sistema unitário (i.e., unidade de conhecimentos múltiplos sob uma ideia)”, no qual é possível sustentar e promover um fim racional, e entendendo por “ideia o conceito racional da forma de um todo, na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam em suas mutuas relações são determinadas *a priori* por tal conceito,”⁹⁴ pois em uma casa ou qualquer outro edifício não temos um monte de elementos dispersos e desconexos, mas um todo, em que o fim dos mesmos determina tanto a forma como a disposição das partes de forma geral e organizada. Na *Crítica do Juízo*, nove anos mais tarde, há a tentativa de harmonizar arte e utilidade, apresentando a ideia de que a arquitetura trabalha com a verdade dos sentidos, edificando volumes reais (como também a escultura o faz) que se referem visualmente à finalidade real ou aparente do edifício. O mais importante é certo uso do objeto artístico a cuja condição as ideias estéticas são limitadas, subordinando-as então a uma finalidade extra-estética. Um templo deve ser lugar de encontro com a divindade; uma casa, moradia e refúgio de seus moradores.

⁹³ KANT, 1952, p. 84.

⁹⁴ KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 860.

Em segundo lugar, o que poderia ser o fator negativo (os limites da finalidade) pode nas mãos de um bom arquiteto vir a ser a fonte para que sua intuição e sua articulação da linguagem estética entrem no seu trabalho e proporcionem o maior e melhor destino do objeto a sua finalidade prática. Um templo será belo não por suas volutas e ornamentações, mas porque preenche o mais perfeitamente possível sua finalidade de culto para um encontro com Deus.

Em terceiro lugar, podemos rastrear elementos dos transcendentais surgidos no alvorecer da filosofia, um idealismo transcendental, articulado inicialmente com Platão e que nós seguimos neste trabalho através dos pensamentos de Plotino e de Agostinho. Bom, Belo, Verdadeiro, o Belo como expressão do Bem, e este vinculado a Deus (ou o Ser supremo, ou a Causa Primeira, ou o Nous), e percebemos também, como era de se esperar, divergências, especialmente no valor dado ao juízo subjetivo, inexistente em Platão e Agostinho. Dois mil anos no primeiro caso e mil e trezentos no segundo significam uma longa caminhada, com avanços e retrocessos nos campos da teologia e da filosofia.

1.5.2.5 O olhar romântico de Hegel sobre o tema

Queremos agora partilhar descobertas no segundo dos autores, que, como dissemos antes, nos surpreendeu quando garimpamos na sua produção. Estamos nos referindo a Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Com Kant, podemos ver como o Iluminismo considerou o tema e com este autor, como o Romantismo o fez. O Bem, a Verdade e a Beleza eram para o primeiro, manifestações do Ser Supremo e, para o segundo, da Ideia Transcendente. Dentre suas obras consideraremos principalmente seu *Curso de Estética*, que tem sido apresentado no Brasil, recentemente, sob o título *O Belo na Arte*, e tendo como subtítulo *Curso de Estética*,⁹⁵ reflexo de sua atividade docente na universidade de Berlim entre os anos de 1820 a 1829 e publicadas postumamente por Gustav Hotho, em 1832. Achamos na leitura seletiva da obra muito material para esta pesquisa, especialmente por seu tratamento em torno da vinculação entre arquitetura e religião, e mais especialmente sobre o cristianismo e os templos, como lugares de adoração, reunião e partilha do povo de Deus com seu Criador. Não nos aprofundaremos em outros aspectos mais filosóficos desse autor, continuando então a mesma linha seletiva de pesquisa e leitura realizada com os autores anteriormente apresentados neste traba-

⁹⁵ HEGEL, G. W. F. *O Belo na Arte: Curso de Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. "Vorlesungen über die Ästhetik", no original.

lho, ainda que ocasionalmente se faça alguma citação pertinente extraída de alguma de suas outras obras.

No seu *Plano Geral da Estética*, no fim da introdução à obra⁹⁶, Hegel apresenta a arte como uma emanção da Ideia Absoluta e cujo conteúdo consiste na representação de uma ideia concreta e perceptível pelos sentidos do belo. A função da arte consiste na conciliação numa livre totalidade, da Ideia e da sua representação sensível. Deve ser sensível porque todo o que existe no espírito e na natureza é concreto e, apesar de toda a generalidade, subjetivo e particular. Falar de Deus como alguém que é simples e uno é pouca coisa se o referimos à arte, por não poder fornecer nenhum conteúdo à mesma. Mas, no cristianismo, quando falamos de Deus, o entendemos como uma pessoa e um espírito, e o que é como espírito se mostra numa representação religiosa como a Trindade, que é ao mesmo tempo unidade. Dessa forma conjugam-se a unidade do essencial, do geral e do particular, e é esta união que constitui o concreto, que é o que a arte exige: conteúdos concretos para suas representações, para poder assim aceder à contemplação da Ideia, mediante uma forma sensível e não como espiritualidade pura. As representações citadas têm seu valor porque existe uma correspondência entre Ideia e Forma, que se fundem de maneira crescente, conformando então a qualidade da arte e a conformação da realidade representada com o conceito do espírito. Essa forma crescente no caminho da expressão da verdade vai se conformando mais e mais ao conceito de espírito e surgem assim as indicações referentes às divisões da ciência da arte, que decifradas dão ao espírito a consciência de si próprio. Essas divisões ou formas são: a arte simbólica, a clássica e a romântica, e nelas se expressam as relações entre Ideia e conteúdo.

1.5.2.5.1 A classificação tripartite de Hegel das artes e sua relação com os estilos arquitetônicos⁹⁷

Na arte simbólica, a Ideia é abstrata, não achou ainda a forma absoluta; sua forma é incompleta e não vai além da matéria, do sensível em geral. A Ideia evolui e luta para apropriar-se e adequar-se à matéria, mas fracassa. Hegel diz que essa luta tem todos “os aspectos de uma violência”:⁹⁸ na verdade, só maltratada uma forma é apropriada pela Ideia que não lhe convém, e esta aparece como representante do sublime, que pode ser definido como o esforço de exprimir o infinito,⁹⁹ mas que neste caso é uma abstração que, como não pode se adaptar a

⁹⁶ HEGEL, 1996, p. 91-92.

⁹⁷ Ver Anexo 1, p. 207.

⁹⁸ HEGEL, 1996, p. 98.

⁹⁹ HEGEL, 1996, p. 99.

nenhuma forma sensível, é impelida além de qualquer determinação. A expressão produzirá então gigantes e colossos. Entre suas características contam-se intuições originadas nas formações naturais, que podem chegar até o grotesco e monstruoso. Consta-se uma grande distância entre a Ideia e a Forma que impede uma expressão pura do espiritual. A adequação entre as formas naturais e seus conteúdos aparece como uma generalidade abstrata e puramente sensível, sem concretização precisa.

Na arte clássica, temos um conteúdo dotado da forma adequada, em que a verdade está presente tanto no conteúdo quanto na forma (ou aspecto): forma e conceito, ideia e manifestação exterior estão conformados. A adequação não pode ser meramente formal, mas plenamente conformada com o conceito. Para Hegel, foi na figura humana que o espírito da arte encontrou enfim a sua forma, porque essa figura é a única capaz de revestir o espiritual em sua existência no tempo.¹⁰⁰ O espírito, enquanto vida sensível, só pode se manifestar em forma humana. O calcanhar de Aquiles desta forma de arte é que termina sucumbindo ao sensível e corporal.

Na terceira das divisões ou formas, chamada de arte romântica ou cristã, a arte atingiu, do ponto de vista da Ideia, seu cume, e ultrapassou a arte clássica. Temos nesta forma clássica a fusão das naturezas divina e humana, sim, num conteúdo concreto e, como a ideia é a unidade em si, só pode se manifestar de modo direto, sensível. Na fase romântica, pelo contrário, já não são o sensível e o corporal representados pelo corpo humano, mas sim a interioridade consciente de si mesmo que aparece agora como o conteúdo verdadeiramente real da arte. Aqui a unidade do divino e do humano é uma unidade da qual se adquire consciência e que pode se realizar só no espírito e mediante uma intuição espiritual. O novo conteúdo se liberta da ligação à representação sensível e direta. O romantismo pode ser entendido então como o esforço da arte para superar-se a si mesma sem, contudo, transpor os limites próprios da arte.¹⁰¹ Sua característica está na sua subjetividade e na sua capacidade para pôr de manifesto todo o referente à alma. O mundo, a matéria, é tratado com indiferença e de forma arbitrária. Não há unidade entre o mundo exterior e o conteúdo. A matéria, o sensível, só tem significação na alma. Por isso, a arte procura satisfazer “nossa interioridade subjetiva”¹⁰² (a alma), o sentimento. Esse mundo interior é o conteúdo romântico. O “dentro” triunfa sobre o “fora” e afirma isso renegando as manifestações sensíveis, mas, e aqui o paradoxo, ele precisa (como qualquer arte) dos elementos exteriores para se exprimir, ocasionando uma tensão,

¹⁰⁰ HEGEL, 1996, p. 100.

¹⁰¹ HEGEL, 1996, p. 103.

¹⁰² HEGEL, 1996, p. 104.

como na arte simbólica, mas com diferenças. Na simbólica, a Ideia é defeituosa por um defeito na forma. Na Romântica, a Ideia atinge sua perfeição e, pela sua união com a alma, pode se subtrair a uma união com o sensível externo e procurar dentro de si sua realidade sem ter que se sujeitar à influência dos meios sensíveis, ainda que não possa prescindir deles. “A arte simbólica ainda procura o ideal, a clássica o alcançou e a romântica o ultrapassou.”¹⁰³

A evolução artística é como a do universo: seu conteúdo é representado pelo belo, cujo conteúdo, por sua vez, é o espírito, e onde no seu centro está o espírito na sua verdade, o Espírito Absoluto. Nada melhor que as próprias palavras de Hegel:

Pode-se ainda dizer que esta região da verdade divina, ofertada pela arte à contemplação intuitiva e ao sentimento, constitui o centro do mundo de toda a arte, centro representado pela figura divina, livre e independente, que assimila completamente os aspetos exteriores da forma e da matéria, transformando-os na perfeita manifestação de si própria. É Deus, é a Ideia que está no centro, e que ao desenvolver-se, manifesta-se.¹⁰⁴

Como consequência desse nexos, temos uma relação direta entre arte e religião, onde nesta última se encontra a vida exterior, terrena, e a elevação para Deus; temos também a participação dos fiéis no culto divino e o Espírito que permeia a comunidade e fica no meio dela. Tudo isso nos permite falar de subjetividade e objetividade. Após essa apresentação do tema e da tríplice classificação da arte, há um debruçar-se mais concreto sobre a arquitetura. A primeira realização da arte é feita pela arquitetura, que manifesta sua natureza mediante relações exteriores com o espiritual e com a autoexigência de se ultrapassar para assim se aproximar da Ideia, do espírito. A arquitetura abre caminho para a realidade adequada de Deus e cumpre sua missão trabalhando a natureza objetiva:

[...] graças à arquitetura, o inorgânico mundo exterior é purificado e, então, ordenado, conforme as regras da simetria, aproximando-se do espírito, e o templo de Deus, o lar de sua comunidade, é libertado. Feito isso, Deus entra no templo¹⁰⁵ (lembrando a visão do profeta bíblico Ezequiel), quebrando e penetrando na massa inerte com o clarão da individualidade e a forma infinita (e não só simétrica) do espírito, empossa-se da materialidade do templo e o torna digno de seu verdadeiro destino, [...]¹⁰⁶

qual é receber uma alma, na forma de um Deus criado pela arte. O sensível já nada exprime que não seja expressão do próprio espiritual: e o divino se manifesta particularizando-se no

¹⁰³ HEGEL, 1996, p. 105.

¹⁰⁴ HEGEL, 1996, p. 106.

¹⁰⁵ Ez 43.7a.

¹⁰⁶ HEGEL, 1996, p. 107.

elemento formado pela comunidade em adoração. A arquitetura prepara a vida que deve levar a Deus, arruma um lugar para as reuniões, constrói um refúgio para a congregação, para ali, enturmado-se, sentir-se em mutualidade, em segurança, em comunhão. Para poder realizar esses objetivos, ela se vale de luz, cor, som e espaço, que são utilizados de tal forma que as determinações nas três dimensões fundamentais e seus componentes (espaço, ângulos, superfícies, linhas) apresentam uma regularidade imposta pelo intelecto. Encontramo-nos nesta parte com conceitos já achados em Agostinho: ordem, simetria, regularidade, como elementos que espelham que no lugar da presença do Deus criador e ordenador esses elementos são fundamentais porque externalizam características d'Ele mesmo. Cada arte de por si realiza em seu próprio campo as formas gerais do belo em processo de desenvolvimento. Enquanto realização exterior dessas formas, a arte aparece como um prisma que é capaz de mostrar a riqueza, beleza e a diversidade de um raio de luz, quando o decompõe nas suas cores primárias. Aqui, a arte aparece como um compêndio do espírito do belo envolvendo tanto o arquiteto quanto o operário e que terá seu fim com o fim da história humana.

A classificação tripartite de Hegel poderia ser vista como algo definido ou rígido demais, especialmente nos seus segundo e terceiro termos, e especialmente no ocidente (já que Hegel só fala do Oriente dentro da arte simbólica¹⁰⁷). O *trait d'union* entre o clássico e o romântico estaria dado pela arquitetura romana: “forma intermediária entre a arquitetura grega e a cristã, porque nela começa o uso do arco e da abóboda,”¹⁰⁸ que mostra uma interiorização do espírito que produz espaços internos mais amplos e majestosos, tendo como exemplo o Panteão, edificado por Agripa, no século I a.C., os Arcos Triunfais e especialmente as Termas (de Tito, Caracalla e Diocleciano). Interessantemente, tanto o Panteão quanto os remanescentes das Termas foram convertidos em templos cristãos durante a Renascença.¹⁰⁹ A cultura romana mostra na arquitetura um avanço crescente da esfera privada sobre a pública, visível na construção e na decoração das casas particulares (coisa à qual os gregos não davam tanta importância), mantendo também uma retórica de propaganda imperial nos espaços públicos, pois na medida em que o império se vai expandindo em superfície e poderio, o esplendor romano vai achando novas maneiras de se exibir: vilas, palácios, teatros, hipódromos, circos, templos, banhos públicos, fóruns, basílicas. Estas últimas marcarão de forma muito especial a construção dos espaços sagrados cristãos. A transição começa então com o uso crescente do arco e da abóboda, e prossegue nas basílicas, que eram edifícios públicos (onde eram tratados

¹⁰⁷ HEGEL, 1996, p. 363-404.

¹⁰⁸ HEGEL, 1996, p. 116.

¹⁰⁹ SUMMERSON, John. *A linguagem clássica da arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Gravuras. 24 e 27.

assuntos relativos ao 'basileus', i.e., o imperador ou seus representantes), de plantas retangulares, tetos de madeira a duas águas, nave única, ainda que depois começassem a aparecer colunas que dividiam o espaço em três naves, com um estrado ou uma tribuna onde se posicionava o funcionário imperial (cuestor, pretor, governador, etc.) e seus assessores. O povo ficava em pé ou circulava dentro do recinto, já que não havia bancos, atendendo seus negócios particulares ou suas reclamações de justiça com o Estado ou com outros particulares. Edifícios desse tipo foram cedidos por Constantino I aos cristãos, na primeira metade do século IV ou foram o modelo para novas igrejas, universalizando-se o modelo que persiste até hoje no Ocidente e que persistiu no Oriente até o século VI, em que foi suplantado pelo modelo de Justiniano, com a catedral de Santa Sofia, em Constantinopla, de planta quadrada com uma grande cúpula principal e outras menores, e que se tornou uma característica das igrejas ortodoxas. Outro estilo que ajudou na definição do espírito gótico é o árabe, que contribuiu com seus arcos em forma de ferradura, a leveza e a altura de suas colunas (com o uso do tijolo em vez da pedra, que permitia que fossem mais finas), uma evolução na construção das cúpulas e a imaginação e riqueza da decoração com elementos naturalísticos (flores, folhagem) e caligráficos (textos do Alcorão em que a escrita serve não só para proclamar a fé, mas também como elemento decorativo), dos quais dois exemplos famosos e bem conhecidos são a Mesquita da Rocha, em Jerusalém, e o palácio da Alhambra, em Granada, no sul da Espanha, que visitamos e que em base a essa visita fundamentamos nossas apreciações.

Os construtores e arquitetos medievais, após terem incorporado todos esses elementos, conseguem chegar a algo muito especial, que será chamado de estilo gótico, que posteriormente se converteu na expressão da arte romântica. O gótico tem um conteúdo de absoluta interioridade, no qual a forma correspondente é a subjetividade espiritual, enquanto apreensão de sua autonomia e sua liberdade. Tudo isso num novo entorno cultural, em todos os seus matizes: religioso, político, cultural, militar, étnico e artístico. Religiosamente, a antiga religião natural politeísta deixa lugar a um único Deus, que é o criador do mundo, o que por sua vez é sua criatura, seu produto. O ser humano toma como um de seus objetivos elevar-se para alcançar seu Criador, afastar de si o finito e tornar-se o que Deus fez objetivamente por meio da Encarnação da segunda pessoa da Trindade: recipientes da graça e de uma vida nova e diferente em Deus: a teiosis. Um novo conteúdo espiritual requer e determina uma nova forma arquitetônica: as catedrais, que servem totalmente a seu fim de culto e dão a impressão de ter uma vida própria e independente, de existir por si mesmas, como encerradas em si. Fechamento e elevação são fundamentais na arquitetura gótica.

Como um material de ajuda e esclarecimento para proporcionar uma visão global, elaboramos uma síntese das três artes hegelianas e suas características, extraída da nossa leitura e compreensão pessoais (Cf. anexo B: Síntese das Artes em Hegel e relação com a Arquitetura, à página 246).

1.5.2.5.2 O templo cristão em Hegel

Hegel, no caso da nossa pesquisa, é muito interessante, porque se detém longamente no análise do templo cristão e suas características, incluindo comentários teológicos além de suas reflexões sobre a estética do mesmo ou quiçá, precisamente para enfatizar as relações entre arte e religião.

O templo é um espelho do espírito cristão que se recolhe em si mesmo e é nessa visão que se vê como um local delimitado por todos os lados para proporcionar o recolhimento interior necessário para que a comunidade que nele se congrega possa responder ao apelo feito por Deus para ouvi-lo e celebrar sua Presença sacramental na Palavra e sob as Espécies Sagradas. Recolhimento interior não significa negação do mundo externo ou isolamento. As paredes não são muros de contenção, impenetráveis; em verdade, são mais similares à pele, que limita, protege o organismo humano, e é também o lugar dos intercâmbios necessários para um relacionamento sadio com o meio ambiente (temperatura, umidade, sensações, tato, como um dos sentidos de nosso corpo). Proteção das inclemências e dos perigos do “mundo” exterior (violência e pecado), mas também o intercâmbio necessário por estar “no” mundo, ainda que não seja “do” mundo. O templo é então um lugar privilegiado, um epicentro, onde os cristãos se centram em celebração sacramental e se descentram em ação evangelizadora. No templo, a estrutura, portanto, não visa exibir a tensão ou o confronto entre gravidade e resistência, mas evidenciar a elevação do espírito, ainda que para isso recorra a querer fazer aparecer a edificação mais alta do que ela realmente é, algo que é obtido usando recursos construtivos tais como os pináculos e as torres, na sua forma externa, e pelos arcos ogivais que rematam as pilastras no interior. A visão exterior do templo gótico anuncia o interior: o cruzeiro, formado pela nave e o transepto é visível externamente; o grande portal, de comum ricamente decorado é o acesso à nave principal e os portais menores, um de cada lado do maior, às naves laterais. No seu interior, Deus dirige-se à comunidade e a cada um dos interesses da vida de seus integrantes que de alguma forma estão vinculados com o religioso (o que significa que nada ou quase nada fica de fora) e tudo isso acontece num mesmo espaço comum, um mesmo edifício, que é grande o bastante para abrangê-la em sua totalidade. A conforma-

ção do edifício está ligada a seu fim primordial que é a devoção subjetiva do animo (o culto) e na superação de tudo o que é finito e singular, nos seus espaços interiores vastos que apontam para o infinito. A compreensão que Hegel faz no seu *Curso* sobre o gótico (estilo baseado na estrutura vedante e não na portante) faz dele um teórico pioneiro da arquitetura, já que ele foi quem primeiro advertiu que o vazio também pode ser tratado como um objeto (lembramos que quando falamos de estruturas vedantes estamos nos referindo às paredes, aos vitrais, ao teto; e quando falamos de portantes às colunas, aos entablamentos, aos frontões). Enquanto aos outros estilos arquitetônicos surgidos depois do gótico: renascentista, barroco, neoclássico, ele quase não lhes dedica atenção por considerá-los decadentes, pois a arquitetura encerrar-se-ia com o gótico, já que todas as possibilidades arquitetônicas foram realizadas (volume fechado, volume aberto, vazio fechado, vazio aberto). No que ele visava como moderno, de começos do século XIX, nada encontrava que fosse relacionado com a arte, pois linhas retas e superfícies planas são respostas à necessidade (finalidade utilitária) e os indivíduos que desses edifícios se servem são tratados como animais em caixotes (“como em nossas igrejas protestantes, construídas apenas para serem preenchidas por pessoas e que não possuem mais do que bancos como estábulos.”¹¹⁰) Os seres humanos continuam edificando (pois isso é algo necessário), mas nem sempre “arquitetam” no sentido técnico do termo. Toda obra tem uma forma, mas há obras sem arquitetura, assim como existem pessoas ou sociedades sem história. Esses edifícios abrigam corpos materiais, mas não suas almas, porque eles mesmos não têm alma, pois não reservam um espaço para o espírito. Quiçá por isso a arquitetura moderna seja usualmente inexpressiva, porque repete *ad nauseam* formas abstratas, e os prédios são mudos e subsistem à margem de nossa consciência, enquanto que as obras arquitetônicas verdadeiras são eloquentes, porque expressam as etapas de formação de nosso espírito: arranha-céus resistem ao tempo, mas o Panteão, Chartres ou a Mesquita da Rocha estão impregnados dele.

Vimos que para Hegel “o único estilo para um templo era o romântico, que se expressa no gótico.”¹¹¹ Pessoalmente, entendemos que, se a arquitetura é o corpo do tempo, cada tempo, cada época, fala de seu ‘jeito’, por responder a coordenadas culturais diferentes e, portanto, a arte nunca alcança o patamar do “nec plus ultra” definitivo, ainda que quiçá o tenha para cada época em particular, mas não para o devir histórico em seu conjunto. Porém, o estilo gótico tem marcado de tal forma o imaginário construtivo que formas externas ou elementos decorativos persistem e muitas pessoas entendem que templos, para poder ser identificados como tais, devem possuir certos elementos ou características desse estilo. Nesse caminho,

¹¹⁰ HEGEL, 1996, p. 330.

¹¹¹ HEGEL, 1996, p. 331.

vemos a permanência das janelas ogivais ou do arco quebrado: presbiterianos, luteranos, anglicanos e assembleianos têm construído numerosos templos com esses elementos (em diferentes cidades pelo Brasil afora), e é claro que não é só por questão de uma maior luminosidade para o interior, mas porque entendiam que de outra maneira lhes estava faltando algo que julgavam necessário para a correta identificação de sua função religiosa. Temos templos que em sua totalidade tentam recriar com materiais modernos (concreto, etc.) a Idade Média e se valem do estilo neo-gótico. A ordem Carmelita, em muitas das construções erigidas por ela, usa esse estilo: Santa Teresinha, em Porto Alegre, Nossa Sra. do Carmo em Rio Grande e em Uruguaiana (no Rio Grande do Sul), Nossa Sra. do Carmo e Sta. Teresinha em Montevideu (Uruguai), são claros exemplos dessa tendência. Mas os anglicanos não ficam imunes: a Paróquia de São Paulo, no bairro da Lapa, em Rio de Janeiro, é totalmente nesse estilo, e nossa Paróquia da Ascensão, no bairro de Teresópolis, em Porto Alegre, também. Interessante nesse aspecto é uma obra recente de Edin Sued Abumanssur¹¹², que dedica o capítulo III de sua obra (em especial da página 101 a 144) às arquiteturas protestante e pentecostal, analisando os estilos arquitetônicos entre os protestantes, o uso do púlpito, da mesa da eucaristia e da pia batismal, as construções pentecostais (entendendo por tal o pentecostalismo clássico: Assembleia de Deus, Congregação Cristã, por exemplo) e a quebra de tradições arquitetônicas, com as construções das igrejas neo-pentecostais (Universal do Reino de Deus, por exemplo), e como não podia ser de outra forma, fazendo o contraponto com os estilos usados no catolicismo romano. A obra têm material fotográfico ilustrativo, o qual a faz mais atraente.

1.5.3 Um breve comentário sobre esta parte do trabalho

Nas primeiras páginas deste capítulo nos perguntamos: quando podemos dizer que um edifício é belo? Numa primeira aproximação, respondemos que isso aconteceria quando nos fosse possível ver nessa construção, além de sua aparência, os valores perenes que a permeiam, que informaram o projeto da mesma. Esses valores recebem os nomes de “transcendentais”, e de longa data eles estão presentes em nossa cultura, e são o Bem, a Beleza, a Verdade e a Harmonia. O edifício tem que ser capaz de ser expressivo, de nos falar, e ocasionar em nós, então, como primeira resposta, um sentimento de deleite, de agrado, e nós respondemos em base as experiências que ali vivenciamos. Perguntamo-nos também: por que um tem-

¹¹² ABUMANSSUR, Edin Sued. *As Moradas de Deus*. São Paulo: Novo Século, 2004. Doutor em Antropologia e professor do Depto. de Teologia e Ciências da Religião da PUC/SP, é pesquisador das relações entre a religião e a arte e também sobre as devoções populares brasileiras, especialmente aquelas que se expressam em torno de lugares sagrados objeto de romarias.

plo deve ser belo? Podemos concluir em base à primeira resposta, que ele deve ser belo porque nele acontece o encontro individual e comunitário com Aquele que é a fonte da Beleza e do Bem, é o espaço desde o qual Ele nos convoca; onde nós, em resposta a esse apelo, nos congregamos, e é nesse momento que Ele se revela, na harmonia do diálogo e em Espírito e Verdade. Isto é especialmente certo, na nossa visão, dentro do cristianismo. Sabemos também que este posicionamento sobre como acontece esse encontro é plural e diferenciado, ao longo dos vinte séculos da história cristã.

Pudemos apreciar, também dentro de uma ótica idealista-transcendental, uma linha de continuidade, que percorre 2.500 anos (desde os primórdios platônicos até o presente), através de lugares e culturas diferentes e apresentando importantes pontos de contato, e é claro que há também diferenças de ênfase e de compreensão. Termos podem mudar: Deus, Nous, Causa Primeira, Luz Absoluta, Sumo Bem, Ideia Absoluta, mas os Transcendentais continuam servindo para falar sobre os atributos da divindade, entendida aqui como Pessoa, e de como as artes, e entre elas a arquitetura, são caminhos para a alma humana ter lampejos de sua existência e presença no mundo, e nos impulsionam também a desenvolver posturas éticas em nossa existência. Ao longo desta parte foram colocados pontos de coincidência e também diferenças pontuais entre os cinco autores considerados, com a ressalva de que a linha geral de aproximação é a do pensamento filosófico e a teologia natural. Consideraremos também como a teologia revelada considera o tema. Achamos que dessa forma teremos podido dar resposta, em nível aceitável, às duas perguntas que orientaram nosso afazer.

1.6 Os arquitetos perseguindo o inexpressável

Nas páginas anteriores, vimos as considerações de pensadores que achamos representativos, ao longo de vários séculos, em torno dos temas da beleza, verdade, bondade e harmonia, e suas vinculações com a religião, em contextos culturais determinados. Como a arquitetura é um espelho das crenças, valores e ideais dos diferentes grupos humanos, nós tentaremos expor, no âmbito do cristianismo ocidental, como os arquitetos têm-se digladiado com as diversas visões do Deus uno e trino cristão ao longo do tempo, como, quando e onde Ele se revela à comunidade de fé, dialoga com ela e ambos partilham da alegria do encontro. A dificuldade maior está na inefabilidade desse Deus e nas limitações de compreensão e de articular a mesma, própria dos seres humanos.

Nos escritos sagrados judaico-cristãos, Deus se apresenta como um ser transcendente, ou seja, além de tudo e de toda experiência humana (enquanto experiência das coisas) ou

do próprio ser. Nesse sentido, o termo está vinculado a Platão e aos neo-platônicos. No primeiro encontramos que para ele o Bem (princípio supremo de tudo o que existe) “está além da substância”¹¹³, e que Plotino (dentro do neo-platonismo) repete o conceito acrescentando: “e também além do ser”¹¹⁴ e “da mente”.¹¹⁵ Nos Escolásticos, Escoto Erígena¹¹⁶ e também os teólogos místicos como o Pseudo Dionísio¹¹⁷ e o Mestre Eckhart,¹¹⁸ o conceito refere-se a que Deus está além de todas as determinações concebíveis, até mesmo do ser ou da substância. Deus está presente e ativo além de nossa existência, transcendendo tempo e espaço.

Mas também esses escritos nos falam de um Deus muito próximo da humanidade, como em alguns relatos do AT, na Encarnação da segunda Pessoa da Trindade, na presença do Espírito Santo (a terceira Pessoa), tanto em manifestações extraordinárias (chamadas de milagres) quanto no conjunto de todos os seguidores de Jesus que, conformando seu corpo místico, recebe o nome de Igreja. Esta proximidade de Deus sob diferentes formas, no meio de nós, chama-se de imanência. Filosoficamente, isso acha expressão em Aristóteles, Spinoza, Kant e os idealistas post-kantianos, e abriu-se caminho na teologia dentro do campo da apolo-gética, tentando mostrar que o divino é de algum modo imanente no ser humano, pelo menos na forma de necessidade, aspiração ou exigência.¹¹⁹ Estas duas concepções de Deus se traduzem em moldes arquitetônicos em ambos os Testamentos.

No Primeiro Testamento, temos dois modelos, ambos de origem divina e que expres-sam em graus diferentes ambas as concepções. O primeiro modelo é o da Morada (ou Tenda do Encontro), conforme o texto de Êxodo 25: 1, 8-9: “O Senhor falou a Moisés dizendo: Eles me farão um santuário e eu morarei no meio deles. Vou te mostrar a planta da morada e a planta de todos os seus objetos: fareis tudo exatamente assim,” e isso acontece ao longo de vários capítulos (do 25 ao 31). Um autor já clássico, Gerhard von Rad, nos diz que a relação de Javé com a Morada ou Tenda “não era de moradia ou domicílio terrestre, mas somente o lugar de encontro no qual Deus recebe a Moisés. Javé surge do céu na nuvem que desce dian-te da porta da tenda, que por isso mesmo recebe o nome de “tenda do encontro” e ali é consul-

¹¹³ PLATÃO, 2000b, VI, 509b.

¹¹⁴ PLOTINO, 1952, V, 5-6.

¹¹⁵ PLOTINO, 1952, V, 5-12.

¹¹⁶ ERIGENA, Duns Scotus. De Divisione Naturae. In: HARRIS, C. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1927. 1, 14.

¹¹⁷ PSEUDO-DIONISIO. De Divinis Nominibus. In: ROLT, C. E. *Divine Names and Mystical Theology: Translations of Christian Literature*. London: SPCK, 1920. II, pars 1, 122.

¹¹⁸ ECKHART, Mestre. Obras. In: Pfeiffer Editores. *Místicos Alemães do Século XIX*. São Paulo: Novo Tempo, 1967. p. 318.

¹¹⁹ ABBAGNANO, 2003, p. 540. Verbetes: imanência.

tado, conforme Êx. 33,7 e 29,43”¹²⁰, pois a Tenda é o lugar do oráculo, de escuta específica da Palavra de Deus. A Tenda está intimamente ligada à ideia de acampamento e itinerância e de Javé estando no meio do povo, circulando no seu meio. Outra obra, já clássica também, é o Peake’s Commentary on the Bible. Na referência aos capítulos 25 ao 31, se diz que Deus se encontra com esse povo e “tabernaculaba” com eles. Deus não perambula no Tabernáculo (ele faz isso no céu), mas aparece ou fica transitoriamente sobre a Tenda. A tradição sacerdotal tenta resolver assim o problema da imanência e da transcendência divinas. O Deus do universo não pode ficar confinado em santuário algum, mas Ele tem que se fazer presente com e no meio de seu povo. O elo entre as duas situações é efetivado através da ideia de Javé “tabernaculizando” (pairando), ainda que por momentos, sobre seu povo e tendo um lugar de contato determinado.¹²¹ Com a Tenda, vemos que, por seu tamanho, ela está dentro da escala e dos hábitos dos adoradores, tendo também um caráter mais acolhedor e convidativo. A ideia de imanência está então fortemente sublinhada, ainda que referências à transcendência estejam também presentes: nos materiais e cuidados no feitiço dos elementos de uso na mesma nota-se a convocatória feita para a doação de elementos preciosos e a realização das decorações dentro do mais alto padrão possível naquele momento histórico dos israelitas no deserto. Também na organização do espaço conforme um plano: área comunitária e outras de acesso restrito e até no uso da luz, pois no Santo dos Santos a luz era mínima, para aumentar o sentimento de mistério.

O segundo modelo é o do Templo de Jerusalém, cuja construção é descrita em 1 Reis de 5:15 a 8:11, e em Crônicas 1:18 a 7:8. Deus é mostrado como auxiliando e guiando na construção de um elaborado e permanente lugar de culto na capital de sua nação. A transcendência divina era marcada pelas dimensões gigantescas do templo, que faziam as pessoas muito cômicas de sua pequenez na casa do Senhor, também pela existência de áreas vedadas, já que nelas estava a glória de Deus e pelo uso hierárquico do espaço: diferentes grupos deviam permanecer em lugares previamente determinados que não deveriam ser ultrapassados. A cuidadosa elaboração do espaço enfatizava a alteridade divina. A riqueza e o trabalho artístico dos materiais utilizados pelos artistas israelitas serviam para mostrar o templo como um monumento erigido para a glória de Deus, tanto para os membros de seu povo quanto para os estrangeiros. A respeito da imanência poderíamos dizer que subsistiam rastros, já que assim como a Tenda estava em meio do acampamento no deserto, o Templo estava no meio do povo

¹²⁰ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1973. p. 235.

¹²¹ BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold H. (Ed.). *Peake’s Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963. p. 233.

na cidade santa. A presença de Deus no Templo foi prometida, pelo que a consciência de que Ele permanecia com seu povo foi mantida e serviu de sinal "a nuvem que encheu a Casa do Senhor, pois a sua glória encheu a casa" (1 Reis 8:11). As cerimônias e demais atividades realizadas diariamente no Templo e em seus pátios contribuíam também para estabelecer conexões pessoais entre os israelitas e deles com Javé.

Vemos então como dimensões, materiais, divisões e hierarquização dos espaços, uso da luz, restrições de acessos, cerimônias, são utilizados para enfatizar a imanência ou a transcendência divinas, sem que fosse possível, porém, separar ambas as qualidades, já que as duas estão intimamente ligadas. Temos então elementos da arquitetura ao serviço de uma visão teológica.

No Segundo Testamento, há uma menor ênfase no templo material. Ele continua sendo usado, como o foi por Jesus e seus discípulos, e ainda depois de Pentecostes, como escreve o ator de Atos nos capítulos 2:46; 3:1; 5:12, 21; 21:26. Jesus não proibiu a adoração em lugar determinado, fosse Jerusalém ou Samaria (lembramos o diálogo de Jesus com a samaritana registrado em João 4: 21-24). O Peake's já citado continua nos ajudando e comenta que os cristãos da primeira geração, sentindo-se como parte de Israel e que tinham reconhecido e aceito Jesus como o Messias prometido e, por isso mesmo, continuavam cultuando Javé no centro religioso da nação e exerciam todos seus direitos e deveres como judeus, e o fizeram até que o choque com as autoridades instituídas fez isso impossível.¹²² Porém, sem prejuízo desse uso do Templo, a ênfase estava colocada não unicamente na presença nesse lugar, mas, sim, em ter uma justa motivação para cultuar ali, já que se alguém fosse até lá só para ser visto pelos homens ou para fazer negócios, então tudo estaria errado, como a expulsão dos cambistas em Mt. 21:12¹²³ ou no relato do fariseu e o publicano, em Lucas 18: 9-13.¹²⁴ O Templo continua sendo para Jesus e também para seus imediatos seguidores, um lugar santo em relação a Deus, mas Cristo é claro quando diz que sua presença não fica limitada de jeito algum ao Templo, e que o mesmo pode agora ser associado com seu corpo, incitando os apóstolos a verem além do Templo material que, por mais estável e firme que pareça, será destruído. Nesse sentido, os comentários em Peake's sobre Mt. 12:6 e João 2:13-26 e 4:7-26 são sumamente claros (o último já foi colocado antes, ainda que parcialmente), quando do encontro com a

¹²² LAMPE, Geoffrey W. Acts. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 889.

¹²³ STENDHAL, Krister. Mathew. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 790.

¹²⁴ LAMPE, Geoffrey W. Luke. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 837.

samaritana.¹²⁵ Lembremos também a identificação de Jesus em Mt. 1:23 com o Emanuel de Isaías 7:14, retomando e apropriando-se da imanência divina no meio do povo,¹²⁶ e reinterpretando-a num sentido cristão. E, nos escritos de Paulo e de Pedro, os cristãos viram moradia (templo) de Deus no mundo através da atividade do Espírito Santo, como em 1 Cor. 3:16 e 6:19-20; Ef. 2: 19-22 e 1 Pe. 2: 4-10, conforme a interpretação dada por C. S. Williams,¹²⁷ H. Chadwick¹²⁸ e por C. Cranfield.¹²⁹ O livro da Revelação nos diz que a existência de um lugar como foco para nosso culto de adoração não é algo essencial, porque na Jerusalém celeste sua Presença é o templo, tal como está escrito em Rev. 21:22-26 e conforme o comentário de Turner.¹³⁰ Em suma, o Segundo Testamento não proíbe nem o uso nem a edificação de lugares de culto, ainda que se preocupe com o uso errado dos mesmos e por possíveis quedas na idolatria. Os espaços sagrados estão para servir ao povo de Deus e para facilitar o culto e o desempenho de seus variados ministérios, mas de forma alguma limitam a presença de Deus, como independente do universo e de sua criação. Assim como o modelo do Templo aponta para sua transcendência, o Corpo de Cristo aponta para sua imanência, como o modelo do Tabernáculo ou Tenda do Encontro. Ambos os modelos têm servido como inspiração, ao longo dos séculos, para as comunidades cristãs, e o templo tem sido o mais favorecido, tanto por sua durabilidade quanto por sua visibilidade, assim como pela demonstração de poder religioso e político que está por trás das grandes edificações, e também por sua penetração no tecido da sociedade, como é o caso de construções religiosas, ainda que de pequenas dimensões, mas que cumprem a tarefa de marcar a presença da instituição em meio de pequenas comunidades. Mas, desde a adaptação dos edifícios públicos imperiais (basílicas) até a plenitude do gótico flamejante, ou nas ermidas nas florestas, a Igreja tem procurado fazer público a realidade da Presença de Deus vivo e também seu próprio poder e autoridade. Preocupações políticas e teológicas podem, unidas, acentuar a transcendência nos projetos arquitetônicos dos templos.

Achamos que algumas linhas mestras de raciocínio podem ser expressas. A primeira é a de que nossas percepções sobre a santidade de Deus influenciam a forma das construções religiosas, pois as construções procuram expressar em concreto, pedra ou madeira, como Ele é

¹²⁵ STENDHAL, 1963, p. 784,849.

¹²⁶ STENDHAL, 1963, p. 771,495.

¹²⁷ WILLIAMS, C. 1st. Corinthians. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 955,957.

¹²⁸ CHADWICK, Henry. Ephesians. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 983.

¹²⁹ CRANFIELD, Charles. 1st. Peter. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 1.027.

¹³⁰ TURNER, Nigel. Revelation. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963. p. 1.059.

para nós, então enfatizamos um dos posicionamentos, ou, no melhor dos casos, achamos um caminho equilibrado, via média, de compromisso entre ambos. As escolhas no desenho ou projeto referentes à escala, volumes, luz, decoração e uso dos espaços internos e externos de nossos templos, têm consequências nas percepções que as pessoas, de dentro e de fora da comunidade, têm sobre o Deus que nós proclamamos e servimos. Por isso, as comunidades cristãs têm lutado ao longo dos tempos para achar qual é a melhor forma de articular sua fé, de maneira concreta, através dos edifícios que elas erigem para o culto e os ministérios eclesiais.

Uma segunda conexão com a anterior é que diferentes posicionamentos teológicos têm produzido inúmeras expressões de arquitetura eclesiástica. Já vimos como isso é possível no parágrafo anterior.

A terceira é a de destacar o caráter paradoxal da natureza da transcendência e da imanência divinas, e de como é mais possível discernir as expressões nos limites de ambas as percepções e mais difícil movimentar-se nas áreas cinzentas do espectro arquitetônico de ambas as formas.

Uma quarta linha de aproximação está em que os posicionamentos teológicos que procuram se expressar também na arquitetura estão inseridos nos contextos culturais de cada época e expressam seu *ethos* (costumes e representações morais) ou *zeitgeist* (espírito da época). No século passado, já na entre-guerras mundiais e claramente após a II grande guerra, o pêndulo movimentou-se para a subjetividade e teologicamente para a imanência, procurando a Presença de Deus na cotidianidade das nossas existências e do mundo.

1.7 Os arquitetos trilhando nas sendas da arquitetura religiosa

Tanto os arquitetos quanto as pessoas leigas que usam e circulam em e entre os edifícios são influenciados pela edificação existente, pelos valores e ideias de suas culturas, pelas interpretações de suas vivências e pelas compreensões que a educação acrescenta a suas intuições e experiências, ajudando-os a ler e interpretar (apreciar) as qualidades implícitas e explícitas dos trabalhos arquitetônicos. Nossa comum humanidade e suas relações jogam um papel chave em tudo isso. Nosso passado influencia sempre nossa realidade presente e, portanto, devemos ter muito em conta esta situação, quando vemos, ainda que sinopticamente, tendências modernas na construção de templos ao longo dos séculos XIX e XX.

1.7.1 Os “reavivamentos” arquitetônicos do séc. XIX

É bom esclarecer que ao longo do tempo tem havido sempre “reavivamentos” arquitetônicos religiosos, entendendo por tais a ereção de templos imitando expressões históricas, tendo sido assim com os repetidos usos da planta basilical, por exemplo. Como antecipamos, quando comentamos as ideias estéticas de Hegel, em páginas anteriores, uma das mais fortes tendências foi a replicação do estilo gótico medieval. Vimos que em Hegel esse estilo era “o” estilo cristão por excelência, e o autor nos falava em pleno momento do romantismo, mas o movimento excedeu, e em muito, esse momento cultural, pois se estendeu ao longo de 200 anos (aproximadamente de 1730 a 1930). Se Hegel falava desde a luterana Alemanha, também na anglicana Inglaterra e os lugares de sua direta influência cultural imperial, o arquiteto Augusto Pugin (1812-1852), que se converteu ao romanismo em 1835, foi o chefe e inspirador do neo-goticismo, unindo forças com a Sociedade Camdem de Cambridge, fundada em 1839 por John Neale (1818-1866) e Benjamin Webb (1819-1885), para o estudo da arte eclesiástica,¹³¹ e que estimulou grandemente o interesse pela arte eclesiástica e a arte tradicional, influenciando muito o Movimento Anglo-Católico no anglicanismo. Eles também achavam que a gótica era a arquitetura ideal, pois expressava não só valores de construção, mas também valores morais, através da chamada “honestidade” ou “verdade” nas formas técnicas da construção. A Sociedade Camdem cruzou o Atlântico e marcou a Igreja Episcopal estadunidense, até bem entrado o século XX. Lembre-se que a Catedral Nacional de Washington DC é um impressionante templo neogótico e que, após décadas, ficou terminado nos anos 80. Se bem que o neogótico enfatiza a importância do culto e da presença da Igreja numa sociedade que cada vez estava mais distante dela intelectualmente, o uso do espaço conspirava contra os ideais litúrgicos dela. Ele enfatiza também o modelo hierárquico eclesial, dividindo a comunidade entre os leigos e os clérigos e favorecendo entre os presentes no culto o papel de meros observadores e não de ativos membros de uma comunidade reunida em torno do altar-mesa de Cristo. O estranho no caso é que igrejas da Reforma, que nas suas origens tinham reagido contra essa visão, adotaram, achamos que de forma não crítica, esse modelo, que contrariava claramente suas ideias de fazer da liturgia um agir do Povo de Deus e de re-vincular Palavra e Eucaristia, como duas formas da Presença de Cristo na comunidade de fé, explicitando isso na

¹³¹ CROSS, F. L. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford University Press, 1958. p. 222.

reaproximação entre o púlpito, o altar/mesa e os bancos do povo. É o caso de anglicanos, presbiterianos, metodistas, congregacionalistas e também de luteranos.¹³²

1.7.2 A passagem dos estilos “neo” para o estilo moderno

Teólogos e arquitetos cristãos sentiram que o século XX, com todos seus avanços tecnológicos (uso do concreto, do aço e do vidro na construção, por exemplo) podia e devia desenvolver estilos novos na construção de novos templos e providenciar novos caminhos de possibilidades na arquitetura. A crítica maior aos “neos” não era tanto o fato de considerá-los imitação acrítica do passado, mas sim o de fechar os olhos ao fato de que esses estilos tinham surgido como resposta a fatores específicos nos campos da cultura em períodos históricos concretos. Eles foram parte de um devir e agora tinham sido petrificados e convertidos em modelos canonizados, contrariando sua própria origem.

As mudanças trazidas à cultura em todos os campos pelo racionalismo, começadas no século XVI, foram transformando o mundo ocidental em forma cada vez mais rápida e profunda. Nesse contexto é que nasceu a arquitetura chamada “moderna”, numa matriz de racionalidade e descobertas científicas e técnicas.¹³³ O impulso inicial foi dado pela Escola de Chicago, no final do século XIX, mais precisamente em 1896, pelo arquiteto Louis Sullivan (1856-1924), que abriu o caminho para deixar de lado os “neos” reavivamentos clássicos, góticos, bizantinos ou barrocos, com uma nova estética. Características dessa tendência moderna são:

- a) um estilo mais leve e o uso de sistemas estruturais que revelassem a função do edifício. Sullivan tinha uma frase que virou lema: “A forma segue à função”;
- b) a progressiva eliminação da ornamentação. Otto Wagner, um membro do movimento, sustentava que “o ornamento é um crime”, seguindo a tendências da pintura e da escultura;
- c) um fascínio pelas formas geométricas puras (cubos e ângulos retos);
- d) procura de expressões “limpas” (sem tentar dissimular ou mascarar) no uso de materiais atuais (deixar visível o concreto, por exemplo) e de técnicas construtivas.¹³⁴

¹³² TORGERSON, Mark A. *An Architecture of Immanence*. Grand Rapids/Cambridge: William B Eerdmans Publ. Co., 2007. p. 45,47.

¹³³ KOCH, Wilfried. *Dicionário dos Estilos Arquitetônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 63-64,89.

¹³⁴ TORGERSON, 2007, p. 49-50.

Edifícios com elementos pré-moldados, arranha-céus residenciais e empresariais, funcionais e sem adornos, templos e grandes obras de engenharia em concreto, aço, vidro e sintéticos são a marca da arquitetura “moderna”. O modernismo foi ganhando força e representatividade, a ponto de terminar se impondo e passar a se chamar “estilo internacional”, isso em torno dos anos 20, depois do Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (CIAM), acontecido na Suíça.¹³⁵ Essa caminhada teve consequências também no campo da Liturgia, já que o Movimento Litúrgico, surgido nessa década no mosteiro beneditino alemão de Maria Laach, viu aí uma forma de concretizar seus ideais por uma mais ativa, plena e consciente participação popular na liturgia. Mas, também os protestantes fiaram preocupados com o tema arquitetura e fé, e desde bem antes de Maria Laach. Em 1894, em Berlim, reuniu-se o congresso para Construção de Templos do Protestantismo, liderado pelos arquitetos Emil Sulz e Otto March, e no qual se apontavam reformas no sentido de construir templos menores, constituídos por diferentes recintos, de forma que o dedicado especificamente ao culto fosse mais um dentro os demais espaços do centro comunitário. Se bem essas conclusões foram sumamente discutidas e até rejeitadas pelas linhas dominantes na arquitetura religiosa alemã e protestante da época, ela retornará no evento do Dia para Construção de Templos, acontecido em Dresden em 1906 que acentuou a importância da conjugação de diferentes recintos num único centro comunitário e recomendou a concepção reformada do posicionamento do púlpito no eixo Central. Um elemento que atraiu os liturgistas foi também o da simplicidade, traduzida na remoção de altares secundários, o sacrário não mais sobre o altar, redução no tamanho ou a simples eliminação dos retábulos, e a fortíssima ênfase cristológica no templo, concentrando-se naquilo que era visto como o essencial no culto: Jesus Cristo, que se revela na Palavra (ambão) e no Sacramento (mesa/altar). Importante é também a preocupação pela função ou o destino do local: se a forma segue a função, então o desenho do templo deve ser pensado de forma tal que possibilite o desempenho adequado dos diferentes ministérios eclesiais, tanto leigos quanto clericais. Outro elemento é o da veracidade ou integridade no uso dos materiais. Tradicionalmente, as estruturas eram dissimuladas ou escondidas ou até falsificadas, como quando se pintava madeira para que parecesse mármore, ou reboco e estuque para ocultar ou para aparentar pedra, forros para ocultar o madeiramento de tetos. A tendência passou a aceitar os novos materiais como dignos e aptos, e as estruturas passaram a ser expostas e visíveis e até integradas na beleza do todo o conjunto. Novas técnicas produziam novas possibilidades nos desenhos construtivos, mas, o que é mais importante, ajudavam para que o público perce-

¹³⁵ TORGERSON, 2007, p. 64.

besse a igreja/templo como mais acessível e próximo, mas em consonância com a cultura atual. O debate sobre a cidade-secular encorajou também os esforços, tanto em teólogos (Harvey Cox)¹³⁶ quanto em arquitetos, para conectar a Igreja à vida urbana contemporânea em todos os níveis possíveis, e contribuiu para a construção de templos de desenho moderno, em templos de diferentes tradições religiosas (sinagogas, budistas, novos movimentos religiosos) possíveis de apreciar não só em Europa ou os Estados Unidos, mas na nossa Brasília (DF).

