

Portanto, é importante que os teólogos e as teólogas pesquisem e escrevam mais. Neste sentido, a *Revista de Cultura Teológica* continua sendo um instrumento útil, a fim de animar o debate científico nesta área de pesquisa.

Desejo a todos os envolvidos na teologia - professores, alunos e outros interessados - um feliz ano 2004.

Prof. Dr. Matthias Grenzer
Redator

SACRAMENTOLOGIA FUNDAMENTAL: DO MYSTÉRION AO SACRAMENTUM

Côn. Dr. José Adriano

1. QUESTÕES HODIERNAS DOS SACRAMENTOS

Hoje, estamos diante do desafio de sintonizar a mensagem da salvação com a mentalidade do homem contemporâneo, no mundo em que vive. Há, também, o desafio do secularismo: apesar do valor positivo do reconhecimento da autonomia das realidades criadas, estamos diante de muitas outras questões como, por exemplo, de ruptura com o transcendente, da indiferença religiosa, da não participação eclesial e, portanto, do isolamento. Daí, o intimismo: apesar da valorização da pessoa e de sua consciência individual, consideradas como critério e norma última de conduta moral, perde-se o dado da comunhão, da partilha, da solidariedade, do destino comum da existência humano-cristã. O relativismo que campeia livremente: a Verdade, o Bem, a Salvação, são relativizados a ponto do homem moderno satisfazer-se com uma religião privada de um deus servidor de interesses individuais, deus comerciante, etc. Ainda, o pragmatismo e o imediatismo: a participação na Igreja não possui o mesmo atrativo e o mesmo interesse, não compete com as ofertas do mercado e da sociedade de consumo. A essas observações, pode-se juntar outras análises, tais como, o pansexualismo, o liberalismo, etc.

Ao lado disso, grande parte da atividade pastoral dos agentes eclesiais está vinculada à atividade sacramental: os encontros de preparação ao batismo, a preparação catequética aos sacramentos da Confirmação e da Eucaristia, todo o processo à vida e à prática cristã, a atividade do exercício do perdão, a escolha de um projeto de vida conjugal ou na vida consagrada, o ministério presbiteral, o desafio do sofrimento enfrentado com a dignidade da fé; toda essa atividade se expressa sempre como atitude sacramental. Até mesmo a evangelização das realidades terrestres supõe o testemunho da vivência sacramental. As últimas Conferências Episcopais Latino-americanas, com efeito,

condenam a oposição entre evangelização e sacramentalização (Puebla 901, 916-923) e a contradição entre fé e vida (Santo Domingo n. 130).

Dessa forma, vemos a necessidade de uma Teologia Fundamental que nos reporte às origens do sacramento, à “economia histórica da salvação”, isto é, ao *Mystérion* proclamado no Novo Testamento.

2. PERSPECTIVAS

O tema bíblico deve constituir o momento intrínseco da teologia sacramentária, o que supõe recuperar o testemunho escriturístico do ponto de vista da “Economia da Salvação”, à qual a Igreja e os sacramentos pertencem de modo constitutivo. Em seguida, acolher o contributo dos Padres da Igreja e da História do dogma para um aprofundamento especulativo e orgânico da verdade e para a aplicação do significado e atualidade dessa mesma verdade para o nosso tempo. Os caminhos possíveis para tanto, são: o fundamento antropológico (homem como ser que se apresenta simbolicamente e ritualmente); o Sacramento em perspectiva histórico-universal; a *anamnese* da fé da Igreja (Revelação e Tradição cristã) e a Sistematização da teologia sacramentária (conteúdo salvífico dos sacramentos na Economia da Salvação).

2.1 Antropologia: do símbolo humano ao símbolo religioso

O axioma teológico “*sacramenta sunt propter homines*” já indicava – nos antigos *manuais* – que os sacramentos correspondem à natureza e à condição histórica do homem. De fato, segundo Schillebeeckx, os sacramentos são o modo propriamente humano do encontro com Deus (cf. *Cristo, Sacramento do Encontro*). Os sacramentos, existem em razão do ser humano, vem ao encontro de sua condição histórica e ao modo de como os homens se relacionam e se comunicam com os outros no mundo. Do mesmo modo, Chenu, afirmando um princípio tomista, dizia: “A transcendência da salvação realizada por Deus na história e a gratuidade da graça que ele doa à humanidade em Cristo não implica de modo algum num cancelamento ou numa

diminuição da estrutura do humano; ao contrário, é lei geral da economia revelada que Deus se faça presente ao homem segundo a sua condição real” (M.-D. Chenu. *Por uma antropologia sacramental*). O próprio Deus, quando fala ao homem, fala de modo a ser entendido em linguagem humana, assim, a economia sacramental pertence a essa *synkatábasis*, a essa condescendência divina, manifestando-a em ato, em realidade. A razão de ser, pois, dos sacramentos – num primeiro sentido – é de ordem radicalmente antropológica. São João Crisóstomo afirmava que Deus só nos dá dons espirituais em realidades sensíveis por sermos homens. Se fôssemos incorpóreos, nos daria dons invisíveis, intangíveis. A sacramentologia contemporânea, portanto, deve ter sempre presente o *humano* para poder colher plenamente o sentido dos sacramentos da Igreja e o seu modo de operar nos crentes.

Autores como Martin Buber, Lévinas, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier são concordes em afirmar que “a verdade mais profunda do ser humano consiste na relacionalidade”. O homem não se percebe e não se realiza de modo plenamente humano senão na relação de encontro com o outro, isto é, na alteridade. A antropologia do “eu-solitário” (cartesiana), fechado em si mesmo, que imagina poder abstrair dos outros não corresponde à verdade do ser humano. Mounier afirma que, nesse tipo de antropologia, o *alter* (outro, igual semelhante) se torna *alienus* (estranho).

No âmbito da Teologia Trinitária se pode perfeitamente conceber uma antropologia das pessoas humanas como seres relacionais, criadas que foram à imagem e semelhança de Deus, pessoas divinas em alteridade distintiva e comunhão unitiva. Essa antropologia permite mostrar que a possibilidade de encontrar-se com Deus por parte do homem se radica definitivamente em sua natureza aberta ao outro. Sem essa abertura ao outro e ao transcendente de Deus e sem o significado humano que isso comporta para o homem, a noção teológica de “encontro com Deus” seria privada de conteúdo real.

Dessa forma, os sacramentos devem ser entendidos essencialmente como “eventos de encontro” entre Deus e o homem na continuidade do evento de Cristo “sacramento primordial” do encontro de Deus com o homem e do evento da Igreja, “sacramento fundamental” do encontro do *Kyrios* glorioso

com os fiéis. Assim afirmava Schillebeeckx: “os sacramentos são os *momentos fundamentais* nos quais se exprime e se atua a companhia de Deus com o homem, e o homem se realiza como filho no Filho”.

3. ÉSCHATON E MYSTÉRIUM, A “AUTOCONSCIÊNCIA SACRAMENTAL DE ISRAEL”.

A economia sacramental da Igreja se radica essencialmente no *éschaton* de Cristo; é tal *éschaton*, de fato, que funda a razão de ser e a especificidade do evento sacramental cristão. No entanto, a comunidade cristã das *origens* é herdeira do judaísmo e elege o *éschaton* de Cristo no contexto da fé veterotestamentária e aí coloca sua espera messiânica.

3.1 Vocação à liberdade: O apelativo com o qual Israel se qualifica é *am JHWH*, povo que deve a sua origem à iniciativa livre e gratuita do Senhor ao qual pertence de modo exclusivo; uma pertença expressa nos motivos recorrentes: “*Eu sou o vosso Deus, e vós o meu povo*”. Israel é, portanto, obra de JHWH, existe graças à sua chamada e à sua intervenção libertadora. O verbo redimir (*qā’āl*), que tinha o significado imediato de libertar de um perigo, implica mais profundamente o sentido de fazer ser, de fazer viver: “*Éramos escravos, o Senhor nos libertou*”, significando: “*Éramos um não-povo, o Senhor nos fez existir como o seu povo*”.

3.2 Vocação à Aliança: A escolha e a Aliança especial de JHWH estabeleceram Israel numa posição única como uma comunidade radicalmente cultural; tal é o significado da denominação *q’hāl JHWH*: uma assembléia convocada pelo Senhor que vive a sua presença (e na sua presença). Entre os povos pagãos (*goim*), JHWH escolheu esse grupo como povo a ele consagrado; diante de uma tal e imediata eleição (Dt 7,7) os fiéis são chamados a aderir ao Senhor com reconhecimento e amor (Dt 6,6; 6,4;1 1,1). As tradições J e E, confluem em Ex 19,3-8, sublinhando como a aliança de Deus com Israel tenha feito do povo uma comunidade de singular pertença ao

Senhor: “*Vos sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa*” (19,6). A tradição P reclama o mesmo tema em relação à santidade de Deus (Lv 19,2) e se difunde no descrever os rituais que Israel deve se ater como sinal da ligação exclusiva com JHWH.

3.3 O “credo de Israel” dá testemunho de sua autoconsciência: “*Meu pai era um arameu errante; desceu ao Egito e viveu como estrangeiro...*” (Dt 26,5b-9); uma história que tem por protagonista o próprio Deus-JHWH, aquele que *é para o seu povo*. A profissão de fé de Dt 26,5b-9 evoca antiga fórmula do “fazer sair”, já testemunhada nos ditos de Balaão: “*Deus os fez sair do Egito*” (Nm 23,22; 24,8), e que aparece como título da introdução do Decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6). Os elementos que o compõem se encontram, em termos análogos, nas confissões de fé de Dt 6,20-23 e Nm 9,7-25. O caráter histórico de tais proclamações manifesta a especificidade do culto israelita em relação aos outros cultos que, de tanto em tanto, o povo hebreu encontrava à sua volta.

3.4 O culto hebreu, como afirma G. von Rad (*Teologia dell’Antico Testamento*, I, 26) “sabe fundar-se em fatos da história, tem consciência de ser plasmada por acontecimentos nos quais percebe a intervenção das mãos de Deus”. O evento histórico (diferente daquele mítico) é expressão da iniciativa divina que, por sua vez, introduz uma novidade absoluta na história: o povo hebreu pode romper com a ciclicidade da história na qual o mundo antigo estava preso por ter feito a experiência de um acontecimento único, singular, que não se reproduzirá jamais e que mudou de uma vez para sempre a sua existência, dando-lhe um sentido e uma direção. É por isso que o Êxodo representa um evento central a partir do qual Israel pode relegar o passado (cativo no Egito) desde os primórdios da Criação e preanunciar o futuro até os últimos tempos.

3.5 O tempo bíblico: Assim, enquanto o mundo extrabíblico representava o tempo com a figura geométrica do círculo, a concepção bíblica do tempo é expressa pela “linha” (é uma história linear em curva ascendente). Como consequência, a salvação não acontece num mundo atemporal ou impessoal, mas na história, segundo o tempo estabelecido por JHWH, e como

expressão das intervenções milagrosas que ele realiza em favor de seu povo. Israel vive na natureza — nota R. Latourelle (*Teologia della Rivelazione*. Assisi: 1967, p.397) —, mas o seu centro de atração é a história. O que conta não é tanto o ciclo anual onde tudo recomeça, mas o que Deus faz, tem feito e fará segundo a sua promessa. *Promessa* e cumprimento unem o dinamismo deste tempo numa tríplice dimensão: o presente anuncia o futuro, anunciado e prometido no passado. As festas anuais (páscoa na primavera, festa dos tabernáculos em outono) não são tanto atos do drama cíclico da natureza, mas recordação dos atos salvíficos de Deus.

3.6 Um Povo “sinal-sacramental: A teologia da comunidade de Israel faz do povo eleito uma manifestação particular da autocomunicação de Deus na História como um “sacramento” que ao mesmo tempo revela e esconde o mistério de Deus em meio ao povo. Na perspectiva da teologia cristã da história, é indiscutível que Israel tenha desempenhado um papel particular entre as nações e na história religiosa da humanidade. Se em nível *sociológico* o povo hebreu pode ser caracterizado como um povo entre outros, com sua própria cultura, sua própria língua e sua própria terra, em nível *histórico-salvífico* ele se manifesta como objeto de uma Aliança única da parte de JHWH. Chamado a ser “sinal e instrumento de Deus” na manifestação do desígnio universal da salvação e de seu cumprimento em Cristo. Diante disso, dois pontos se destacam: a) A novidade em relação aos outros povos: a sua eleição implicou numa chamada particular de Deus que fez desse povo um “sinal” privilegiado da sua promessa salvífica no mundo; b) Cristo supera o tempo de Israel: ele representa o cumprimento da promessa esperada e da inauguração da última fase da história; ao antigo povo sucedeu um “novo Israel” incrustado no tronco do “resto fiel” (Rm 11,16-24), chamado, esse sim, a estender-se à todos os povos da terra.

3.7 A perspectiva da Tradição demonstra a possibilidade da existência de um “remédio salvífico” antes de Cristo. A pesquisa dos sinais bíblicos como ilustração dos sinais sacramentais, na impostação hodierna procura recolher — em consonância com o NT — a novidade do culto veterotestamentário em relação ao culto das religiões extrabíblicas para mostrar a originalidade e

por em evidência a unidade histórico-salvífica de Israel com o evento de Jesus Cristo e a práxis celebrativa da Igreja Primitiva. A comunidade cristã primitiva considerou a economia do Antigo Testamento como uma economia sacramental em “figura” (cf. 1Cor 10.1-6.11 e Hb 10,1). Quanto à tradição cristã a presença dos “sacramentos” no AT aparece no pensamento de autores tais como Santo Agostinho e Santo Tomás e dos documentos magisteriais como o “Decreto para os Armênios” do Concílio de Firenze e o cânon 2 da sess. VII do Concílio de Trento, mesmo que de vez em quando se acentua a diferença entre os sacramentos da antiga lei e aqueles da Nova Lei. Entre os sacramentos do AT vêem elencados em particular a *Páscoa Hebraica* e a circuncisão, considerada que foi como um “remédio” (*phármakon*) em ordem ao cancelamento do pecado original e muito próxima, na sua eficácia, ao Batismo cristão, com a capacidade de comunicar a graça, desde que em relação à paixão de Cristo.

