

A oração entre as práticas mágico-religiosas do politeísmo e o relacionamento pactual do monoteísmo: Da superação do Determinismo da História em Mircea Eliade à Presença do Mistério do Ser em Paul Tillich.

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2018). *A oração entre as práticas mágico-religiosas do politeísmo e o relacionamento pactual do monoteísmo: Da superação do Determinismo da História em Mircea Eliade à Presença do Mistério do Ser em Paul Tillich*. *Revista Teológica Doxia (Centro de Ensino Superior Fabra / FABRA / PUC-RJ)*, ISSN: 2526-2300 (Serra - ES), 3 (3), 46-75.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/74>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prnO/exb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**A ORAÇÃO ENTRE AS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DO POLITEÍSMO E O
RELACIONAMENTO PACTUAL DO MONOTEÍSMO**

Da superação do *Determinismo da História* em Mircea Eliade à *Presença do Mistério do Ser* em Paul Tillich

**THE PRAYER BETWEEN THE MAGICAL-RELIGIOUS PRACTICES OF POLITEISM AND THE PACTUAL
RELATIONSHIP OF MONOTEISM:**

From the *Determinism of History* in Mircea Eliade to the *Presence of the Mystery of Being* in Paul Tillich

Luiz Carlos Mariano da Rosa*

RESUMO

Convergindo para uma concepção que afirma o determinismo da História e encerra a necessidade de repetição do conteúdo mítico através de preces e práticas rituais como possibilidade de domínio da *realidade*, o artigo sublinha, baseado no método histórico-comparativo de Mircea Eliade, que se os gestos arquetípicos na cultura oral e politeísta caracterizam-se como hierofanias, a revelação pessoal de Deus no monoteísmo constitui-se um movimento que traz a concepção de História como uma teofania, o que implica a existência de uma vontade suprema em uma construção histórica que se impõe como uma sequência ininterrupta de fenômenos teofânicos correlacionados no tempo e no espaço, no sentido de uma ordem sucessiva de eventos negativos ou positivos em um conjunto que assinala para cada um deles um valor intrínseco. Dessa forma, sobrepondo às práticas mágico-religiosas e às recitações míticas dos processos litúrgico-rituais do politeísmo o *relacionamento pactual* do monoteísmo de Israel, o artigo mostra a oração como uma experiência que correlaciona mistério, milagre e êxtase, convergindo para a instauração da união entre a criatura e o Criador e para a *presença do mistério do ser* em Tillich através da perspectiva teológico-filosófica e referencial teórico fenomenológico em um processo baseado no legado judaico-cristão que se detém na noção de Deus como Ser Pessoal em lugar de uma concepção de Divindade como um princípio uno, impessoal e abstrato.

PALAVRAS-CHAVE: Eliade; Oração; Tillich; Religião; História.

ABSTRACT

Converging to a conception that affirms the determinism of History and concludes the necessity of repetition of the mythical content through prayers and ritual practices as a possibility of domination of *reality*, the article underlines, based on the historical-comparative method of Mircea Eliade, that if gestures archetypal in oral and polytheistic culture are characterized as hierophanies, the personal revelation of God in monotheism constitutes a movement that brings the con-

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (CEUCLAR - SP) e graduando em Teologia pela Universidade Estácio de Sá (UNESA - RJ). Especialista em Filosofia e em Ciências da Religião pela Universidade Cândido Mendes (UCAM - RJ). É professor-pesquisador e filósofo-educador no Espaço Politikón Zóon (EPZ - SP).

E-mail: marianodarosalettras@gmail.com

ception of History as a theophany, which implies the existence of a supreme will in a historical construction that imposes itself as an uninterrupted sequence of theophanic phenomena correlated in time and space, in the sense of a successive order of negative or positive events in a set that signals to each of them an intrinsic value. In this way, overlapping the magical-religious practices and the mythical recitations of the liturgical-ritual processes of polytheism the *covenant relationship* of the monotheism of Israel, the article shows prayer as an experience that correlates mystery, miracle and ecstasy, converging to the establishment of the union between the creature and the Creator and the *presence of the mystery of being* in Tillich through the theological-philosophical perspective and phenomenological theoretical referential in a process based on the Judeo-Christian legacy that dwells on the notion of God as Personal Being instead of a conception of Divinity as a principle one, impersonal and abstract.

KEYWORDS: Eliade; Prayer; Tillich; Religion; History.

INTRODUÇÃO

Pertencendo a um contexto histórico-cultural que atribui aos mitos o *status* de modelos paradigmáticos de todos os seus atos, ao homem das sociedades arcaicas e tradicionais impõe-se a garantia de que todas as suas ações, sejam realizadas no tempo presente, sejam planejadas, guardam correspondência com tudo o que já foi feito *in illo tempore*, no princípio dos Tempos, convergindo para um processo que demanda da existência individual a sua participação no conteúdo do referido arcabouço como condição para a sua humanização propriamente dita em um movimento que encerra responsabilidade e confere significação ao sujeito enquanto tal através de uma construção que pressupõe a transposição das fronteiras em questão e a negligência em relação aos gestos arquetípicos o caráter de um retorno ao estado “natural”: “Ignorar ou esquecer o conteúdo dessa ‘memória coletiva’ constituída pela tradição equivale a uma regressão ao estado ‘natural’ (a condição acultural da criança), a um ‘pecado’ ou a um desastre.” (ELIADE, 1972, p. 112)

Sobrepondo-se à experiência ordinária da vida cotidiana, a vivência dos mitos implica a reatualização dos eventos significativos característicos do Tempo primordial em um processo que encerra a transposição para o mundo transfigurado e auroral constituído pelos Entes Sobrenaturais cuja presença é evocada em um movimento que escapa ao caráter de um conhecimento “abstrato”, que guarda condição de exterioridade em face do indivíduo e emerge através de uma construção que envolve tanto a sua narração cerimonial como a sua prática ritual, convergindo para a sua proclamação e demonstração,

o que implica a saída do tempo cronológico e o ingresso no Tempo “sagrado” e o compartilhamento da presença dos Deuses e Heróis.

Responsável pela criação do Mundo e do homem, ao Ente Supremo, conhecido principalmente pelas tribos primitivas circunscritas histórico-culturalmente ao estágio da caça e da colheita, impõe-se a condição de uma Divindade que, em alguns casos, nem mesmo conclui o processo em questão, cuja tarefa fica a cargo de seu “Filho” ou representantes, como os Ancestrais Míticos, na medida em que tal Deus não participa efetivamente da vida humana, mantendo-se em condição de indiferença em relação às suas necessidades religiosas, econômicas e vitais e às questões do mundo, tendo em vista o seu caráter transcendente e a sua passividade em um processo que torna desnecessário um culto propriamente dito, pois não tem imagens nem templos, estátuas ou sacerdotes, convergindo para uma construção que o encerra como último recurso e demanda a sua invocação em épocas de crise individual e coletiva¹.

Nesta perspectiva, a transcendência absoluta do Ente Supremo converge para as fronteiras que encerram o seu “desaparecimento” em um processo que acarreta o seu “esquecimento” e envolve uma religiosidade que guarda correspondência com as necessidades cotidianas, demandando a emergência de novas “formas” divinas em substituição ao Deus Criador em uma construção que assinala uma ausência que pressupõe a sua fusão e transformação em outras figuras divinas, o que implica

a passagem da transcendência e da passividade dos seres celestes às formas religiosas dinâmicas, eficientes, facilmente acessíveis. Poder-se-ia dizer que assistimos a uma “progressiva queda” do sagrado “no concreto”; a vida do homem e o meio cósmico que o rodeia imediatamente cada vez mais se impregnam de sacralidade. (ELIADE, 2008, p. 51)

Consistindo em um processo que envolve a alteração da estrutura da experiência religiosa, as crenças que encerram geralmente o animismo, o totemismo, além da devoção em face dos espíritos dos mortos e as divindades locais, por exemplo, convergem para a emergência de forças dinâmicas, dramáticas, que trazem em si valências míticas que se sobrepõem ao Ser Celeste Supremo em sua transcendência absoluta e passividade.

¹ Eis a conclusão do estudo de Mircea Eliade, que adverte que “de tempos em tempos, o esquecido ou negligenciado Ente Supremo é lembrado, especialmente por ocasião de uma ameaça proveniente das regiões celestes (seca, tempestades, epidemias, etc.). (...). Geralmente, só se apela a esse Deus esquecido em último recurso, depois de haverem malogrado todas as demais tentativas junto a outras figuras divinas.” (ELIADE, 1972, p. 89)

de, que assume a condição de um *deus otiosus*² em uma construção que mostra tal fenômeno como produtor de um conteúdo capaz de engendrar as verdadeiras “religiões” dos povos cujas culturas superam o estágio da caça e da colheita, na medida em que constituem um arcabouço que reúne “os mitos mais ricos e mais dramáticos, os rituais mais extravagantes, os deuses e deusas de toda espécie, os Ancestrais, as máscaras e as sociedades secretas, os templos, os sacerdotes, etc.” (ELIADE, 1972, p. 88).

Nesta perspectiva, baseado no método histórico-comparativo de Mircea Eliade o artigo sublinha que se os gestos arquetípicos na cultura oral e politeísta caracterizam-se como hierofanias, na medida em que implica uma concepção que circunscreve os acontecimentos originários e a sua revelação *in illo tempore*, convergindo para uma concepção que afirma o determinismo da história e a necessidade de repetição do conteúdo mítico através de preces e práticas rituais como possibilidade de domínio da *realidade*, a relação com Deus no monoteísmo, pressupondo uma revelação pessoal que a distingue do *modus operandi* das demais religiões, constitui-se um movimento que, trazendo como fundamento a oração, tende a escapar aos liames de qualquer tipo de determinismo ético-lógico, afetivo-intelectual, imaginativo-volitivo e psico-orgânico, convergindo para uma liberdade que não se restringe à esfera da subjetividade mas torna-se um exercício transsubjetivo ou supraobjetivo.

