



A CEIA DO SENHOR NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Antonio Araujo Gomes

Pós-Doutor em História das Ideias pelo Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP). Professor titular na Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).
E-mail: maspolipeixe@yahoo.com.br.

RESUMO

Tomando como modelo a interpretação psicológica realizada por Carl Gustav Jung sobre o sacrifício da missa, esta pesquisa fará uma interpretação psicológica do ritual da Santa Ceia na tradição protestante calvinista. Não se pretende interpretar a Santa Ceia em termos exegéticos nem em sentido teológico. A Ceia será considerada, nesta pesquisa, somente quanto ao seu conteúdo puramente psicológico, o qual pode ou não ser evocado no ritual de celebração. A partir dessa afirmação de fé, a Ceia do Senhor será considerada pelo cristão de acordo com seus aspectos primordiais, a saber: 1. a vocação para se assentar à mesa de Deus; 2. o tempo em que acontece a celebração: o *kairós* de Deus em oposição ao tempo humano, o *chronos*; 3. o espaço da celebração: a mesa de Deus; 4. os elementos usados na celebração: o pão e o vinho; 5. os sentimentos envolvidos na celebração; 6. o sentido do sacrifício primordial.

PALAVRAS-CHAVE

Ceia do Senhor. Símbolo. Calvinismo. Protestatismo. Psicologia analítica.

1. INTRODUÇÃO

A Ceia do Senhor ou Santa Ceia, como tornou-se conhecido o ritual do partir o pão e tomar o vinho no protestantismo, já foi estudada exaustivamente do ponto de vista teológico. Contu-

do, sob a perspectiva psicológica, nem tanto. Para uma compreensão teológica da Ceia do Senhor, remetemos o leitor aos abalizados autores a seguir: São Mateus (26:26-30), Tillich (2005, p. 163), Klein (2005, p. 29), Berkhof (1992, p. 226), Lutero (1993, p. 227), Calvino (2006, p. 141) e Hodge (1877).

Tomando como modelo a interpretação psicológica realizada por Carl Gustav Jung (1988) sobre o sacrifício da missa, esta pesquisa fará uma interpretação psicológica do ritual da Santa Ceia na tradição protestante calvinista. Não se pretende interpretar a Santa Ceia em termos exegéticos nem em sentido teológico. A Ceia será considerada somente quanto aos seus conteúdos puramente psicológicos, os quais podem ou não ser evocados no ritual de celebração.

Carl Gustav Jung (1988) não pesquisou a Ceia propriamente dita. Seus estudos focaram mais a compreensão dos fatores que levaram um ou outro teólogo em direção a esta ou aquela interpretação sobre a Ceia. Pouco do pensamento junguiano sobre a Ceia do Senhor é embasado teologicamente. Jung (1988) apresenta inclusive um resumo histórico dos embates teológicos que dividiram a Igreja Cristã em torno da Santa Ceia.

O dogma da transubstanciação é um dogma tardio que aparece sob a égide do Sacro Império Romano Germânico, já no século XI da era cristã (JUNG, 1991, p. 27-39). O autor da transubstanciação é o abade Pascásio Radberto “com um escrito sobre a ceia cristã, onde defendia a doutrina da transubstanciação, isto é, afirmava que o vinho e a hóstia, na comunhão, se transformavam no verdadeiro sangue e verdadeira carne de Cristo” (JUNG, 1991, p. 38). Radberto foi contestado por Scotus Erigena, filósofo e teólogo, que

[...] era de opinião de que a ceia nada mais representava do que uma recordação da última ceia que Jesus celebrou com os discípulos, o que, aliás, toda pessoa razoável vai pensar em qualquer tempo (JUNG, 1991, p. 30).

Aqui, Jung (1991) coloca sua posição na boca de Scotus Erigena e generaliza. Como protestante, também não acreditava no dogma da transubstanciação. Quanto à Ceia, a doutrina protestante difere da doutrina católica acerca da transubstanciação.

A Reforma Religiosa do século XVI redimensionou a controvérsia sobre a Ceia do Senhor no debate travado entre Martin Lutero, João Calvino e Ulrico Zuínglio (em alemão, *Ulrich* ou *Huldrych Zwingli*). Jung (1991) focaliza, em sua pesquisa, especialmente o diálogo controverso entre Martin Lutero e Zuínglio.

A doutrina da transubstanciação foi sancionada pelo Concílio de Latrão, em 1215. Lutero fora criado nessa crença e tradição. Para ele, era penoso romper com tal dogma. A reforma protestante, contudo, exigia uma nova interpretação da Ceia. Temeroso de romper com a Igreja, Lutero propõe uma fórmula conciliatória, não conseguindo se libertar dos aspectos sensoriais da Ceia: “Defendia portanto, a presença real de Cristo na Ceia. Para Lutero, o cristão recebia no e sob o pão e o vinho, o corpo e o sangue de Cristo” (JUNG, 1991, p. 74). Essa doutrina luterana sobre a Ceia do Senhor recebeu o nome de *consustanciação*: “Segundo a chamada doutrina da consustanciação, está realmente presente, além da substância do pão e do vinho, também a substância do corpo sagrado” (JUNG, 1991, p. 74).

A posição de Lutero suscita debate e oposição. A igreja que emerge da reforma se pretende e se afirma evangélica. A centralidade do culto protestante está na Palavra de Deus. Da maneira como Lutero colocou a questão sobre a Ceia, dava-se a entender que o centro do eixo litúrgico deixava de ser a Palavra. A Ceia poderia ocupar o lugar central da celebração protestante. Zuínglio reage.

Em oposição ao ponto de vista de Lutero, defendia Zuínglio uma concepção puramente simbólica. Segundo ele, tratava de uma recepção “espiritual” do corpo e sangue de Cristo. Este ponto de vista se caracteriza pela razão e por uma concepção ideal da cerimônia (JUNG, 1991, p. 75).

Ao pensamento de Lutero sobre a Ceia, reagiram Calvino e Zuínglio. Zuínglio afirma que a Ceia era apenas a celebração teatral da memória de Cristo. Já Calvino sustentava que a Ceia era o sinal invisível de uma graça invisível. Lutero procurou refutar os argumentos contrários à sua doutrina com a doutrina da onipresença ou volipresença de Deus. Doutrina

esta que afirma que Deus está presente em toda parte, logo, está presente também no pão e no vinho da Ceia do Senhor. Essa afirmativa de Lutero “queria conservar a realidade da impressão sensorial e de seu específico valor sentimental” no ritual da Ceia (JUNG, 1991, p. 75).