1.7.3 As Igrejas refletem sobre a arquitetura religiosa contemporânea

1.7.3.1 No anglicanismo inglês e estadunidense

Como reação à reprodução acrítica do neogótico, um sacerdote anglicano inglês, Peter Hammond (1921-1999), professor de História da Arte em Hull, fundou o Grupo de Pesquisa para uma Nova Igreja, que reuniu anglicanos e católico romanos interessados na renovação da arquitetura religiosa. Em 1960, ele publica uma obra que veio a ser seminal no tema: “Liturgia e Arquitetura.”¹³⁷ Em referência a uma liturgia para o século XX ele escreve:

O templo é a casa da Igreja, no sentido bíblico do termo; a casa de um povo cujos membros são também templos de um Deus vivo, e moradas do Espírito; uma casa espiritual construída com pedras vivas. Ele não teria sentido separado da comunidade à qual ele serve. Acima de tudo, ele é um edifício onde o Povo de Deus se congrega para realizar certos atos de forma comunitária, que recebem genericamente o nome de liturgia ou culto público. Um templo está para isso: permitir um culto corporativo, e um espaço para a assembleia eucarística. Ele é, em essência, um edifício para albergar uma congregação que se reúne em torno de um altar.¹³⁸

Inserindo-se dentro do Movimento Litúrgico e para promover uma participação plena e ativa, o edifício teria que ser desenhado pelos arquitetos tendo em mente esse grande objetivo acima descrito, e por isso são elencados ao longo de sete páginas de sua obra¹³⁹ três grandes prioridades: 1) ênfase na centralidade da celebração eucarística para a vida da comunidade; 2) reconhecimento da importância da Proclamação da Palavra de Deus no contexto eucarístico; 3) criação de um espaço unificado para o povo e os ministros. Em consequência: a) teria que haver um único altar, totalmente separado da parede, que possa ser o centro da atenção no culto e que esteja numa área que permita à comunidade se reunir em seu redor e partilhar corporativamente uma refeição. Um cibório ou baldaquino (sobrecéu ornamental de pe-

¹³⁶ COX, Harvey. *Faith in the City*. London: Penguin Books, 1978.

¹³⁷ HAMMOND, Peter. *Liturgy and Architecture*. London: Barrie & Rockliff, 1960.

¹³⁸ HAMMOND, 1960, p. 33.

¹³⁹ HAMMOND, 1960, p. 35-42.

dra ou madeira, fixo, colocado acima do altar¹⁴⁰) poderia ser construído sobre o altar para ressaltar sua importância. b) o lugar da Palavra teria que ser único (em vez de um espaço para os leitores e outro para a pregação), para enfatizar a unidade de leitura e proclamação, teria que estar em lugar destacado e próximo ao altar, indicando que a relação entre a mesa do sacramento-refeição está íntima e essencialmente ligada à mesa da Palavra. c) os diferentes ministérios, tanto clericais quanto os laicais, têm que ser claramente percebidos, de forma a permitir notar que a celebração é um ato coletivo celebrado em um espaço e que tem uma unidade orgânica, evitando-se barreiras ou separações visuais e/ou arquitetônicas. O presbitério teria que estar algo elevado, por razões de maior e melhor visibilidade na condução do culto, mas não poderia obscurecer a unidade do Corpo de Cristo expressa através da comunidade reunida. De forma muito interessante é de se notar que o autor, um anglicano, escreve isso antes do Concílio Vaticano II. Hammond e seu grupo produziram materiais muito úteis, não só para os anglicanos, mas a nível ecumênico, especialmente nos países anglôfonos, ajudando nas renovações surgidas como consequência do Vaticano II (1962-1965).

Outro aspecto interessante foi o da junção de esforços e de compreensões sobre a construção de templos surgida entre teólogos e arquitetos, que inclusive teve encontros institucionalizados no Conselho Mundial de Igrejas, em Bossey (Suíça), no ano de 1959, sob o tema “A arquitetura religiosa como uma expressão da presença da Igreja no mundo”¹⁴¹ e que 50 anos depois se tem refletido nos Encontros de Arquitetura e Arte Sacra (2010-11 e 12) organizados pela Igreja Anglicana em Porto Alegre/RS.

No meio anglicano dos Estados Unidos temos o trabalho institucional da Episcopal Church of United States America (ECUSA), com dois documentos básicos: *Architecture for the Church*, editado por Darby Woods, em 1952 e *Church Buildings and Furniture: a Survey of Requirements* editado por Jonathan Sherman, em 1959, e, mais recentemente, as obras: *New Wine in Old Skins: Liturgical Change and Setting of Worship*¹⁴² de Middleton, *Re-Pitching the Tent: Re-ordering the Church Building for Worship and Mission*, de Richard Giles,¹⁴³ e *Moving the Furniture: Liturgical Theory, Practice and Environment* de Williams

¹⁴⁰ CHING, K. *Dicionário visual de Arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 148.

¹⁴¹ WCC. *Relatório da Conferência para Arquitetos e Teólogos*. 6-13 maio 1959. Bossey: The Ecumenical Institute, 1959. p. 6.

¹⁴² MIDDLETON, Arthur Pierce. *New Wine and Old Skins*. Wilton: Morehouse Barlow, 1988.

¹⁴³ GILES, Richard. *Re-Pitching the Tent*. Norwich: Canterbury Press, 1999.

Adams, obras com interessantes nexos com o tema da arquitetura e missão e arquitetura e meio ambiente.¹⁴⁴

1.7.3.2 No luteranismo estadunidense

Como temos maior acesso à obras em inglês, preferimos falar da caminhada desta comunidade nos Estados Unidos. Sabemos, então, que o que será apresentado na continuação é parcial e incompleto, no que se refere aos imensos e profundos estudos feitos nessa Igreja cristã no campo de nosso trabalho. Devemos dizer que existe material (e abundante) dentro do luteranismo alemão. Mas, e também devemos dizer, as contribuições desses dois países tem tido pouco eco na arquitetura eclesiástica no Brasil. Na IECLB, porque ela está muito mais vinculada à Igreja Luterana da Alemanha do que a dos Estados Unidos, e em segundo lugar, porque o tema não é visto como prioritário, e em geral, ainda que com algumas exceções, a situação é a de repetir os modelos neogóticos tradicionais. O tema não foi aprofundado no universo estudado pelo autor deste trabalho, de forma propositada, por mais que se reconheça a importância do mesmo, já que houve que fazer um recorte, que significou por tanto, uma escolha de materiais.

Nos Estados Unidos, os luteranos apresentam três grandes grupos: a United Lutheran Church in America (ULCA), a Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) e a Lutheran Church – Missouri Synod (LC-MS).¹⁴⁵ A ULCA, em fins dos anos 50, publica um *Manual for Organizing and Managing the Building Program*, breve, com umas 67 páginas. Nas referências da obra pode ser notada a influência do Movimento litúrgico e do Ecumenismo. Um dos objetivos da obra era ajudar as congregações para uma maior e melhor compreensão, tanto do culto quanto da arquitetura. Na década dos anos 80, as preocupações teológicas e sociais presentes em comunidades luteranas levaram muitas delas, quando engajadas em processos de construção, a projetar edifícios multiusos, para poder fazer deles centros comunitários e referenciais para todos os aspetos da vida dos cristãos e também de pessoas não cristãs. A LC-MS publicou em 1965: *Architecture and the Church*¹⁴⁶ resultado dos trabalhos de uma Comissão Mista de teólogos e arquitetos que, ao longo de 100 páginas, repassam os procedimentos e linhas mestras para que as comunidades possam realizar a edificação de um templo. A ELCA, através do teólogo especializado no tema Ralph Van Loon, editou, em 1975, a obra *Space for*

¹⁴⁴ ADAMS, Williams Seth. *Moving the Furniture*. New York: Church Publ. Inc., 1999.

¹⁴⁵ LOSKY, Nicholas et al. *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneve: WCC Publications, 2002. p. 724-727. Artigo: Lutheranism.

¹⁴⁶ LC-MS. The Commission on Church Architecture. *Architecture and the Church*. St. Louis: Concordia Publ. House, 1965.

*Worship: Some Thoughts on Liturgy Architecture*¹⁴⁷. Nessa obra propugnava-se um espaço celebrativo para todo tipo de cultos, e capaz também de albergar atividades não litúrgicas. Loon apoiou-se muito no trabalho de outro arquiteto luterano, conhecido internacionalmente, Edward Sövik,¹⁴⁸ com sua obra *Architecture for Worship*. Em 1987, Walter Huffmann e Anita Stauffer publicam *Where we Worship*¹⁴⁹ e pouco depois apareceu *Where We Worship: Leader's Guide and Process Guide* de autoria de Huffmann and Van Loon e editado por Anita Stauffer.¹⁵⁰ Nos preâmbulos de ambos os livros, enfatiza-se que eles são resultado do trabalho conjunto de várias igrejas luteranas americanas e canadenses, e faz constar explicitamente o papel de guia técnico do arquiteto Sövik, até com fotos de suas igrejas. Em linhas gerais, o “*Guide*” faz questão de dar importância ao papel do povo no culto, à Palavra e ao Sacramento (este visto como uma refeição em comunidade), e à qualidade do “serviço” num contexto litúrgico, que se traduz em criar condições para a hospitalidade, flexibilidade e unidade (animar a interação do sacerdócio de todos os fiéis), criação de espaços belos e simples, que direcionem os usuários para que possam discernir a presença de Deus nos seu dia a dia (acento das consequências da Encarnação de Cristo). Todos esses temas não são só luteranos. Em realidade, percorrem as reflexões litúrgicas das tradições históricas e foram se consolidando através dos diálogos ecumênicos e das reformas litúrgicas acontecidas ao longo da segunda metade do século XX.

1.7.3.3 No catolicismo romano

Já vários anos antes do Concílio Vaticano II as preocupações colocadas pelo Movimento Litúrgico nascido na Alemanha, no começo da década de 1920, contribuiram para fazer o elo entre fé e liturgia, expressando-se através da arte e da arquitetura modernas. Nomes como Romano Guardini, Próspero Gueranger, Odo Cassel, Anton Baumstark, Pius Parsch, Lambert Beauduin e, no Brasil, o beneditino Martino Michler, do mosteiro de Rio de Janeiro, são parte de uma plêiade de religiosos e de leigos interessados no tema. Em 1947, a Comissão Litúrgica Alemã¹⁵¹ propugnou pela criação de lugares apropriados para autênticas expressões comunitárias de culto, oferecendo espaços que falassem de hospitalidade, cuidado e atenção às pessoas, pois elas são um dos focos do agir litúrgico da Igreja. O altar deveria ser o centro

¹⁴⁷ LOON, Ralph Van. *Space for Worship*. Philadelphia: Lutheran Church in America, 1975. Revision of 1982.

¹⁴⁸ SÖVIK, Edward. *Architecture for Worship*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1973.

¹⁴⁹ HUFFMAN, Walter; STAUFFER, Anita. *Where We Worship: Leader's Guide and Process Guide*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1987.

¹⁵⁰ HUFFMANN; LOON, 1987.

¹⁵¹ ICAR. German Liturgical Commission. Guiding Principles for the Design of Churches according to the Spirit of the Roman Liturgy. English version. *Orate Fratres*, London, n. 24, dec. 1949, p. 9-18.

da atenção, totalmente separado das paredes, digno e expressivo por si mesmo e que possa permitir que o celebrante encare a congregação. O coro deve ser percebido como parte da comunidade e não como algo distante e alheio, e a fonte batismal se situar perto da entrada do templo. Há uma preocupação para que os templos sirvam às pessoas no tempo presente, que desconhecem e estão alheias a linguagens arquitetônicas arcaicas, precisando de expressões mais genuínas na sua contemporaneidade. O cristianismo não tem estilos “canonizados”, mas aceita o que é bom, belo, verdadeiro e harmonioso em cada tempo e cultura. Excederia em muito o detalhe da caminhada romana neste tema, pelo que só apontaremos momentos importantes. O maior deles foi, sem dúvida, o Concílio Vaticano II e, em especial, a Constituição sobre a sagrada liturgia, conhecida pelas palavras iniciais do texto latino *Sacrosanctum Concilium*. de 4/12/1963,¹⁵² que em seu parágrafo 128 estabelece, em geral:

Revisem-se quanto antes: [...] todo o referente à edificação dos templos, forma e construção dos altares, assim como a funcionalidade e dignidade do batistério, a decoração e ornamentação. Corrija-se ou suprima-se o que pareça ser menos conforme à liturgia reformada e conserve-se, ou seja, reintroduzido aquilo que a favoreça.

Essas normas gerais serão depois implementadas pelas diferentes Conferências Episcopais de cada país, ajudadas por diretivas vindas de Roma e contidas em sucessivas edições (corrigidas e aumentadas) da Instrução Geral do Missal Romano¹⁵³, que de 1970 em diante legisla sobre o tema. Em geral encoraja-se a criação de um espaço que exprima simplicidade, beleza, nobreza dos materiais, relevância, hospitalidade ou acolhimento (edifícios a escala humana), favorecimento da mobilidade litúrgica e do espírito da unidade da comunidade reunida, o desenvolvimento dos diferentes ministérios, ter um único altar como “o” centro da atenção (não precisa estar no centro geográfico do templo) e situado perto do ambão da Palavra, lugar da Presença e da Revelação do Senhor e da cadeira da Presidência da celebração. A Fonte Batismal deve ser situada de forma tal que conduza os participantes à percepção de que o batizado passa a ser filho de Deus no seio de uma comunidade de fé a nível local e também universal, que é a Igreja de Cristo. Dão-se também diretrizes para pôr os sacrários em capelas especiais (a um lado ou fora do presbitério) e não mais sobre o altar, sobre os confessionários (podem permanecer) ou espaços de reconciliação, e os cuidados a ter para evitar a repetição de símbolos e imagens no templo, de forma a direcionar o fiel para que sinta a Presença de

¹⁵² ICAR. *Documentos Completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1966. p. 123.

¹⁵³ ICAR. *Institutio Generalis Missalis Romani*. Vaticano: Tipographia Vaticana, 1970.

Cristo nesse lugar. Deteremo-nos aqui, porque a ideia era simplesmente proporcionar uma aproximação a nível ecumênico sobre o tema. Aprofundamentos sobre o tema ficarão para posterior momento, especialmente sobre a realidade em nosso Brasil.

Nesta altura, entendemos que algumas considerações gerais poderiam ser tecidas sobre este tema em particular. Em primeiro lugar, destacar que mudanças litúrgicas teriam sido seriamente dificultadas (e quiçá até impedidas), se não tivessem acontecido concomitantemente reformas na arquitetura sacra. Em segundo lugar, a tendência de ligar a vida secular e a vida da fé, e enfatizar a presença e a relevância da fé e da comunidade crente no mundo e com as necessidades do mesmo. Servir ao crente e ao mundo é visto como essencial. Nota-se, em terceiro lugar, uma liberdade no uso de técnicas, materiais e formas de construção, procurando autenticidade e engajamento com as expressões locais de cultura na expressão da fé das pessoas. Essas tendências são designadas com o nome genérico de “modernas”, expressão que pode ser aceita, ainda que com todas as ressalvas no caso, já que pode ser vista como geral demais. Vê-se também, em quarto lugar, que as mudanças perpassam barreiras denominacionais. Teologicamente, é possível sentir a imanência de Deus em grau significativo em muitas e diferentes igrejas, devido a similares implementações emergentes tanto do Movimento Litúrgico e de Renovação Litúrgica, quanto de Movimentos dentro da arquitetura e das artes contemporâneas.

1.7.3.4 Os transcendentalistas também fazem ouvir sua voz

Num momento anterior,¹⁵⁴ falamos de duas formas de perceber a Deus como um ser transcendente ou como um ser imanente, e de forma sumária explicamos o que se entende por esses termos. Dedicamos também um espaço para considerar a visão teológica imanentista e seus desdobramentos no campo da arquitetura contemporânea, da segunda metade do século XX em diante. Até essa data, a visão dominante era a visão transcendentalista. Mas, viradas no direcionamento teológico e cultural, não significaram o desaparecimento dessa corrente. Caíram em nossas mãos duas obras modernas posicionando-se dentro dessa corrente, escritas por profissionais da área de arquitetura e de tradição de fé dentro do romanismo. A primeira no tempo é de Michael S. Rose e foi publicada em 1969, sob o título *Ugly as Sin: Why they Changed our Churches from Sacred Spaces to Meeting Spaces and How We Can Change*

¹⁵⁴ Cf. ponto 6 deste capítulo.

them Back again,¹⁵⁵ e a segunda é de Moyra Doorly, publicada em 2007 *No Place for God: the Denial of Transcendent in Modern Church Architecture*”¹⁵⁶ Entendemos de honradez acadêmica o deixá-los falar, ainda que de forma sucinta, sobre os porquês de suas críticas e rejeições aos estilos e tendências atuais de construção de templos.

Doorly é uma arquiteta californiana convertida ao romanismo nos anos 70, que dedica quatro dos sete capítulos de seu livro à crítica do estilo “modernista” nos templos e da Igreja (instituição) que o adotou, com base na teoria da arquitetura. Os outros três capítulos são dedicados à pesquisa sobre o tema na Igreja primitiva, sua proposta para reaver um espaço sagrado e como fazer esse retorno. No prefácio, ela explica que a obra é uma tentativa de examinar o impacto do modernismo no desenho dos templos e perguntar se as ideias desse momento histórico sobre o espaço têm o mesmo efeito adverso sobre a edificação dos templos que tiveram sobre a construção secular. As igrejas atuais não falam de um Deus transcendente, que inspira um respeitoso temor, reverência e assombro ou maravilha, mas de um Deus que se movimenta no meio e entre um grupo de adoradores. Já o escritor inglês Chesterton escrevia, em seu momento: “Coisa horrível essa de adorar a Deus dentro de si mesmo... O fato de que o senhor Jones adore a Deus dentro de si significa, em última instância, que o senhor Jones cultuará ao senhor Jones.”¹⁵⁷ Quando a revolução litúrgica do século XX mudou o foco para um Deus na comunidade, isso modificou profundamente a concepção do que é uma Igreja, como ela deve funcionar e a mensagem que ela deve proclamar. Ao longo da história construíram-se templos conforme o *zeitgeist* de cada época, e isso seria o caso também para a presente época. Mas a Igreja não canonizava nenhum estilo nem destruía ou refazia os anteriores. Atualmente, muitíssimos templos têm sido construídos no estilo modernista, dentro do monótono e despojado minimalismo, do horror pela ornamentação e a rejeição do narrativo em favor do abstrato. Mas, arquitetura é bem mais do que aparência. O principal, e não importa o estilo, são os princípios que determinam o uso do espaço, providenciam abrigo e contêm as atividades neles desenvolvidas. É assim que os edifícios cumprem suas funções. Também é certo que os espaços criados pela arquitetura têm significados que vão além de seu uso funcional, através da manipulação do espaço e de uma determinada estética.¹⁵⁸ Os primeiros templos em estilo modernista usaram vidro transparente em vez de vitrais, concreto simples e

¹⁵⁵ ROSE, Michael S. *Ugly as Sin*. Manchester: Sophia Institute Press, 1969. *Feio como o pecado: porque mudaram nossas igrejas de Espaços Sagrados em Lugares de Reunião e como podemos devolve-las a seu antigo uso*.

¹⁵⁶ DOORLY, Moyra. *No Place for God*. San Francisco: Ignatius Press, 2007. *Sem lugar para Deus: a negação do Transcendente na arquitetura moderna*

¹⁵⁷ CHESTERTON, Gilbraith K. *Orthodoxy*. São Francisco: Ignatius Press, 1995. p. 81.

¹⁵⁸ DOORLY, 2007, p. 1-4.

careciam quase que completamente de decoração. Era uma mudança? Sim, mas não diferente de outras mudanças acontecidas no passado. Para Doorly o problema radica em que a Igreja aceitou isso e adotou também as ideias de espaço preconizadas pelo modernismo, e aí veio o desastre. O “relativismo” que faz parte do “pacote” cria espaços homogêneos, sem direcionamentos e sem valorizações. Tudo é uma “mesmice” para qualquer lado que se mire. Limites são dissolvidos e o sentido de afastar ou reservar um lugar para um uso especial (consagrar) se perde e, portanto, também sume a ideia de um espaço sagrado. Se nesse universo não existe o sagrado, o único lugar para o indivíduo procurá-lo e achá-lo é dentro de si mesmo. Se os templos podem ser percebidos como teologia em pedra e podem ser “lidos” dessa forma, então, de que Deus e de que graça nos falam os templos de hoje? Conduzem-nos para onde?

O movimento de afastar-se do conceito de templo como “casa de Deus” para o de templo/lugar onde o povo de Deus se congrega, rompe o balanço entre as duas visões que o ser humano tem de Deus, ao mesmo tempo transcendente e imanente, é o Grande Outro e simultaneamente o Emanuel. Muito comentarista tem notado, com pesar, a eliminação do mistério, do temor respeitoso e da reverência da vida da Igreja e da sua liturgia. Tão lamentável, acredita a autora, é o impulso para uma autoadoração que é expressa na construção dos templos contemporâneos e a constatação de que eles não são lugares para Deus.¹⁵⁹

O livro de Michael Rose aponta também nessa direção, ainda, que como ele expressa no prólogo, têm mais uma visão desde a teologia da arquitetura do que desde a arquitetura eclesial propriamente dita. Por teologia da arquitetura ele entende que “a arquitetura de um templo vai além de ser um problema de gosto e/ou de tradição: o que construímos como a casa de Deus deveria expressar o que nós cremos sobre Deus.”¹⁶⁰ Os básicos são de fácil compreensão e quando forem captados se poderá entender porque as igrejas católicas modernas se têm desviado das leis naturais da arquitetura religiosa católica para tomar a miúdo as formas suaves e grotescas que elas possuem. Será fácil discernir então por que é preciso que se retorne àquelas leis naturais, que observaram os construtores de igrejas no passado, e que os levaram a construir templos que elevam a alma para Deus pela representação autêntica da fé católica. O autor questiona: por que as igrejas católicas construídas nos últimos 30 ou 40 anos apresentam um estilo tão diferente das do passado, quando todas pareciam ser construídas de forma similar, usando elementos e formas familiares, de tal modo que a maioria das pessoas as identificava como lugares de culto? Por que essas igrejas modernas parecem tão feias, tão banais, tão inexpressivas? É só um problema de gosto? Ou existe algo muito mais sério por trás de tudo isso?

¹⁵⁹ DOORLY, 2007, p. 12-14.

¹⁶⁰ ROSE, 1969, p. vii-viii.

Para muitos, as perguntas não têm resposta. Eles simplesmente percebem que aquela igreja, “sua” igreja, agora não o convoca nem lhe diz coisa alguma. Se a arquitetura é um fator que influencia a vida da sociedade de forma muito mais marcante do que muitos pensam, então a arquitetura eclesial afeta a maneira como o ser humano realiza sua adoração, e esta, por sua vez, afeta o que ele acredita, e sua fé, sua crença, afeta não só seu relacionamento pessoal com Deus, mas também sua forma de gerir sua vida diária, em todos os níveis. Os elementos de um templo expressam uma teologia e uma determinada tradição dentro dela.

“O que diremos então sobre a arquitetura de uma igreja católica moderna?”¹⁶¹ Que são feias como o pecado, responde o autor, e propõe, no fim de seu livro, seis passos para remediar essa situação e renovar assim a arquitetura religiosa:

- 1) Admitir a realidade, i.e., que as igrejas feias e não funcionais construídas de 1970 em diante, são só isso: feias e não funcionais;
- 2) Admitir que é uma teologia errada a que informa o desenho das mesmas;
- 3) Remover o câncer, i.e., tirar fora o profissional conhecido como *expert* em arquitetura litúrgica, quando se trata de construir ou reformar um templo;
- 4) Achar e empregar arquitetos devidamente treinados e capazes de construir autênticas “casas de Deus” que elevam a mente e o coração humanos até Deus e para as coisas eternas, capazes de olhar para o passado para formar seus projetos, mas sem se grudar neles, entender que seu trabalho, se for bem feito, servirá de inspiração a futuros construtores de igrejas;
- 5) Leigos, sacerdotes e bispos comprometerem-se num plano de manutenção e supervisão continuada de prédios, que permita a preservação e restauração desses lugares sagrados, usando os melhores materiais razoavelmente disponíveis no momento;
- 6) A educação continuada de seminaristas, sacerdotes e dos leigos sobre o significado e o sentido de construir igrejas e de sua íntima relação com a fé católica.¹⁶²

¹⁶¹ ROSE, 1969, p. viii.

¹⁶² ROSE, 1969, p. 209-210.

Indo além da atmosfera saudosista e da generalização de que todo tempo passado foi melhor, e então todos os templos modernos são feios e os anteriores, belos, sempre é bom criar momentos de diálogo entre posições antagônicas, especialmente quando baseadas na técnica e teoria da arquitetura, na teologia e aprendendo da oposição de argumentos tentar ver como ambas podem se apoiar mutuamente.

Pessoalmente, discordamos de uma afirmação do autor, em vários momentos da leitura, de que o ecumenismo tem sua cota de responsabilidade em todo este engodo, pois contribuiu para fazer perder sua identidade à Igreja romana, levando-a a protestantizar suas igrejas (retiro de altares, imagens, sacrários). Fortes críticas são levantadas neste sentido contra o arquiteto luterano Sövik, citado já anteriormente neste trabalho, e que construiu em torno de 400 templos para as mais diversas denominações, incluindo a romana. Entendemos também que o abandono das práticas religiosas tradicionais tem também (mas não unicamente) sua origem na falta de apelo que a instituição eclesiástica, seus ritos, dogmas, e descaracterização dos templos antigos têm para o homem e mulher contemporâneos, sendo que, neste último item, a arquitetura tem colaborado com esse problema. Acharmos que o descompasso entre Instituição religiosa e ser humano moderno envolve todos os aspectos da cultura e alcança todas as crenças históricas. No Ocidente, isso alcança em cheio o cristianismo (e especialmente as chamadas igrejas históricas, com mais de 300 anos de existência), mas em outras partes dá-se também, com o hinduísmo e o budismo no Oriente (por mais que eles tenham ganhado muitos adeptos entre as classes meio culturizadas no Ocidente).

Porém, também é certo que muitos dos templos, especialmente no interior do RS, e que vimos pessoalmente, foram construídos, até que com a melhor das intenções e na medida dos recursos das comunidades, no chamado estilo “galpão decorado”¹⁶³, entendendo por tal o conceito de projeto caracterizado por edifícios de desenho utilitário, mas providos de fachadas destinadas a elevar sua importância ou anunciar suas funções. Muitas congregações tinham construído também seus salões comunitários no lado e as construções, lamentavelmente, pareciam gêmeas, já que não havia diferença entre elas. Decerto que esse tipo de construção nada diz ao crente, e seus interiores são tão inexpressivos quanto o exterior. No livro de Rose¹⁶⁴, mostra-se a foto de uma igreja em Vienne, tão *avant-garde* que pessoalmente nos produziu uma sensação de agressividade. Lembramos que, em 1989, por ocasião do Encontro Mundial de Taizé, em Paris, fomos hospedados por uma família num pequeno povoado da periferia de

¹⁶³ CHING, 2003, p. 147.

¹⁶⁴ ROSE, 1969, p. 140.

Paris, Viroflay Rive-Gauche, próximo de Versailles. O edifício de sua paróquia, naquela época, tinha sido recentemente inaugurado e tinha a forma de um elmo (a parte da armadura medieval que protegia a cabeça).¹⁶⁵ No Ano Novo, acompanhei a família para a missa. No interior, mais sensações estranhas. Foi como entrar num imenso auditório (como o auditório Dante Barone, na Assembleia Legislativa do Estado, em POA/RS), com forro, paredes e piso em aclave de 45° em madeira, de cor natural, e onde estaria o palco estava o presbitério. Não havia iluminação natural, tinha um som excelente e a comunidade estava em cadeiras como de cinema, ou, como as que têm alguns templos neopentecostais em nosso país. Depois de ter recebido um “banho” de igrejas que iam no tempo desde o século VII e IX (Saint Denis, Saint Germain dês Près), XII e XIII (Notre Dame), até o Sacré Coeur de Montmartre, do século XIX, aquela igreja foi algo muito estranho para nós. Externamente, chamou-nos a atenção até pela ideologia por baixo da construção, mas seu interior foi algo decepcionante. O contrário também é certo. Em visitas a igrejas no interior do Rio Grande do Sul, achamos em algumas delas tal profusão de símbolos duplicados, altares laterais, estatuetas de santos e santas da devoção popular (chegamos a ver até cinco iguais sobre um mesmo altar lateral), anjos de pé ou ajoelhados sustentando luminárias, samambaias e copos de leite por todos os lados, que resultava difícil achar Jesus em meio de tudo isso, de tantos elementos chamando a atenção do fiel que ia lá para ter seu encontro com Cristo. Os questionamentos seguintes valem para ambos os casos: Qual o Deus a ser encontrado e com qual falar nesse lugar? Qual a teologia expressa através dessa arquitetura e da disposição interna do espaço sagrado? Esse espaço é capaz de nos dizer alguma coisa, ou não?

Finalizando, entendemos que podemos retornar aos questionamentos feitos ao começo do capítulo: quando é possível dizer que um edifício é belo? E no caso dos templos, por que devem ser belos? Consideramos respostas desde diferentes ângulos e ao longo do tempo: filosofia, teoria da estética e da arquitetura, Grécia e Roma clássicas e do fim do império, Iluminismo e Romantismo, e ouvimos também as vozes dos construtores/arquitetos contemporâneos. Poderíamos nos aventurar então a dizer que os templos devem ser belos, porque neles, Deus que é a origem e o fundamento supremo dos “transcendentais,” como beleza, bondade, verdade e harmonia, explicitados desde Platão, se revela e se faz presente, concludo-nos como seus filhos para um encontro de epifania e diálogo com Ele.

¹⁶⁵ Cf. Foto Anexo 2, p. 209.

1.8 Conclusões ao Capítulo I

Uma primeira conclusão é que, apesar de seus vinte e cinco séculos de vida, os transcendentais platônicos têm conseguido sobreviver e continuar dando elementos de padronização em campos diferentes, e realizando um labor de elo ou ligação entre eles: filosofia, teologia, estética, ética e arquitetura. Sua roupagem, é claro, tem-se adaptado, conforme o passar do tempo e os diferentes momentos culturais, mas é possível discernir a sua presença sob os véus.

Outra tem a ver com o elo entre esses ideais platônicos e a teologia que sustenta elementos de arquitetura como capazes de expressá-lo de forma concreta, sensível. Aventuramos dizer que isso seria parte de um momento cultural especial, já que duas personalidades, como Plotino e Agostinho, ainda que separados no tempo por algo mais de um século (e por mais que o ritmo de suas épocas fosse muito mais lento que o da atualidade), caminhassem próximos um do outro nas suas reflexões filosóficas. Durante a Idade Média, fora de alguns trabalhos dos “Victorinos” parisienses no século XII (como Hugo [1096-1141] e Ricardo [s/d – 1178] de Saint Victor), os quais propositalmente deixamos de fora, por merecerem por si sós um capítulo à parte como teólogos e místicos, mantenedores da tradição platônica e preparadores do “acordar” medieval no século XIII com Tomás e Boaventura, não houve reflexão especial sobre a vinculação da teologia com a estética e a arquitetura. Com base nisso, decidimos ser melhor avançar até os séculos XVIII e XIX, com Kant e Hegel. Entendemos que os conceitos desses dois autores influenciaram de forma muito forte nossa avaliação dos temas de arquitetura e religião. Tanto é assim que no capítulo IV achamos elementos seus em considerações de autores do século XX e começos do XXI.

Em outro nível, concluímos também a importância de nossas visões sobre Deus e sua santidade. Elas certamente importam teologicamente, mas para nosso trabalho influenciam a forma das construções religiosas, que expressam assim em pedra, madeira e vidro o como Ele é para nós. *Ergo*, diferentes teologias resultam em diferentes formas e modelos de templos. Entendemos que essas diferenças são resultado de tensões sempre presentes e achamos que insolúveis entre a transcendência e a imanência divinas. Outra consequência é que as ideias transcendentais têm sido levadas a um grau de universalidade tal que no fim terminaram por impor uma ou duas formas de estilos de expressão arquitetônica, levadas pelos colonizadores europeus, que as disseminaram por todas as partes, como parte de sua uniformização colonialista, e impediram o surgimento de interpretações desses ideais no contexto das culturas locais. Essa negação do autóctone é algo triste e errado, ainda que nós só falemos disso tempo

depois que isso aconteceu, e recém começou a mudar (e lentamente), no último terço do século XX.

2 UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA EM TORNO DA PRESENÇA COMO ENCONTRO E RE(DE)VELAÇÃO DO SENHOR NA PALAVRA E NA REFEIÇÃO SACRAMENTAL.

2.1 Introdução

No capítulo anterior foi possível apresentar os elementos teóricos sobre o Bem, o Belo, a Verdade e a Harmonia (os “Transcendentais”), como os alicerces sobre os quais se assenta toda a construção do pensar humano sobre a estética, de como eles foram considerados um reflexo de Deus, Causa Primeira de tudo, e de como eles formam a espinha dorsal da arquitetura, que tenta traduzir esses ideais trabalhando os espaços, por meio das formas, da luz, a cor, as texturas, o som, o ar e até do vazio. Vimos também que, quando a arquitetura constrói os templos, todas essas “traduções” fazem visível para a comunidade que neles se congrega, que tipo de Deus ela cultua, qual o seu relacionamento com Ele, e como ela entende que Ele se faz presente no seu meio. Por isso, colocamos os conceitos de transcendência e imanência divinas e de como a arquitetura trabalhou os mesmos dentro de sua esfera de atividade, partindo de que ambas as ideias expressam o que para os cristãos é uma realidade: a da Presença de Cristo, prometida antes de sua Ascensão, como comenta Stendhal¹⁶⁶ no Peake’s, como parte de um testamento de Jesus ou discurso de despedida, e a sua presença é colocada quase que como uma consequência necessária do agir que o Mestre ordena a seus apóstolos: ide, discipulai, ensinai, batizai. A Presença dá-se na ação e não na contemplação, e ela é assegurada “*passas tas emeras eos tes synteleias tou aionos*”¹⁶⁷ todos os dias até o fim (ou a consumação) dos tempos, dando a entender, para o comentarista, qual é o tempo da Igreja: desde a morte, ressurreição e ascensão de Jesus à direita do Pai até a consumação do tempo. Nesse intervalo de ação da Igreja é que Ele assegura sua Presença constante (todos os dias: *passas tas emeras.*)

A Igreja entendeu essa certeza vinculando-a à Palavra e à Refeição Sacramental, e nesse sentido o relato da aparição de Emaús é revelador. O texto está unicamente em Lucas 24: 13 – 35, e o professor de Cambridge, Geoffrey Lampe, anteriormente citado, comenta em primeiro lugar que no começo do “encontro” com o misterioso viandante, ele age como um rabi, sábio, intérprete e pedagogo, relendo os textos do Antigo Testamento à sua luz, marcando assim a virada na interpretação da Lei e dos Profetas, e é até “razoável” pensar que na sua essência essa mudança se tenha originado nas palavras do próprio Jesus, ensinadas durante

¹⁶⁶ STENDHAL, 1963, p. 798.

¹⁶⁷ MATEUS. *O Novo Testamento*: o texto grego, base da versão João Ferreira de Almeida de 1681, sobre o texto de Teodoro Beza de 1598. [s./l.]: [s./e.], [s./d.]. p. 62.

suas pregações. O Mestre fala então através dos textos do Antigo Testamento partilhados com seus seguidores anteriormente e eles os releem sob a ótica da vida e testemunho de Jesus. Em segundo lugar, Lampe coloca que a outra forma de fazer sensível a sua Presença aos discípulos foi a do partir o pão. Amizade com Ele depois da Ressurreição, por meio desse ato, liga a eucaristia da Igreja pós-Ascensão à certeza expressa feita por Jesus na Última Ceia (Lc. 22:19) e ao evento de alimentar e saciar uma multidão em Lc. 9:16. A desaparecimento repentina de Cristo dá a entender que sua Presença física já não se daria mais, nem a eles nem à Igreja, no tempo depois da Ressurreição, e o versículo 32 vincula essa manifestação de Jesus através do partir do pão à auto-revelação de sua Presença na Escritura.¹⁶⁸ Quiçá o relato de Lucas dramatize o sentimento de comunidades cristãs do meio helenístico, em torno dos anos 80 depois de Cristo, e sua compreensão sobre a Eucaristia. Stendhal chega a dizer que a perícopé poderia até refletir uma liturgia de ação de graças. Colocamos esse texto, porque o achamos paradigmático do que será tratado neste capítulo: como a presença de Cristo faz-se realidade, para o povo reunido no espaço santo, por meio da Palavra e sob as Espécies eucarísticas. Alimento para o coração, a mente, e também para o corpo, e tentaremos expressar que ambas são formas diferentes e visíveis de uma mesma e única graça invisível, que é o mesmo Cristo, não se devendo, portanto, dicotomizar Palavra e Sacramento, ainda que a relação entre ambos os termos tenha sido temporalmente conturbada e de que, no século passado, tanto católico romanos quanto protestantes em geral, se tem esforçado para reconstruir o elo entre ambos. É um lugar comum afirmar que, desde o séc. XVI, e em termos gerais, as Igrejas da Reforma tem enfatizado a Palavra de Deus e a Romana, os Sacramentos. A afirmação, em termos muito gerais pode até ser válida, ainda que sempre que tomada *cum granu salis*. Para os primeiros, seria absolutamente essencial à graça e os sacramentos são só um auxílio, e para os segundos, como os sacramentos contém todo o necessário para a salvação e não precisam de interpretação, a Palavra vira supérflua como meio de graça. Porém, aproximações teológicas têm acontecido, e autores como Barth têm afirmado que “o sacramento aponta para o fato da Revelação, ao que Deus tem realizado. A Escritura, por sua vez, aponta à qualidade da Revelação. Não pode opor-se o Sacramento à Predicação. Não podem ser separados, porque eles são dois aspetos de uma mesma e única coisa”¹⁶⁹ e, do outro bando, Schillebeeckx¹⁷⁰ e Con-

¹⁶⁸ LAMPE, 1963, p. 842.

¹⁶⁹ BARTH, Karl. *La Proclamation de l'Évangile*. Paris : Delachaud et Niestle, 1961. p. 28.

¹⁷⁰ SCHILLEBEECKX, E. Palavra y Sacramento en la Iglesia. *Lumiere et Vie*, n. 46, 1960. p. 25-45. Em colaboração.

gar ¹⁷¹ têm apontado textos de Aquino já tradicionais, mas que iluminados sob nova luz podem ajudar a perceber por que e como o fato sacramental está contido no interior do mistério mais amplo e abrangente da Palavra de Deus: “Todos os sacramentos são uma das formas em que a fé se expressa” ¹⁷² e “ A Paixão de Cristo produz seu efeito naqueles aos quais é aplicada, tanto pela fé e o amor, quanto pelos sacramentos da fé.” ¹⁷³ Aprofundaremos algo sobre até que ponto a união entre ambos, Palavra proclamada e Sacramento são fundamentais no entendimento atual cristão, dando importância à mesma no contexto eucarístico, mas isso vale igualmente para o outro sacramento dominial (batismo) e os cinco eclesiais. ¹⁷⁴ Triacca ¹⁷⁵ fala de um “paralelismo existencial entre Mesa da Palavra de Deus e Mesa Eucarística” e desse paralelismo ele deduz e enuncia quatro princípios que entendemos importantes e transcrevemos:

1) No evento celebrativo das Escrituras (entendendo por celebração tanto um sacramento quanto qualquer outro sinal sagrado no qual são significados efeitos espirituais), Jesus está presente. 2) Quando a Palavra é proclamada na ação litúrgica, é Ele que fala. 3) Liturgia da Palavra e do Sacramento formam uma unidade, ou seja, a palavra de Deus celebrada é ato de Culto, alcançando o fim para o qual é proclamada, revelada e celebrada. 4) Toda Palavra deve levar ao rito, e este não pode existir nem ser entendido se não estiver em relação com a Palavra de Deus.¹⁷⁶

Esses “princípios” para usar a terminologia do autor, ou teses, têm norteado, já desde os trabalhos durante o curso, nossas pesquisas e leituras, e formam o axis desta tese. Se neste capítulo consideraremos a parte teológica, no próximo veremos como essa relação entre as duas Mesas, a da Palavra e a da Refeição, se expressa arquitetonicamente através de suas histórias, tipologias e desenvolvimentos, colocando também numa forma unida e coerente algo que geralmente está disperso, sendo difícil ter uma visão orgânica e metódica do tema e, por mais que possa achar-se que há uma minuciosidade extrema no providenciamento de informações a respeito. No quarto capítulo, nos debruçaremos sobre o estudo concreto de construções arquitetônicas recentes: um templo paroquial e uma capela de um seminário católico

¹⁷¹ CONGAR, Yves. La relation entre Cult ou Sacrement et Predication de la Parole. *Concilium*, n. 33, 1968. p. 53-62.

¹⁷² AQUINO, Tomas de. *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. 3, q. 72, a. 5, ad 2. T. XIII, p. 377.

¹⁷³ AQUINO, 3, q. 49 a. 3, ad 1, T. XII, p. 497.

¹⁷⁴ N. do A. Em geral, no anglicanismo se chamam de Sacramentos do Senhor (ou dominiais ou dominicais) o Batismo e a Santa Ceia e de Sacramentos Eclesiais (ou de Ritos Sacramentais) a Confirmação, Reconciliação do Pecador (ou Confissão ou Penitência), Ordem Sagrada, Unção dos Doentes e o Matrimônio.

¹⁷⁵ TRIACCA, Achille. Bíblia e Liturgia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille (Orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 138.

¹⁷⁶ TRIACCA, 2004, p. 138.

romano em Viamão, obras de uma arquiteta rio-grandense, Maria Inez Bolson Lunardini, que unem arquitetura e teologia e expressam muito do que foi escrito neste trabalho.

2.2 Presença, Encontro, Re (De) velação

Cristãos sustentam que Jesus não é uma ficção, mas um ser real e que está no centro de eventos históricos que para a humanidade significam salvação. Quando afirmamos que Cristo se faz presente no culto estamos falando também de sua presença naqueles eventos, “*in illo tempore*.” Já tocamos no tema da Presença no capítulo anterior, ainda que com outro viés. Por isso, sabemos que a noção de presença não é estranha à Bíblia. Onde dois ou três estiverem reunidos em seu Nome, Ele estará no meio deles, e permanecerá até o fim do mundo, sempre que Ele bater na nossa porta e nos abrirmos a Ele. Stendhal,¹⁷⁷ já citado, e também Turner,¹⁷⁸ nos apontam que o culto a Cristo é um culto a um Cristo realmente agindo com a Igreja em assuntos de guia e discernimento e dá a entender o que ele vê como o caso de uma semi-permanente e/ou persistente Presença. A Presença de Cristo é pois, dinâmica e atual, e é chamada por Odo Cassel (1886-1948), beneditino alemão, liturgista e um dos fundadores do Movimento Litúrgico do começo do século XX, na abadia de Marie Laach, na Renania, de presença de um Cristo que reflete a do Espírito, ou, como ele diz, de um Cristo pneumático: “O *Kyrios* é o Pneuma mesmo”, porque toda sua humanidade santa ficou invadida e transfigurada pela glória divina após sua Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão,¹⁷⁹ e constitui a essência do mistério cristão. Esse mistério se faz expressão, em primeiro lugar, pelo *kerygma* ou proclamação das Boas Novas, e que para os primeiros cristãos tinha “poder”, ou seja, era mais do que informação; era a forma de uma Presença viva, capaz de transformar aqueles por ela contatados, e levá-los, seja à conversão ou até a ignorá-la. A mensagem de salvação é uma coisa viva, o Cristo em pessoa, a Palavra (*Logos*). A proclamação do Evangelho na leitura das Escrituras e a pregação são algo vivo que se derrama sobre os ouvintes como a presença viva de Cristo. Leituras na celebração são sacramentais, e esta afirmação está presente já na Patrística, como em Paschasio Radberto (c. 790-865):

As Santas Escrituras são também um Sacramento, no qual o Espírito Santo nos concede um dom, através da Palavra efetuada pelo leitor. Na Santa Escritura o poder oculto do Espírito Santo é revelado para que possa santificar a Igreja. Ela (a leitura) contém também o poder efetivo de Deus sob o véu das palavras humanas. Isso ex-

¹⁷⁷ STENDHAL, 1963, p. 789,798.

¹⁷⁸ TURNER, 1963, p. 1048.

¹⁷⁹ CASSEL, Odo. El Misterio del Culto en el Cristianismo. *Cuadernos PHASE*, Barcelona, n. 129, set. 2001. p. 7-8.

plica o porquê da grande reverência dispensada pela Igreja primitiva ao livro dos Evangelhos e o porquê da maior reverência outorgada à própria leitura da Palavra divina. De fato, a leitura na liturgia pública era entendida como uma epifania do *Logos* divino à comunidade cristã,¹⁸⁰[...]

que é lido ali e está pneumaticamente (ou seja, através do Espírito Santo) presente, e assim converte-se em Mistério. Os Padres falam muito a esse respeito, tal como eles o experimentavam diariamente na liturgia. Eles não estavam ensinando de forma intelectualizada, acerca de uma Presença subjetiva nas cabeças de seus ouvintes, mas numa Presença objetiva, real, do Espírito de Deus nas Palavras,¹⁸¹ e Proclo de Constantinopla (? – 446), trezentos anos antes, escrevia: “Pois então e agora, eis que o milagre do passado é trazido aos nossos olhos, quando as divinas leituras colocam para nós os eventos do tempo antigo, ano após ano.”¹⁸²

Ambas as citações nos mostram até que ponto a leitura das Escrituras na liturgia durante os séculos V ao IX era entendida como um encontro com os eventos vivos do passado e, com as originais descobertas de sentido dos mesmos, eles tornam a acontecer. Lidamos assim com a de-velação de um mistério escondido durante séculos, mas que foi manifesto no “*kai-rós*” de Deus, no mundo, no qual as comunidades do Corpo de Cristo se congregam, e também nos eventos da vida cotidiana. O que é tão especial na história da salvação, tal como ela é narrada na Bíblia? Por um lado, podemos achar que as experiências descritas nela são também nossas experiências de vida e, por outro lado, poderíamos falar que os eventos salvíficos presentes na vida e na liturgia significam a presença viva da própria Escritura. O que se torna atual, presente, é o conteúdo das Escrituras, no qual nós participamos. Vida, liturgia e Escrituras viram assim uma unidade, e no seu cerne se destaca o Cristo, presente e atual.

O arcebispo de Cantuária William Temple (1881-1944) disse certa vez que o cristianismo “é a mais materialista de todas as religiões”¹⁸³ e, no contexto em que isso foi dito, queria significar que o Evangelho é, acima de todas as coisas, um fenômeno físico, tangível. Encarnação, ministério, paixão, morte e ressurreição do Senhor são todos eles descritos como eventos físicos, quiçá porque a matéria é uma das linguagens de Deus. Em nossas vidas nós aprendemos a nos comunicar por meio de rituais físicos muito antes do que pela linguagem. Nada pode ser compreendido senão por meio da participação de nossos corpos. Palavras, experiências interiores, pensamentos são só ilusões, se não tiverem dimensões físicas. Levando isto para o campo da fé, o Mistério é sacramento e, portanto, parte do mundo físico, visível. E

¹⁸⁰ RADBERTO, Paschasio. *De Corpore et Sanguine Domini*: Tractatus 831, accuratus in 865. Paris: Migne PL, 1885. p. 1276.

¹⁸¹ RADBERTO, 1885, p. 1277.

¹⁸² PROCLLO de Constantinopla. *Sermões*. Paris: Migne, 1855-66. 508 D.

¹⁸³ TEMPLE, William. *Leituras sobre o Evangelho de João*. London: Mac Millan, 1947. Introdução, p. xx.

assim como unimos isso à Escritura material, devemos fazer o mesmo com a Sagrada Refeição, o Pão e o Vinho santos. A dimensão salvífica da Eucaristia está além dos reducionismos medievais ou tridentinos: missa como um meio de dispensar graça divina ou de simplesmente falar de Jesus, fazendo-o presente sobre o altar, e nós o adorando de forma devota e pia. Não estamos aqui dizendo que seja errado ou falso, mas, sim, que é simplório ou espiritualizado demais, e é também má teologia.

Para ser plenamente remida, a humanidade deve ser ela mesma parte na tarefa salvadora do Redentor, e não bastam para isso nem a “pessoa” de Cristo que a realiza, nem a vida divina que estava dentro d’Ele, nem seu Corpo e sangue oferecidos no mais importante ato salvador. Nós não poderíamos participar realmente na obra salvadora a menos que ela seja algo atual para nós, aqui e agora. É justamente através da liturgia da Igreja e do poder do Espírito Santo que trabalha nela, que nos tornamos concomitantes aos eventos originantes e partilhamos a experiência primordial dos apóstolos, numa maneira que é, ao mesmo tempo, espiritual e física. Cassel, já citado, assume, dentro da tradição majoritária, que a liturgia constitui o coração da vida da Igreja, e dentro dela o Mistério jaz de maneira única, e isso é especialmente certo na Eucaristia. Aí é que percebemos que os mistérios salvadores de Cristo (Eucaristia, Cruz e Ressurreição) se expressam na liturgia por meio dos símbolos. O culto cristão é ação e uma re-memoração do Mistério. O autor expressa textualmente: “O Mistério é uma ação cúlrica santa na qual a realidade de nossa salvação se faz presente: quando realiza o rito, a comunidade em oração torna-se envolvida nesse agir salvador, e dessa forma a salvação desce sobre ela.”¹⁸⁴

O Mistério é físico e não uma pura abstração. Também não estamos falando de experiências pessoais subjetivas, mas de uma realidade objetiva. A Boa Nova cristã (os Evangelhos) é a da Encarnação. Esta afirmação pode parecer óbvia quando se fala da Eucaristia (sempre e quando se tenha uma “*high*” doutrina da Presença Real), mas a prática cristã tem cometido o erro, já desde antigo, de concentrar a ideia da Presença só no Pão e no Vinho, perdendo a chance de percebê-la em outras instâncias: nas pessoas que recebem as espécies, na palavra proclamada, nas orações, no intercâmbio da paz, na Oração Eucarística (na sua íntegra). Em todas elas se mascara o fenômeno físico da presença do Mistério, a glória pascal, que

¹⁸⁴ CASSEL, Odo. *Religiosity of Mystery*. London: Holder & Stoughton, 1929. p. 104.

envolveu os apóstolos no maravilhoso e os encheu de fé. O teólogo e biblista inglês Charles Harold Dodd (1884-1973)¹⁸⁵, numa obra de 1944, expressou:

Na Eucaristia a Igreja reconstrói perpetuamente a crise no meio da qual o Reino de Deus entrou na história. Em cada Eucaristia nós estamos lá, na noite em que foi traído, no Gólgota, diante do túmulo vazio, no dia da Páscoa e na sala do andar de cima quando Ele apareceu, e estamos lá no momento de sua vinda. A comunhão sacramental não é somente uma experiência mística e sem nexos com a história: ela está ligada, acorrentada a uma memória coletiva de eventos reais.¹⁸⁶

Ou seja, que em cada culto acontece algo de natureza *sui generis* (extraordinária): somos atraídos pelo Mistério, para dentro dele, e assim o Mistério torna-se “presente”. Dodd faz a ressalva de “não somente uma experiência mística,” e concordamos com isso. As ações físicas são parte essencial desse encontro com nosso Deus e isso nos leva a falar ou a enfatizar o lado físico desse relacionamento, que certamente não é todo o vínculo, mas sim e certamente a parte central do mesmo.

