



**Anderson Batista Monteiro**

**Os sacramentos como  
forças que saem do corpo de Cristo**

**Um contributo ao conceito de sacramento  
à luz da teologia do Concílio Vaticano II**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção de grau de Doutor em Teologia pelo  
Programa de Pós-graduação em Teologia do  
Departamento de Teologia da PUC-Rio

Orientador: Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2022



**Anderson Batista Monteiro**

**Os sacramentos como  
forças que saem do corpo de Cristo**

**Um contributo ao conceito de sacramento  
à luz da teologia do Concílio Vaticano II**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Luiz Fernando Ribeiro Santana**  
Orientador  
PUC-Rio

**Abimar Oliveira de Moraes**  
PUC-Rio

**Francilaide de Queiroz Ronsi**  
PUC-Rio

**Elildes Junio Macharete Fonseca**  
SMBL

**Gustavo Correa Cola**  
IFTSJ

Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Anderson Batista Monteiro**

Graduou-se em Filosofia na PUC-Rio em 2010 e em Teologia no ISTARJ (filiado a PUC-Rio) em 2013. Mestre em Teologia pela PUC-Rio em 2017. É presbítero do clero da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro desde 2014.

#### Ficha Catalográfica

Monteiro, Anderson Batista

Os sacramentos como forças que saem do corpo de Cristo : um contributo ao conceito de sacramento à luz da teologia do Concílio Vaticano II / Anderson Batista Monteiro ; orientador: Luiz Fernando Ribeiro Santana. – 2022.

221 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Sacramentos. 3. Liturgia. 4. Sagrada escritura. 5. Profetas. 6. Concílio Vaticano II. I. Santana, Luiz Fernando Ribeiro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Primeiramente a Deus que me deu as forças para concluir mais esta etapa da minha vida.

Ao meu orientador Prof. Dr. Luiz Fernando Ribeiro Santana pela sua cuidadosa orientação e encorajamento constante.

À minha família por todo apoio e incentivo.

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio pelos ensinamentos e pela ajuda.

À Paróquia Nossa Senhora do Bonsucesso de Inhaúma, pela paciência e compreensão.

Aos meus amigos que me estimularam e ajudaram.

A todos aqueles que me auxiliaram, de um modo ou de outro, na realização desta tese.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Monteiro, Anderson Batista; Santana, Luiz Fernando Ribeiro. **Os sacramentos como forças que saem do corpo de Cristo. Um contributo ao conceito de sacramento à luz da teologia do Concílio Vaticano II.** Rio de Janeiro, 2022. 221p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem como objetivo principal contribuir para um renovado conceito dos sacramentos da Igreja, a partir da teologia litúrgica das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus. Com o avanço das pesquisas na área bíblica, patrística e dogmática, tem sido possível explorar um conceito mais bíblico e eclesial dos sacramentos celebrados pela Igreja. À luz do Concílio Vaticano II é traçada a natureza litúrgica dos atos proféticos realizados pelos profetas e por Jesus. Como sinais do poder Deus, inseridos na história da salvação, estes atos hoje são prolongados no mundo por meio da liturgia da Igreja. Inseridos na última etapa da *historia salutis*, os sacramentos são atos divinos que revelam a presença salvífica de Cristo no mundo e antecipam o cumprimento escatológico do reino de Deus. Sendo assim, os sacramentos como atos proféticos da Igreja querem provocar uma expressão renovada dos atos litúrgicos da Igreja. As ações simbólicas provocam uma reposta, fazendo com que o cristão participe ativamente do mistério e compreenda que os sacramentos são atos que possuem uma força transformadora na própria vida, na Igreja e em todo o mundo.

## Palavras-chave

Sacramentos, liturgia, Sagrada Escritura; profetas; Concílio Vaticano II.