Dessa forma, detendo-se nas especificidades que implicam magia e religião em sua oposição e complementariedade, o texto estabelece a diferenciação envolvendo a prece no politeísmo em face da oração no monoteísmo, convergindo para conferir ao seu exercício a possibilidade de transformação da situação existencial, conforme salienta Tillich, que enfatiza os sinais que a sua construção encerra, a saber, mistério, milagre e êxtase, na medida em que, baseado no legado judaico-cristão, sobrepõe a noção de Deus como Ser Pessoal à concepção de Divindade como um princípio uno, impessoal e abstrato e às concepções mágico-religiosas e às recitações míticas dos processos litúrgico-rituais, haja vista que define o ato de orar como uma união entre o ser finito e o ser infinito através de uma comunicação que transpõe as fronteiras da linguagem verbal e implica a contemplação em um movimento que encerra a alteração da consciência e da

² Conforme esclarece Eliade, que afirma que “o Ente Supremo parece haver perdido a *atualidade religiosa*; ele está ausente do culto e os mitos mostram que ele se retirou para longe dos humanos, que se tornou um *deus otiosus*.” (ELIADE, p. 88, 1972, grifos do autor)

situação do homem em sua individualidade na concreticidade de um determinado contexto histórico-cultural e econômico-social.

O SOFRIMENTO E A DOR ENTRE O POLITEÍSMO³ E O MONOTEÍSMO⁴ DE ISRAEL: DA CONDIÇÃO DE HIEROFANIAS DOS GESTOS ARQUETÍPICOS À REVELAÇÃO PESSOAL DE DEUS E A HISTÓRIA COMO UMA TEOFANIA

Atribuindo aos arquétipos a condição que envolve a verdadeira realidade, o homem oriundo de uma cultura tradicional caracteriza-se pela necessidade de viver em consonância com modelos extra-humanos em um processo que encerra a lei como uma hierofania primordial e demanda a obediência às normas da existência, à medida que estas se impõem como produtos da revelação *in illo tempore* de uma divindade ou ser místico em um movimento que implica a repetição de gestos paradigmáticos e a realização de cerimônias periódicas que convergem para a anulação do tempo e a instauração da harmonia diante dos ritmos cósmicos.

Nesta perspectiva, cabe salientar a oposição do homem antigo em relação à *história* e ao sentido ora lhe atribuído como uma sucessão de acontecimentos de caráter irreversível e imprevisível que encerram uma carga de enorme valor, a despeito da sua incapacidade de superar ou sequer enfrentar os desequilíbrios e desajustes naturais e culturais que tendem a acarretar, individual e coletivamente, a imposição de dores e *sofrimentos* aos seres humanos.

À possibilidade e à necessidade de tolerância envolvendo a adversidade na aceitação de um acontecimento ou fato histórico, impõe-se a condição atribuída ao sofrimento, que escapa ao caráter de um evento arbitrário e converge para as fronteiras que encerram uma contingência que se sobrepõe à casualidade, guardando correspondência com determinadas influências mágicas ou demoníacas que demandam o recurso ao feitiço ou ao sacerdote em um processo cuja intervenção, tornando-se inoperante, cul-

³ "O politeísmo é uma forma religiosa estreitamente ligada ao mito. Só existe, com a multiplicidade dos deuses, que o define, porque o mito criou esses deuses. Na realidade, o politeísmo surge na história unido ao sentimento e à noção do divino na natureza. Uma de suas grandes fontes é o mistério do mundo exterior em que estamos mergulhados; a outra, mais profunda, encontra-se num segundo mistério, que está em nós mesmos." (BRANDÃO, 1986, p. 120)

⁴ "Monoteísmo é reconhecer e venerar um só Deus, excluindo todos os seres venerados no politeísmo. O monoteísmo distingue-se, portanto, da monolatria e do henoteísmo, que reconhecem e veneram também um só Deus, mas não negam a existência de outros deuses. Monoteístas são as religiões israelita, cristã e maometana; de modo menos puro o masdeísmo, que, embora venerando Ahura-Mazda como ser absoluto e transcendente, não é livre de elementos dualistas." (DICIONÁRIO, 2014, p. 1009)

mina na recordação da existência do Ser Supremo e na prática ritual do exercício da oração e da oferta de sacrifícios que a sua invocação requer⁵.

Guardando correspondência com a ação mágica de um inimigo, ou com a quebra de um tabu, ou com a entrada em uma zona proibida, ou com a ira de um Deus, ou, em última instância, com o desejo ou a ira do Ser Supremo, ao sofrimento cabe a imposição de um tratamento mágico-religioso capaz de ilustrar claramente o seu significado em um processo que encerra sempre uma causalidade, que envolve desde uma falta pessoal até a própria vontade do Supremo Deus, convergindo para as fronteiras que assinalam a superação da sua absurdez em um movimento que implica inteligibilidade e possibilidade de tolerância moral.

Contra esse sofrimento, os primitivos lutam com todos os recursos mágico-religiosos de que dispõem — mas o toleram moralmente porque *ele não é absurdo*. O momento crítico do sofrimento está no seu aparecimento; o sofrimento só é perturbador enquanto sua causa permanecer desconhecida. Assim que o feiticeiro ou o sacerdote descobre o que está fazendo com que as crianças ou os animais morram, que a seca continue, a chuva aumente, a caça desapareça, o sofrimento começa a se tornar tolerável; adquire um significado e uma causa, podendo assim ser encaixado dentro de um sistema e explicado. (ELIADE, 1992a, p. 100, grifos do autor)

A necessidade de explicação da sua existência e realidade, eis o que se impõe ao sofrimento, haja vista que a capacidade moral de suportá-lo demanda a superação do momento crítico que envolve a sua manifestação em um processo que implica a descoberta da causa e do significado da sua emergência, convergindo, em última instância, para um sistema que mantém a dor sob a égide de uma consequência e encerra a sua justificativa na violação das “normas” em vigor em uma determinada comunidade.

Circunscritos à lógica que envolve causa e significado, o sofrimento e a dor demandam a construção de um conceito capaz de explicar e justificar a sua emergência, conforme exposto na pretensão implicada no conceito de carma desenvolvido pela perspectiva religiosa indiana, à medida que através desta concepção de causalidade universal confere um fundamento racional para os acontecimentos e adversidades da vida individual em um movimento que converge para as fronteiras que encerram a necessidade das transmigrações, tendo em vista que além de atribuir um sentido às vicissitudes im-

⁵ “O ‘Habitante do Céu’ ou ‘Aquele que está no Céu’ dos selk’nam é eterno, onisciente, onipotente, criador, mas a Criação foi concluída pelos antepassados míticos, criados pelo Deus supremo antes de se retirar para cima das estrelas. Atualmente, esse Deus isolou-se dos homens, indiferente às coisas do mundo. Não tem imagens, nem sacerdotes. Somente em caso de doença lhe dirigem preces: ‘Tu, do alto, não leves meu filho; é ainda muito pequeno!’ Só lhe fazem oferendas durante as intempéries.” (ELIADE, 1992b, p. 62)

põe a sua experiência um valor positivo, representando o efeito inescapável de transgressões praticadas em uma existência anterior e a possibilidade de compensação ou liquidação de uma parte do débito ou da dívida, que consiste em um fator determinante para o ciclo das existências futuras.

Independentemente da natureza do sofrimento, se a dor tem origem cósmica, psicológica ou histórica, a perspectiva religiosa indiana atribui um significado e uma função ao processo que encerra a sua manifestação através do carma, à medida que tal concepção de causalidade universal correlaciona os seus fenômenos e acontecimentos à imutável lei de causa e efeito em um sistema que não prescinde da noção que implica a “normalidade” do sofrimento ou da dor, a despeito dos métodos propostos para a libertação humana corporificados pelo budismo ou pela ioga.

A *realidade* e “normalidade” do sofrimento, eis o que, segundo a concepção religiosa em vigor na região do Mediterrâneo e da Mesopotâmia, guarda correspondência com o mito do sofrimento, da morte e da ressurreição de um deus, a saber, Tamuz⁶, convergindo para tornar a sua manifestação um arquétipo em um processo que impõe um poder de consolação à vida individual, haja vista a possibilidade de capacitar moralmente o homem para tolerar a adversidade e a vicissitude através da força cognitiva, psicológica e ética que advém do drama da divindade.

Ao significado religioso atribuído aos acontecimentos históricos envolvendo calamidades e catástrofes impõe-se a condição de “teofanias negativas” que caracteriza os referidos eventos em um movimento que encerra a previsão de adversidades e vicissitudes capazes de infligir dor e sofrimento como punição divina diante do estado de pecaminosidade do seu povo (a saber, o povo hebreu), constituindo-se a mensagem profética o veículo de expressão da relação entre causa e efeito e instrumento da exposição da razão implicada no processo que traz a vontade divina como fundamento.

Interpretando os acontecimentos catastróficos como manifestações da “ira” de Deus, os profetas hebreus, através da transmissão de suas mensagens proféticas, desen-

⁶ Correspondendo ao nome de Dumuzi (Ez. 8.14), o deus sumeriano-acádico dos novos brotos e da flores da primavera, extremamente popular também na Síria e na Fenícia, era adorado como Adoni (“meu Senhor”) em uma construção terminológica transformada em Adônis pelos gregos, enquanto que no Egito a sua devoção está relacionada a Osíris, tendo em vista a semelhança entre ambos: “No quarto mês do ano (junho-julho), depois que toda a vegetação havia secado debaixo do calor abrasador do sol do verão, celebrava-se com ruidosas lamentações, com libações de água e outros ritos, a descida de Tamuz para o reino da morte (mitologização da morte da primavera).” (DICIONÁRIO, p. 2014, 1470)

volvem um trabalho que converge para as fronteiras que atribuem à sua ocorrência a condição de “teofanias negativas”, cumprindo a função que envolve a imposição de um significado a cada fato, a cada evento histórico, como também a exposição da lógica imbricada no processo que traz a vontade divina como fundamento em um movimento que transcende a concepção tradicional do ciclo e a sua ideia de repetição em face da descoberta do tempo unidirecional.