O princípio evangélico preservado por Zuínglio, em sua concepção da Ceia do Senhor, era, para Jung (1991, p. 75), a Palavra de Deus. Ele não escreveu nenhuma leitura psicológica da Ceia do Senhor, escreveu sobre a missa. O simbolismo da Santa Missa (JUNG, 1988, p. 205-216). A obra retrata o mistério da missa de um ponto de vista puramente fenomenológico. Não aborda, portanto, aspectos teológicos, uma vez que as realidades da fé ultrapassam o domínio da psicologia. A psicologia não pode asseverar juízo de valor sobre os elementos espirituais físicos da Ceia. O seu campo de atuação é limitado. Foca as consequências da Ceia sobre aqueles que dela participam.

O rito da Ceia é, em cada uma de suas partes, um símbolo. Símbolo, nesse caso, não se refere meramente a um sinal arbitrário e intencional de um fato conhecido e compreensível, mas sim a uma expressão de caráter antropomórfico e, por isso mesmo, vivo, válido apenas em certas condições. Na verdade, o símbolo é a melhor expressão possível de um mistério, mas está muito abaixo do nível do mistério que significa. A Ceia, portanto, é um símbolo antropomórfico, de algo sobrenatural, e que ultrapassa a capacidade de compreensão do homem, e o seu simbolismo também pode ser objeto de investigação da psicologia.

Enquanto o símbolo for vivo, é a melhor expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está morto, isto é, só terá ainda significado histórico (JUNG, 1991, p. 444).

A Igreja Calvinista, conhecida no Brasil como Presbiteriana e ou Reformada, acredita que, desde a queda de Adão e em consequência de seu pecado, todos os homens são naturalmente necessitados de salvação e santidade, totalmente alienados de Deus e justamente submetidos a seu decreto eterno. O

plano de salvação de Deus para o homem nesse estado é, do princípio ao fim, um sistema de graça imerecido. A mediação de Jesus Cristo, sua instrução, seu exemplo, seu sacrifício na cruz, sua ressurreição, ascensão e intercessão são os únicos meios de salvação do homem e de sua volta para Deus, pelo arrependimento. Ainda, esses meios seriam sem eficácia se Deus não houvesse revelado ao homem uma justificação gratuita, por intermédio dos méritos da pessoa e do sacrifício de Jesus Cristo; e se o Espírito Santo não aplicasse tal obra no coração do homem. Essa expressão de fé puritana marcou toda a Igreja Protestante nos Estados Unidos e foi transplantada para o Brasil pelo protestantismo de missões (MENDONÇA, 1995, p. 49).

A celebração da Ceia do Senhor é um meio de graça especial destinada nessa expressão de fé aos eleitos de Deus, salvos em Jesus Cristo. João Calvino, que começou sua obra alguns anos após a eclosão da reforma luterana, era muito diferente de Lutero quanto à personalidade e às circunstâncias em que realizou sua tarefa reformadora. Era reservado, de saúde frágil, embora dotado de grande energia e determinação. Calvino limitou suas atividades a praticamente duas cidades: Genebra e Estrasburgo. Mas foi a partir de Genebra que estendeu a Reforma pela Suíça, França, Países Baixos e Inglaterra. Diferentemente de Lutero, e também de Zuínglio, João Calvino formula uma outra interpretação para a Ceia do Senhor. Grafamos aqui a compreensão de João Calvino (2006, p. 7-9) sobre a Ceia:

Porque, quando vemos o pão que nos é apresentado como sinal do sacramento do corpo de Jesus Cristo, devemos imediatamente tomar essa figura ou semelhança no sentido de que, assim como o pão nutre, sustenta e mantém a vida do nosso corpo, assim também o corpo de Jesus Cristo é o alimento, a nutrição e a preservação da nossa vida espiritual. E, quando vemos o vinho que nos é oferecido como sinal do sangue de Jesus Cristo, somos levados a pensar no efeito e no proveitoso benefício do vinho para o corpo humano, fazendo nos apreciar o que o sangue de Jesus Cristo efetua em nós e o proveito que nos dá espiritualmente.

De acordo com o calvinismo, na Ceia do Senhor há um elemento místico que une todas as partes integrantes da ação sacrificial e que pressupõe a ideia de transformação dos participantes no sentido de um milagre por meio da participação mística na vida e na obra de Jesus Cristo: os dons oferecidos na Santa Ceia são objetos naturais concretos e universalmente conhecidos – a farinha de trigo transformada em pão e que simboliza o corpo de Cristo; a uva transformada em vinho e que simboliza o sangue do Cristo. Além disso, o próprio oficiante é também uma pessoa comum, e, embora dotada de uma vocação divina, não se reconhece no protestantismo calvinista nenhum dom especial para o celebrante da Ceia. O oficiante não é o senhor absoluto da oblação, é apenas um ministro, um servidor e instrumento da graça divina, e até mesmo sua condição de oficiante deriva da graça e não dele próprio: “Mas a graça foi dada a cada um de nós segundo a proporção do dom de Cristo” (Ef 4:7).

Na Ceia calvinista, considera-se que o verdadeiro oficiante é o próprio Cristo. A Ceia começa com a proclamação da presença de Jesus Cristo. A partir desse momento, é o próprio Cristo que está presente, e, portanto, há aí uma quebra dos condicionamentos temporais e espaciais que separa o espírito humano do eterno. Por meio da Ceia, o espírito humano mergulha nos tempos primordiais do mito e do rito. Esse acontecimento é necessariamente um mistério, pois se situa além da capacidade humana de compreensão e representação, e é por isso que o rito da Ceia é apenas um símbolo. A partir dessa afirmação de fé, a Ceia do Senhor será considerada quanto aos seus aspectos primordiais, a saber: 1. a vocação para se assentar à mesa de Deus; 2. o tempo em que acontece a celebração: o *kairós* de Deus em oposição ao tempo humano, o *chronos*; 3. o espaço da celebração: a mesa de Deus; 4. os elementos usados na celebração: o pão e o vinho; 5. os sentimentos envolvidos na celebração; 6. o sentido do sacrifício primordial.

A Ceia do Senhor é um dos dois sacramentos da Igreja Calvinista. O outro é o batismo. Não se pretende tratar, nesta pesquisa, o simbolismo do batismo posto que foge ao escopo deste trabalho.