3.8 Autoconsciência de Israel: É no quadro da visão histórica de Israel e, portanto, do dinamismo das intervenções salvíficas de JHWH que se funda a autoconsciência que Israel tem das próprias ações celebrativas: não são somente recordações do passado, mas um “*hoje*” vivo e atual. Nessas ações, Israel revive as grandes obras do Senhor e re-inventa continuamente o povo de JHWH, a comunidade eleita, chamada a proclamar diante de todas as gentes as “maravilhas de Deus”. Essa fé é celebrada com formas e estruturas, portanto podem ser qualificadas como “sacramentais” por atuar com forte simbolismo a fé que assumem e pelo papel que desempenham em ordem al anúncio do evento escatológico da salvação. Assim são considerados em particular: a benção (*berāká*) e a memória (*zikkarōn*), destinadas a falar da vida de Israel e a cumprir num modo sempre novo, preparando o futuro esperado.

3.9 O evento Cristo: Como se coloca o *éschaton* de Cristo frente a economia sacramental de Israel e a sua espera messiânica? A resposta para essa pergunta implica num esforço de avançar até o *evento originário*. De fato, não se pode esquecer que na base da experiência vivida pela Igreja Primitiva — e pelo testemunho dos escritos do Novo Testamento — está a força

das afirmações (*verba*) e dos atos (*gesta*) de Jesus de Nazaré com o seu cumprimento nos eventos da paixão, morte e ressurreição. É essa a referência fontal e fundamental da práxis sacramental da comunidade cristã das origens. Daí a importância de religar-se a esse evento e às coordenadas fundamentais que o caracterizam, especialmente ao “mistério” que tal evento comporta.

A religião bíblica é a religião do *ephápax*: o gesto de salvação de JHWH vem celebrado, se faz dele memória, se rende graças, mas não se repete. As ações rituais de Israel não são ligadas a fatos arquetípos que recorrem a prazos pré-fixados ou ao repetir-se cíclico dos fenômenos da natureza; esse gesto se apresenta como a proclamação de acontecimento único, cumprido pelo Senhor “*uma vez para sempre*”.

4. MYSTÉRIUM, FONTE DOS SACRAMENTOS. O TESTEMUNHO NEOTESTAMENTÁRIO

4.1 O vocábulo *mysterion* e seu significado

O vocábulo *mysterion*, deriva de *mýein* (fechar a boca), correspondendo a uma *realidade secreta*, incompreensível ou ainda não revelada. O mundo grego antigo conheceu, pelo menos, três aplicações fundamentais do vocábulo: a) Filosófica: Platão o utiliza no sentido doutrinal para falar das verdades inacessíveis e da via de conhecimento do ser imutável. *Mysterion*, para Platão, não é outra coisa senão “o divino fundamento do mundo”. b) Gnóstica: *Mysterion* significa conhecimento místico capaz de transformar o homem no “divino contemplado”. Tal conhecimento é reservado aos “perfeitos”. c) Cultural: designa os “cultos místicos” (Íside, Attis, Mitra) que prometiam salvação aos iniciados.

Na época intertestamentária o termo foi usado de diversos modos. A Septuaginta recorre ao termo *Mysterion* apenas no período helenístico (Tobias, Judite, Sapienciais, Sirácide, Daniel e 2º Macabeus). O termo, muitas vezes,

faz referências aos cultos idolátricos (Sb 14,15.23). É também utilizado no sentido profano para indicar os “segredos dos homens” (Jd 2,2). No entanto, duas passagens que utilizam *Mysterion* num sentido teológico merecem ser assinaladas: a) Sb 6,22, onde a origem e a natureza da sabedoria são empregadas como uma revelação escondida, porém aberta a todos – iniciados ou não – Essa revelação não é fruto do esforço humano, mas “dom de Deus ao homem” em resposta à sua invocação. b) Dn 2,27-30.46-48, onde o vocábulo assume o sentido de “segredo escatológico” ou anúncio de eventos estabelecidos por Deus para o futuro. O sonho de Daniel (2,14-49) faz emergir, nesse sentido, três elementos essenciais: 1) Deus é o “revelador” do mistério (2,47); 2); a revelação do mistério implica uma linguagem de sinais, demonstrando a sabedoria que vem do alto (2,28.29); 3); o conhecimento do significado de *mysterion* requer a mediação humana (2,27-30.46-48).

O *mysterion* na literatura apocalíptica está, sobretudo, ligado ao seu uso em Daniel: se trata sempre de um segredo reservado, expresso numa linguagem simbólica, que Deus revela através de seus representantes. O *mysterion* é um *arcano* escatológico, o anúncio velado dos acontecimentos futuros estabelecidos por Deus.

A misteriolgia apocalíptica parece encontrar a sua expressão mais completa em Qumran, onde os *misterios* correspondem às decisões secretas de Deus sobre o mundo (1QH 1,9;1 QH 3,15), das suas obras (1QH 4,29) e das instituições culturais, interpretadas em perspectiva messiânica (CD 3,14). Para Qumran, o mistério comporta uma rígida separação entre os “filhos da justiça” destinados à luz da salvação e os “filhos da injustiça” condenados às trevas.

O judaísmo rabínico também utiliza o termo *misterio* em relação à Lei. Falam do “mistério da Torah”, chegando a considerar tal mistério como o “fundamento” das prescrições dadas por Deus na Torah.

4.2 O testemunho dos Sinóticos: Nos Sinóticos, o vocábulo se encontra em Mc 4,11 e nas passagens paralelas de Mt 13,11 e Lc 8,10, referindo-se sempre ao evento do “reino de Deus em Jesus”. a) A redação de Marcos:

“A vós foi dado o mistério do Reino de Deus...” (*hymîn tò mystérion dédotai tês basileías tou Theou*). O tema do “segredo messiânico” é fundamental no Evangelho de Marcos; somente aos Doze é dado a conhecer tal “segredo” ao qual está ligado a “vinda do Reino” (4,11; 8,17). *Mistério do Reino* significa, pois, o irromper concreto do Reino mediante a palavra e ação de Jesus; o “mistério” é Jesus mesmo! Enquanto inauguração do tempo escatológico da salvação, o *mistério* é “dado” aos discípulos como dom do alto, não sendo, portanto, resultado do esforço humano. b) A redação de Mateus e Lucas: “A vós é dado conhecer os mistérios do Reino dos céus” (Lc: “de Deus”) – (*hymîn dédotai gnōnai ta mystéria tês basileías tōn ouranōn (tou Theou)*). Em Mateus e Lucas, o termo vem no plural (*ta mystéria*) e os mistérios são objeto de um conhecimento especial (*dédotai gnōnai*). No que diz respeito a Marcos, Mateus e Lucas colocam em maior relevo o significado escondido, enigmático, das palavras e a sua relação com “os mistérios”. A revelação dos mistérios é puro dom de Deus, comunicada por Jesus aos discípulos. O plural é utilizado, provavelmente, em relação aos “desígnios de Deus” escondidos nos escritos do Antigo Testamento e que foram realizados por Jesus e interpretados pelos discípulos.

4.4 A **Literatura paulina**: O termo *mystérion* aparece 21 vezes no epistolário Paulino. Nota-se um significativo desenvolvimento semântico entre as cartas mais antigas (Ts, Cor, Rm) e as cartas da prisão (Cl e Ef) e as pastorais (1Tm). Três vezes o termo aparece no plural (1Cor 4,1; 13,2; 14,2). Eis alguns exemplos:

2Ts 2,7 – *O mistério da impiedade (tò mystérion tês anomías) já está agindo, mas é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém.*

1Cor 2,7 – *Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta (Theou sophían en mystério tèn apokekrymménēn), que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória. O mystérion tou Theou é o evento da crucificação e glorificação de Cristo que introduziu uma novidade absoluta na história com o início da nova humanidade, escatologicamente orientada a Cristo como Cristo é escatologicamente orientado ao Pai (cf. 3,22-23).*

1Cor 4,1 – *Cada um se considere como ministro de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus (oikonómous mystérion Theou)*. Enquanto discípulos de Cristo, os apóstolos são administradores dos *mistérios* de Deus. O múnus apostólico – pelos menos implicitamente – refere-se também ao serviço do culto, especialmente em relação ao Batismo e à Eucaristia.

1Cor 13,2 – *Ainda que eu tivesse... o conhecimento de todos os mistérios... (ta mystéria pánta)*. 1Cor 14,2 – *Quem fala com o dom das línguas diz por inspiração palavras misteriosas (lalei mystéria)*. As “palavras misteriosas” carecem sempre de interpretação.

1Cor 15,51 – *Eis que vos dou a conhecer um mistério (mystérion); nem todos morreremos, mas todos seremos transformados.* O termo evoca o “segredo apocalíptico”, irrupção do dia da ressurreição no tempo; uma irrupção que transformará a todos, também aqueles que forem encontrados ainda em vida.

Rm 11,25 – *Não quero que ignoreis, irmãos, este mistério (tò mystérion tou toúto) para que não vos tenhais na conta de sábios: o endurecimento atingiu uma parte de Israel até que chegue a plenitude dos gentios...* Uma parte do povo eleito recusou a salvação, mas o apóstolo se coloca na perspectiva do desígnio total da salvação (para todas as gentes).

Rm 16,25-26 – *Aquele que tem o poder de vos confirmar segundo o meu evangelho e a mensagem de Jesus Cristo, segundo a revelação do mistério, envolvido em silêncio desde os séculos eternos (apochálypsin mystériou chrónois aiōniōis sesighémēnou) agora (nyn), porém, manifestado e, pelos escritos proféticos, e por disposição do Deus eterno, dado a conhecer a todos os gentios...* Neste caso, o *mistério* é usado segundo uma evidente ótica histórico-salvífica e, a revelação de tal *mistério* se identifica com o querigma do Evangelho: um querigma que tem como seu centro a vinda de Cristo como cumprimento da promessa.

Cl 1,26-27 – *O mistério escondido (tò mystérion tò apokekrymménon) desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos. A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a*

riqueza da glória deste mistério (tò ploûtos tês dóxês toû mystêriou toútou), que é Cristo em vós, a esperança da glória! O mistério é, pois, o Senhor glorioso presente no batizado como num templo, primícia da glória futura. Na revelação do mistério foi superada toda discriminação, já que a riqueza extraordinária desse mistério consiste na admissão dos pagãos à participação da promessa feita no passado a Israel.

Cl 2,2 – *para que eles cheguem à riqueza da plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus, Cristo (toû mysteriôu toû Theoû, Christoû) em quem se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento!; Cl 4,3 - ...para que Deus nos abra uma porta à Palavra, para falarmos do mistério de Cristo (toû mystêrion toû Christoû). Os dois textos falam do “mistério de Deus” como o “mistério de Cristo”. O mistério é Cristo assim como Cristo é o mistério: nele se manifesta, se atua e se condensa todo o mistério, vale dizer, todo o desígnio salvífico.*

Ef 1,9-10 – *dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade (tò mystêrion toû thelêmatos autoû), conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar, para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo recapitular todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra. O mistério se manifesta em Cristo, reconduzindo toda a realidade, visível e invisível, sob a sua senhoria, para ser transfigurada e reportada, na força do Espírito, ao Pai. Tal é o mistério que foi revelado na “plenitude dos tempos”, o mistério da vontade do Pai, estabelecido para sempre no seu amor, o desígnio de “recapitular” (anakefalaiósasthai) em Cristo todas as coisas, as do céu e as da terra. Está presente, de fato, uma economia trinitária, da qual a Igreja será o prolongamento.*

Ef 3,3-5 – *Por uma revelação me foi dado a conhecer o mistério... (tò mystêrion) lendo-me podeis compreender a percepção que eu tenho do mistério de Cristo (em tō mysteriôu toû Christoû). Às gerações e aos homens do passado ele não foi dado a conhecer, como foi agora (nÿn) revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito. Mistério aqui está num contexto de “revelação” em ordem ao “hoje” da comunidade cristã.*

O noção de mistério que era antes histórico-salvífica e cristológico-trinitária, vem entendida, agora, num sentido eclesial-ecumênico: o tempo presente (nÿn) é o tempo que realiza a salvação integral, implicando a certeza que, por meio de Cristo, os pagãos – ao lado dos judeus – têm acesso ao Pai (3,15) como pedras vivas do edifício da Igreja à ser implantada no mundo (cf. 2,19-22; 3,5-12).

Ef 3,8-10 – *A mim... me foi dada esta graça de anunciar aos gentios a insondável riqueza de Cristo e de pôr em luz a dispensação do mistério (oikonomía toû mysteriôu) oculto desde os séculos em Deus, criador de todas as coisas, para dar agora a conhecer aos Principados e às autoridades nas regiões celestes, por meio da Igreja (dia tês ekklêsias), a multiforme sabedoria de Deus... A Igreja, assim, aparece, ao mesmo tempo, como objeto da manifestação do mistério e sua testemunha entre os povos.*

Ef 5,32 – *Este mistério é grande (tò mystêrion toûto mega): refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja (eis Christôn kai eis tèn ekklêsian). A afirmação “este mistério é grande” se refere diretamente ao texto de Gn 2,24. É uma prefiguração tipológica da união de Cristo e da Igreja: mistério que permaneceu escondido ao longo da história, mas agora revelado como o mistério escatológico. Assim, o mistério cristão implica a consciência da Nova Aliança inaugurada pelo evento pascal e que deu origem à Igreja, “sponsa Christi”. O batismo faz entrar em tal comunidade e, ao mesmo tempo, a regenera como uma “Igreja toda gloriosa, santa e imaculada” (5,23-27).*

Ef 6,19 – *Orai também por mim, para que, quando eu abrir os meus lábios, me seja dada a palavra para anunciar com ousadia o mistério do Evangelho (tò mystêrion toû euangeliôu). 1Tm 3,9 – Conservando o mistério da fé (tò mystêrion tês pisteôs) com uma consciência pura. 1Tm 3,16 – Seguramente grande é o mistério da piedade (tò mystêrion tês eusebeias). Eusebeias pode ser traduzido por “nossa fé”, já que a frase introduz a homologia cultural na qual se proclama o evento de Cristo na sua totalidade, da encarnação (vinda na carne) até a ascensão na glória.*

Assim, em Paulo, o mistério é amplamente tratado. Fala do mistério de Deus, mistério de Cristo ou Economia do mistério, reclamando aspectos

complementares do mesmo evento: a primeira locução indica especialmente o autor e a origem do projeto da salvação; a segunda se refere àquele que o fez passar do escondimento à revelação e o cumpriu em si mesmo; a terceira evoca o seu progressivo atuar-se na história em correspondência a etapas estabelecidas por Deus, as quais encontram sua plenitude no *éschaton* de Cristo e o seu desenrolar no “já” e no “ainda não” da Igreja.