Quanto às religiões arcaicas e paleorientais, bem como em relação às concepções mítico filosóficas do Eterno Retorno, tais como foram elaboradas na Índia e na Grécia, o judaísmo apresenta uma inovação importante. *Para o judaísmo, o Tempo tem um começo e terá um fim.* A ideia do Tempo cíclico é ultrapassada. Jeová não se manifesta no Tempo cósmico (como os deuses das outras religiões), mas num Tempo histórico, que é irreversível. Cada nova manifestação de Jeová na história não é redutível a uma manifestação anterior. (ELIADE, 1992b, p. 57, grifos meus)

Nesta perspectiva, baseados na vontade de Deus e na sua determinação, os acontecimentos históricos alcançam um valor em si mesmos, à medida que guardam capacidade de comunicar a “ira” divina através de catástrofes e calamidades e revelar o seu poder na existência histórico-cultural do seu povo em um processo que se sobrepõe à condição de uma divindade oriental, cuja identidade emerge por intermédio da criação de gestos arquetípicos, convergindo para a construção de uma relação com o homem enquanto indivíduo concreto em um movimento que implica a atuação de uma personalidade e transforma a história em uma teofania.

Baseado na revelação pessoal de Deus o monoteísmo se sobrepõe à noção de revelação que caracteriza as demais religiões, haja vista que se os gestos arquetípicos encerram a condição de hierofanias, a revelação de um modo de existência da divindade, do homem primordial ou do herói civilizador consiste em um processo que emerge de um tempo *mítico*, a saber, o instante extratemporal do princípio, convergindo para uma concepção que circunscreve os acontecimentos originários e a sua revelação *in illo tempore*, divergindo da situação que implica um evento teofânico que correlaciona tempo e espaço, tal como a experiência de Moisés no Monte Sinai, recebendo as tábuas da Lei das mãos de Deus⁷.

⁷ “Então, disse o SENHOR a Moisés: Sobe a mim, ao monte, e fica lá; dar-te-ei tábuas de pedra, e a lei, e os mandamentos que escrevi, para os ensinares. Levantou-se Moisés com Josué, seu servidor; e, subindo Moisés ao monte de Deus, disse aos anciãos: Esperai-nos aqui até que voltemos a vós outros. Eis que Arão e Hur ficam convosco; quem tiver alguma questão se chegará a eles.

Tendo Moisés subido, uma nuvem cobriu o monte. E a glória do SENHOR pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias; ao sétimo dia, do meio da nuvem chamou o SENHOR a Moisés. O

Claro que também podemos ver aqui a manifestação de alguns arquétipos, no sentido de que esses acontecimentos, elevados à condição de exemplos, serão repetidos; mas eles não serão repetidos enquanto os tempos não se completarem, isto é, a repetição só terá lugar num novo *illud tempus*. Por exemplo, conforme profecia de Isaías (11, 15-16), as miraculosas travessias do Mar Vermelho e do rio Jordão serão repetidas "naquele dia". Independente disso, o momento da revelação feita por Deus a Moisés permanece como momento limitado, definitivamente situado em algum lugar do tempo. E, como ele também representa uma teofania, adquire uma nova dimensão: transforma-se em momento precioso, já que não é mais reversível, por ter-se transformado em acontecimento histórico. (ELIADE, 1992a, p. 106)

Atribuindo aos acontecimentos históricos a condição de sinais da manifestação de *Yahveh* em um processo que converge para as fronteiras que encerram uma necessidade pedagógica, na medida em que a ocorrência de determinados eventos guardam correspondência com a construção da salvação do povo escolhido, Israel instituiu uma concepção religiosa que se sobrepõe ao caráter de um ciclo que encerra um movimento de repetição *ad infinitum* imposto à história pelas sociedades arcaicas através de uma interpretação que atrela os sofrimentos individuais ou coletivos ao drama cósmico e à oposição entre forças divinas e demoníacas que o perfaz, tendo em vista a perspectiva que, em relação à Divindade, implica a existência de uma vontade suprema em uma construção histórica que se impõe como uma sequência ininterrupta de fenômenos teofânicos correlacionados no tempo e no espaço, no sentido de uma ordem sucessiva de eventos negativos ou positivos em um conjunto que assinala para cada um deles um valor intrínseco.

A capacidade de transformar a dor em uma experiência dotada de conteúdo espiritual positivo, eis o que se impõe ao cristianismo em relação à antiga ética do Mediterrâneo em um processo que assinala que, a despeito de não lhe atribuir valor como instrumento de purificação e de elevação espiritual, a humanidade pré-cristã jamais destituiu o sofrimento de significado, mesmo que a sua emergência não guarde correspondência com um protótipo e represente uma ordem incontestável, perfazendo um acontecimento, um fato histórico, como uma catástrofe cósmica (seca, inundação, tempestade), ou uma invasão (incêndios, escravidão, humilhação), ou injustiças sociais, entre outros eventos, haja vista que a sua manifestação escapa à condição de arbitrariedade ou gratuidade e converge, por essa razão, para as fronteiras que implicam a possibilidade de sua tolerância.

aspecto da glória do SENHOR era como um fogo consumidor no cimo do monte, aos olhos dos filhos de Israel. E Moisés, entrando pelo meio da nuvem, subiu ao monte; e lá permaneceu quarenta dias e quarenta noites. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Ex 24.12-18, 1999, p. 108)

DA ORAÇÃO ENTRE A MAGIA E A RELIGIÃO COMO POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DO DETERMINISMO DA HISTÓRIA: DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS DO POLITEÍSMO AO *RELACIONAMENTO PACTUAL* DO MONOTEÍSMO DE ISRAEL

La única relación que pudiéramos establecer con seres de este tipo se encuentra determinada por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos pues actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmooverlos ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios. Y puesto que la religión tendría por objeto reglamentar nuestras relaciones con estos seres especiales, no podría haber religión más que allá donde hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. (DURKHEIM, 1982, p. 27)

Sobrepondo-se à noção que identifica a religião através da crença em uma deidade suprema e correspondendo à definição básica de religião como a crença em seres espirituais, a oração emerge como o seu pressuposto em um processo que envolve em seu arcabouço sacrifícios, ritos propiciatórios, entre outros elementos, o que implica uma relação entre seres espirituais que encerra a possibilidade de uma influência baseada em uma mediação simbólica que guarda a intenção de convencer ou motivar as suas consciências no sentido de produzir uma determinada realidade.

Nesta perspectiva, se a magia desenvolve-se através de uma construção que envolve cerimônias, sacrifícios, músicas e danças, além das orações, tal como ocorre na religião, tendo também mitos e dogmas, os fins técnicos e utilitários que a caracterizam se sobrepõem às especulações puras em um processo que envolve a invocação de seres e forças que se identificam em sua natureza com os seres e forças que participam do arcabouço religioso.

Caracterizando-se como elementos comuns a uma determinada comunidade, as crenças religiosas consistem em um patrimônio, uma herança, que converge para estabelecer a unidade do grupo na medida em que os seus membros compartilham uma fé idêntica em um processo que envolve a adesão e a prática de ritos solidários a todos os seus integrantes que, dessa maneira, constituem a igreja, que consiste em uma sociedade que institui uma representação do mundo sagrado e suas relações com o mundo profano que funciona como fundamento da sua união em uma construção que implica uma correlação fundamental entre religião e igreja e assinala a impossibilidade da existência daquela sem esta última.

¿Habrà que confesar que no se puede distinguir con rigor la magia de la religión; que la magia está llena de religión, del mismo modo que la religión de magia, y que, por consiguiente, es imposible

separarlas y definir la una prescindiendo de la otra?. Mas lo que hace a esta tesis dificilmente sostenible es la marcada aversión de la religión contra la magia y, en consecuencia, la hostilidad de la segunda contra la primera. La magia siente una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas; en sus ritos invierte el ceremonial religioso. Por su lado, la religión, aun cuando no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, los mira, en general, con disgusto. (DURKHEIM, 1982, p. 38)

Nesta perspectiva, se a igreja tem caráter nacional ou ultrapassa as fronteiras nacionais, se a sua constituição circunscreve-se a um determinado povo ou traz em sua composição um grupo específico, se a sua administração fica a cargo de uma corporação de sacerdotes ou não tem um órgão diretivo, independentemente de tais condições a vida religiosa é caracterizada pela existência de uma comunidade definida, que emerge como um substrato, condição que distingue a religião e possibilita a sua identificação, inclusive nos cultos privados, seja no culto doméstico ou no culto corporativo, em um processo que encerra também formas específicas de uma religião geral que se lhes sobrepõe, abarcando-as em sua totalidade.

A necessidade de generalidade não caracteriza a magia, cujas crenças, ora difundidas para uma camada significativa da população, ora reunindo praticantes em número menor do que a religião, não guardam capacidade de instituir vínculos que transformem os sujeitos que consultam o mago em membros de um determinado corpo moral, na medida em que as relações que desenvolvem entre si e, inclusive, envolvendo o próprio mago, assumem uma condição acidental e transitória, prescindindo do substrato que distingue a religião e identifica a igreja como tal, a saber, um grupo unido pela fé na mesma Divindade e na prática do mesmo culto.

No existe, por decirlo así, ningún sistema religioso, antiguo o reciente, en el que, bajo distintas formas, no se encuentre coexistiendo como dos religiones que, aun estando estrechamente unidas e incluso encabalgadas, no dejan sin embargo de ser distintas. La una se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etc., como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra: plantas, animales, rocas, etc.; por esta razón, se le da el nombre de naturalismo. La otra tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que se distinguen sin embargo de éste por la naturaleza de los poderes que les son atribuidos y, de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a la vista humana. (DURKHEIM, 1982, p. 43)

Atribuindo a jurisdição e a posse do ouro a um deus (ou *dewa*) em um processo que mantém sob a perspectiva de impiedade a sua procura e exploração, a conciliação com os espíritos das minas e com as divindades guardiães do mineral torna necessária a realização das cerimônias mineiras que requerem a direção de um sacerdote da velha

religião⁸ na Malásia⁹, na medida em que a invocação de Alá ou a prática do culto islâmico impossibilita a descoberta do mineral em um movimento que encerra a tensão entre as crenças importadas e a religião do território, convergindo para as fronteiras que implicam uma relação com os poderes superiores da região que demanda a mediação de preces e oferendas¹⁰.

A recitação de uma oração aos “espíritos do cobre”, eis o que se impõe ao trabalho de perfuração de uma nova galeria em um processo que envolve a participação dos operários e demanda a localização de um lugar onde a atividade de escavação deve ter início na medida em que torna-se necessário evitar o incômodo e a irritação dos espíritos da montanha, que detêm a condição de “donos do lugar” e, por essa razão, requerem um ritual de apaziguamento, convergindo para um trabalho cuja realização implica a observação de uma série de tabus¹¹.