2.2.1 Uma espiritualidade guiada por esta visão

Entendemos conveniente tentar dizer alguma coisa sobre o termo “espiritualidade,” tão usado e manuseado, tão elusivo e tão essencialmente presente na vida cristã. O teólogo americano Thomas Albin, da Igreja Metodista Unida, falando a respeito,¹⁸⁷ expressa que

[...] o termo abrange a relação entre o ser humano em sua totalidade e um Deus Santo que se revela através da Palavra e de forma suprema na pessoa de seu Filho, Jesus Cristo. O teste da espiritualidade cristã, porque cada tradição religiosa tem a sua, é a conformidade de coração e vida aos ensinamentos de Jesus, confessado como o Senhor, e isso é garantido pela presença e poder do Espírito Santo na vida do crente, que conformou sua vida à vontade revelada de Deus.

Na prática, isso significa o trabalho para harmonizar o interagir entre a doutrina (o que se acredita sobre si mesmo, os outros, o mundo e o sobrenatural), a disciplina (as fontes da autoridade, a estrutura da vida eclesial e as consequências do pecado), a liturgia (a vida de

¹⁸⁵ Charles Harold Dodd foi um dos mais distintos acadêmicos britânicos, especialmente no campo bíblico, sustentando a ideia de uma escatologia realizada já com Jesus, em oposição à escatologia futurista de Schweitzer e outros. Analisou também o uso de ideias judaicas no contexto cultural helenístico e como elas se expressavam no evangelho de João. Ele enfatizou também o uso combinado de estudo dos fatos históricos mais a interpretação na compreensão da Revelação e de que era possível e legítimo escrever sobre o Jesus histórico, em oposição a Bultmann, Mostrou também que o cerne do kerygma está contido na teologia do NT e essa teologia se baseia no desenvolvimento de elementos já contidos nas Escrituras do AT.

¹⁸⁶ DODD, Charles H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. London: Holder and Stoughton, 1944. p. 94.

¹⁸⁷ ALBIN, Thomas R. *Studies on John Wesley*. Madison: Drew University Press, 1999. p. 98.

adoração em comunidade, a oração, os sacramentos, e como diferentes estilos de culto influenciam atitudes, agires e formas de vida das pessoas) e a vida (entendendo aqui não só a forma de estilo pessoal de vida do crente no referente à oração, estudo e devoção, mas também no agir cotidiano: no serviço, no lugar e no espaço sociopolítico). A conjugação e o desequilíbrio desses quatro elementos: doutrina, disciplina, liturgia e vida formam um marco referencial para compreender a espiritualidade de qualquer grupo cristão. Ao colocar o que a palavra significaria na prática, como estudioso da liturgia, optou-se por alargar a abrangência do terceiro fator, o da “liturgia”, destacando como a *Lex orandi statuit modus vivendi*, em conexão com o último dos fatores: o da vida, dentro do qual todos os níveis da atividade humana estão incluídos. Espiritualidade é, pois, um termo muito amplo, de uso relativamente recente (já que surgiu no século XVIII), complexo, com muitas nuances e variadas leituras. Dentro do campo litúrgico aqui estudado, teceremos algumas considerações sobre a espiritualidade litúrgica desde a perspectiva mística ou sacramental, centralizando o fato de Cristo evento. Fica assim também explicado o porquê da necessidade de apresentar os elementos básicos sobre o termo, para poder assim entrar em nossa área específica.

Como dizíamos acima, espiritualidade significa um relacionamento com Deus e, trazendo isso para nosso campo, essa vinculação significaria poder experimentar o mistério de Deus presente na vida do ser humano e participar na missão redentora de Cristo. Ser, então, um seguidor de Jesus inclui pertencer a uma comunidade que tem consciência plena de que o que ela rememora é re-atualizado. Enquanto seres humanos, o que os cristãos realizam acontece no tempo; na sua espiritualidade, eles estão participando numa realidade trans-histórica, pois no Mistério, passado, presente e futuro convergem na experiência de Deus em Cristo. Quando se medita sobre o evangelho de Jesus não fazemos uma viagem escapista ao passado, mas tentamos atualizar a realidade de um Cristo salvador e, então, a vida espiritual molda-se em torno da passagem de Cristo da morte para a ressurreição. Páscoa torna-se então um evento capital e, assim como a Páscoa é o cerne do ano litúrgico, este é um modelo simbólico de espiritualidade. Nós construímos um encontro com Cristo partindo de nossa resposta a sua convocatória, experimentamos nossa relação com Ele através, ou melhor, na liturgia e na característica do ser simbólico da sacramentalidade do tempo litúrgico. Como os símbolos são polissêmicos, nós podemos interagir com eles de formas diferentes e em variados níveis: ao longo do ano podemos celebrar a promessa de nossa vida em Cristo (Quaresma), sua realização (no Tríduo Pascal e na quadra da Páscoa), sua vivência no dia a dia (na quadra depois de Pentecostes) e como vida futura prometida em Cristo (Advento, Natal e Epifania). Vemos

então neste modelo de *via spiritualis* que o ano eclesiástico não é só uma tentativa de relatar a história de Jesus, mas uma maneira de viver em união completa com Ele, conforme expressamos acima. É uma forma de lidar com a metáfora primordial do cristianismo pela reatualização de nossa vida em Cristo conforme o modelo anamnético que a Igreja utiliza nas suas celebrações.

Lembremos que pela anamnese os mistérios de Cristo, que aconteceram no passado histórico, são fatos “presentes” em nosso hoje. Isso acontece teologicamente partindo do conceito judaico de *zikkaron*, traduzido para o grego por *anamnese*. Rahner e Vorgrimler, em seu *Dicionário Teológico*,¹⁸⁸ no verbete “anamnese,” explicam que o termo é a representação cerimonial (ritual) de um evento salvífico do passado para que o mesmo possa ser aproveitado na situação do celebrante. Interessantemente, no lado protestante, Von Allmen, acompanha que a rememoração judaico-cristã pressupõe que ainda que preservando sua unicidade (irrepetibilidade) histórica, ele (o fato) é ao mesmo tempo presente, ou seja, continua conservando seu poder como um fato consumado.¹⁸⁹ A noção bíblica está em Deuteronômio 6: 1-9, onde se referem os eventos de libertação e salvação do Êxodo e da Aliança, e que são detalhados no capítulo 8, que é um dos mais importantes no Deuteronômio. É assim que o biblista Henton Davies, antigo diretor da faculdade oxoniense no campus de Regent’s Park, comenta, a respeito desses versículos, que quiçá a importância do texto extralimite o livro e informe a todo o AT, pois ele mostra o caminho para uma análise completa da idolatria.¹⁹⁰

As consequências da pesquisa no sentido e na estrutura na Oração Eucarística e da Proclamação da Palavra continuam em expansão, conforme esta visão da *zikkaron/anamnese* identifica um modelo de liturgia que continua sendo operativo em nossas celebrações. Através da atividade simbólica: leitura proclamada e alimento eucaristizado, o conteúdo cúlrico do mistério é expresso e a missão de Cristo torna-se encarnada, isto é, perceptível pelos sentidos, pela via da sacramentalidade, ainda que deva ficar claro que a existência sacramental não é igual à natural ou histórica, e por isso a liturgia é no tempo, mas não seu conteúdo, que é atemporal. Se não fosse assim, entenderíamos que estaríamos na linha medieval e tridentina da repetição dos eventos salvadores de Cristo (cada missa como uma re-actuação da Última Ceia e de sua morte na cruz), que não é mais aceitável teologicamente (nem em tendas romanas). As ações de Cristo aconteceram só uma vez no tempo, mas na história da rememoração elas

¹⁸⁸ RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Theological Dictionary*. New York: Herder and Herder, 1965. p. 58.

¹⁸⁹ ALLMEN, Jean Jacques Von. *Estudo sobre a Ceia do Senhor*. São Paulo: Duas Cidades, 1968. p. 30.

¹⁹⁰ DAVIES, Henton. Deuteronomy. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold H. (Ed.). *Peake’s Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963. p. 273-274.

são eternas ou trans-históricas, num presente sem antes nem depois. O Mistério pleno está presente em cada celebração, na Presença nas mesas da Palavra e da Refeição, mas Ele não pode ser totalmente compreendido ou limitado a um lugar ou a um momento de reunião celebrativa. Para que o mesmo possa frutificar na *via spiritualis* na Igreja, precisa-se de que ele se desenvolva ao longo do ano cristão e se centre no eixo da Páscoa cristã, virando assim o paradigma da festa dos crentes.

Apesar de sermos decididos apoiadores desta visão de espiritualidade litúrgica, não podemos deixar de notar que, como qualquer outra que possa ser apresentada, ela exhibe pontos, ou melhor, desafios que nos interpelam. Um deles é que não fica totalmente claro como fazer a ponte entre o Cristo morto e o ressuscitado e as “nossas” mortes e ressurreições, entendendo por tais nossos fracassos, sofrimentos e as transformações que eles acarretam em nossas existências. Às vezes, o modelo parece remoto ou vago demais. O perigo aparece, então, em que esta espiritualidade se converta em um fim em si mesmo, não levando a parte alguma. Na vida comunitária do culto, a Igreja fica serva da liturgia em vez desta estar ao serviço daquela. Espiritualidade e liturgia viram então um mundo em si mesmo e uma forma de escapismo.

Outro perigo, e entendemos que este é muito sério, é a pouca ênfase dada ao tema de “missão”, o qual é a razão de ser da Igreja. Se o Mistério de Cristo é o mistério da Igreja, então, a teologia litúrgica não pode deixar de expressar enfaticamente o fato de que a Proclamação do Reino está intimamente ligada ao da sua realização. O teólogo brasileiro Azevedo, partindo de uma visão da Teologia da Libertação, aponta que o Mistério da Salvação deve ser realizado e, portanto, reconhecido e celebrado por meio da liturgia em três níveis ou formas: o da salvação do pecado, tanto a nível individual quanto de toda a humanidade; o da redenção das projeções pessoais e sociais que pervertem o plano de Deus e que estão presentes nas realidades políticas, econômicas e sociais da humanidade; e o da libertação do pecado, que está na gestação da história e cultura humanas e que é origem de mais pecado ao longo dessa mesma história. Os três níveis ou formas de salvação são uma réplica do agir de Deus com o povo de Israel, e daí também para os cristãos, que são o novo Israel, convertendo-se assim na história da nossa salvação como projeto de Deus.¹⁹¹

¹⁹¹ AZEVEDO, Marcelo de C. *Basic Ecclesial Communities in Brazil*. USA: Georgetown University Press, 1986. p. 619.

2.2.2 Eucaristia e Palavra

Temos visto que a Presença de Cristo, no Mistério, se atualiza nas duas Mesas: a da Palavra e a da Refeição e em ambos casos a presença do Espírito Santo é essencial. Pode ser mais fácil discernir isso na Proclamação do Evangelho, pois Jesus fala diretamente. No outro caso, porém, não tem sido tão fácil nem tão pacífico. Em princípio, temos duas grandes visões: a oriental e a ocidental. Na primeira, o milagre da Presença se opera pelo Espírito Santo invocado sobre as espécies e sobre a Igreja, para que ambas sejam o Corpo de Cristo. A transformação acontece não só no pão e no vinho, mas também sobre o povo congregado, e assim como pão e o vinho preparados sobre a mesa/altar, ele está também preparado pelo batismo e pela proclamação do Evangelho. Evoca a cena do Antigo Testamento, em que Elias, no monte Carmelo, tendo preparado tudo para o sacrifício, pede que Deus intervenha para realizá-lo (cf. 1 Reis 18: 37-38), ou aquela outra, quando Deus passa como tocha de braseiro entre os pedaços de animais sacrificados por Abraão e firma assim uma aliança com ele, conforme Gênesis 15: 17-18 e Juízes 6: 21.

Na visão ocidental, o milagre é a obra da palavra de Deus que pelo Espírito Santo tem força e poder (*dynamis kai eksousia*) e que se unindo ao elemento faz acontecer o sacramento. É a conhecida frase de Agostinho, no seu comentário ao Evangelho de João: “A Palavra acede ao elemento e é feito o sacramento.”¹⁹² Este posicionamento foi aceito não somente pelos teólogos da Igreja Romana, mas também por teólogos reformados. João Henrique Bullinger (1504-1575)¹⁹³ no capítulo 19 da II Confissão Helvética (ou Confissão Posterior) diz: “O que não é sacramento, é feito sacramento pela Palavra de Deus, enquanto é consagrado pela Palavra e santificado por Aquele que a ordenou.”¹⁹⁴ Tanto Agostinho quanto Bullinger se debruçam primeiro sobre as espécies, os elementos, que são “mudados”. Nenhum dos dois toma em conta o Povo da Igreja, a não ser “*a posteriori*,” na medida em que a mudança acontecerá depois da recepção do Corpo e Sangue de Jesus. Ou seja, só haveria Eucaristia quando o povo comungar. Allmen, na obra citada, pergunta se aconteceria alguma coisa se e quando o Espírito responder à convocação feita pela epíclese no momento em que a Palavra atua. Mas confessa-se impossibilitado de dar uma resposta definitiva ao mistério da “*metábole*” eucarís-

¹⁹² AGOSTINHO DE HIPONA, Aurélio. *In Evangelium Ioannis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. 80, 3, p. 259.

¹⁹³ João Henrique Bullinger. Reformador suíço, que à morte de Zwinglio o sucedeu na Igreja de Zurique. Em 1566 redatou a II Confissão Helvética, a pedido do Eleitor Palatino Frederico III, o Piedoso, como base de sua adesão ao Calvinismo, e foi aceita pelas Igrejas Protestantes da Suíça e também por Igrejas Reformadas (i.e. Calvinistas) fora da Suíça. A tendência geral é calvinista com alguns elementos zwinglianos. CROSS, 1958, p. 620.

¹⁹⁴ NIESSEL, W. *Eucharistic Theories*. London: Mac Millan, 1978. p. 260.

tica e só assinala dois tipos de referências bíblicas como instrumentos para uma melhor compreensão e ajuda. A primeira referência tem a ver com o mistério da Encarnação. O que acontece na Oração Eucarística é como um eco do que aconteceu quando o Verbo se fez carne. A Palavra encarnou-se e, sem ela, a carne seria inútil. A segunda referência tem a ver com o mistério da Ressurreição.¹⁹⁵ O mistério do alimento espiritual (ou como diz o original de 1 Cor. 10:3: *broma pneumatikon*), pão pneumático, poderia ser o paralelo do corpo espiritual do Ressuscitado (ou *soma pneumatikon* de 1 Cor. 15: 44). Esse alimento, pelo poder do Espírito Santo, torna-se alimento de ressurreição. Poderíamos dizer que as espécies eucarísticas recebem durante a refeição uma virtude (no sentido da raiz latina do termo: força, poder) escatológica, virando alimento e bebida do Espírito e, portanto, portadores de vida em abundância, e que a Palavra foi um elemento essencial nessa situação, apontando para a Presença de Jesus como o *Kyrios Xristos* (Senhor e Cristo) no meio de seu povo.

Retornemos então ao tema geral da Presença e do valor dela na Palavra e no Sacramento. O comentário é importante, tanto no campo católico romano quanto no da Reforma, desde o século XVI, e o antagonismo extremou-se até o ponto das auto-visões: Igreja do Sacramento por um lado, e Igreja da Palavra por outro. Se bem, como toda generalização, isso não é totalmente certo, é inegável que esses dois elementos têm, sim, um papel preponderante nessas comunidades de fé, por mais que sempre são possíveis as ressalvas, mostrando matizes.

No campo das Igrejas da Reforma (as tradicionais), mas atualmente também nas Pentecostais e Neopentecostais, a preponderância dada à Palavra envolve algumas dificuldades concernentes ao relacionamento com Cristo. Temos a impressão de que esse relacionamento fica confinado ao nível da palavra, com minúscula, e isso pode ser importante. Sacramento pode se opor à palavra (como linguagem), mas Deus não nos fala unicamente através de uma língua determinada, mas também através dos eventos históricos, dos “sinais dos tempos”, e isso nos leva a poder ver que Deus pode também falar usando o sacramento. O reinado da palavra como oralidade vira, às vezes, a tirania da tagarelice. Se a Palavra (com maiúscula) é importante no cristianismo, é porque ele herdou isso do judaísmo, numa linha de continuidade teológica, e é isso que a Reforma quis preservar e enfatizar diante de certos excessos no desenvolvimento da teologia sacramental de um claro tipo substancialista e mágico. A insistência protestante, claramente polemizante, mostrava que o que era tão fortemente sustentado se apoiava na compreensão do que era rejeitado. O magicismo que sempre está à espreita no uso

¹⁹⁵ ALLMEN, 1968, p. 106-107.

de “coisas” sagradas é derivado de uma tendência (humana, humana demais) de querer controlar ou pôr sob seu controle as forças sobrenaturais, especialmente quando o ser humano acha que elas podem lhe trazer ganhos pessoais. Neste sentido, deve também ser dito que isso não é monopólio dos católicos romanos, pois em tendas neopentecostais também está acontecendo em nossos dias. Se a palavra é tão importante no cristianismo, é porque a fé é, no fundo, um diálogo entre o ser humano e Deus, e na resposta humana está ínsito um compromisso, seu compromisso com Ele. Por isso, toda alteração da função da “Palavra de Deus” dentro do cristianismo leva a uma mudança nessa relação¹⁹⁶ dialógica e é uma perversão (no sentido de deslocamento) decisiva no campo da crença. Atribuir toda essa importância à Palavra acarreta como consequência que devemos ser capazes de discernir quando “ela” nos interpela e quando quem o faz é outro ser humano igual a nós; quando ouvimos realmente a “Palavra do Senhor” e damos “Graças a Deus” por isso, e quando escutamos um discurso humano, e isso é necessário a fim de não nos deixarmos iludir por miragens, por mais formosos que eles possam ser.¹⁹⁷

Lendo outra obra de Cullmann, traduzida por Von Allmen, sobre a vida litúrgica na Igreja primitiva, chamou nossa atenção uma afirmação que representa também nosso pensar, e que tem o imenso valor de ter sido escrita em 1948 por um protestante, quinze anos antes do documento romano *Sacrosanctum Concilium* :

Nós sabemos que a fração do pão dos primeiros cristãos estava profundamente ligada às aparições do Ressuscitado durante o jantar de seus discípulos. Enfim, o Cristo ressuscitado cuja presença na Igreja se fazia visível no momento da Ceia, está igualmente no centro dos outros elementos litúrgicos, da confissão de fé e da oração, e nós tínhamos enfatizado que o falar em línguas acha também sua explicação e razão de ser pela experiência da “vinda” do Senhor entre os seus.¹⁹⁸

E, ao fim desse capítulo, intitulado precisamente “Os elementos indispensáveis de cada culto: a Palavra e a Eucaristia”, ele acrescenta a união essencial de ambos:

A Igreja primitiva não conheceu senão as duas formas de culto seguintes: a refeição comunitária durante a qual sempre estava a pregação do Evangelho e o batismo, o qual explica por que eles estão tão estreitamente unidos no cristianismo primitivo, pois se complementam, e essa solidariedade pode ser achada em Paulo (o alimento e

¹⁹⁶ LEENHARDT, Franz J. La Signification de la notion de la Parole dans la pensée chrétienne. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg, n. 3, 1955. p. 87.

¹⁹⁷ LEENHARDT, Franz J. Word and Sacrament. In: CULLMANN, O.; LEENHARDT, F. J. *Essays on the Lord's Supper*. London: Lutterworth Press, 1958. p. 33.

¹⁹⁸ CULLMANN, O. *Le Culte dans l'Eglise Primitive*. Neuchâtel-Paris: Delachaud et Niestlé S. A., 1948. p. 29.

o batismo na nuvem e no mar, de 1ª Coríntios 10, 1-5) e em João (o lava-pés e a lançada no lado de Jesus, conforme o texto evangélico de 4:20 e 19:34).¹⁹⁹

O autor insiste na ideia da Presença viva durante as refeições, primeiro com os apóstolos (depois da Ressurreição) e depois da Ascensão, nas refeições cúlticas:

A rememoração da aparição do Ressuscitado e as experiências cúlticas de sua Presença estavam estreitamente unidas, de forma bem intensa, nas comidas eucarísticas, que eram todas como a continuação das primeiras comidas cristãs logo após a Páscoa. Dessa forma a Presença do Senhor era ‘re-vivida’ durante aquelas festas do amor, tanto quanto a ‘re-memoração’ do fato histórico da ressurreição, e como uma experiência do fato contemporâneo de sua chegada invisível na reunião dos cristãos congregados para “partir o pão.”²⁰⁰

Entendemos que uma maneira de separar o joio do trigo é lembrar que a Palavra divina tem poder, força, e que a mesma se manifesta ou expressa através de certos sinais, signos ou ações características. Características de quê? De que elas possuem um especial poder, ao qual o texto bíblico dá o nome em grego de “*eksousia*”, como em Mt. 28: 18, e que Jesus transmite d’Ele para os apóstolos, para que as ações destes pudessem ser a materialização, encarnação, de sua Presença. Por isso, quem os ouvisse, em verdade estaria ouvindo a Ele, e os sinais (sacramentos) seriam seu sinal, a marca de sua Presença. Essas ações não se realizam ‘como’ se Ele estivesse presente, mas precisamente porque Ele ‘está’ no meio de nós. Essas ações manifestam em nível da realidade sensível a Presença ([...] “quem vos recebe, a mim recebe”), que Cristo deseja que seja expressiva tanto para os crentes que estão por perto, quanto aos que estão longe. No ministério de Jesus há, pois, um balanço, um equilíbrio que, preservando esse caráter, é repassado aos apóstolos. Rompeu-se o equilíbrio já na Idade Média e figurou no pensamento programático dos reformadores do século XVI, quando voltaram a justapor Palavra e Sacramento, mas na prática o desequilíbrio persistiu, só que com signo contrário. Estranhamente, ressurgiram prevenções ou medos do concreto, sensível, encarnado (restos de um gnosticismo anti-material) e uma ilimitada confiança na palavra, na qual se valorizava a eloquência e o esbanjamento do racional. Colocamos como opostos a ‘espiritualidade’ e a oralidade por um lado, e a sensorialidade do sacramento, por outro lado. É uma posição reducionista ou simplificadoria. Expressa o temor de possíveis idolatrias vinculadas aos objetos, mas se esquece que a palavra e a própria Bíblia podem virar ídolos, quando viram entes em si mesmos. O mais espiritual não se opõe ao uso do sensível para se expressar, pois é certo que o que dizemos ou expressamos o fazemos principalmente, mas não unicamente pela

¹⁹⁹ CULLMANN, 1948, p. 30-31.

²⁰⁰ CULLMANN; LEENHARDT, 1958, p. 12-13.

palavra, mas também por tudo o que fazemos, e estas expressões falam por nós de forma mais forte e completa que nossas próprias palavras. Com isto estamos colocando um posicionamento de que, tanto na Palavra proclamada quando na Ação Sacramental realizada, é Cristo, o mesmo Cristo e todo o Cristo que se faz presente em meio da comunidade reunida em torno de ambas as mesas, e que de ambas os fieis nutrem sua fé e sua existência em todos os níveis. Os comentários até aqui apresentados exibem, em geral, a situação do tema e sua problemática em termos da Reforma Protestante e dizemos em geral, porque é mister lembrar os enfrentamentos teológicos muito fortes entre Lutero e Zwinglio e as diferenças de enfoques filosóficos entre ambos, que se traduziam também em diferenças teológicas. Se não falamos muito sobre a posição romana, é porque no Brasil (onde essa posição é muito forte) já há literatura (e até excessiva) a respeito, e era, portanto, mais interessante deixar falar os “outros”.

2.3 Eucaristia e Palavra entre os anglicanos

Como membro da Comunhão Anglicana, achamos importante colocar o pensamento de alguns teólogos dessa tradição de fé. Em primeiro lugar, porque o desenvolvimento da teologia anglicana é bastante desconhecido por estas latitudes, contribuindo para isso o exíguo número de seus adeptos no Brasil; e, em segundo lugar, porque historicamente no anglicanismo se tem evitado definições expressas ou rígidas que poderiam engessar a teologia da Igreja sobre um determinado tema. Preferimos, em geral, declarações amplas de princípios, com base na Escritura e na Patrística e, no resto, deixamos em liberdade para desenvolver o raciocínio teológico de modo mais pessoal. Por exemplo, aceitamos em princípio a Presença de Cristo sob as espécies eucarísticas, mas evitamos cuidadosamente uma declaração formal, aderindo a uma posição filosófico-teológica determinada: a transubstanciação romana, a consubstanciação luterana, ou os dos sinais e selos zwinglianos. Tenhamos claro que isso não significa que não lhes seja atribuído tal ou qual posicionamento sobre o tema, mas o mesmo reflete tendências de acadêmicos ou estudiosos, e não posicionamentos oficiais da Igreja, no caso, formas de “impanatu” ou de recepcionismo mitigado.

2.3.1 A Presença de Cristo nas Escrituras e sob as Espécies

2.3.1.1 Nas Escrituras

Com referência à presença de Cristo nas Escrituras tal como hoje é entendida, deve ser dito que essa compreensão é moderna. Na época da Reforma, tanto continental quanto

inglesa, as Escrituras eram vistas como os livros onde estava contida a vontade de Deus para a humanidade e, portanto, para ser a regra de fé (*regula fidei*) para os crentes. Durante o segundo século da Reforma Inglesa (o cisma com Roma é de 1534) surgiu uma plêiade de teólogos, conhecidos depois como os Teólogos Carolinos (*Caroline Divines*), cujos escritos formam a base do *Corpus Doctrinalis* anglicano.²⁰¹ O objetivo principal das Escrituras, tal como era entendido naquela época, era “repassar as leis que regulam os deveres sobrenaturais,”²⁰² e, portanto, o que é necessário para a salvação, qualificando, porém, o termo “necessário” no sentido de que ele é capaz de nos proporcionar o conhecimento daquelas coisas que precisam ser conhecidas para obter a justificação salvadora, e aceitando que existem algumas que, apesar de estarem no texto bíblico, não apresentam essa essencialidade salvífica, e ainda outras que exigem de nós um agir para nos levar à salvação. Os Carolinos apresentam alguns pontos em comum sobre este tema. Em primeiro lugar, o caráter apologético de seus escritos, pois eles se digladiavam contra um inimigo externo (o catolicismo romano)²⁰³ e outro interno (o puritanismo).²⁰⁴

Devemos também acrescentar que, numa posição muito própria daquela época, era um *locus teologicus* pôr a Escritura como regra de fé e de culto de forma única e absoluta. As compreensões das influências culturais sobre as expressões da fé e da liturgia não existiam. Elas vieram séculos depois. Outra coisa a notar era que a preocupação dos “Carolinos” era procurar apresentar o posicionamento anglicano como uma via razoável e equilibrada entre o que eles consideravam os extremos do papismo e do puritanismo, colocando, em geral, os pontos positivos e negativos de ambas as posições e evitando definições precisas demais sobre temas controversos. É mais um aspecto, desta vez, no campo teológico, (pois também existia

²⁰¹ Os “Teólogos Carolinos” (*Caroline Divines*, em inglês) escreveram seus materiais teológicos sob os reis Charles I (1600-1649) e Charles II (1630-1685), e incluem alguns do fim do período de Isabel I (1533-1603), como Richard Hooker (1554-1600), muito importante no pensamento anglicano, e Lancelot Andrewess (1555-1626). Dentre o grande grupo de teólogos do século XVII e em referência concreta ao tema da Presença Eucarística, destacamos: Jeremy Taylor (1613-167), John Cosin (1594-1672), William Forbes (1585-1634), Thomas Morton (1564-1659), John Bramhall (1594-1663) e James Usher (1581-1656), entre outros.

²⁰² HOOKER, Richard. *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Book I, XIV, par.1 and 4. In: KEBLE, John (Ed.). *Works*. London: Oxford University Press, 1836. v. I, p. 267.

²⁰³ Em especial as críticas e ataques do cardeal jesuíta Roberto Bellarmino (1542-1621), especialista em Teologia Apologética no Collegium Romanum, de Roma.

²⁰⁴ Eles eram o grupo mais da “esquerda” radical da Reforma Inglesa, muito ativo e influente entre 1534 e 1660. Sua teologia era calvinista, tendo muitos de seus representantes estudado na Holanda e na Suíça. Propugnavam uma mais profunda purificação da Igreja daquilo que eles consideravam como formas corruptas e não escriturais. A Escritura era a regra de fé e de cultura, devendo ser abolido tudo o que a contrariava, por ser forma de superstição, idolatria, papismo e anti-cristianismo (e.g., paramentos, vestes sacras, órgãos, sinais da cruz, episcopado, unções, tribunais eclesiásticos) e enfatizando um governo presbiteral, a pregação, a estrita observância do domingo, cultos dominicais, e uma estrita disciplina na vida espiritual e civil. Socialmente, era integrado pelas camadas de burguesia dos comerciantes e pelos militares. Politicamente, se organizaram e chegaram a ter tanto poder que aboliram a monarquia, criando uma república, desestatizaram a Igreja Anglicana, colocando em seu lugar o Puritanismo e decapitaram o rei e o arcebispo de Cantuária.

no político) do que seria chamado depois de “a via media anglicana” ou do “compromisso isabelino”, porque se originou com o pragmatismo político e religioso de Isabel I.

Durante o século XVIII e a primeira metade do século XIX, a Igreja inglesa esteve sob a influência do deísmo e do ceticismo, em que pese ao reavivamento metodista, iniciado pelos irmãos e sacerdotes anglicanos John (1703-91) e Charles (1707-88) Wesley, que foram forçados pela incompreensão e hostilidade do clero e da hierarquia eclesiástica a sair da Igreja e criar uma estrutura eclesiástica própria, que receberá depois o nome de Metodismo. Dentro da Igreja inglesa, a linha geral teológica era uma tendência evangelical²⁰⁵ e de formação universitária, como era de praxe naquela época, já que não existiam seminários. Em meados da década de 1830, começa na Inglaterra o Movimento de Oxford (porque seus líderes provinham dessa universidade), também chamado de Tractariano,²⁰⁶ integrado por clérigos de tendência evangelical, mas que almejavam uma profunda transformação da Igreja para adequá-la à nova situação sociopolítica e econômica surgida na Europa como consequência da nascente Revolução Industrial, assim como queriam um retorno *ad fontes* das tradições da Igreja dos primeiros séculos. Entre seus membros mais conhecidos: John Keble (1792-1866), John Henry Newman (1801-1890) e Edward Pusey (1800-1882). Sua eclesiologia baseava-se na ideia da instituição divina da Igreja, uma nova compreensão da sucessão apostólica e do Livro de Oração Comum como *regula fidei* e, sobretudo, uma fortíssima teologia da Encarnação, o que levou o grupo a uma grande preocupação pelo aspecto litúrgico, como lugar de encontro com um Deus que se revela a seus fiéis e que os envia a proclamar em palavras e ações as Boas Novas.²⁰⁷ Isso os envolveu em obras de ação social, algumas avançadas para sua época (fundação de sindicatos, trabalhos nos setores menos privilegiados da sociedade: áreas portuárias e regiões de minas e de fábricas).

²⁰⁵ Evangelical designa no anglicanismo a tendência que enfatiza a conversão pessoal, a salvação pela fé na morte expiatória de Cristo, a inspiração verbal e de autoridade única da Bíblia, a suprema importância da pregação, minimização da liturgia, rejeição das doutrinas da regeneração batismal e do sacrifício eucarístico e um tomar distância tanto dos católicos romanos quanto dos anglo-católicos e também dos liberais anglicanos (que tem seu espelho no chamado Movimento Modernista na Igreja Romana, e que terminou sendo condenado pelo papa Pio X, aos começos do século XX).

²⁰⁶ A palavra “tractariano” deriva da inglesa “tract” que indica um folheto de extensão variável, realizado com fins de divulgação popular de ideias ou posicionamentos sociopolíticos. A originalidade dos membros do Movimento de Oxford foi utilizar esse modelo para difundir suas ideias e posições teológicas entre o povo, alcançando grande sucesso. Chegaram a editar 90 desses “tracts”.

²⁰⁷ O Tractarianismo ou Movimento de Oxford deu origem à segunda ala ou tendência dentro do anglicanismo, chamada de “Anglo-Catolicismo”. Ele enfatiza os aspectos dogmáticos e sacramentais da fé e vivência cristãs e a continuidade histórica existente entre a Igreja anglicana e a Medieval, almejando realizar, dentro do máximo possível um acordo entre ambas sem deixar de lado no essencial os princípios doutrinários e litúrgicos da Igreja anglicana e desta com outras Igrejas da Cristandade. As outras duas alas ou tendências dentro da Igreja Anglicana são a Liberal ou Broad Church, surgida aos começos da segunda metade do séc. XIX, que é similar à Modernista na Igreja romana, e a Carismática, que surgiu em torno dos anos 50 do séc. XX.

O Movimento de Oxford colocou outra vez como lugar teológico o tema da Presença Sacramental de Cristo, tanto na Eucaristia quanto na Palavra e, daí em diante, o tema permanece até nossos dias, como motivo de estudo e de apreciação teológica. Vamos colocar aqui um comentário de uma leiga, teóloga, mestra da fé, Evelyn Underhill (1875-1941), que também é uma representante da tradição mística no anglicanismo. Ela fala que existe um “Princípio Sacramental” derivado da Encarnação, e pelo qual não podemos adorar a Deus só em espírito, porque não somos seres puramente espirituais. Adoramos a Deus com todo nosso ser e como seres culturais (com liturgias, músicas, ações, palavras) e é arrogante e superficial rejeitar “*in toto*” tudo o que é corpóreo ou material e pôr de lado o que é sensorial quando nos voltamos para Deus. Pelo contrário, todo o que nos acontece e o que fazemos na vida secular se entrelaça e forma a apertada trama da túnica inconsútil que como um véu cobre a Glória de Deus. Isso será possível, continua a autora, se o princípio sacramental é respeitado, entendido como tal o significado espiritual contido nas ações e objetos visíveis.²⁰⁸ Outro autor anglicano que queremos visitar é Herbert Kelly, SSM (1860-1950).²⁰⁹ Numa obra intitulada *Catholicidade*²¹⁰ dedica um capítulo aos Sacramentos, e enfatiza tanto a Palavra quanto as Ações Sacramentais e seu vínculo indissolúvel. A palavra falada é um som material e a escrita é uma marca material, ambas com sentido espiritual e que produzem efeitos espirituais para o bem, como nas Escrituras ou na Pregação, ou para o mal, como afirma o apóstolo Tiago na sua epístola. Palavras e atos são meios para estabelecer relacionamentos entre nós e com o mundo. Nosso Catecismo²¹¹ nos ensina que os Sacramentos do Evangelho nos foram dados pelo mesmo Cristo, e são então sinais diretos e imediatos do agir de Deus, estabelecendo uma relação entre Cristo e cada ser humano e através deste com seus próximos. A Bíblia é um livro diretamente inspirado, e os profetas também o são, mas ambos não são o único meio pelo qual Deus nos fala. Por nossa vez, a oração, em todas suas formas, é um servir a Deus, mas também não é o único. Deus não atua só através dos Sacramentos, nem nos fala só através da Bíblia mas, sim, podemos ter a certeza de que o faz especialmente através deles. Por isso, o Novo Testamento nos mostra que a Boa Nova evangélica nos é passada de duas formas:

a) sacramentalmente, por meio de ações, e

²⁰⁸ MENZIES, Lucy (Org./Ed.). *The Collected Papers of Evelyn Underhill*. London: Mc. Graw, 1946. p. 67-68.

²⁰⁹ Herbert Kelly foi um clérigo anglicano, ordenado sacerdote em 1883, fundador da Sociedade da Sagrada Missão (SSM) em 1892, dedicada à missão na Coreia e no Japão, e também de seminários para a formação de missionários para o Extremo Oriente. Contribuiu grandemente para o crescimento e melhoria nas áreas de ecumenismo, formação ministerial, teologia da vida religiosa e missiologia.

²¹⁰ KELLY, Herbert. *Catholicity*. London: SCM Press, 1932. p. 32-33.

²¹¹ CHURCH OF ENGLAND. *The Shorter Prayer Book*. London: Oxford, Cambridge and Eyre Spottswodde Ltd., 1948. p. 112.

b) oralmente, pela Proclamação da Palavra e sua exegese na pregação.

Qual é, então, a relação entre Palavra e Ação? Elas são as duas maneiras ou formas em que o Evangelho nos é colocado diretamente por Cristo à nossa frente e para nosso proveito. O Espírito Santo, ao longo de toda nossa vida, nos explica e nos leva a uma incorporação com o sentido do Evangelho através da Pregação de seus ministros e de muitas outras maneiras. “Deus nos tem dado seu Evangelho através da Proclamação (na leitura e na pregação) e dos Sacramentos” afirma Kelly. Cada um deles tem seu próprio valor e (também) suas próprias limitações. Ações por si mesmas podem conduzir até o paganismo. A mera proclamação pode levar a um exercício intelectual: interessante, brilhante, novedoso, mas nenhuma das duas formas por si mesmas nos conduziriam à adoração. Pensamento, adoração e sentimento são necessidades da vida cristã e acham vias de expressão nas palavras e nas ações, na Proclamação e no Sacramento. Ambos são interdependentes, e ninguém quer separá-los, apesar dos riscos que o mau uso de ambos pode engendrar. Explicamos: é certa a convicção evangelical de que a mera observância ritual é algo fundamentalmente pagão, por mais que se lhe chame de Sacramento. Por outro lado, não é menos certo de que a Proclamação pregatória evangelical pode levar a uma perda do sentido da adoração e da realidade, a menos que esteja permeada por uma genuína fé sacramental ou encarnada. Por isso, nada pode separar esses dois elementos.²¹² Nós vemos a Palavra não como um narrar de eventos passados e restritos às experiências dos primeiros discípulos, mas como um continuar de ações de Cristo presente e ativo no meio das comunidades de seus seguidores de hoje.

2.3.2 *Sob as Espécies do Pão e do Vinho*

Referir-nos-emos agora a outra forma da Presença de Cristo, aquela sob as formas sacramentais do pão e do vinho. A fé nela tem sido uma constante na história do cristianismo, e durante os dez primeiros séculos quase ninguém se preocupou muito para dar sustentação filosófica a essa *regula fidei* teológica. Dissemos “quase ninguém” porque no ano 844 d.C., o monge Pascasio Radberto (785-860) redigiu a primeira monografia teológica sobre o tema, tendo como objetivo a melhor formação dos monges saxões, cujo título era: *Sobre o Corpo e o Sangue do Senhor*. Nessa obra, a Presença Real e carnal era afirmada, mas também se dizia que a mesma era de um tipo ou forma ideal, nunca totalmente definida. Quando comerem da carne e sangue do Senhor, os fieis são incorporados no corpo Místico de Cristo. Um outro

²¹² KELLY, 1932, p. 99-103.

monge, Ratramno (?–868 d.C.) discordou dessa posição através de outra obra, a que deu o mesmo título que o de Radberto, mas tudo ficou no campo acadêmico e a disputa não chegou ao povo, nem saiu dum estreito círculo de iniciados. Curiosamente, Radberto serviu de base posteriormente para a doutrina da transubstanciação, e a obra de Ratramno, em que pese ter sido condenada como herética em 1050, serviu na argumentação da eucaristia na visão anglicana do bispo Nicholas Ridley²¹³ (c. 1500–1555), no alvorecer da Reforma Inglesa.

Os problemas começaram no século XI, com Berengário de Tours (999-1088), e eles giravam não em torno de se Cristo estava ou não presente nas espécies, mas como e quando isso acontecia e por quanto tempo Ele permanecia presente. Na obra *A Sagrada Ceia* se afirma que o Corpo de Cristo, que só está no céu, se efetivava para a humanidade através da figura ou “antítipo” sacramental e que a Presença não é virtual ou figurada, mas “ideal”, ainda que o termo nos parecesse que não era suficientemente explicado. A suspeita de heresia que recaiu sobre a obra radicava em que o autor entendia que havia mudanças materiais no pão e no vinho, e que, portanto, Jesus não poderia ser forçado a descer carnalmente do céu para a terra e a estar sobre o altar, já que isso só poderia acontecer quando da sua segunda vinda. As idas e vindas da disputa entre Berengário e o arcebispo de Cantuária, Lanfranc (1005-1089) formaram o quadro referencial para os debates posteriores e levaram, em primeiro lugar, a estabelecer um significado mais preciso à fé na Presença Real, com a utilização das categorias aristotélicas de “substância” e “acidentes”. A relação entre as espécies (pão e vinho) sobre o altar/mesa e o Corpo de Cristo no céu é uma relação “sacramental” entre um sinal (*sacramentum*) e uma realidade significada (*res sacramenti*). O assunto terminou em 1215 com a declaração do Concílio de Latrão, definindo a Presença como crença *de fide*²¹⁴ mediante a conversão de toda a substância do pão e vinho no Corpo e Sangue de Cristo, permanecendo intatas as aparências (acidentes) de ambos. Foi o nascimento oficial da doutrina da transubstanciação.²¹⁵ Não é o caso, neste momento, de um aprofundamento do tema nesta linha de exposição, por ficar fora do objetivo do trabalho, mas a intenção era só a apresentação, em forma breve, dos principais posicionamentos históricos a respeito, para poder entender melhor o desenvolvimento dos mesmos, em especial daqueles que aceitam a Presença Real.

²¹³ N. do A.- O bispo Nicholas Ridley foi um dos três bispos anglicanos queimados na fogueira, por ordem da rainha da Inglaterra, Maria Tudor, justamente por sustentar doutrinas eucarísticas contrárias à transubstanciação. Os outros dois foram Hugh Latimer (1488-1555) e Thomas Cranmer (1489-1556).

²¹⁴ DENZINGER, Henricus. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Friburgi Brisgoviae: Herder & Co., 1937. p. 192.

²¹⁵ BROUARD, Maurice. *Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 938-939.

O primeiro divisor de águas é a possibilidade de mudanças na substância das espécies sacramentais. Sustentar essa possibilidade nos leva à transubstanciação. Sua negação, à empanação, na qual Jesus estaria presente em, com ou no pão e no vinho, mas estes continuariam sendo pão e vinho nas suas substâncias e acidentes. A consubstanciação de Martinho Lutero (1483-1546), a Presença Espiritual de João Calvino (1509-1564) com suas reminiscências neoplatônicas, e o recepcionismo anglicano (típico de sua via média) poderiam ser colocados nesta posição, ainda que com nuances diferenciais e até com sérias objeções para alguns. O segundo divisor está na realidade da Presença e na real recepção de Cristo sob as espécies, pelos crentes. Os integrantes dos dois grupos anteriores concordam, em tese, com a Presença Real e em que o fiel recebe realmente o Corpo e o Sangue do Senhor.

No campo oposto, encontra-se Ulrich Zwinglio (1484-1531), para quem a palavra “é” dita por Jesus na Última Ceia, quando partilhou o pão e o vinho, queria dizer “significa” ou “representa”, como consequência do qual não haveria então um real alimento do fiel. Sem possibilidade então nem da recepção nem da realidade de uma comunhão com Ele, nem a ação do Espírito Santo, invocado sobre as oferendas, para que elas possam ser o Corpo e o Sangue de Cristo, “a santa comida e a santa bebida de uma vida nova n’Ele, que não tem fim.”

²¹⁶ Um terceiro critério ou divisor de águas vai de encontro à maneira, o como, Cristo é recebido. Na transubstanciação, acontece um milagre, que não por não poder ser percebido sensivelmente deixa de ser real para o crente, independentemente de sua fé (ou falta dela) e de sua dignidade ou indignidade. Na consubstanciação, Cristo está corporalmente presente na Santa Ceia e seu Corpo é recebido por todos os que partilham os elementos. Tanto Calvino quanto Zwinglio rejeitaram este posicionamento de Lutero, por entender que haveria então uma ubiquidade, já que Cristo está corporalmente no céu, mas não poderia estar ao mesmo tempo no céu e nas mesas das Santas Ceias. Em Calvino, temos elementos de consenso com Lutero e com Zwinglio e os três coincidem numa visceral rejeição à transubstanciação. Lutero entende que os elementos na Santa Ceia são sinais que exibem o fato da Presença Real de Cristo e há uma verdadeira recepção pelo fiel do Corpo e Sangue de Jesus, mas só de uma forma “espiritual”. Zwinglio concordava com a opinião de que depois da Ascensão, Cristo tinha preservado seu corpo humano e real, porém, glorioso, e que com ele estava no céu. Mas enquanto Zwinglio ia até o fim e entendia que o cristão só podia ver a Cristo com a contemplação da fé e nunca em essência e realidade, Calvino (como Lutero) acreditava que o que faz o sacramento

²¹⁶ IEAB. *LOC 1984*. Porto Alegre: Metrópole, 1984. p. 77.

é a comunhão com um Cristo presente, que realmente alimenta os crentes com seu Corpo e Sangue.²¹⁷

Neste contexto dos reformadores do século XVI, devemos colocar o pensamento de Thomas Cranmer, que foi depois mantido pelos Teólogos Carolinos ingleses do século XVII, dos quais já falamos anteriormente. Eles tentaram achar uma *via media* sobre a doutrina eucarística, entre o romanismo e o protestantismo continental europeu. Basearam-se para isso num amplo apelo às Escrituras, à Patrística, à razão e à experiência. A originalidade de Cranmer residiu em ter trasladado o eixo da discussão sobre a doutrina da Presença eucarística do campo dos conceitos filosóficos sobre substância e acidente para o campo da fé, olhando para a recepção das espécies pelo comungante, e sem querer justificá-la filosoficamente na possibilidade (ou não) de uma transformação na substância do pão e do vinho. Nesse sentido rompeu com a tradição medieval e se alinhou mais numa linha de Agostinho e dos genebrinos Calvino e um pouco de Zwinglio. Assim, quando falamos sobre a Escritura, colocaremos aqui posicionamentos de teólogos anglicanos sobre Cristo presente no pão e vinho, e valem as mesmas razões para sua apresentação.

Alguém muito importante no anglicanismo, um básico, diríamos, por ser o expoente da via media isabelina, é Richard Hooker, que na sua obra *Tratado sobre as Leis da Política Eclesiástica*, no tomo V, publicado em 1597, expressa: “A presença de Cristo não deve ser procurada no sacramento (i.e., nas espécies), mas na pessoa que a recebe dignamente,”²¹⁸ ainda que não sejam explicitadas as qualidades da recepção digna dos elementos consagrados, e explica que isso não significa negar a consagração dos elementos. Pão e Vinho são consagrados (i.e., separados e abençoados por meio da consagração para um uso sacro), mas como o objeto do sacramento é obtido só no ato da comunhão (recepção pelo fiel), a consagração está ligada ao seu uso, com o qual se estaria recuperando a noção patrística de que a consagração é realizada pela Oração Eucarística como um todo, e não pelas palavras da Instituição quando ditas pelo celebrante, adiantando-se em 350 anos ao atual entendimento sobre o tema (inclusive em alguns posicionamentos católico romanos).

Que os anglicanos tinham claro sua especificidade sobre o tema, ainda que por exclusão dos outros posicionamentos e sem propor uma doutrina com nome próprio, já estava

²¹⁷ ELWELL, Walter (Ed.). *The Concise Evangelical Dictionary of Theology*. London: Marshall Pickering, 1993. p. 287-288.

²¹⁸ HOOKER, 1836, Book V, ch. LXII, sect. 4. p. 423; e também 5, 6 e 12 p. 428-438,463.

claro em 1793, quando Samuel Seabury (1729-1796), primeiro bispo da Igreja Episcopal dos Estados Unidos ²¹⁹ sustentava que:

[...] podemos ver que o pão e o vinho consagrados ou eucaristizados são o corpo e sangue de Cristo e o são de forma sacramental ou por representação (mudados nas suas qualidades, não nas substâncias). Eles continuam sendo pão e vinho, convertidos no corpo e sangue de Cristo no seu significado e mistério. Pão e vinho aos nossos sentidos, Corpo e Sangue à nossa compreensão de fé. Pela ordem de Cristo e pelo agir do Espírito Santo, o fiel recebe a eficácia do sacrifício e morte de Cristo para todos os efeitos e eficácia.”

E continua, distanciando-se do que ele chama de “erros” da trans e da consubstanciação, assim como da Presença corporal de Cristo, com os quais,

[...] Roma, Lutero e Calvino têm enganado, traído e enchido de perplexidade à Igreja. Os elementos não se transubstanciaram no Corpo e Sangue, como os papistas ensinam, nem se consubstanciaram com eles para formar uma só substância, como o fazem os luteranos, nem o corpo e sangue naturais de Cristo são infundidos neles ou estão pairando sobre eles, como confusamente afirmam os calvinistas. O corpo íntegro de Cristo está no céu. O pão e o vinho “são” eles sacramentalmente e por representação, e aqueles que os recebem dignamente recebem os benefícios e bênçãos que Jesus Cristo oferece sob os símbolos do pão e do vinho. ²²⁰

Prosseguindo com nossa exposição sobre o que os anglicanos pensam sobre o tema, especialmente na característica de acreditar na Presença, mas evitar definições doutrinárias muito precisas e de discordar com as definições dos outros grupos históricos, como foi o caso do bispo Seabury, oferecemos agora a visão de um teólogo da ala evangelical, Frederyck Meyrick (1827-1906), ²²¹ que no fim de sua vida, bem ao começo do século XX, numa obra específica sobre o tema, intitulada: *A Doutrina da Igreja da Inglaterra sobre a Santa Comunhão: um direcionamento para os tempos atuais*, escreveu: “A Santa Comunhão é uma Rememoração, um Sacrifício, uma forma de Alimento, uma maneira de Incorporação, uma Promessa”, e enfatizou:

²¹⁹ *Episcopal Church* (Igreja Episcopal) foi o nome adotado pelo anglicanismo nos Estados Unidos, após sua independência da Inglaterra em 1776. “*Episcopal*” faz referência à preservação do sistema de governo desse ramo da Igreja de Cristo (pelos bispos).

²²⁰ SEABURY, Samuel. *Discourses on Several Subjects*, vol. I, 1793. In: WRIGHT, Robert (Ed.). *Prayer Book Spirituality*. New York: Seabury Press, 1989. p. 325,328.

²²¹ Frederyck Meyrick foi um importante membro da ala evangelical anglicana, na Inglaterra. Fundou em 1853 a Sociedade Anglo-Continental e foi um dos organizadores das duas Conferências de Bonn, em 1874 e 1875, que promoveram a reunião das Igrejas cristãs que tinham preservado a fé e a ordem da cristandade histórica (Velhos Católicos, Evangélicos alemães, ortodoxos e anglicanos). Publicou vários panfletos anti-romanos e o livro de suas Memórias, além de falar sobre suas experiências de múltiplas viagens, mostram sua visão sobre a vida da Igreja inglesa, assim como de suas principais figuras, no fim do século XIX.