A categoria de *mistérion* no NT assume uma característica unitária; do significado clássico de “realidade escondida”, a categoria passa a designar a ação salvífica de Deus operante na profundidade da história até indicar/revelar a realidade do plano total de Deus, da eternidade até o “hoje” da Igreja, na esperança da parusia final.

Enquanto *mistério de Deus* abraça a criação, a redenção e a perfeição escatológica. O mistério é um projeto divino total, escondido em Deus desde sempre, que tende a uma realização progressiva, a mais vasta possível, seja em extensão que em intensidade.

Assim, o mistério é ação criadora e salvadora de Deus em Cristo e na Igreja em favor da humanidade histórica, ação que constitui o conteúdo do desígnio eterno, da revelação divina, da promessa veterotestamentária como também da pregação apostólica e que se torna acessível aos crentes através do símbolo cultural: os sacramentos.

O movente de tal mistério é o amor divino: é no *arcano* desse amor que se encontra o mais inexpugnável mistério e, no entanto, revelado, vivido, experimentado... O mistério participa, pois, da natureza mesma de Deus que, por sua essência, é “escondido” (Is 45,15); tal mistério foi revelado segundo uma “trajetória” histórico-salvífica correspondente ao plano divino mesmo (1Cor 2,7; Ef 3,11).

5. A TEOLOGIA DO MYSTÉRION

O especificamente teológico do *mystérion* neotestamentário não deriva do sentido grego do termo, mas do *éschaton* de Cristo. Isso pode ser verificado a partir do estudo das cinco dimensões seguintes:

5.1 Dimensão teológica: O *mistério* é “de Deus”, se radica nele, flui dele. O genitivo “de Deus” deve ser entendido como genitivo de autor: o mistério é de Deus porque foi ele que o concebeu, dispôs e atuou (cf. Ef 1,9: *o mistério da sua vontade*). Em sua natureza, o *mystérion* é transcendência, ainda que se manifestando e atuando-se na história através das mediações dos acontecimentos e em forma humana. O *mystérion* é, em si mesmo, um evento portador do absolutamente novo com respeito ao que a criação e a história jamais podiam suscitar por si mesmas. De outro lado, também depois da revelação de Cristo, ele permanece como *mystérion*, a tal ponto que somente na fé é que pode ser reconhecido e, a oração para uma melhor compreensão do mesmo deve ser sempre feita a Deus: se, de fato, o *mystérion* é um evento do seu amor, somente ele pode dar-nos a plena inteligência (Rm 16, 25-27: *Aquele que tem o poder de vos confirmar segundo o meu evangelho e a mensagem de Jesus Cristo – revelação de um mistério envolvido em silêncio desde os séculos eternos, agora, porém, manifestado e, pelos escritos proféticos e por disposição do Deus eterno, dado a conhecer a todos os gentios, para leva-los à obediência da fé – a Deus, o único sábio, por meio de Jesus Cristo, seja dada a glória, pelos séculos dos séculos! Amém*”).

5.2 Dimensão cristológica: Se a locução *mystérion tou Christou* se encontra apenas duas vezes no Novo Testamento, o componente cristológico do *mystérion* está presente em ao menos três níveis: a) no evento da cruz no qual se manifestou a sabedoria misteriosa de Deus (1Cor 2, 1.7: “...Quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus... Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória”). b) o senhorio do Ressuscitado, com o nível cósmico que ela implica (Ef 1,9-10.20-22: *dando-nos a conhecer o mistério da sua vontade, conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar, para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo recapitular todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra ... que ele fez operar em Cristo, ressuscitando-o de entre os mortos e fazendo-o*

assentar à sua direita nos céus, muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Soberania e de todo nome que se pode nomear não só neste século, mas também no vindouro. Tudo ele pôs debaixo dos seus pés, e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em todos”; Cl 1, 19-20: “pois nele aprovou a Deus fazer habitar toda a plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz”). c) a pessoa de Cristo considerada como o mesmo “mistério de Deus” presente na história (Cl 2,2-3: para que eles cheguem à riqueza da plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus, Cristo em quem se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento!; Cl 4,3 - ...para que Deus nos abra uma porta à Palavra, para falarmos do mistério de Cristo”; Ef 3,4: lendo-me podeis compreender a percepção que eu tenho do mistério de Cristo”). Assim, há uma ligação estreita entre o Reino de Deus proclamado por Jesus e o *mystérion* realizado na sua pessoa: o Reino é o conteúdo do *mystérion*; o *mystérion* é a presença do Reino e a sua revelação; um exige o outro!

5.3 Dimensão eclesiológica: O texto de Ef 2.19-22 (“Já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus. Estais edificados sobre o fundamento dos Apóstolos e dos Profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele, bem articulado, todo o edifício se ergue em santuário sagrado, no Senhor, e vós, também, nele sois co-edificados para serdes uma habitação de Deus no Espírito”) apresenta a Igreja como componente constitutivo do *mystérion*. Ainda que não utilizando a expressão “mistério da Igreja”, a passagem diz como a Igreja deve a sua existência e a sua missão entre os povos ao “*mystérion*”. A raiz do mistério da Igreja é a Nova Aliança inaugurada por Cristo com a sua oblação pascal; tal oblação é nascedouro da Igreja, assim como no batismo nascem as novas criaturas que a compõem (cf. Ef 5,25: ...Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purifica-la com o banho da água e santifica-la pela Palavra...). Uma tal eclesiologia implica atenção especial aos seguintes componentes da Igreja: a) o seu fundamento

crisológico-pascal (Ef 2,15-16: ...a fim de criar em si mesmo um só Homem Novo, estabelecendo a paz, e de reconciliar a ambos com Deus em um só Corpo, por meio da cruz, na qual ele matou a iniquidade”); b) a sua missão universal (Ef 3,6: ...os gentios são co-herdeiros, membros do mesmo Corpo e co-participantes da Promessa em Cristo Jesus, por meio do Evangelho”; Cl 1,27: A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste mistério, que é Cristo em vós, esperança da glória”); c) a sua relação sponsal com seu fundador (Ef 5,32: É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja”). Desse modo, a novidade da Igreja, coincide com a novidade do evento da páscoa!

5.4 Dimensão antropológica: O *mystérion* possui um conteúdo antropológico essencial: ele é dado a conhecer ao homem, lhe revela o “segredo” da sua história e é evento de salvação a seu favor. Esse componente é particularmente expresso no texto de Cl 1,27 (“A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste mistério, que é Cristo em vós, esperança da glória”) que proclama a presença do *mystérion* no íntimo dos batizados, chamando a atenção para a profundidade existencial atingida pela atuação do *mystérion* no homem. Plena de significado é a abertura do *mystérion* à transfiguração do Cosmo, do momento que em Cristo todas as coisas são renovadas e que ele subiu acima de todos os céus, a fim de plenificar todas as coisas (cf. Ef 4,10).

5.5 Dimensão escatológica: O *mystérion* não consiste simplesmente num evento do passado: ele é um “hoje” (*nýn*) de vibrante atualidade. Se, de fato, em Cristo o *mystérion* foi plenamente realizado, ele continua a manter no presente a sua eficácia como *mystérion* anunciado e comunicado no tempo entre “as duas vindas”. O *mystérion* escondido se transmutou, nesse tempo, no *mystérion* revelado, a ser proclamado para todos os homens. A Igreja entra nesse “hoje” do *mystérion*: é o fruto admirável disso como lugar no qual e mediante o qual o *mystérion* se estende em benefício de cada homem “até os confins do mundo...”. O escopo último do *mystérion*, ao qual está ordenada a vocação mesma da Igreja, é a recapitulação de todas as coisas em Cristo

(cf. Ef. 1,10), com a plena e definitiva redenção da humanidade e do cosmo e de sua entrega ao Pai no Espírito (1Cor 15,28: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então, o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos”). Como bem diz em Ap 10,7: “Então se cumprirá o mistério de Deus como ele anunciou aos seus servos, os profetas”. A glória de Cristo, hoje envolta em *mistério* (cf. Cl 1,27; 2,3), se manifestará então em todo o seu esplendor, transfigurando o cosmo e tornando-o o templo no qual “Deus será tudo em todos” (1Cor 15,28) e os redimidos cantarão eternamente o seu louvor (cf. Ap 19,1-10).

6. MYSTÉRIUM: CRIAÇÃO, HISTÓRIA E TIPOLOGIA.

6.1 Criação: A Criação é um evento incluído no projeto escondido em Deus desde a eternidade e revelado em Cristo. Se o mundo criado foi chamado à existência no/para/em vista de Cristo, isso significa que foi destinado desde o início à manifestação do “*mystérion thoû Theou*”. É, pois, coerente que a realização do *mystérion* se explique no mundo criado e mediante o mundo criado. A criação, não é apenas o “pano de fundo” da irrupção de Deus na História, mas constitui o fundamento ôntico irrenunciável. O *mystérion* é um evento do alto; a ordem criatural, todavia, torna possível a sua atuação, fornecendo-lhe, por assim dizer, a matéria. O “*mystérion*” se exprime e se cumpre na forma do *ser criado*.

6.2 História: Se a criação está no “*mystérion*”, o “*mystérion*” está na História. Deus age no mundo por ele criado, entrando em diálogo com o homem que Ele mesmo colocou no centro da criação como seu interlocutor privilegiado. O “*mystérion*” implica num essencial conteúdo antropológico. De fato, o desígnio que Deus realiza para o homem, não o realiza sem o homem. Tal é a dialética do “*mystérion*”. A redenção de Cristo representa, desse ponto de vista, o pleno desvelar do “segredo” escondido na condição histórica do ser humano e o evento que torna possível a comunicação da vida de Deus ao homem. A história se manifesta como o “lugar” e “meio” da revelação

divina, quase “um sacramento” da presença e da ação de Deus no mundo. O “*mystérion*” neotestamentário, na medida em que revela um Deus que se torna presente na história e realiza a sua promessa de salvação, afirma, ao mesmo tempo, o caráter “sacramental” de tal história como uma realidade que manifesta e, ao mesmo tempo, esconde o invisível, destinada a transformar-se em acontecimento de revelação salvífica. De tal “sacramentalidade” da história, Cristo representa o vértice e a plenitude. Na perspectiva do NT o “*mystérion*” recupera e fala do sentido histórico-salvífico da aventura humana total, em três momentos: a expectativa do mundo pagão como caminho incerto e, todavia, “sacramental” quanto a criação e a história em direção da salvação; a expectativa de Israel como preparação imediata e “sacramentalmente” antecipativa da salvação messiânica; o tempo da Igreja como tempo “sacramental” que contém em si o acontecimento salvífico já realizado e agora proclamado como missão.

6.3 Tipologia: Trata-se de ler os eventos da salvação em relação aos *tipos do agir de Deus* na economia salvífica. O termo “*tipologia*” deriva de duas passagens do NT onde é dito que Adão é “*týpos*” de Cristo (Rm 5,14) e o batismo é “*antitypos*” do dilúvio (IPd 3,21). Trata-se de uma relação teológica e não só analógica entre dois eventos: promessa e cumprimento da promessa. Mais que um significado da Bíblia, é um *significado dos eventos* dos quais a Bíblia dá testemunho. Falamos, pois, de uma *analogia teológica* que pesquisa sobre o agir de Deus na economia histórica do “*mystérion*” a partir de três critérios fundamentais: trata das modalidades do agir que são próprios somente de Deus; essas modalidades estão presentes nos três níveis fundamentais da história da salvação (Antigo Testamento, Novo Testamento e Tempo da Igreja); o centro interpretativo de uma tal leitura tipológica dos eventos da salvação se referem sempre e em última instância ao evento central de Cristo (*mystérion toû Christoû*).

7. HISTÓRIA E CRONOLOGIA: DA PATRÍSTICA À PRIMEIRA ESCOLÁSTICA

7.1 A tradição grega: Os primeiros três séculos foi um período fundamentalmente caracterizado pela impositação semântica com acento particular

em relação às controvérsias com a gnose e com os cultos místéricos pagãos. Permanece, porém, a verdade teológica de que o *mysterion* designa os fatos salvíficos da vida de Cristo, manifestado e atuado no único *mysterion tou Theou*. Eis alguns nomes mais significativos:

Inácio de Antioquia (+ 170) – fala de *tria Mysteria* (virgindade de Maria, seu parto e morte de Jesus na Cruz) cf. Eph. 19,1. Fala também do ingresso dos cristãos na vida de Cristo pelo batismo como *mysterion* (cf. Magn. 9,1). Os diáconos são ministros dos mistérios de Jesus Cristo (cf. Tral. 2,3).

Justino (+ 165) – refere o termo *mysterion* aos episódios fundamentais da redenção: nascimento e morte de Jesus (cf. Apol. 1,13; Dial. 74,91). Justino usa abundantemente uma *teologia tipológica* para demonstrar como Jesus é o cumprimento perfeito das promessas passadas, o “mistério do Logos” (cf. Dial. 24,40,111).

Irineu de Lion (+ 202) – contra o dualismo gnóstico elabora uma teologia da história centrada na idéia da “recapitulação” de tudo em Cristo. Toda a história é evento de revelação (Adv. Haer. III, 20,2; IV, 6,6) na qual Deus se autocomunica com o homem e o homem participa da vida de Deus (Adv. Haer. IV, 20, 6-7). Irineu possui uma elaborada teologia sacramentária sobre a eucaristia (cf. Adv. Haer. IV, 18,5).

Clemente (+ 215) – utiliza a *mysterion* para designar a religião cristã e seus ritos em oposição à religião mística. O batismo, por exemplo, é um *Mistério* em contraposição aos falsos mistérios pagãos (cf. Prot. 12, 118-120). Fala no *Stromata* 4,3,1 de “mistérios maiores” acessíveis somente aos verdadeiros gnósticos e “mistérios menores” acessíveis a todos.

Orígenes (+ 254) – acentua o sentido filosófico-místico do *mysterion*. Toda realidade sensível é, para ele, *mysterion* enquanto expressão visível do mundo invisível. É o equivalente à categoria de *símbolo* ou *tipo* através da qual o *Logos* se comunica com os homens. Orígenes se refere ao batismo e à eucaristia e também aos ritos litúrgicos da comunidade cristã como verdadeiros *mistérios*. Enfim, para ele, Cristo é o mistério mesmo, pois é o divino manifestado plenamente na realidade visível.