Estado de pureza, jejum, meditação e atos de culto, além de oração, eis o que se impõe aos ritos de passagem mineiros, tendo em vista a natureza de uma operação que implica o acesso à zona sagrada e inviolável da vida subterrânea em um processo que pressupõe uma relação com a sacralidade que se sobrepõe ao universo religioso familiar e encerra profundidade e perigo na medida em que trata-se de uma intervenção em uma região regida por uma lei superior, convergindo para o confronto com os espíritos e com a presença sagrada que imperam nos níveis geológicos da Vida.

Guardando uma concepção de Divindade que converge para as fronteiras que encerram uma grandeza e uma condição, como Ser Supremo, criador e onipotente, que o torna inacessível ao homem em sua concreticidade histórico-cultural, a maioria dos povos africanos limita-se a invocá-lo em situações de extrema carência ou precisão em um processo que envolve o esgotamento de todos os recursos, haja vista que trata-se de um Deus cuja bondade “dispensa” ou “exclui” a prática de um culto como uma necessidade na medida em que se mantém alheio aos negócios envolvendo a vida humana, terrestre,

⁸ Suplantadas pelo islamismo, as tradições religiosas arcaicas são conservadas pelo sacerdote, denominado *pawang*, ou pelo *xamā sakai*, pertencente à população pré-malaia.

⁹ Tendo em vista que os minerais auríferos compõem, juntamente com o estanho, as principais riquezas minerais da Malásia (1983).

¹⁰ Cabe salientar que, segundo Mircea Eliade, a despeito da expansão do Islamismo na Malásia, tal religião, considerada “estrangeira” pelos nativos, torna-se impotente para o êxito da realização das explorações das minas do seu território (1983).

¹¹ Conforme o registro de práticas adotadas entre os *bayeka* e os *bakitara*, na África, segundo Mircea Eliade (1983).

não possuindo templos, estátuas ou sacerdotes em uma construção religiosa na qual cumpre um papel irrelevante, embora permanecendo como última instância diante de uma causa ou questão para a qual a tribo ou comunidade não encontre solução correspondente através de um movimento que implica a sua invocação.

Nesta perspectiva, a oração consiste em um processo que encerra a possibilidade de restauração da *atualidade religiosa* do Ser Supremo em um contexto histórico-cultural que se lhe atribui a condição de um *deus otiosus*, perfazendo uma construção na qual emerge como criador e onipotente e que relega a sua invocação como tal às experiências de grandes privações ou epidemias ou catástrofes através de um movimento que demanda o esgotamento de todos os recursos e esforços, convergindo para uma situação-limite que assinala a necessidade de uma intervenção capaz de se sobrepor à desordem e desequilíbrio existentes.

Entre os hebreus, cada nova calamidade histórica era considerada como uma punição aplicada por Yahveh, irado por causa da orgia de pecado, à qual se tinha entregue o povo escolhido. Nenhum desastre militar parecia absurdo, nenhum sofrimento era em vão, porque, por trás do "acontecimento", era sempre possível discernir a vontade de Yahveh. E mais ainda: essas catástrofes eram, podemos dizer, necessárias, eram previstas por Deus, de modo que o povo judeu não contrariasse seu verdadeiro destino, pondo de lado a herança religiosa deixada por Moisés. De fato, toda vez que a história lhes dava uma oportunidade, toda vez que desfrutavam de um período de comparativa paz e prosperidade econômica, os hebreus afastavam-se de Yahveh e se aproximavam dos baals e das astartes de seus vizinhos. Apenas as catástrofes históricas os levavam de volta ao caminho correto, forçando-os a olhar de novo para o verdadeiro Deus. Então, "eles clamaram a Yahveh: 'Pecamos', disseram eles, 'porque abandonamos a Yahveh e servimos os baals e as astartes. Agora, livra-nos da mão dos nossos inimigos, e nós te serviremos!'" (I Samuel 12:10). Esse retorno ao verdadeiro Deus na hora do desastre nos faz lembrar o gesto desesperado dos primitivos, que, para redescobrir a existência do Ser Supremo, precisavam encontrar-se diante dos perigos mais extremos e do fracasso de todas as tentativas de contato com outras formas divinas (deuses, ancestrais, demônios). (ELIADE, 1992a, p. 104)

Consistindo em um recurso que exprime um pedido de ajuda ou auxílio envolvendo o Ser detentor de um poder que se sobrepõe a totalidade da força humana, clamar encerra o sentido de gritar e bradar, caracterizando um apelo que supera a condição de uma fala em sua aceção comum e implica uma necessidade urgente em virtude de uma situação crítica, razão pela qual converge para as fronteiras que traduzem um "grito" de angústia, uma "exclamação" de horror ou um "clamor" de tristeza, na medida em que a palavra que a expressa traz como significação chorar e chamar¹².

¹² Tendo em vista que clamar é definido pelo termo *tsā'aq* (צעץ): "O verbo *tsā'aq* é encontrado em torno de 55 vezes no Antigo Testamento hebraico. A palavra ocorre pela primeira vez em Gn 4.10: 'A voz do sangue do teu irmão *clama* a mim desde a terra'. Esta palavra é usada muitas vezes no sentido de

Nesta perspectiva, alcança relevância o sentido atribuído à história que, escapando à condição de um ciclo que envolve uma repetição *ad infinitum* e que implica uma representação que encerra um movimento que abrange criação, desgaste, destruição e recriação anual do Cosmo, converge para as fronteiras que afirmam uma relação com os acontecimentos históricos que contempla a noção da vontade do Ser Supremo e a sua capacidade de estabelecer intervenções pessoais na existência histórico-cultural e econômico-social tanto na dimensão individual como na esfera da coletividade através de fatos que, a despeito de acenar com um determinado arquétipo, tal qual a ira de *Yahveh* e a sua exteriorização por intermédio das derrotas militares de Israel, impõem a concepção de uma similaridade formal que guarda correspondência com a manifestação de um conteúdo que traz como fundamento uma nova ação da Divindade na realidade e no seu processo de constituição como expressão do seu plano.

Os periódicos retornos dos hebreus a seus baals e suas astartes também podem, em sua maioria, ser explicados por sua recusa em conceder um valor à história, isto é, por sua insistência em considerá-la como uma teofania. Para as camadas populares, e especialmente para as comunidades agrícolas, era preferível o velho conceito religioso (aquele dos baals e das astartes); ele os mantinha mais perto da "vida", ajudando os camponeses a tolerar a história, se não a ignorá-la. O persistente desejo dos profetas messiânicos no sentido de encarar a história de frente, aceitando-a como um diálogo assustador com *Yahveh*, sua vontade de fazer com que as derrotas militares produzissem frutos morais e religiosos, e de tolerá-las porque eram vistas como necessárias para obter a reconciliação de *Yahveh* com o povo de Israel, e sua salvação final — enfim, sua vontade de considerar todo e qualquer momento como um instante decisivo, dando-lhe portanto um valor religioso — produziam uma tensão religiosa demasiadamente grande, e a maior parte dos israelitas rejeitou a ideia de submeter-se a ela, do mesmo modo como os cristãos e, em especial os membros das camadas populares, recusaram-se a viver a genuína vida do cristianismo. (ELIADE, 1992a, p. 108)

À oração como uma prática israelita em um processo que relega à condição de impotência os demais deuses, na medida em que Javé caracteriza-se como o único Deus de Israel, o que se impõe é a relação envolvendo o povo escolhido e a história, cujos acontecimentos emergem como eventos teofânicos negativos ou positivos, convergindo para uma construção que encerra um *relacionamento pactual*¹³ através de uma aliança

'clamar' por ajuda. Às vezes, é o homem que 'clama' pelo homem: "*Clamou* o povo a Faraó por pão" (Gn 41.55). Com mais frequência é o homem que 'clama' a Deus por ajuda: 'Os filhos de Israel *clamaram* ao SENHOR' (Êx 14.10)." (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 71, grifos do autor). Tal termo, a saber, *tsā'aq* (צָעַק), correspondendo ao sentido de chorar, gritar, chamar, clamar por ajuda, ou gritar (por ajuda), ou gritar (em aflição ou necessidade), guarda paralelismo com *za'aq* ou *z'q* (צָעַק), que significa clamar, bradar, lamentar, como também chorar, chamar (para ajuda), ou clamar por socorro, ou gritar melancolicamente, e até urrar, implicando "clamar por socorro, convocar às armas, reunir, dar grito de lamento, proclamar; *niphal* ser convocado, reunir-se; *hiphil* convocar, erguer clamor de lamento; *n* צָעַק (*z'āqâ*), subs. clamor de lamento, clamor por socorro" (VANGEMEREN, 2011, p. 1104).

¹³ Instaurado através da experiência religiosa de Abraão, que transcende a economia do sagrado e os gestos arquetípicos que perfazem a relação da humanidade com a Divindade em sua acepção de *deus*

que implica a capacidade de Javé como detentor de sabedoria e poder e as exigências morais implicadas em seus atributos, a saber, justiça, fidelidade e bondade, tornando-se o ato de orar a invocação da presença de Deus em um exercício atrelado ao *status* do israelita como membro do povo de Deus, haja vista o valor do santuário como lugar da manifestação divina em um movimento baseado na autorrevelação de Javé que tende a engendrar uma confiança inabalável em sua divindade.

Se *’atar* consiste em um verbo que guarda o significado de orar, o substantivo que emerge das suas fronteiras corresponde ao sentido que envolve “perfume de sacrifício”¹⁴, constituindo-se *hitpallêl* outro verbo do Antigo Testamento que, carregando tal conotação, converge para o substantivo *t’fillah*, que encerra noções como oração litúrgica e oração não-litúrgica em uma construção que implica oração falada e oração cantada, perfazendo um arcabouço que atribui a vários salmos esta condição.

O recurso a vocábulos que encerram o sentido de “desejar” também corresponde ao exercício de orar em um processo que converge para as fronteiras que assinalam termos como “implorar clemência”, sob a acepção de “choro” e “súplica”, além de noções imbricadas em “dizer” e “falar” na medida em que expressam “minhas palavras” ou “as palavras de minha boca”, consistindo “clamar” uma oração em voz alta, e “chorar”, “gemer” e “suspirar” uma petição intensiva em uma construção que implica a ideia de “derramar a alma” diante de Deus como um movimento que, em suma, envolve coração, mágoas, queixas.