## Abstract

Monteiro, Anderson Batista; Santana, Luiz Fernando Ribeiro. **The sacraments as powers that comes forth from the body of Christ. A contribution to the concept of sacrament in accordance with the theology of the Second Vatican Council.** Rio de Janeiro, 2022. 221p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The main purpose of this thesis is to contribute to a renewed concept of the sacraments of the Church, starting from the liturgical theology of the symbolic actions of the prophets of Israel and Jesus. With the advance of biblical research, patristic and dogmatic, it has been possible to explore a more biblical and ecclesial concept of the sacraments celebrated by the Church. In the light of the Second Vatican Council, the liturgical nature of the prophetic acts performed by the prophets and by Jesus is outlined. As signs of God's power, inserted in salvation history, these acts are prolonged in the world today through the liturgy of the Church. Inserted in the last stage of the *historia salutis*, the sacraments are divine acts that reveal Christ's saving presence in the world and anticipate the eschatological fulfillment of the kingdom of God. Therefore, the sacraments as prophetic acts of the Church want to bring about a renewed expression of the liturgical acts of the Church. The symbolic actions cause a response, making the Christian participate actively in the mystery and understand that the sacraments are acts that have a transforming force in their own life, in the Church, and in the whole world.

## Keyword

Sacrament; liturgy; Holy Scripture; prophets; Vatican Council II.

## Sumário

1. Introdução	10
2. As ações simbólicas na economia salvífica como sinais de salvação	17
2.1. As ações simbólicas na Sagrada Escritura	17
2.1.1. Os sinais proféticos no Antigo Testamento	18
2.1.2. A natureza profética do ministério de Jesus	38
2.2. Os atos proféticos de Jesus prolongados na vida da Igreja	51
2.2.1. O testemunho profético dos primeiros cristãos	52
2.2.2. O profetismo litúrgico dos mártires	60
2.2.3. A mistagogia profética dos Padres da Igreja	69
3. A Teologia litúrgica das ações simbólicas	80
3.1. A natureza histórico-salvífica das ações simbólicas	81
3.2. A presença de Cristo nos atos litúrgicos	102
3.3. Sinais proféticos antecipadores do reino de Deus	122
4. Para uma renovada expressão dos atos proféticos-sacramentais da Igreja	137
4.1. A renovação do conceito de sacramento no período do pós-concílio	138
4.2. O caráter profético do sacramento-assembleia como sinal do reino de Deus	158
4.3. Sinais provocatórios do compromisso com o reino: Os sacramentos em perspectiva missionária, solidária, ecumênica e ecológica.	174
5. Conclusão	193
6. Referências bibliográficas	202

## Lista de abreviaturas

- 1ª Ap.: Primeira apologia de Justino.
- Ad. Haer.: Contra as heresias de Irineu de Lion.
- Adv. Marc.: Contra Marcião de Tertuliano.
- AG: Decreto *Ad Gentes*.
- Apolog.: Apologético de Tertuliano.
- BEM: Batismo, eucaristia, ministério: convergência da fé.
- C. Faust.: Contra Fausto de Agostinho de Hipona.
- Cat myst.: Catequeses mistagógicas de Cirilo de Jerusalém.
- Comm in Matt: Comentários sobre São Mateus de Orígenes.
- Cons. apos.: Constituições apostólicas.
- De bap.: O Batismo de Tertuliano.
- De cat rud: A catequese a principiantes de Agostinho de Hipona.
- De sacram.: Os sacramentos de Ambrósio de Milão.
- De Spir. S.: O Espírito Santo de Ambrósio de Milão.
- De unit ecc.: A unidade da Igreja Católica de Cipriano de Cartago.
- Did apos.: Didascália dos apóstolos.
- Did.: Didaqué.
- DAP: Documento de Aparecida.
- DM: Documento de Medellín.
- DP: Documento de Puebla.
- DSD: Documento de Santo Domingo.
- EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.
- EN: Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.
- En in ps.: Comentário aos Salmos de Agostinho de Hipona.
- Epis.: Cartas de Agostinho de Hipona.
- GS: Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.
- Hom.: Homilia de Teodoro de Mopsuéstia.
- In Isaian.: Comentário ao Profeta Isaías de Jerônimo.
- In matt hom.: Homilias sobre São Mateus de João Crisóstomo.
- In 1 Cor.: Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios de João Crisóstomo.