Na tradição grega dos séculos IV a VI, tanto os ritos cristãos quanto os mistérios pagãos se referem a mesma categoria conceitual de “*kulteidos*”. A comunidade cristã, já vitoriosa no mundo romano, pode agora assimilar, sem medo, elementos cúlticos místéricos sem o perigo de perder sua identidade.

Atanásio (+ 373) – no culto cristão, o *mysterion* é um termo positivo: significa uma “realidade escondida”, especialmente referida à encarnação do Logos, à predicação do Evangelho, à fé e à verdade cristãs, à celebração litúrgica e em particular ao batismo e à eucaristia.

Os padres da Capadócia (Basílio +379; Gregório Nazianzeno +390 e Gregório Nisseno +394) possuem verdadeira “teologia sacramentária”. A “economia” da salvação tem um caráter essencialmente místico-simbólico enquanto é uma irrupção da realidade divina na realidade deste mundo e, conseqüentemente, uma elevação da realidade deste mundo à ordem celeste. Três são, para esses padres, os mistérios fundamentais: a encarnação, a missão do Espírito e a eucaristia. Em cada um desses mistérios se proclama o grande *mysterion* que Deus realizou no seu Unigênito pela morte e ressurreição.

João Crisóstomo (+407) – em seus escritos se refere constantemente à categoria de *mysterion* no âmbito cultual, especialmente quanto ao batismo e à eucaristia. Para ele o *mysterion* implica duas dimensões: é *aisthêton* (sensível) e *noêton* (inteligível) – cf. I Ep. Ad Cor. Hom. 1,7. A eucaristia é o grande mistério ligado ao mistério da páscoa de Cristo como evento único atualizado na ação celebrativa (cf. Ep. Ad Hebr. 10, hom. 17,3).

Cirilo de Jerusalém (+ 386) – em sua *catequese mistagógica* faz uma teologia da iniciação cristã, expressando uma teologia sacramentária já consolidada. O *mysterion* indica o evento salvífico, acessível somente na fé, realizado por Deus nos fatos da vida de Cristo e em ato nos ritos da Igreja. Para ele o mistério, no rito, é sempre expressado em forma simbólica, isto é, realiza verdadeiramente o que significa.

Pseudo Dionísio (+ 520) – faz prevalecer a concepção platônica de *mysterion* sobre a concepção bíblica numa tentativa de conciliar cristianismo e platonismo, especialmente cultivando uma teologia contemplativa, adequando

a linguagem ao caráter “misterioso” (diferente de *mistérico*) da fé. Para ele são três os momentos fundamentais desse processo: purificação, iluminação e união. Os sacramentos de iniciação correspondem a esse processo, vale dizer: batismo (purificação pela água), confirmação (iluminação pelo Espírito) e eucaristia (união mística com o corpo de Cristo).

7.2 A tradição latina: Na tradição Latina do século III ao VI século, a assunção da categoria latina de “*sacramentum*” como equivalente de *mysterion* designando os ritos culturais do cristianismo, acabará por introduzir uma crescente separação entre a economia da salvação e o ato sacramental em si, com a conseqüência que, no fim do processo, se chegará a uma reflexão teológica sobre os sacramentos equidistante da perspectiva histórico-salvífica originária. O termo *mysterion* foi transposto inicialmente como *mysterium*, sem no entanto conservar o sentido teológico original. Sobressaiu o termo *sacramentum* que, na tradição latina deriva de *sagrar, consagrar* que, por sua vez, na raiz “*sacer*” já falava de uma relação jurídico-pública com a divindade. O sufixo “*mentum*” diz respeito ao instrumento através do qual a ação de consagrar se efetuava e, indiretamente, o ato mesmo de consagrar indicava a realidade consagrada (*sacratum-sacrum*).

Tertuliano (+ 240) – utiliza (talvez pela primeira vez) o termo *sacramentum*, traduzindo *mysterium*, para referir-se aos ritos celebrativos cristãos. É comumente utilizado como equivalente de “juramento”, entendido como obrigação, verdade, consagração, rito de iniciação, sacrifício sinal... É também entendido como no sentido grego de *mysterion* como símbolo, tipo, alegoria, disposição, plano divino, profecia... sempre no sentido de uma “realidade secreta”, “escondida”. O batismo, nesse contexto, é o *sacramento da milícia cristã*, como um *juramento militar* (cf. Ep. 44,1; 73,5). As promessas batismais representam um empenho solene em relação a Cristo e seu Evangelho (Ad Martyr. 3,1). Assim, para Tertuliano o iniciado pelos sacramentos (nos mistérios) era um “consagrado” que devia corresponder com sua vida à salvação recebida. Sacramento aí é sinônimo de “*res oculta*” ou “*res misteriosa et sacra*”, subentendendo-se que, em Tertuliano, *mysterium* se referirá sempre à realidade oculta no sinal visível e *sacramentum* a forma visível mesma expressa no rito.

Cipriano (+ 258) – adota o pensamento de Tertuliano, colocando, todavia, o acento em quem recebe o sacramento, isto é, a cooperação do homem é tão importante para o sacramento que, quem não possui uma fé ortodoxa e não está em comunhão com a comunidade eclesial não recebe a salvação.. Por causa das heresias, Cipriano defende a necessidade de rebatismo para os hereges, mais ainda, só é válido o sacramento feito pelo bispo: “*a água do batismo não pode purificar e santificar, nem o óleo da confirmação dar o Espírito, nem a eucaristia ser válida se todas essas realidades não são santificadas pelo Espírito que vem infuso mediante o bispo*” (Ep. 74,5). Os sacramentos dos hereges são inválidos (Ep. 70,1,2), sendo que, somente são válidos os sacramentos da Igreja católica (Ep. 69,2).

Hilário de Poitiers (+ 367) – emprega a categoria de *sacramentum* em relação aos ritos litúrgicos, contribuindo para popularizar o uso do termo. Chama o batismo de *sacramento* (In Ps. 67,33; 118,3,5) ou *sacramento do novo nascimento* (In Ps. 91,9). Fala também do *sacramento do batismo e do Espírito Santo* referindo-se a celebração dos sacramentos de iniciação cristã (In Mt. 4,27; De Trin. 5,3). A eucaristia é definida por ele como o *sacramento da carne e do sangue de Cristo* (De Trin. 1,8,17) e também como *comunhão divina* (In Ps. 68,17). Com Hilário, as categorias de *mysterium* e de *sacramentum* passam, definitivamente, a fazer parte do patrimônio litúrgico da comunidade eclesial latina.

Ambrósio (+ 397) – O *mysterium* como categoria semântica apresenta para Ambrósio muitas interpretações. Ele fala de: *mysterium Dei* (Trindade), *mysterium historiae*, *mysterium Christi* (divindade, encarnação, paixão, ressurreição), *mysterium ecclesiae*, *mysterium creationis*. Em chave litúrgica, significa tanto a celebração litúrgica como tal como também aos momentos fundamentais da iniciação cristã: *mysterium lavacri*, *mysteria renovationis*, *sacri convivii mysteria*. Outros gestos litúrgicos recebem o nome de *peccatorum remissio*, *coniugium sanctificatum*. Em todos esses casos, o termo conserva o significado histórico-salvífico de *mysterion*, isto é, como a percepção de um projeto unitário de Deus que vai se manifestando como história de salvação. Com relação a Cristo, essa história, já prefigurada no AT

tem sua realização e concretude na Igreja. Análogo significado conserva o termo *sacramentum*. Também esse termo se refere à totalidade da história da salvação e, em particular dos eventos do AT (*sacramenta legis*) à encarnação (*sacramentum Christi*), à comunidade cristã (*sacramenta ecclesiae*), aos diversos ritos (*sacramentum baptismatis, sacramentum altaris*). O termo *sacramentum* torna presente (em forma visível) o *mysterium aeterna voluntatis*. Em Santo Ambrósio, nos parece que o termo *sacramentum* reforça o aspecto de sinal manifestativo do sentido escondido de *mysterium*. São, nesse caso, duas dimensões da mesma realidade: *mysterium* é o significado e *sacramentum* o *significante*. O sinal externo, revelador do mistério é o *sacramentum*, usado prevalentemente como categoria litúrgica, indicando os eventos sacramentais que na Igreja significam a salvação prefigurada no AT, manifestada em Cristo e continuada na Igreja. O *sacramentum ritualis* é a presença do *mysterium* numa forma visível. Nos sacramentos o Espírito Santo é quem opera a graça. A água do batismo, por exemplo, é eficaz porque, o Espírito, vindo sobre ela lhe dá o poder de santificar (*De Spir. S., I, 88,77*). A alma lava o corpo e o Espírito Santo purifica a alma; nesse mistério o visível (corpo) é consagrado através do visível (água) e o invisível (alma) através do invisível (Espírito) (*In Lc II, 79*).

Ottato de Milevi (+ 392) – escreve *De Schismate Donatistarum* informando que os donatistas, por serem heréticos, estão separados da Igreja, mas conservam os sacramentos e não perderam a fé. Ottato analisa a importância de três fatores que intervêm no ato sacramental e o tornam efetivo: *invocação da Trindade, a fé de quem é batizado, o ministro que celebra*. Os primeiros dois fatores são essenciais e imutáveis; o terceiro pode variar e não influir sobre a validade do sacramento. Pode-se dizer que aqui está a raiz da afirmação: “os sacramentos valem por si mesmos, e não em razão de quem os administra”. É um “*opus operatum*” embrionário!

Agostinho (+ 430) – De capital importância é a teologia sacramentária de Agostinho. Embora permanecendo nele a concepção de *mysterion* com a conseqüente consciência da relação profunda entre evento pascal, Igreja e economia sacramental, opta por relacionar *sacramentum* e *res*, acentuando o

sacramento como sinal visível, com grande influência na teologia sacramentária dos séculos seguintes. Agostinho utiliza *sacramentum* num tríplice sentido: a) Como rito (fala das realidades sagradas do AT: o sábado, a circuncisão, os sacrifícios, o templo, a liturgia, o altar, a páscoa, os pães ázimos, as festas, o sacerdócio, a unção, os costumes alimentares; fala também das realidades sagradas do NT: batismo, eucaristia, páscoa, ordenação, unção, imposição das mãos, profissão religiosa, símbolo da fé, Sagrada Escritura, oração dominical, festas litúrgicas, o amém, o aleluia, comunhão dos esposos...). b) Como símbolo: o termo é estendido à toda a Sagrada Escritura numa exegese alegórica das realidades singulares das quais se fala: pessoas, gestos, ações que se referem ao evento de Cristo e da Igreja. c) Como Verdade: designa os *mistérios* da Trindade e da encarnação e em geral o acontecimento total de Cristo do qual fala a Escritura. É preciso, no entanto, precisar o que diz Agostinho: os ritos do AT são chamados “sacramentos” mas, ao mesmo tempo, são vistos como “símbolo” e “figura” da realidade sacramentária do NT e cada sacramento faz sempre referência ao mistério de Cristo e da Igreja. A ligação AT e NT diz respeito a uma “única história salvífica” que nos leva da fase da promessa à fase do seu cumprimento: é a mesma salvação de Cristo primeiro preparada e depois realizada. Isso explica porque os sacramentos se diferenciam entre eles: no deserto foi a comida e a bebida espiritual dados em “figura”, na Igreja é a comida e a bebida dados “em verdade”. Em ambos os casos é o mesmo Cristo quem age. Na polêmica com os donatistas, Agostinho acentua a questão do sacramento como sinal. Distingue *sacramentum* (sinal externo) de *res sacramenti* (dom interior), deixando de enfatizar o *mysterium* como aquilo que é oculto no sacramento. Os donatistas afirmavam que, possuindo os sacramentos, pertenciam à mesma Igreja. Agostinho, por sua vez, rebate o argumento afirmando que eles possuem os “sinais sacramentais”, mas não a “res”, isto é, não possuem a graça de Cristo que os faz Igreja (*In Joan. Ev. 26, 11*). Agostinho, portanto, distingue a forma do batismo (*signum*) da sua utilidade (*res*), ou seja, distingue *sacramentum* de *virtus sacramenti*. Dizia ele: “uma coisa é possuir o *sacramento do batismo* e outra é receber seu *efeito*” (*De bapt. Contra Dogn. 5,21,29*). Para Agostinho, portanto, *sacramentum* é um *sacrum signum* (*De Civ. 10,5*), um

signaculum (C. Faustum 19,11), um *visibile verbum* (In Joan. Ev. 80,3). Para haver sacramento, nesse caso, são necessárias a coisa e a palavra que constituem, juntas, a *forma visível* do sacramento: “*que coisa é a água do batismo se não água? Juntando à palavra ao elemento, então temos o sacramento*” (In Joan. Ev. 80,3). Quanto a “*res sacramenti*” fala da relação entre o sinal e seu significado. A *res* é propriamente aquilo que acontece na *alma* (In Ep. Joan. Ad Parthos, 6,3,11), isto é, a fé, o evento pascal, a graça. Contra os donatistas, Agostinho utiliza a categoria de “*sphaghitis*”, “*consignatio*”, “*sigillum*” e dá como exemplo o batismo que, uma vez celebrado validamente, confere uma “*senha*” irrepetível e irrenunciável, análoga à marca impressa sobre a moeda, ou a “*signum regale*”, ou ainda a um “*militiae character*”. Em Agostinho o sacramento celebrado na Igreja católica possui eficácia. É uma ação celebrativa manifestada e atuada pela palavra divina, cuja ação imediata é da Igreja, tendo o Cristo como ministro último do sacramento com sua ação invisível e eficaz. A palavra divina é que assegura a permanência objetiva da “*res sacra*” no rito, uma vez que é o Cristo quem age com seu poder e não o ministro humano enquanto tal (Contra Litt. Pet. 3,49,59). O Cristo que age é o *Christus totus*, a Cabeça com o seu Corpo, o Cristo na sua Igreja (isso explica porque os hereges, ainda que tendo o sinal sacramental, não possuem na verdade a graça sacramental “*res sacramenti*” e estão fora da comunhão eclesial). É na Igreja, segundo Agostinho, que o Espírito Santo produz a “*res*”, prescindindo da condição do ministro. É por isso que, diz ele, somente onde está a Igreja está também o Espírito Santo (Ep. 98, 1-2). Assim, a eficácia dos gestos sacramentais é independente da condição moral do administrante: “*se Pedro batiza, é Cristo quem batiza; se Paulo batiza é Cristo quem batiza; Se Judas batiza, é Cristo quem batiza*” (In Joan. Ev. 6,7).