Se “louvar”¹⁵, “glorificar”, “abençoar”, “jubilar” e “exultar” perfazem termos que caracterizam a oração de ação de graças, “cantar” e “tocar” também implicam o sentido de “orar” na medida em que o canto ou a música guardam correlação envolvendo tal ato em um processo que encerra a ideia de uma inclinação profunda, que sintetiza a atitude interna e a postura interior que implicam o movimento do homem no sentido de procurar a face de Deus.

otiosus e impõe “a diferença que existe entre a tradicional concepção da repetição de um gesto arquetípico e a nova dimensão, a *fé*, adquirida por meio da experiência religiosa” (ELIADE, 1992a, p. 109, grifo do autor).

¹⁴ Expressão que remete à significação atrelada à imagística do incenso: “Esta fumaça perfumada é o símbolo bíblico da oração dos fiéis (Sl 141:2 e Ap 8:3-4). Este é o sacrifício mais puro, pois a verdadeira oração é o próprio eu se oferecendo em sacrifício integral, entrando em contato imediato com o coração de Deus (Sl 51:17).” (A BÍBLIA VIDA NOVA, 1995, p. 96)

¹⁵ Que remete a Aleluia: “(hillêl, — Aleluia, o substantivo daí derivado figura, p. ex., como título de Saltério)” (DICIONÁRIO, 2014, p. 1072).

Nesta perspectiva, se os devotos do paganismo recorrem a práticas mágico-religiosas e a suposta força de fórmulas e utilização de nomes no sentido de obrigarem ao seu deus a satisfazerem as suas necessidades e desejos, a oração para o israelita, como membro do povo de Deus, caracteriza um *relacionamento pactual*, que tem como fundamento uma ordem moral e converge para a construção de uma confiança inabalável, conforme demonstra a certeza da resposta e a expressão de gratidão que de modo antecipado o israelita exprime em sua experiência religiosa¹⁶.

Lutar com Deus, eis o sentido que caracteriza a oração e emerge através de uma concepção de Divindade que se impõe como antropomórfica e carrega a noção de uma piedade que guarda raízes nas fronteiras de um fenômeno prenhe de vitalidade que, baseado na confiança absoluta que pressupõe o *relacionamento pactual* com Javé, se sobrepõe à conduta religiosa pagã e às práticas que as perfazem enquanto tais como recursos capazes de mobilizar os deuses, como a dança ritual protagonizada pelos sacerdotes de Baal no Monte Carmelo e a autodilaceração¹⁷, além do transe ou estado extático característico de uma conduta ritual que, instaurada desde o período da manhã, ultrapassa o meio-dia e alcança aproximadamente às 15 horas, convergindo para um episódio que salienta a distinção do Deus de Israel concernente a todos aqueles que improcedentemente detêm tal titulação em um arcabouço no qual os demais se mantêm sob a égide de ídolos, inaptos, dessa forma, à comunicação intersubjetiva, e impróprios à discursividade imbricada na referida operação¹⁸, segundo o exposto no caso em questão, que culmi-

¹⁶ Conforme relata o episódio do embate envolvendo Elias e os profetas de Baal, cuja palavra hebraica, *Ba'al*, guarda o significado de "Dono", "Senhor" e "Marido": "Então, disse Elias ao povo: só eu fiquei dos profetas do SENHOR, e os profetas de Baal são quatrocentos e cinquenta homens. Dêem-se-nos, pois, dois novilhos; escolham eles para si um dos novilhos e, dividindo-o em pedaços, o ponham sobre a lenha, porém não lhe metam fogo; eu prepararei o outro novilho, e o porei sobre a lenha, e não lhe meterei fogo. Então, invocai o nome de vosso deus, e eu invocarei o nome do SENHOR; e há de ser que o deus que responder por fogo esse é que é Deus. E todo o povo respondeu e disse: É boa esta palavra." (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, I Rs 18.22-24, 1999, p. 419)

¹⁷ "Ao meio-dia, Elias zombava deles, dizendo: Clamai em altas vozes, porque ele é deus; pode ser que esteja meditando, ou atendendo a necessidades, ou de viagem, ou a dormir e despertará. E eles clamavam em altas vozes e se retalhavam com facas e com lancetas, segundo o seu costume, até derramarem sangue" (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, I Rs 18.27-28, 1999, p. 419). Cabe salientar que, embora proibida pela lei do Antigo Testamento (Lv 19,28; Dt 14,1), a autodilaceração constituía-se, contudo, uma prática concretizada por alguns judeus (Jr 41,5; 47,5).

¹⁸ Conforme destaca o salmista, quando afirma no Salmo 135, Salmo de Ação de Graças: "Os ídolos das nações são prata e ouro, obra das mãos dos homens. Têm boca e não falam; têm olhos e não vêem; têm ouvidos e não ouvem; pois não há alento de vida em sua boca. Como eles se tornam os que os fazem, e todos os que neles confiam." (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Sl 135.15-18, 1999, p. 713)

na na resposta de *Yahveh* em face da invocação feita pelo profeta Elias diante do povo de Israel:

No devido tempo, para se apresentar a oferta de manjares, aproximou-se o profeta Elias e disse: ó SENHOR, Deus de Abraão, de Isaque e de Israel, fique, hoje, sabido que tu és Deus em Israel, e que eu sou teu servo e que, segundo a tua palavra, fiz todas estas coisas. Responde-me, SENHOR, responde-me, para que este povo saiba que tu, SENHOR, és Deus e que a ti fizeste retroceder o coração deles. Então, caiu fogo do SENHOR, e consumiu o holocausto, e a lenha, e as pedras, e a terra, e ainda lambeu a água que estava no rego. O que vendo todo o povo, caiu de rosto em terra e disse: O SENHOR é Deus! O SENHOR é Deus! (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, I Rs 18.36-39, 1999, p. 419)

Cura de doenças, libertação de um perigo mortal, castigo dos inimigos, o fim de calamidades nacionais – eis o que se impõe como conteúdo da oração, segundo a prática israelita, em um processo que converge para as fronteiras que encerram a vida em sua plenitude histórica e abrange saúde, boa velhice, prosperidade, descendência numerosa, progresso da nação e adoração a Javé, o que implica benefícios temporais que guardam correspondência com a necessidade de assegurar a verdadeira religião em uma construção que atribui à vida enquanto tal a condição de um precioso dom de Javé concedido aos seus fiéis como membros da nação israelita e partícipes da sua aliança.

DA ORAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE TRANSFORMAÇÃO DA SITUAÇÃO EXISTENCIAL: MISTÉRIO, MILAGRE E ÊXTASE EM TILLICH

El encuentro personal con Dios y la “re-unión” con Él constituyen el corazón de toda auténtica religión. Presuponen la presencia de un poder de transformación y el hecho de que el hombre se orienta hacia lo último partiendo de todas sus preocupaciones preliminares. (TILLICH, 1982a, 119)

Relação com Deus em sua absoluta transcendência, eis o que se impõe à oração como um processo que envolve a união entre o ser finito e o ser infinito através de uma comunicação que transpõe as fronteiras da linguagem verbal e converge para a contemplação cuja realidade traduz-se pelo movimento que encerra as manifestações intelectuais, emocionais e volitivas, convergindo para a alteração da consciência e da situação do homem em sua individualidade na concreticidade de um determinado contexto histórico-cultural e econômico-social, sobrepondo-se à concepção divina como um princípio uno, impessoal e abstrato, que caracteriza a essência de tudo o que existe em uma construção na qual o ser humano emerge como detentor de uma realidade suprema que, em última instância, atribui à correspondência consigo mesmo a capacidade de salvar-se a si, o que tende a eliminar totalmente a necessidade de dependência de Deus e da sua

salvação, assim como das invocações, dos atos propiciatórios, dos sacrifícios e das orações que pressupõem a existência de Deus como tal.

El budismo, en efecto, consiste antes que nada en la noción de la salvación y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y que se practica. Sin duda, no podría ésta ser conocida si Buda no hubiera venido a revelárnosla; mas una vez hecha esta revelación, la obra de Buda estaba acabada. A partir de ese momento, Buda dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. Aun cuando el recuerdo de aquél que las ha hecho conocer se borrara de las memorias, la práctica de las cuatro verdades santas sería posible. Caso completamente diferente es el del cristianismo que, sin la idea siempre presente de Cristo y su culto siempre practicado, es inconcebible; pues es por Intermedio de un Cristo siempre viviente y cotidianamente inmortal como la comunidad de fieles sigue comunicándose con la fuente suprema de la vida espiritual. (DURKEHIM, 1982, p. 29-30)

Nesta perspectiva, a oração emerge como pressuposto da impotência humana em sua finitude e o reconhecimento de dependência característico da condição de criatura em um processo que implica sujeição à vontade do Criador em um movimento que atribui a possibilidade de comunicação entre o homem em sua individualidade concreta e o Ser Supremo em sua absoluta transcendência ao seu filho Jesus Cristo que, como *Lógos* encarnado, morto e ressuscitado, torna-se capaz de engendrar um *novo ser* por intermédio da ação do Espírito Santo e converge para assegurar a correspondência divina na medida em que realiza a transposição do abismo existencial (ético-lógico, afetivo-intelectual, imaginativo-volitivo e psico-orgânico) que se impõe à relação entre o ser humano e o Ser Divino¹⁹.

Longe de consistir em um processo que encerre em si próprio a capacidade de produzir os efeitos desejados, a oração cristã pressupõe a subordinação da vontade humana aos princípios instituídos por Deus para o seu exercício cuja prática converge, em última instância, para a união do ser humano ao Ser Divino através de um movimento que implica fé como condição fundamental e traz como *telos* a transformação do próprio sujeito, jamais consistindo em um rito baseado no automatismo de um sistema de relações mecânicas que tende a dispensar a Divindade enquanto tal e a anular completamente a ideia da necessidade de sua intervenção na realidade.