A obra de Cristo é aplicada no coração do cristão através dos meios de graça, os quais no calvinismo são a Palavra de Deus e os sacramentos. Cristo é a palavra encarnada: “O Ver-

bo que se fez carne e habitou entre nós cheio de graça e de verdade” (Jo 1:14). Por meio da sua Palavra, considerada a revelação especial de Deus no protestantismo calvinista, a própria encarnação do verbo, Deus não só se revela ao homem, mas o procura por meio de Cristo. Cristo não tem uma mensagem, ele é a própria mensagem, a revelação de Deus. O logos que assumiu a forma humana: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai” (Jo 1:14).

O que é um sacramento? No pensamento calvinista, “Um sacramento é uma ordenança, instituída por Cristo, na qual por sinais sensíveis, Cristo e as bênçãos do novo pacto são representados, selados e aplicados aos crentes” (GEERBARDUS, 2010, p. 435). O sacramento é um símbolo visível de uma graça invisível.

Na noite em que foi traído, nosso Senhor Jesus instituiu o sacramento do seu corpo e do seu sangue, chamado Ceia do Senhor, para ser observado em sua Igreja até ao fim do mundo, para ser uma lembrança perpétua do sacrifício que em sua morte ele fez de si mesmo; para selar, aos verdadeiros crentes, todos os benefícios provenientes desse sacrifício para o seu nutrição espiritual e crescimento nele, e ser um vínculo e penhor de sua comunhão com ele e uns com os outros, como membros do seu corpo místico! (A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 2011, p. 146).

Passemos então ao simbolismo da Santa Ceia. A Santa Ceia nasce com o chamado de Deus à vocação eficaz. Essa vocação começa com a vocação primordial para a caminhada com Deus – “Vinde a mim” – e continua com o chamado para participar da celebração da Ceia. O chamado para participar da Ceia do Senhor é um chamado universal e perene, arquetípico. Esse chamado se estende a todo aquele que ouvir a voz do Senhor: “Vinde, comei” (Jo 21:12). Aquele que responder ao chamado, bíblicamente, encontra-se apto para sentar-se com Jesus Cristo à sua mesa. Esse chamado é “para todos quanto o Senhor nosso Deus chamar” (At 2:38-39).

A mesa do Senhor é marcada pela fartura da sua presença e graça transbordante de alegria, e pela celebração da vitória do Cristo sobre a vida e a morte. A Ceia é a proclamação da

glória de Deus. É marcada ainda pela celebração da existência humana em sua comunhão com o Deus crucificado e ressurreto na caminhada de Deus com o seu povo. Em geral, os cristãos ainda tomam a Ceia com certa tristeza, contudo, contrariando esse sentimento, a Bíblia registra que Cristo cantou um hino ao término dessa celebração: “E, tendo cantado o hino, saíram para o Monte das Oliveiras” (Mt 26:30).

Na sequência da convocação dos eleitos de Deus para participar da Ceia, o oficiante consagra os elementos da celebração: o pão e o vinho. Na Santa Ceia, a consagração dos elementos pão e vinho dão início à celebração. Na consagração dos elementos, o próprio pastor e a comunidade, assim como as oferendas e o altar, se acham preparados pelo Espírito Santo, consagrados, elevados, santificados, espiritualizados e conseqüentemente formam uma unidade mística com Cristo; torna-se assim pela fé o corpo vivo de Cristo. A celebração da Ceia evoca a epifania do Senhor em virtude das orações, dos ritos, dos cânticos e da pregação da Palavra de Deus que já aconteceram no decorrer do culto. Sentar-se à mesa de Deus equivale, no coração do crente, a participar do *shekinah*.

A celebração instaura e recria o tempo primordial: o *kairos* de Deus. O homem religioso vivencia a experiência de dois tempos que se entrecruzam: o tempo profano e o tempo sagrado (ELIADE, s. d.). O tempo profano é representado pelo *khronos*, e o tempo sagrado, pelo *kairos*. Antes de abordarmos essa questão, temos uma pergunta simples para responder: “O que é o tempo?”. Se alguém me perguntar, eu sei; se quiser explicar, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se não houvesse a memória, não haveria tempo passado; se o nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e, se agora o nada houvesse, não existiria tempo presente. Santo Agostinho (AUGUSTINE OF HIPPO, 1984), no *Livro das confissões*, afirma que os tempos geralmente contados como três são, na verdade, apenas um: o tempo presente. O tempo passado é aquele que já se foi, portanto já não é. O tempo futuro é o que será, portanto não se pode garantir que exista, pelo menos como possibilidade.

Hume aponta para uma incômoda questão: temos absoluta certeza de que o Sol, que nasceu ontem e hoje, também nascerá

amanhã – mas como chegamos a esta conclusão, se o seu oposto não é impossível? (CHAGAS et al., 1987, p. 383).

Resta o tempo que corresponde ao presente linear do grego *koinê*, aquele tempo que se encontra marcado em um ponto qualquer da escala, entre o Alfa e o Ômega. Dizendo de outro modo, podemos afirmar que o tempo presente desdobra-se em três: o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras.

Eliade (1992) observa que o homem secularizado, pós-moderno, só conhece o tempo *khronos*, o tempo monótono do trabalho, da espera, da doença. Falta-lhe, entretanto, o tempo do lazer, da festa, da probabilidade e da possibilidade, o tempo da esperança. Para esse tempo, o tempo não tem mistério, o tempo é começo e fim, antes e depois, independentemente de seus diferentes ritmos temporais. O homem não religioso desconhece o tempo *kairós*. O “homem não-religioso sabe que se trata sempre de uma experiência humana, onde nenhuma presença divina se pode inserir” (ELIADE, 1992, p. 61). O tempo cronológico é o tempo do relógio moderno. Diante do relógio tudo passa, a hora, o minuto, o segundo, passa o *khronos* e o *kairós*. O tempo passa!

Não podemos conceber o tempo senão com a condição de distinguir nele momentos diferentes. Ora qual é a origem dessa diferenciação? Certamente, os estados de consciência que já experimentamos podem se reproduzir em nós, na mesma ordem em que aconteceram primitivamente: e assim, porções do nosso passado voltam a ser presentes, mesmo distinguindo-se espontaneamente do presente (DURKHEIM, 1989, p. 39).