Leão Magno (+ 461) – *Mysterium* e *Sacramentum* são aqui apresentados quase como sinônimos. O primeiro (*mysterium*) fala de toda realidade escondida sob a “*figura*” visível de uma outra realidade: a realidade da fé cristã escondida atrás dos sinais (fatos, pessoas, coisas, etc.) que, por serem sinais são acessíveis aos homens. O segundo (*sacramentum*) se refere ao plano salvífico de Deus em ato no tempo da Igreja, a Cristo (*sacramentum salutis*) e aos eventos da sua vida (*sacramentum nativitatis, passioni et*

ressurrectiones). No sentido cultural, *sacramentum* designa tanto as celebrações das festas litúrgicas quanto a celebração eclesial da salvação. De qualquer modo, no *sacramentum liturgicum* há sempre um “*hoje*” do *mysterium* atuando. Para Leão Magno, a sacramentalidade é caracterizada por duas conotações de fundo: a *visibilidade* mediante a qual a realidade escondida e misteriosa se comunica e a *presencialidade* da realidade salvífica significada (cf. *Sermo* 22). Leão Magno entende o “*mysterium-sacramentum-liturgicum*” em profunda continuidade com o evento pascal. Ele distingue na páscoa uma dupla dimensão: a visível-histórica (*species actionis*) e a invisível-metahistórica (*virtus muneris*). Desse modo, todo sacramento celebrado é “*mistério em ato*”.

Gregório Magno (+ 604) – Usa indiferentemente os dois termos (*mysterium* e *sacramentum*) sendo que, o primeiro termo é preferencialmente usado para falar da *realidade escondida* do sacramento, e o segundo, para falar da ação ritual. Para falar da Eucaristia, por exemplo, Gregório usa o termo *mysterium/mysteria* colocando em evidência a realidade divina profunda celebrada no rito visível. A teologia de Gregório é a do *mysterium dispensationis*, isto é, da economia da salvação que emerge do mistério da Trindade e se manifesta plenamente na pessoa de Jesus e nos acontecimentos singulares de sua existência histórica. A Sagrada Escritura se apresenta como a proclamação do “*mysterium dispensationis*”, tanto que o conhecimento dela é qualificado como “*divinorum sacramentorum intellectus*” (In libr. Regum IV, III, 53). O princípio unificador da totalidade da *historia salutis* é Cristo!

7.3 Na **pré-escolástica**: *Sacramentum* na pré-escolástica ou no primeiro medioevo (séc. VII-XI), o sacramento é considerado muito mais no seu aspecto de “segredo”. Assim, sob o nome de *sacramentum* é colocado tudo aquilo de um modo ou de outro aparece como misterioso à fé.

Isidoro de Sevilha (+ 635) – concentra a sua atenção sobre a releitura da noção de *sacramentum* como “*sacrum secretum*” e, portanto, sobre a “*virtus*” escondida, presente e operante sob o sinal da realidade sensível. “Batismo, crisma, o Corpo e Sangue do Senhor, são sacramentos porque sob o véu da entidade corpórea a potência divina opera secretamente a salvação em cada um deles. Soa frutuosa quando celebrados na Igreja, porque o

Espírito Santo que habita nela, produz o seu efeito, não importando se o ministro é bom ou mau” (*Etymologiae*). Elementos da teologia sacramentária de Isidoro de Sevilha que permaneceram por toda a baixa Idade Média: sacramento considerado no quadro de uma celebração litúrgica e que no sinal expressa uma outra realidade “escondida”; a celebração requer uma “forma visível”, distinta daquilo que é significado; a “*ratio formalis*” reside na sua “*virtus visibile*”; a “*virtus visibile*” é produzida pelo Espírito Santo sob a forma do “*sinal visível*” e do “*gesto ritual*”; realizado na Igreja na qual age o Espírito Santo, o sacramento produz o seu efeito independentemente da condição moral do ministro humano. Ildefonso de Toledo (+ 667) discípulo de Isidoro, dá continuidade ao seu pensamento, influenciando a teologia sacramentária medieval até o século XI.

Controvérsias e outras questões medievais: seguidores de Isidoro, muitos teólogos não foram capazes de clarificar a noção de sacramento, em virtude dos muitos debates e controvérsias. Os nomes de Rábano Mauro (+ 856), João de Orleans (+ 858), Pascasio Radberto (+ 860) e Ratrammo Corbie (+ 868) devem ser considerados. Ratrammo qualifica o sacramento como ato com o qual a “*virtus divina*”, escondida sob as coisas visíveis, comunica a salvação: Pascasio Radberto, além do batismo, da confirmação e da eucaristia, considera também a Sagrada Escritura como *sacramento*, da mesma forma considera a encarnação do Verbo e o todo da Economia Salvífica. O acento, portanto, era mais sobre a “*res*” do que sobre o “*signum*”. Do “*signum*” se ocupavam os canonistas e liturgistas. Como resolver o problema? Também quanto à eucaristia, entendida por Isidoro como “*bona gratia*”, os medievais seguintes fazem uma leitura alegórica como, por exemplo, Alcuíno (+ 806) e Amalario de Metz, seu discípulo, que vêem na hóstia consagrada, fracionada em três partes, o corpo *triforme* de Cristo (corpo individual de Jesus, os membros vivos da Igreja, os fiéis defuntos). A controvérsia que gira em torno da identidade entre o corpo eucarístico e o corpo histórico de Jesus de Nazaré foi mantida especialmente por Pascasio, Rabano Mauro e Ratrammo, terminou por afirmar a “*identidade dos dois corpos*”: um real, histórico, outro espiritual, invisível. João Scoto Eriugena (+ 877), propõe, como solução, tratar da eucaristia em termos mais “*simbólicos*”. O realismo do corpo histórico atinge seu

auge com Lanfranco de Bec (+ 1089). Afirma ele que o corpo eucarístico, uma vez recebido, tem a mesma sorte dos outros alimentos, isto é, não permanece no corpo físico humano. A reflexão prossegue com Berengário de Tours (+ 1088).

Berengário de Tours (+ 1088) – reagindo contra o realismo exagerado de seus predecessores, reabilita o pensamento de Agostinho, especialmente quanto a noção de “*signum*” e o seu valor significativo, fazendo novamente a distinção entre *sacramentum* e *res*. Para Berengário, no entanto, o sacramento “*sinal*” somente no sentido funcional, enquanto mostra uma realidade fora de si, mas sem a conter (o sinal-significante não contém a coisa-significada). A relação do sinal com a realidade significada é apenas de ordem “*mental*”. A questão se torna mais grave quando Berengário aplica sua concepção de sacramento à eucaristia: ela é *sacramentum*, mas não o corpo e o sangue de Cristo! Muitos autores, ou assumindo a forma de Berengário, ou tentando conciliar Isidoro com Agostinho, se esforçavam por elaborar descrições do sacramento, procurando superar as ambigüidades. As descrições mais usuais são: a) *Sacrum signum* modificada (depois que passou por Berengário) por *Sacrae rei signum*. b) *Invisibilis gratiae visibilis forma*, também modificada por *invisibilis gratiae visibilis signum* (substituindo forma por signum) de modo a reconduzir o sacramento ao gênero de “*sinal*”, podendo, assim, determinar melhor a “*res*”, à qual o sinal diz respeito ou envia...

8. HISTÓRIA E CRONOLOGIA: DA PRIMEIRA ESCOLÁSTICA A SANTO TOMÁS

Na busca de uma definição de *sacramentum* na primeira escolástica, duas questões se apresentavam: a procura de uma definição unívoca de sacramento e a determinação do número dos sacramentos. Quanto a primeira, a principal contribuição se deveu à assunção da categoria de “*signum*” como categoria básica de toda caracterização de sacramento. Quanto a segunda, por razões históricas e teológicas (controvérsias), as primeiras tentativas de fixar o número surgem por volta do século XII e, aos poucos, se chega ao

número sete. Número “*clausus*”, simbólico da perfeição. O primeiro escrito teológico teria sido de Roberto Pullen (+1147) *Sententiarum logicarum libri VIII*.

Ugo de San Victor (+ 1141) – Escreve *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* e *De sacramentis christianae fidei*. Nesses escritos, o autor busca uma definição de sacramento num senso estrito, afirmando: “*O sacramento é um elemento corpóreo ou material proposto de modo externo e sensível, que representa por (através) semelhança, constituído para significar, é capaz de santificar porque contém a graça invisível e espiritual*”. Assim, antes de tudo, o sacramento é considerado uma realidade material, sensível, percebida pelo homem (tangível). Essa realidade possui três finalidades: *semelhança* entre o visível e o invisível; *significado* em relação à instituição de Cristo; *capacidade de santificar* em razão de conter a graça. O elemento material, para poder se tornar um sacramento, deve ter uma relação de analogia natural com quanto significa. Essa relação não deriva do ministro, mas de Cristo que foi quem instituiu o sacramento. A ação consagratória tem a finalidade de “encher de graça” o sacramento, tornando-o como “um vaso que contém o remédio que cura o doente”.

Abelardo (+ 1142) – divulga a formulação de sacramento como “*invisibile gratiae visibilis forma*” modificando-a para “*invisibilis gratiae visibile signum*”. Tal formulação influenciou a doutrina sacramentária do Papa Alexandre III (Rolando Bandinelli +1181). Outros autores sofreram essa mesma influência (Ivo de Chartres, Idelberto de Mans e São Bernarndo) considerando o sacramento como “*sacrum signum*” ou “*sacrum secretum*” o qual comunica a graça invisível numa “investidura visível”. No pensamento desses autores, entretanto, ainda não é clara a “eficácia” do sinal sacramental.

Pedro Lombardo (+ 1160) – Une, pela primeira vez, a noção de “sinal” com a noção de “causa” (IV Livro das Sentenças). Diz: “*É dito sacramento em senso próprio aquilo que é sinal da graça de Deus e forma invisível da graça invisível de modo a gerar a imagem e ser-lhe a causa*”. Dessa forma, Pedro Lombardo distingue o sacramento em senso estrito de todos os outros sinais ou ritos a partir do conceito de *causalidade*, abrindo as portas

(por assim dizer) para o setenário sacramental. O elemento material é integrado no delinear do sacramento como forma visível, imagem e causa, ao mesmo tempo!

8.1 A Alta Escolástica: A Primeira Escolástica buscou a formação de um vocabulário técnico em sua sistematização de um tratado de teologia sacramentária. Restringiu ao máximo a noção de sacramento: “*sacramentum tantum*” (é o sinal, distinto do conteúdo, constituído pelos elementos do rito – coisas, gestos e palavras – que têm a função exclusiva de significar); “*res sacramentum*” (que indica os efeitos objetivos permanentes do sacramento – o caráter – nos sacramentos que o conferem, bem como o corpo e o sangue de Cristo na Eucaristia); “*res tantum*” (que é constituído da graça produzida e comunicada no sacramento). A Primeira Escolástica elaborou o tratado de “Cristo cabeça” e o tratado de “*gratia capitis*”, sem uma adequada pneumatologia; da mesma forma, a sacramentologia seguia a cristologia sem que ambos os tratados estivessem conexos com uma adequada eclesiologia. Esse período foi marcado, especialmente, pela passagem da reflexão teológica de uma concepção de sacramento como *mysterion* no sentido neotestamentário a uma explicação de sacramento como apenas *sinal-causa*. A dimensão histórico-salvífica da economia sacramental ficou, em grande parte, escondida, e a Sagrada Escritura usada apenas em sentido apologético. A reflexão sobre os sacramentos em geral não se move à luz do *mysterion* como “*actio salutaris Dei*” mas sobre as bases de conclusões teológicas ainda por verificar ou demonstrar (*quaestiones disputatae*). Os sacramentos foram compreendidos mais como “dogma” do que como “acontecimento” situado dentro da “oikonomia” do encontro de Deus com o homem em Cristo e na Igreja. Não é de estranhar, pois, nesse contexto se o “cristomonismo” não permitisse valorizar o quanto seria necessário o papel do Espírito Santo na eficácia sacramental, bem como no conferimento da graça sacramental. Por faltar uma eclesiologia mais elaborada, os sacramentos não podem ser ilustrados no quadro do ser da Igreja como acontecia na época Patrística. O conceito de “sinal” orienta muito mais sobre os elementos sensíveis do rito do que em direção ao

mysterion (esse mais comunitário, aquele mais individual). A dimensão comunitária do sacramento ficou em segundo plano, pois o sacramento-sinal é dado por um ministro a um fiel.

8.1.1 Constituição do “sinal sacramental” e dos “sete sacramentos”: Hugo de San Victor fez coincidir o sinal sacramental com o elemento utilizado (água do batismo) ou com a sua aplicação (ablusão); Pedro Lombardo distinguiu em cada sacramento três elementos (*res, facta, dicta*) ou mais simplesmente dois (*res et verba*). A busca sobre o que constitui o sacramento vai se tornando mais sistemática. A intenção é a de fornecer uma concepção o mais possível unitária e inteligível do ato sacramental, definindo a “*substância sacramenti*” com respeito aquilo que é mutável, havendo nisso, também, um interesse jurídico: a realidade sensível assume a função de matéria, a palavra que a acompanha, a função de forma. O “*signum*” sacramental é, pois, definido em seus elementos constitutivos essenciais. O esquema do hilemorfismo aristotélico se prestava, desse modo, a uma operação teológica. O dado predominante residirá na relação colocada entre o “*signum*” significante e a “*res*” significada, sendo que a atenção se concentrará sobretudo na questão da composição metafísica do sinal e seus requisitos rituais-jurídicos requeridos para a sua validade e lícita utilização.