Rememoração, Sacrifício, Alimento, Incorporação, Promessa. Se considerarmos cada uma dessas ideias como a expressão adequada da doutrina da Santa Comunhão só teremos uma conceição incompleta dela. Se as combinarmos, obteremos uma quase completa noção e compreensão da mesma como a natureza do mistério nos permitiria alcançar.²²²

2.3.2.1 Um teólogo anglicano contemporâneo

Quero terminar esta peregrinação *per viae anglicanorum* com um teólogo falecido em 1975, Robert E. C. Browne (1906-1975),²²³ refletindo e comentando alguns trechos de duas de suas obras: *O Amor do Mundo: Meditações*, de 1965, e *O Ministério da Palavra*, de 1958. Na primeira, ele tem um capítulo intitulado: “A Eucaristia e o Universo”, no qual nos fala acerca de como Deus se revela em cada um dos atos da criação, e que entender e aceitar isso significa para o ser humano que sua maneira de pensar, de sentir, e sua vida toda é reorientada, re-modelada em torno da palavra chave de seu livro que é “amor”. O amor de Deus se expressa de forma concreta e ativa através do amor de suas obras e, quando nós as amamos, Ele nos traz para uma união mais íntima com Ele. Amar suas obras é para nós, humanos, nas palavras de Browne, um ato de atenção humilde, duradouro, imaginativo e inteligente, que inclui, é claro, o uso das coisas conforme sua finalidade. Por isso, existe uma maneira de contemplar o pão e o vinho não consagrados ainda, e que estão sobre o altar, e também uma forma de contemplá-los já consagrados, que abrem para nós insuspeitas vias de conscientização dos grandes mistérios do nascimento, da vida, da morte, da redenção, do tempo e do pecado. Nessa contemplação dos elementos, nós temos um encontro, o que nos leva a uma reflexão. Refletimos então sobre os mistérios de Deus e do ser humano, da criação e da redenção, de nossa vida no tempo e no espaço, e de nossa libertação das correntes do pecado e da morte. E refletimos ainda sobre como vemos Ele novamente, rompendo o silêncio para ordenar a reatuação daquele momento em que suas mãos quebraram o pão e partilharam o cálice. É contemplar em fé, aquela imagem na qual inumeráveis imagens tem sua origem e sua interpretação.²²⁴

No capítulo *Palavra e Sacramento* de sua outra obra, ele qualifica a Presença sacramental de “milagre”, que acontece quando o pão da verdade e da vida, o alimento completo

²²² MEYRICK, Frederick. *The Doctrine of the Church of England on the Holy Communion: Restated as a Guide at the Present Times*. London: Macmillan, 1908. p. 201,203.

²²³ Robert E. C. Browne, filho de um clérigo irlandês, foi ordenado sacerdote anglicano em 1929 e serviu em Belfast e Rathfarnham, e de 1949 aos 1959 em Manchester, na Inglaterra. Na sua obra mais conhecida; “*The Ministry of the Word*”, aprofunda sobre a natureza da linguagem religiosa e enfatiza o tema da transcendência e glória de Deus. Nossos comentários e citações são sobre essa obra e também sobre outra chamada “*Love of the World: Meditations.*”

²²⁴ BROWNE, Robert E. C. *Love of the World: Meditations*. In: CORBETT, Ian (Ed.). West Sussex: Worthing, 1986. p. 96-101.

que sacia, é partido e distribuído, e a bebida é partilhada. Apesar de serem dados individualmente acontece, em suas palavras, por um lado, uma agudização de nossa individualidade, mas, por outro, recebemos o poder ou a graça de nós integrarmos em um todo, do qual nos sentimos parte. E continua colocando num mesmo patamar Palavra e Sacramento: “Os dois ministérios são complementares, ou melhor, ambos são a expressão de um único ministério.” E quando usamos ambas as expressões ministeriais estamos participando no labor criador de Deus, já que tomamos e transformamos parte de sua criação (trigo, água, uvas, sons e palavras). Palavras também são algo sensível, como as fatias de pão também o são. As palavras são alimento para a inteligência, do mesmo modo que o pão o é para o organismo, e ambos têm a sua origem em Deus, sem o qual nenhuma palavra ou coisa é feita nem usada. Nas mesas da Palavra (ambão) e da Refeição (altar/mesa), os celebrantes tomam elementos da criação e através de seu uso realizam ações (ou operações) que eles não compreendem de forma total, e todos os presentes participam de eventos que são definidos só de forma incompleta, tentativa, como se tateássemos na sombra do Mistério. No sermão e na eucaristia nos é dado algo que nós somos ignorantes demais para desejar e indignos demais para merecer. Não se trata de mágica, mas de um milagre, e nós, por fé e com ações de graças, nos maravilhamos e adoramos, apesar da fragmentaridade de nosso conhecimento, mas na alegria de sua realidade.²²⁵

2.3.3 *Alguns elementos em comum no anglicanismo atual sobre o tema*

A razão de termos trazido a tona elementos do pensamento teológico de Browne não é somente pela sua contemporaneidade (faleceu em 1975), mas acima de tudo pela nossa identificação com suas ideias sobre Palavra e Sacramento.²²⁶ Vemos também esse autor como mais um elo de uma longa corrente de teólogos anglicanos (especialmente ingleses e estadunidenses) que, debruçando-se sobre o grande tema da Teologia Sacramental, e em especial sobre a presença de Cristo na Palavra e na Refeição, têm contribuído, cada um na sua época e momento históricos, para um desenvolvimento doutrinal, que apresenta algumas características próprias que explicitaremos na continuação:

²²⁵ BROWNE, Robert E. C. *The Ministry of the Word*. London: SPCK, 1958. p. 124,127.

²²⁶ BROWNE, Robert E. C. As ideias deste autor serviram até para intitular o trabalho apresentado para a Qualificação, e por isso nos temos servido delas, de forma insistente ao longo deste escrito.

- a) Um enfoque que destaca a Encarnação de Jesus Cristo, na linha da definição dogmática do Concílio de Calcedônia do ano 451 c. C. (Deus e Homem por inteiro, perfeito e de forma simultânea);²²⁷
- b) Uma rejeição a todo tipo de categorização filosófico-teológica, que tente limitar ou aprisionar com receitas humanas (humanas demais!) o “como” que acontece o fato de fé da Presença. Isso leva os autores a adotarem posicionamentos apologéticos contra todos os “diferentes”, sendo isso mais usual no passado do que na atualidade, até que como consequência do aprofundamento na teologia dos sacramentos tenham surgido maiores aproximações entre as denominações cristãs, como no *Documento de Lima*, de 1982, sobre *Batismo, Eucaristia e Ministério*, redigido pela Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas, ou quando da integração de denominações cristãs que se uniram, em 1947, para criar a Igreja Unida do Sul da Índia (Metodistas, Congregacionais, Presbiterianos e Anglicanos);
- c) Um retorno “ad fontes” no sentido de acreditar na Presença, mas não tentar defini-la, tal como foi o uso cristão durante os primeiros mil anos de sua história. O Mistério da Presença é inexpressável, e toda tentativa em contrário será sempre incompleta e falha;
- d) Nota-se também que nos primórdios anglicanos do século XVI houve uma forte ênfase na Palavra, mas ela não era vista como forma da Presença de Cristo, mas como fonte de autoridade doutrinal e guia pedagógico da fé do crente. Entende que esta visão não era privativa da Igreja da Inglaterra, mas algo partilhado em comum pelos grupos da Reforma;
- e) Desde os fins do século XVII até quase a metade do século XIX, a recepção da comunhão torna-se cada vez mais infrequente, ao extremo de ser realizada só duas ou três vezes ao ano, cobrando uma grande ênfase a celebração dos Ofícios de Oração Matutina ou Vespertina (*Matins* ou *Evening Prayer*), com um longo sermão. Isso significou um retrocesso à situação existente antes da Reforma, apesar de que tanto Cranmer no século XVI quanto os Teólogos Carolinos no século XVII estimulavam uma comunhão mais frequente: pelo menos uma vez ao mês e nas grandes festas de Natal, Páscoa e Pentecostes. A reversão dessa situação começará a se dar na metade do século XIX, como consequência do trabalho do Movimento de Oxford (ou Tractarianismo, ou também chamado de Anglo-Catolicismo);
- f) Falando de maneira ampla, pode ser afirmado que o centro da vida litúrgica em grande parte da Comunhão Anglicana está centrado, já faz meio século, no culto eucarístico dominical e na integração nesse contexto da Palavra e Sacramento como duas expressões de um

²²⁷ DENZINGER, 1937, p. 70.

mesmo e único ministério: o de Cristo, que se faz presente dessa forma no meio da comunidade;

- g) Para finalizar, *last but not least*, houve também o desejo deliberado de pôr o leitor em contato (ainda que levemente) com a teologia anglicana sobre o tema, já que a mesma fora dos países anglófonos não é muito conhecida, contribuindo para isso a falta de traduções que a divulguem. Como integrante dessa tradição, sentimo-nos no dever de direcionar alguma luz sobre essa temática, tal como ela foi trabalhada por teólogos de suas duas principais alas ou tendências: a evangelical e a anglo-católica, tanto dos Estados Unidos quanto da Inglaterra, ao longo de seus 500 anos de história.

2.4 Sacramento e Palavra na visão de um teólogo luterano do século XX: Regis Prenter

Como parte desta pesquisa, encontramos alguns ensaios de um teólogo e liturgista luterano, danês, Regis Prenter (06-11-1907/15-12-1990), da ala da Alta Igreja. Três desses ensaios chamaram nossa atenção na sua tradução inglesa: *Liturgia e Teologia* (1959), *A Doutrina da Presença Real* (1951) e *O Sacrifício Eucarístico conforme a Tradição Luterana* (1964), pois neles (e em especial os dois primeiros) o autor sustenta posicionamentos com os quais estamos afins.²²⁸

No primeiro deles, depois de afirmar que teologia e liturgia estão indissolúvelmente unidas como os lados de uma moeda, aponta os riscos de considerar só um desses aspectos, negligenciando o outro. Se a liturgia é separada da teologia, vira um fim em si mesma, uma “boa ação” realizada com o intuito de agradar a Deus, e no seu exagero converte-se em ritualismo. É o tipo de liturgia criticada pelos profetas do AT e pelos reformadores do século XVI, quando se referiam à missa como uma “abominável idolatria.” Quando a teologia deixa de lado a liturgia vira também um fim em si mesmo, e converte-se em sabedoria humana, competindo ou até se opondo à revelação de Deus. Os Santos Pais atacavam essa visão própria dos gnósticos e Lutero fazia o mesmo com os teólogos escolásticos com seus racionalismos. Prenter vê esses perigos como realidades de sua época (segunda metade do século passado) em geral, e também no contexto do luteranismo danês. Afortunadamente, ele vê ares de renovação e de reunião de ambas as visões, e não só na sua Igreja, mas também no campo católico

²²⁸ PRENTER, Regis. *Theology and Liturgy: Collected Essays*. Arus: Forlaget Aros, 1977. p. 139-151; 166-174; 195-206. O primeiro dos ensaios coincide com o título do livro.

romano.²²⁹ O autor olha com simpatia o Movimento de Renovação Litúrgica, mas isso não o impede de lhe fazer uma crítica interessante:

[...] porém, há um grave perigo inerente a esta Renovação, desde o ponto de vista de sua teologia subjacente, qual é a de converter-se em um novo tipo de intelectualismo, separado da vida cúlrica da congregação, um novo tipo de gnosticismo. Curiosamente, também este perigo está ínsito tanto no Fundamentalismo quanto no Modernismo, já que ambos são racionalistas em sua estrutura e estão, portanto, facilmente afastados das situações de vida nas quais se desenvolve o culto da Igreja. Desde o ponto de vista da liturgia, o Movimento acha-se sempre à beira de virar um ritualismo, no qual o significado teológico do culto é negligenciado em benefício de um reavivamento de belos e interessantes cerimoniais. Se o intelectualismo triunfa, a Igreja converte-se numa sociedade filosófica ou em uma seita gnóstica. Se o ritualismo triunfar, o cristianismo pode mudar para uma religião de mistérios. [...] A única possibilidade de preservar os grandes valores de ambas as Renovações é mantê-los juntos e interpretar seu significado à luz da fundamental unidade de liturgia e teologia no mais amplo sentido de ambos os termos.²³⁰

Este posicionamento foi aqui colocado por entender que era pertinente, já que o núcleo deste trabalho concorda em linhas gerais com muitos dos postulados do Movimento de Renovação Litúrgica, nos seus desdobramentos do tema da Presença de Cristo na Palavra e no Sacramento e nas suas expressões na formatação e uso do espaço litúrgico comunitário. Achou-se também importante dar espaço para um posicionamento luterano nesta parte mais teológica do trabalho, apresentando assim uma tríade de posições no tratamento do tema: a anglicana, a luterana e a romana. Dito isso, continuaremos com Prenter. Quando começa a análise das relações entre Palavra e Sacramento, ele as situa no contexto da Missa (de forma interessante ele defende o uso desse termo), à qual atribui um efeito de expiação pelos pecados da humanidade, oferecido por uma única vez por Jesus, que não pode ser repetido nem reatuado, e cujos frutos só podem ser recebidos e partilhados em fé.²³¹ Essa recepção efetua-se em primeiro lugar pela Proclamação das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, que evidenciam o desenvolvimento da Presença de Deus na humanidade através de seu povo Israel, e onde a Presença viva de seu Filho é proclamada através de seus ensinamentos e de sua morte sacrificial e a ressurreição é colocada como a consumação de toda a história da salvação. “O Povo de Deus, sustenta Prenter, deve escutar a proclamação do Evangelho como saindo da boca do mesmo Deus”,²³² como sua palavra pessoal e presencial. Porque ouvimos a Deus mesmo é que a proclamação da Palavra é algo essencial na liturgia cristã, e também porque quando isso não acontece ou não é recebida em fé, nosso culto vira idolátrico, já que

²²⁹ PRENTER, 1977, p. 140-142.

²³⁰ PRENTER, 1977, p. 142.

²³¹ PRENTER, 1977, p. 143.

²³² PRENTER, 1977, p. 144.

presumimos ter o direito de nos apresentar perante Deus por nossos próprios méritos e não pelos do Eterno e Sumo Sacerdote, que é Cristo.

A outra forma de recepção dos frutos do sacrifício de Jesus é pela distribuição e recepção, em fé, da Santa Comunhão, pela qual a validade do único e irrepetível sacrifício do Senhor é confirmada pela comunicação pessoal de seus frutos a cada integrante do Povo de Deus. A comunhão é essencial para compreender a Proclamação do Evangelho e, se separadas, perdem seu significado litúrgico. “A Palavra proclamada e a administração da Santa Comunhão são a Presença salvadora do único e perfeito sacrifício de Cristo no meio de seu Povo através de todas as gerações.”²³³ Esta citação é de 1959, mas já em 1951 Prenter escrevia: “A Presença espiritual é essencialmente uma Presença em e através da Palavra proclamada do Evangelho [...] e não poderá havê-la se o mesmo não é Proclamado.”²³⁴ Isto é de suma importância para uma melhor e maior compreensão da natureza dos sacramentos, pois sinaliza a indissolúvel união entre Palavra Proclamada e Sacramento. Prenter sublinha que, divergindo da ideia escolástica do sacramento como formado por uma forma e uma matéria, Lutero sustentou que o sacramento é integrado por uma Palavra de Promessa (que está em lugar da forma) constituída pelo Evangelho, e um sinal que conforma a promessa, declarando que ela se realizou e o Cristo prometido se acha agora realmente presente nas espécies eucarísticas. Os sinais ou signos não são somente símbolos ou ilustrativos da ação santificadora de Deus. Eles realmente indicam que Deus é realmente presente e operante em direção do objetivo final de sua missão salvífica em nós, e nesse sentido poderiam ser considerados como instrumentos do obrar divino que almeja nossa santificação, e que estarão ao nosso dispor até que Ele volte e a nova criação seja realizada com o “novo céu e a nova terra”, e que nossos corpos sejam “refeitos” de forma gloriosa.

Olhando agora mais em profundidade para a Eucaristia, vemos como a fé é capaz de discernir o trabalho silencioso, mas não menos efetivo, de um Cristo que quer que nós estejamos em permanente amizade com Ele, começando aqui e até o “mundo vindouro.” Essa amizade se expressa através do sinal da refeição, e é por isso que o sinal da Eucaristia é constantemente repetido, porque é o alimento de que precisamos para manter nossa caminhada para o Reino definitivo. Nessa refeição, Jesus está presente não só porque Ele é o anfitrião, mas também porque Ele é a substância da mesma, virando, portanto, a comida da vida, que sacia o ser

²³³ PRENTER, 1977, p. 146.

²³⁴ PRENTER, Regis. The Doctrine of the Real Presence. In: PRENTER, Regis. *Theology and Liturgy: Collected Essays*. Arus: Forlaget Aros, 1977. p. 167.

humano e o cálice da alegria que transborda do sangue do inocente derramado por nós e para nós.

O sinal da Eucaristia expressa, portanto, uma forma específica da obra salvífica de Deus. Nela Ele se faz presente “em” nós. Nela Ele é presente como Aquele que nos nutre (secretamente) de vida eterna. Isso é feito através de meios ou instrumentos e são partes de sua criação: pão e vinho reais, verdadeiros, voz humana audível (som).²³⁵

Podemos interpretar isso no sentido de que a vida remida e que será consumada no Reino é uma real e verdadeira vida humana, não uma vida diferente desta que nós estamos vivendo em nosso aqui e agora terrenos, mas nesta nossa vida terrena remida e restaurada à sua plenitude. Então, o alimento do pão e do vinho santos não quer dizer que são só dois alimentos físicos, materiais, mas também e acima de tudo são a santificação do “pão nosso de cada dia”, e do trabalho com o qual o ganhamos. A Presença Real de Cristo sob ou por trás das espécies não muda a relação entre os elementos santos e o pão e o vinho naturais.

Quando esse elo ou relação entre os elementos da criação natural e a redenção é cortado, acontece uma negação da bondade da criação e uma recaída no gnosticismo, contra o qual os Santos Pais da Igreja se levantaram no seu tempo. Algo similar acontece na doutrina romana da transubstanciação. Quando se afirma que o pão perdeu sua substância essencial e não é mais matéria, ainda que seus “acidentes” (forma, tamanho, aroma, gosto) falem o contrário, a relação entre Redenção (como evento global e abrangente não só da humanidade mais de tudo o existente) e Criação nos Sacramentos é alterada e nossa vida perde também sua unidade, pois o cotidiano deixa de pertencer à esfera do divino e passa para a do profano (indigna, material) da qual devemos fugir, se queremos ser “justos”. Mas justiça, bondade e santidade, baseadas na exclusão ou no estranhamento de elementos de nossa vida, de tudo da vida da criação de Deus, são novas formas de apostasia. Citamos:

“Na nossa doutrina (de Prenter, como luterano), rejeitamos a doutrina da transubstanciação. Quando Cristo vive em nós, Cristo se identifica não com um pão transformado, mas com o pão comum de nossa vida diária, o qual é sua própria criação, de forma a nos mostrar que a vida eterna que Ele nos dá é uma vida humana real, e também para santificar nosso alimento humano comum, todas nossas refeições, que Ele na sua misericórdia possibilita para nós, neste seu próprio e maravilhoso mundo.”²³⁶

²³⁵ PRENTER, 1977, p. 171.

²³⁶ PRENTER, 1977, p. 174. (o parêntese é nosso).

2.4.1 Algumas razões sobre a escolha de pontos do pensamento de R. Prenter e sua colocação nesta parte do trabalho

Colocando algo mais sobre as razões que levaram a inclusão deste autor dinamarquês e luterano, chamou-nos a atenção no primeiro dos Ensaio lido e comentado em sua data, 1951, mais de uma década antes do documento romano *Sacrosanctum Concilium*, importante nessa tradição por oficializar conceitos e teses que eram até esse momento matéria de discussão e estudo entre liturgistas pelo menos 40 anos antes. Prenter nos deixa entrever que alguns elementos eram partilhados também por cristãos de outras tradições, como é o caso da Presença de Cristo na Palavra e no Sacramento, no qual os anglicanos também ofereceram suas reflexões e contribuições ao longo do século XX (em especial na sua segunda metade).

Outra razão foi a de ter achado pontos de convergência com o teólogo anglicano Robert Browne, e que ele expôs na sua obra *O Amor do Mundo: Meditações*, especialmente no capítulo que trata de “*A Eucaristia e o Universo*” e da qual falamos anteriormente. A convergência se dá especialmente com os conceitos do segundo dos ensaios de Prenter, também comentado. É claro que convergências não significam identificação ou unanimidade, e que junto com as convergências existem também as divergências, que giram em torno do “como” da Presença Real e suas expressões na disposição dos espaços litúrgicos.

Encerramos assim este segundo capítulo, sabendo que muito mais poderia ser escrito, mas razões de espaço obrigam a fazer recortes, que significam escolhas e, por conseguinte, deixar alguém de fora ou não poder continuar aprofundamentos que teríamos gostado de realizar, mas que terão que ficar para ulterior trabalho. Podemos sustentar então o apontado no começo desta parte. Cristo mesmo é quem se faz presente na Palavra proclamada e na Santa Refeição partilhada, e isso é um ponto atual de convergência nas visões teológico-litúrgicas entre Igrejas históricas (ou melhor, entre setores importantes das mesmas), ainda que, como apontamos acima, existam “nuances” ou matizes na forma como essa Presença acontece mas, graças a Deus, não há unanimidade sobre o tema, e isso abre o campo para diálogo, reflexão e pesquisa. Por último, este capítulo foi pensado como um capítulo que fosse como transição ou “ponte” servindo de introdução e justificativa teológica do seguinte, no qual serão analisados os lugares ou assentos físicos onde essa Presença acontece dentro do espaço sagrado litúrgico, ou seja, a Mesa da Palavra (ou Ambão) e a Mesa da Refeição (ou Altar ou Santa Mesa), na sua história, desenvolvimento, tipos, caracteres e materiais de construção, e no último capítulo nos debruçaremos sobre um estudo prático desses elementos em templos construídos em Porto Alegre em data recente.

2.5 Conclusões ao Capítulo II

Em torno da Presença, do Encontro e da Re(de)velação do Senhor na Palavra e na Refeição Sacramental.

Este capítulo, mais afim com uma visão preponderante da teologia sistemática, almeja fundamentar algo sumamente importante para os cristãos, que é o tema que desde o tempo de Cristo nos convoca para ter um encontro com Ele, pois é aí que Ele se faz presente de forma privilegiada, re-velando-se e de-velando-se na Proclamação da Palavra e na Partilha da Refeição Sacramental. Uma conclusão a que chegamos é a da continuidade ininterrupta da segunda (ainda que com as nuances interpretativas do como essa Presença acontece, alastradas até nossos dias e que continuam sendo causa de divisões entre nós), e o hiato temporal da primeira, já que, em nossa opinião, não se verá (e isso durante séculos) Cristo mesmo falando através da Escritura, mas a(s) Igreja(s) por meio de seus ministros expondo e interpretando de forma pedagógica a doutrina de Cristo. Os confessionalismos não deixaram Cristo se expressar. Nossa experiência nos diz, e é mais uma conclusão, que, após anos de ecumenismo, ainda teimamos em falar em nome d'Ele, ainda que exista uma tendência a convergir sobre alguns aspectos que achamos básicos ou centrais. Os posicionamentos de teólogos anglicanos de épocas diferentes tentam mostrar isso e de como poderia haver pontos de contato com católico romanos e luteranos. Reconhecemos que o tema por si só daria para um trabalho especial de pesquisa, coisa impossível neste momento.

Outra afirmação é a de que este capítulo (como sustentamos na página anterior) é uma ponte para o seguinte. Neste capítulo afirmamos a certeza cristã da Presença de Cristo na Palavra e no Pão e Vinho Santos, de forma sacramental, já que Ele está presente sob as espécies eucarísticas, qualquer que seja o posicionamento teológico que baseia essa fé; está também presente nos demais sacramentos (ou ritos sacramentais). Quando alguém batiza ou absolve, é Cristo que está fazendo isso; está presente na Palavra, falando-nos quando a Escritura é lida na comunidade; está presente nas orações e na salmodia, conforme sua promessa de estar no meio de aqueles que invocarem seu nome; está presente pela ação do Espírito Santo sobre as espécies durante a Santa Eucaristia. É uma Presença intencional, voltada à comunidade de fé e direcionada para ser um auxílio ou ajuda à mesma. Cristo não é apenas o centro da liturgia, mas a fonte das ações litúrgicas e pessoalmente presente no desenvolvimento integral da liturgia. Por isso, após trabalhar diferentes textos e variadas interpretações escriturais e teológicas concluímos na sua realidade para o Povo de Deus. No capítulo III deste trabalho, veremos como isso se expressa materialmente dentro do Espaço Litúrgico do templo cristão.

3 EM TORNO DOS FOCOS FÍSICOS DA PRESENÇA DE CRISTO NO ESPAÇO LITÚRGICO: O AMBÃO (CRISTO NA PALAVRA) E A MESA/ALTAR (CRISTO NO PÃO E VINHO DA REFEIÇÃO SACRAMENTAL)

3.1 Introdução

Neste capítulo, queremos aprofundar a Presença do Logos Encarnado como Sacramento Maior, como presença real e viva tanto na Palavra Proclamada quanto nas Espécies da Refeição Eucarística. Essa Presença se centra em dois focos, vinculados e inter-relacionados, que são o ambão (mesa da Palavra) e o altar (mesa da refeição eucarística). Desde ambos, Ele se auto-revela e se auto-entrega como alimento para cada fiel e para a comunidade toda.

Desenvolveremos então um estudo sobre ambos os elementos sob diferentes ângulos: a teologia, o simbolismo, a história, e seu lugar dentro do espaço litúrgico cristão. Serão tidas em conta também diferentes visões e tradições teológicas cristãs, constitutivas do acervo de diferentes tradições: romana, protestantes (usando o termo de forma ampla) e anglicana, assim como os avanços e retrocessos dentro da própria história denominacional, por exemplo, como dentro do romanismo foram mudando as valorações desses elementos sagrados, ou as diferenças entre essa tradição e as visões das Reformas religiosas do século XVI. Diferentes modelos e tipologias interpretativas serão examinadas, assim como interpretações contemporâneas serão também apresentadas.

O trabalho tenta de forma principal e propositada apontar caminhos e linhas para uma maior e mais aprofundada pesquisa. Há uma diferença na extensão do espaço dado ao ambão do espaço concedido ao altar, isso pelo seguinte: o uso do ambão se desenvolveu tardiamente no espaço sagrado, porque a escrita é de aparição relativamente recente no ocidente, e então não existiam rolos escritos e nem havia necessidade deles. A ereção e o uso de altares às divindades antecede ao ambão em milhares de anos. O ambão é, em certa forma, o resultado de ter responder de forma prática, a uma necessidade surgida como consequência do avanço cultural, para poder fixar por escrito atividades humanas. Ambão e altar recebem no fim, a mesma honra, porque Ele os escolheu como lugares de sua Presença. E há também menos material sobre o ambão do que sobre o altar.

3.2 O espaço sagrado: lugar de revelação e de encontro

O espaço litúrgico cristão é “o” lugar escolhido por Deus para o encontro com a comunidade dos seguidores de seu Filho encarnado, Jesus Cristo, imagem visível do Pai (Jo.

12:45),²³⁷ por meio do qual tudo foi “crisificado” (a misteriosa *theiosis* oriental). O termo *theiosis* significa “divinização” e na ortodoxia indica o processo da alma do cristão para se tornar mais e mais semelhante a Cristo e, por tanto, a Deus.

Esse espaço tem certas características que o marcam de forma especial e permitem discernir quando estamos (ou não) dentro dele. Só as elencaremos:

- vitalidade: está cheio de vida, porque o Deus da vida está nele;
- expressividade cultural: está no meio de uma cultura e se expressa por meio dela;
- dialogicidade: entre o ser humano e seu criador, em Cristo, nosso irmão e redentor, por meio da ação do Espírito Santo. É lugar de “escuta” e de “resposta”;
- concorrência (do latim, *concurrere*: de encontro): onde nos reunimos, conosco, com a Trindade e com nossos irmãos em comunidade;
- presencial: onde sentimos de forma forte e expressiva a “Presença” divina;
- pômico: pois realiza a junção da humanidade com a Transcendência por meio da adoração motivadora de ação transformadora das pessoas em si mesmas e destas em seu entorno;
- anamnético: do sacrifício de Jesus por nós e pela criação toda;
- direcionante: pois serve para dar sentido (direcionar) nossa fé e nosso agir;
- mistagógico: pois nos ilustra e ensina sobre o agir divino que se conduz de forma misteriosa, escondida, velada por meio da sacramentalidade.²³⁸

Nesse espaço, tão cheio de significados, “espelho de muitas águas,”²³⁹ é que se manifesta o sagrado na mesma teofania material de Deus, na carne de seu Filho Jesus. É por meio de Cristo, o homem perfeito, e pela “imagem de Deus invisível, primogênito de toda a Criação” (Cl. 1:15) que Deus se revela e que Jesus, como o novo Adão, recapitula toda a criação (*anakefalaiosis*). Essa nova dignidade, que Cristo traz para todas as coisas, faz com que “aquele que está sentado no trono diga então: eis que faço novas todas as coisas” (Rev. 21:5), e tem como consequência que o espaço de encontro deve ser uma repriminização do Paraíso, caracterizando-se então por ser bom, belo e verdadeiro, palavras *chaves* em outra parte deste trabalho (*agathon/bonus, kalos/pulcher, alethes/verus*), já que reflete a *shekinah*, a divina presença de um Deus que está no meio de seus filhos (Ex. 13: 21-22; 40: 34-38) e a *kavod*, glória divina por ser em Cristo o lugar da criação restaurada, o novo cosmos, onde a harmonia e a

²³⁷ A BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas/Loyola, 1995.

²³⁸ PASTRO, Cláudio. *Guia do Espaço Sagrado*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 21-23.

²³⁹ MARASCHIN, Jaci. *A Beleza da Santidade*: Ensaios de Liturgia. São Paulo: ASTE, 1996. p. 85.

unidade retomam seus lugares, onde é reatado o vínculo (roto por Adão) entre a "forma" e o "conteúdo", o objeto e sua razão de ser, a voz e a Palavra.²⁴⁰

O espaço sagrado e no Cristianismo o espaço litúrgico plasmam também a fé e a expressam por meio da maneira em que ele é organizado,²⁴¹ objetivando as funções da comunidade cristã: adoração (*latria*), celebração (*hierotelestia*), testemunho (*martyria*) e serviço (*diakonia*), que são a transposição das funções antes atribuídas ao clero como mestres, sacerdotes e pastores, e que são as de Cristo.

Como centros desse espaço físico e cultural, encontramos – e vamos adiantando nossa visão a respeito – a Mesa da Palavra e a Mesa da Refeição, ambão e altar, em interdependência, como dois pontos focais de uma elipse, na qual se desenvolve a vida do encontro na fé da comunidade com seu Deus.

3.3 As vias da presença

3.3.1 Presença e Sacramentos

A Presença, qualificada por Tillich²⁴² como "espiritual," se efetiva por meio dos sacramentos, especialmente da Palavra, que fundamenta a razão de ser da própria Igreja. Os sacramentos permitem uma comunicação, seja por meio do silêncio, do símbolo ou de outra expressão vocal dos sujeitos entre si. Palavra e sacramento, se bem que podem ser pensados e analisados em separado, designam em verdade duas formas de diálogo relacional. As palavras que comunicam a presença espiritual se tornam Palavras de Deus e os objetos, veículos do Espírito divino, se transformam em elementos sacramentais. Sacramento em sentido lato designa aquilo em que se vivencia a Presença e, em sentido restrito, designa certos objetos ou atos em que a comunidade vivencia a Presença; e fechando ainda mais o termo, aponta para os Grandes Sacramentos, que permitem que a comunidade de fé se concretize em vivências interiores e atos externos de diferentes dimensões no ser humano, mas também de unidade na sua pessoa. Quando essa multiplicidade é negada, acontecem desdobramentos que levam a posicionamentos teológicos parciais que, por sua vez, se traduzem em comportamentos litúrgicos também parciais.

Se o ser humano é visto apenas em termos de autoconsciência, de inteligência e vontade, então palavras e só palavras seriam capazes de nos levar à Presença Espiritual, e os sa-

²⁴⁰ PASTRO, 2001, p. 32-33.

²⁴¹ RICHTER, Klemens. *Espaços de Igrejas e Imagens de Igrejas*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005. p. 11.

²⁴² TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 575-77.

cramentos se tornam obsolências, já que nem os atos e nem os objetos sensoriais podem ser portadores do Espírito, nem afetar o inconsciente. Muitos grupos protestantes radicais ou sectários caminham nessa linha, e reduzem a mediação sacramental do Espírito de forma radical ou até a eliminam.

Por outro lado, a distorção da experiência sacramental pode levar (e de fato levou, em épocas e lugares determinados) a um magicismo muito presente entre os católicos romanos quando o celebrante pronunciava as palavras da consagração do pão e do vinho na eucaristia, (pois atualmente se entende que as palavras da instituição estão dentro da oração eucarística, e que é esta, como um todo que é consecratória dos elementos do pão e do vinho), mas também (e de forma muito interessante), entre grupos neo-pentecostais contemporâneos, e que desde o eclodir da Reforma, já faz quase 500 anos, é objeto de controvérsias com os protestantes. Se o sacramento opera “per se”, em virtude da simples celebração, a fé não é essencial para seu poder de salvação, e então a graça salvadora de Deus se converte em algo mágico. O temor a essa distorção demonizada levou no protestantismo a reduzir ao máximo a mediação sacramental, resultando numa hiper intelectualização e moralização da Presença espiritual, sobrevalorizando a palavra nos sermões e nas orações, ou indo para uma interiorização mística, como nos cuáqueros. É certo também que há uma base de razão para essa demonização, pois podem existir técnicas mágicas capazes de influenciar o inconsciente sem o consentimento da vontade, e isso também é nocivo. Mas o “mágico” (entendido como tal aquilo que não podemos explicar totalmente de forma racional) é uma realidade nos relacionamentos humanos, incluindo os relacionamentos do pregador/orador com seus ouvintes, do ator com o espectador, dos amigos e dos amantes. Dentro de um contexto global centrado num “eu”, ilustra a diversidade e também a unidade do fenômeno da vida. Isolado, como um ato específico, se torna demoníaco. Todo sacramento pode se tornar demoníaco.²⁴³

O problema está em como preservar a função do sacramento como símbolo e não como sinal. Como sinal, apontaria para algo estranho a si mesmo. Como símbolo está intrinsecamente relacionado com aquilo que expressa. O Espírito “usa” os poderes de ser da natureza, para “entrar” no espírito humano. O valor do símbolo se radica não na qualidade dos materiais, mas na sua integração na união sacramental. Um símbolo sacramental não é uma coisa, nem um sinal, mas algo que participa do poder daquilo que simboliza e por isso pode ser uma “via” do Espírito. Isso nos leva a deixar de lado tanto uma “transubstanciação,” que faz com que um símbolo possa tornar um objeto manipulável quanto a doutrina dos “sinais e dos se-

²⁴³ TILLICH, 2005, p. 577.

los”, e deixa aberto o caminho para que a comunidade da fé use todos os símbolos que forem adequados e que tenham o poder de representar o que expressam. Por isso é que se pode falar de uma sacramentalidade da Escritura. Agostinho expressa que “Sacramento é qualquer palavra da Escritura que se une aos elementos,”²⁴⁴ e Jerônimo, comentando o Salmo 82: 8, afirma que “cada termo contém um sacramento, tanto palavras quanto outro mistério.”²⁴⁵ Vários Pais da Igreja leem os grandes momentos dos eventos salvíficos de Deus narrados nas Escrituras como tantos outros “sacramentos,” que prefiguram o que aconteceria em Cristo e como nós participaríamos nesse mistério. Agostinho sustenta que o Verbo não advém só da proclamação, mas também de outras celebrações eclesiais, que ele qualifica como “formas visíveis da Palavra”, e dá à Proclamação o nome de “sacramento audível.”²⁴⁶ Proclamação, Eucaristia, Batismo são formas similares e conexas, mas não idênticas, ao serviço do Sacramento/Logos, que é Cristo mesmo. Cada um de seu jeito propõe ao mesmo dono do Evangelho, mas todos permitem o advento da mesma e única Palavra de Deus.

3.3.2 *Palavra e Sacramento*

3.3.2.1 No Cristianismo ocidental

Como se dá esse relacionamento entre Palavra e Sacramento, expressões da Presença do Logos/Cristo no meio da comunidade de fé?

Entendemos que, se bem pode existir algum acordo sobre a existência e a importância desse relacionamento, a dilucidação desse elo não está totalmente resolvida, e permite diferentes interpretações e até certa ambiguidade. Uma posição muito presente no começo da Reforma era a da contraposição. A eficácia está na Palavra e o rito sacramental é meramente ilustrativo do texto. È a linha de Calvino e seus continuadores. Muitas vezes, os romanos, até o Vaticano II, e de forma inversa, davam à Palavra um caráter meramente pedagógico/moralizante. Modernamente, e como consequência de aprofundamentos teológicos suscitados por posicionamentos do Movimento Litúrgico no começo do século XX, a Palavra é entendida como o sinal essencial que integra a celebração eucarística como um todo. Em alguns círculos ecumênicos, encontramos a visão de considerar ambos os termos como linhas paralelas, tentando valorizar igualmente ambos, mas com o risco de torná-los tão equivalentes que o seu uso se torna indiferenciado.

²⁴⁴ AGOSTINHO DE HIPONA, Aurelio. *Epistolae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. T. XI, 55.

²⁴⁵ JERONIMUS. Homilies on the Book of Psalms. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Michigan: Eerdmans Publ. Co., 1941. 74, p. 492ss.

²⁴⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, 1953, 21,38.

Está começando a ser usado um termo (Leonardo Boff), trazido da Teologia Sistemática, sobre o estudo da Trindade, que é o termo *pericorese*, ou suas traduções latinas *circuminessão/circuminsessão*, para adaptá-lo para esse relacionamento. Poderíamos então dizer que, *mutatis mutandi*, e usando Boff,²⁴⁷ Palavra e Sacramento se contêm um no outro, interpenetrados por causa da comunhão existente entre eles. Há um aspecto eucarístico da Palavra e um aspecto oral da Eucaristia, intimamente recíprocos, um com o outro.

Lembrando Agostinho:

Ya vosotros estáis limpios em virtud de la Palabra que os ha hablado. Por qué no dice que estáis limpios por el bautismo, con que habeis sido lavados, y dice, en cambio, ‘por la palabra que os ha hablado’, sino porque también la palabra limpia con el agua? Quitá la palabra y, qué es el agua sino agua? Se junta la palabra al elemento y se hace el sacramento, que es como una palabra visible [...] Y de dónde le viene al agua tanto poder, que con el contacto del cuerpo lave el corazón, sino por la eficacia de la palabra, no de la palabra pronunciada, sino de la palabra creída.²⁴⁸

Essa simbiose ou, em termos teológicos, essa pericorese, é a que no espaço litúrgico se evidencia arquitetonicamente numa disposição elíptica da mobília, na existência de dois centros em relação e mútuo equilíbrio: a mesa da Palavra (ambão) e a mesa da Ação de Graças (altar), como já adiantáramos nas primeiras páginas deste trabalho.²⁴⁹

3.3.2.2 No Cristianismo ortodoxo

Do pensamento ortodoxo moderno trago a contribuição do Pe. Alexandre Schmemmann (1921-1983), teólogo russo e professor do Seminário Ortodoxo de São Vladimir, nos Estados Unidos. O capítulo 4 de sua obra *A Eucaristia*, que leva por título “O Sacramento da Palavra,” apresenta linhas de pensamento afins com o apresentado aqui até o momento, e esclarece alguns pontos de sua ótica ortodoxa.²⁵⁰ Ele sustenta que, apesar de que na vida e prática eclesial a eucaristia consistir de duas partes indissolúvelmente unidas, a reflexão teológica ocidental as dissociou, pois “palavra” e “sacramento” perderam todo contato entre si e se tornaram objetos de estudo e definição em separado, o que constitui “uma das maiores deficiências da doutrina ocidental sobre os sacramentos” e atribui a gradual decomposição da Escritura e sua paulatina e crescente dissolução num ceticismo negativo à sua separação da Eucaristia (e praticamente da mesma Igreja). Essa separação esvaziou também o sacramento do seu

²⁴⁷ BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade*. São Paulo: Vozes, 1989. p. 178.

²⁴⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, 1957, T. XIV, 80,3.

²⁴⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, 1957, T. XIV, 80,3.

²⁵⁰ SCHMEMMANN, Alexander. *The Eucharist*. New York: St. Vladimir’s Seminary, 1988. p. 65-69.

conteúdo evangélico, fazendo dele um “meio de santificação” auto-suficiente. Tanto as Escrituras quanto a Igreja foram reduzidas à categoria de duas autoridades formais, duas “fontes de fé”, como são chamadas na Escolástica, e nas quais a questão mais importante é: qual das duas é a mais importante e quem interpreta quem. Isso no pensamento desse teólogo, na obra acima citada.

Separados da Palavra, que é sempre palavra de Jesus, os sacramentos deixaram de ser bíblicos e, portanto, evangélicos. Ainda que Cristo continuasse sendo Aquele que os instituiu, Ele ficou de fora deles e seu lugar foi ocupado pela autoridade da Igreja. Porém, na tradição litúrgica e espiritual da mesma, a essência da Igreja como encarnação da Palavra, a consumação no tempo e no espaço da Encarnação do Logos divino, se efetua precisamente no vínculo indestrutível entre Palavra e Sacramento. “A Palavra pressupõe o Sacramento como a sua consumação, porque no Sacramento Cristo, a Palavra, se converte em nossa vida.”²⁵¹ “A Palavra é o elemento aglutinante que congrega e dá coesão à Igreja para se fazer “carne” nela.”²⁵² “É precisamente por meio do Sacramento que a Palavra é interpretada, pois a interpretação da Palavra testemunha sempre o fato de que ela está viva em nós (Jo. 1,14).”²⁵³ Sacramento sem Palavra periga se converter em mágica. Palavra sem Sacramento periga se reduzir a doutrina.

3.3.2.3 Palavra como Sacramento: convocante e congregante

Na nossa paróquia da Ascensão, no bairro de Teresópolis, em Porto Alegre, é cantado ocasionalmente como aclamação prévia à proclamação do Evangelho, um corinho que diz “A palavra do Senhor não voltará vazia. Amém, amém. E se nós nos calássemos as pedras falariam. Amém, amém,”²⁵⁴ baseado num texto de Is. 55: 10-11. Como todo texto admite muitas leituras, propomos lê-lo num sentido de dinamismo operativo.

A Palavra de que estamos falando aqui não se limita a transmitir um conhecimento ou passar adiante uma mensagem, mas é uma força, um impulso divino, que não volta a sua origem sem ter cumprido sua missão. Está cheia de vida, de fecundidade, porque Aquele que é “a Vida” está sempre presente nela e quer que todos partilhem dela, pois veio para “que to-

²⁵¹ SCHMEMANN, 1988, p. 69.

²⁵² SCHMEMANN, 1988, p. 69.

²⁵³ SCHMEMANN, 1988, p. 69. Alexander Schmemmann (13/09/1921 Estônia - 13/12/1983 USA). Teólogo, liturgista e ecumenista ortodoxo, professor de História da Igreja e de Teologia Litúrgica no Seminário Ortodoxo de São Vladimir, no Seminário Teológico Unido, no Seminário Teológico Geral e na Universidade de Columbia, todos eles nos USA.

²⁵⁴ IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL. Dioc. Meridional. *Cancioneiro ‘Laudate’*. Porto Alegre, 1998. n. 228.

dos tenham vida e vida em abundância,” vida pela graça, que é dada por intermédio dos meios da graça, que são os sacramentos. A Palavra, na visão de Congar,²⁵⁵ leva a vida para diferentes âmbitos: o da reconciliação (2 Cor. 5: 19), o da salvação (At. 13: 26), o da graça (At. 14: 3 e 20: 32) e o da vida (Fl. 2: 16; Hb. 4:12 e 1 Pe. 1: 23). Cristo, que é o locutor da mesma, detém, especialmente depois de sua ressurreição, a autoridade que faz com que seja reconhecido como a Palavra mesma e nexa de união com a primeira convocação divina, conforme Hb. 1: 1-2: ”Depois de ter, por muitas vezes e de muitos modos, falado outrora aos Pais nos profetas, Deus, no período final em que estamos, falou-nos a nós, num Filho, a quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem, outrossim, criou os mundos.”

Dissemos anteriormente que Cristo é o locutor, ou seja, aquele que profere ou origina a Palavra, que realiza o *VOCARE*,²⁵⁶ o chamamento, que toma a iniciativa, e a partir de quem acontecem duas ações correlatas e dependentes desse *vocare*: refiro-me a um *con-vocare*²⁵⁷ e a um *con-gregare*.²⁵⁸ No *con-vocare* somos interpelados e elevados à categoria de interlocutores de um Deus que é definido alguma vezes como “Aquele que chama” (Rm. 9,12) e que nos mostra não só a natureza de um Deus que se revela, mas que também cria pontes, relacionamentos. *Convocatio* enfatiza a iniciativa divina e o fato de um povo que surge como tal, tanto no AT quanto no NT, porque é *vocatus*, chamado à Vida por Deus. No *con-gregare* externalizamos um agir, que é a nossa resposta e que vai além de uma aceitação individual (ainda que também o seja), e assume uma forma corporativa, fraternal, que mostra o conteúdo universal da salvação e o caminho para começar sua vivência neste mundo, que é por meio da vida como comunidade de fé. Abundando nos termos *congregare* e *congregatio*, especificamos os vários momentos ligados ao evento da Palavra divina, que não se fecha num “eu-tu”, mas que se abre para um “nós”, indo além da explicitação de um conteúdo qualquer para alcançar o núcleo desse agir, que é fazer sensível (capaz de ser captado pelos sentidos) o plano de salvação, cujo objetivo não é o ser humano isolado, indivíduo, mas o ser humano integrante de um povo. Lembremos que um dos qualificativos de Javé é o de ser “o congregador”, como em Is. 56: 8 e 11: 12; Êx. 7: 16-21; Sl. 106: 47, e que Jesus é também aquele que “convoca e congrega”, como em Lc. 7: 20-22 e Jo. 11: 52, e assim é visto também em trechos das epístolas de Ef. 2: 13-22, Col. 1: 19-23 e Gal. 3: 28, entre muitos outros textos. Convocados, congregados, estar juntos: *ekklesia*, *qahal*, *sinagogué*, *edah* e também no nascimento da Igre-

²⁵⁵ CONGAR, Yves. Sur le valeur sacramentelle de la Parole. In: *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 644-645, 1958, p. 385,387.

²⁵⁶ MACCHI, Luis. *Diccionario de Lengua Latina*. Buenos Aires: Don Bosco, 1958. p. 665.

²⁵⁷ MACCHI, 1958, p. 123.

²⁵⁸ MACCHI, 1958, p. 113.

ja, conforme o relato de Atos 2, 1-4. Supera-se assim nessa relação dialética certo reducionismo que, privilegiando o conteúdo, fazia da Palavra uma apresentação e explicação de doutrinas e normas mais do que ela realmente é: um chamamento no qual Deus convida o ser humano para um encontro, e este escuta e responde (Jr. 7: 23).

Escutar é, pois, de nossa parte a atividade que faz nascer o crente e que o mantém nesse estado. “A fé vem pelo ouvido, e o ouvido pela Palavra de Cristo”, diz Rm. 10: 17. Lutero tem uma afirmação coincidente nesse sentido: “Os únicos órgãos do homem cristão são seus ouvidos,”²⁵⁹ e Rahner²⁶⁰ fala do ser humano comparando-o a um grande ouvido, sempre de prontidão, sempre atento para captar a auto-comunicação divina que chegará a ele pela palavra e especialmente pela Palavra de Jesus.

Poderíamos afirmar que o sacramento primordial (primigenio) é a Palavra. “No princípio era a Palavra...” (Jo. 1: 1) e por isso a realidade sacramental não pode subsistir sem ela, ainda que ela permaneça inarticulada.

Palavra e Sacramento são expressões concretas do “Mistério” maior que é Cristo mesmo, lembrando que para os cristãos orientais sacramento é “mistério.” Cristo usa objetos ou atos humanos para que a comunidade vivencie sua Presença entre eles, como já dissemos anteriormente, aqueles que denominamos de sacramentos maiores ou grandes e nos quais a Igreja/comunidade se torna efetiva. O arcebispo Cranmer (1489-1556), reformador e liturgista anglicano, no BCP de 1549,²⁶¹ e o teólogo Reynolds (1599-1676), no BCP de 1662,²⁶² usaram a expressão: “os meios de graça” que eram vistos por eles como bênçãos divinas para os cristãos. Como essas bênçãos de salvação brotam da fonte eterna da graça de Deus, em virtude dos méritos de Jesus Cristo e por meio da obra do Espírito Santo, eles são, como gostam de dizer os ortodoxos, um Mistério. Os termos não são definitivos, nem aparecem nas Escrituras, mas eles possuem uma compreensibilidade muito além da especulação teológica.

3.4 Cristo presente como Palavra e Sacramento na liturgia

Aceitamos como certa a proposição de que no culto cristão é possível vivenciar a Presença do Senhor. Isso pode ser entendido no sentido de que então no culto acontece um “encontro” no qual, como em qualquer encontro humano, há um diálogo, uma conversa, entre

²⁵⁹ LUTERO, Martinho. “Solae auris sunt organa christiani hominis.”

²⁶⁰ RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1963. p. 119.

²⁶¹ CHURCH OF ENGLAND. *Book of Common Prayer (BCP) 1549*. Prayer of General Thanksgiving – Matins. London: Dent and Sons Ltd., 1927. p. 382.

²⁶² CHURCH OF ENGLAND. *Book of Common Prayer (BCP) 1662*. London: Oxford University Press, 1948.

um Deus que toma a iniciativa e se revela, primeiro Ele mesmo de muitas e diferentes formas, como diz Hebreus, e depois se revela em Jesus Cristo, por meio de sua Palavra, comunicando seu próprio ser aos humanos, os quais lhe respondem por meio da mediação única de Jesus, usando suas emoções, palavras e ações. Nessa mesma linha relacional está o sacerdote e liturgista russo Georges Florovsky (1893-1979) quando escreve: “O culto cristão é a resposta dos seres humanos ao chamado divino, aos ‘prodígios’ de Deus, culminando no ato redentor de Cristo.”²⁶³ O problema radica em discernir como se produz esse diálogo.

Para a prática litúrgica da Igreja Romana, na Idade Média, a Palavra passou para um lugar secundário. Cristo estava muito longe, lá no céu, e a Igreja se tornou o primeiro “meio de graça” por meio da qual Ele continuava exercendo seu tríplice ministério de rei, sacerdote e profeta, e também se servia dela para dispensar aos crentes a plenitude de sua graça e verdade. A Palavra tinha, pois, um valor pedagógico e moralizador. A efervescência religiosa do século XV, que levou à Reforma no século XVI, se ergueu contra esse abandono da Palavra e restaurou o valor e o poder da mesma como meio de graça. Lutero enfatizava grandemente a Palavra divina como o mais importante dos meios de graça, pois os outros sacramentos nada significariam sem ela, pois eles eram no fundo concretizações da Palavra. Ela é sempre eficaz por si mesma e capaz de realizar a transformação espiritual do ser humano, exceto quando este coloca obstáculos insanáveis para seu obrar.²⁶⁴

Em contraste com essa posição, e seguindo o material de Berkhof na obra citada, os anabatistas rejeitam a ideia de sacramento (meios ou canais de graça) e enfatizam a absoluta liberdade de Deus para conceder sua graça: como, quando e a quem Ele quiser, e não se ata a nenhum meio físico. Deus, ou Cristo, ou o Espírito Santo, ou a Luz Interior, atua diretamente sobre o coração das pessoas, e os chamados “sacramentos” não são nada mais do que indicadores ou símbolos dessa graça interna. Entendo que essa posição se baseia numa visão dualista da natureza e da graça.