La creatividad directora de Dios es la respuesta a la cuestión del sentido de la plegaria, sobre todo de las plegarias de súplica e intercesión. Ningún tipo de plegaria puede significar la espera de que Dios le dé satisfacción inmiscuyéndose en las condiciones existenciales. Ambas plegarias signifi-

¹⁹ "Esta realidad es el Nuevo Ser, que vence la alienación existencial y así hace posible la fe. Esto, únicamente la fe es capaz de garantizarlo - precisamente porque su propia existencia es idéntica a la presencia del Nuevo Ser. En sí, la fe es la evidencia inmediata (no deducida como conclusión) del Nuevo Ser en el seno y bajo las condiciones de la existencia." (TILLICH, 1982a, p. 154)

can un ruego dirigido a Dios para que encamine una situación dada a su plenitud. Las plegarias constituyen un elemento, un factor muy poderoso. de esta situación, si son verdaderas plegarias. (TILLICH, 1982b, p. 342-343)

Pressuposto que implica uma relação de *busca recíproca* entre Deus e o homem como um processo que não se circunscreve às fronteiras que encerram a linguagem em seu caráter objetivante e converge para o êxtase da experiência de *união substancial* ou *hipostática* entre a criatura humana e o Criador através do Espírito Santo, a oração consiste em um acontecimento concreto que envolve o encontro com o “Ser-que-subsiste-por-Si” e cuja natureza implica vida em sua plenitude com infinitas possibilidades em um movimento que demanda fé²⁰, e fé como certeza e convicção²¹. “Toda auténtica plegaria está cargada de poder, no por la intensidad del deseo expresado en ella, sino por la fe con que se cree en la actividad directora de Dios - *una fe que transforma la situación existencial.*” (TILLICH, 1982b, p. 343, grifos meus)

Dessa forma, *locus* do encontro com Deus em uma manifestação que torna o homem em sua interioridade habitação do “Ser-em-Si”²², a oração se sobrepõe ao caráter mágico-religioso atribuído ao processo na medida em que configura um movimento que encerra a submissão da criatura ao Criador, possibilitando o exercício do seu poder sobre os seres, coisas e circunstâncias.

Esto nos conduce a una visión más amplia de la revelación en la vida del cristiano. Existe una situación reveladora dependiente siempre que el Espíritu divino embarga, conmociona y mueve el espíritu humano. Toda plegaria y toda meditación, si realiza lo que significa, es decir, si reúne a la creatura con su fondo creador, es reveladora en este sentido. Los signos de la revelación -misterio, milagro y éxtasis- están presentes en toda verdadera plegaria. Hablar a Dios y recibir una respuesta es una experiencia extática y milagrosa; trasciende todas las estructuras ordinarias de la razón subjetiva y objetiva. Es la presencia del misterio del ser y una actualización de nuestra preocupación última. Si es rebajada al nivel de una conversación entre dos seres, es blasfema y ridícula. Pero si se la entiende como la "elevación del corazón", es decir, como la elevación del centro de la persona a Dios, es un acontecimiento revelador. (TILLICH, 1982b, p. 169)

²⁰ De acordo com a *nova experiência existencial* instaurada pelo ato de fé de Abraão: “O ato religioso de Abraão inaugura uma nova dimensão religiosa: Deus revela-se como pessoal, uma existência ‘totalmente distinta’, que ordena, confere, exige, sem qualquer justificativa racional (isto é, geral e previsível), e para quem tudo é possível. Essa nova dimensão religiosa torna a ‘fé’ possível no sentido judeu-cristão.” (ELIADE, 1992a, p. 110)

²¹ Na medida em que “a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Hb 11.1, 1999, p. 1477).

²² “El ser de Dios es el ser en sí. No puede entenderse el ser de Dios como la existencia de un ser junto a otros seres o por encima de ellos. Si Dios es un ser, está sujeto a las categorías de la finitud, sobre todo al espacio y a la substancia. Aun cuando se le llame “ser supremo” en el sentido de “más perfecto” y “más poderoso”, la situación no cambia.” (TILLICH, 1982b, p. 303)

Nesta perspectiva, a oração consiste em um processo que envolve a ascensão do coração, como centro da personalidade humana, em direção a Deus em um movimento de transposição das fronteiras que encerram a razão subjetiva e a razão objetiva e implica uma experiência que correlaciona os sinais de revelação, a saber, mistério, milagre e êxtase, na medida em que consiste na instauração de uma união entre a criatura e o Criador por intermédio de uma relação estabelecida pelo Espírito Santo que converge para uma comunicação pressuposta no *ato divino de corresponder* como um acontecimento que assinala a *presença do mistério do ser*.

Esta consideración excluye radicalmente todo concepto no existencial de la revelación. Las proposiciones acerca de una revelación pasada nos dan una información teórica acerca de la misma; pero carecen de poder revelador. Solamente por una utilización autónoma del intelecto o por una sujeción heterónoma de la voluntad se podrían aceptar como verdad. Pero esa aceptación sería una obra humana, un acto meritorio del talante de aquellos contra los que la Reforma entabló una lucha a vida o muerte. La revelación, sea original o dependiente, posee un poder revelador únicamente para quienes participan en ella, para quienes entran en la correlación reveladora. (TILLICH, 1982b, p. 169-10)

Se as proposições envolvendo uma revelação circunscreve-se ao seu conteúdo teórico, na medida em que implica um conceito que não guarda correspondência com o sentido de um acontecimento que caracteriza-se como existencial, consistindo em uma construção cujo poder revelador traz consigo uma realidade que permanece restrita aos sujeitos submetidos a sua experiência como tal, escapando àqueles que não participam da referida relação em um processo que atribui à vivência condição *sine qua non* na medida em que implica a expressão de um juízo que não pode assumir *status* de verdade através do intelecto ou da vontade se não for pelo exercício autônomo da faculdade do entendimento humano, raciocínio e compreensão, ou pela sujeição heterônoma da faculdade de querer, escolher ou decidir.

Sobrepondo-se às fronteiras que encerram a razão subjetiva e a razão objetiva, a oração consiste, em última instância, em uma experiência existencial irreduzível à estrutura de um arcabouço teórico, na medida em que implica uma relação que não se circunscreve às fronteiras da matriz verbal que abrange as articulações e os processos da alma, convergindo para uma comunicação que envolve a totalidade do ser em sua realidade intelectual e sensória, imaginativa e volitiva, em um movimento discursivo que transcende os pressupostos lógico-rationais e encerra uma percepção que se detém na dimensão pré-conceitual e prescinde de qualquer tipo de mediação simbólica, tendo em

vista o caráter inapreensível do Ser Divino em sua absoluta santidade e poder em uma construção que demanda vivência através de uma dinâmica baseada em aproximações sucessivas da criatura como resposta da iniciativa e disposição do Criador.

Nesta perspectiva, a oração emerge como atribuição de sentido à realidade em um processo que se sobrepõe à distinção envolvendo sujeito e objeto em uma relação que pressupõe possibilidade de conhecimento²³, constituindo-se um movimento que tende a escapar aos liames de qualquer tipo de determinismo ético-lógico, afetivo-intelectual, imaginativo-volitivo e psico-orgânico, convergindo para uma liberdade que não se restringe à esfera da subjetividade mas, a despeito de guardar raízes na totalidade do ser que perpassa a sua interioridade, torna-se um exercício transsubjetivo ou supraobjetivo, irreduzível à natureza e ao mundo das relações objetivas, tendo em vista que

La revelación es la manifestación del misterio del ser para la función cognoscitiva de la razón humana. Transmite un conocimiento - un conocimiento, no obstante, que sólo puede recibirse en una situación reveladora por el éxtasis y el milagro. Esta correlación indica el carácter particular que posee el "conocimiento de la revelación". Y como este conocimiento de la revelación no puede separarse de la situación de revelación, tampoco puede introducirse en el contexto del conocimiento ordinario como si se le añadiera, independientemente de la manera peculiar según la cual ha sido obtenido y recibido. (TILLICH, 1982b, p. 171)

Guardando possibilidade de conferir inteligibilidade aos fenômenos, a oração demonstra a possibilidade da redutibilidade da sua estrutura à *leis* em um processo que converge para mostrar que, apesar de se caracterizarem por um determinado *modus essendi*, os seres e as coisas são passíveis de transformação em sua imanência, tendo em vista o Ser como princípio que perpassa a natureza de todas as coisas e impõe a sua individualidade de presença à percepção em uma construção que tende à apropriação direta e imediata²⁴.

Encerrando a possibilidade que envolve a mudança substancial dos seres, coisas e acontecimentos através de um processo que tende a transcender o movimento lógico-racional de sucessão das transformações dos entes reais no tempo, a oração converge para um efeito que se impõe aos objetos físicos e aos objetos psíquicos, na medida em que não circunscreve as coisas físicas às fronteiras espaço-temporais, nem reduz as coi-

²³ "Desde el principio al fin, conocimiento significa 'unión con lo inmutable', con lo 'realmente real'. El conocimiento metafísico es existencial; incluso en un empirista y un lógico como Aristóteles, el conocimiento posee un elemento místico." (TILLICH, 1982b, p. 206)

²⁴ "Todo ser participa en la estructura del ser, pero sólo el hombre es inmediatamente consciente de esta estructura." (TILLICH, 1982b, p. 219)

sas psíquicas ao âmbito da consciência, mas consiste em um exercício que corresponde a sua particularidade ôntica.

Caracterizando-se como um movimento que transcende a matriz lógico-racional da existência espaço-temporal a oração consiste em um processo que correlaciona temor e tremor na medida em que o pensamento torna-se incapaz de fundamentar, haja vista que a contemplação do *Transcendente* no esgotamento da linguagem se sobrepõe ao sentido do imanente e da *finitude* e tende ao êxtase que implica a união²⁵ de todo o ser à Deus como *Lógos* em uma experiência que escapa à definição e à inteligibilidade e emerge como irredutível ao saber, guardando-se para além de métodos ou sistemas, conceitos ou juízos, em uma construção que se impõe como uma relação com o “Ser-em-Si” através de uma inexaurível imersão em sua realidade que se torna capaz de produzir a progressiva *desalienação humana*²⁶.