8.1.2 Instituição dos sacramentos: A concepção hilemórfica dos sacramentos fará sentir suas conseqüências também sobre as questões da instituição dos sacramentos da parte de Cristo. Se, de fato, os elementos constitutivos essenciais de cada um são a matéria e a forma, individuar a origem crística dos sete sacramentos será essencialmente a de procurar determinar como tais elementos derivam, pelos menos genericamente, da vontade de Cristo e referir os ditos e os fatos neotestamentários ao rito sacramental em uso (não será fácil, nessa perspectiva, demonstrar como a matéria e a forma de cada sacramento se reportam a Jesus de Nazaré)! Assim, Hugo de San Victor, Pedro Lombardo e outros, afirmavam que a “unção dos enfermos” foi instituída pelos Apóstolos; Rolando de Cremona aplicava essa idéia ao Crisma; Guilherme d’Auxerre distinguia entre imposição das mãos instituída pelos Apóstolos e crismação querida pela Igreja; São Boaventura acha mais

provável a opinião daqueles que referem a instituição da confirmação e da unção dos enfermos aos Apóstolos “guiados pelo Espírito Santo” (*In IV Sent., d.23*). No “*Breviloquio*” o mesmo São Boaventura sustenta que os sete sacramentos derivam todos de Cristo enquanto ele é mediador da Nova Aliança e principal legislador: “*confirmando, aprovando e cumprindo o matrimônio e a penitência; insinuando e iniciando a confirmação e a unção dos enfermos; vivendo em si mesmo os sacramentos do batismo, da eucaristia e da ordem*”.

8.1.3 Causalidade sacramental: Na metade do século XII a fórmula “*opus operatum / opus operandis*” era de uso corrente, especialmente para distinguir os ritos mosaicos dos sacramentos cristãos. Hugo de San Victor afirmava que os sinais da Antiga Aliança produziam a graça, mas não de modo imediato como nos ritos sacramentais cristãos. Eles apenas prefiguravam e antecipavam esses mesmos ritos. Outros afirmavam poder atribuir a eficácia do “*ex opere operato*” somente aos sacramentos cristãos; aos ritos judaicos se devia atribuir somente um valor “*ex opere operandis*” no sentido de que somente unidos à fé eles (os antigos sinais) poderiam produzir a graça em ordem à paixão futura de Cristo. (Pedro de Poitiers parece ser o primeiro a distinguir o *opus operatum* do *opus operandis* a fim de sublinhar como o valor do batismo independe dos méritos do ministro e do sujeito – *Sent. I, 5.6*). Enfim, todos estavam de acordo no afirmar que os sacramentos cristãos fossem não só “sinal”, mas “causa” da graça por eles significada (*opus operatum*) e que o sujeito não lhe colocasse obstáculo (*opus operandis*).

Guilherme d’Auxerre (+ 1231) – Pensava o sacramento como “*vaso de graça*” que, em dependência da ação de Deus, tinha a capacidade de conferir a graça. É, portanto, a graça contida no sacramento que justifica, isto é, justifica não como causa eficiente, mas como causa material, já que ele não produz diretamente a graça na alma, mas dispõe ou predispõe à graça (no batismo essa disposição para a graça é o “caráter”).

Guilherme d’Auvergne (+ 1249) – Afirma que o autor da graça é somente Deus, o qual está presente com sua força e opera no sacramento, diretamente no “sinal sacramental”. Junta-se à posição de Guilherme d’Auxerre

(acima referido) a *Summa Halensis*, à qual sustenta que os sacramentos causam de um efeito espiritual na alma seja dando o “caráter” ou conferindo um ornamento (“*ornatus animae*” predispondo à graça. Em virtude da produção direta e imediata de tal efeito, os sacramentos são causa da graça, isto é, no mesmo momento em que o sacramento opera sobre o corpo se realiza na alma um sinal espiritual (caráter ou ornamento) que reclama e exige a graça, por isso Deus permanece como “causa principal” pois é ele, em última análise quem age, embora o sacramento conserve sua específica e própria causalidade. Os sacramentos são, nesse caso, o único modo de Deus comunicar sua graça aos crentes.

Boaventura (+1274) – Retoma o paradigma do “vaso que contém a graça”, afirmando que é através do sacramento que a santificação passa ao homem. Diz: “*Os sacramentos da lei nova são causa da graça e operam aquilo que significam*” (*In IV Sent.*). Avisa, no entanto, São Boaventura, que a graça não acontece por uma virtude (força) interna do sacramento, mas se deve à presença de Deus que age no momento mesmo em que o sacramento é posto (o rito é realizado). A causalidade do sacramento, pois, não é uma qualidade que se junta ao sinal sacramental, mas um ato necessário (*ordinatio efficax ad gratiam*) no qual em virtude da promessa divina se recebe a graça e os dons a ela atinentes. São Boaventura reconhece no rito sacramental uma causalidade, pelo menos em sentido lato. Nesse contexto, a fé tem um importante papel: se os sacramentos do AT eram eficazes em virtude da fé dos crentes singulares, os sacramentos do NT são eficazes em virtude da fé da Igreja. Em base a esse fato, São Boaventura pode afirmar que quem preside a celebração do sacramento deve ter “a intenção de fazer o que a Igreja quer fazer”, para que o sacramento seja válido (*In IV Sent.*).

Ricardo de Fishacre (+ 1248) – sustenta que a relação que se põe entre a água do batismo e a justificação depende da vontade divina. Dessa forma, o sacramento não é outra coisa que a expressão em ato da aliança entre Deus e o homem.

Rolando de Cremona (+ 1259) – Diz que os sacramentos causam a graça no sentido em que dispõe o sujeito a recebe-la.

Hugo de San Caro (+ 1263) – Deus é a causa principal dos “sacramentos da nova lei” e como tal confere a eles sua eficácia.

Roberto de Kilwardby (+ 1278) – Os sacramentos conduzem a duas formas de justificação: uma exterior (efeito do sacramento); outra interior (efeito da fé de quem recebe). As duas formas tem Deus como causa eficiente; mas é pela fé, suscitada na alma ao receber o sacramento, que Deus intervém e justifica o homem. No caso do batismo de crianças, a fé da Igreja é causa suficiente para a intervenção divina.

Hugo de Strasburgo (+ 1275) – O sacramento é “vaso/receptáculo da graça” e, pela graça dada por Deus à alma, o crente é justificado.

Alberto Magno (+ 1278) – Quanto ao sacramento, se inclina para uma *causalidade eficiente a modo de disposição*; somente a não aceitação do sujeito pode impedir a disposição suscitada pelo sacramento em produzir seu efeito (*res*) por ele significado.

A questão da causalidade reclama a questão dos dons conferidos nos sacramentos. Por isso, a teologia sacramental, nessa época, se orienta também em descrever em termos “técnicos” a realidade operada pelos sacramentos, isto é, quanto a graça e o caráter. a) Quanto à “graça”: a opinião prevalente atesta que ela é “criada e “infusa” diretamente por Deus como “*habitus*” que inere à alma: um efeito criado da ação incriada de Deus no cumprimento do ato sacramental. Alexandre de Hales (+ 1245) – Na obra “*Antequem esset frater*” e na “*Glossa*” parece ser o primeiro a introduzir em teologia a distinção entre “*graça simpliciter*” e “*graça sacramental*”. São Boaventura chama a “*graça sacramental*” simplesmente de “*graça habitual*”, a distinção, portanto, seria apenas nominal. Outros preferem falar da “*graça sacramental*” como um “*habitus*” especificamente distinto da “*graça santificante*”. Quanto ao caráter: diz respeito ao batismo, à crisma e à ordem. Pedro Cantore fala do caráter enquanto motivo da irrepetibilidade desses três sacramentos. Guilherme d’Auxerre tinha afirmado o caráter impresso do batismo e o Papa Inocêncio III já oferecia um ensinamento a respeito (DS 781). Durante de San Porciano (+1234) explica que a doutrina do “caráter” era comum entre os

teólogos de seu tempo. Em fins do século XIII surgem duas explicações: a primeira, atribuída ao Pseudo-Dionísio, falava do caráter como “*signum communionis*”, sinal da profissão de fé comum e da incorporação à Igreja (batismo/confirmação) e do serviço ministerial conferido com o sacramento da ordem; a segunda, chamada “*magistral*” porque ensinada pelos mestres teólogos, nomeava o “caráter” como “*signum gratiae*”, um sinal que significa, requer e doa a graça quando não se coloca obstáculo à sua recepção. A *Summa Harlensis* diz que todos os sacramentos doam um “ornamento”; alguns sacramentos doam “caráter”. O que distingue o “ornamento” do “caráter” é que o primeiro não é indelével, o segundo sim. Nós temos necessidade dos sacramentos que ornem simplesmente a alma: para poderem ser reiterados (repetidos) é que doam um sinal passageiro; diferentemente o batismo, a crisma e ordem que imprimem um sinal dado de uma vez para sempre. São Boaventura diz que se todos os sacramentos são sinais, três desses conferem um “caráter” correspondente aos diversos estados da fé. Finalmente, deve-se assinalar que o caráter é sempre explicado em termos de invisibilidade e espiritualidade e que os teólogos desse período são concordes em qualificar o caráter como “*signum et res*”, desenvolvendo, porém, a sua reflexão de modo a colocar em relevo mais o aspecto de “*res*” do que de “*signum*”.

8.2 **Tomás de Aquino** (+ 1274) – O pensamento de Santo Tomás constitui um paradigma no desenvolvimento da teologia sacramentária na alta escolástica. Influenciou também o Magistério da Igreja (Concílio de Viena, Firenze e Trento) e toda a teologia posterior. Atinge plena maturidade na *Summa Theologiae*, embora escritos anteriores haviam tratado dos sacramentos (*Commentarium in libros sententiarum di Pietro Lombardo, Summa contra gentiles, De articulis fidei sacramentis ecclesiae, De veritate, De potentia*).

Em Santo Tomás o sacramento não é mais identificado com o elemento material, mas a sua composição orgânica de *coisa* e *palavra* e a sua finalidade de *santificação do homem*. O sacramento não é o recipiente (*vasum gratiae*) que contém o remédio para o homem pecador; é ele mesmo o próprio remédio. O conceito de sacramento como “*signum et rei sacrae*” equivale a

“*signum sacrans*” ou “*signum rei sacrae ut est sacrans*”. A noção de causalidade prevalece sobre aquela de sinal. Tal definição não é entendida como unívoca, mas análoga, no sentido que pode ser dita tanto dos sacramentos da antiga lei quanto da nova lei: para a antiga lei vale o “*secundum quid*”, para a nova lei vale o “*simpliciter*”. A eficácia do sacramento é explicada com o conceito de “remédio” para o pecador.

A idéia do sacramento-remédio representa uma novidade em relação à teologia anterior e corresponde a toda uma visão de conjunto fortemente centrada sobre condições históricas do homem. Com uma alusão significativa à parábola do bom samaritano, imagem tradicional de Jesus que desce de Jerusalém (o céu) a Jericó (a terra) para erguer a nossa humanidade ferida e fazê-la reviver com o óleo e com o vinho, São Tomás apresenta os sacramentos como o socorro do Salvador ao homem ferido pelo pecado. É assim que a *necessidade do sacramento* está ligada à exigência do homem decaído de alcançar a realidade espiritual a partir da realidade corporal, numa concepção antropológica do símbolo sacramental.

Os sacramentos aparecem como a *aplicação particular* de tal *remédio universal* à situação vital do homem. Vai-se do sacramento-causa ao sacramento-sinal. A analogia do remédio carrega consigo a analogia das diversas etapas ou situações da existência humana. A pluralidade dos sacramentos se justifica em correspondência à historicidade corporal e espiritual do homem. Assim Santo Tomás, pensa os sacramentos, antes de tudo, a partir da condição humana e do papel que a graça desempenha para a santificação do homem. Diz ele *In articulis fidei et sacramentis ecclesiae*: “*Os sacramentos têm isso em comum: consistem na união de palavra e de coisas materiais; exatamente como em Cristo, autor dos sacramentos, o qual é Palavra feita carne. E como a carne de Cristo foi santificada e tem a virtude (força) de santificar do Verbo que nela está unido, assim os elementos sacramentais são santificados e adquirem a capacidade de santificar mediante as palavras que na celebração são proferidas*” (Opuscula Theologica I).

A assimilação do “*sacramentum*” ao “*medicamentum*” é situada no quadro da prioridade do “causar” em confronto do “significar”: o sacramento é uma “causa” (um remédio) que realiza aquilo que significa como acontece no ato de medicar. O ponto de partida é a “*sanctificatio activa*” da obra misteriosa da graça suscitada por Deus no homem na dependência do atuar-se do sacramento (a eficácia do sacramento como causalidade dispositiva não quer dizer que o gesto sacramental tenha uma relação direta com a graça, mas sim a disposição criada na alma pelo sacramento, pois a graça é para o homem e não para a coisa).