Um reformador clássico como Calvino (1509-1564) e alguns de seus seguidores entende que nada pode por si mesmo conferir graça (nem a Palavra nem os outros sacramentos), opondo-se frontalmente à doutrina escolástica e romanista do *ex opere operato*. Em realidade,

²⁶³ FLOROVSKY, Georges. *Worship and Every-day Life: An Eastern Orthodox View*. *Studia Liturgica*, v. 2, dez. 1963, p. 268. In: WHITE, James. *Introdução ao Culto Cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 17. George Florovsky nasceu na Ucrânia em 28/9/1893 e faleceu em USA em 11/09/1979, muito engajado no Movimento Ecumênico (CMI) foi um grande teólogo ortodoxo, professor de filosofia, patrística, sistemática e dogmática e de teologia das religiões, nas universidades de Columbia e Harvard, assim como nos seminários ortodoxos de São Sérgio em Paris, São Vladimir em Nova York e no da Santa Cruz, em Massachussets.

²⁶⁴ BERKHOF, Louis. *Systematic Theology*. Edinburg: The Banner of Truth Trust Edit., 1976. p. 607.

Deus usa esses meios conforme sua livre vontade para o cumprimento de seus desígnios de salvação. Nessa posição, os “meios” não podem ser menosprezados nem negligenciados, pois Deus fez deles as formas ou modos ordinários por meio dos quais Ele opera sua graça nos corações dos pecadores e, para aqueles que os negligenciam ou ignorarem, isso será causa de sua perdição espiritual.²⁶⁵

No texto de Berkhof, já citado, ele aponta, como calvinista, sua visão daquelas que seriam as cinco características da doutrina reformada sobre os sacramentos, que achamos muito informativa e que condensamos na continuação:

- 1) Deus não depende dos “meios” para comunicar sua graça, mas Ele tem escolhido se sujeitar a outorgá-la dessa forma, exceto no caso de crianças (!);²⁶⁶
- 2) A única ocasião em que a graça divina opera instantaneamente é na dádiva da vida nova, mas, ainda nesse caso, eles são indispensáveis para a preservação e desenvolvimento dessa vida nova em Cristo (contra os racionalistas que viam a regeneração como o resultado de uma persuasão moral);
- 3) A graça divina opera geralmente de forma mediada, e não é inerente aos “meios”, mas acompanha o uso deles, em oposição aos católicos romanos, aos anglicanos da “*High Church*” e a alguns luteranos, para os quais os “meios” têm poder em si mesmos, ainda que sua eficácia possa ser inutilizada pela rejeição do “recebedor”;
- 4) Sacramento entende tanto a Palavra quanto os Sacramentos tradicionais (qualquer que seja o número deles), mas estes são a representação visível da verdade que nos é dada por meio da Palavra;
- 5) Não existe conhecimento espiritual que não tenha sido obtido por meio da Palavra e derivado dela. O contrário levaria a um subjetivismo. Este ponto tentava de alguma forma controlar os posicionamentos dos anabatistas e de outros grupos qualificados como “místicos” de forma pejorativa.²⁶⁷

Uma consideração geral sobre esses pontos nos levaria a entender de que, quando se referem à Palavra, pareceria que eles não vêm Jesus como a Palavra Encarnada, o Logos de Jo. 1: 14, nem a Palavra de poder que sai da boca de Javé: Sl. 33: 6; Is. 5: 11; Rm. 4: 17; Jr. 1: 4; 2: 1; Ez. 6: 1; Os. 1: 1. O “meio de graça” é a palavra da Escritura, que se torna assim o

²⁶⁵ BERKHOF, 1976, p. 616-621.

²⁶⁶ Sinal exclamatório nossa.

²⁶⁷ BERKHOFF, 1976, p. 608.

principium cognoscendi, faceta do conhecimento teológico e a forma que o Espírito Santo emprega para o crescimento da Igreja e o alimento espiritual e edificação dos santos de Deus. Estritamente falando, é a Palavra de Deus tal qual ela é ‘pregada’ em nome de Deus e em virtude de seu divino mandato, em Mt. 28: 16-20, que é o meio de graça junto aos outros meios, que são administrados em nome do Senhor. Essa visão que faz de ambos os meios os caminhos ou formas “oficiais” de dispensação da graça, postas à disposição da Igreja, faz com que elas só possam ser administradas por ministros devidamente qualificados e autorizados (ordenados) para tal fim, ainda que a Palavra possa ser partilhada com todas as pessoas, por todos os crentes, por meio dos quais ela opera de muitas e diferentes formas. Os romanos e parte dos anglicanos (ala anglo-católica desta tradição) vêem Cristo como o Sacramento primordial, do qual derivam todos os demais, e até para alguns a possibilidade de ver a própria Igreja como mais um sacramento, pondo-se em relevo alguns elementos característicos do conceito de sacramento, presentes no Cristo, o Verbo (*Logos*) feito carne, o médico (*iatros*) do corpo e do espírito, a humanidade (*antropia*) de Cristo como instrumento de nossa salvação, o mediador (*mesites*) entre Deus e a humanidade.

Quando dizemos Logos feito carne, estamos significando em verdade algo mais do que sacramento, já que a pessoa divina do Logos se fez carne e “habitou entre nós” (Jo. 1: 14 a). E quando nos referimos ao *Iantros* (médico), conforme Ignácio de Antioquia²⁶⁸, é porque por meio de ações sensíveis Ele obra espiritualmente, da mesma forma como o médico tenta curar o corpo e o espírito do paciente; e quando falamos de *Mesites* (mediador) nos referimos a quem estabeleceu a aliança entre Deus e a humanidade, não só por um rito, como no Antigo Testamento, mas também por meio de seu sacrifício pessoal. Toda essa riqueza de visões sobre a pessoa de Cristo está na base dos sacramentos, e também da liturgia, dando a todos os ritos cristãos um mesmo e único fundamento: o de mistério da Encarnação, a chave para a Redenção, que confere valor a toda economia sacramental e, de passagem, amplifica a noção de sacramento, já que não a fundamenta só na Paixão e Morte de Jesus, como na visão clássica (inclusive de Tomás de Aquino), mas também na Ressurreição e na Ascensão, pois sofrimento e triunfo são inseparáveis, assim como o momento em que Cristo tomou posse de seu poder real e sacerdotal no evento da Ascensão, vivificando assim a liturgia terrena.

Temos, pois, que um sacramento não é um fato isolado auto-subsistente. Ele só pode existir em virtude do mistério de Cristo, que se prolonga nele por meio da obra da salvação,

²⁶⁸ IGNATIUS OF ANTIOCHY. *Epistola ad Ephesios*. In: *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers*. London: Penguin Books, 1968. p. 59ss.

proclamado na comunidade e que é (o mais importante) realizado no seio da mesma, tanto mediante os sacramentos quanto pela proclamação e reflexão da Palavra. As Boas Notícias (evangelização) expressas por meio da liturgia fazem concreto o *kerigma* realizado. *Kerigma* e Mistérios (no sentido dado pelos orientais) são inseparáveis porque são complementares.

A presença de Cristo é um fato essencial na liturgia, já que:

- está presente sob as espécies eucarísticas, qualquer que seja o posicionamento teológico que baseia essa fé;
- está presente nos demais sacramentos (ou ritos sacramentais). Quando alguém batiza ou absolve, é Cristo que está fazendo isso;
- está presente na Palavra, falando-nos quando a Escritura é lida na Comunidade;
- está presente nas orações e na salmodia, conforme sua promessa em Mt. 18,20.

É uma Presença intencional, voltada à comunidade de fé e direcionada para um auxílio, uma ajuda. É intencional porque é Ele mesmo que se entrega, e não alguém que intercede ou simplesmente advoga em favor de um necessitado ao Pai, e quer fazer isso de forma definitiva e não acidental, conforme Mt. 28: 20, garantida pela fidelidade divina (Deus é fiel, diz a Escritura). Essas asseverações falam sobre algo que é importante: que a liturgia deve exteriorizar a presença de Cristo, fundamentando essa tese no mistério da Encarnação, que coloca o Logos feito carne no meio de nós e que, como consequência de sua Ressurreição e Ascensão, assegura essa presença de forma além do visível, mas não por isso menos real para os olhos de quem tem fé. Não se trata, pois, de ver o Cristo apenas como o centro da liturgia, mas como a fonte das ações litúrgicas e de vê-lo como pessoalmente presente no desenvolvimento integral da liturgia.

3.4.1 Jesus nos Sacramentos: alguns posicionamentos

Dada a disparidade de posicionamentos sobre o como da presença de Jesus sob as espécies sacramentais, fonte de tantas violências no passado, de tantas divisões de ontem e que continuam até hoje, poderiam ser de alguma utilidade alguns esclarecimentos a respeito:

- 1) Um número significativo de cristãos entende que Jesus está realmente presente no pão e no vinho, que por isso são “santos”, verdadeira comida e verdadeira bebida para a alma dos

crentes (como diz o LOC anglicano de 1549 e de 1662): ortodoxos, católico romanos, anglicanos e luteranos;

- 2) Durante 1.200 anos não se necessitou de um fundamento filosófico, nem de uma etiqueta de nome especial para essa crença, e isso foi parte comum dos cristãos, tanto no Oriente quanto no Ocidente;
- 3) Que os problemas começaram a surgir no Ocidente, quando noções filosóficas sobre substância foram aplicadas diretamente à especulação teológica, o que complicou totalmente a questão;
- 4) No campo católico romano atual, fala-se de uma presença por excelência, sem ulteriores definições, o que, se por um lado é bom, porque não aprofunda mais as divisões existentes, já bastante grandes, por outro lado, significa uma remissão a Trento, sessão XIII, caput 1, de 11 de outubro de 1551:

[...] após a consagração do pão e do vinho, Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, está contido sob a espécie dessas coisas sensíveis de forma verdadeira, real e substancial, seu Corpo e Sangue, junto com a alma e a sua divindade e, portanto, Cristo por inteiro,[...],²⁶⁹

que não fala expressamente da transubstanciação, mas deixa expedito o caminho para ela.

A discussão continua se eternizando quando entramos no conceito moderno de substância.

O resgatável pode estar na qualificação de “real” e “verdadeiro,” reconhecendo as limitações no aprofundamento do significado desses termos. Mas será que “real” seria igual à realidade física de corpo e sangue e de um modo que transcenda essa realidade no contexto terrestre? E será que “verdadeiro” significaria reconhecer essa presença num lugar determinado? Entramos em águas cada vez mais profundas. Não é a toa que os cristãos, por doze séculos seguidos, simplesmente se limitaram a reconhecer e aceitar o mistério como uma derivação do mistério da Encarnação.

Thomas Cranmer e os que o seguiram no campo anglicano transladaram o eixo da questão sobre a doutrina eucarística, procurando uma “via media” entre o romanismo e o protestantismo continental europeu.²⁷⁰ Essa “via media” típica do Anglicanismo está baseada

²⁶⁹ DENZINGER, 1937, p. 309.

²⁷⁰ CRANMER, Thomas. Writings on the Sacrament of the Lord's Supper. In: COX, John (Ed.). *Thomas Cranmer: Works*. London: Parker Society, 1846. p. 79.

num amplo apelo às Escrituras, à Igreja primitiva, à razão e à experiência. Cranmer procurou centrar a doutrina da presença no ato da recepção pelo comungante, em vez de tentar justificá-la filosoficamente numa mudança na natureza das espécies, rompendo assim com a tradição medieval e se alinhando mais a Agostinho e aos reformadores suíços, Zwinglio em especial.

Richard Hooker (1554-1600), teólogo anglicano da época elisabetana, o expressou claramente: “A presença de Cristo não deve ser procurada no sacramento (i.e. nas espécies), mas na pessoa que o recebe dignamente,”²⁷¹ e em outro lugar explica que isso não significaria negar a consagração. Pão e vinho são consagrados (i.e. separados e abençoados por meio da consagração), mas como o objetivo do sacramento é obtido só no ato da comunhão, a consagração está ligada ao seu uso, com o qual se estaria recuperando a noção patrística de que a consagração é realizada pela Oração Eucarística como um todo e não pelas palavras da Instituição, adiantando-se em 350 anos em relação ao atual entendimento sobre o tema, inclusive em tendas romanas. Esse posicionamento anglicano recebe o nome de “recepționismo.” Em poucas palavras, o crente, por sua fé, é consciente que sob o pão e o vinho está recebendo o mesmo Jesus, mas não tenta justificar nem explicar isso. E o que é dito para a Eucaristia serve também para os outros meios de graça. Interessantemente, nunca são explicitados os elementos de uma recepção feita “dignamente”.

3.4.2 A Presença na Palavra

Estamos sustentando ao longo deste trabalho que a Presença verdadeira e real se dá tanto na Palavra quanto na Eucaristia, conforme sua promessa, “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt. 18: 20).

Como parte de uma denominação herdeira da Reforma, os anglicanos não chegaram explicitamente a uma posição tão clara a esse respeito como os romanos o fizeram em 4 de dezembro de 1963 no seu documento *Sacrosanctum Concilium*:²⁷² “Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla.” Isso não deixa de lado uma presença de Cristo em quem proclama ou prega, mas essa presença é funcional e vigária. A pessoa nesse momento é um *eikon Christi*. Porém, aqui falamos de algo mais. A palavra lida é a d’Ele, é “sua”. Essa palavra é denominada de “Palavra de Deus” ou também “Palavra do Senhor”, ou seja, do Pai, que se expressa em seu Verbo/Logos pelo Espírito Santo. Cristo é a Palavra feita carne, aquele que dá uma nova chave de leitura a tudo quanto Deus

²⁷¹ HOOKER, 1836, Book 5, ch.LXII, sect. 4-5-6-12, p. 423-8-38-63.

²⁷² ICAR, 1966, SC, 7.

tinha revelado antes da Encarnação e que proporciona um acrescentamento a essa revelação, conforme o consignado nos Evangelhos que são testemunhas da recepção e da compreensão de sua doutrina pelos seus seguidores. Cristo fala, pois, tanto no Primeiro quanto no Segundo Testamento.

A principal característica da revelação feita por Jesus aos seres humanos no mistério da Encarnação estava na identidade (assimilação) da Palavra de Deus com sua pessoa. O Verbo se revelava colocando como prova da mesma sua própria presença, que se tornava assim verdade fundamental (Lc. 10: 22 e especialmente Jo. 3: 31-35 e 8: 23-32). Na Igreja, pois, Ele continua se expressando e confirmando essa Presença de que estamos falando. É uma Presença de revelação que se concretiza na leitura pública (proclamação) da Escritura.

3.4.3 A Presença na oração comunitária

Mais uma vez o texto base é Mt. 18: 20, porque ele é em verdade o enunciado de um princípio geral que rege toda a vida da Igreja.

Na oração e na salmodia é que se expressa também a adoração dos fiéis “em espírito e verdade” (Jo. 4: 23) que são as notas que o Pai procura nos crentes (Jo. 4: 24), e onde Jesus também está presente de forma cúllica, vivificando o conjunto da liturgia, pois Ele é o *leitourgos* por excelência. É até um lugar comum que “a liturgia é o exercício da função sacerdotal de Jesus, culto integral do Corpo Místico, ou seja, de Jesus Cristo cabeça e de seus membros.”²⁷³ O jesuíta Galot se refere a essa presença como de tipo pessoal.²⁷⁴

3.4.4 A multiplicidade da Presença

Consideramos já diferentes formas da Presença e dissemos que ela é intencional e orientadora, encarnada e pessoal, real e verdadeira, reveladora e cúllica, tirando todos esses atributos dos esclarecimentos escritos anteriormente. Elas iluminam os muitos significados do Cristo na vida da Igreja e da humanidade, ainda que não se esgote sua descrição. Por acaso, não está Ele presente através da liturgia e também fora das liturgias, em todos aqueles que o “amam e observam a sua Palavra e que por isso serão amados pelo Pai,” e continuando com o texto bíblico, “o Pai e eu viremos a eles e estabeleceremos a nossa morada neles”, conforme Jo. 14: 23; e também em todos os que fizeram o bem aos mais necessitados, conforme Mt. 25: 31-46, e na unidade de todos os que n’Ele acreditarem, acima das divisões eclesiais, conforme

²⁷³ ICAR, 1966, SC, 7, p. 94.

²⁷⁴ GALOT, Jean . La Cristologia em la SC. *Cuadernos PHASE*, Barcelona, n. 76, ene. 1997. p. 58.

Jo. 17: 23? Toda essa riqueza de possibilidades da Presença ilumina com uma forte luz a importância do mistério da Encarnação dentro da vida de fé dos cristãos.

3.5 Cristo-Palavra no espaço litúrgico

Nesta parte do trabalho, abordaremos a história, o significado e as funções do lugar privilegiado que a comunidade cristã deu à Proclamação da Palavra divina como um dos dois focos em torno dos quais se congrega o Povo de Deus, conforme nossa posição já adiantada anteriormente e que recebe o nome técnico de “ambão”.

3.5.1 A Origem

As comunidades cristãs primitivas seguiram modelos já existentes, tanto no Judaísmo quanto na vida de suas sociedades civis, para falar em assembleias ou em lugares públicos, com apresentação ou não de textos, tivessem eles ou não caráter sagrado.

Em nosso caso, para a leitura e apresentação dos textos sagrados, havia uma pessoa ministerialmente encarregada dessa tarefa, que era o leitor, escalado para cada caso e diferente do dirigente da reunião. Ele realizava a leitura de um lugar especialmente disposto no templo, elevado e voltado para os ouvintes.

3.5.1.1 No Judaísmo

Nesse sentido, o texto de Ne. 8: 4-5 em que Esdras lê a Toráh para todo o povo é bem esclarecedor: “O escriba Esdras estava de pé num estrado de madeira que fora feito para esta ocasião... Esdras abriu o livro aos olhos de todo o povo, pois estava elevado acima do povo inteiro e, ao abri-lo, o povo inteiro se pôs de pé.” Tendo em conta a fortíssima influência sinagoga no culto cristão primitivo, é possível remontar o ambão ao *almemar* (estrado), que até hoje designa a plataforma na qual está a estante de leitura e de onde é lida a Toráh. Nas congregações asquenazis recebe o nome de *bimah* (lugar elevado), e nas sefaradís de *tebah*. Seu lugar está tradicionalmente no centro da casa de oração. Entre os judeus reformados, porém, sua posição é na frente da Arca (*Aron Kodesh* ou *Heikhal*, entre os sefaradís), onde se guardam os rolos da Lei e é também ponto focal da sinagoga.²⁷⁵ Entendemos importante aqui destacar o elo entre o culto da Palavra sinagoga e o das comunidades cristãs. A Igreja como

²⁷⁵ COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford: Oneworld Publ., 1998. Verbetes “almemar” (p. 26); “bimah” (p. 44); “Aron Kodesh” (p. 95).

comunidade, corpo de Cristo, não é só a continuidade mas a filha do *qahal* hebraico, a comunidade do povo de Deus reunido para ouvi-lo, reconhecê-lo como seu Senhor na oração comum, e selar a unidade da aliança com Deus mediante o sacrifício. Normalmente nos ensinam que as “casas de reunião” eram (e continuariam sendo) só lugares para o ensinamento e reflexão comunitária da Palavra de Deus. E é certo, mas ... não só isso. Mais recentes pesquisas na segunda metade do século passado, especialmente na Escandinávia,²⁷⁶ indicariam que não se deve contra-por a religião da sinagoga, entendida como religião da Palavra, à religião do templo, entendida como religião cultural. Na sinagoga existiam dois focos, e a relação entre ambos mostra sua dinâmica espiritual: a “cátedra de Moisés” e a “arca das Escrituras”, um eco da arca do Santo dos Santos, que como ele fica coberta por um véu e diante da qual se coloca o castiçal de sete braços (*menorá*). Bouyer sustenta que isso explicaria a presença, nos templos da Síria, dos duplos focos culturais: ambão e altar, equivalentes respectivamente à cadeira de Moisés e à arca da Torá.²⁷⁷

3.5.1.2 No Cristianismo

As fontes cristãs dos séculos III e IV nos falam de um lugar elevado de onde eram feitas as homilias ou onde eram lidas as Escrituras. Nesse sentido, temos testemunhos do bispo de Cartago, Cipriano (? – 258) em várias cartas que ele dirigiu à comunidades e às lideranças cristãs: Celerinus,²⁷⁸ Aurelius,²⁷⁹ entre outros. Os Cânones de Hipólito (meados do século IV), no cânon 37, estabelecem que “os leitores deverão estar de pé com suas vestes especiais e festivas, ainda que devam brilhar mais por suas boas obras do que por suas vestes, no lugar especial de leitura e tomarão turnos entre eles até terminar as leituras.”²⁸⁰ As Constituições Apostólicas (finais do século IV) nos dizem que “esteja o leitor em pé, sobre um lugar elevado no meio da assembleia,”²⁸¹ o ambão, situado no *Bema*, onde também estava a cátedra do bispo e os lugares para os presbíteros e diáconos. Entre os séculos V e VI, surge claramente a existência de um pódio elevado, com um parapeito, e aparelhado para colocar os textos a serem lidos publicamente, e que é chamado de ambão,²⁸² termo que deriva do grego *anabainen*,

²⁷⁶ SUKENIK, E. L. Ancient Synagogues in Palestine and Greece. In: BOUYER, Louis. *Architecture and Liturgy*. Bosc: Qiqajon, 1994. p. 14-15.

²⁷⁷ BOUYER, 1994, p. 27-29.

²⁷⁸ CIPRIANO OF CARTAGE. *Epistolae*. In: *Ante-Nicene Fathers*. Michigan: Eerdmans Publ. Co., 1957. Ep. 33.4, Ad Celerinus.

²⁷⁹ CIPRIANO OF CARTAGE, 1957, Ep. 32.2, *Ad Aurelius*.

²⁸⁰ HYPOLITUS OF ROME. *Canons*. Nottingham: Alcuin/GROW, 1990. Canon 37, p. 34.

²⁸¹ THE APOSTOLIC CONSTITUTIONS, II, 57, 5. Nottingham: ALCUIN/GROW, 1990. p. 15.

²⁸² MACCHI, 1958, ‘ambo’ (p. 30); ‘ambio’ (p. 29).

i.e. subir, ascender,²⁸³ aparecendo pela primeira vez no Concílio de Nicéia do ano 325, e reiterado no cânon 15 de Laodicéia (c. ano 365/371), que recolhe materiais anteriores, incluindo Nicéia.

Por sua função, o ambão está vinculado à área de movimentação e atuação dos ministros, que atualmente corresponde ao presbitério. Os exemplos mais antigos de ambão ainda existentes consistem numa plataforma sobre colunas ou pilastras, com uma mureta (*loggia*) e com uma ou duas escadas contrapostas, uma para subir e a outra para descer, até com possibilidades de ter dois ou três níveis superpostos (como se fossem “andares”) para diferentes tipos de leituras, pelo menos no Ocidente. Os parapeitos, tanto do ambão propriamente dito quando das escadas, estavam usualmente ricamente decorados com símbolos da história da salvação que tinham a função de *bíblia pauperum* (bíblia dos pobres ou incultos). Os primitivos ambões eram de madeira e de fácil movimentação, como os altares. Aos poucos foram sendo fixos, e começaram a ser construídos em pedra ou mais raramente em madeira recoberta por pranchas metálicas, com trabalhos de ourivesaria.²⁸⁴ As formas podiam ser: circulares (as mais antigas) ou poligonais (de quatro, seis ou oito lados). A base era sustentada por colunas, muitas vezes em número de sete, conforme o versículo de Pr. 9: 1: “A Sabedoria construiu sua casa, talhou suas sete colunas.” Um baldaquino ou dosel coroava muitas vezes toda a estrutura, simbolizando a abóboda celeste, moradia de Deus, e desde a qual o Espírito pairava sobre o ambão.

3.5.1.2.1 Algumas características do ambão

Tentar-se-á mostrar alguns elementos de caráter simbólico e também metafórico que poderão ser de alguma ajuda numa descrição mais apurada. Propomos então:

Unidade de composição, destaque, orientação, elevação (altura).

- a) Unidade de composição. Ainda que tendo ou podendo ter várias partes (a caixa, as escadas, os parapeitos, as escadas, o baldaquino, os balaustres e até três fascistoís), o conjunto apresenta uma unidade nos temas de execução, harmoniosa na diversidade de símbolos ou de imagens, mas que tem sempre fios condutores que dão coesão de significado à obra. Há também, em geral, certos temas comuns recorrentes que servem para caracterizar a estrutura e identificá-la, não importando se ela se encontra na Sicília ou em Milão como, por

²⁸³ LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 52.

²⁸⁴ VALENZIANO, Crispino. *L'ambone: aspetti storici*. Bose: Qiqajon, 2005. p. 89 ss.

exemplo, a colocação dos fascistois ou faldistórios para as leituras do Antigo Testamento e da Epístola, dos Salmos e do Aleluia (o gradual, que se canta ou se reza no “gradus”, i.e. no degrau da escada do ambão) e do evangelho propriamente dito. Outro exemplo é a presença frequente de um dos animais do tetramorfo, a águia, seja em baixo relevo ou em escultura destacada, ou dando forma ao atril, indicativo do lugar especialmente destinado ao canto ou leitura do Evangelho. Durandus (1230-1296) em seu *Rationale* fala como sendo algo habitual que “o Evangelho é lido, como de costume, sobre a águia.”²⁸⁵ Isso motivou também até mudanças de nome, pois o fascistol da águia passará aos poucos a estar separado do ambão, e tomará então o nome de *lettner* em alemão ou de *lectern* em inglês, bastante comum em muitas igrejas anglicanas de tradição mais conservadora, construídos em bronze dourado ou em madeira. O evangelário ou a Bíblia é colocada sobre as costas da águia, que serve assim de estante de suporte do livro;

- b) Destaque (ou monumentalidade), já que a estrutura se tornou fixa, de grande tamanho (vários andares, um baldaquino), em pedra e com trabalhos de artes aplicadas, tais como entalhaduras, afrescos, mosaicos e baixos relevos. O interessante dessa característica é que pode ser considerada como um exemplo de migração cultural e de significado, se tomarmos em conta seu uso no medievo e seu ancestral primevo, descrito lá no livro de Ne. 8: 1-12. Podemos seguir essa migração por meio de sua utilização nas sinagogas e pelo uso de matérias cada vez mais sólidas (de madeira passou-se para a pedra) e a perda da mobilidade em benefício de fixação ao piso;
- c) Orientação. Eles eram construídos numa área determinada do templo. E os diferentes posicionamentos o vinculam a significados diferentes, mas conexos. Por exemplo, orientado no sentido leste/oeste, o vincula com a luz que nasce no oriente; orientado para o sul, evoca (na Europa continental) as igrejas da Palestina e a origem sinagoga; na direção sul/centro, integra de forma explícita a relação com o altar, com a cúpula e o com portal do templo. Essa posição estava presente nas grandes igrejas bizantinas, como Santa Sofia e Santos Apóstolos, em Constantinopla;
- d) Eminência (elevação ou altura). Ainda que várias etimologias sejam propostas para determinar a origem do termo, todas têm em comum a ideia de lugar alto ou que protege à pessoa.

²⁸⁵ DURANDUS, Guglielmus. *Rationale Divinorum Officiorum*. In: Gibbings and Co. (Eds.). *The Symbolism of Churches and Church Ornaments, including Durandus's "Rationale"*. London: Gibbings and Co., 1906. 4,24, p. 129.

Assim:

anabaino grego, porque sobe/ascende ou sobressai.²⁸⁶

- *ambio* (latim): porque rodeia a pessoa;²⁸⁷

- *ambo* (latim): pelas duas escadas;²⁸⁸

- *analogium* (grego), pois nele se proclama a Palavra que vem do céu;²⁸⁹

- *pyrgo* (grego), porque é como uma torre;²⁹⁰

- *suggestus*²⁹¹ ou *rostra* (latim),²⁹² tribuna, estrado, lugar alto.

Interessantemente, Migne, em sua *Patrologia Latina*, preserva um texto muito bom de um bispo de Roma, em quem ninguém poria essas palavras. Refiro-me a Inocêncio III (1160-1216): “O diácono vai até o ambão para proclamar o Evangelho, conforme o que diz o profeta Is. 40: 9): “Sobe a uma alta montanha, tu, Sião, mensageira da boa notícia; levanta com energia a tua voz, Jerusalém, alegre mensageira, e não tenhas medo.” E como diz o Senhor: “O que eu vos digo na escuridão, dizei-o à luz do dia; o que ouvís ao pé do ouvido, proclamai-o sobre os telhados.”²⁹³

3.5.1.3 Funções litúrgicas do ambão

É oportuno vincular os ministros que exercem os seus ministérios tendo algum elo com o ambão para não ficar na mera descrição técnica, ou “anatômica” no campo arquitetônico. Já que a função do ambão é litúrgica conforme sua estrutura, assim também a estrutura é litúrgica conforme sua função, e é o lugar onde diferentes ministros exerçam suas tarefas no contexto das celebrações da comunidade de fé.

1) Bispos e presbíteros

a) Bispos. Se bem que seu lugar na assembléia cristã seja sua *cathedra* e exerça o seu ministério de pai em Deus, de guia e de mestre da comunidade a partir da mesma, entendemos que o bispo deve usar o lugar cristológico por excelência, que é o ambão, quando quer assumir seu papel de proclamador do evangelho. Em algumas igrejas de tradição ortodoxa,

²⁸⁶ LIDDELL; SCOTT, 2001, p. 52.

²⁸⁷ MACCHI, 1958, p. 29.

²⁸⁸ MACCHI, 1958, p. 30.

²⁸⁹ MACCHI, 1958, p. 33.

²⁹⁰ LIDDELL; SCOTT, 2001, p. 712.

²⁹¹ MACCHI, 1958, p. 590.

²⁹² MACCHI, 1958, p. 522.

²⁹³ MIGNE, Jacques Paul. *Patrologia Latina*. Paris: Migne, 1844-55.

na festa da Exaltação da Santa Cruz, o rito é realizado pelo bispo no ambão, proclamando o texto de Mt. 24: 30;²⁹⁴

b) Presbíteros. Quando presidem a celebração, eles o fazem da sua cadeira presidencial (nunca da *cathedra*), marcando que seu carisma de líder e de pastor está subordinado ao Bispo, e o realiza como seu delegado numa comunidade determinada na qual foi “instituído” (*inductus*) pelo bispo dessa diocese, usando uma terminologia usual entre anglicanos. A proclamação do Evangelho, portanto, é feita também do ambão, que é onde a Palavra se faz presente em Cristo no meio da assembleia.

2) Leitores e Salmistas

É usual que os manuais litúrgicos definam as tarefas dos ministros oficiantes nos ritos descritos. É nessa linha que o II Concílio de Nicéia, no ano 787, no cânon 14,²⁹⁵ fala sobre os leitores, reafirmando juridicamente algo que era usual e que já estava em Cipriano de Cartago, quase 500 anos antes: que na celebração só o leitor ordenado podia ler as Escrituras do ambão, aquele “lugar elevado e que o tornava conspícuo a todo o povo”, e “do qual ele pudessem ler os preceitos e o Evangelho do Senhor.”²⁹⁶ O Concílio de Laodicéia, no ano 365 ou 371,²⁹⁷ codifica que ninguém cantasse o salmo na assembleia, a não ser os salmistas devidamente instituídos. Eles deverão se dirigir até o ambão e dali cantar os salmos conforme estão escritos nas Escrituras, e cantar também a aclamação aleluiática do Evangelho como uma adequação bíblico-litúrgica do tipo e do anti-tipo do Antigo Testamento/Salmos. De forma similar falam as Constituições Apostólicas: “Depois de proclamados os textos das leituras, outro (leitor) salmodiará los hinos de David y o povo responderá com as antífonas.”²⁹⁸

3) Diáconos

O ambão é “o seu lugar” e de onde ele proclama as “boas novas”. Ritualmente, o diácono é o “mensageiro” (*angelus* ou *nuntius*) do Evangelho, mas também é o ouvinte do mesmo. Como ministro da Palavra proclamada na celebração do mistério pascal, o diácono sempre fica de pé, pois ninguém se senta no ambão. Ficar de pé é a postura que atualiza a res-

²⁹⁴ VALENZIANO, 2005, p. 95.

²⁹⁵ FRITZ, G. Le IIe. Concile de Nicée, In: VACANT-MANGENOT-AMANN. *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris, 1932. T. XI, p. 421.

²⁹⁶ CIPRIANO OF CARTAGE, 1957, Ep. 33.4.

²⁹⁷ BOUDINHON, A. Note sur Le Concile de Laodicée. In: *Actes du Congrès Scientifique International des Catholiques*, tenu à Paris, 1888, p. 423.

²⁹⁸ CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS, 57, 6.

surreição/*anastase* (o re-erguer-se). O fascistol, ou como se dizia antigamente, o faldistório, onde é colocado o Evangelário, contribui para a hermenêutica pascal de cada anúncio litúrgico, tornando-se um ícone (imagem) no qual sobejasse o tríplice testemunho de João, Pedro e Madalena no alvorecer do domingo da ressurreição (Jo. 20: 1-9).

Nem tudo o que o diácono anuncia do ambão é tomado do Evangelário, mas tudo tem um caráter pascal. O exemplo mais claro dessa afirmação no Cristianismo ocidental é o canto do *Exultet* ou *Proeconium Paschale* durante a Vigília Pascal (“a mãe de todas as vigílias”).

4) Usos extraordinários do ambão

Tendo em conta a importância outorgada a esse móvel litúrgico, alguns anúncios oficiais e importantes para toda a comunidade de fé congregada nesse lugar eram feitos do ambão. Posteriormente, alguns anúncios foram feitos do púlpito, e atualmente estão retornando ao ambão ou à estante de leitura das celebrações. Esses anúncios eram e são o anúncio do Natal (ou *Kalenda*), o do começo da Quaresma, o anúncio da data da Páscoa e das datas móveis do ano eclesiástico, vinculadas à Páscoa, as Cartas Pastorais do Bispo, as Cartas de Ordenação e de Sagração de clérigos e bispos, e as de Instituição de Párocos em comunidades tradicionais anglicanas, ao menos.

Temos visto também púlpitos não sendo mais usados para a pregação e que começaram a ser usados como ambões, fazendo deles e em forma exclusiva o lugar da proclamação do Evangelho. A pregação é feita diretamente da nave, com ou sem a ajuda de microfones. As leituras do Antigo Testamento, dos Salmos e das Intercessões ou Orações do Povo são feitas doutro ambão (Paróquia da Ascensão, anglicana, bairro Teresópolis, em POA/RS).

3.5.1.4 O valor do uso do ambão

Sempre é sumamente importante entender que o ambão não é um móvel “sagrado” por si mesmo como é o altar. Sua sacralidade é “instrumental” porque é derivada, por servir de pedestal o de lugar para a Presença de Cristo-Palavra na proclamação da mesma. Todos os cuidados, a veneração e o respeito a ele ministrados, a riqueza evidenciada na sua construção e decoração são consequências de que ele é o suporte material para efetivar a Presença de Cristo por meio da proclamação da Palavra. É semelhante ao cálice e à patena. Essa valorização mediática é mostrada ritualmente no traslado de forma mais ou menos solene, do Evange-

lário ou da Bíblia que estão sobre o altar, para serem “entronizados” (colocados como se fosse num trono ou lugar de honra), no facistol do ambão. Lemos em um autor anteriormente citado, Valenziano, uma frase que nos tocou: “O ambão não é o lugar para falar durante a liturgia, mas “o” lugar litúrgico da Palavra que é proclamada entre os cristãos na celebração do mistério pascal. Por isso, enquanto símbolo, o ambão é presença vigária do túmulo vazio e presença eficaz (sacramental) do anúncio pascal ao mundo.”²⁹⁹

3.5.1.5 Do ambão ao púlpito

Mudanças teológicas levaram a um paulatino abandono dos ambões em benefício dos púlpitos, que fazem sua aparição na Idade Média tardia, por volta do século XIV (incluindo até alguns casos de púlpitos construídos no muro externo da igreja). Usualmente, a colocação do púlpito é numa pilastra, no lado norte do templo, orientado para a nave, com um baldaquino, no qual, na parte inferior e central, era colocada uma pomba, símbolo do Espírito Santo. O propósito dessa colocação era dar visibilidade ao pregador e projetar melhor sua voz no templo. Já não é mais o lugar de proclamação da Palavra, mas o lugar de ensinar ou explicar a Palavra por meio da pregação. Assim tem permanecido desde o século XIV até o Concílio Vaticano II para os católicos romanos, e continua sendo para os cristãos de outras tradições herdeiras da Reforma do século XVI, anglicanos incluídos.

O ambão está reconquistando seu lugar como um dos focos do espaço litúrgico, mas o seu uso não está plenamente generalizado, e até o termo é quase desconhecido. O mais comum é o uso da palavra “púlpito”. Assim é também entre os luteranos, que utilizam a palavra *kanzel* para designar o púlpito³⁰⁰. No *Manual de Dedicção* da IECLB estão sendo usadas as palavras ambão, púlpito ou estante de leitura como sinônimos. Eles são vistos como “o lugar da Palavra. Ali se fazem as leituras bíblicas e também a prédica.”³⁰¹ Em algumas comunidades é vinculada simbolicamente a Palavra ao Altar, lugar da Santa Ceia, e em outras se procura um lugar especialmente dedicado para a colocação da Bíblia, conforme expressa o citado Manual. Mas, pelo que entendemos da leitura dos formulários de Dedicção em uso na IECLB, no caso de púlpito, ele continua sendo visto exclusivamente como lugar desde o qual “o evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo seja pregado para esta comunidade”, e não como um lugar da Presença de Cristo no médio da comunidade. O texto bíblico que baseia o ato é de Is. 55: 10-11 e as rubricas indicam que o celebrante efetua um gesto ritual de imposição de

²⁹⁹ VALENZIANO, 2005. p. 98.

³⁰⁰ LANGESCHIEDT. *Taschenwörterbuch*. Berlin/München, 2001. p. 895.

³⁰¹ IECLB. *Manual de Dedicção*. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 36.

mãos sobre o púlpito, como uma forma de externalizar a separação do objeto para um uso no serviço de Deus.³⁰²

3.6 O Altar como um dos focos do espaço sagrado e lugar de revelação

Caminhamos agora para a apresentação histórico-teológica do elemento altar no contexto do Espaço Sagrado, e um dos *foci* da Revelação Divina.

3.6.1 Espaço de Encontro e sua caracterização

Como já foi dito anteriormente, o espaço cristão é um lugar escolhido por Deus para o encontro teofânico com a comunidade dos seguidores de seu Filho encarnado e apresenta aquelas características já antes mencionadas. Como um dos centros desse espaço físico e cultural, encontra-se o altar, o qual é:

- rememoração (*anamnesis*) simbólico-sacramental do sacrifício de Jesus;
- mesa (*trapedza*), em torno da qual se congrega o Povo de Deus (*qahal*);
- foco (*kentros*) na eucaristia.³⁰³ Ele é pois o coração do templo físico da comunidade, templo de “pedras vivas” conforme a carta de Pedro (1Pe. 2: 4-10).

3.6.2 Antropologia e História do altar

A antropologia nos diz que o fenômeno religioso é uma constante na história da cultura da humanidade, que o elemento ritual (entendendo este como práticas religiosas significativas elaboradas pelos grupos religiosos) é uma parte essencial do mesmo, e acha, no cristianismo, conforme nossa visão, um de seus “*foci*” de adoração, ainda que, durante sete ou oito séculos, ele foi “o” centro” do templo cristão. Ele é, para muitos de nós, ao menos, junto com o ambão, ponto de encontro e de diálogo com a divindade, de adoração, agradecimento, purificação, oferenda e procura de uma explicitação de sua vontade. Diferentes culturas expressam-se de formas diferentes, mas os objetivos são universais, porque integram o “esse” humano que, porém, está fortemente vinculado ao elemento cultural. Nossas apreciações terão como pano de fundo a grande região em torno do Mediterrâneo.

³⁰² IECLB, 2011, p. 77,18.

³⁰³ ICAR. *Missal Romano*. São Paulo: Paulus, 2004b. p. 259.

3.6.2.1 O termo

A palavra altar está vinculada a duas ideias: à da sua posição e à da sua finalidade.

Enquanto à primeira, ela refere-se a um lugar ou sítio elevado,³⁰⁴ do latim, *altus*, com um objetivo religioso. A segunda tem a ver com o termo latino: *sacrum facere* (tornar sagrado) (de onde, sacrificar,³⁰⁵) e com a forma usual, mas não a única, de realizar o sacrifício, sobre o altar, mediante a morte e queima ritual da oferenda (animais, objetos e até seres humanos). Nem sempre a queima acontecia, porque em realidade o que importava era o oferecimento de “vida” à divindade.

É assim que no grego clássico (o termo se manterá no grego neo-testamentário) a palavra usada é *thysiasterion*.³⁰⁶ Existe uma outra palavra: *bomós*,³⁰⁷ que em Homero e nos trágicos designa um lugar elevado para efetuar sacrifícios, um altar, e que no NT é um termo reservado para os altares pagãos. *Thysiasterion* tem na sua raiz o radical *ysis* presente também em *kaysis*, do verbo *kaio*, que significa queimar, e de onde procede a palavra *causto*, queimado, e também “holocausto” (queimado totalmente). Karl Richter,³⁰⁸ por sua vez, faz derivar o termo do verbo latino *adoleo-adolere*³⁰⁹ que significa sacrificar queimando. No hebraico *mizbeah*³¹⁰ aponta também para matar e, por extensão, sacrifício. Isso nos fala de elementos vinculados ao termo: a deidade, um sacrificador, uma vítima/oferenda, uma finalidade (o objetivo da ação) e um objeto (o altar) exclusiva e especialmente destinado a tal fim, que normalmente se encontra também num lugar ritualmente significativo (tempo ou lugar sagrado). O objeto, no caso, o altar, como consequência do uso que se faz dele no contexto religioso, torna-se também sagrado e cobra um valor simbólico.

3.6.2.2 Finalidades do altar

Podemos apontar aqui algumas, que julgamos importantes neste estudo.

a) *Latreia* (adoração): lugar de contato com o Sagrado (no sentido de Otto)³¹¹ em alguma de suas manifestações.

³⁰⁴ MACCHI, 1958, p. 28, 42.

³⁰⁵ MACCHI, 1958, p. 528.

³⁰⁶ LIDDELL; SCOTT, 2001, p. 371-372.

³⁰⁷ LIDDELL; SCOTT, 2001, p. 158.

³⁰⁸ RICHTER, Karl. *Comunitá, Spazio Liturgico ed Altare*. Bose: Qiqajon, 2003. p. 81.

³⁰⁹ MACCHI, 1958, p. 18.

³¹⁰ MYERS, Allen C. (Ed.). *Bible's Dictionary*. Michigan: Eerdmans' Publ. Co., 1987. p. 42.

³¹¹ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo : Sinodal, 2007. p. 100,110.

- b) *Topohagiopoínse* (santificação de um lugar): porque marca uma teofania, onde houve ou há uma manifestação ou encontro da divindade com uma ou muitas pessoas.
- c) *Cronohagiopoínse* (santificação do tempo): lembrando um evento especialmente importante para a comunidade e que deve ser repetido com cerimônias que incluem sacrifícios no altar, em época(s) determinada(s).
- d) *Syneleuse* (reunião, assembleia): epicentro de um momento de reunião do povo, em que são “acertadas as contas” entre a divindade e seu povo, de forma ritual e com intenções de agradecimento, louvor, súplica, propiciação, só para falar das mais importantes.

Cada finalidade ritual gerará altares de diferentes tamanhos, materiais, características e colocações no espaço sagrado. Temos aqui um exemplo claro em que o Ritual a ser realizado condiciona o elemento litúrgico e por extensão, afeta o espaço sagrado no qual ele é realizado. Mais adiante veremos expressões dessa afirmação no âmbito dos templos cristãos. Da leitura das quatro finalidades acima descritas pode-se inferir que elas tem um fio condutor, como aquele de cor vermelha, de que fala Goethe nas “Afinidades Eletivas”, que percorre e une todas elas, como um aglutinante. Ele é o fator do Encontro, que acontece num lugar e formas determinados, entre a criatura e o Transcendente (em alguma de suas formas, e que isso é algo perene).

3.6.2.3 Tipos de altares

Sabedores da arbitrariedade e da provisoriedade das classificações, as utilizamos, porém, por fins pedagógicos e de ordenação do tema, e tomaremos, nas nossas, nesta parte, os seguintes critérios: objetivos ou finalidades, os elementos dos mesmos (naturais ou artificiais), os materiais de construção, os tamanhos e a mobilidade dos mesmos.

3.6.2.3.1 Conforme seu objetivo ou finalidade

- a) *latréutico*: se bem todo altar é para cultivar a divindade, existiam alguns que serviam exclusivamente para reconhecer ou marcar a existência e o poderio da mesma, e eram sinalizados por uma imagem ou um símbolo sagrados, diante dos quais se orava e eram queimados incensos ou outros aromas (altar dos perfumes no templo de Jerusalém, conforme Ex. 30: 1-9; 37: 25-29);
- b) *sacrificial (strictu sensu)*: apto para realizar sobre ele sacrifícios cruentos, usualmente (mas não exclusivamente), de caráter propiciatório. Em geral, a vítima oferendada (animais ou

pessoas) era morta junto ao altar e depois colocada sobre o mesmo para ser queimada. A queima podia ser total, como no caso dos holocaustos, ou parcial. Se era parcial (só determinadas partes ou órgãos da vítima), isso dava lugar muitas vezes à celebração de um sacrifício “de comunhão”, em que partes da carne sacrificada eram partilhadas numa refeição ritual, dentro do recinto do templo ou próximo do altar, se era ao ar livre, reunindo ao oferente, seus amigos e familiares e, também, ainda que de forma mística, à deidade, em cuja honra tinha sido feito o sacrifício;

- c) *sacrificial (latu sensu)*: para oferendas incruentas. Essas oferendas podiam ser alimentos, primícias das colheitas, flores, *ex votos* de agradecimento por favores recebidos, bebidas, e podiam ou não, ser consumidas pelo fogo (Gn. 4: 3).

3.6.2.3.2 Conforme seus elementos

- a) *naturais*: aproveitando-se elementos da natureza e fazendo o sacrifício sobre eles ou em seu interior: uma rocha, um lago, uma fonte, ou diretamente sobre a terra, às vezes junto a árvores sagradas (dendrolatria), tanto ao ar livre, quanto em grutas;
- b) *artificiais*: construídos pela mão dos homens, com elementos naturais e seguindo formalidades rituais preestabelecidas para sua ereção (forma e momento de obtenção dos materiais, disposição e embelecimento dos mesmos, orientação, etc.). Os materiais mais usados eram: pedra, terra, adobe, madeira, metal. Os altares devem ter sua base em contato direto com o solo ou ter terra numa cavidade na parte superior dos mesmos.³¹²

3.6.2.3.3 Conforme os materiais de construção

- a) *de pedra*: a Bíblia no Antigo Testamento nos fala da ereção de altares pelos patriarcas, usando pedras sobrepostas, sagrando-os (i.e.: afastando-os para um uso sacro e também para guardar memória de uma teofania), derramando azeite de forma ritual sobre eles e imolando posteriormente um animal (Gn. 8: 20; 22: 9). No Egito usava-se granito ou basalto, porque esse tipo de pedra era muito abundante ali. As pedras podiam ser comuns, encontradas no lugar, ou pedras trabalhadas, conforme Esd. 3: 3, ou com entalhaduras, onde aparecessem símbolos ou relevos do deus em cuja honra era erigido o altar, ou ainda, pedras comuns revestidas de placas de outras pedras mais nobres, mármore, por exemplo, que eram entalhadas;

³¹² SPERA, Juan Carlos. Quem de nós celebra? In: CELAM. *Manual de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004. v. I. p. 119-125.

- b) de terra: geralmente adobe, ou de tijolos de adobe, como na Babilônia, ou de pedra, mas com uma cavidade na parte superior onde era depositada terra, sobre a qual se acendia posteriormente o fogo, pois tradicionalmente os ritos exigiam que o sacrifício fosse feito em contato com a terra. Para este tipo de altar, a palavra grega era *bomos* equivalente à latina *altaria*;
- c) de madeira: recoberta de metal, para permitir o acendimento de um fogo na sua parte superior, que consumisse a oferenda. O exemplo mais próximo nesse sentido é o judaico, na descrição contida em Êx. 27: 1-8 e 38: 1-7 para os holocaustos e em Êx. 30: 1-10 e 37: 25-28 para os perfumes;
- d) de metal: como o do templo de Salomão, todo ele em bronze, conforme 2 Cr. 4: 1: “Fez o altar de bronze, com vinte côvados de comprimento, vinte de largura e dez de altura”.

3.6.2.3.4 Conforme o tamanho

O tamanho dependerá de sua finalidade. Os destinados a sacrifícios cruentos deviam ser grandes o suficiente para que pudessem ser colocadas sobre eles as vítimas, normalmente esartejadas, e depois fossem queimadas. As instruções dadas por Moisés no Pentateuco nos falam de um altar com as seguintes dimensões: 2,20 x 2,20 x 1,30 de altura, em madeira de acácia, recoberta de bronze e portátil. O altar dos perfumes era bem mais pequeno: 0,45 x 0,45 x 0,90, também em madeira de acácia recoberta de ouro e portátil (Êx. 27, 1-8 e 30, 1-10). O altar dos holocaustos no templo de Salomão era algo imponente: 9,00 x 9,00 x 1,50 de altura e tudo colocado sobre uma plataforma de 3,00 metros de altura, o que fazia que a parte superior do altar estivesse a 4,50 metros de altura sobre o piso do pátio do templo. Ascendia-se a ele por uma rampa e a base era chamada de “montanha de Deus” (Ez. 43, 16), termo interessante, pois nos leva à expressão “lugar alto” ou “num lugar alto” da qual já falamos anteriormente, e que nos faz entender melhor o porquê dos degraus de ascensão ao altar cristão, que começaram a aparecer na Idade Média e que perdurarão até a Reforma Litúrgica do século XX, assim como o uso do Sl. 42 nas orações prévias à Eucaristia na sacristia ou ao pé do altar, que em seu versículo 4 fala: *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam*, que eram usualmente traduzidas como “subirei ao altar de Deus”, ainda que não fosse a tradução literal, e apesar também de que entre os cristãos dos primeiros séculos elas fossem ditas

aos neófitos, quando passavam do batistério para a nave do templo e preparavam-se para receber pela primeira vez o pão e o vinho santos.³¹³

3.6.2.3.5 Conforme a mobilidade

Os altares podem ser fixos ou portáteis. Como já temos dado detalhes sobre eles nas classificações anteriores, não abundaremos aqui.