El carácter inaccesible de Dios, o la imposibilidad de establecer con Él una relación en el sentido propio de la palabra, se expresa en el término "santidad". Dios es esencialmente santo, y toda relación con Él supone la conciencia de que es paradójico estar en relación con lo que es santo. Dios no puede convertirse en un objeto de nuestro conocimiento o en un compañero de nuestra acción. Si hablamos, como ciertamente debemos hacerlo, de la relación yo-tú entre Dios y el hombre, el tú engloba al yo y, por consiguiente, a la relación entera. Si no fuese así, si la relación yo-tú con Dios fuese más propia que simbólica, el yo podría sustraerse a la relación. Pero no existe ningún lugar en el que el hombre pueda sustraerse al tú divino, porque éste incluye al yo y está más cerca del yo que el yo de sí mismo. (TILLICH, 1982b, p. 348)

Sobrepondo-se às representações Deus encontra-se além das fronteiras da palavra em uma relação que, tendo em vista o seu caráter inefável, pressupõe a imediatez da compreensão e converge para um conhecimento da verdade irredutível à experiência

²⁵ “O que se transforma em um outro, torna-se um com ele. Inteiramente assim nele serei transformado, de tal modo que Ele me põe em obra como seu ser, <certamente> como um, e como igual. E é verdade que junto ao Deus vivo não existe nenhuma diferença.” (ECKHART, 2009, p. 73-74)

²⁶ Tendo em vista que “el estado de existencia es el estado de alienación. El hombre se halla alienado del fondo de su ser, de los demás seres y de si mismo... La transición de la esencia a la existencia desemboca en la culpa personal y en la tragedia universal” (TILLICH, 1982b, p. 67). Se, “de todos modos, no es posible prescindir de la palabra ‘pecado’, porque expresa precisamente aquello que el término ‘alienación’ no connota, es decir, el acto personal de separarse de aquello a lo que uno pertenece” (TILLICH, 1982b, p. 69), pecado emerge simbolicamente como alienação do homem em sua individualidade em função de uma realidade exterior relativa que, em face de tal condição, converge para um processo que *absolutiza* a *finitude* e circunscreve as suas fronteiras a concepção do Ser Supremo em um movimento que estabelece a sua identidade com o *ético* e o *geral*, mantendo-o sob a égide da imanência. Dessa forma, a oração implica um processo de *desalienação humana*, na medida em que “la condición del hombre es la alienación, pero esta alienación suya es pecado. No se trata de un estado de cosas objetivo, como lo son las leyes de la naturaleza, sino de una cuestión tanto de libertad personal como de destino universal” (TILLICH, 1982b, p. 69).

lógico-racional em um movimento transracional que implica a incapacidade do entendimento diante da totalidade da visão²⁷.

Dessa forma, consistindo na possibilidade de comunicação envolvendo o espírito humano e o Espírito de Deus a oração implica a manifestação de sons inarticulados que encerram sofrimento e dor e convergem para a experiência de transcendência dos limites da existência ético-lógica, afetivo-intelectual, imaginativo-volitiva e psico-orgânica, na medida em que, como instante da contemplação, encerra um processo que se sobrepõe à profusão de palavras e converge para uma relação que envolve a experiência da metalinguagem²⁸.

Nesta perspectiva, implicando a transposição dos limites da existência ético-lógica, afetivo-intelectual, imaginativo-volitiva e psico-orgânica, a oração emerge como um processo que converge para o êxtase de uma experiência que se sobrepõe às possibilidades atreladas ao pensamento e à linguagem²⁹, constituindo-se um esforço do ser no sentido de alcançar o impossível através de uma condição que envolve arrebatamento, enlevo ou rapto dos sentidos causado por uma grande admiração ou por um vivíssimo

²⁷ Tendo em vista que “el conocimiento de revelación es un conocimiento acerca de la revelación que nos es hecha del misterio del ser, no una información acerca de la naturaliza de los seres y de sus mutuas relaciones.” (TILLICH, 1982b, p. 172)

²⁸ Pressuposta na experiência registrada pelo Apóstolo Paulo na Epístola aos Romanos em seu comentário sobre a intercessão do Espírito: “Também o Espírito, semelhantemente, nos assiste em nossa fraqueza; porque não sabemos orar como convém, mas o mesmo Espírito intercede por nós sobremaneira, com gemidos inexprimíveis” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Rm 8.26, 1999, p. 1331). Nesta perspectiva, cabe ressaltar o emprego do termo *stenagmos* para descrever os gemidos em questão: “Em Rm 8:26, a palavra surge na expressão *stenagmoís alalêtoís*, ‘com gemidos profundos demais para palavras’ (RSV), com referência à intercessão do Espírito Santo. Há uma progressão no contexto, onde Paulo avança dos gemidos da criação (v. 22) para os gemidos do cristão. O elemento bem claro de um relacionamento simpatético entre o Espírito Santo e o espírito do crente (vv. 9, 16) e a referência ao gemer do crente no contexto imediatamente anterior (v. 23) parecem justificar o ponto de vista que este gemer é compartilhado pelo Espírito Santo e o crente. Os gemidos do coração são observados por ‘Aquele que sonda os corações’ (v. 27) mas não se expressam de forma audível. O Espírito não deixa estes gemidos profundos perdidos; pelo contrário, utiliza-os na Sua intercessão em prol do crente. Aqui devem ser retidos os elementos emotivos profundos em *stenagmos*. É o gemer da aflição ou da emoção profunda.” (BROWN; COENEN, 2000, p. 1149)

²⁹ Caracterizado como o ato de derramar a alma diante de Deus em um processo que encerra o episódio envolvendo Ana como ilustração: “Demorando-se ela no orar perante o SENHOR, passou Eli a observar-lhe o movimento dos lábios, porquanto Ana só no coração falava; seus lábios se moviam, porém não se lhe ouvia voz nenhuma; por isso, Eli a teve por embriagada e lhe disse: Até quando estarás tu embriagada? Aparta de ti esse vinho! Porém Ana respondeu: Não, senhor meu! Eu sou mulher atribulada de espírito; não bebi nem vinho nem bebida forte; porém venho derramando a minha alma perante o SENHOR. Não tenhas, pois, a tua serva por filha de Belial; porque pelo excesso da minha ansiedade e da minha aflição é que tenho falado até agora. Então, lhe respondeu Eli: Vai-te em paz, e o Deus de Israel te conceda a petição que lhe fizeste. E disse ela: Ache a tua serva mercê diante de ti. Assim, a mulher se foi seu caminho e comeu, e o seu semblante já não era triste.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, 1 Sm 1.12-18, 1999, p. 314)

prazer que absorve todo e qualquer sentimento em um movimento que guarda correspondência com a metalinguagem imbricada na dialética que encerra como sinais loucura, irracionalidade, vertigem, sensação de delírio e uma série de fenômenos característicos da irrupção do sagrado na vida humana³⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivação da fé em um movimento que envolve a totalidade ético-lógica, afetivo-intelectual, imaginativo-volitiva e psico-orgânica do homem em sua individualidade a oração converge para a união entre a sua finitude e a infinitude de Deus em sua subjetividade através de um processo que implica a transposição das fronteiras da existência histórico-cultural e a imersão do ser humano na transcendência, convergindo para o êxtase de uma experiência que se sobrepõe às possibilidades implicadas no pensamento e na linguagem através de uma relação que, sob a acepção de percepção da tensão que emerge da manifestação do “Ser-em-Si”³¹ em sua realidade inapreensível concernente à própria natureza humana, encerra o sentimento como reação cognitiva e forma de comunicação capaz de expressar aquilo que ultrapassa o cognoscível e imanente e, conferindo um novo fundamento e *telos* existenciais, supraexistenciais e transexistenciais, tende à transportar o ser para além de si.

Nesta perspectiva, a oração emerge como um processo de comunicação que tende a se sobrepor à matriz verbal que determina os pensamentos e a construção da vontade, convergindo para as fronteiras que encerram a contemplação de Deus como o “Ser-em-Si” cujo desvelamento guarda correspondência com a disposição humana de *negar-se a si* em um movimento que se sobrepõe a sua condição de sujeito soberano e detentor de uma consciência que define a sua relação com a verdade através da certeza das suas representações. Dessa forma, consistindo em um ato do espírito (*theoría*, em grego) a oração tende às fronteiras da perfeição no sentido que envolve um processo que encerra a possibilidade de transformação do *sujeito em si* na medida em que a relação com Deus

³⁰ Eis a identificação do *mysterium tremendum*, segundo Rudolf Otto: “Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase.” (2007, p. 44-45)

³¹ “La estructura del ser en sí es su hado, como es el hado de todos los demás seres. Pero Dios es su propio hado; es ‘por sí mismo’; posee la ‘aseidad’. Esto sólo puede decirse de Dios, si Dios es el poder del ser, si es el ser en sí.” (TILLICH, 1982b, p. 304)

converge para a instauração de um movimento que implica *verdadeira vida e real felicidade*, haja vista que implica a cognoscibilidade de Deus no sentido que alude a um *modus finitus*, um modo de limitação e determinação do “Ser-em-Si” e do seu significado enquanto tal como Bem Absoluto e manifestação suprema do amor, da bondade, da misericórdia, da paciência, da benignidade.

Las concepciones del mundo no mágicas, personalistas, conducen a una relación de persona a persona con el poder divino, al que los hombres se hacen propicio por la plegaria, es decir, por una llamada al centro personal del ser divino. Y dios responde a esta llamada por una decisión libre: puede o no puede hacer uso de su poder para dar cumplimiento al contenido de la plegaria. En todo caso, es perfectamente libre, y se consideran como mágicas las tentativas para forzarle a actuar de una manera determinada. En este contexto, toda plegaria de súplica manifiesta la tensión que existe entre el elemento concreto y el elemento último en la idea de Dios. (TILLICH, 1982b, p. 276)

Consistindo em um chamado ou uma invocação do próprio Ser Divino no tocante ao homem em sua individualidade concreta no sentido de participar de uma relação pessoal com Ele, a oração se sobrepõe às concepções mágico-religiosas e as recitações míticas através de processos litúrgico-rituais que encerram gestos arquetípicos e a repetição das palavras das histórias sagradas e eventos primordiais no movimento de retorno à origem, haja vista constituir-se a possibilidade de correspondência divina acerca do conteúdo da súplica em uma construção que assinala a tensão que se impõe à correlação que abrange a imanência e a transcendência e atribui caráter mágico a qualquer recurso utilizado no sentido de pressionar ou “obrigar” Deus a agir de uma forma determinada³².