Outro é o tempo sagrado, o tempo do rito, o tempo da festa, o tempo do sacramento, o tempo da celebração, o tempo da esperança: “O tempo sagrado é pela sua natureza própria reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo místico primordial tornado presente” (ELIADE, s. d., p. 81). O tempo sagrado situa-se em outra dimensão. Ele permite ao homem religioso por meio do mito e através do rito adentrar essa outra dimensão de tempo e dela sair quantas vezes forem necessárias. O tempo sagrado corresponde ao

tempo do inconsciente coletivo e pessoal, o tempo primordial da mente, no qual tudo está acontecendo no presente, tudo está registrado no presente, tudo está evocado no presente. Todo rito, toda celebração sagrada produz a possibilidade de recriação do tempo primordial que deu origem ao rito e à celebração. Nessa recriação, ressurgem os sentimentos e as emoções correspondentes à celebração que lhe deu origem. No sentido bíblico, esse tempo sagrado é o *kairós*. O *kairós*, a plenitude do tempo, corresponde àquele momento em que a manifestação de Deus irrompe na história: “Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho” (Gl 4:4). É a intervenção do sagrado no *khronos*. Quando o *kairós* atravessa o *khronos*, o homem é colocado entre o Alfa e o Ômega: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o primeiro e o derradeiro, o princípio e o fim” (Ap 22:13).

Seu sentido original – o tempo oportuno, o tempo de agir – deve ser contrastado com o *khronos*, o tempo mensurável ou tempo do relógio. O primeiro é qualitativo, o segundo é quantitativo. A palavra inglesa *timing* expressa algo de caráter qualitativo do tempo, e se falássemos de um *timing* de Deus em sua atividade providencial, este termo se aproximaria do sentido da palavra *kairós* (TILLICH, 2005, p. 800).

A Ceia recria o tempo primordial, adâmico de comunhão com o numinoso. A Ceia recria os alimentos primordiais usados na celebração: o vinho e o pão. A oferenda é simbólica. O valor da oferenda torna-se maior pelo fato de se tratar do melhor que o homem pode oferecer, representado pelo pão e pelo vinho que simbolizam o melhor do trabalho humano, seu cuidado e sua consagração pessoal a Deus por meio das orações e do partir o pão com o seu povo:

E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. [...] E, perseverando unânimes todos os dias no templo, e partindo o pão em casa, comiam com alegria e singeleza de coração (At 2:42, 46).

O trigo e a uva foram escolhidos como símbolos em função dos seguintes atributos:

- Por serem produtos agrícolas, o homem precisa cultivá-los, e isso envolve não só o esforço físico, como também um desempenho psicológico de aplicação, paciência, devotamento e ecologia – o respeito às leis da natureza (de Deus) e ao seu ciclo natural de vida.
- São produtos naturais e conhecidos no mundo todo, o que colabora para a compreensão universal do Cristo na expansão do cristianismo.
- Onde há o cultivo agrícola, há o surgimento de uma nova comunidade e o desenvolvimento de uma cultura.
- Vinho e pão, alimentos básicos na refeição judaica, símbolos também do trabalho cooperativo dos homens: um semeia, outro colhe, outro mói, outro coze, outro transporta e outro come o pão (LURKER, 1993, p. 172).

Na Mesopotâmia, o pão era considerado um elemento divino. *Adapa*, um deus babilônico, era considerado o padeiro divino, o divino fabricante do pão. O pão simboliza a capacidade de doação da natureza ao homem. Simboliza, de igual modo, a capacidade humana de, em uma teia de cooperação, transformar a natureza em vida ou alimento para a vida. Alimento principal dos povos antigos, o pão assumiu o sentido vital do que nutre e sustenta o corpo humano. O pão é alimento e pronto!

Pão é mais do que fruta que o homem pode simplesmente colher da árvore; não é apenas o dom da colaboração de sol, terra, mas também produto de trabalho humano. Pão e vinho são partes dos dons admiráveis do céu e da terra (Sl 104:15). Somente os eleitos participam do pão que não foi feito por mãos humanas; tal pão verdadeiramente celeste foi o maná destinado a matar a fome dos israelitas (Ex 16:14) (LURKER, 1993, p. 172).

Jesus utiliza-se do pão em sentido absoluto para representar simbolicamente a si mesmo e a sua obra: “E Jesus lhes disse: Eu sou o pão da vida; aquele que vem a mim não terá fome, e quem crê em mim nunca terá sede” (Jo 6:35) e “Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu der é a minha carne, que eu darei pela vida do mundo” (Jo 6:51; LURKER, 1993, p. 173).

O pão é uma das primeiras coisas que o homem deve pedir a Deus (Mt 6:11). Não é significativo que, nas duas parábolas sobre a oração (Lc 11:5-11), Jesus tome o pão como símbolo do pedido? Somos tentados a ver no pão não somente um símbolo, mas também a lhe dar significação mais profunda. Allmen (1972) reafirma o sentido simbólico do pão: Jesus. Ele é o pão vivo, o pão da vida:

- A nutrição de todos os homens é ele e só ele, que dá vida aos homens, nele estava a vida, e ele é a fonte da vida.
- O maná, do qual não se diz no Antigo Testamento que seja o pão celeste, mas o pão proveniente dos céus. O pão da Ceia do Senhor é a prefiguração do pão verdadeiro, Jesus Cristo – aquele que mata a fome da alma.
- O sacrifício de Cristo é a dádiva definitiva do verdadeiro pão ao mundo, isto é, da vida verdadeira; não da vida eterna em sentido propriamente temporal, mas da vida em abundância, em sentido eterno de qualidade de vida.
- Todo aquele que quiser viver deve comer desse pão. Por meio desse pão, Cristo transmite a vida que ele mesmo recebeu de seu Pai (Jo 6:57). Como comer hoje desse pão? Pela fé (Jo 6:29, 30, 34). O sacramento da eucaristia é o pão de Deus para ser comido, prefigurando o pão vivo – Jesus Cristo (Jo 6:53-56; ALLMEN, 1972, p. 313-314).

O pão da Ceia do Senhor é, antes de tudo, um sinal da vida e da obra de Cristo. O pão partido pelo oficiante é pão, antes, durante e depois da Ceia, mas é um símbolo do corpo de Cristo partido na cruz do calvário. É símbolo da reconciliação com Deus: “Disse-lhes, pois, Jesus: Na verdade, na verdade vos digo: Moisés não vos deu o pão do céu; mas meu Pai vos dá o verdadeiro pão do céu” (Jo 6: 32-35).