3.6.3 A modo de resumo

Vamos colocar aqui, de forma breve, elementos comuns que nos permitam achar pontos que entendemos básicos na elaboração do tema, após este trânsito por culturas e épocas diferentes.

- altares são um elemento constante na expressão da religiosidade dos povos;
- a construção dos mesmos envolve sempre um sentido de ritualidade na sua construção (dignidade sacra);
- seus elementos variam conforme o lugar e as culturas, mas usualmente se privilegiam os naturais e em muitos casos, alguns dos elementos está vinculado a propriedades do poder ou da história da divindade nele cultuada;
- os materiais variam conforme o lugar e as culturas, mas também há a exigência de nobreza e beleza dos mesmos. O princípio, existente até hoje é: Para Deus, sempre o melhor. Por isso foi feita a ligação com os “transcendentais” de beleza, verdade e bondade, colocados por Platão como constitutivos do ser da divindade e que cristianizados, foram incorporados na filosofia e na teologia cristãs, aparecem nos desdobramentos práticos da arquitetura e iconografia religiosa cristãs, e são a base para uma teologia da estética, conforme foi tratado em outra parte deste trabalho;
- o tamanho era condicionado pela finalidade;
- o altar e seu entorno adquiriam sacralidade por ser um lugar de encontro entre a divindade e os fiéis, já que acreditava-se que a divindade podia ser induzida a se manifestar (teofania) sobre o meso, de forma invisível ou até visível, por exemplo, consumindo a vítima de forma milagrosa, como em 1 Rs. 18: 38: “O fogo do Senhor desceu e devorou o holocausto, a lenha, as pedras, o pó, e absorveu a água que estava no fosso”;

³¹³ AZCÁRATE, Andrés. *Misal diário para América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1956. p. 471.

- os sacrifícios não eram só momentos de encontro com a divindade, mas podiam ser de convivialidade, já que nos sacrifícios de comunhão havia uma comida ritual no recinto do templo, ou se ele tinha sido ao ar livre, junto do altar, como já comentamos anteriormente e do qual também temos lembrança no antigo Israel: “Jacó ofereceu um sacrifício na montanha. Convidou seus irmãos para a refeição, comeram a refeição e passaram a noite na montanha” (Êx. 31: 54).

Passaremos agora a considerar como a doutrina e a figura de Jesus afetaram também tudo o falado até aqui, e como alguns elementos sobreviveram, ainda que transformados, e outros foram simplesmente deixados de lado durante uns quantos séculos.

3.7 O Altar no cristianismo

Os termos mais usados no Novo Testamento são *thysiasterion* (Mt. 5: 23; Lc. 11: 51; Hb. 7: 13; Rev. 6: 9), reservando-se o *bomós* para os altares pagãos, como quando Paulo em Atenas refere-se ao altar ali erigido para honrar ao *agnostos Theo* (At. 17: 23). A Vulgata reserva o termo “*aram*” como tradução de *bomós* e *altaris* para o *thysiasterion*. Porém, começa a aparecer já o termo de “*mesa*”, como em 1 Cor. 10: 21: “Não podeis participar ao mesmo tempo na mesa do Senhor e na dos demônios”, nas suas formas grega: *trapedzes* ou latina *mensa*, e referindo-se também à Eucaristia, como “*mesa do Senhor*”. Todavia, em torno dos anos 70/80 d.C. a eucaristia aparece chamada também de “*sacrifício*”, de onde, se a “*ceia do Senhor*” é um sacrifício, então, a mesa na qual se faz a refeição passa a ser um altar. E o movimento pendular dessa dualidade conceitual percorrerá toda a história da liturgia cristã até o presente.

Protestantes em geral, e os ortodoxos preferem falar da “*Mesa*” e os romanos falam usualmente do “*altar*”. Anglicanos, no BCP de 1549 usam ambos os termos nas rubricas iniciais para o ofício de *The Supper of the Lorde and The Holy Communion, commonly called the Mass*, quando ordena ao Ministro (*the Curate*) que, se soubesse de rixas ou ódios entre os fiéis, não os deixasse “*to bee partakers of the Lordes Table*” e umas linhas mais abaixo diz: *the Priest standing humbly afore the middes of the Altar, shall saie the Lordes praier,[...]*³¹⁴ Notem-se essas inclusividades tão caras para os anglicanos com sua “*via media*”: Ceia do Senhor ou Missa; Ministro ou o Cura ou o Sacerdote; Mesa do Senhor ou Altar, presentes em três rubricas com um total de 30 linhas. Seria bom agora vincular estes conhecimentos com

³¹⁴ CHURCH OF ENGLAND, 1927, p. 212.

afirmações sustentadas anteriormente, na parte em que falávamos das funções do altar, para poder conceitualizar de forma mais precisa o altar cristão.

- O grande diferencial do altar cristão radica na sua função anamnética e não na sacrificial *strictu sensu*;
- O altar cristão é “sagrado” porque a ação litúrgica nele realizada lhe dá essa característica, e não por uma dedicação ou sagração especial inicial, que não existiu durante os primeiros séculos. O rito podia (e ainda pode tecnicamente) ser celebrado sobre qualquer altar/mesa, consagrada ou não. Sem prejuízo do afirmado aqui, reconhecemos que desde a Idade Média nasceram cerimônias especiais de sagração da mobília dos templos, incluindo o altar, e que sobrevivem até o presente, incluindo na nossa denominação anglicana e também no luteranismo (rito de Dedicção da IECLB). O que sim deve ser dito, para tranquilidade de consciência e para explicar a aparente contradição, é que a falta da sagração ou dedicação do altar e do ambão não obstaculizam a celebração dos cultos (nem em nós, nem nos católico-romanos, nem nos luteranos);
- O altar cristão é, tecnicamente, uma mesa, que tem seu tipo na mesa do Cenáculo, e isto é marcado pelo uso, constante na história, tanto em documentos escritos quanto iconográficos, de cobri-lo com uma toalha (o termo usado muitas vezes era o de “vestir o altar”) ao começo da anáfora;
- Já que os sacrifícios eram realizados sobre o altar, e que a Eucaristia é também a lembrança ou rememoração do único e universal sacrifício de Jesus, a mesa celebrativa pode ser considerada também, teologicamente, um altar;
- O que qualifica o objeto, no caso, a mesa, como altar, não é o(s) significado(s) que lhe possa(m) ser atribuído(s), mas a função que ele sempre cumpre na celebração da Eucaristia;
- Mesa e Altar, são então, em nosso entender, termos complementares e não antitéticos. Nessa linha de pensamento poder-se-ia falar de uma tensão dialética entre o altar visto como pedra de sacrifício (ara) e como mesa de banquete convivial.

3.7.1 A relação entre o Altar – Mesa e Jesus Cristo

Para os cristãos o altar assume uma nova e especial dimensão, já que o verdadeiro e único altar não é o físico e visível, mas o próprio Jesus Cristo, que é simultaneamente o altar, a vítima e o sacerdote de seu próprio e único sacrifício, realizado de uma vez e para sempre.

Spera³¹⁵ descreve a Jesus como o “fundador e fundamento permanente da liturgia, pois ela é atuação do sacerdócio de Cristo” que se traduz num sacerdócio sacramental da Igreja (seja o sacerdócio comum de todos os batizados, seja o hierárquico do clero). “A realidade existencial do sacerdócio de Cristo tem sentido quando vista à luz de sua vida e missão.”³¹⁶ Seu corpo, mediante a redenção, é o sacrifício da nova e eterna aliança entre Deus, a humanidade e a criação toda. Ele é a “nova tenda do encontro” e o sacrifício da segunda aliança. “Este é Cristo, sacerdote, vítima e altar da liturgia.”³¹⁷ Sob essa visão, Jesus, *o Kyrios*, é, como dissemos antes, a origem e o alicerce da liturgia, que é o mistério de Jesus, sempre vivo e operante na Igreja. Porém, não é o bastante ver em Jesus o centro sacerdotal e sacramental. É preciso também discernir a intenção de um relacionamento pessoal seu com o ser humano. Isso se faz possível na sacramentalização da Encarnação de Jesus, que de forma gloriosa após sua ressurreição continua, ainda que invisível, realmente “no meio de nós”. Ele perpetua sua presença por meio da Palavra Proclamada, na Oração litúrgica, nas espécies sagradas e (em algumas visões teológicas) também no ministro (um *eikon Christós*), e por meio do qual ele atua em quanto sacerdote e vítima. Todo isso comporta uma representação real e mística ao mesmo tempo, que preserva e prolonga a presença de Jesus em meio à comunidade.³¹⁸ Entre os católico romanos, o documento *Eucharisticum Mysterium*³¹⁹ expressa que o altar é “sinal do próprio Cristo no qual se realizam os mistérios de salvação e centro da assembleia dos fiéis.” Em linhas gerais, um anglicano poderia fazer sua essa declaração. Liturgicamente, isso é dito de forma muito clara nos formulários do ritual eucarístico durante a cerimônia de dedicação do altar, no Missal Romano:

Ó Deus, que quisestes atrair a vosso Filho todas as coisas, quando exaltado no altar da cruz, derrama a graça sobre os fiéis que vos dedicam a mesa deste altar. Nela a vossa Providência alimenta aos que se congregam em unidade. (Oração Coleta)³²⁰

E também na oração sobre as oferendas (a antiga *super oblata*): [...] “desça sobre este altar o vosso Espírito Santo, santificando as oferendas de vosso povo e purificando os corações que vos receberem”³²¹

³¹⁵ SPERA, 2004, p. 122.

³¹⁶ SPERA, 2004, p. 122-124.

³¹⁷ SPERA, 2004, p. 123.

³¹⁸ SPERA, 2004, p. 124.

³¹⁹ ICAR. *Encíclica Eucharisticum Mysterium*. São Paulo: Paulus, 2004a. 24.

³²⁰ ICAR, 2004b, p.832-835. Rito de Dedicção.

³²¹ ICAR, 2004b, 832-835.

[...] por Cristo, Senhor nosso. Verdadeiro sacerdote e verdadeira vítima. Mandou-nos celebrar... o memorial do sacrifício que Ele próprio vos ofereceu no altar da cruz. Por isso, o povo ergueu este altar.[...](oração coleta)

E continua o texto descrevendo o altar como:

- a) “O verdadeiro lugar alto onde se oferece sacramentalmente o sacrifício de Cristo”;
- b) “A mesa do Senhor” que congrega em Igreja os filhos e filhas de Deus;
- c) Cristo/altar é visto como a fonte dos rios do Espírito onde vão beber os fiéis;
- d) Cristo também é a “pedra espiritual que os torna (os fiéis) uma oblação e um altar vivos”.³²²

Vemos que não só os anglicanos, mas também os católicos romanos, utilizam essa dupla terminologia de altar/mesa de que falamos anteriormente. Entre os anglicanos, o altar é o lugar onde continuamente se realiza “o memorial do sacrifício de teu Filho” e em torno do qual o povo se reúne para ser nutrido e renovado pelo seu Corpo e Sangue, com a comida e a bebida realizadas nessa santa Mesa.³²³ Num antigo livro de apêndice ao Livro de Oração Comum inglês de 1662, editado em Londres em 1897, e reeditado várias vezes até 1916, há um breve Pontifical, que inclui um *ordo* para a consagração de uma igreja. Na segunda das orações consecratórias do altar, se pede a Deus que

[...] vivifique com o derramamento da graça de tua celestial unção e consagração este altar, afastado para a celebração dos mistérios salvadores da redenção, que as ofensas nele realizadas, santificadas pela tua graça, possam vir a ser o bom, agradável e suficiente sacrifício do Corpo e Sangue de teu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, e que a Palavra que se encarnou possa se entregar a si mesma em nosso benefício, por meio dessa Santa Oblação, convertendo-se no penhor de nossa vida eterna.³²⁴

O altar é, pois, um sinal sacramental e também polivalente. Essa polivalência já foi compreendida nos primeiros séculos do cristianismo e mostrada pelos artistas de mosaicos daquela época, desenhando o altar como um trono para a cruz de um Cristo régio, crucificado sim, mas revestido de vestes sacerdotais. Outra iconografia coloca a cruz sem o corpo do crucificado nela, sobre o trono; e a cruz é do tipo *gemata*, ou seja, decorada com pedras preciosas, porque é a cruz da glória de Cristo. Nesse sentido, os mosaicos das duas igrejas mais antigas de Ravena, a dos arianos e a dos ortodoxos, são exemplos artísticos dessas visões teoló-

³²² ICAR, 2004b, p. 832-835.

³²³ ECUSA. *Libro de Oración Comun*. Nueva York: Seabury Press, 1979. p. 476.

³²⁴ LITTLEDALE, R. F.; VAUX, J. Edward. *The Priest's Prayer Book*. London: Longmans, Green and Co., 1916. n. 637, p. 317.

gicas cristãs, desenvolvidas num linguajar estético. Cirilo de Alexandria (375 - 444), na sua homilia sobre a ceia mística, chama a Cristo de “sacerdote e cordeiro do sacrifício, aquele que sacrifica e que é sacrificado, aquele que recebe e que também distribui”³²⁵ na mesa santa, congregando e acolhendo.

O sentido de altar é o de mesa para uma refeição, que rememora e representa um novo tipo de ação sacrificial, não mais com sangue, mas com a recepção do pão e do vinho, interpretados como o Corpo e o Sangue da Nova aliança. O modelo celebrativo está no *seder* pascal judeu, que atualiza anualmente e de forma ritual a comida descrita no livro do Êx. 12: 1-11.

Na Idade Média, Cristo era visto como se imolando de novo sobre o altar, que é assimilado então a um ara, e o elemento “mesa” é deixado de lado. Enfatiza-se o termo “sacrifício” e o sacerdote passa a ser o *sacrificateur*. A procissão das oferendas e sua colocação sobre o altar motivam mais um desenvolvimento nesse sentido.

3.7.2 Tipologias interpretativas do altar

Veremos aqui algumas formas de interpretar o altar e sua função na teologia cristã, ao longo da história do pensamento da Igreja, chegando até os nossos dias, e que foram escolhidas para que pudessem mostrar, num leque abrangente e representativo, a diversidade de visões, incluindo uma anglicana e uma luterana sobre o tema.

Demos a elas os nomes de tropológico-moral, representativo-tipológica, analógica ou entimásica, dogmático-tipológica e representativo-analógica.

- 1) Tropológica-moral, sustentada por Agostinho de Hipona, para quem o altar simboliza a fé e o coração, centros da vida:

O coração no corpo humano equivale ao altar na casa de Deus, sobre o qual se realiza o sacramento de louvor e alegria e o memorial do corpo e sangue de Cristo. D’ele ascendem as orações ao céu, porque é o mesmo Deus quem olha o coração³²⁶[...]

das pessoas e da sua casa. Esta posição foi depois relida na Idade Média pelo bispo italiano Bruno di Segni, que no século XII (+ c. 1123), na sua obra *Tractatus de Sacramentis Ecclesi-*

³²⁵ CIRILO DE ALEXANDRIA. Homilia “In Mysticam Coenam”. In: MIGNE, Jacques P. *Patrologia Greca*. Paris: Migne, 1857-66. v. 77. p. 1016-1029; ainda que estudo de M. Richard de 1937 mostrou que seu verdadeiro autor era o tio de Cirilo, Teófilo de Alexandria. RICHARD, M. “Une homélie de Theophile de Alexandrie sur l’institution de l’Eucharistie”. *RHE*, Paris, n. 33, 1937. p. 46,56.

³²⁶ SAUSER, E. *O simbolismo dos templos católicos*. Bose: Qiqajon, 2003. p. 74.

ae, falando a respeito do altar e comentando a Agostinho, deixa de lado essa interpretação organicista e espiritualizada do altar, separando-o totalmente de Cristo e de seu mistério paschal, focalizando todo o valor do mesmo no retábulo e sua iconografia, já que normalmente os mesmos eram decorados com pinturas dos santos padroeiros da capela ou do mandante da realização da obra, e obscurecendo totalmente o valor da mesa em si mesma.³²⁷

2) Representativo-tipológica, representada por Tomás de Aquino, e que gira em torno da cruz. “Assim como a celebração do sacramento do altar (i.e., a Santa Eucaristia) é imagem (imagem, i.e., representação)³²⁸ da paixão de Cristo, o altar é a imagem da cruz sobre a qual Cristo foi imolado,”³²⁹ e essa representação tem valor dos “universais” escolásticos. O valor da visão tomista, no nosso entender, está no fato de que volta a vincular o elemento litúrgico à realidade de Cristo e faz uma ponte com a linha platônica de uma realidade arquetípica invisível (Cristo imolado), que é refletida ou mostrada através da percepção sensível de uma imagem visível que é altar. Um elo também com o conceito agostiniano de “sacramento”.

Interessantemente, achamos em duas anáforas orientais dos séculos V e VI, uma atribuída a João Crisóstomo (347-407) e usada na Igreja Sírio-Jacobita, e a outra, de forma incerta, a Severo de Antioquia (465-538) ou a Jacobo de Sarugh (451-521), ou ainda a Timóteo de Alexandria (+ c. 517)³³⁰ esta posição representativa tipológica: “Te suplicamos que esta oblação que te oferecemos possa ser recebida na presença da Tua majestade sobre teu altar espiritual [...], no lugar da Tua divina Presença”³³¹, e “recebe este sacrifício de suave fragrância sobre teu espiritual e supercelestial altar”.³³² Ambos exemplos formam parte de anáforas do grupo antioquino e preservam a ideia do arquétipo ou modelo ideal celeste, que tem seu anti-tipo no altar terrestre.

3) Analógica (ou entimásica), vinculada de certa maneira à anterior e de base bíblica neotestamentária, no livro da Rev. 8: 3-4 e 7: 17, (lembramos que alguns autores interpretam o livro como a descrição de uma grande liturgia, especialmente nos seus últimos capítulos), pela qual o altar terreno é o “tipo” daquele outro altar que se encontra diante do trono de

³²⁷ SEGNI, Bruno di. *Tractatus de Sacramentis Ecclesiae*. In: SAUSER, E. *O simbolismo dos templos católicos*. Bose: Qiqajon, 2003.

³²⁸ Grafados nossos.

³²⁹ AQUINAS, Thomas of. S. Th. III, q. 83, a.1. *Theological Texts*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

³³⁰ LINTON, Arthur. *Twenty-Five Consecration Prayers*. London: SPCK, 1921. p. 46.

³³¹ LINTON, 1921, p. 47.

³³² LINTON, 1921, p. 53.

Deus: “Veio outro anjo e se pôs junto do altar, tendo nas mãos um turíbulo de ouro. Foram-lhe dados muitos perfumes, para que os oferecesse, com as orações de todos os santos, sobre o altar de ouro que está diante do trono. E a fumaça dos perfumes, com as orações dos santos, subiu diante de Deus pelas mãos do anjo,” e “pois o Cordeiro que está no meio do trono será seu pastor e os conduzirá para as fontes das águas da vida.” Esta posição está presente também no formulário romano da Missa Tridentina (ou Missa de Pio V), onde, após a consagração dos elementos, na oração chamada pelas suas primeiras palavras de *Suplices*, se pede a Deus “que mandes transportar estas oferendas [...] até teu altar celestial”³³³ que está diante do trono (entimasia) e sobre o qual encontra-se o cordeiro, como imolado, imagem do Cordeiro de Deus. A tela de Huberto Van Eyck (c. 1366– 1426) *A Adoração do Cordeiro Místico*, terminada em 1432 e realizada para a catedral de São Bavo (também conhecido como Allowin), em Gantes, apresenta iconograficamente este posicionamento. A oferenda é feita em duas etapas: a primeira, do altar terreno até o celestial, e na segunda, já lá, o Cordeiro a toma e faz o sacrifício de si mesmo, sobre o altar de ouro, diante do Trono. A simbologia usada na descrição da visão faz com que, no nosso ver, a unidade e identificação diretas entre o altar e Cristo fiquem mais na penumbra.

- 4) Dogmático-tipológica: é uma visão mais contemporânea e que possui uma boa base bíblica que permite uma leitura hermenêutica interessante. O altar representa, simboliza a Cristo, fonte da água da vida, como o rochedo do qual saiu água para os israelitas no deserto, conforme Paulo em 1 Cor. 10: 4: “eles bebiam de um rochedo espiritual, [...] e este rochedo era o Cristo”, em referência a Êx. 17:, 6 (o incidente do rochedo em Horeb, em Massá e Meribá), e os textos paralelos de Nm. 20: 7-11 e o Sl. 78: 15-16. Um Cristo ungido pelo Espírito Santo: “Por isso Deus, teu Deus, te ungiu com um óleo de alegria”, e por isso Ele “é a cabeça do corpo, que é a Igreja” (Cl. 1: 18), “imagem do Deus invisível” (Cl. 1: 15), em quem está escondida a vida em Deus de todos nós (Cl. 3: 3). Esse Cristo, que é também “a pedra viva [...] escolhida e preciosa diante de Deus,” conforme 1 Pe. 2: 4, lembra Is. 28: 16: “pedra a toda prova, [...] angular e preciosa, estabelecida para servir de fundação” e também Ef. 2: 20, onde “Jesus Cristo é como a pedra mestra.”

Toda essa ênfase na rocha, sugerindo elementos de estabilidade, sustentação, firmeza, mas também de cumprimento de um desígnio superior: escolha, valor precioso, para uma missão de alicerce, e que também tem uma missão de salvação e externalização da misericórdia e do amor de Deus por seu povo: a água viva que brota da rocha e salva o povo de morrer

³³³ AZCÁRATE, 1956, p. 498.

de sede no deserto, é o que fundamenta a construção de mesas/altares em blocos de pedra. Reconheço que o aspecto de mesa fica em segundo plano, pois não é usual mesas em blocos maciços de pedra, e é enfatizado o do ara/altar. A ênfase na “preciosidade” ou valor da pedra nos leva ao cuidado na escolha de materiais nobres e dignos para a mobília dos templos. “Para o Senhor, sempre o melhor”, diz um velho ditado.

A valoração do material empregado, tendo em vista o uso sagrado ulterior, é o que faz que, nos rituais de Dedicção do Altar, ele seja colocado de forma tal que seja visível de qualquer lugar do templo, seja ungido, recoberto por uma toalha para a celebração da ação de graças (o antigo termo usado era “vestir” o altar), beijado e incensado, deve ser único e é rodeado de gestos que ressaltem seu caráter de sacralidade, tais como: respeito, cuidados, beleza, nobreza, veracidade (no sentido do não uso de elementos sintéticos) e bondade (que seja tudo bom, em todos os aspectos).

Teologicamente, sobre o altar encontra-se a cruz vitoriosa, na qual Cristo se oferece a si mesmo, vítima e sacerdote, pelos pecados de todo o mundo, conforme Hb. 9: 11-12, 14: “Cristo, Sumo Sacerdote dos bens vindouros, sobreveio, e foi através de uma tenda maior, e por seu próprio sangue, que ele entrou de uma vez para sempre no santuário, e obteve uma libertação definitiva.” “Quanto mais Cristo, que pelo espírito eterno se ofereceu a Deus como vítima sem mancha”, “de fato, foi uma só vez que ele foi manifestado para abolir o pecado com seu próprio sacrifício” (Hb. 9: 26). Com base nesta assimilação simbólica, mas não por isso menos real, entre Cristo e o altar, é que este último é, no espaço sagrado, o lugar para onde espontaneamente deve voltar-se a atenção de toda a assembleia dos fiéis³³⁴ durante a anáfora.

5) Representativo-analógica. É o nome que entendimos podia ser dado a uma possível interpretação de um ponto de vista anglicano, dentro de uma visão da ala anglo-católica do mesmo. Ela combina elementos das segunda e terceira interpretações aqui apresentadas e pode ser tirada de elementos do formulário para a Dedicção e Consagração de uma Igreja do Livro de Oração Comum atualmente em uso na Igreja Episcopal dos USA (ECUSA) e que data de 1979.³³⁵

³³⁴ IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *IGMR*, 300. São Paulo: Paulus, 2004c.

³³⁵ EPISCOPAL CHURCH OF THE UNITED STATES OF AMERICA. *Book of Common Prayer*. New York: Seabury Press, 1979. p. 573-575.

3.7.3 A Liturgia da Dedicção do Altar no contexto anglicano estadunidense

O ritual apresenta grandes semelhanças na sua estrutura geral com o ritual romano e inclui também a dedicação de cada elemento da mobília do templo. O altar é dedicado pelo Bispo após as Intercessões (preces) da comunidade. Ele é quem, aliás, preside toda a cerimônia no contexto de uma celebração eucarística. Após uma oração doxológica, na qual se agradece a Deus pelo seu Filho Jesus, “que se ofereceu a si mesmo em perfeito sacrifício, e pela sua ressurreição foi exaltado à posição de nosso Sumo Sacerdote”, e se lembra também do Espírito Santo, que nos santifica e nos congrega na Igreja, impondo as mãos sobre o altar, continua o celebrante sua oração consecratória, na qual o povo intervém com aclamações do tipo: “Bendito seja o teu nome, ó Senhor!”, e no fim todos aclamam: “Bendito seja o teu nome, Pai, Filho e Espírito Santo, agora e para todo o sempre. Amém.”

A oração de Dedicção apresenta as seguintes características:

- a) O altar é chamado de “mesa”: “santifica esta mesa que te é dedicada.”
- b) Porém, igual que nos formulários romanos, nota-se o uso indistinto como sinônimos dos termos mesa e altar:

Senhor Deus, ouve nós. Santifica esta Mesa que te é dedicada. Que ela seja sinal do Altar celestial onde teus santos e anjos te louvam sem cessar. Aceita aqui o continuo memória do sacrifício de teu Filho. Concede que todos os que comam e bebam desta santa Mesa, sejam nutridos e renovados pelo seu Corpo e Sangue, perdoados de seus pecados, unidos uns aos outros e fortalecidos para teu serviço. Bendito seja teu Nome: Pai, Filho e Espírito Santo, agora e para todo o sempre. Amém.

- c) O sentido analógico surge quando se faz do altar terrenal um espelho do celestial, colocando ambas mesas/altares como tipo e anti-tipo: “Faz que ele seja para nós imagem do altar celestial onde teus santos e anjos te louvam sem cessar” e que lembra a antiga oração do *Suplices* presente no Cânon da missa romana tridentina, e da qual falamos anteriormente.
- d) A tipologia, numa linha mais tomista, aparece na frase seguinte: “Aceita aqui a continua rememoração do sacrifício de Teu Filho, da Paixão e da Cruz sobre a qual Ele foi imolado.” A destacar: a preservação do sentido sacrificial e, portanto, da ênfase no sentido de “altar;” o posicionamento claro de que o que acontece no altar não é a atualização da Paixão e Morte de Jesus, mas só sua rememoração (*anamnesis*). O uso de Tomas está na vinculação do altar com a Paixão e Morte de Jesus, como colocamos anteriormente.
- e) A oração no seu final coloca uma petição ou súplica, no sentido de que o altar venha a ser, por mediação divina, um lugar de encontro onde todos possam se nutrir espiritualmente do

alimento celestial que nele é oferecido. Celebrar no contexto de uma refeição: “concede que todos os que comerem nesta Santa Mesa possam ser alimentados e refrescados por seu Carne e Sangue” e o uso, outra vez, do termo “mesa”.

- f) É nesta linha de “mesa” onde acontece a refeição e que é parte do objetivo deste trabalho em geral: o de apresentar os dois lugares focais do templo, ambão e altar, como lugares de encontro com a Presença, e dos quais Ele providencia alimento para o coração e a mente, pela Palavra e para o corpo, pelo Pão e o Vinho santos. Por meio desse sentido de refeição é que pode se vincular o altar à missão de Jesus e aos fins da Santa Eucaristia: o convívio da vida, o amor fraterno e a reconciliação, para que, como continua dizendo o LOC, “possam ser alimentados [...] e seus pecados perdoados... se sintam unidos uns com os outros [...] e sejam fortalecidos para teu serviço.”³³⁶

São interessantes também as semelhanças entre os rituais das duas Igrejas, pois evidenciam visões afins, ainda que não idênticas, em torno da liturgia, do Espaço Litúrgico e da identidade entre Cristo e o Altar.

- 6) Representativo-Anamnética.- Nesta posição, presente no Manual de Dedicção da IECLB na atualidade, durante o rito, o celebrante impõe as mãos sobre a mesa (não utiliza o termo “altar”) e começa uma oração dividida em duas partes. A primeira é o afastamento propriamente dito para o uso do serviço divino (o *sacrum facere*, o santificar): “Seja, pois, dedicada esta mesa da ceia do Senhor ao serviço de Deus” e se especificam seus usos: lugar de oração, bênção, comunhão e rememoração da vida de Cristo, e invocando a Santíssima Trindade, por meio de uma signação. Na segunda, se pede a Deus que abençoe e santifique os que a essa mesa se acercarem para receber o corpo e sangue de Jesus e lhes conceda a salvação e também a graça necessária para viver em fé e amor, até que estejam “face a face no altar celestial onde teus santos e anjos te louvam eternamente”. Nesta citação, a mesa seria então como a réplica terrestre daquele altar celeste, do banquete do Cordeiro do qual falamos anteriormente. E o termo altar entra novamente em cena na oração da dedicação.³³⁷

Queremos dizer que temos claro que, assim como toda e qualquer classificação é sempre temporária e incompleta, a nossa também o é. Os sentidos do altar não se esgotam na

³³⁶ IGLESIA EPISCOPAL DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, 1979, p. 476.

³³⁷ IECLB, 2011, p. 77.

apresentação dessas tipologias. Elas são como uma casca, mas a realidade divina é mais rica e complexa.

O altar é obviamente a “mesa Santa do Senhor”, a *hagia trapedza* dos ortodoxos, onde a refeição do amor fraterno (*ágape*) é feita e onde todos somos sempre convidados a partilhá-la em torno do centro da ação de graças comunitária (eucaristia), que rememora o envio, pelo Pai, de seu Filho, para que por sua morte e ressurreição, e por uma única vez, trouxesse para nós as bênçãos da vida eterna.

3.8 O mundo como um Altar Transcendente

O culto cristão é, conforme Bouyer,³³⁸ ” [...] o método mais poderoso para mostrar o que é o cristianismo”. É uma escola de vida e para a vida, já que nosso Deus é um Deus vivo e quer que nós também tenhamos vida “em abundância”. Nessa “escola” aprendemos não só conhecimentos abstratos (ainda que eles também sejam necessários), mas um conhecimento sobre a vida pessoal de um Deus que nos adota como filhos, que comunica sua presença “no meio de nós” e que nos pede não uma submissão de servos, mas a obediência alegre, a conformidade compreensiva e o amor total ao Nome divino. Assim vista, a vida toda assume um caráter litúrgico de obediência nos agires da graça. No culto, isso é feito em duas instâncias: mediante a Proclamação da Palavra de Deus e mediante o Sacramento Eucarístico. Lendo e ou escutando a palavra de Deus nós somos endireitados para o altar, mesa do banquete eucarístico, que por sua vez está “orientado” para a Jerusalém celeste, onde o povo de Deus se congregará em reunião celebrativa: “mas vós vos aproximastes ...da cidade de Deus vivo, a Jerusalém celeste, e das miríades de anjos em reunião festiva” (Hb. 12: 22), pois essa cidade é como nossa mãe, carinhosa e acolhedora (Gl. 4:26), e estaremos então na presença de Deus como partes constitutivas do Corpo Místico de Cristo ressuscitado. Nessa reunião celebrativa, verdadeira “festa do amor” (*ágape*), para qual fomos não só convidados, mas até “trazidos por força” (Lc. 14: 23), onde nos colocaram as vestes para o banquete, ali todos nós somos, ao mesmo tempo, oferentes e participantes.

Depois de ter recebido no tempo (*kronos*) a realidade da eternidade (*aionioteta*) sob os véus sacramentais, retomamos nossa caminhada no mundo presente (*paron*), indo ao encontro último com um Cristo que atrai a si toda a criação. O altar se converte assim em parte de uma ponte relacional entre o cosmos e o Criador. Um ponto focal. E a comunidade reunida

³³⁸ BOUYER, E. *Architecture et Liturgie*. Bose: Qiqajon, 1994. p. 60.

em seu entorno e, tendo-o como lugar de convergência, sai e testemunha, em comunhão, essa Presença, e age como elemento de transformação do mundo todo. Centra-se em comunhão e descentra-se em ação transformadora. Reunimo-nos em torno do altar não para ficar ali, por melhor que isso possa ser a primeira vista, como Pedro, Tiago e João experimentaram no monte Tabor (Lc. 9: 33), mas para partir para o mundo, que é também um imenso e visível altar, onde Deus se faz presente, e que também foi redimido pelo sangue do Cordeiro, sacerdote e vítima. Mas também não nos detemos ali. Continuamos nossa viagem, desse altar e deste mundo, para os outros, os celestes.

3.8.1 A presença do simbolismo cósmico

Em toda celebração sacramental está também presente o simbolismo cósmico, pois o mundo sacramental não pode nem deve estar separado do mundo fático. Sua tarefa é dar-lhe sentido e orientá-lo.

O teólogo anglicano John Keble (1792-1866), um dos fundadores do movimento tractariano (ou de Oxford) dentro do anglicanismo, escreveu, em 1844, no Folheto (*Tract*) N° 89, intitulado *Em relação ao Misticismo atribuído aos Primitivos Pais da Igreja*,³³⁹ uma posição muito atual sobre como Deus se faz presente em meio a sua criação e como esta vira “sacramental”, ou seja, sinal visível de um Deus invisível, fazendo uma releitura de pensamentos da escola teológica alexandrina. Keble propõe um uso místico, cristão ou teológico do mundo que se dá numa redução do mundo a um conjunto de símbolos ou associações que têm a autoridade mesma do Criador.

Uma peculiaridade dos ensinamentos dos Santos Pais é a rejeição do uso exclusivamente científico do mundo e o uso instintivo do aspecto místico das coisas visíveis. Cada pessoa teria de forma própria e intransferível um conjunto de associações individuais e únicas sobre o mundo da natureza e dos objetos visíveis, por mais que ambos sejam em si mesmos comuns a cada ser humano, e que mereceria ser pensado com temor e reverência. Avançando um pouco mais nesse sentido, poder-se-ia falar de que Cristo, em união e comunhão com todos seus membros, fosse representado como constituído, de certo modo, como uma grande e multiforme Pessoa, pela qual e gradativamente as almas de todos os seres humanos poderiam ser absorvidas. Assim como dizemos, com base bíblico-teológica que

³³⁹ KEBLE, John. Tracts for the Times n. 89. In: STEVENSON, Geoffrey; WILLIAMS, Rowan (Com.). *Love's Redeeming Work*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 384-385.

Cristo sofre em nossa carne, se envergonha pelos nossos pecados e somos membros ou partes d'Ele, não poderia também ser dito que Ele é capaz de produzir um conjunto de santas e divinas associações e sentidos, com os quais quer revestir todas as coisas materiais? E os autênticos registros de Sua vontade. Assim como em todas as outras verdades sobrenaturais são, é claro, as Santas Escrituras e o consenso dos autores eclesiásticos.³⁴⁰

A intenção de Keble, na sua época, era propor aos cristãos uma salvaguarda contra a idologização do mundo, ou melhor, a idologização de nossas mentes atuando sobre ele, e nos acostumar a considerar o mundo desde outro ângulo, na linha da antiguidade cristã, e ver as coisas externas como repletas de associações imaginativas, ou como lições e condutas apresentadas por meio de parábolas, ou como linguagem simbólica, por meio dos quais Deus nos fala acerca de um mundo invisível. Nisso consiste o “olhar” ou o aspecto místico deste mundo visível. Relacionando este pensamento com nosso tema, entendo que é justamente por meio de nossa esperança de vida em torno do altar/mesa que entrevemos a outra realidade, a espiritual, com base na qual trabalhamos para reorganizar a realidade objetiva em função daquela. Fazer “novas todas as coisas” (Rev. 21: 5 e os vinculados de Is. 43: 19 e 2 Cor. 5: 17). Para facilitar isso, vemos como necessário que todo o espaço sagrado nos conduza aos dois pontos focais de que temos falado em todo este trabalho, e não a nós mesmos, que aponte para além do aqui e agora, para uma prospectiva cósmica e supra-cósmica. No caso do ponto focal altar, ele deverá ter uma dupla dimensão: de inserção no mundo, que não deve ser confundida com mundanidade, e de tensão para uma outra realidade, um outro mundo, ao qual, este no qual estamos agora, deve ser consagrado. Conjugam-se dessa forma as possibilidades de uma arte litúrgica viva com a harmonização do plano arquitetônico e com a iconografia litúrgica.

Veremos de forma sumária como isso foi expresso por três teólogos de momentos diferentes na caminhada da Igreja.

- Irineu de Lion.- Na linha da interpretação dogmático-tipológica, se o altar é o próprio Cristo, e se Ele, qual novo Adão recapitula toda a humanidade pela sua Encarnação, seu sacrifício na cruz e sua ressurreição, então toda a humanidade e com ela também toda a criação, o *kosmos*, nascem de novo e têm “vida plena”, tanto física quanto espiritualmente. Esta tese irineica marca o começo da *theiosis*, baseada no princípio da solidariedade³⁴¹ e que não é senão a expressão de nossa comum humanidade e de nosso caráter de participantes

³⁴⁰ STEVENSON; WILLIAM, 2001, p. 385.

³⁴¹ IRINEUS OF LYON. *Refutation of the False Gnosis*. In: BEATRICE, Pier Franco. *Introduction to the Fathers of the Church*. Vicenza: Ins. Santo Gaetano, 1987. V, 19,1 e 21,1. p. 99-101.

da criação toda, o *kosmos*, como mundo ordenado, e que faz que o altar tenha também essa dimensão de altar de comunhão com a criação.

- Ratzinger, num artigo publicado em 2003,³⁴² expressa que o altar é a presença do céu aberto sobre o mundo e que o fato dele estar orientado representa a expressão cósmica e a história da liturgia.
- Teilhard de Chardin (1881-1955) nos expressa que

[...] se o mundo é convergente e se Cristo ocupa seu centro, então as Cristogênesis de São Paulo e de São João são, não outra coisa e também nada menos, do que a extensão, aguardada e inesperada daquela noogênese na qual a cosmogênese culmina. Cristo reveste-se organicamente com a real majestade de sua criação. E pode ser dito de forma não metafórica que o ser humano se encontra capaz de experimentar e descobrir seu Deus em toda a amplitude e profundidade do mundo em movimento.³⁴³

Termina falando de um Cristo que leva consigo toda a criação (não só a humanidade) para o ponto espiritual e transcendente de convergência universal, que ele chama de “Ponto Ômega”, foco da síntese total, baseado no amor e objetivo final de toda a biogênese.³⁴⁴

Mais uma vez: se o altar é o próprio Cristo e ele é o centro de tudo, então o altar tem também uma dimensão total, cósmica.

3.8.2 A *anamnesis* sacrificial no altar

Vimos anteriormente como nos primeiros séculos do cristianismo o altar era mais visto como lugar de encontro e de convivialidade e também como um lugar onde se expressava o triunfo de Cristo, e como isso era dito iconograficamente por meio da colocação sobre Ele de uma cruz gemada, não vista como instrumento de suplício, mas, sim, como o senhorio de Jesus, e também vê-lo como um tipo de trono (*entimasia*) sobre o qual se via não um Cristo corpóreo mas, sim, um Cristo simbólico, representado pela Cruz vitoriosa.

3.8.2.1 A virada medieval

Na Idade Média, o método alegórico de interpretação se impôs com força e toda a liturgia se ordenou ao seu redor, tendo como *leit-motiv* a Paixão de Cristo, e servia para explicar toda a missa. Existe um quadro que virou famoso e objeto de muitos estudos: *A missa de São Gregório*, no qual o Cristo crucificado, representado como o varão de dores, conforme Is.

³⁴² RATZINGER, Joseph. *Introduzione allo Spirito della Liturgia*. Cinisello Balsamo: Editrice Santo Paolo, 2001. p. 67-68.

³⁴³ CHARDIN, Teilhard de. *The Fenomenon of Man*. Great Britain: Collins Eds., 1969. p. 324.

³⁴⁴ CHARDIN, 1969, p. 326.

53: 3-12 no poema do Servo Sofredor e portando os atributos de seu sofrimento, aparece em visão sobre o altar, para o Papa. O altar se converte então numa réplica do Calvário, ou numa pedra ara, sacrificial, sobre a qual a vítima é imolada em cada rito, e cobra realce à ênfase em manter viva entre os fiéis a *memoria Passionis*, pela qual os assistentes, reunidos perante o altar (não em seu redor), se beneficiam dos sofrimentos de Cristo e dos méritos de sua Paixão,³⁴⁵ que se convertem assim em fontes de graça para as pessoas. É uma concepção da missa que responde ao desejo manifesto de assistir ao drama da renovação diária desse sacrifício e, se for muitas vezes, melhor ainda.

Artisticamente, o altar vira mesa de apoio, base, para imagens, relíquias, retábulos, castiçais e vasos de flores, e as iconografias também ganham realce, ainda que nelas o mistério central da Redenção seja esquecido. Se e quando o Crucificado aparece, ele o faz em tons muito realistas e violentos. Quando ele não aparece, o qual passa a ser também mais e mais frequente, o normal é representar santos ou cenas da história sagrada. Verismo, dentro dos limites técnicos da época medieval, e muito acentuado da Renascença em diante, é a palavra de ordem, deixando de lado o princípio, caro aos primeiros séculos, de que o sentido da imagem ou pintura no altar não é desenhar uma reprodução perfeita, diríamos que “fotográfica” do evento de fé, mas criar um instrumento capaz de impressionar não só os olhos físicos, mas sim, e de forma especial, os espirituais, motivando então uma experiência “teofânica”, que nos conduza pela mão e nos introduza no “mistério”, no sacramento da Presença, e podendo ser ao mesmo tempo uma profissão de fé e um impulso à esperança.

O problema com a temática da imolação, sofrimento e paixão, vinculada ao altar, não é o do tema em si mesmo, mas o da absolutização das ideias de Paixão/Sufrimento e no esquecimento do resto da vida de Jesus. É o ficar grudados na Sexta Feira Santa e ignorar o alvorecer do domingo da Páscoa da Ressurreição. Cristo é o altar, o sacerdote e a vítima que se auto-oferece e que oferece Vida, para ser fonte de vida para todos. Vida nova, diferente, plena, duradoura .

3.9 Conclusões ao Capítulo III

Em torno dos focos físicos da Presença de Cristo no Espaço Litúrgico: o Ambão (Cristo na Palavra) e a Mesa/Altar (Cristo no Pão e Vinho da Refeição Sacramental).

Podemos sustentar que:

³⁴⁵ JUNGSMANN, José A. *El Sacrificio de la Misa: Tratado Histórico-Litúrgico*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 165-167.

- O Deus de judeus, muçulmanos e cristãos é “alguém”, não “algo”, vivo e atuante, que se comunica constantemente, em primeiro lugar, para os cristãos, dentro da Trindade, e em segundo lugar, e desta vez para os membros desses três credos, com a sua criação toda, começando pelos seres humanos, com quem o faz de forma privilegiada.
- Comunicar-se significa fazer-se Presença, e como consequência da mesma, um dar-se a conhecer e um dialogar, feito de muitas e diferentes maneiras ao longo da história da humanidade, que é também, aos olhos da fé, a história da salvação.
- A presença por excelência de Deus entre a humanidade e na criação se dá por meio da Encarnação do Logos eterno, a segunda pessoa da Trindade. Ele torna-se assim o sinal visível, Presença Espiritual e Viva, do Deus invisível. É um Sacramento e mais ainda: Ele é o Sacramento por excelência.
- A sacramentalidade se expressa de duas formas principais, que são complementares: a Palavra e sob o mistério das espécies do pão e do vinho santos. Quando usamos a complementariedade, quisemos dizer (como no corpo do texto) uma pericórese (relação de interdependência) e uma apropriação.
- Tanto os cristãos do Oriente quanto os do Ocidente têm como constituintes de sua fé a sacramentalidade da Presença do Logos encarnado e de como ele continua presente na comunidade de fé da Igreja. Há diferenças nas ênfases da Presença, nas formas que ela tem adotado e nas expressões litúrgicas das teologias desenvolvidas sobre o tema. E dentro da Igreja Ocidental, ambas as formas da Presença terminaram se dissociando, com momentos em que uma tinha quase que o monopólio da Presença em prejuízo da outra. O pêndulo movia-se de um extremo ao outro, ainda que no começo não era assim.
- Para complicar ainda mais a situação, desavenças internas tentavam explicar o “como” da presença de Cristo, tanto na Palavra proclamada quanto nas Espécies sacramentais. Os resultados não foram alentadores por serem parciais e reducionistas.
- É uma das teses deste trabalho a afirmação de que o Logos Encarnado, o Sacramento Maior, convoca a comunidade para um Encontro de diálogo e partilha, doando-se a si mesmo como alimento real, tanto físico quanto intelectual, nas mesas da Palavra (ambão) e da Refeiçãõ Eucarística (mesa/altar).
- Esses dois lugares são como os dois centros de uma elipse, na qual se desenvolve a ação litúrgica dentro do espaço sagrado cristão. Nenhum dos dois sobrevive por si mesmo, e precisa haver um equilíbrio entre ambos para existir um bom Encontro.
- O ambão, se bem que tem seu modelo primigênio no próprio corpo humano ereto e na atitude de leitura, tem seu modelo e origem no culto sinagoga. O altar vem para nós desde as

brumas do passado remoto e tem acompanhado as mais diferentes expressões da religiosidade humana. Ambos detêm santidade em si mesmos, mas em níveis ou graus diferentes. O altar é tradicionalmente santo por si mesmo. O ambão o é porque é o assento da Palavra divina. Essa diferença se evidencia nas mostras de veneração e respeito dadas a um e outro durante o ritual.

- Como ambas as Mesas são sagradas e vinculadas, portanto, ao Logos Encarnado, Deus mesmo, elas devem ter como qualidades indispensáveis a beleza, a bondade e a veracidade nos seus materiais e decoração, por serem lugares da Presença daquele que é o Bem, a Beleza, a Verdade e a Acessibilidade Dialógica em grau superlativo e por sua natureza. Isso nos levará no momento oportuno para uma reflexão sobre a Teologia da Estética e à transposição dessa teologia para as categorias das artes e da arquitetura. A base teológica para todas essas reflexões se encontra no mistério da Encarnação do Logos.
- Notamos certas inadequações entre os discursos teológicos de Igrejas em relação aos valores sacramentais da Palavra e da Eucaristia e a passagem para a organização dos espaços sagrados nos seus respectivos templos, onde os níveis de valores expressos não condizem com a realidade dos ritos e rituais litúrgicos.
- Uma conclusão referente ao Espaço Sagrado cristão é que ele plasma a fé e a expressa por meio da maneira como ele é organizado, objetivando as funções da comunidade cristã que nele se congrega, respondendo à convocação do Senhor para ali ter uma santificação do tempo, passando-o em adoração, celebração, testemunho e serviço. Podemos afirmar também a interdependência dos lugares físicos da Presença (ambão e mesa/altar) como dois focos de uma elipse na qual se desenvolve a vida de encontro de fé da comunidade com seu Deus. Palavra e Sacramento são expressões concretas do “Mistério” maior que é Cristo mesmo, e reconhecendo ainda que o Sacramento primigênio é a Palavra. Isso é tanto assim que a realidade sacramental não pode subsistir sem ela, necessitando de sua presença ainda que inarticulada. Apresentaremos conclusões sobre os elementos em estudo por separado. Com referência ao ambão como elemento físico, seu uso e importância, podemos concluir que depois de uns poucos séculos de centralidade, sofreu um eclipse de algo mais de um milênio, e isso por várias razões: 1) o quase desaparecimento da capacidade leitora do povo e o desaparecimento do latim como língua habitual, que fazia impossível às massas de entender os textos escriturais redigidos nessa língua; 2) a aparição do púlpito, não como lugar de proclamação da Palavra, mas como um auxiliar para ensinar e doutrinar as massas, já desde antes da Reforma; 3) Na Reforma, a Palavra cobrou grandíssima importância, mas, depois da Reforma do século XVI e de sua contrapartida na Igreja de Roma pelos es-

forços da Contra-Reforma, a situação para a palavra e seu assento físico foram alterados em ambos os campos. Púlpitos continuaram ou passaram a ser a cátedra da qual o mestre (padre/pastor) ensinava sobre a fé, com maior ou menor elo com as Escrituras e com uma fortíssima ênfase na lógica e na razão, especialmente nos séculos XVIII e XIX, com sua forte ênfase no racionalismo. situação começou a mudar (e dentro de certos limites) pelo trabalho da Renovação Litúrgica que, começando entre os católico romanos, espalhou-se com intensidade variada entre as Igrejas chamadas “históricas.” Ainda assim, um bom uso do ambão não está totalmente realizado, nem entre os católico romanos que de forma contínua, muito se esforçam para que o bom uso aconteça entre suas comunidades.

Com referência agora ao outro elemento, a mesa/altar, continua viva a ambivalência de visões teológicas sobre o mesmo, evidenciada no uso dos termos altar e mesa, vistos muitas vezes como antitéticos. Sem prejuízo disso, pode-se sustentar que dito elemento tem seu lugar no templo e que o uso do mesmo tem valor rememorativo (como símbolo sacramental) do sacrifício de Jesus, congregativo (pois, em seu redor se congrega o Povo de Deus) e centralizador (como coração do templo de “pedras vivas” que são os cristãos). Em consequência dessas três características, propomos uma quádrupla função para o altar/mesa:

a) relacional: lugar de contato entre o ser humano e o Divino.

b) santificadora de um lugar: onde acontece a teofania.,

c) santificadora de um tempo: vinculando o evento primordial a um acontecer no presente do fiel.

d) congregante ou epicêntrica: congrega, reúne Deus e seu Povo e são expressas as intenções deste de ações de louvor, gratidão, pesar, arrependimento, reconciliação e proximidade.

Outra coisa importante a notar é que o altar cristão vale por sua função anamnética e não porque seja sacrificial *stricto sensu*. Seu tipo é a mesa do Cenáculo e não a ara do templo de Jerusalém, mas como nele se celebra a eucaristia que rememora o único, universal e irrepetível sacrifício de Jesus, podemos concluir, sem forçar demais o conceito, que teologicamente se pode usar também o termo “altar”. Para nós os termos são complementares e não mutuamente excludentes. O altar/mesa é o outro lugar de manifestação da Presença de Cristo na comunidade, e por isso está num lugar de centralidade (não necessariamente geográfica) no espaço litúrgico, em diálogo com o outro lugar da Presença, que é o ambão, e recebe sinais

externos de respeito, cuidados e uma ornamentação e construção muito prolixas. No tratamento dado ao altar/mesa nas diferentes tradições cristãs, temos um amplo espectro que vai desde um *plus* no catolicismo romano, com seu Ritual de Dedicção carregado de ações e simbolismos, tais como a lavagem e unções feitas nele, e visto como se fosse o próprio Cristo, até o *minus* pentecostal e neo-pentecostal, que o considera e usa com uma função meramente prática e funcional, como suporte de elementos nas ocasionais celebrações da Santa Ceia e que depois da mesma, e colocado, sem mais, num extremo do estrado.