8.2.1 A *Summa Theologiae*: Ao tratar dos sacramentos na *Summa*, Santo Tomás realiza a primeira grande síntese da teologia sacramentária da Idade Média. Em Santo Tomás não se fala de sacramentos senão em relação a Cristo e à sua redenção; os sacramentos comunicam e aplicam a salvação de Cristo ao homem; sua estrutura é análoga aquela de Cristo. Na *Summa*, os sacramentos estão dispostos em cinco partes, (III Pars, q. 60 a 65) a saber:

a) **O que é sacramento?** Santo Tomás qualifica o sacramento como “*sinal de uma realidade sagrada enquanto santifica os homens*”. Trata-se, pois, de um rito-sinal que envia para uma outra realidade (santificação). Essa definição vale para todos os sacramentos, inclusive aqueles da antiga lei. Todos os sacramentos, por sua vez, estão fundados no evento pascal de Cristo. Diz Santo Tomás: “*Sacramento propriamente se diz daquilo que é ordenado a significar a nossa santificação. Ora, nessa (santificação) podemos considerar três realidades: a causa eficiente, que é a paixão de Cristo; a causa formal, que consiste na graça e nas virtudes; a causa final última, que é a vida eterna. Todas as três realidades estão significadas pelos sacramentos. Assim, o sacramento é sinal comemorativo do passado, isto é, da paixão de Cristo; sinal demonstrativo do fruto produzido em nós pela sua paixão, isto é, pela graça; e sinal profético, isto é, preannuncio da glória futura*”. Os sacramentos são “*mistérios*” de salvação enquanto manifestam e conferem “*per modum signi et causae*” a graça da páscoa de Cristo. A sua eficácia salvífica não pode ser outra coisa que aquela realizada por Cristo com sua morte e ressurreição. Com isso, implicitamente,

se afirma a diferença entre os sinais da antiga e da nova lei: os primeiros significam a fé na paixão futura de Cristo e é só enquanto tal que eram salvíficos; os segundos significam a fé no salvador que veio e deu a graça que tinha em si mesmo. Para Santo Tomás (como foi para Pedro Lombardo), o sacramento exige uma forma visível constituída pela realidade e pela palavra como “*matéria*” e “*forma*” (*res et verba*). São dois princípios de significação que se completam, assim como em cada essência se distingue um princípio indeterminado (*matéria*) e um princípio determinado (*forma*), também o sinal sacramental é constituído de *res et verba* (*per modum materiae et formae*). Um papel particular é atribuído à palavra enquanto princípio de especificação do “*significatio*” e de atuação daquilo que é conferido no ato sacramental. O paralelismo *res-verba/matéria-forma* se apresenta como uma comparação teológica, destinada a afirmar a unidade do sinal e da sua significação (com a recusa de uma união simplesmente extrínseca ou acidental). Em consonância com o NT, Santo Tomás afirma que aquilo que o sacramento significa deriva não da virtude da realidade ou da palavra tomada em si mesma, mas “*ex institutione divina*”. É em virtude de tal instituição que a realidade natural pode se tornar “veículo” de um evento “sobrenatural”.

b) **Da necessidade do Sacramento:** Santo Tomás fala de três argumentos: o primeiro é o da “condição humana corpórea” já que o homem pode ser conduzido às realidades espirituais e inteligíveis somente através das realidades materiais e sensíveis; o segundo argumento se encontra na situação humana decaída, a qual submetendo o espírito ao elemento corporal, pede a Deus que forneça ao homem “um remédio espiritual” que o eleve acima da realidade material; o terceiro argumento diz respeito à impossibilidade do ser humano de realizar uma experiência religiosa puramente interior, já que, sem a realidade corporal adequada ele termina por cair em práticas supersticiosas e pecaminosas. Sobretudo, diz Santo Tomás, Deus respeita a condição histórica da humanidade. É certo que a graça divina é causa eficiente da salvação, mas Deus dá a graça aos homens no mundo, eis porque os homens têm necessidade dos sacramentos para conseguir essa graça. O sacramento é, inclusive, universal e atemporal: “Como os antigos patriarcas se salvaram pela

fé no Cristo futuro, assim nós nos salvamos pela fé no Cristo já vindo e imolado". Por isso, enquanto "sinais" que fazem participar do mistério da páscoa de Cristo, os sacramentos são *signa fidei*". Existe, para Santo Tomás, uma profunda ligação entre a fé na paixão de Cristo e a fé nos sacramentos: "a potencia dos sacramentos, ordenada a tirar os pecados, vem principalmente da fé na paixão de Cristo". A fé transcende o conhecimento da razão natural, assim também os sacramentos se colocam acima da razão; eles não são de direito natural, mas de direito divino. Uma tal fé implica a adesão de toda a pessoa humana, corpo e espírito, ao desígnio de Deus, inclusive com seus atos externos (caridade).

c) **Dos efeitos do sacramento:** Dois são os efeitos dos sacramentos da nova lei: a graça e o caráter. A causa eficiente principal da graça, como sabemos, é sempre Deus, a causa instrumental é a humanidade de Cristo e, em dependência dessa, o ministro humano e os sacramentos. Santo Tomás liga assim a economia sacramental da Igreja com os atos redentores realizados pelo Verbo na sua natureza humana. O "*Mysteria carnis Christi*", da encarnação à circuncisão, da apresentação no templo ao batismo, da tentação à vida pública, até à paixão, morte e ressurreição de Cristo representa o fundamento e a fonte dos sacramentos da Igreja da graça nela doada. O mistério da cruz que condensa a totalidade de todos os mistérios, representa o fundamento da eficácia salvífica dos sacramentos. É o evento da páscoa de Cristo que funda o conteúdo dos sacramentos; eles possuem "uma força especial" derivante da paixão de Cristo. Nessa visão, pois, os sacramentos não são simplesmente causa dispositiva, mas *causa instrumental da graça*. Assim, o homem possui a capacidade (*potentia oboedientialis*) de receber a graça como dom gratuito que o transforma e o faz participante da vida de Cristo.

A teologia do "caráter" desenvolvida por Santo Tomás funda uma concepção de sacramento profundamente atenta à dimensão cultural. Se os sacramentos são prolongamentos da humanidade de Cristo, canais da sua graça, eles são, ao mesmo tempo, atos do culto cristão, possuindo uma dupla dimensão: levar aos homens os dons de Deus e reportar a Deus o culto da humanidade reconciliada. Daí a natureza específica do "caráter": participação no

sacerdócio de Cristo do qual deriva. O caráter representa, para Santo Tomás, a "senha ontológica" de participação no culto do povo sacerdotal que é a Igreja. Por esse motivo, os sacramentos são essencialmente ordenados à eucaristia, na qual se atualiza o sacrifício de Cristo, causa eficiente, exemplar e final do culto. O sacrifício da cruz é o sacramento do sacrifício perfeito e primordial vivido pelo Filho de Deus na sua natureza humana do qual a eucaristia é a "memória" viva e do qual cada sacramento deriva a sua virtude santificante.

d) **Das causas do sacramento:** Santo Tomás retoma o motivo segundo o qual somente Deus (*per modum principalis agentis*) pode produzir os efeitos interiores do sacramento que são a graça e o caráter; o homem pode cooperar com tal produção apenas como ministro (*per modum instrumenti*). Só Deus, portanto pode ser "*sacramentorum institutor*". Quanto a potestade de Cristo, é necessário distinguir: enquanto Deus, ele opera nos sacramentos como causa suprema; enquanto homem, produz os efeitos dos sacramentos "como causa meritória e eficiente instrumental". O argumento leva a analisar as condições para a celebração do rito sacramental por parte dos ministros, excluindo que os ministros indignos não atuem validamente os sacramentos e afirmando a necessidade da "*intentio faciendi quod facit ecclesia*".

e) **Do número dos sacramentos:** A razão do setenário sacramental é determinada pela necessidade da parte do homem de aperfeiçoar-se no que diz respeito ao culto a Deus e também é determinada pela situação de pecado na qual o homem se encontra. Santo Tomás explica o setenário, fazendo uma analogia entre a vida espiritual e a vida física. Essa analogia justifica, segundo Santo Tomás, a ordem de natureza com a qual os sacramentos são enumerados: primeiro vem os sacramentos endereçados à perfeição do indivíduo, segundo as etapas que vão do nascimento à idade adulta, da condição de pecado àquela de enfermidade e de preparação para a morte (batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos), e depois vem aqueles ordenados à perfeição da coletividade (ordem e matrimônio). Do ponto de vista da *dignidade*, Santo Tomás, explica que o sacramento da eucaristia é o maior de todos: primeiro porque contém "*substantialiter*" o mesmo Cristo; segundo

porque todos os outros sacramentos são ordenados para a eucaristia; terceiro porque a recepção de quase todos os sacramentos se completa com a comunhão eucarística. Quanto à ordem de necessidade, são de necessidade absoluta o batismo, a penitência quando há uma condição de pecado mortal e a ordem para a edificação da Igreja. Os demais estão numa ordem necessária de conveniência.

9. APONTAMENTOS PARA UMA REFLEXÃO SACRAMENTAL-DOGMÁTICA

9.1 Atualidade da noção de sacramento: A pergunta sobre “o que é um sacramento” foi decisiva ao longo de toda a história da sacramentologia. Hoje, essa pergunta deve ser refeita em termos atuais com vistas à renovação. A definição de sacramento como “*sinal eficaz da graça*” elaborada na fé da Igreja pela Escolástica e pelo Concílio de Trento até os dias de hoje necessita de ser revisitada em busca de uma recuperação num contexto mais amplo e articulado em relação ao *mysterion* do NT, evitando-se, assim, o perigo do “círculo hermenêutico redutivo”. O ponto de partida para a pesquisa de uma noção teológica adequada de sacramento não é tanto o conceito de *sacramento*, mas o conceito de *mysterion* como acontecimento de salvação, escondido em Deus e manifestado no *éschaton* de Cristo, proclamado pelo querigma apostólico e celebrado pela comunidade eclesial, das origens até hoje. É uma noção de sacramento inteiramente eclesial, pois a economia cristã dos sacramentos pertence, de modo inseparável, à natureza da Igreja.

9.2 Fundamento Trinitário: A noção de sacramento-mistério nos reconduz, em última análise, ao evento mesmo da auto-revelação trinitária de Deus: tudo tem origem no Pai, da sua livre e benevolente eleição de amor (a criação, a humanidade, a redenção, o dom da graça); tudo se atualiza no Filho Unigênito, *no qual, por meio do qual e em vista do qual* o cosmo e a humanidade foram criados e *no qual* se revela e se cumpre o desígnio do Pai no mundo; tudo se realiza no Espírito, permanentemente presente na história humana, enviado pelo Pai e pelo *KΩrios* glorioso à sua Igreja para levar a

cumprimento o desígnio da salvação atuado em Jesus de Nazaré. Deus se doa em Cristo, na Igreja e nos sacramentos, fundando e construindo a comunidade dos redimidos como “um povo reunido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Cipriano, *De Orat. Dom.* 23; apud *LG* 4). Assim, tudo vem do Pai pelo Filho no Espírito, e tudo no Espírito pelo Filho volta ao Pai. O mistério-sacramento, pois, plasma o ser da Igreja como comunhão ou comunidade trinitária escondida no seio da história. A Igreja, por isso mesmo, se quer ser sacramento, deve ser também o “ícone vivente da Trindade” (B.Forte, *La Chiesa, icona della Trinità*, Brescia: 1984).

9.3 Mistério Cósmico: a leitura do sacramento na perspectiva do *mistério* traz consigo a recuperação do significado cósmico do sacramento. Se a economia trinitária reporta à origem da criação e ao cumprimento da história, o sacramento guarda em si o mistério mesmo do mundo criado (*kósmos*) e de seu fim. Ele proclama um projeto divino radicalmente *UNO*, ao qual pertencem de modo inseparável a criação e a redenção como atos de um único Deus e, portanto, momentos (eixos existenciais ou *kairói*) de um único “*mysterium gratiae*”. É no momento da encarnação do *Logos* na “carne” que o simbolismo da criação e da corporeidade se exprime e se manifesta em toda a sua relevância e densidade. A natureza humana assumida pelo Verbo na “união hipostática” do EU divino recupera e condensa em si o inteiro simbolismo do ser criado, fazendo-o atingir a sua plenitude: a escatologia entra com o mistério de Jesus na história e a história entra na escatologia. O Unigênito encarnado e ressuscitado assume o compito de ministro do cosmo que o homem havia perdido. Assim, a criação se recapitula no homem, o homem se recapitula em Jesus de Nazaré que se oferece em nome de todos ao Pai e, glorificado, permanece o reconciliador eterno entre o céu e a terra, a fim de reconduzir todos ao Pai no Espírito Santo, segundo a escala cósmica anunciada por Paulo: “*tudo é vosso, vós sois de Cristo, Cristo é de Deus*” 1Cor 3,21-22). O *Telós* (fim) é ao mesmo tempo o *Arché* (princípio); o novo Adão é de verdade o primeiro Adão. Se Cristo é o protótipo de todas as coisas, todas as coisas encontram nele a sua plenitude. O ressuscitado realiza em si mesmo a síntese cósmica e meta-cósmica à qual Deus havia chamado desde as origens a

humanidade e à qual ela havia respondido de modo negativo (pelo pecado). Assim, a cruz está agora no centro da história do mundo como a “nova árvore da vida”. “O Filho de Deus, diz Santo Irineu, por ter sido crucificado, colocou sua marca no universo em forma de cruz, assinalando o universo inteiro com o sinal da cruz” (Irineu de Lion, *Démonstration de la prédication apostolique*: SChrL 62, 56). Dele brota a água viva que gera a nova criação e, no sopro do Espírito sobre o mundo, constrói a Igreja como comunidade dos tempos escatológicos” (cf. Ef 1,23). A Eucaristia e os outros sacramentos manifestam uma tal ministerialidade cósmica da Igreja, a exprimem e a realizam. O “mistério escondido pelos séculos em Deus” (Ef 3,9) se faz liturgia da Igreja e gesto sacramental na perspectiva da reconciliação de tudo ao Pai por meio de Cristo no seu Espírito. É, de fato, assim o mistério sacramental: as realidades (matéria) pertencem à criação como a água, o pão e o vinho; o óleo, a corporeidade humana, o amor homem-mulher, transfigurados pela força do Espírito se tornam sinais e símbolos da criação escatológica inaugurada pelo *KΩrios* ressuscitado. A Eucaristia é o coração de tal universo sacramental; nela se condensa o máximo da presença do *KΩrios* no mundo e se atua no mais alto nível a plenitude da ministerialidade da Igreja no cosmo (vide: Teilhard de Chardin, *La messa sul mondo*, in: *L'inno dell'universo*, Milano: 1972, 11-56).

9.4 **Encarnação / *mysteria carnis Christi***: A existência de Jesus, da Encarnação até Pentecostes, é essencialmente endereçada a introduzir o homem na filiação eterna que lhe é própria por natureza. Isso supõe a passagem do *Logos* eterno do Pai ao mundo e do mundo ao Pai (cf. Jo 16,28). O primeiro ato dessa passagem é a encarnação, que não é outra coisa senão uma real assunção, por parte de Deus, da “*sarx*” humana, isto é, entra numa história assinalada pelo “não” do homem, afastado de Deus pelo pecado do mundo. A *Kénosis*, portanto, é também o assumir dessa situação de afastamento de Deus (cf. Fl 2,7). Na sua encarnação, Jesus é o sacramento-mistério por excelência: a sua condição terrena é contrastada pelo escondimento da sua realidade divina. É nessa sua existência corpórea e terrena que Jesus é chamado a dizer o seu “sim” ao Pai, vicariamente, por todos os homens; Se toda a sua vida é um “sim” a Deus, isso também é verdadeiro na sua morte na

cruz: ali ele experimenta o que significa pertencer a uma humanidade distanciada de Deus... É por isso que o ato de morrer na cruz, explica e, mais, justifica, a sua vinda na carne: salvar os homens, reaproximando-os de Deus. A última Ceia proclama com antecipação o sentido dessa morte: é oferta de si (no corpo doado e no sangue derramado) por muitos; na Ressurreição de Cristo, o Pai dá início à Nova Criação, estendendo-a a humanidade ao cosmo; a Ascensão exprime essa nova condição de Cristo: o homem-Jesus, humilhado e crucificado, é agora o Senhor glorioso, eternamente entronizado junto do Pai, enviando de lá o Espírito Santo (cf. Jo 16,7); o Pentecostes é o tempo da “missão do Espírito”, Espírito que faz conhecer os eventos de Cristo e atualiza-los no “hoje” da Igreja. Dessa forma, a economia dos sacramentos pertence à economia dos mistérios da vida de Cristo, da Encarnação à Páscoa e ao pentecostes; de outra forma não seria nem concebível nem inteligível.