O vinho é um desses símbolos religiosos universais. Ao vinho é atribuído um espírito que produz um estado de embriaguez. Tanto pode levar a um estado de êxtase quanto pode produzir um estado de degradação. No mundo antigo, no mundo bíblico, o fruto da videira assume um caráter mágico e medicinal: “Não bebas mais água só, mas usa de um pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas frequentes enfermidades” (1Tm 5:23). O vinho é visto como meio de conser-

vação da existência, da mesma forma que o pão representa o meio físico ou matéria dessa precária existência humana. Esses aspectos do vinho, seu emprego e seu abuso, seus benefícios e sua aceitação aos olhos de Deus e sua maldição estão entrelaçados na trama do Antigo Testamento de tal modo que o vinho pode alegrar o coração do homem (Sl 104:15) ou pode fazer a mente errar (Is 28:7). O vinho pode ser associado ao regozijo (Ec 10:19) ou à ira (Is 5:11); pode ser usado para desvelar as vergonhas e fragilidades humanas (Gn 9:21); ou, nas mãos de um Melquisedeque, pode ser usado para honrar a vida humana (Gn 14:18).

No Novo Testamento, o vinho ocupa um lugar de destaque no ministério de Jesus quando Ele transforma a água em vinho (Jo 2:1-12). O milagre é uma parábola em movimento que aponta para Deus. Nesse caso, aponta para Deus na face de Cristo. O objetivo primordial desse milagre foi manifestar a sua glória (Jo 1:14), para despertar fé pessoal e a confiança em Jesus como o Filho de Deus, santo e justo, que veio salvar o seu povo do pecado. O primeiro milagre de Jesus consistiu em transformar água em vinho. A festa dos noivos regada ao bom vinho aponta para a alegria que irrompe no coração dos crentes ao verem realizado o seu sonho de se encontrarem com Deus na mesa do Senhor. Assim, o povo de Deus, vendo a água transformar-se em vinho, alegra-se com a manifestação pública do reino de Deus concretizado em seu coração. O vinho era considerado um remédio sagrado. O bom samaritano derramou azeite e vinho nas feridas do homem que caíra nas mãos do assaltante (Lc 10:34).

Ponto alto da simbologia bíblica do vinho constituem as palavras de Jesus na última Ceia, ao dar aos discípulos o cálice: “Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para a remissão dos pecados” (Mt 26:27; LURKER, 1993, p. 162-163).

O simbolismo do vinho na Bíblia sagrada, portanto, aponta para a alegria. Na Santa Ceia, aponta para a tristeza da morte de Cristo e para a alegria da sua ressurreição. No Antigo Testamento, o vinho é um dos dons de Deus ao homem (Gn 49:11, 27, 28; Sl 104:15; Jz 9:13). O vinho celebra a aliança entre Abraão e Melquisedeque.

E Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; e era este sacerdote do Deus Altíssimo. E abençoou-o, e disse: Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, o Possuidor dos céus e da terra; e bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou os teus inimigos nas tuas mãos. E Abrão deu-lhe o dízimo de tudo (Gn 14:18-20).

O vinho simboliza também a vida. Os sumerianos acreditavam que a árvore da vida era uma videira. (Gn 14:18-20; ALLMEN, 1972, p. 443-444).

Encontramos idênticas ligações com a alegria, a aliança, o sangue, a vida e o reino de Deus por vir. O novo vinho de Mateus 9:17 representa a nova aliança que provocou o rompimento dos limites que aprisionavam a antiga. Os dois vinhos de João 2 podem cada um representar uma aliança (embriagados da antiga aliança, muito esgotada já, os judeus não podem mais provar a nova, embora bem melhor). O cálice da eucaristia é o cálice da nova aliança. Do mesmo modo, o cálice da Ceia está em ligação íntima com a alegria, o sangue, o reino, especialmente em Lucas 22:14-20, o qual, distinguindo dois cálices, permite melhor perceber todos estes matizes (ALLMEN, 1972, p. 449).

É evidente que o vinho, o *yayin* do Antigo Testamento ou o *oinos* do Novo Testamento, tal como se passa nos países de tradição vinícola, como Portugal, era para ser bebido junto com as refeições. Era a bebida do pobre, embora houvesse outros tipos de vinho a custos mais elevados, só acessíveis a uma minoria.

Há na Bíblia várias passagens em que o vinho era utilizado como medicamento, como na parábola do bom samaritano, em que este deitou azeite e vinho nas feridas (Lc 10:34). Temos também o caso de Paulo aconselhar Timóteo a beber um pouco de vinho por causa das suas enfermidades (1Tm 5:23). Muito tem se falado sobre os benefícios que uma taça de vinho, tomado diariamente durante as refeições, pode trazer.

Algumas pesquisas dizem que quem degusta um cálice de vinho todos os dias tem mais possibilidades de controlar a hipertensão, prevenir ataques cardíacos, aumentar o colesterol bom (HDL) e reduzir o colesterol mau (LDL). Pode ainda retardar o envelhecimento celular ou mesmo diminuir os riscos de desenvolver doenças, como resfriados, gripes e até o câncer.

Outras pesquisas apontam que quem consome a bebida é mais inteligente, apresentando coeficientes de inteligência mais expressivos: “E, aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando-lhes azeite e vinho; e, pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma estalagem, e cuidou dele” (Lc 10:30-34).

Quanto à questão relacionada ao teor de álcool presente no vinho utilizado no Antigo e Novo Testamentos, deixo o tema como sugestão de pesquisa para os exegetas. Registra-se, todavia, que existe uma recomendação bíblica para a moderação e a temperança em tudo, e especialmente no uso do vinho, mesmo na Ceia do Senhor (Ef 5:18): “E não vos embriagueis com vinho, em que há contenda, mas enchei-vos do Espírito”. Ver ainda 1 Crônicas (11), 1 Timóteo (3:3-8) e Hebreus (2:5).

A Ceia acontece no espaço primordial da celebração: a mesa de Deus. No Brasil, a liberdade religiosa limitada, imposta pelo artigo 5º da Constituição de 1824 e mantida quase nos mesmos moldes pelas demais constituições, impediu a construção de templos como espaços sagrados. Os cultos protestantes e de outras religiões poderiam ser realizados em casas para isso destinadas, sem formato algum exterior de templos.

A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma de templo (RIBEIRO, 1973, p. 32).