LG: Constituição dogmática *Lumen Gentium*.

LS: Carta Encíclica *Laudato Si'*.

MD: Carta encíclica *Mediator Dei*.

MF: Carta encíclica *Mysterium Fidei*.

Orat.: A Oração de Tertuliano.

RM: Carta encíclica *Redemptoris Missio*.

SC: Constituição *Sacrosanctum Concilium*.

Strom.: Stromata de Clemente de Alexandria.

Trad. Apos.: Tradição Apostólica de Hipólito.

UR: Decreto *Unitatis Redintegratio*.

UUS: Carta encíclica *Ut Unum Sint*.

# 1 Introdução

“Os sacramentos são ‘forças que saem’ do corpo de Cristo, sempre vivo e vivificante, são ações do Espírito Santo operante no corpo de Cristo, que é a Igreja; são as ‘obras-primas de Deus’ na nova e eterna Aliança”.<sup>1</sup> Esta definição do conceito de sacramento, presente no Catecismo da Igreja Católica apresenta a consolidação de um movimento dinâmico, que, à luz da teologia litúrgica, almejou apresentar um renovado conceito de sacramento.

A clássica definição “sinais eficazes de graça”, instituída pelo Concílio de Trento para transmitir uma síntese clara e precisa dos sacramentos da Igreja, hoje se percebe como um conceito simplista que em torno de elementos formais (matéria, forma, caráter, causalidade), encobriu o seu admirável significado. Essa rígida delimitação empobreceu bastante a compreensão dos sinais sacramentais como celebração do *mystérion*.<sup>2</sup> E a teologia sacramentária foi bastante prejudicada.

No século XX, com o florescer do Movimento Litúrgico e o advento dos movimentos bíblico, patrístico, pastoral e ecumênico que surgiram no cenário eclesial, a Igreja foi impulsionada a realizar o Concílio Vaticano II. Motivados pela pesquisa desses movimentos teológicos, os padres conciliares resgatam o caráter bíblico-litúrgico da teologia. Ao beber das fontes da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja, eles encontraram um fecundo manancial capaz revitalizar a teologia e toda Igreja.

Como consequência deste processo de intensa investigação teológica, a noção teológica de mistério foi redescoberta e se tornou o conceito central da teologia conciliar, capaz de cunhar uma concepção litúrgica dos sacramentos da Igreja. Enquanto os estudos da liturgia e dos sacramentos estavam separados em dois campos teológicos distintos, com a renovação teológica promovida pelo Concílio, esses dois campos passam a ser um só. Já não é mais possível compreender os sacramentos sem constatar sua natureza litúrgica, como também não se aprofunda a teologia litúrgica sem examinar sua sacramentalidade.

---

<sup>1</sup> Catecismo da Igreja Católica 1116.

<sup>2</sup> *Mystérion*, segundo a concepção paulina, é a celebração do plano divino da salvação projetado por Deus, já antes da criação do mundo plenamente realizado por Cristo.

Com o progresso das pesquisas no campo da teologia dos sacramentos tem sido possível encontrar os fundamentos do mistério sacramental, em si mesmo e no âmbito vital da celebração litúrgica. Sempre que celebrados, os sacramentos manifestam a força de Deus através de palavras e atos. Com isso, a teologia sacramentária, provocada por toda a força renovadora da teologia conciliar, abre inúmeros campos de pesquisas que facilitam ao mundo de hoje a compreensão teológica e pastoral do que é o sacramento e como celebrá-lo.

No desejo de contribuir com a experiência litúrgico-sacramental dos cristãos de nossos dias, às vésperas da comemoração dos sessenta anos de inauguração do Concílio Vaticano II, buscaremos, neste trabalho doutoral, contribuir com este movimento de renovação do conceito de sacramento. A proposta é adentrar, com base na teologia litúrgica da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, a investigação teológica do conceito de sacramento a partir das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus e de suas implicações para uma renovada expressão litúrgica e pastoral da vivência sacramental da Igreja.