4 PARA UMA CRÍTICA DA TEORIA E PRÁXIS DA ARQUITETURA E NA ARQUITETURA

4.1 Introdução

Depois de ter considerado aspectos básicos ou fundamentais sobre os Transcendentes como elementos de discernimento para dizer algo sobre uma teologia da estética desde os horizontes da filosofia, da teologia, da liturgia e da história no amplo campo da arquitetura, aspectos estes desenvolvidos no capítulo primeiro do trabalho, passamos, no segundo capítulo, a aprofundar o tema, ainda que de forma mais restrita, desde um ângulo teológico cristão, enfatizando a percepção da Presença de Cristo, através da Palavra e do Sacramento dentro do espaço sagrado do templo. No capítulo terceiro vimos que essa Presença é simbolizada na presença material de duas mesas: a da Palavra e a da Sagrada Refeição, que é também chamada de “altar”, evidenciando uma tensão entre visões, complementares para nós, mas que nunca foram resolvidas na história do cristianismo. Para isso, realizamos um estudo detalhado, tanto do ambão quanto do altar/mesa nas suas histórias, sentidos, construções, simbolismos, materiais utilizados, sua centralidade e posicionamento no templo, a dedicação e a consagração de ambos, sua relação dentro do espaço litúrgico e como algumas tradições cristãs os consideram. Elementos teológicos perpassam o capítulo, que desde esse ângulo complementa o segundo.

Na quarta e última parte, lembrando que o presente estudo se inseriu dentro da grande área da Teologia Prática, com ênfase na Liturgia, nos debruçaremos sobre o trabalho de uma construtora de templos, a arquiteta Maria Inês Bolson Lunardini,³⁴⁶ a quem conhecemos no curso de Especialização em Espaço Litúrgico e Arte Sacra em 2006, na PUC/RS, e com quem temos mantido estreito contato ao longo dos anos.

Nosso trabalho tentará costurar elementos de hermenêutica filosófica da estética à teoria e crítica da arquitetura (que tem também elementos filosóficos) e à teologia do espaço litúrgico, com ênfase no ambão e no altar/mesa, para, à sua luz, fazer uma leitura de uma rea-

³⁴⁶ Maria Inês Bolson Lunardini gaucha, nascida em 1957, formada em arquitetura pela UFRGS em 1982. Cristã ativa dentro da tradição romana, especializou-se em Arte Sacra e Espaço Litúrgico na Pontifícia Faculdade de Teologia Na. Senhora da Assunção, no estado de São Paulo, é membro da Comissão Arquidiocesana de Arte Sacra dessa Igreja em POA, e assessora da CNBB a nível nacional. Entre seus trabalhos: a restauração da cúpula da Catedral de Porto Alegre, o projeto total das residências para o seminário de Viamão e o novo templo da Paróquia São Luis Gonzaga no bairro Jardim Botânico, em POA. Atualmente está projetando uma catedral no interior do Brasil.

lidade concreta, qual é a dos templos construídos por essa profissional, unindo assim teoria e prática.

4.2 Elementos para uma hermenêutica da Estética, do Belo e da Arte

Vamos tentar delimitar o primeiro dos termos: hermenêutica. A palavra “hermenêutica” vem do grego *ermeneia* (declaração: do interior para o exterior), com o verbo *ermeneuein*, expressar, traduzir, interpretar,³⁴⁷ e tem a ver com pôr de manifesto algo velado ou encerrado, que durante séculos se dedicou ao estudo das regras ou princípios necessários para a interpretação de textos bíblicos ou jurídicos, mas desde o século XIX, e em especial desde o XX, o significado foi ampliado de forma considerável, e o que é mais importante, passou de ser uma ferramenta de análise para ser uma disciplina filosófica, ainda que o termo tenha certa imprecisão, e seja bom delimitar seu campo, apresentando a hermenêutica como uma teoria da interpretação ou como uma análise filosófica ou fenomenológica do evento originário da interpretação e, respectivamente, da compreensão. Nesse caso, ela não mais ensinaria como se deve interpretar, mas como, de fato, se interpreta. Interpretar torna-se assim uma das formas ou modos de traduzir um sentido estranho de algo compreensível, e do processo para chegar a isso é que se ocupa a hermenêutica. Como toda atividade humana, baseando-se num processo de compreensibilidade (errabundo muitas vezes), a hermenêutica desenvolve assim uma pretensão de universalidade e, como diz Grondin,³⁴⁸ “a consciência filosófica no século XX desvendou essa universalidade.” Conceitualizamos assim o primeiro dos termos do título desta parte.

Vamos agora ao segundo termo: Estética, que como o termo foi idealizado por Baumgarten,³⁴⁹ que em sua obra “Estética”, de 1750, a definiu como a doutrina do “conhecimento sensível” e com isso começou na modernidade o caminho para uma teoria geral da filosofia acerca da arte e do belo. A caminhada da filosofia produziu muitas definições de arte e beleza (e entramos assim nos outros dois termos), começando já por Kant³⁵⁰ na sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde vinculando ambos os termos expressa que a arte só pode ser bela quando nós, conquanto conscientes de que é arte, a consideramos como natureza, “e esta, por sua vez, é bela, quando tem a aparência da arte.” Em geral, todas as definições de arte e beleza pretendem ser completas, mas a tendência atual é de achar que elas só atingem pontos de

³⁴⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 52.

³⁴⁸ GRONDIN, 1999, p. 49.

³⁴⁹ Alexander Gottlieb Baumgarten: 1714-1762, filósofo alemão, inventor da palavra “estética”, que ele trouxe do grego: perceber através dos sentidos e que aplicou para descrever os efeitos da arte.

³⁵⁰ KANT, Emmanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. p. 71-72.

vista sobre um problema ou sobre um grupo de problemas levantados pela disciplina, mas que não há uma palavra definitiva sobre a mesma. Esses problemas giram em torno das seguintes grandes questões:

- 1) A relação entre a natureza e a arte como imitação, criação ou construção;
- 2) A relação entre o ser humano e a arte, ou seja, o lugar desta no sistema de faculdades ou categorias espirituais. Temos então a arte como conhecimento (*gnosis*), como atividade prática (*energeia, empeiria*) e como sensibilização (*aistesia*);
- 3) A função (*rolos*) atribuída à arte, como educação (*paideia*) e por tanto, como um instrumento, um meio, e como expressão, manifestação (*ekfrase*) e, portanto, forma final das vivências humanas. A expressão esclarece e transporta para outro plano que rege e formata a vida dos seres humanos. Quando dizemos que a arte é expressão ou que tem um caráter expressivo, estamos significando que as possibilidades de ver, contemplar e desfrutar que ela possibilita, as novas aberturas para o mundo que ela revela e que estão inseridas na obra, tudo isso está à disposição de qualquer pessoa que esteja em condições de entender a obra, posicionando-se frente a ela e criando a fonte para poder exaurir o conteúdo da mesma.

Vamos agora vincular os termos “hermenêutica” e “estética”, e nosso Virgílio será o filósofo Hans Georg Gadamer,³⁵¹ de quem usaremos trechos dos seguintes ensaios em suas versões em língua inglesa: *Aesthetics and Hermeneutics* (AeH-1964), *The Universality of the Hermeneutical Problem* (UH-1966), e elementos de *Truth and Method* (TM-1960). O autor tenta nos dizer que a arte é uma forma de verdade sobre o mundo, e não algo de utilidade decorativa e de deleite subjetivo e individual. Ela abre portas para uma melhor compreensão do mundo e de nós mesmos, sendo, portanto, reveladora ou epifânica, e ela se vincula à verdade, porque ela, assim como outras formas de diálogo, é expressiva, é capaz “de dizer algo para alguém,”³⁵² mas, porque a experiência da arte é experiência do significado, isso quer dizer que a arte é basicamente subordinada e faz parte das hermenêuticas: “a estética tem que ser

³⁵¹ Hans Georg Gadamer (1900-2002). Alemanha. Sua obra é um dos marcos da filosofia moderna, ainda que as ideias substanciais do autor, seu complexo relacionamento e a linguagem usados, desafiam fortemente ao leitor. Entretanto, seu estilo é didático e até atraente. Sua filosofia tem pontos de contato com Heidegger, Dilthey, Wittgenstein, Descartes, Roity. Temas como as diversas correntes hermenêuticas, problemas de método, análise de conceitos tais como tradição, verdade, história, linguagem e linguística, estética, diálogo e consciência são tratados em sua vasta obra.

³⁵² GADAMER, Hans G. *Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975. p. 67.

consumida nas hermenêuticas,”³⁵³ que é onde se descreve melhor nosso relacionamento com o mundo, por estar no centro de todas as formas de entendimento. Gadamer utiliza aqui dois termos conceituais, quais são: “círculo hermenêutico” e “fusão de horizontes”, que serão utilizados na análise das obras arquitetônicas a ser feita neste capítulo.

4.2.1 O “Círculo Hermenêutico”

O primeiro desses termos é tomado por Gadamer da obra de outro alemão, que escreveu entre o fim do século XVIII e o começo do XIX, chamado Schleiermacher,³⁵⁴ que o tomou da retórica clássica e o colocou no centro da interpretação. Conforme ele, toda a compreensão e todo o conhecimento têm uma lei básica, qual é a de encontrar no particular o espírito do todo e entender o todo através do particular. “Todo” e “Particular” se condicionam mutuamente e levam uma vida harmônica, mas também tumultuada, já que os problemas surgem na forma ou no modo em que o todo pode ser obtido a partir do particular e se o pressentimento de um todo não prejudicará a concepção do particular. Isto é aplicável não só a um texto escrito, um romance, por exemplo, mas também a um edifício ou a uma pintura. Precisamos conhecer de modo geral o que vemos, contemplamos, e as passagens ou partes deles, o autor e seu entorno, seu *Sitz im Leben*. Conhecer o significado de algo como um todo envolve conhecer as suas partes, e como os significados são constantemente redefinidos em relação ao contexto, que é variável, não estamos caindo num círculo vicioso (ou seja, violando os princípios da lógica formal), porque o significado é sempre relativo ao contexto do objeto? O círculo hermenêutico põe também em relevo a separação existente entre o contexto do criador da obra (seu pensamento, crenças, intenções e significados adscriptos a ele) e a leitura que o contemplador/leitor é capaz de “ler” nela. A obra cobra vida própria, se torna independente de seu criador, e o intérprete assume então um papel produtivo. Os movimentos de *feeding* e de *feed back* podem assim descrever a estrutura pré-filosófica do entendimento humano. Pensamento, experiência e linguagem são hermenêuticos no sentido de que envolvem uma dinâmica constante entre as pré-concepções que estão alicerçadas, não na sua natureza, mas na cultura e na interpretação. Entendemos o mundo não na privacidade da consciência (como entendia Descartes), mas através de nosso ser (existir, estar) no mundo. Todo entendimento é interpretação, e esta é sempre dialógica (objeto/leitor-apreciador).

³⁵³ GADAMER, 1975, p. 69.

³⁵⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), teólogo e filósofo alemão que foi quem mais trabalhou sobre o tema da hermenêutica, fazendo dela uma ferramenta capaz de ser aplicável a todas as formas de interpretação e apresentada especialmente em duas de suas obras: “Hermeneutics and Criticism and other writings” e “Aphorisms on Hermeneutics”.

4.2.2 *Fusão de Horizontes*

É o segundo conceito a ser delimitado: se todo entendimento é diálogo, conversação constante entre o intérprete que projeta um significado provisório, que por sua vez é redefinido ou questionado pelo horizonte do texto, do edifício, do “outro” parceiro no diálogo. Da convergência ou fusão entre o horizonte próprio do objeto contemplado e o do intérprete surge a interpretação ou entendimento do objeto “lido”, que é incessante, por ser sempre incompleto. Os produtos culturais são vozes dentro de uma conversa infundável. Gadamer diz que “a fusão de horizontes da interpretação não é algo que alguém possa alcançar de forma completa e definitiva [...], pois muda constantemente, assim como nosso horizonte visual varia de acordo com cada passo que damos.”³⁵⁵ Ele relativiza então os conceitos de verdade derivados do método filosófico e procura retornar a um encontro mais fundamental com a verdade, como uma experiência hermenêutica: experiência da verdade na linguagem, no entendimento histórico e com a arte, a qual seria uma forma de verdade sobre o mundo, um ponto de entrada para as verdades fundamentais sobre o mundo e o que significa ser humano. A arte diz coisas sobre nós mesmos que a ciência jamais conseguiu expressar com clareza.

Poderíamos agora colocar um conceito de hermenêutica que englobe estes elementos enunciados e que possa ser instrumental neste trabalho, tomado do próprio autor: “hermenêutica, ou seja, a teoria da compreensão, que na essência consiste na toma de consciência do que realmente acontece quando alguma coisa se oferece à compreensão de alguém e quando esse alguém compreende.”³⁵⁶ Colocar aqui esse conceito é importante porque nos situaremos mais adiante neste trabalho frente a obras arquitetônicas de caráter religioso, que tentaremos compreender, tendo como referencial nossas experiências estéticas e de fé, e das quais faremos depois a crítica arquitetônica das mesmas.

4.2.3 *Experiência Estética e Experiência Religiosa*

Este título, colocado de forma proposital, é um reenvio a um breve trabalho gadameriano, incluído numa pequena coleção de ensaios e conversações redigidos e havidos entre os anos de 1954 a 1992. O ensaio em questão tem duas datas: 1964 e 1978.³⁵⁷ Após sustentar que ambas as experiências tinham uma única linguagem para a poesia (fazer ou criar com pala-

³⁵⁵ GADAMER, Hans G. *A Century of Philosophy: A Conversation with Riccardo Dotti*. New York: Continuum, 2004. p. 61.

³⁵⁶ GADAMER, Hans G. *Poesia y Diálogo*. Frankfurt: Insel, 1990. p. 144.

³⁵⁷ GADAMER, Hans G. *Experiencia Estética y Experiencia Religiosa*. In: *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Edit. Tecnos, 1996. p. 141.

vras, no grego) e a tradição mitológica (palavras sobre o divino), ambas transmitidas pelos poetas, começa no Ocidente (e só nele) o conflito entre ambas as tradições, que acabam levando à diferenciação e à separação de ambas. Nasce com a filosofia e a ciência na Grécia e se aguça com a cristianização da cultura greco-latina, levando daí em diante a uma tensão entre ambas as experiências. Cabe perguntar se, na atualidade, existe relação entre ambas e, em caso afirmativo, o que têm (ou não) em comum, tendo em conta que no assim chamado Ocidente, o cristianismo é ainda uma grande força e que essa religião está baseada num livro sagrado, com a consequência de que a “escritura” alcança uma validade canônica. Resumidamente, poder-se-ia falar dos seguintes elementos-chaves:

- a) Ambos os discursos escritos (o poético e o escritural) nos remetem a um dizer primordial (algo que é próprio da escrita). Uma diferença está em que no texto “literário” em sentido amplo (ou poético), quem volta a falar quando lido não é o autor, mas o próprio texto ou mensagem, e no texto bíblico judeu-cristão é a autoridade da Sinagoga ou da Igreja. No primeiro dos casos estamos frente a um texto “autônomo,”³⁵⁸ porque se sustenta em si mesmo e nem remete a outro dizer considerado mais autêntico nem aponta para outra realidade mais autêntica que pudesse ser experimentada. Quando esta última acontece, estaríamos no segundo dos casos, não nomeado por Gadamer, mas que nós chamamos de “heterônomo”, porque sua lei (*nomos*) se acha fora dele mesmo.
- b) Em ambos os discursos não se atende à mestria formal da configuração linguística (o “soar bem”), mas em que é capaz de levar a dizer de algo/alguém alguma coisa que quer ser verdadeira. Ambos nos transmitem conteúdos que nos elevam a uma presença mais intuitiva. Isso acontece em ambos os casos, mediante uma narração, que é em si uma forma de comunicação, “um processo infinito e aberto,”³⁵⁹ que tende a ultrapassar o efetivamente dito em direção a algo situado além de si. Podemos unir isso com um texto escrito, com uma obra pictórica ou com um conjunto arquitetônico, como será feito neste trabalho mais adiante.
- c) Um terceiro elemento é o da nomeação. Em ambas as experiências, nós, seres humanos, “invocamos”, “nomeamos” algo/alguém além do que sabemos e experimentamos, ainda que sem palavras exatas para descrever algo que não podemos conceitualizar com precisão porque se subtrai à nossa intervenção.³⁶⁰ Sentimos isso num lugar considerado sagrado ou

³⁵⁸ GADAMER, 1996, p. 143.

³⁵⁹ GADAMER, 1996, p. 143.

³⁶⁰ GADAMER, 1996, p. 149.

quando partilhamos um sacramento cristão (da Palavra ou da Refeição, para nosso estudo); “Ele” está no meio de nós.

- d) Os dois discursos utilizam símbolos e sinais. Um símbolo é central, tanto na teoria da arte quanto no estudo das religiões. No símbolo se conhece e se re-conhece algo, porque o mesmo através de seu poder torna consciente a conexão entre duas partes pela sua capacidade declarativa. Um signo ou sinal é algo (um objeto) que estabelece uma relação triangular com seu objeto (ou fim) e seu interpretante, de tal modo que produz entre eles uma relação correspondente que ele tem com seu objeto. Quando essa relação se dá de forma correta o objeto é tomado realmente como signo, ele adquire sua própria e indiscutível certeza (entendida como verdade), ele aponta “para”, nos “mostra” algo que só é acessível para quem mire ou enxergue assim alguma coisa. Toda nossa teologia sacramental está baseada nisso. Nossos espaços sagrados apontam também nessa direção. E na arte temos também o uso do símbolo que faz consciente de que existe alguma coisa em comum entre a obra de arte e um objeto qualquer através de sua força ou capacidade declarativa (ou expressiva).³⁶¹
- e) Tanto o poético quanto o religioso podem conter em seu interior elementos do outro, ainda que sejam tipos diferentes de discurso, e ambos são vitais no processo para reconhecer nas Mesas da Palavra e da Refeição a Presença viva do Senhor. Em ambos os casos, existe uma transmissão oferecida de maneira livre, mantida abertamente, entendível e capaz de ser passada adiante. Essa transmissão (propagação ou difusão) envolve sua traduzibilidade universal e é mais um elemento comum em ambos os discursos, sem que isso signifique negar suas singularidades.³⁶²

Sintetizando, então, podemos afirmar que ambas as experiências, se bem diferentes, não são antitéticas. Em ambas se dá uma mensagem, se conhece e se re-conhece algo por meio de símbolos e sinais, e em ambas se mexe com algo grande e misterioso que nos fascina e atrai, diante do qual temos sentimentos de turbção, assombro e até de medo. Em ambos os casos, tomamos consciência da nossa finitude, daquilo que como seres humanos não podemos alcançar, “e é aí precisamente onde se explicita a pretensão e a radicalidade de ambas as experiências.”³⁶³ Veremos como aplicamos isso na prática de olhar templos cristãos em nosso meio.

³⁶¹ GADAMER, 1996, p. 150.

³⁶² GADAMER, 1996, p. 151.

³⁶³ GADAMER, 1996, p. 152.

4.3 Em torno da “leitura” de templos cristãos

“Odeio toda teoria que não cresça na prática”.
(Schleiermacher)³⁶⁴

Este “*motto*” serviu-nos também, como serviu a Gadamer, como incentivo para afirmar que toda teoria deve mostrar que é, em verdade, uma determinada prática. Teologia serve à vida ou não serve para nada. Reconhecendo como fonte de inspiração exígua as 26 linhas com que Gadamer despacha a leitura da catedral de Saint Gallen e as 29 sobre o quadro *A Tempestade* de Giorgione e de fonte maior a obra de Bruno Zevi: *Saber ver a Arquitetura*³⁶⁵ e, na parte final deste capítulo, em que abordaremos a crítica da arquitetura, consideraremos os trabalhos recentes apresentados no V Encontro de Teoria e História da Arquitetura, do ano 2000, em POA/RS, pelos professores Elvan Silva e Ruth Zein, e que foi organizado pela UniRitter.³⁶⁶ Comentaremos duas obras arquitetônicas realizadas pela arquiteta especializada em Arte Sacra e Espaço Litúrgico, Maria Inês Bolson Lunardini, uma delas na cidade de Porto Alegre (RS) e a outra em Viamão, município do Grande Porto Alegre (RS), tentando levar à prática o exposto de maneira teórica nos capítulos anteriores. O método que utilizaremos incluirá: 1) o projeto do templo da Paróquia São Luis Gonzaga, em Porto Alegre/RS, sua localização e implantação; 2) O espaço interno e externo do edifício. No interno consideraremos exclusivamente o presbitério, fazendo um recorte para o altar e o ambão, que são a parte fundamental desta pesquisa, sem que isso signifique, é claro, deixar de reconhecer a importância do resto do templo. Lamentavelmente, esse estudo merece uma especial atenção, num outro momento e trabalho. Usaremos o mesmo método no estudo de duas das cinco capelas do novo seminário arquidiocesano da Igreja romana em Viamão, na Grande Porto Alegre. Dois esclarecimentos achamos necessário colocar. O primeiro referente à arquiteta Lunardini: suas construções de templos são expressões de sua fé e de sua visão de serviço à comunidade. São o trabalho técnico de uma mulher de fé. O segundo é sobre o autor, que visitou em duas oportunidades esses espaços sagrados sob análise, tanto como fiel (o da Paróquia) quanto como estudioso/visitante (as capelas e uma vez a paróquia), e que é um homem em luta com sua fé e que tem o olhar de um liturgista. Em anexos estarão plantas e fotos desses templos.

³⁶⁴ SCHLEIERMACHER *apud* GADAMER, H. G. La Práctica Hermenêutica. In: *Estética y Hermenêutica*. Madrid: Edit. Tecnos, 1996. nota 82, à p. 34.

³⁶⁵ Bruno Zevi (1918-2000), arquiteto, crítico e historiador italiano. Distinguiu-se nos temas de teorização e introdução da historiografia da arquitetura moderna. Durante o período fascista sua família migrou para USA onde ele formou-se como arquiteto e foi influenciado pelo movimento da arquitetura orgânica (em especial de Wright). Após a guerra retornou a Itália e colaborou na difusão do pensamento dessa escola da arquitetura.

³⁶⁶ Flávio Kiefer, Raquel Rodrigues Lima, Viviane Villas Boas Maglia (orgs.). *Crítica na Arquitetura – V Encontro de Teoria e História da Arquitetura*. Porto Alegre. Edit. UniRitter. 2005.

4.3.1 O templo da Paróquia São Luís Gonzaga³⁶⁷

4.3.1.1 Contexto de localização e implantação

O templo novo, atual, atende às necessidades de um bairro de classe média, Jardim Botânico, na área de Petrópolis, à Rua Guilherme Alves 574, entre Itaboraí e Pedro Piereti, com uma superfície edificada total de 1.111 metros quadrados, com 818 no térreo e 203 no mezanino. Na sua origem, o objetivo era oferecer cuidados pastorais à comunidade de uma vila, chamada precisamente São Luís, num trabalho liderado pelos frades capuchinhos. A primeira “igrejinha” foi de 1958, mas desabou durante uma grande tempestade e no Natal de 1964 foi inaugurada a segunda, cujas obras duraram 15 anos. Nesse período, a igreja foi elevada à Paróquia e passou a depender diretamente da Arquidiocese de POA. Nos anos 90, começa a surgir a ideia de construir um templo mais moderno e mais em consonância com as novas diretrizes litúrgicas surgidas no Vaticano II, e as obras começaram nos primeiros anos do século XXI. O novo templo já está em uso, ainda que faltem alguns detalhes, tanto internos quanto externos. A comunidade ativa da Paróquia é estimada em 500 pessoas, e a capacidade atual do edifício é para umas 350. O antigo templo, contíguo ao atual, mudou de destino e é o atual salão comunitário, onde acontecem as promoções comunitárias, contando também com salas para secretaria, catequese, grupos paroquiais e o gabinete do pároco.

4.3.1.2 O programa teológico da construção

O mesmo está baseado na escritura, nos documentos emanados do Magistério da Igreja Romana, nas opiniões de liturgistas e profissionais da área especializados em Espaço Sacro. Isso significa uma tríada programática de fé, razão e tradição, que são entrelaçados em proporções variáveis e que dão à profissional a base conceitual para a elaboração e apresentação de seu projeto arquitetônico.

4.3.1.2.1 O espaço do templo em geral

Ele é definido como a base física (igreja como edifício material) que sustenta a Igreja, comunidade local de fé, que congrega a assembleia do povo, reunido para responder a um

³⁶⁷ As informações sobre o templo, assim como as plantas e fotos, foram tiradas diretamente do Projeto Arquitetônico, com autorização expressa da Arqta. Lunardini, a quem agradecemos essa deferência. Como nossa câmara foi roubada tivemos que pedir a uma arquiteta do grupo de visita às capelas, que nos acompanhava, suas fotos ao que ela acedeu e autorizou-nos a usá-las neste trabalho. Os trabalhos estão inconclusos, pelo que haverá que manejar material fotográfico e plantas do projeto arquitetônico. *Vide:* Anexos 3-20, p. 211-228.

Deus que o convoca para um diálogo, e do qual os crentes são as pedras vivas da Igreja (edifício espiritual), conforme expressam os textos de 1. Pe. 2: 4-5 e de 1 Cor. 3: 16-17.³⁶⁸ Um edifício vira um templo quando nele se produz o encontro dialógico Deus-Comunidade. Este é o elemento de Escritura, acima falado. O elemento razão se dá através do refletir teológico-litúrgico e exprime a ideia de que

[...] o edifício deve estar não só ao serviço das necessidades materiais da assembleia reunida, mas também exprimir seu significado crístico-eclesial: um plasmar em pedra, cor, imagem e luz desse grande simbolismo encerrado pela assembleia reunida para a celebração festiva dos mistérios cristãos [...] deve estar à serviço da potenciação expressiva de todas as ações próprias de uma celebração litúrgica.³⁶⁹

A tradição profissional arquitetônica é invocada para mostrar como ela, servindo-se de técnicas e materiais cujo uso vem do passado, é capaz de se readaptar às necessidades atuais dos cristãos de hoje e aos requerimentos do Magistério eclesial que interpreta e traduz os anseios do povo. Cláudio Pastro é trazido a expor sua visão básica do espaço do templo cristão: “o espaço é Jesus Cristo, que nos convoca, nos acolhe, onde Ele é anunciado pela Palavra proclamada e celebrado nas ações sacramentais.”³⁷⁰ Numa Igreja como a romana, na qual o Magistério institucional é tão forte, a arquiteta se movimenta com facilidade entre os textos da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC),³⁷¹ pedra angular e oficial para a renovação Litúrgica na ICAR, a *Instrução Geral sobre o Missal Romano* (IGMR),³⁷² o *Catecismo da Igreja Católica* (CEC),³⁷³ as *Normas da Comissão Arquidiocesana de Arte Sacra de Porto Alegre*, as *Cartas* de Paulo VI do ano 1964 e de João Paulo II de 1999 aos artistas, e a *Instrução Inter Oecumenici* da Sagrada Congregação de Ritos de 1964. A arquiteta destaca que a construção dos templos no cristianismo é uma atividade de processo dinâmico e inculturado: “A Igreja nunca se apegou a esse ou aquele estilo ou cultura. Deu sempre liberdade, nunca esquecendo o princípio, a causa primeira.”³⁷⁴ Na procura incessante dos seres humanos por Deus, os espaços celebrativos têm a função de acolher e revelar a Presença de Jesus na reunião dos fiéis, na Palavra proclamada, no ministro que preside e nos elementos partilhados,³⁷⁵ e

³⁶⁸ LUNARDINI, Maria Inês. *Projeto Arquitetônico*. São Paulo: [s./e.], 2004. p. 12-13.

³⁶⁹ Gustavo Haas, citado no Projeto Arquitetônico à p. 13. Ele é um presbítero católico romano, especialista e assessor da CNBB, a nível nacional, na área de Liturgia.

³⁷⁰ PASTRO, 1999, p. 112.

³⁷¹ ICAR. *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*. In: ICAR. *Documentos Completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1966. p. 91-124.

³⁷² ICAR. *Instrução Geral sobre o Missal Romano*. In: ICAR. *As Introduções Gerais dos Livros litúrgicos*. São Paulo: Paulus, 2004.

³⁷³ ICAR. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Paulus, 1998.

³⁷⁴ LUNARDINI, 2004, p. 14.

³⁷⁵ LUNARDINI, 2004, p. 14.

tudo contribui para o crescimento e desenvolvimento da fé dos cristãos. Por isso, ela conclui de que, na arquitetura religiosa é mister “o estudo da liturgia, a compreensão da doutrina e da teologia, pois elas são a chave para uma correta interpretação da dimensão pastoral litúrgica, proporcionando aos profissionais de arquitetura uma maior segurança, necessária para projetar um espaço celebrativo.”³⁷⁶ A luz, a forma e o espaço arquitetônico devem dar respostas adequadas às necessidades litúrgicas do povo nele reunido.

4.3.1.2.2 O espaço externo: a fachada

A apresentação deste espaço é feita para dar uma ideia geral ao leitor do entorno no qual se encontra a edificação e é marcada por um apelo feito à experiência construtora de Cláudio Pastro, combinando razão e tradição: “O edifício de pedras é sinal sacramental (sinal-símbolo) para a comunidade e testemunho-anúncio à cidade ou região.”³⁷⁷ Sua aparência deve transmitir dignidade, sem luxos nem desleixos, mas deve poder expressar algo ao transeunte. Para isso utilizam-se elementos “[...] arquitetônicos que definem e qualificam o objeto do espaço criado.”³⁷⁸ O edifício é um volume em pedra, vazado por uma caixa de vidro, que nas fachadas laterais dá vistas para uma jardinagem externa e para atenuar uma excessiva luminosidade interior foram construídas pérgulas. Uma esbelta torre sineira pintada de vermelho balança a sensação de peso e horizontalidade da frente, projetando-se para o alto. Testemunho de presença de uma comunidade e de um Deus que convoca a gente pelo bater dos sinos e também uma forma de destacar o templo dentro da homogeneidade edilícia do bairro. A arquiteta justifica também a torre como um elemento que ajuda na comunicação céu-terra, servindo como um “referencial do espaço sagrado.”³⁷⁹

4.3.1.2.3 O espaço interno: generalidades

A profissional reconhece como fontes normativas e inspiradoras o *Catecismo da Igreja Católica* (CEC), artigos 1185-6 e *Instrução Geral sobre o Missal Romano* (IGMR), no capítulo V, artigos 288, 293-4. Esses textos propõem como eixos norteadores para a arquitetura sacra, a beleza, a dignidade e a funcionalidade, entendendo nesta a adequação às funções sacras para facilitar uma participação ativa e que seja capaz de proporcionar uma justa comodidade aos fiéis. O lugar do templo simboliza a casa paterna de Deus e também o lugar de

³⁷⁶ LUNARDINI, 2004, p. 16.

³⁷⁷ PASTRO, 1999, p. 80.

³⁷⁸ LUNARDINI, 2004, p. 18.

³⁷⁹ LUNARDINI, 2004, p. 20.

encontro, diálogo e partilha com Cristo. Em capítulos anteriores, temos desenvolvido ideias semelhantes, em parte porque partimos de visões e fundamentos teológico-filosóficos similares, ainda que com certas ressalvas. Uma diferença está na normatividade que a tradição romana imprime ao trabalho de fundamentação teórica, já que quando a coloca dentro de documentos magisteriais os faz obrigatórios a nível mundial (ainda que com concessões às inculturações, dentro de certos limites e com autorizações prévias) muito dentro do uso normativo romano. A IGMR referindo-se ao Povo de Deus, o chama de “assembleia orgânica e hierárquica,” e isso exige traduções à formatação espacial, com cujos princípios cristãos de tradição protestante poderão concordar em parte ou não fazê-lo. Algo interessante é que a ideia expressa também a existência de certa tensão na expressão de um pensamento mais tradicional (conservador) que enfatiza a ordem e a hierarquia e que acha expressão na importância dada ao eixo longitudinal da edificação (presbitério vs. nave), separando e pondo os clérigos numa área privativa e o resto, os leigos, como escolares na nave, olhando todos para frente, e a aparição de uma nova visão de Igreja, como comunidade, diversificada nas suas funções e ações, e da qual o clero é parte integrante e não separada. Nesta visão, na linha do Movimento Litúrgico de começos do século XX é que amplos setores anglicanos se inscrevem. No templo em estudo não existe essa tensão, mas sim uma área de destaque, o presbitério, elevado na altura de dois degraus, uns 30 cm. o qual é bem pouco, se considerarmos o paroxismo dos degraus existentes em algumas igrejas, entre elas a de São José, na Rua Alberto Bins, no centro de POA. Essa área é bem ampla, sem barreiras divisórias (o antigo comungatório) que permite boa movimentação e uma colocação adequada dos elementos essenciais para a celebração, e o destaque está dado pelo uso de granito polido e madeira nobre no piso do mesmo. Como este trabalho assumiu a tarefa de aprofundar no estudo da mesa/altar e do ambão, analisaremos com detalhe esses móveis, deixando de lado, por razões de método, mas reconhecendo sua importância, a cadeira da presidência (ou “sede”), a cruz processional, a credência (ou mesa auxiliar), os lugares dos ministros auxiliares e dos cocelebrantes, dos músicos e cantores e (onde houver) a do comentarista ou guia da celebração. Em anexo, estão as plantas e fotos do lugar.

Dentro do quesito funcionalidade existem itens que são importantes: temperatura, luz e som. Passaremos brevemente por eles, em caráter geral e não técnico. Na temperatura, deve ser dito que o conforto térmico está intimamente ligado à arquitetura do local que deve prever uma ventilação adequada ao clima do lugar, permitindo que o templo, quando estiver lotado, tenha um ambiente agradável. No caso em estudo, existem duas grandes fachadas laterais to-

talmente em vidro, protegidas por dois pergolados (vigas de concreto), formando brises no teto externo sobre os jardins. Estas fachadas estão nos lados norte e sul, e com base no mapa de iluminação para Porto Alegre foi constatado que o sol não bate no lado sul, pelo que se tem luz natural, mas não resplendor, e no outro lado (o norte) o sol bate só no inverno, pelo que se tem luz e agrado térmico, especialmente na estação de inverno, quando mais dela se precisa, dadas as baixas temperaturas nesta cidade. Existe um porém, e é que o vidro é um ótimo condutor de temperatura, seja calor ou frio, pelo qual nós temos certa reserva no conforto térmico proposto, especialmente no verão. Mas, no referente à luz, a solução é excelente. Um problema surgido tem a ver com o prédio de vários andares e lindeiro com o novo templo, cujas janelas e sacadas dão para a fachada envidraçada do sul, e que ocasionam perdas de concentração dos fieis presentes na celebração.

No referente à luz, já adiantamos algo no parágrafo anterior, no referente à luz natural. Vimos antes a importância teológica da luz, seu uso na liturgia e agora vemos como na arquitetura ela é de suma importância, pois através dela pode-se revelar o uso de cada espaço no projeto. No caso deste templo, mediante o uso de luz artificial, destacam-se de forma pontual o altar, o ambão e também a pia batismal. Na nave, há iluminação indireta localizada em zancas e também em pontos localizados no forro. Sobre o presbitério há luminárias embutidas, com foco direcionado sobre o altar, o ambão e a sede presidencial. A luz artificial auxilia a liturgia, marcando lugares litúrgicos importantes e ajudando a criar um clima de recolhimento ou, quando necessário, de celebração festiva. Como anglicanos, aceitamos a sede presidencial, ainda que não a destacaríamos de forma especial por razões de diferenças na compreensão do rol do celebrante que preside a liturgia.

O som é algo sumamente importante e tem sido fonte constante de problemas quando se trata de assegurar uma boa audição do rito, pois o som facilita a participação ativa da comunidade ou a impede, convertendo-a num grupo de passivos espectadores atacados de surdez total ou parcial. Existe uma tensão entre um clima de silêncio para ajudar no recolhimento e na concentração dos participantes, e que precisa evitar os ruídos que vêm do exterior do local, e a necessidade do “bom” ruído interno necessário (sons musicais, cantos, aclamações, intercessões), mas que deve evitar também os barulhos internos desnecessários e que distraem, como, por exemplo, os dos sapatos das pessoas movimentando-se no interior. O importante é a audição e a compreensão dos textos e o evitar dos pontos sem audição dentro do recinto. No templo em questão, foi instalado um sistema que interliga microfones muito sensíveis a alto-falantes (caixas de som) instalados no forro do local.

4.3.1.2.4 O Altar/Mesa

No capítulo anterior, já vimos a teologia, o simbolismo, a história, os tipos e modelos de altares ao longo da história, pelo que não se insistirá nesse tema. A arquiteta acolhe os dois posicionamentos litúrgicos sobre o móvel: mesa de refeição e pedra consagrada, conjugando os mesmos numa mesa de forma retangular executada artesanalmente em pedra, material nobre, natural e com um design simples. A pedra é granito com acabamento picotado e tampo polido para facilitar o uso. Na frente, há um desenho linear, de um *ichtys*, sinal usado pelos primitivos cristãos para se reconhecer sem chamar a atenção, e que por suas linhas inclinadas convergentes nos direcionam ao centro de tudo, a celebração do grande mistério, em que a Presença se manifesta sacramentalmente sob as espécies do Pão e do Vinho santos, refeição eucarística. As dimensões da mesa/altar são de 1,20 m. de comprimento, 0,80 m. de largura e 0,95 m. de altura.³⁸⁰

4.3.1.2.5 O Ambão ou Mesa da Palavra

A arquiteta é guiada pelo grande marco referencial da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, à qual nos referimos anteriormente, e que lhe proporcionou uma base para as características gerais do móvel: sobriedade, funcionalidade, dignidade e beleza. Essas características são uma consequência de que o ambão é o lugar onde Cristo se faz presente “pela sua Palavra, pois é Ele mesmo que fala quando se leem as Sagradas Escrituras na Igreja.”³⁸¹ Ela escolheu ter um único ambão, executado no mesmo material do altar, i. e., em granito picotado, e a parte superior polida, para facilitar seu uso, marcando a unidade desses elementos litúrgicos e transmitindo uma ideia de solidez. Suas dimensões de base são de 0,45 x 0,33 m. e a base superior tem uma inclinação para permitir uma leitura mais cômoda. A altura desde o solo até a parte mais baixa da base superior é de 1,00 m. e de 1,20 m. até a parte mais alta da mesma.³⁸² As dimensões foram pensadas tendo em vista que o leitor deve tanto poder ver a assembleia reunida quanto ser visto por ela, e conta com uma discreta e funcional aparelhagem de som (microfone).

³⁸⁰ Vide planta em Anexos.

³⁸¹ ICAR, 1966, SC, 7 *apud* LUNARDINI, 2004, p. 28.

³⁸² Vide planta em Anexos.

4.4 As Capelas das residências do Seminário Arquidiocesano de Viamão (RS)³⁸³

4.4.1 O Espaço em geral

O trabalho da arquiteta Maria Ines Lunardini, que será agora estudado, é anterior ao da Paróquia São Luis. Das cinco construções só tivemos acesso a duas, tanto na primeira quanto na segunda visita realizada ao lugar. Isso e o tamanho reduzido das mesmas explicam a menor extensão das descrições. O programa de construção numa extensa área na periferia de Viamão teve por fim substituir o modelo de um único e grande prédio destinado à formação e moradia dos seminaristas da arquidiocese católica romana de POA/RS, inaugurado nos anos 50 e com capacidade para uns 250 estudantes. Em seu lugar, planejou-se a construção de pequenos núcleos de residência e possibilidade de estudo, próximos, mas com uma autonomia, que ajudava na preservação de laços de comunidade e amizade entre os estudantes e das características culturais de seus lugares de origem no estado do RS. O plano atendia também às novas diretrizes vaticanas para os seminários, e a realidade da Igreja atual, com menos vocações ao ministério ordenado, atendia a uma melhor administração dos recursos, baixando os custos de manutenção. Para isso, foram construídas, em 12.500 m. quadrados, seis residências, com capacidade para 20/30 pessoas cada uma, totalmente autossuficientes (biblioteca, cozinhas, dormitórios individuais, salas de convivência, lavanderia, capela, sacristia, refeitório), e, para uso de todos, um ginásio poliesportivo/salão recreativo e a infraestrutura urbanística de um condomínio (sistema viário, iluminação, guaritas de vigilância, jardinagem). Existe uma avenida central de acesso e da qual irradiam as ruas secundárias para os acessos às residências e ao ginásio. Três delas são para estudantes de POA/RS e as outras três para oriundos de três dioceses do interior do Estado. Os condicionamentos de insolação e ventilação determinaram o zoneamento das áreas no interior das residências, assim como a construção das mesmas a um e outro lado da avenida central. A arquiteta Lunardini foi a responsável pela totalidade da elaboração do projeto e de sua realização integral, numa tarefa que levou quase dois anos. O projeto preferiu usar formas simples, volumes puros, usos de cor branca ou um amarelo esbranquiçado e tijolo a vista. Cada casa tem um pátio interno que serve como fonte de luz natural para os corredores interiores, de ventilação e de possível convivência e relax. Em contrapartida, as residências separadas umas das outras por uma distância de 200 a 300 metros passam uma impressão de casulos fechados sobre si mesmos. Interessantemente, na

³⁸³ Vide: Plantas e fotografias em Anexos, do 21 ao 53, p. 229-261.

segunda visita que realizamos ao lugar na companhia de jovens arquitetos e de um monge beneditino de São Paulo, Dom Marcelo Molinero, ele exclamou frente à primeira casa a ser visitada: “mas isto seria um ótimo mosteiro!”

4.4.2 *As Capelas em estudo*

As capelas foram inauguradas e dedicadas em 2004. Nosso primeiro contato com elas foi em 2007, em visita realizada como parte do curso de especialização em nível de pós-graduação em Espaço Litúrgico e Arte Sacra da PUC/RS, e no dia 28/09/12 fizemos nossa segunda visita e só percorremos duas delas, já vistas anteriormente. Continuamos achando esses espaços litúrgicos bem planejados, aconchegantes e capazes de levar os seminaristas a aprofundar sua união com Deus e mostrar sua Presença no lugar, tanto nas celebrações comunitárias da casa, quanto nos seus momentos particulares de oração e meditação realizados nesse lugar. Nota-se um trabalho cuidadoso e cheio de fé e carinho da profissional construtora, evidente no esmero dos acabamentos, na escolha pessoal dos materiais, na diversidade das possibilidades litúrgicas utilizadas, nas soluções plásticas dos pisos, forros e esquadrias, no uso da luz exterior e da iluminação interior, elaborados de forma meticulosa. A capacidade dos espaços é para umas 30 pessoas. O material gráfico nos Anexos permite apreciar o aqui sustentado. Em nenhuma delas são utilizados os tradicionais bancos, mas cadeiras, que permitem uma maior flexibilidade no uso do espaço para diferentes tipos de celebrações. Como não são paróquias, não há nelas pias batismais. Nos projetos originais não existiam esculturas de santos nem pinturas. Em ambas, os altares têm formato de mesas, e são em pedra grés ou arenito, de canteiros escolhidos pessoalmente pela arquiteta, tendo em consideração cor e granulção da pedra. Os tampos são lisos, mas não polidos, e os lados são de “face de canteira,”³⁸⁴ ou seja, desbastados com uma marreta, de forma artesanal. Em uma das capelas existe uma área de presbitério, demarcado por estar uns 15 cm. elevada em relação ao piso do local e sobre o qual estão os elementos de altar, ambão, presidência, credência e cruz processional, colocados de forma bastante tradicional, o que significa que altar e ambão estão quase numa mesma linha de frente. As cadeiras foram colocadas de forma usual, mas não totalmente nela, já que foi adotada uma forma de leque, ainda que voltadas para o presbitério, que é onde se centraliza toda a ação litúrgica. Na outra capela, não existe um presbitério elevado. O altar e o ambão estão posicionados diretamente sobre o piso da capela, de frente um ao outro sobre um eixo longitudinal, criando-se assim uma centralidade bipolar ou elipsoidal. As cadeiras estão

³⁸⁴ CHING, 1999, p. 218. Verbete “pedra”.

em ambos os lados do eixo, posicionadas na forma “coral”. Os pisos em ambas as capelas são também em pedra. As paredes foram pintadas de cor marfim e nelas foram colocados os tabernáculos para custódia das formas consagradas nos lados e não nos lugares tradicionais. Ambões e altares formam “conjuntos”, pois não só foram construídos no mesmo tipo de pedra, mas têm detalhes que, ainda que pequenos, os fazem únicos e ao mesmo tempo integrados como conjuntos. Os ambões são maciços, com lugar para pôr o livro alisado e os lados, como os altares, em “face de canteira,” o que faz deles peças únicas e ressalta o trabalho artesanal de altares e ambões. A unicidade está dada também porque o ângulo de inclinação dos planos de leitura não é o mesmo nessas peças e também porque um deles recebe iluminação zenital e o outro não. Sobre os altares não há cruzes ou crucifixos. Há uma cruz processional junto ao altar, em ambos os casos. Como as capelas foram dedicadas, esse fato está marcado pela fixação nas paredes das cruzes que marcam o lugar das unções e servem de memorial desse rito. Elas foram pintadas da mesma cor das paredes, de forma a não chamar a atenção de forma indevida sobre as mesmas.

4.4.2.1 Um problema comum nos templos, e também ali: as intervenções contaminantes

Chamamos de “intervenções contaminantes” as feitas por sucessivas pessoas ao longo do tempo (no caso, reitores do seminário), com diferentes visões litúrgicas, mais tradicionais ou até contraditórias, com o projeto explicitado pela arquiteta e pelos liturgistas da equipe de Arte Sacra da arquidiocese católica romana. Já em 2007, em ocasião de nossa primeira visita ao local, nos foram apontadas mudanças e agora testemunhamos a continuação das mesmas: esculturas de Jesus sob a avocação do Sagrado Coração, de Maria, feitas em gesso e de um feitio tradicional e em série, já inexpressivas; um grande quadro com a reprodução de um ícone bizantino de Jesus Mestre na entrada de uma das capelas, que coloca a pergunta sobre o porquê de sua colocação no lugar; a colocação de uma Via Sacra na parede do fundo de uma delas, no esquema tradicional tridentino, que termina com o sepultamento de Cristo, exaltando assim o aspecto da morte, e não o de sua ressurreição e triunfo sobre a morte, que dá lugar para uma 15ª estação em vez das 14 usuais; toalhas e castiçais que ficam colocados sobre os altares, embora não estivessem sendo usados no momento, ou frontais colocados de forma permanente sobre um ambão.

Que dizer a respeito? Por um lado, o fato de que as capelas são efetivamente usadas é um elemento importante na vida espiritual dos dois grupos humanos que nelas se congregam. Por outro lado, apontam tendências nas suas expressões de fé; e como elas acontecem e se

mostram na colocação e na readaptação dos elementos pictóricos e/ou escultóricos e/ou decorativos evidenciam a necessidade sentida pelos usuários de concretizar, de forma bastante tradicional, suas crenças, deixando de lado as apresentações mais despojadas da equipe construtora. Evidenciam também a força de sobrevivência de elementos de piedade popular, adquiridos pelos seminaristas em suas famílias e comunidades de origem, e de uma força tal que conseguem enfrentar, até que com sucesso, a desconstrução e a intelectualização do conhecimento litúrgico do seminário. Isso traz como consequência a aparição de certo conservadorismo litúrgico presente nos clérigos responsáveis pela condução do seminário (nem sempre especialistas em liturgia), e que acha campo propício entre os estudantes. Até aqui, o trabalho de apresentação e descrição dos dois trabalhos arquitetônicos através de textos, plantas, fotos. Passaremos agora para uma tentativa de uma leitura avaliativa de ambos através de uma crítica dessas arquiteturas.

4.5 Elementos para uma Crítica da Arquitetura e na Arquitetura das obras *sub judice*

4.5.1 A modo de explicação prévia

Nesta parte final do trabalho, tentaremos, com ajuda da Teoria da Arquitetura, aplicar reflexões vinculadas à filosofia da estética e da ética para fazer uma leitura das construções acima detalhadas. Entrar nesse campo significou, em primeiro lugar, uma descoberta e uma conversão de nossa visão sobre o estudo da arquitetura. Explicamos: por nossa formação do tipo chamado humanista e também teológica, fomos acostumados ao uso de elementos da filosofia, da teologia, da hermenêutica, da sociologia, e olhávamos com respeito, mas também com certo desdém, os “técnicos” da arquitetura e da engenharia, ocupados em “fazer coisas”, mas não muito bons numa explicitação metódica e de cunho filosófico sobre a teoria e a avaliação de seus afazeres. Confessamos que estávamos errados, e constatamos isso no decorrer da pesquisa, na leitura de autores estrangeiros e brasileiros. Era *terra ignota* para nós, mas valeu e valerá a pena transitar por ela como um “bandeirante” ou um *adelantado*.

4.5.2 Definindo conceitos chave neste contexto

Começaremos por dois termos que achamos necessário definir, porque nos serão úteis ao longo desta parte do capítulo: teoria e crítica. Por teoria, entendemos um conjunto de conhecimentos trabalhados de forma metódica e sistematizada, com o objetivo de alcançar certo grau de credibilidade, e que se propõe a explicar, elucidar, interpretar ou unificar uma

determinada área da existência, composta por fenômenos ou acontecimentos que se ofereçam à atividade prática.³⁸⁵ Esta definição, com a qual concordamos em princípio, é colocada pela arquiteta Ruth Zein. A teoria nasce da prática: verifica, analisa, interpreta, investiga sua natureza, mudanças, limites, possibilidades, e considera um grupo ou conjunto de assuntos e interesses e sobre eles efetua um “recorte” da totalidade do real. Teorizar então nunca é um acumular de informações, nem só descrever algo, mas acima de tudo interpretar, na tentativa de poder alcançar e expressar certa unidade, que pode ser até muito complexa, mas que apresenta uma coesão, e que ajuda ao ser humano a compreender o(s) fenômeno(s) sob estudo. Mas a teoria quer algo mais: ela não fica totalmente satisfeita em ter dado as ferramentas para compreender e interpretar. Lá, no fundo, ela deseja também retroalimentar, com suas considerações, o domínio sobre o qual ela se debruça. Damo-nos conta então de que esta forma de entender o conceito de teoria era uma adaptação, no campo da arquitetura, do círculo hermenêutico, e vimos possibilidades de aplicar isso à Liturgia, como teoria justificativa, interpretativa e inspiradora no domínio da arte sacra. Aprofundaremos isso mais adiante.