A proibição da construção de templos religiosos protestantes comprometeu a representação de espaço sagrado nessa religião. A representação social do espaço é construída a partir da representação que o sujeito tem do seu próprio corpo. O corpo é o marco de referência para a construção de todos os espaços, mas especialmente para a delimitação do espaço sagrado. A partir do corpo, o sujeito constrói a noção de espaço privado, espaço público, espaço profano e espaço sagrado. A delimitação corporal desses espaços depende das crenças religiosas do sujeito. O espaço profano corresponde no corpo àquele lugar que pode ser visto e tocado por todos, como as mãos. Em termos geográficos, é o espaço do trabalho, do lazer. Já o rosto é o espaço público por excelência, o logradouro público – aqueles espaços que podem ser repartidos por todos de forma indistinta,

independentemente de qualquer vínculo religioso ou afetivo entre os que ocupam o espaço e o repartem entre si. O espaço sagrado corresponde às partes mais íntimas e privadas do corpo. Seria o lugar onde acontece a manifestação do sagrado em termos geográficos, à semelhança do Olimpo, corresponde à morada dos deuses. Lá acontece sua revelação, suas festas e sua manifestação (GOMES, 2006; MIRANDA, 2009).

Feito à imagem e semelhança de Deus, o corpo humano é postulado desde o princípio do texto bíblico como um território do sagrado (Gn 1:26). Não se trata apenas de um monte de órgãos, vísceras, fluidos e funções. Na língua hebraica, todas as partes do corpo humano são *hipostasiadas* e dotadas de atributos psíquicos e espirituais. Cada parte do corpo humano leva em si mesma uma consciência do verdadeiro Eu e de sua unidade. É a *hypothesis* grega, a Pessoa, única e irrepetível, ícone divino, criado ao som do Verbo e na ressonância de seu Nome. Como na visão cristã do Invisível trinitário, somos um Falante, que fala uma palavra, dualidade que procede de um Sopro. A consciência corporal é *hipóstase* quando e sempre o existente coloca-se em relação com seu existir (MIRANDA, 2009, p. 11).

João Calvino pouco escreveu sobre o corpo. A teologia calvinista, profundamente influenciada pelos escritos de Santo Agostinho, postula que Deus é soberano sobre todo o Universo e toda a criação, e que o homem foi criado à sua imagem e semelhança. Imagem e semelhança, entendidas aqui, em sentido espiritual, ético e moral. O homem reflete em sua natureza, embora decaída, aqueles atributos comunicáveis de Deus ligados à ética e à moralidade, tais como o amor, a justiça, a santidade e a autodeterminação. Calvino (2006) formulou a doutrina da predestinação segundo a qual Deus escolheu, antes da fundação do mundo, alguns homens para a salvação eterna e outros para a danação. O homem predestinado para a vida eterna é livre para fazer a vontade de Deus. Essa servidão voluntária é o sinal e o pressuposto da eleição.

Nessa condição de eleito de Deus, o corpo humano transforma-se pela fé no templo do Espírito Santo. No entanto, ao postular o corpo como morada de Deus, a teologia calvinista, longe de resolver o problema do corpo, cria para o

cristão um paradoxo ainda maior: “Como resolver o conflito gerado pelos instintos de um corpo naturalmente animal com a necessidade de preservar esse corpo como morada de Deus?”.

Só resta ao cristão calvinista a saída pela ética da via negativa: o corpo torna-se a clausura do cristão, o seu deserto é o mundo; seu corpo, a sua cela; seus desejos, o seu convento.

Talvez seja essa a forma mais vigorosa de repressão que o ser humano engendrou. O cristão calvinista é chamado do mundo pela palavra de Cristo: “Vinde a mim” (Mt 11:28). E, em seguida, é enviado ao mundo pela mesma palavra: “Ide e pregai” (Mc 16:15). No mundo, o cristão deve provar a sua predestinação e sua eleição pela rejeição de todas as formas de prazeres mundanos. O sinal da sua santificação é a clausura em seu próprio corpo, pois seu corpo é seu mosteiro. João Calvino (2006, p. 80) afirma:

Por esta razão São Paulo conclui que somos templos de Deus, por seu Espírito que habita em nós (1Co 3:17; 6:19; 2Co 2). E o mesmo apóstolo com idêntico sentido, algumas vezes, nos chama templos de Deus e outros templos do Espírito Santo.

A teologia do corpo, como templo do Espírito Santo e suas implicações para a delimitação do espaço sagrado e mesmo da saúde, é praticamente desconhecida dos arraiais protestantes. O púlpito é geralmente ocupado pelo pastor e/ou pelo oficiante. O povo fica excluído naturalmente desse espaço e dele participa apenas por meio da pregação da Palavra de Deus (GOMES, 2006).

Na celebração da Ceia, o epicentro do espaço sagrado foi identificado com a mesa do Senhor. Mesa aqui entendida como o espaço encantado pela presença de Deus. Nesse espaço, estão sentados desde Abel até o último que ouvir o chamado primordial “vinde e comei”: “Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos, e a todos os que estão longe, a tantos quantos Deus nosso Senhor chamar” (At 2:49). A mesa do Senhor como espaço sagrado tem mais sentido psicológico e espiritual do que geográfico.

O mesmo ocorre com o espaço. Como demonstrou Hamelin, o espaço não é aquele meio vago e indeterminado imaginado

por Kant; pura e absolutamente homogêneo, não serviria para nada e sequer poderia ser pensado. A representação espacial consiste essencialmente em uma primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível (DURKHEIM, 1989, p. 40).

A Ceia naturalmente evoca os sentimentos primordiais envolvidos na celebração. No cristianismo primitivo, a celebração da Santa Ceia era uma festa. Chamada *ágape* ou festa do amor. Todos os cristãos reuniam-se em o nome do Senhor Jesus Cristo para a celebração na Ceia. Um almoço, um jantar, às vezes os dois. O *ágape* transcorria geralmente o dia inteiro e entrava noite adentro. Quando ocorria no domingo, era para marcar que a Ceia referia-se também à ressurreição, e não somente ao sacrifício vicário da morte de Cristo. Além disso, no transcorrer da Ceia, proclamavam-se as coisas que Jesus estava realizando no meio do seu povo. O *ágape* era uma festa *kerigmática* e eucarística: “Reunidos no dia do Senhor, parti o pão e daí graças. Após confessardes vossos pecados, a fim de que seja puro o vosso sacrifício” (A DIDAQUÊ, OU O ENSINO DOS DOZE APÓSTOLOS, 2014, p. 14). Cânticos espirituais, orações, testemunhos, pregação da Palavra, esses elementos compunham de forma simples toda a celebração. No centro da celebração, estava a Ceia do Senhor.