Apesar da diversidade de autores que, entre período do Movimento Litúrgico e o período pós-conciliar, buscaram uma definição para o conceito de sacramento, a relação entre a teologia bíblica com a teologia sacramental permanece em um campo fértil de descobertas.<sup>3</sup> O estudo da noção de sacramentos a partir das ações proféticas dos profetas de Israel e de Jesus tem se apresentado de forma promissora na esfera teológico-pastoral. Ainda que na teologia bíblica muito já se tenha produzido sobre as ações simbólicas, cabem ainda estudos mais aprofundados sobre este tema do ponto de vista dogmático, mais exatamente, litúrgico-sacramental.

Estamos convencidos de que abordar a teologia litúrgica dos sacramentos a partir das ações proféticas é comunicar o escopo da economia salvífico-reveladora da Trindade que reúne Deus e o homem. Aprofundar este tema na pesquisa teológica é dedicar-se à realidade central da vida cristã. Como consequência, esperamos contribuir para a tomada de consciência de que, pela celebração dos mistérios de Cristo, o fiel torna-se sinal da presença de Jesus em todos os lugares, exercendo a missão de prolongar os atos salvíficos de Deus na história.

---

<sup>3</sup> PELUDO, G., Cuestiones actuales de teología sacramental y propuesta para una enseñanza renovada de la misma, p. 355.

A relevância deste trabalho incide em duas propostas. A primeira é a de sintetizar o dinamismo litúrgico dos sacramentos da Igreja que estão inseridos no ministério profético-salvífico de Cristo. Eles não se limitam a serem apenas sinais externos que comunicam a graça de forma abstrata e estática, mas são entendidos como atos proféticos que agem de forma concreta e dinâmica na vida e na história do nosso tempo. A segunda proposta é de continuar a aprofundar a teologia litúrgica dos sacramentos como atos proféticos da Igreja, considerando a teologia sacramental maturada nos anos do pós-Concílio que se debruça de modo persistente na relação entre fé e sacramentos.

Para desenvolver o que esta tese propõe, este trabalho utiliza por metodologia a pesquisa bibliográfica. Mesmo condicionados às restrições ocasionadas pela pandemia, adquirimos um material teórico que sustenta nosso argumento. Nosso objetivo não é esgotar o assunto, mas abrir um caminho de discussão, baseado nas pesquisas de outrora que incentive novas produções acadêmicas que deem continuidade à temática proposta.

O propósito construído para o nosso trabalho doutoral consta de três capítulos. Em toda pesquisa pulsam as ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus como forças que saem de Deus. Brota dessa fonte bíblica uma espiritualidade litúrgico-sacramental capaz de fecundar todos os âmbitos da vida eclesial e da existência humana. Os atos dos profetas e de Jesus trazem em si uma capacidade de atrair a atenção dos destinatários da mensagem, de forma mais expressiva do que a própria palavra. Por essas ações Deus revela seu plano de salvação.

Na sequência da apresentação desta pesquisa nestas palavras introdutórias, o segundo capítulo de nossa tese apresentará as ações simbólicas na economia salvífica em perspectiva bíblica e histórica no desenrolar dos primeiros séculos da Igreja. Na Sagrada Escritura, as ações simbólicas são apresentadas sob o termo “sinal”, *’ôt* no hebraico e *semeïon* no grego. Esta expressão aparece por cerca de oitenta vezes no Antigo Testamento e setenta vezes no Novo Testamento<sup>4</sup> para indicar que Deus está presente e age constantemente no meio do seu povo.