Vamos agora para o outro termo: Crítica. Elvan Silva³⁸⁶ a vê, de modo geral, como a verificação intelectual da validade das asserções ou da correspondência entre uma produção e as premissas que deveriam presidir sua feitura e, concretamente, no campo da arquitetura, com a modalidade cognitiva inserida no contexto da Teoria da Arquitetura, relacionando-a com os diferentes tipos de experiência com o objeto arquitetônico e incluindo a afetividade no rol dos critérios intervenientes na avaliação da qualidade arquitetônica. Tem a ver também com os juízos de valor emergentes da avaliação da obra arquitetônica e de seus modos de enunciado. Sabemos que o acima dito não é o sentido usual do termo, que é entendido como condenação, censura, reprovação. Porém, elevando o nível, podemos ver que o termo “crítica” em verdade é neutro, e até na vida corriqueira fala-se de críticas construtivas ou destrutivas. Estaríamos aqui então falando de um sentido mais filosófico do termo, o qual poderia ser entendido como a faculdade de examinar e julgar, e fazendo um direcionamento para a arquitetura, essa faculdade nos permitiria avaliar obras do espírito humano, de forma de discernir, apreciar e poder distinguir o certo do errado. Crítica como avaliação. É Kant. Nessa linha,

³⁸⁵ ZEIN, Ruth Verde. A Crítica da Arquitetura e suas implicações no ensino da teoria e da história e da prática do projeto (comunicação). In: *Caderno do V Encontro de Teoria e História da Arquitetura*. Porto Alegre: UniRitter, 2005. p. 289. Ruth Zein, arquiteta, formada pela USP em Arquitetura e Urbanismo, Mestre em Teoria, História e Crítica da Arquitetura, professora na Univ. Mackenzie e na Anhambi-Morumbí de SP. Membro do Comitê Internacional de Crítica da Arquitetura (CICA).

³⁸⁶ SILVA, Elvan. Notas sobre a Problemática do ensino da Crítica da Arquitetura. In: *Cadernos do V Encontro de Teoria e História da Arquitetura*. Porto Alegre: UniRitter, 2005. p. 299. Elvan Silva é arquiteto, Doutor em Sociologia e em Arquitetura, professor da UFRGS, Diretor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFRGS e membro do Conselho Assessor do CNPq.

podemos dizer que Crítica é uma atividade intelectual, de caráter filosófico, que trabalha com a sistematização dos critérios de juízos sobre os acertos e os erros dos enunciados: não se ocupa de obras isoladas, mas de sistemas de ideias, de doutrinas.³⁸⁷ Nós vimos formas do uso dessa “faculdade,” quando analisamos o pensamento desse autor sobre a estética. Nele, assim como nos primórdios platônicos, essa faculdade tem ligações com a moral e a ética. Com a moral, como conduta disciplinada por normas consideradas válidas para uma época e lugar determinados e inserida num limitado (ou restrito) universo de “verdades” previamente estabelecidas.³⁸⁸ Com a Ética, como a ciência que estuda e aprecia a conduta humana e a qualifica do ponto de vista do bem e do mal, de forma absoluta e relativa, procurando compreender, apreciar e qualificar as condutas dos seres humanos, sem se fundamentar em apriorismos, mas também sem se eximir de expressar os limites daquilo que pode ou é conveniente de ser feito. Esta compreensão procura ligar duas concepções, que vêm muito atrás no tempo: ética como ciência da natureza do homem e dos fins e meios que ele pode/deve usar para alcançá-los, e ética como ciência das intenções ou móveis das ações humanas e que, no discernimento dos mesmos objetivos, objetiva disciplinar esses agires ou condutas.³⁸⁹

Tendo feito estas observações, podemos ver que a crítica é uma atividade necessária no processo de produção de uma obra arquitetônica, que procura ser coerente com seu contexto e com seu programa. É uma crítica vinculada à teoria e que tem em vista a avaliação das decisões executivas realizadas no andamento da obra. Na prática, mediante ela somos capazes de emitir um juízo de valor, e não ficar apenas numa descrição. Se crítica está vinculada à avaliação, para poder realizar isso devemos conhecer. Crítica é então também uma das formas de conhecimento da arquitetura, e esse conhecimento é formado pela organização da experiência com o fenômeno arquitetônico, que é a obra. A experiência pode apresentar didaticamente formas ou expressões diferentes:

- 1) Um desfrute prático-sensível da obra;
- 2) Um desfrute puramente estético;
- 3) Um fazer (conceber e realizar) a obra;
- 4) Um refletir sobre a obra, que inclua o conhecer, a teoria e a crítica.

³⁸⁷ ABBAGNANO, 2003, p. 223.

³⁸⁸ ABBAGNANO, 2003, p. 682.

³⁸⁹ ABBAGNANO, 2003, p. 380; ZEIN, 2005, p. 290.

Falamos anteriormente de juízos de valor, mas eles não estão no ar; são emitidos por sujeitos que de alguma forma estão relacionados com a obra. Eles são: o usuário (morador, frequentador, fiel), o contemplador (visitante, turista) da obra, o produtor da obra (arquiteto, engenheiro) e o estudioso da obra. Vinculando estas duas expressões é que surgem os juízos de valor sobre a qualidade da obra arquitetônica.

Entendemos que a experiência mais importante é a produzida no usuário pelo desfrute prático-sensível, pois ele pode então realizar as atividades para as quais a obra foi executada, e envolve não só os aspetos fisiológicos, mas também a sensibilidade dos usuários. O juízo de valor que o usuário expressa pode ser mais ou menos articulado, mas nem por isso é menos importante e valioso. Isso se aplica tanto a uma residência quanto a um templo ou qualquer outra edificação.

Quando começamos a falar sobre a “crítica,” mencionamos o termo “afetividade.” Ele foi incluído porque em matéria de arquitetura sacra consideramos que o mesmo é de capital importância. O templo está unido a coisas, lembranças, vivências muito íntimas e profundas, e, por isso, quando se julga um templo e, em especial, quando julgamos o “nosso” templo/igreja, não o fazemos de forma totalmente racional, mas partimos de elementos afetivos, identificando certas configurações (móvel, disposição, cor, luz, som, cheiro) com experiências vividas por nós (casamento, encomendações, batismos, família, comunidade, a Presença de Deus). Para o arquiteto, isso é algo importante a saber, porque a comunidade de fé transformará sua experiência afetiva em critério de excelência para fazer o programa do edifício a ser projetado e construído. E, se o edifício não preencher as necessidades, expectativas e aspirações da comunidade que o usará, de que servirá? Se a comunidade se vê obrigada a usá-lo, ela começará então uma lenta obra de progressivas mudanças, para horror do produtor e do estudioso. Na descrição dos templos, demos a essas mudanças o nome de “contaminações”, reconhecendo que a palavra pode ser vista como algo preconceituoso. No caso das capelas do seminário, colocamos as incongruências notadas; no caso da Paróquia São Luis Gonzaga, as estátuas do padroeiro e de Maria são contraditórias em seus tamanhos e posicionamentos, já que apresentam uma inversão de sua importância religiosa e concorrem contra o caráter cristológico que todo templo cristão deve ter.

Quando consideramos os juízos de valor (excelência) apreciados pelos produtores e estudiosos da obra, notamos que eles gostam daqueles juízos que se apresentam sistematizados e que apresentam as concepções derivadas da experiência na construção arquitetônica e das teorias sobre essa arte. Isso acontece porque se presume que o arquiteto por seu trabalho

ao longo do tempo é possuidor de um saber, como um *expert* (teórico e prático) e que por isso sabe muito mais do que o leigo. Acredita-se que o conhecimento mais amplo e desenvolvido é sinônimo e base de autoridade. Às vezes, não é bem assim, especialmente nos campos do uso e das expectativas. Porém, quando tudo está correto, a sistematização da experiência, na sua forma mais refinada, é à base da Teoria da Arquitetura. Um pouco antes perguntamos para que serviria um objeto arquitetônico que não satisfizesse o que o usuário espera ou anseia dele, e respondemos, ainda que pareça drástico, que de nada serviria. Como poderíamos então dizer quando uma obra é capaz de obter um juízo de valor em nível de excelência? A arquiteta estadunidense Dana Cuff expressa que no exercício da profissão

[...] há três principais avaliadores da qualidade de qualquer edificação, quais são os consumidores e o público em geral, os participantes do processo de projetar e os militantes da profissão arquitetônica. Para os presentes propósitos, um edifício de qualidade é aquele que é considerado excelente pelos três grupos.³⁹⁰

Queremos aprofundar um pouco mais a forma dos juízos de valor na arquitetura, antes de passar para a crítica (avaliação) dos templos em estudo. Eles podem se apresentar de duas grandes formas: assistemática e sistemática. Temos as formas assistemáticas quando elas provêm totalmente de experiências prático-sensíveis, das quais já falamos anteriormente, e são muito comuns no pessoal usuário ou no observador leigo. Temos as formas sistemáticas quando revelam uma elaboração reflexiva teórica, que se externaliza como um enunciado crítico baseado num discurso sobre as relações entre a materialidade do objeto arquitetônico e as premissas referenciais para sua produção. Reiteramos que o termo “crítico” não tem carga negativa, mas designa um juízo apreciativo alicerçado em visões estéticas, lógicas, intelectuais, teóricas, que relacionam premissas aplicáveis à produção do objeto e sua realidade. Esses juízos valorativos que, em realidade, são expressões de conceitos sobre a excelência da obra, adotam (para pôr de forma didática e só por razões de método, de valor tentativo e não definitivo, e ressaltando que elas não se dão necessariamente todas, nem na ordem exposta) três grandes formas:

a) a realidade material da obra, dotada de atributos positivos (excelência) tal como os reconhece e entende o observador/usuário;

b) a articulação de um texto (ou discurso) expressivo de uma alegada superioridade de certos atributos sobre outros que são deixados de lado;

³⁹⁰ CUFF, Dana. *Architecture: the Story of Practice*. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 196.

c) um código ou estatuto normativo agente sobre áreas da morfologia, da estética e da contemplação, derivado do texto ou discurso previamente articulado.

O que permeia esta tríplice e teórica divisão das formas do juízo é a necessidade da análise da obra e sua comparação com um modelo programático que lhe serve de referência, no caso, conteúdos bíblicos, reflexões teológicas, documentos normativos das instituições religiosas propondo ou impondo o uso de determinadas formas, símbolos, disposições espaciais e que lhe permitirá cumprir as funções sagradas para as quais esse espaço foi idealizado e realizado. Consideramos que, agora sim, temos as ferramentas necessárias para fazer a crítica na arquitetura realizada.

4.5.3 Uma Crítica Avaliativa dos templos de São Luis Gonzaga e das Capelas de Viamão

Entendemos que a primeira coisa é o discernimento da razão de ser dos templos, seu porquê e, em segundo lugar, a sua função, seu para quê. Razões de antropologia explicitam um fato: o da necessidade dos seres humanos, em todo tempo e lugar, de demarcar lugares especiais onde acontecem encontros com o Transcendente, por meio de hiero/teo-fanias. Por mais espiritualizada (ou “abstrata”) que seja a religião, ela termina sempre concretizando lugares físicos e delimitados para esses encontros, que se podem dar simplesmente na natureza (bosque, monte, rio) ou em construções especiais, que designamos genericamente como templos, e nos quais as pessoas se reúnem para efetuar ritos, experimentar sentimentos de pertença a um grupo através da interação e da realização de agires aos quais lhes são adscritos significados que lembram ou refazem histórias e estórias primordiais ou eventos considerados capitais e que servem para animar, confortar, celebrar, impetrar, louvar ou se reconciliar com alguém/algo em quem ou no que se acredita e que é visto como doador (ou não) desses bens, e com o qual se pode estabelecer contato (diálogo) porque, de forma inefável, sua Presença pode ser sentida e experimentada. No sentido acima expressado, poderíamos dizer que ambos os exemplos de construção cumprem sua função primária, ainda que em diferentes níveis, já que a paróquia é assento de uma comunidade permanente e unida ao templo por laços afetivos e de experiências múltiplas. No caso das capelas do seminário, as comunidades que as utilizam são integradas por um número de pessoas bem mais reduzido, de caráter mais homogêneo, já que são todos estudantes de teologia em preparação para o ministério ordenado e porque não é uma comunidade com laços firmes e permanentes ao lugar, sendo neste sentido (mais sociológico) uma comunidade “artificial”, ou seja, integrada por pessoas que se congregam por um objetivo comum e por certo período de tempo (4 ou 5 anos), que vêm de lugares e famílias

bem diversos, e que, obtidos seus objetivos, se separam. Essas situações providenciam mais um elemento para auxiliar na compreensão das “contaminações” (como já comentamos anteriormente), não só como resultado do conservadorismo litúrgico das autoridades das casas, mas também na necessidade dos usuários de se ancorarem em algum elemento referencial a suas experiências de fé originais.

Visitamos ambos os lugares em duas oportunidades e na paróquia participamos de uma celebração eucarística, o que não foi possível nas capelas, mas em ambas as situações nosso conhecimento é de primeira mão. Na paróquia, nosso posicionamento é resultado de ter agido como usuário e também como observador e como técnico em liturgia. Nas capelas, desempenhamos só os últimos dois papéis. Posicionados frente às duas construções: o que aconteceu? Em primeiro lugar, um diálogo, já que as duas obras “expressam”, transmitem algo, e isso é um ótimo ponto de partida. Ambas partem de um projeto inicial baseado em certas premissas para assim poder chegar a uma proposta arquitetônica da qual ela é necessariamente derivada. As premissas iniciais são de dois tipos: o destino das obras, por um lado, e a base doutrinária/dogmática/normativa, por outro, que o proprietário, através de seus documentos magisteriais, utiliza para direcionar a obra da arquiteta. O trabalho racional se dá de forma silogística, i.e., se “a” acontecer (premissa maior e geral) e dela segue a premissa menor “b”, então a conclusão deve ser “c”, de forma necessária. O processo é então do tipo dedutivo. O silogismo se concreta no fato de ser a forma proposta uma interpretação física e tangível dos dados programáticos. Nesse processo, o conhecimento, na sua manifestação teórica, intervém na colocação das premissas corretas numa lógica de requisitos e fatores, ordenados por prioridades e da mais variada grandeza.

A esse processo dedutivo acrescenta-se uma coordenação dos requisitos e fatores priorizados anteriormente, conforme as necessidades, aspirações, características dos meios físicos, culturais, financeiros e afetivos. Este trabalho é feito de maneira crítica (avaliativa) a partir da relevância para a qualidade e a totalidade da proposta construtiva. O passo seguinte é o da síntese, que é feita pelo profissional, que pode assim finalmente preparar e fazer a sua proposta e seu projeto de trabalho. Toda essa caminhada poderia ser catalogada como um “agir com conhecimento de causa,” que filosoficamente seria o equivalente, para o caso da arquitetura, ao termo “teoria,” e que fundamenta e precede a “práxis” e fornece também os critérios para a crítica posterior. Fica feito assim mais um elo dos conceitos de crítica e de teoria com a filosofia, colocando-os como atitudes filosóficas e ecoando a Agostinho, Kant e Hegel. Diante da arquitetura sacra percorrem-se usualmente os trilhos da teologia sistemática

e da liturgia, mas, poucas vezes, além de usar essas ferramentas, vai-se para o lado da teoria do conhecimento aplicada à arquitetura. Eis a origem de nossas descobertas, e também das grandes dificuldades.

Em páginas anteriores, falamos acerca das formas expressivas da experiência, e consideramos quatro formas. Usaremos três delas, porque a da criação arquitetônica é impossível para nós, neste caso, por razões óbvias. A primeira elencada, do desfrute prático-sensível foi, em ambos os casos, positiva, pelo design do conjunto (linhas, formas) e pelos detalhes de construção: tipos e qualidades dos materiais utilizados, suas texturas, combinações. Realmente, nos sentimos a vontade especialmente no espaço paroquial, já que nos foi possível ter uma participação plena, ativa e consciente, na celebração, junto com outros cristãos, o que desfrutamos, e isso significa também que a funcionalidade do edifício contribuiu para que isso acontecesse. Nas capelas a experiência foi incompleta, porque não participamos de nenhum culto nelas. A segunda experiência, a puramente estética, como visitante, foi também, em ambos os casos, positiva, ainda que com as ressalvas de que, apesar de ambos serem edifícios com um mesmo fim, seus tamanhos, estilos e usuários eram totalmente diferentes. Mas, a presença dos “transcendentais” platônicos de beleza, bondade, veracidade e harmonia estavam claramente presentes em ambos. Como esses elementos são, na visão platônica (que partilhamos) do “*esse*” divino, podemos dizer que através do desfrute estético podemos ter uma via de acesso ao Divino. A quarta experiência, o refletir mais intelectual, centrada na crítica, que inclui o conhecimento e a teoria da obra, que vivenciamos como um estudioso do tema, foi algo bastante mais complexo de realizar, mas também mais estimulante pelo desafio inerente à mesma, e que contou com uma dificuldade extra, qual seja, a de manter sob controle nossa subjetividade. Dizemos “nossa subjetividade” porque a reflexão estará tingida por nossa tradição anglicana dentro do cristianismo, que é convergente com a romana em vários pontos, mas não coincidente com ela, já que somos outro galho dentro da árvore cristã. Outra ressalva é que nós não temos elo afetivo com as obras, e como entendemos que o mesmo é um elemento importante na avaliação da obra, achamos de justiça o esclarecimento. Devemos dizer que, em ambos os casos, por mais que a arquiteta continue considerando as construções com sentimentos de “mãe” criadora, suas obras cobraram vida própria, desprendendo-se dela. Em ambas construções, nos sentimos atraídos por elas, porque possuem um verdadeiro espaço interior. Zevi aponta que beleza arquitetônica está unida a um espaço interior que é capaz de nós cativar, mas com a ressalva, por ele mesmo apontada, de que essa experiência de atração não se esgota no espaço interno, nem sequer no espaço. Os espaços externos ou urbanísticos estão

em interrelação com os internos e colaboram também para uma experiência interior da obra em si mesma (nos referimos ao entorno: paisagem, ruas, praças que formam o mesmo). O espaço em si mesmo está também influenciado por uma quantidade de valores: econômicos, sociais, técnicos, funcionais, religiosos, decorativos, e a realidade do edifício tenta sintetizar todos eles para poder ser “expressivo” (dizer alguma coisa) para aqueles que o usarão e/ou o contemplarão.

Na leitura das capelas do seminário, apesar de serem belas externa e internamente, transmitiram para nós (eis o subjetivo), no contexto de sua situação no terreno, uma sensação de ermo. Elas estão num *plateau* de tamanho médio, sem árvores ou pantalhas verdes protetoras, atravessado por todos os ventos, sem um banco ou descanso. As 25 ou 30 pessoas que habitam cada uma dessas residências, onde estão as capelas, desenvolvem (em aparência) uma vida *ad intra* e geram uma primeira impressão (que deve estar errada) de pouco hospitaleiras. Achamos que deve contribuir para essa impressão o fato de que os seminaristas estudam longe de lá, na PUC/RS. Vemos isso como um caso em que o espaço urbanístico conspira contra a beleza externa do edifício e cria, em nós, ao menos, uma sensação de rejeição, e as paredes da construção nos transmitiram sentimentos de muros defensivos, muralhas (atribuímos isso, em parte, à ausência quase total de janelas externas como as usadas em residências normais. As existentes são fixas, cogitadas mais como fontes de iluminação natural da capela ou da recepção do que para ventilação ou interação dos habitantes com o exterior). Como todas as casas têm um térreo e um andar superior, neste há janelas situadas no alto, entendemos que isso seja por razões de segurança.

Quanto à construção da paróquia, o entorno urbanístico é totalmente diferente, pois ela está situada no meio do bairro, rodeada de prédios (o qual atrapalha um pouco, já que distrai os fiéis), plenamente integrada no contexto urbano; e sua construção de linhas simples, mas definidas, com uma torre sineira de desenho moderno e original, realmente marca a presença dessa comunidade no lugar, acentuando isso pela cor quente com que foi pintada: vermelho, que combina e contrasta com o verde das plantas plantadas e que estão crescendo a sua frente e aos lados. O edifício fala de inclusão, de abertura e de relações com os vizinhos e pessoas que por ali passam. Isso é conseguido pelo uso do vidro e pelo recuo de só 5 m. entre o passeio e a fachada, que não cria uma sensação de afastamento. Nossa experiência de contemplação e de caminhada no espaço interno, unida à possibilidade que tivemos de ter um momento de convivência nas festas patronais da paróquia, nos permite ter um melhor conhecimento de causa. Em linhas gerais, concordamos com a teoria que serve de base ao projeto

que se traduz finalmente na obra realizada, ainda que ela tenha detalhes a serem terminados, já que, como é usual nesses casos, as limitações financeiras da comunidade impõem parênteses de adiamentos nos trabalhos de construção, reformas ou finalizações. Nesse aspecto, duas situações ficaram sem resolver. Uma é a das duas esculturas, do que já falamos anteriormente e pelo que não insistiremos aqui. A outra tem a ver com a ornamentação da parede em pedra do presbitério. No projeto se apresenta uma proposta de simbolismo trinitário: uma grande cruz de madeira (sem imagem), de 3,20 m. de altura, fixada na parede e na laje em equilíbrio, representando Cristo, o Filho. Depois, uma laje em concreto, em forma de “L”, querendo simbolizar a mão criadora do Pai, afixada na cruz e, por último, sete lâmpadas suspensas, simbolizando o Espírito Santo com seus sete dons. Achamos o símbolo do Pai algo confuso e pouco claro. Outros também acharam o mesmo e a arquiteta mudou o projeto, colocando em lugar do “L”, com seu ângulo reto muito duro, uma forma em concreto também, de forma mais suave e arredondada, já que utilizou a forma de um arco de circunferência (como a curva de um parêntese). Entendemos, porém, que, na grande tradição temática da Igreja, a grande ênfase foi sempre no Cristo e subsidiariamente na Trindade. Aqui, os três elementos simbólicos estão num mesmo patamar e quiçá até concorrendo entre eles. Achamos também que o símbolo cogitado para representar o Pai (e que conforme o que a arquiteta nos explicou foi inspirado pela mão criadora, usada em antigos mosaicos, e até por Michelangelo no afresco da criação de Adão no Vaticano) é algo confuso, pois tal como ele foi projetado é pouco claro e precisa de explicações (quiçá por ser estilizado demais), o que vai contra o conceito mesmo de símbolo, que deve falar por si mesmo. Se isso não acontece, então não é símbolo, é sinal. Esse problema foi percebido e surgiu uma nova proposta, em nível das lideranças paroquiais e do pároco, que colocaria em lugar dos elementos trinitários uma pintura mural de grande tamanho, colorida, representando Cristo como o Senhor do Universo (Cristo Pantocrator). Sem prejuízo dos novos problemas que tal mudança traria dentro do conjunto equilibrado do templo e de seus custos, teria que ser analisado, se isso for possível de fazer, qual seria a melhor forma de fazê-lo. Como pintura (qual a técnica?), ou mosaicos (tradicional, moderno, usando qual material para as “*tesserae*”). Cristo sedente ou não, quais os símbolos que o acompanhariam? Ficaria, porém, resolvido o problema expressivo, pois a representação do Pantocrator é capaz de falar por si mesma, e colocaria o templo centrado claramente na figura do Senhor. Seria também uma oportunidade justificadora para realocar as duas estátuas atualmente no presbitério e das que já falamos antes. Outro caso seria o da escolha do artista cristão capacitado para assumir esse desafio de técnica e de visão de fé.

No que tem a ver com os ambões, na ICAR é permitido ter até dois no templo, a serviço das leituras bíblicas, da salmodia, das intercessões ou preces, da homilia e na Vigília Pascal para o Canto do *Exultet* ou *Proeconium Paschale*. Se não houver dois, então tudo isso será feito desde um único ambão. Avisos, comentários, monições, guias de cânticos devem ser feitos numa estante separada e nunca do ambão, que é, conforme o que temos dito em vários lugares deste trabalho, o lugar por excelência onde Cristo se faz presente na Palavra, a Mesa onde recebemos o alimento de sua Palavra de vida. Em todos os casos em estudo neste trabalho, temos um único ambão e construídos em pedra. Anglicanos preferem madeira ou bronze. Mas a tendência geral atualmente é de ambões em tamanhos em escala humana, evitando construções monumentais, como alguns dos primórdios da Idade Média. É interessante que a arquiteta utilize o termo “mesa” da palavra para designar o ambão e também o altar, como áreas da Presença de Cristo em torno dos quais a comunidade se congrega. No ambão paroquial, a ornamentação consiste numa cruz com as letras gregas *alfa* e *ômega* colocadas sobre os braços da cruz. Nas capelas, os ambões não têm decoração alguma.

Sobre os altares das capelas: eles são totalmente despojados de decoração, e a pedra é deixada que fale por si mesma. Na paróquia, o altar é ornamentado, ainda que de forma simples, usando um símbolo muito antigo e conhecido, o *ichtys*, que é em essência a estilização de um peixe. O *ichtys* é também um anagrama usado para reconhecimento entre cristãos nos tempos da clandestinidade pelas perseguições no império romano, em que cada letra da palavra representa uma confissão dos títulos de Cristo: Jesus, Filho de Deus, Salvador (*Iesous Christos, Theou Hyos, Soter*). Com referência às ornamentações do ambão e do altar da paróquia, temos algo a dizer. Em primeiro lugar, ambos os símbolos são claros, antigos, e claramente direcionados a Jesus. O digrama é de base bíblica, presente em Revelação 22,13, e o peixe se refere ao valor alimentício do mesmo, representando a ceia eucarística, conforme as narrações evangélicas das multiplicações dos pães e dos peixes, por exemplo, em João 6 ou, mais diretamente, à refeição de Jesus com sete de seus apóstolos, após a ressurreição, narrada por João, cap. 21, versículos 1 ao 14. Achamos que os símbolos em si mesmos são excelentes e adequados, mas o que não vemos tão claro é a relação direta do digrama com o alimento, já que no programa do projeto o ambão é referido como mesa da palavra que nutre a comunidade. Mas o digrama não está vinculado ao alimento. E, no caso do *ichtys*, ele sozinho aponta para Cristo, mas não tanto para o alimento eucarístico, porque falta o outro referencial para isso, que são os pães. Estes comentários nada tiram do valor do trabalho da arquiteta Lunardini, de sua preocupação por pesquisar na simbologia cristã e de seu profissionalismo e dedica-

ção para fazer de cada templo um lugar de encontro com Deus. Entendemos que ela soube unir teoria e práxis arquitetônicas, e construir uma expressão de sua fé, em consonância com o melhor das tradições e dos direcionamentos de sua tradição eclesial, utilizando a pedra, a luz, as cores e o uso dos espaços para nos falar acerca de sua fé. Ela teve também a rara oportunidade de poder realizar, na íntegra e partindo do zero, as construções do Seminário de Viamão e da Paróquia São Luis Gonzaga. É uma rara oportunidade, porque o mais usual é que os profissionais sejam chamados para restaurações ou reparos ou reformas, trabalhos estes que restringem as possibilidades criativas do profissional por atá-lo a um programa construtivo anterior e alheio, dentro do qual ele se deve movimentar. Mas ela lutou o bom combate, e saiu-se com honra. Mais uma vez, nossa gratidão a ela pela sua amizade e por nos autorizar a usar todo seu material profissional sobre as duas construções em questão.

Para encerrar o capítulo IV, retornamos ao título do mesmo e acreditamos que o mesmo ficou claro e o objetivo traçado nele foi cumprido. Na primeira parte do texto foram assentadas as bases críticas de uma teoria da arquitetura em geral, fornecendo instrumentos conceituais para entender melhor seu uso na segunda parte de capítulo. A segunda parte do título se refere a uma crítica da práxis na arquitetura; e é na segunda parte que nós aplicamos os conceitos apresentados na primeira ao espaço sagrado concreto e, em especial, aos dois elementos alvo do estudo deste trabalho: o ambão e o altar. O desejo de vincular teoria e práxis foi também cumprido, contribuindo assim para uma apresentação mais abrangente e de diferentes óticas do tema escolhido para esta dissertação.

4.6 Conclusões ao Capítulo IV

Neste capítulo se quis costurar elementos de hermenêutica filosófica, de estética, de teoria e crítica (no sentido kantiano do termo) à teologia do espaço litúrgico, fazendo o recorte metodológico para o ambão e o altar/mesa, já não mais na esfera do discurso teórico, mas das realidades arquitetônicas concretas. É de nosso entendimento que assim como no capítulo II o aprofundamento no detalhe da pesquisa em torno do ambão e da mesa/altar (tipos, história, fins, elementos de construção, usos, ritos de dedicação) tem a virtude de apresentar uma visão de conjunto coesa e relacionada, de algo que normalmente está disperso e dificulta o trabalho de pesquisa, assim também neste capítulo IV a união de todo o estudo teórico, em especial dos dois primeiros capítulos, quando contrastado com as leituras que os profissionais fazem deles em termos de matérias, texturas, cores, som, luminosidade, ar, disposição espacial, formas, seria de muito interesse, já que é uma área não muito trabalhada, e usualmente deixada

de lado nos trabalhos de liturgistas. A apresentação, em nível de teoria da arquitetura, foi justamente, em primeiro lugar, uma agradável surpresa, uma descoberta, porque compreendemos melhor os posicionamentos de Agostinho, Kant e Hegel, os quais nos ajudaram a entender melhor também os trabalhos acadêmicos contemporâneos de crítica da arquitetura, fornecendo-nos instrumentos para uma crítica filosófica na arquitetura, ao considerar com olhos mais claros as construções apresentadas para seu estudo e sua avaliação. Este caminho não está ainda muito trilhado e reconhecemos que mereceria uma especial atenção, porque é empolgante e abre muitos horizontes para a reflexão, mas terá que ficar para outra ocasião. Uma coisa que notamos é, aqui também, a distância que existe entre o discurso acadêmico e teórico e a objetiva realidade das construções religiosas, constatando-se (como se diria em psiquiatria), uma leve esquizofrenia em tudo isso, que pode reconhecer sua origem em fatores variados, mas que é real e nas visitas a lugares de culto se faz claramente visível. Documentos conciliares para os católicos romanos, literatura especializada e trabalhos acadêmicos em outras denominações vão por um lado, e as construções nas comunidades seguem por outros rumos e resistem às mudanças, seja porque edificam repetindo modelos estabelecidos, ou porque, se forçadas a aceitar novos conceitos arquitetônicos, conseguem aos poucos mudá-los ou introduzir “contaminações” que terminam descaracterizando as edificações. Entendemos também já que era imprescindível anexar o material gráfico de plantas e fotos dos templos estudados, pois isso nos pouparia de enfadonhas explicações. O material fala por si mesmo e nos permite fazer nossas próprias leituras interpretativas dos edifícios e da teologia que está por trás deles.

CONCLUSÕES GERAIS

No fim da caminhada chega o momento de apreciações gerais e de apresentação de descobertas e pontos para uma posterior reflexão ou de partes relevantes na tese trabalhada. Faremos algumas considerações gerais, já que dada a amplitude do tema, nossas conclusões específicas já foram apresentadas no fim de cada Capítulo.

I.- Em geral. Para nós o tema é de importância e de interesse, já que aborda algo que é essencial na vida de fé dos cristãos, e no recorte feito deu a possibilidade de um estudo maior e mais aprofundado sobre as duas formas da Presença viva de Cristo no espaço de fé da comunidade. O recorte tem a ver com Espaço Sagrado, com o Ambão e o Altar/Mesa dentro do mesmo e como ambos os elementos são instrumentos para expressar a Presença sacramental de Cristo no meio da comunidade. Como isso tem sido esquecido ou deturpado, este estudo tenta fornecer dados e pistas para uma contribuição de mudança dessas situações. O trabalho tenta também ser relevante academicamente: em primeiro lugar, pela grande e diversificada pesquisa documental e, em segundo lugar, porque propositalmente quisemos unir teoria e prática. Esse liame foi julgado como necessário por razões de rigor científico, objetividade e para mostrar às claras a aplicabilidade do campo conceitual teórico para a área da teologia prática, dentro da qual está inserida a ênfase no estudo da liturgia, e para poder também realizar uma adequada contextualização do aprendido.

O estudo sobre as duas Mesas da Presença, a Palavra (ambão) e a Refeição (altar/mesa), não é original, pois elas vêm sendo usadas por quase dois milênios, e há bibliotecas, tanto no Oriente quanto no Ocidente, tratando de ambas. O que aqui se quis fazer foi inverter o tratamento. Em vez de colocá-las como ponto final da pesquisa, fez-se outra coisa. Elas foram colocadas como centro do estudo e foram feitas pontes entre elas e diferentes disciplinas: filosofia, teologia, história da liturgia, ritual, arquitetura, Escritura, crítica filosófica da arquitetura e na arquitetura (esta última com referência aos dois trabalhos práticos de avaliação). Mas, as interações não se dão somente entre os dois pontos centrais ou focais e as disciplinas nomeadas, mas também destas entre si: filosofia com teologia, crítica da arquitetura e teologia, arquitetura e filosofia, ritual com Escrituras e Teologia. Pode-se afirmar que se há alguma unidade no escrito ela está justamente nessa abordagem pluridisciplinar e em mostrar a riqueza de pôr em proximidade todos esses elementos, usualmente bastante dispersos.

Achamos também que não é nova a ideia de Cristo presente sob o véu da Palavra proclamada e das Espécies sacramentais da Refeição eucarística. Essa percepção vem do fun

para assim chamar a atenção e ajudar a indagar por que deixou em certo momento de ser assim e o que poderia ser feito para reverter essa situação.

O elemento da formação de seminaristas, clérigos e leigos é fundamental, de forma de fornece-lhes elementos para uma melhor compreensão do tema e maior assimilação do da peregrinação da Igreja neste mundo. O que aqui quisemos foi colocá-la sob os holofotes mesmo na sua vida diária de fé. Também é importante mais integração com os profissionais da área, já desde a introdução ao tema com módulos nas faculdades de arquitetura.

A apresentação quer ainda ser diversificada e ponderada. O autor, como clérigo anglicano da ala anglo-católica dessa tradição, tem seu posicionamento pessoal sobre os temas tratados, mas tentou sempre manter um equilíbrio, o que pode ser notado não só na linguagem, mas também na escolha das fontes e materiais de pesquisa e, em especial, na avaliação crítica na arquitetura sacra das duas construções dedicadas ao culto dentro da tradição romana do cristianismo e construídas pela arquiteta Maria Inês Bolson Lunardini, membro ativo dessa tradição e que entregou o uso de seu trabalho profissional para ser analisado. Entendemos que compreender e aceitar o esforço criativo da profissional e salientar pontos de convergência no campo da teologia litúrgica não impediu uma honesta e respeitosa discordância em alguns aspectos do trabalho, quando isso foi necessário.

Vamos terminando por aqui. Tal como escrevemos na Introdução deste trabalho, quando apresentamos nosso “sonho-projeto,” entendemos que as metas planejadas foram devidamente pesquisadas, elaboradas e redigidas de forma plausível. Somos conscientes de que, por definição, toda obra humana é imperfeita, e isso alcança evidentemente este trabalho, mas a caminhada, com seus avanços, recuos, correções, procura de fontes, descobertas e redação do texto foram estimulantes e o desafio, em seu conjunto, foi instigante e recompensador, e nos permitiu, não só um crescimento no campo do conhecimento, mas também no campo da nossa fé. *Intelligo ut credam et credo quia intelligo.*

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas/Loyola, 1995.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ABUMANSUR, Edin Sued. *As Moradas de Deus*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- ADAMS, Williams Seth. *Moving the Furniture*. New York: Church Publ. Inc., 1999.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.
- _____. *Epistolae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- _____. *In Evangelium Ioannis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- _____. *De Ordine*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.
- _____. De Trinitate. In: AUGUSTINE: *Later Works*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955.
- _____. *De Vera Religione*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- _____. *Potencialidade da Alma*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ALBIN, Thomas R. *Studies on John Wesley*. Madison: Drew University Press, 1999.
- ALLMEN, Jean Jacques Von. *Estudo sobre a Ceia do Senhor*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- AQUINAS, Thomas of. *Theological Texts*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990.
- AZCÁRATE, Andrés. *Misal Diario para América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1956.
- AZEVEDO, Marcelo de C. *Basic Ecclesial Communities in Brazil*. USA: Georgetown University Press, 1986.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Glória. Una Estética Teológica-Vecchio Patto*. Milano: Jaca Book, 1975.
- BARTH, Karl. *La Proclamation de l'Évangile*. Paris : Delachaud et Niestle, 1961.
- BERKHOF, Louis. *Systematic Theology*. Edinburg: The Banner of Truth Trust Edit., 1976.

BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold H. (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963.

BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade*. São Paulo: Vozes, 1989.

BOUDINHON, A. Note sur Le Concile de Laodicée. In: *Actes du Congrès Scientifique International dès Catholiques*, tenu à Paris, 1888.

BOUYER, E. *Architecture et Liturgie*. Bose: Qiqajon, 1994.

BROUARD, Maurice. *Enciclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006.

BROWNE, Robert E. C. Love of the World: Meditations. In: CORBETT, Ian (Ed.). West Sussex: Worthing, 1986.

_____. *The Ministry of the Word*. London: SPCK, 1958.

CARVALHO, Flávio de. A casa do homem do século XX. In: XAVIER, Alberto (Org.). *Depoimento de uma geração*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

CASSEL, Odo. El Misterio del Culto en el Cristianismo. *Cuadernos PHASE*, Barcelona, n. 129, set. 2001.

CASSEL, Odo. *Religiosity of Mistery*. London: Holder & Stoughton, 1929.

CHADWICK, Henry. Ephesians. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

CHARDIN, Theilard de. *The Fenomenon of Man*. Great Britain: Collins Eds., 1969.

CHESTERTON, Gilbraith K. *Ortodoxy*. São Francisco: Ignatius Press, 1995.

CHING, K. *Dicionário visual de Arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CHURCH OF ENGLAND. *Book of Common Prayer (BCP) 1549*. Prayer of General Thanksgiving – Matins. London: Dent and Sons Ltd., 1927.

_____. *Book of Common Prayer (BCP) 1662*. London: Oxford University Press, 1948.

_____. *The Shorter Prayer Book*. London: Oxford, Cambridge and Eyre Spottswodde Ltd., 1948.

CIPRIANO OF CARTAGE. Epistolae. In: *Ante-Nicene Fathers*. Michigan: Eerdmans Publ. Co., 1957.

CIRILO DE ALEXANDRIA. Homilia “In Mysticam Coenam”. In: MIGNE, Jacques P. *Patrologia Greca*. Paris: Migne, 1857-66.

COHN-SHERBOK, Dan. *A Concise Encyclopedia of Judaism*. Oxford: Oneworld Publ., 1998. Verbetes “almemar”; “bimah”; “Aron Kodesh”.

CONGAR, Yves. La relation entre Cult ou Sacrament et Predication de la Parole. *Concilium*, n. 33, 1968.

_____. Sur le valeur sacramentelle de la Parole. In: *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 644-645, 1958.

COX, Harvey. *Faith in the City*. London: Penguin Books, 1978.

CRANFIELD, Charles. 1st. Peter. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

CRANMER, Thomas. Writings on the Sacrament of the Lord's Supper. In: COX, John (Ed.). *Thomas Cranmer: Works*. London: Parker Society, 1846.

CROSS, F. L. (Ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford University Press, 1958.

CUFF, Dana. *Architecture: the Story of Practice*. Cambridge: The MIT Press, 1993.

CULLMANN, O. *Le Culte dans l'Eglise Primitive*. Neuchatel-Paris: Delachaud et Niestlé S. A., 1948.

DAVIES, Henton. Deuteronomy. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold H. (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963.

DENZINGER, Henricus. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Friburgi Brisgoviae: Herder & Co., 1937.

DODD, Charles H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. London: Holder and Stoughton, 1944.

DOORLY, Moyra. *No Place for God*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.

DURANDUS, Guglielmus. *Rationale Divinorum Officiorum*. In: Gibbings and Co. (Eds.). *The Symbolism of Churches and Church Ornaments, including Durandus's "Rationale"*. London: Gibbings and Co., 1906.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ECKHART, Mestre. Obras. In: Pfeiffer Editores. *Místicos Alemães do Século XIX*. São Paulo: Novo Tempo, 1967.

ECUSA. *Libro de Oración Comun*. Nueva York: Seabury Press, 1979.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELWELL, Walter (Ed.). *The Concise Evangelical Dictionary of Theology*. London: Marshall Pickering, 1993.

EPISCOPAL CHURCH OF THE UNITED STATES OF AMERICA. *Book of Common Prayer*. New York: Seabury Press, 1979.

ERIGENA, Duns Scotus. De Divisione Naturae. In: HARRIS, C. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1927.

FLOROVSKY, Georges. *Worship and Every-day Life: An Eastern Orthodox View. Studia Liturgica*, v. 2, dez. 1963. In: WHITE, James. *Introdução ao Culto Cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FRITZ, G. Le IIe. Concile de Nicée, In: VACANT-MANGENOT-AMANN. *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris, 1932.

GADAMER, H. G. La Práctica Hermenêutica. In: *Estética y Hermenêutica*. Madrid: Edit. Tecnos, 1996.

_____. *A Century of Philosophy: A Conversation with Riccardo Dotti*. New York: Continuum, 2004.

_____. Experiencia Estética y Experiencia Religiosa. In: *Estética y Hermenêutica*. Madrid: Edit. Tecnos, 1996.

_____. *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Poesia y Diálogo*. Frankfurt: Insel, 1990.

_____. *Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975.

GALOT, Jean . La Cristologia em la SC. *Cuadernos PHASE*, Barcelona, n. 76, ene. 1997.

GILES, Richard. *Re-Pitching the Tent*. Norwich: Canterbury Press, 1999.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HAMMOND, Peter. *Liturgy and Architecture*. London: Barrie & Rockliff, 1960.

HEGEL, G. W. F. *O Belo na Arte: Curso de Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Propedêutica filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

HOOKER, Richard. Of the Laws of Ecclesiastical Polity. In: KEBLE, J. (Ed.). *Richard Hooker: Works*. London: [s./e.], 1836.

HUFFMAN, Walter; STAUFFER, Anita. *Where We Worship: Leader's Guide and Process Guide*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1987.

HYPOLITUS OF ROME. *Canons*. Nottingham: Alcuin/GROW, 1990.

ICAR. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*. In: ICAR. *Documentos Completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1966.

_____. *Documentos Completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1966.

_____. *Encíclica Eucharisticum Mysterium*. São Paulo: Paulus, 2004a.

_____. German Liturgical Commission. Guiding Principles for the Design of Churches according to the Spirit of the Roman Liturgy. English version. *Orate Fratres*, London, n. 24, dec. 1949.

_____. *Institutio Generalis Missalis Romani*. Vaticano: Tipographia Vaticana, 1970.

_____. Instrução Geral sobre o Missal Romano. In: ICAR. *As Introduções Gerais dos Livros litúrgicos*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Missal Romano*. São Paulo: Paulus, 2004b.

IEAB. *LOC 1984*. Porto Alegre: Metrópole, 1984.

IECLB. *Manual de Dedicção*. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

IGNATIUS OF ANTIOCHY. *Epistola ad Ephesios*. In: *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers*. London: Penguin Books, 1968.

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA. *IGMR*, 300. São Paulo: Paulus, 2004c.

IGREJA EPISCOPAL ANGLICANA DO BRASIL. Dioc. Meridional. *Cancioneiro 'Laudate'*. Porto Alegre, 1998.

IRINEUS OF LYON. *Refutation of the False Gnosis*. In: BEATRICE, Pier Franco. *Introduction to the Fathers of the Church*. Vicenza: Ins. Santo Gaetano, 1987.

JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JERONIMUS. Homilies on the Book of Psalms. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Michigan: Eerdmans Publ. Co., 1941.

JUNGMANN, José A. *El Sacrificio de la Misa: Tratado Histórico-Litúrgico*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

KANT, Emmanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica do Juízo. Crítica do Juízo Teleológico*. Chicago. Enc. Britannica. 1952.

_____. *Observações*. Campinas: Papyrus, 1993b.

KEBLE, John. Tracts for the Times n. 89. In: STEVENSON, Geoffrey; WILLIAMS, Rowan (Com.). *Love's Redeeming Work*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KELLY, Herbert. *Catholicity*. London: SCM Press, 1932.

KOCH, Wilfried. *Dicionário dos Estilos Arquitetônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KOFLER, Leo. *Arte abstrata e literatura do absurdo*. Barcelona, Sex-Barral, 1970. p. 33; e também REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 22. ed. Buenos Aires: 2005. Verbete: catarsis.

LAMPE, Geoffrey W. Acts. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

_____. Luke. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

LANGESCHEIDT. *Taschenwörterbuch*. Berlin/München, 2001.

LC-MS. The Commission on Church Architecture. *Architecture and the Church*. St. Louis: Concordia Publ. House, 1965.

LEENHARDT, Franz J. La Signification de la notion de la Parole dans la pensée chrétienne. *Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasbourg, n. 3, 1955.

_____. Word and Sacrament. In: CULLMANN, O.; LEENHARDT, F. J. *Essays on the Lord's Supper*. London: Lutterworth Press, 1958.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

LINTON, Arthur. *Twenty-Five Consecration Prayers*. London: SPCK, 1921.

LITTLEDALE, R. F.; VAUX, J. Edward. *The Priest's Prayer Book*. London: Longmans, Green and Co., 1916. n. 637.

LOON, Ralph Van. *Space for Worship*. Philadelphia: Lutheran Church in America, 1975. Revision of 1982.

LOSKY, Nicholas et al. *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneve: WCC Publications, 2002. Artigo: Lutheranism.

LUNARDINI, Maria Inês. *Projeto Arquitetônico*. São Paulo: [s./e.], 2004.

MACCHI, Luis. *Diccionario de Lengua Latina*. Buenos Aires: Don Bosco, 1958.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. *As formas e a vida*. São Paulo: UNESP, 2003.

MARASCHIN, Jaci. *A Beleza da Santidade: Ensaio de Liturgia*. São Paulo: ASTE, 1996.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MATEUS. *O Novo Testamento: o texto grego, base da versão João Ferreira de Almeida de 1681, sobre o texto de Teodoro Beza de 1598*. [s./l.]: [s./e.], [s./d.].

MENZIES, Lucy (Org./Ed.). *The Collected Papers of Evelyn Underhill*. London: Mc. Graw, 1946.

MEYRICK, Frederick. *The Doctrine of the Church of England on the Holy Communion: Restated as a Guide at the Present Times*. London: Macmillan, 1908.

MIDDLETON, Arthur Pierce. *New Wine and Old Skins*. Wilton: Morehouse Barlow, 1988.

- MIGNE, Jacques Paul. *Patrologia Latina*. Paris: Migne, 1844-55.
- MUKAROVSKY, Jan. *Escritos sobre Estética e Semiótica da Arte*. Lisboa: Estampa, 1997.
- MYERS, Allen C. (Ed.). *Bible's Dictionary*. Michigan: Eerdmans's Publ. Co., 1987.
- NIESSEL, W. *Eucharistic Theories*. London: Mac Millan, 1978.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo : Sinodal, 2007.
- PASTRO, Cláudio. *Guia do Espaço Sagrado*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Fedón*. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamento Antigo*. Buenos Aires: Losada, 1959.
- _____. *Filebo*. Madrid: Gredos, 2002.
- _____. *Hipias Maior*. Lisboa: Edições 70, 2000a.
- _____. *Las Leyes*. Madrid: Gredos, 2001.
- _____. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.
- _____. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamento Antigo*. Buenos Aires: Losada, 1959.
- _____. Madrid: Gredos, 2000b.
- _____. *Teetetos*. In: MONDOLFO, Rodolfo. *El Pensamento Antigo*. Buenos Aires: Losada, 1959.
- PLOTINO. *Eneadas*. USA: Encyclopoedia Britannica Inc., 1952.
- PRENTER, Regis. The Doctrine of the Real Presence. In: PRENTER, Regis. *Theology and Liturgy: Collected Essays*. Arus: Forlaget Aros, 1977.
- _____. *Theology and Liturgy: Collected Essays*. Arus: Forlaget Aros, 1977.
- PROCLO de Constantinopla. *Sermões*. Paris: Migne, 1855-66.
- PSEUDO-DIONISIO. De Divinis Nominibus. In: ROLT, C. E. *Divine Names and Mystical Theology: Translations of Christian Literature*. London: SPCK, 1920.
- PULS, Maurício. *Arquitetura e filosofia*. São Paulo: Annablume, 2006.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo. ASTE, 1973.
- RADBERTO, Paschasio. *De Corpore et Sanguine Domini: Tractatus 831, accuratus in 865*. Paris: Migne PL, 1885.
- RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1963.
- RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Theological Dictionary*. New York: Herder and Herder, 1965.

- RATZINGER, Joseph. *Introduzione allo Spirito della Liturgia*. Cinisello Balsamo: Editrice Santo Paolo, 2001.
- RICHARD, M. “Une homélie de Theophile de Alexandrie sur l’institution de l’Eucharistie”. *RHE*, Paris, n. 33, 1937.
- RICHTER, Karl. *Comunità, Spazio Liturgico ed Altare*. Bose: Qiqajon, 2003.
- RICHTER, Klemens. *Espaços de Igrejas e Imagens de Igrejas*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005.
- RILKE, Rainer M. *Poemas Seletos*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- ROSE, Michael S. *Ugly as Sin*. Manchester: Sophia Institute Press, 1969.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SAUSER, E. *O simbolismo dos templos católicos*. Bose: Qiqajon, 2003.
- SCHILLEBEECKX, E. Palavra y Sacramento en la Iglesia. *Lumiere et Vie*, n. 46, 1960.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist*. New York: St. Vladimir’s Seminary, 1988.
- SEABURY, Samuel. Discourses on Several Subjects. In: WRIGHT, Robert (Ed.). *Prayer Book Spirituality*. New York: Seabury Press, 1989.
- SEGNI, Bruno di. Tractatus de Sacramentis Ecclesiae. In: SAUSER, E. *O simbolismo dos templos católicos*. Bose: Qiqajon, 2003.
- SILVA, Elvan. Notas sobre a Problemática do ensino da Crítica da Arquitetura. In: *Cadernos do V Encontro de Teoria e História da Arquitetura*. Porto Alegre: UniRitter, 2005.
- SÖVIK, Edward. *Architecture for Worship*. Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1973.
- SPERA, Juan Carlos. Quem de nós celebra? In: CELAM. *Manual de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004.
- STENDHAL, Krister. Mathew. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake’s Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.
- SUKENIK, E. L. Ancient Synagogues in Palestine and Greece. In: BOUYER, Louis. *Architecture and Liturgy*. Bose: Qiqajon, 1994.
- SUMMERSON, John. *A linguagem clássica da arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- TEMPLE, William. *Leituras sobre o Evangelho de João*. London: Mac Millan, 1947.
- THE APOSTOLIC CONSTITUTIONS, II, 57, 5. Nottingham: ALCUIN/GROW, 1990.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TORGERSON, Mark A. *An Architecture of Immanence*. Grand Rapids/Cambridge: William B Eerdmans Publ. Co., 2007.

TRIACCA, Achille. Biblia e Liturgia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille (Orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, Nigel. Revelation. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

VALENZIANO, Crispino. *L'ambone: aspetti storici*. Bose: Qiqajon, 2005.

WCC. *Relatório da Conferência para Arquitetos e Teólogos*. 6-13 maio 1959. Bossey: The Ecumenical Institute, 1959.

WILLIAMS, C. 1st. Corinthians. In: BLACK, Matthew; ROWLEY, Harold (Ed.). *Peake's Commentary on the Bible*. London/Edinburgh: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1963.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos, Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.

ZEIN, Ruth Verde. A Crítica da Arquitetura e suas implicações no ensino da teoria e da história e da prática do projeto (comunicação). In: *Caderno do V Encontro de Teoria e História da Arquitetura*. Porto Alegre: UniRitter, 2005.