No tocante à eucaristia, dareis graças desta maneira: primeiramente sobre o cálice: “Damos-te graças, Pai nosso, pela santa vinha de Davi, teu servo, que nos deste a conhecer por meio de Jesus, teu Servo. A ti seja glória eternamente!”. Em seguida, sobre o pão partido: “Damos-te graças, Pai nosso, pela vida e pelo conhecimento que nos manifestastes mediante Jesus, teu Servo. A ti seja a glória eternamente! Como este pão achava-se disperso sobre os montes e, reunido, se fez um, assim, desde os confins da terra, seja congregada tua Igreja no teu Reino. Pois tua é a glória e o poder, por Jesus Cristo, eternamente” (A DIDAQUÊ, OU O ENSINO DOS DOZE APÓSTOLOS, 2014, p. 9).

Na celebração da Ceia do Senhor, recriam-se e revivem-se os sentimentos primordiais, o *ágape*, a festa do *ágape*. A

Igreja Apostólica não podia construir lugares próprios para seus cultos em função das perseguições religiosas que sofria constantemente da parte do Império Romano e mesmo dos judeus. Então, a Igreja dispunha dos rituais litúrgicos muito elaborados. O protestantismo missionário que foi transplantado para o Brasil manteve essa simplicidade litúrgica.

O culto público é celebrado usualmente na seguinte ordem: 1ª Oração pedindo a presença de Deus. 2ª Cântico de um salmo ou hymno. 3ª Leitura das Escripturas: 4ª Oração. 5ª Cântico de um salmo ou hymno. 6ª Sermão sobre uma passagem da Escriptura. 7ª Oração. 8ª O levantamento de um a collecta para algum fim religioso. 9ª Cântico de salmo ou hymno. 10ª Benção apostólica (EPÍTOME DA FORMA DE GOVERNO E DISCIPLINA DA IGREJA PRESBYTERIANA, 1874, p. 26).

Havia os cultos de oração e de adoração e a festa do ágape. A festa do ágape era conhecida como a festa do amor ou da fraternidade. Os cristãos reuniam-se geralmente em um domingo para anunciar o que Deus estava realizando no meio do seu povo. Ali aproveitavam para tomar juntos uma refeição simples, com alegria e singeleza de coração. Essa refeição era compartilhada como um símbolo do amor de Cristo derramado no coração dos cristãos. Cada um trazia um pouco do que possuía para comer e esses elementos eram repartidos entre todos. O *ágape* é solidariedade. Depois de louvores com cânticos espirituais, orações, adorações e testemunhos, muitos testemunhos, a Ceia do Senhor era celebrada. No segundo século da era cristã, paulatinamente a festa do amor foi sendo esquecida e a Ceia do Senhor separada dessa festa e celebrada dentro de um ritual litúrgico (At 2:42-46; NICHOLS, 1954, p. 10-20).

A ligação da refeição comunitária com a ceia do Senhor resulta explicitamente de 1Co 11:17-34. Será tomado por base também a ceia do Senhor (*kyriakòn deipnon*) ocorre no contexto de uma reunião dos crentes em Cristo (1Co 11:17ss), está ligada a uma refeição que visa a saciedade (11:21) e acontece entre a palavra do pão e a do cálice: 1Co 15:25: após a refeição é pronunciada a palavra do cálice. Entretanto a função da ceia do

Senhor de fortalecer a coesão do grupo parece ter sido prejudicada em Corinto (STEGEMANN, 2004, p. 319-321).

Simbolicamente, a Ceia evoca o sentido do sacrifício primordial de Cristo na cruz do calvário. No conceito de Jung (1991), a Santa Ceia representa um rito do processo de individuação, já que reproduz, por meio de sua representação, a vida de Cristo. A Ceia é a epifania – a soma de uma evolução de milhares de anos e resultante de muitas culturas – que fez a experiência, inicialmente isolada, de um determinado indivíduo tornar-se patrimônio comum de um grupo maior. O cristianismo transformou a celebração dos mistérios em ato público com a preocupação de introduzir o maior número possível de pessoas na experiência do mistério. A transformação que ocorre no mistério é menos uma operação mágica do que um processo espiritual ou psicológico.

A função ritual da Santa Ceia é impregnar as gerações sucessivas de reverência pela presença e pelas obras terríveis do sagrado, levando-as a participar fervorosamente da vida religiosa e consagrar-se com todas as suas forças à consolidação da ordem divina estabelecida e à proclamação do reino de Deus entre os homens como fruto do amor salvífico de Jesus Cristo.

Os ritos constituem um prodigioso instrumento de conservação religiosa e social, garantindo a dominação das gerações mais antigas sobre as mais novas para a legitimação da realidade. O ritual religioso tem a sua origem primordial na vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provêm do rito: “A terceira modalidade de transmissão do mito é sua expressão concreta, objetivado pelo gesto e pelo corpo: o rito é a memória gestual do mito” (OUAKNIN; HAMANI, 1995, p. 10-11). É inevitável que assim seja, pois o próprio mecanismo do pensamento humano também se enraíza na vítima expiatória. A vítima expiatória, mãe do rito, aparece como a educadora por excelência da humanidade. O rito faz pouco a pouco os homens saírem do sagrado, permite que eles escapem de sua violência, afasto-os dela, confere-lhes todas as instituições e todos os pensamentos que definem sua humanidade (GIRARD, 1994).

Na missa católica, o sacerdote, segundo Jung (1980), oferece sobre o altar um verdadeiro sacrifício, tendo a Cristo

como vítima – hóstia. O Concílio de Trento inclui os seguintes elementos no sacrifício da missa:

- É um sacrifício visível: é visível porque a atual natureza do homem exige alguma coisa que apele para os sentidos.
- É incruenta: na missa, faz-se uma oferta do corpo de Cristo sem o sangue derramado e sem a dor do Cristo na cruz.
- O Cristo da missa é idêntico ao Cristo do Calvário.
- A missa destina-se à participação do povo no corpo e não no sangue, daí distribui-se apenas a hóstia e não o vinho.
- O sacrifício da missa não é oferecido a Deus nem a um santo.