Ainda que se encontrem outros sinais bíblicos, primários, relatados no Pentateuco, são os *’ôt* ou *semeïon* que assumem, nos livros proféticos, um lugar de destaque. Na teologia bíblica dos profetas, o sinal, além de manifestar a ação divina,

---

<sup>4</sup> RENGSTORF, K., *Semeion*, p. 38.90.

anuncia o futuro do povo eleito como redenção da humanidade. Estes atos proféticos anunciadores de salvação encontram sua plena realização em Jesus Cristo. De fato, para muitos de sua época, Cristo era um profeta poderoso, que anunciou o reino de Deus por meio de obras e palavras que recordavam o modo de atuar dos profetas de Israel (Lc 24,19).<sup>5</sup> Ele veio para proclamar e realizar a Palavra do Pai, com atos que pressupõem a força divina de salvação.<sup>6</sup> Por isso, Jesus é o *’ôt* do Pai, é o sinal de que Deus está presente no mundo.

No centro de todo Evangelho está o anúncio do reino de Deus. Por atos e palavras, Cristo aproxima o homem de Deus e de seu próximo, gera uma comunhão que expressa a totalidade da experiência de salvação. Nas curas e nos exorcismos de Jesus, é possível experimentar, de forma especial, o poder de Deus que surge de Cristo.<sup>7</sup> Uma força curadora irradiava da pessoa de Jesus ao encontro dos mais frágeis e necessitados. Como na cura da hemorroísa (Mc 5, 25-34), uma força sai do corpo de Cristo e a mulher é curada imediatamente, “pelos seus milagres, Jesus revela-se como o grande e único sacramento de Deus para o homem e do homem para Deus”.<sup>8</sup>

No *’ôt* profético da última ceia, nos gestos de entrega do pão e do vinho, Cristo antecipa a sua morte iminente que será concretizada no Calvário. Na cruz, Jesus se entrega em favor de toda a humanidade e este é o sinal profético por excelência. Com ele Jesus reconcilia os homens pelo sangue derramado na cruz.

Na segunda parte do segundo capítulo destacamos as primeiras ações da Igreja, narradas no livro dos Atos dos Apóstolos, onde os cristãos repetiam as ações proféticas de Cristo e como os profetas de Israel, tornavam a própria vida uma mensagem profética. A força salvífica de Cristo é prolongada na história por meio dos apóstolos que repetem os atos proféticos de Cristo no mundo. Como profetas, os apóstolos não acrescentam nada a mais à mensagem profética, entretanto comunicam agora o poder de Jesus ao mundo.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 19.

<sup>6</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 20.

<sup>7</sup> Os termos *dynamis* (“força” ou “obras de poder”) e *semeion* são associados aos prodígios realizados por Jesus. Segundo J. Mackenzie o uso do termo *dynamis* ajuda a compreender a concepção neotestamentárias dos milagres. Os atos proféticos indicam o poder de Deus que se encontra em plenitude em Jesus Cristo. Este poder se refere à cura do corpo e a salvação do homem diante do pecado e da morte. Em Pentecostes, os apóstolos recebem este poder, que os torna capazes de pregar e anunciar a pessoa de Cristo. Esta força também se faz presente na Igreja como sinal perene da ação permanente de Deus (MCKENZIE, J., Dicionário bíblico, p. 558-560).

<sup>8</sup> CORBON, J., A fonte da liturgia, p. 67.

<sup>9</sup> COMBLIN, J., A profecia na Igreja, p. 84.

Após o período apostólico, a Igreja foi marcada pelo testemunho profético dos mártires. Os mártires dos primeiros tempos exerceram um papel específico na missão evangelizadora da Igreja, cujo testemunho é transmitido até hoje. Eles desempenhavam a missão profética em dois sentidos: levando o Evangelho aos pagãos e confirmando os cristãos na fé.<sup>10</sup> Com a promulgação do Edito de Milão, no ano de 313, a Igreja viveu um novo tempo com o fim das perseguições. Com a adesão em massa ao cristianismo, os Padres da Igreja começam a desenvolver uma teologia visando à transmissão da fé aos novos cristãos, com a intenção de possibilitar uma participação consciente do mistério de Cristo. No testemunho litúrgico-profético dos Padres da Igreja reconhecemos uma continuidade dos atos de Cristo na Igreja; as ações litúrgicas da comunidade cristã refletiam os atos proféticos de Cristo.