9.5 **Cristo, sacramento de Deus**: os sacramentos, longe de serem meios anônimos ou impessoais, são gestos pessoais do Cristo glorioso no qual se une indissolivelmente a ação invisível do Espírito e a ação visível da Igreja. Segundo a fé católica, definida no Concílio de Calcedônia, Cristo é “uma pessoa em duas naturezas” (DS 300-303). Tal fé implica que o homem-Jesus seja pessoalmente Deus. A humanidade de Jesus é, historicamente, o modo de ser do Unigênito encarnado. Assim, os atos históricos de Jesus são, em absoluta verdade, “*atos salvíficos em uma forma sacramental*”: são atos salvíficos enquanto endereçados a significar (predicação e milagres) e realizar (mistério) a salvação que o Deus-Trindade quer atuar na história; são atos sacramentais enquanto gestos pessoais do Filho de Deus que realizam o quanto indica a sua forma visível. Se a corporeidade de cada ser humano é “sacramento” do EU espiritual e “símbolo real” que esconde e revela a interioridade humana, o homem Jesus, na sua existência histórica e no seu agir e no seu sofrer é um sacramento do *Logos* eterno feito carne, querido pelo Pai como caminho de significação e de realização da salvação do homem e do mundo. O *mysteria carnis Christi* implica duas dimensões indissociáveis: a dimensão temporal e a dimensão trans-temporal. Como atos humanos, históricos, são realizados no tempo e não se repetem uma segunda vez. Os atos

humanos de Jesus participam da historicidade do tempo e, todavia, enquanto atos de Deus na natureza humana contém em si mesmo uma dimensão de perenidade, de trans-temporalidade, que corresponde à existência eterna do Unigênito de Deus na Trindade. O “*mysteria carnis Christi*” exprimem, então, um duplo dinamismo: são atos destinados à divinização da humanidade pecadora e são eventos de liturgia adorante; são gestos de culto santificante e evento de santificação cultural. A plenitude de graça que Jesus possui por força da união hipostática é o princípio de libertação e de divinização trinitária da humanidade e do cosmo.

9.6 Igreja, sacramento de Cristo: a Igreja se radica nesse mistério de filiação que Jesus viveu, manifestou e realizou em si mesmo. Ela está, pois, virtualmente presente no mistério total de Cristo: é seu corpo em ato no mundo. A escolha dos Doze como fundamento do “Novo Israel de Deus” se apresenta com essa finalidade: é um “corpo” escolhido, destinado a prolongar a corporeidade pessoal de Cristo. A Igreja, portanto, nasce como evento de filiação na filiação de Cristo e como primícia de filiação em favor de todos os povos. Por isso, grande parte da atividade terrena de Jesus é destinada a instituir a Igreja como povo dos que crêem nele como Filho de Deus. Cristo faz a Igreja no seu “corpo doado” e no seu “sangue derramado”, e a faz Igreja escatológica. No Comentário ao Evangelho de João (9,10), Santo Agostinho diz que o “Cristo morre para que da sua morte nasça a Igreja”. Dessa forma, a Igreja é o “sacramento terrestre do Cristo celeste”, forma visível da vitória de Cristo sobre o pecado e sobre a morte. A economia sacramental que plasma a Igreja, a começar do *lavacro* da água acompanhado da Palavra (cf. Ef 5,26), jorra o mesmo evento: ela não é outra coisa que expressão e extensão do mistério pascal de Cristo. A natureza humana do Unigênito encarnado, de fato, não cessa de existir depois da ascensão ao céu como se depois do cumprimento da obra da redenção ela não tivesse mais razão de ser; ao contrário, se é subtraída da “condição carnal” é para ser o princípio fontal do dom do Espírito Santo e da graça ao mundo e à Igreja. Eis, pois, uma definição da Igreja-sacramento: “*sinal visível no qual Cristo invisível está presente e distribui seus dons invisíveis a homens visíveis*”. Dessa forma, a Igreja

sabe muito bem que não é ela a salvar, mas de ser o *sacramento* de uma salvação conquistada pelo seu Senhor e que ele mesmo torna presente e comunica aos homens através da ação ministerial que a Igreja realiza. A qualificação da Igreja como sacramento do Cristo celeste coloca em relevo o primado e a iniciativa divina: é Deus Pai que salva e santifica o mundo em Jesus Cristo. A Igreja desenvolve um papel ministerial; esse papel é, todavia, essencial, do momento em que o *KΩrios* glorioso age sacramentalmente mediante o seu corpo eclesial. A Igreja é sacramento – entre outros motivos – por ser mediadora da ação salvífica de Cristo, seu Senhor.

9.7 Ação de Cristo e da Igreja nos sacramentos: Os sacramentos se colocam como prolongamento da corporeidade do *KΩrios* celeste. Não são coisas, mas atos pessoais de Cristo na Igreja. Clemente Romano já nos avisava: “Jesus Cristo é o sumo sacerdote da nossa oblação” (*Ep. Ad Cor.* 36,1). Também santo Agostinho sublinhava esse aspecto, dizendo: “se Pedro batiza, é Cristo quem batiza; se Paulo batiza, é Cristo quem batiza; se Judas batiza, é Cristo quem batiza” (*In Joan Ev.* 6,7). Também Santo Tomás explicava: “O Cristo mesmo cumpre todos os sacramentos: é ele quem batiza, é ele quem perdoa os pecados. Ele é o verdadeiro sacerdote que se ofereceu na cruz e por força do qual o seu corpo é consagrado cotidianamente sobre o altar; mas não podendo permanecer corporalmente presente a todos os seus irmãos, ele escolheu ministros” (*Summa contra Gentiles* IV, 76). Também o Concílio Ecumênico Vaticano II, na SC 7, tem a mesma opinião: “Para levar a efeito obra tão importante Cristo está presente em sua Igreja, sobretudo nas ações litúrgicas. Presente está no sacrifício da missa, tanto na pessoa do ministro, pois aquele que agora oferece pelo ministério dos sacerdotes é o mesmo que outrora se ofereceu na cruz, quanto sobretudo sob as espécies eucarísticas. Presente está pela sua força nos sacramentos, de tal forma que quando alguém batiza é Cristo mesmo quem batiza... Ele que prometeu: *onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei no meio deles* (Mt 18,20)”. O sujeito original da ação sacramental é o Senhor Jesus; é ele que através do seu corpo eclesial, o ministro e a assembléia, se faz presente e opera nos mistérios sacramentais. Assim, é preciso que se repita: os sacramentos não

são coisas, mas ações de Cristo que a Igreja celebra na liturgia e realiza na vida. Se os sacramentos são atos de Cristo, eles são ao mesmo tempo atos da Igreja: eles pertencem, manifestam e prolongam a sacramentalidade da Igreja. Se a Igreja é a presença sacramental do *éschaton* de Cristo no mundo, os sacramentos constituem a atualização fundamental de tal *éschaton* na Igreja e como Igreja. É por isso que somente à luz da Igreja aparece com clareza a natureza dos sacramentos e, ao mesmo tempo, é nos sacramentos que se manifesta a realidade da Igreja. É por isso que se diz que o ministro dos sacramentos devem ser adequadamente habilitados a agir como ministros de Cristo e da Igreja e não realiza validamente o ato sacramental se não tem a intenção de fazer o que a Igreja tem a intenção de fazer.

9.8 A missão do Espírito Santo: situar os sacramentos em relação à atividade do *Kýrios* glorioso implica na afirmação da estreita relação existente entre o Espírito Santo, que o Cristo celeste envia da parte do Pai sobre a Igreja, e os sacramentos, quais manifestações privilegiadas da ação do mesmo Espírito e que nos fazem participar de eventos presentes quais antecipações da plenitude dos tempos escatológicos. Há, portanto, absoluta correspondência entre o Espírito que habita em Jesus ressuscitado e o Espírito que opera na Igreja. O tempo que segue ao Pentecostes é eminentemente o tempo do Espírito e, por conseqüência, o tempo da Igreja. Os sacramentos, portanto, pertencem a um tal dinamismo cristológico-ecclesiológico-pneumatológico: é a intervenção do Espírito que consagra o ato sacramental e realiza a identidade entre a Páscoa de Cristo e a celebração da Igreja. Devemos, pois, afirmar que *os sacramentos são dons do Espírito Santo*, como afirma J.-M.R. Tillard: “O sacramento é todo inteiro no Espírito Santo... não pode ser celebrado que no Espírito, porque é ele que coloca em relação o Senhor Jesus Cristo e o Povo de Deus” (*I sacramenti della chiesa, in: Iniziazione allá pratica della teologia, III: Dogmatica (2)* Brescia: 1966). No seio da Trindade o Espírito é o “*nexus amoris*”, assim nos sacramentos ele é aquele que realiza a nossa plena comunhão com o Pai e com o Filho na “*communio sanctorum*”.

9.9 Memória e sacramentos: os sacramentos são eventos/acontecimentos da mesma ordem que constituem a história da salvação; eles se colocam em correspondência com os eventos da criação à eleição de Abraão e

ao êxodo, do anúncio profético à encarnação, morte e ressurreição de Cristo, do pentecostes à parusia final. A estrutura é idêntica: sob um revestimento humano necessário, se exprime uma misteriosa intervenção de Deus que tem o escopo de realizar uma etapa grandiosa na história que deve conduzir a humanidade e o cosmos à plena comunhão com a Trindade. Os sacramentos são eventos que pertencem ao mesmo dinamismo: são ainda ações de criação, de chamada, de libertação, de aliança, de habitação, de santificação, de missão, de juízo. Os sacramentos não são *outros* eventos de salvação paralelos ao grande evento pascal de Cristo; não se sobrepõem à páscoa nem a repetem. A páscoa de Jesus foi realizada “de uma vez para sempre” (*ephapax*). Os sacramentos o celebram e o torna presente na sua eficácia salvífica, em um “hoje” de perene atualidade em relação ao Cristo vivente junto do Pai e à sua ação no mundo. Porque são eventos sacramentais, se colocam no tempo da Igreja, apresentando as mesmas características: são acontecimentos *sucessivos* com respeito ao acontecimento *decisivo* da história; são celebrações em forma simbólica do momento em que o evento de Cristo, ainda que já cumprido não é ainda visivelmente manifestado; são eventos *prefigurativos* da escatologia final. Portanto, para se levar em conta a historicidade do sacramento, é preciso ter presente sua categoria fundamental de ato sacramental: o *memorial* (*zikkarôn*). Um dado importante da economia do *mysterion* na história é que a memória litúrgica é um ato do povo, e não apenas do indivíduo isolado. Tillard volta a afirmar: “Deus se revela numa história, tanto que a sua realização pessoal com cada crente se insere na sua relação com o povo como tal” (op. cit. p. 41). O sacramento recorda o que foi realizado em Cristo, manifesta o que produz hoje e preanuncia o futuro (cf. S. Th III, q. 60 a-3). Um tal evento de *memória* é dom do Espírito Santo, segundo a promessa de Cristo antes de passar deste mundo ao Pai: *o Espírito vos recordará (hypomnései) tudo que vos falei*” (Jo 14,26). O Espírito mantém a Igreja no estado de “*memória permanente*” guiando-a verso à plena inteligência da verdade e tornando-a capaz de atuar – como comunidade da nova e eterna aliança – o evento da páscoa em cada tempo e espaço, em cada momento histórico e em cada contexto cultural, até a realização escatológica do *mysterion*.

BIBLIOGRAFIA

- ALTANER, Berthold e STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1972
- BOROBIO, D. (org.), *A celebração da Igreja 1: Liturgia e Sacramentologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, 483.
- BOROBIO, D. (org.), *A celebração da Igreja 2: Sacramentos*. São Paulo: Loyola, 1993, 665.
- HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LODI, Enzo e RUFFINI, Eliseo. *Mysterion e Sacramentum: la sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*. Bologna: EDB, 1987, 318.
- OCCHIPINTI, Giuseppe. *I Sacramenti*. Casale Monferrato: 1993, 189.
- ROCCHETTA, Carlo. *Sacramentaria Fondamentale*. Bologna: EDB, 1990, 598
- ROCCHETTA, Carlo. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, 1991, 453.

Côn. José Adriano é doutor em Teologia Moral.
Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

DEUS NA FILOSOFIA FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS ACERCA DA CONCEPÇÃO DE DEUS EM ALGUNS PENSADORES¹

Prof. Dr. Pe. Antonio S. Bogaz (org.)
Prof. Ivanir Signorini
Prof. Marcus Antonio Lombardi
Prof. Luciano Rosset
Prof. Dr. Pe. Edélcio Serafim Ottaviani
Prof. Dr. Renold Johann Blank

Então me perguntaram: quem é Deus? Disse-lhe com humildade que Deus se encontra na delicadeza de uma gota d'água que goteja na relva suave da manhã. Não, não perguntei "onde encontrar Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com serenidade que Deus se realiza na solidariedade de mãos bondosas que repetem gestos de fraternidade. Não, não perguntei "como descobrir Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com delicadeza que Deus é a manifestação do infinito em centelhas de amor que procriam as partículas do Universo. Não, não perguntei "o que expressa Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Disse-lhe com fascinação que Deus é a imensidão da eternidade revelada em instantes fugazes que contêm as fibras da existência. Não, não perguntei "quando descobrir Deus?". Repito a questão: quem é Deus? Deus é você ao infinito. Foi o mais próximo de meus sentimentos misteriosos. Nem sei bem quem sou eu, como saber quem sou eu ao infinito? Comecei, no entanto, a edificar uma idéia (A. S. Bogaz).

I. INTRODUÇÃO

A partir do momento em que os gregos estabeleceram a razão e seus princípios como fundamento para explicar a realidade, o problema do sagrado

¹ O presente trabalho é uma síntese do debate entre os professores do Departamento de Filosofia no Centro Universitário Assunção (Unifai).