Pelo processo da transubstanciação, pão e vinho transformam-se no corpo e no sangue de Jesus Cristo por meio do ritual da missa (SCHAFF, 1964, p. 318-327). No protestantismo calvinista, a Ceia do Senhor é apenas um símbolo desse sacrifício e um meio de graça. É a participação pela fé nos benefícios do sacrifício primordial. O sacrifício primordial é a morte de Cristo na cruz do calvário, e não a sua representação por meio da Ceia do Senhor. No entanto, o caráter simbólico da Ceia permanece como meio de graça. A Santa Ceia no protestantismo é um símbolo visível de uma graça invisível.

Vós, porém, que vos achais arrependidos dos vossos pecados, que desejais Jesus Cristo e sois membros do seu corpo, tendes direito de participar deste sacramento. Foi para vós, que nosso Senhor Jesus o instituiu. Ele quer que participemos do pão em memória sua, porque é símbolo do seu sangue vertido para a nossa salvação. Quer testemunhar por este rito de caridade perfeita, que nos amou, para que os nossos temores se desvançam (I Jo 4:18; *MANUAL DO CULTO*, 1957, p. 27).

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A palavra religião é utilizada por Jung (1980) no sentido de *religio* (*re e ligare*), tornar a ligar. Religar o consciente com certos conteúdos do inconsciente. Esses conteúdos são carregados por fortes cargas energéticas. O contato com esse conteúdo é chama-

do *experiência numinosa*. O contato com o *numinoso* pode acontecer por meio de orações, meditação, sonhos, visões ou êxtases.

A religiosidade como função transcendente é suscetível de ser desenvolvida, cultivada e aprofundada, mas também pode ser negligenciada, deturpada ou reprimida. Além de ser expressa em imagens divinas antigas, a carga energética pode ser expressa por meio de objetos, símbolos, ídolos etc. A linguagem das religiões é feita de símbolos. Jung (1980) interessou-se especialmente pelos símbolos cristãos por causa da grande influência cristã no mundo. Na sua obra científica, Jung (1980) fala do arquétipo de Deus na psique, sem nunca afirmar ou negar a sua existência. Entretanto, para Jung (1980) como homem, Deus era uma experiência imediata das mais certas. Um fator desconhecido que chamou de Deus.

O simbolismo religioso abre, pela sua linguagem universal, a possibilidade de estudar as religiões comparadas e buscar unidade dos mitos e dos ritos levando à compreensão da construção social da própria mentalidade humana (GIRARD, 1994). Daí, podem-se destacar alguns aspectos essenciais à criação de um símbolo religioso: o caráter primordial deste faz com que o homem, ao entrar em contato com essa representação, recrie a experiência primordial que a instaurou e desfrute das propriedades benéficas ou maléficas inerentes a ela, revivendo, assim, a experiência primordial para além do tempo e do espaço. O pensamento de Rubem Alves (1988, p. 22) sobre o simbolismo religioso esclarece um aspecto importante sobre esse tema, isto é, nenhum simbolismo religioso jamais é completo em si mesmo e nunca é conclusivo em sua linguagem, embora aponte caminhos para o percebedor.

THE LORD'S SUPPER IN THE PERSPECTIVE OF ANALYTICAL PSYCHOLOGY

ABSTRACT

Modeled on the psychological interpretation performed by Carl Gustav Jung on the sacrifice of the Mass this research will make a psychological

interpretation of the ritual of Holy Communion in the Protestant Calvinist tradition. It is not intended to interpret the Lord's Supper, nor exegetical terms, or in a theological sense. The supper considered in this research only as to their purely psychological content, which may or may not be invoked in the ritual of celebration. From this statement of faith the Lord's Supper you will be considered for the Christian as its main aspects, namely: 1. the primordial vocation to sit at the table of God; 2. the primordial time where the celebration takes place; the *kairos* of God in opposition to the human time *chronos*; 3. the key space of the celebration: the table of God; 4. the primary elements used in the celebration: the bread and wine; 5. the primordial feelings involved in the celebration; 6. the meaning of sacrifice paramount.

KEYWORDS

Lord's Supper. Symbol. Calvinism. Protestantism. Analytical Psychology.

REFERÊNCIAS

A CONFISSÃO de Fé de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

A DIDAQUÊ, ou o Ensino dos Doze Apóstolos. Disponível em: <<http://reflexaobiblica.spaceblog.com.br/170645/DIDAQUE-COMPLETO-EM PORTUGUES/>>. Acesso em: 17 fev. 2014.

ALLMEN, J.-J. von. *Vocabulário bíblico*. São Paulo: Aste, 1972.

ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 1988.

AUGUSTINE OF HIPPO. Enarratio em Psalmum 122. Translation Mary T. Clark. In: AUGUSTINE OF HIPPO. *Selected writings*. New York: Paulist Press, 1984.

BERKHOF, L. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

BÍBLIA de estudo de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

- CALVINO, J. *As Institutas*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. v. 3-4.
- CHAGAS, C. et al. *História do pensamento*. Do Iluminismo ao liberalismo econômico. São Paulo: Nova Cultura, 1987. v. 3.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, [s. d.]
- EPÍTOME da forma de governo e disciplina da Igreja Presbiteriana. São Paulo: Livraria Evangélica, 1874.
- GEERBARDUS, J. *Catecismo Maior e Breve comentado*. São Paulo: Os Puritanos, 2010.
- GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.
- GOMES, A. M. de A. As representações do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 1-38, fev. 2006.
- HODGE, C. *Systematic theology*. New York: Scribner, Armstrong, 1877. 3 v.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1980.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Contribuição ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1988.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KLEIN, C. J. *Os sacramentos na tradição reformada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- LURKER, M. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

- LUTERO, M. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- MANUAL do culto. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1957.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: IMS, 1995.
- MIRANDA, E. E. de. *Corpo, território do sagrado*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- NICHOLS, R. H. *História da Igreja Cristã*. Ed. rev. e adapt. por J. Mauricio Wanderley. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1954.
- OUAKNIN, M.-A.; HAMANI, L. *Symboles du judaïsme*. Paris: Editions Assouline, 1995.
- RIBEIRO, B. *Protestantismo no Brasil monárquico*. Aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil (1822-1888). São Paulo: Pioneira, 1973.
- SCHAFF, D. *A nossa crença e a de nossos pais*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1964.
- STEGEMANN, E. W. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. Tradução Getulio Bertelli e Geraldo Kordorfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

Recebido em junho de 2014.
Aprovado em março de 2016.