Se sujeito cognoscente e objeto conhecido consistem nos primeiros elementos que emergem inter-relacionados no conhecimento do sujeito pensante, tornando-se essencial essa dualidade à medida que é essa condição de completa separação que o possibilita³³, pois se cada qual perdesse a sua identidade relacional neste processo a possibilidade do

³² “En términos últimos, constituye un ultraje a la santidad divina hablar de Dios como lo hacemos de los objetos cuya existencia o inexistencia es discutible. Constituye un ultraje a la santidad divina tratar a Dios como un compañero con el que colaboramos o como un poder superior al que influimos con nuestros ritos y plegarias.” (TILLICH, 1982b, p. 348)

³³ Tendo em vista a condição do aspecto “*mysterium*” que o Ser Divino encerra como tal, conforme esclarece Rudolf Otto: “O objeto realmente ‘misterioso’ é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo ‘totalmente diferente’, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido. Primorosa é a descrição que Agostinho faz desse aspecto estarecedor do ‘totalmente outro’, do *dissimile* no numen, e do seu contraste com o lado racional do nume, o *simile*, em Confissões 11, 9, 1: *Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum.* O que é aquilo que reluz através de mim e percute meu coração sem feri-lo? **Estremeço** no quanto lhe sou **dessemelhante**. Inflamo-me no quanto lhe sou **semelhante**.” (OTTO, 2007, p. 59-60, grifos do autor)

seu acontecimento inexistiria, o caso do conhecimento de Deus, dessa forma, implica uma distinção fundamental, tendo em vista que envolve uma relação que encerra dois sujeitos, a saber, sujeito cognoscente e sujeito conhecido, assinalando a possibilidade de reversão desta condição em um processo em que ambos simultaneamente cumprem tais papéis³⁴.

“El verdadero ser, que no se puede encontrar en un sentido cognoscible, ha de buscarse en su trascendencia, con la cual ninguna ‘conciencia en general’, sino sólo la ‘existencia’, en cada caso, entra en relación” (JASPERS, 1958, p. 24). Se a relação de conhecimento entre sujeito e objeto implica que o sujeito faz algo, que envolve um sair de si para o objeto, para captá-lo mediante um pensamento, a relação que traz Deus como sujeito conhecido demanda a iniciativa deste no que tange ao sujeito cognoscente, no sentido de que é Deus que vai em direção ao sujeito e se entrega a ele em um processo que envolve não apenas o intelecto mas a totalidade do sujeito, de forma tal que produz uma modificação no sujeito, uma modificação na totalidade do sujeito, modificação que é mais do que pensamento e que não se restringe também ao sentimento (emoção), caracterizando-se essa reversibilidade constante e a *influência simultânea* de um sobre o outro a possibilidade do conhecimento³⁵.

Sobrepondo-se à relação envolvendo um sujeito e um objeto o conhecimento de Deus e a relação que implica a sua construção converge para um processo que encerra não o domínio da *realidade divina* pelo homem em sua individualidade como sujeito cognoscente, mas demanda que este, o sujeito cognoscente, mantenha-se sob o controle e governo do sujeito conhecido, Deus, convergindo para um movimento de transformação da consciência cognoscente em sua totalidade.

³⁴ Nesta perspectiva, cabe salientar que “si existe un conocimiento de Dios, es Dios quien se conoce a sí mismo a través del hombre. Dios sigue siendo siempre el sujeto, aunque se convierta en un objeto lógico (cf. 1 Cor 13, 12). El misticismo intenta superar el esquema objetivante por una unión extática del hombre y Dios, análoga a la relación erótica que implica un impulso hacia un momento en el que desaparece la diferencia entre el amante y la amada. La teología debe recordar siempre que, al hablar de Dios convierte en un objeto aquello que precede a la estructura sujeto-objeto y que, por consiguiente, debe incluir, en su discurso acerca de Dios, el reconocimiento explícito de que no puede hacer de Dios un objeto.” (TILLICH, 1982b, p. 225)

³⁵ Tendo em vista que “a proximidade entre Deus e a alma não conhece nenhuma diferença. O mesmo conhecer em que Deus conhece a si mesmo é o conhecer de todo espírito desprendido e não outro. A alma recebe seu ser imediatamente de Deus; por isso, Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; por isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade.” (ECKHART, 2009, p. 90)

La santidad de Dios hace imposible su inserción en el contexto de las correlaciones yo-mundo y sujeto-objeto. Dios mismo es el fondo y el sentido de esta correlación, no un elemento suyo. La santidad de Dios requiere que, en relación con Él, abandonemos la totalidad de las relaciones finitas y entremos en una relación que, en el sentido categorial de la palabra, no es en modo alguno una relación. (TILLICH, 1982b, p. 348)

Se Deus como sujeito conhecido determina o sujeito cognoscente, não apenas na dimensão do pensamento mas na totalidade do seu ser, a atitude receptiva deste não se esgota através de uma absoluta passividade, na medida em que a sua atuação envolve um sair de si, implicando um processo que não recai sobre Deus tal qual acontece com um objeto mas pressupõe a iniciativa divina em sua capacidade de atrair o sujeito cognoscente a si em uma relação cujo desenvolvimento guarda correspondência com a instauração de uma ação simultânea do sujeito conhecido sobre o sujeito cognoscente e deste concernente àquele em uma construção que encerra uma comunicação que se sobrepõe ao arcabouço dos códigos verbais e linguísticos do arcabouço da linguagem e tende à contemplação que em sua plenitude acena com a autoexperiência da *absoluta finitude humana* diante da *infinitude absoluta divina*, convergindo para a pura e genuína adoração.

Nessa perspectiva, pois, Deus como sujeito conhecido impõe-se, no tocante ao sujeito cognoscente, como transcendente, absolutamente transcendente, independentemente de se tratar do mundo das coisas reais ou do universo das coisas ideais, tendo em vista que consiste em um Ser que, em virtude de sua natureza, não sofre, no menor grau, qualquer tipo de aumento ou diminuição, mudança ou desgaste em função da atividade do sujeito que pretende conhecê-lo nesta correlação que aparentemente encerra uma contradição à medida que o sujeito conhecido é o Ser *que é independentemente de ser ou não ser conhecido pelo sujeito cognoscente*.

Transpondo as fronteiras do raciocínio discursivo, o conhecimento de Deus que emerge da oração implica uma visão na medida em que é a contemplação o seu clímax, convergindo para um ato do espírito que, dirigindo-se a Deus como sujeito conhecido, realiza a sua apreensão, não no sentido de domínio que caracteriza a operação científico-racional ou lógico-científica mas sob a acepção de desvelamento da verdade e do “Ser-em-Si”, ou melhor, da verdade que é o “Ser-em-Si”, em um processo de comunicação intersubjetivo, intrasubjetivo e transsubjetivo que converge para as fronteiras que

encerram a sua identificação como Bem Absoluto do ser humano através de um movimento que guarda correspondência com “intuir”³⁶.

Contemplar el misterio del fondo divino, considerar la infinitud de la vida divina, intuir la maravilla de la creatividad divina, adorar la inagotable significación de la automanifestación divina - todas estas experiencias nos remiten a Dios sin que entrañen una explícita relación yo-tú. A menudo, una plegaria que se inicia invocando a Dios como Señor o como Padre, se eleva luego a la contemplación del misterio del fondo divino. Y una meditación del misterio divino puede acabar en una plegaria a Dios como Señor o como Padre. (TILLICH, 1982b, p. 370)

Nesta perspectiva, consistindo na mediação entre existência e transcendência, a oração perfaz um movimento que possibilita uma experiência envolvendo a essência transcendente do homem na medida em que, sobrepondo-se à condição de uma realidade *objetiva* disposta como objeto de conhecimento, o “Ser-em-Si” emerge como passível de cognição através da fé em uma relação que demanda a vontade de alcançar a *realidade em si*, tanto quanto, antes, o reconhecimento da incapacidade do intelecto em apreendê-la enquanto tal, além da consciência da inaptidão do sentimento para traduzi-la, em uma construção que atribui ao *amor*³⁷ a possibilidade de assegurar a união paradoxal entre um *ser em sua absoluta finitude* e o *Ser em sua infinitude absoluta*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA VIDA NOVA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. São Paulo / Brasília: Vida Nova / Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BAZARIAN, Jacob. **O problema da verdade:** teoria do conhecimento. 4 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1994.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega.** Volume I. Petrópolis / RJ: 1986.

³⁶ Pressupondo um conhecimento imediato, “intuir” traz em sua constituição etimológica, derivada do latim, as seguintes ideias e noções: “ver em”, “contemplar” (“*in tueri*”); “visão”, “contemplação” (“*intuitus*”); “ato de ver”, “contemplar” (“*intuitio*”). Conclusão: “Assim, etimologicamente falando, a intuição é um conhecimento direto, uma espécie de visão imediata dos objetos e de suas relações com outros objetos, sem uso de raciocínio discursivo” (BAZARIAN, 1994, p. 181).

³⁷ “O homem se torna o que ele ama, no amor (...). No amor que uma pessoa doa, não há dois, mas <somente> um e união. No amor, sou mais Deus do que eu, em mim, sou eu mesmo.” (ECKHART, 2009, p. 62)

BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

ECKHART, Meister. **Sermões Alemães (1)**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Ed. Universitária São Francisco, 2009.

ELIADE, Mircea. **Ferreiros e alquimistas**. Tradução de Manuel Pérez Ledesma. Madrid: Aliança Editorial, 1983.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992a.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DURKHEIM, Emile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. El sistema totemico en Australia. Traducción y estudio preliminar: Ramón Ramos. Madrid: Akal Editor, 1982.

JASPERS, Karl. **Filosofia (I)**. Traducción del alemán por Fernando Vela. San Juan/Puerto Rico: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal-EST/Vozes, 2007.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática (II)**. La existencia y Cristo. Tradujo: Damián Sánchez-Bustamante Páez. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982a.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática (I)**. La razón y la revelación el ser y Dios. Tradujo: Damián Sánchez-Bustamante Páez. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982b.

VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume 1. Tradução de Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR., William. **Dicionário Vine**. O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.