O terceiro capítulo do nosso trabalho doutoral está centrado na teologia litúrgica do Concílio Vaticano II. A primeira intuição foi a percepção da natureza econômico-salvífica das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus. Estes atos estão inseridos na esteira da “história da salvação”. Na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, os padres conciliares abandonam a visão jurídico-institucional dos manuais litúrgicos e apresentam a liturgia como revelação e última etapa da história da salvação. A liturgia passa então a ser compreendida como a manifestação do mistério de Deus Pai, revelado em Cristo e comunicado no Espírito Santo, por meio de atos e palavras. Na história da salvação, onde Deus revela o seu projeto salvífico por meio de ações simbólicas, Deus dá o sinal e o homem reconhece a presença divina. A linguagem simbólica, uma das principais características da revelação bíblica, passa também a caracterizar a liturgia como última etapa da história salvífica.

A segunda intuição da natureza litúrgica das ações simbólicas foi a vinculação da presença de Cristo na liturgia com os atos proféticos da Igreja. Em razão da estrutura sacramental da história da salvação, Jesus, o grande e admirável mistério de salvação, está presente no mundo pela continuação dos seus atos proféticos como atos de salvação. O dom da graça invisível é prolongado no corpo da Igreja como obra de salvação. Pelos atos proféticos da Igreja, por meio do Espírito Santo, Jesus se faz presente, atua no mundo e alcança os homens de todos os tempos e de todos os lugares.

---

<sup>10</sup> COMBLIN, J., A profecia na Igreja, p. 98.

A terceira intuição da síntese conciliar foi a percepção do caráter escatológico da liturgia, a partir do conceito de sacramento como a continuação dos atos proféticos de Jesus na Igreja. No âmbito da história da salvação, a liturgia da Igreja é a antecipação da liturgia celeste, enquanto as ações simbólicas dos profetas de Israel expressam o modo como Deus agiu, age e agirá na vida do homem. Os atos sacramentais da Igreja revelam o cumprimento das antigas profecias e o princípio de novas promessas da salvação.

Das conclusões do terceiro capítulo, esperamos compreender a natureza litúrgica dos atos proféticos que nos servem de base para aprofundar a dimensão sacramental da fé cristã. Com isso, no quarto capítulo queremos contribuir para que esse movimento teológico-pastoral de renovação do conceito de sacramento penetre todos os âmbitos da vida eclesial. Conscientes das intuições deixadas pelos padres conciliares, acolhemos a contribuição de inúmeros teólogos que buscam esse mesmo objetivo. Com uma percepção próxima à nossa realidade, apoiamo-nos de modo especial na teologia latino-americana.

O último capítulo se estrutura a partir da perspectiva simbólica dos sacramentos. A partir dela é possível compreender como Deus atua sacramentalmente e como comunica graça e salvação aos homens. O símbolo une a realidade humana com a realidade divina; por isso o ato humano torna-se o lugar da manifestação do divino. A partir do resgate do conceito de símbolo, apresentaremos os modelos sacramentais desbravados pela teologia dos sacramentos neste caminho de renovação.

Propomos o desdobramento dos modelos simbólicos da teologia sacramental em duas formas: primeiro apresentamos a sacramentalidade da assembleia litúrgica como local onde acontece a experiência humana do encontro com Deus. A origem da assembleia está no chamado que Deus faz ao povo de Israel e, conseqüentemente, e na resposta da assembleia que se reúne para ouvir a voz de Deus. Esta reunião recorda o ministério dos profetas de Israel que, por meio da palavra que anunciavam, reuniam o povo para promover uma nova relação de Deus com os homens. Tal como nas assembleias veterotestamentárias, em nossas assembleias eclesiais, a palavra divina envolve toda comunidade e provoca uma mudança de mentalidade e de comportamento, tanto na Igreja como na existência de cada fiel.

Em seguida, na última etapa de nossa investigação teológica, demonstramos que estamos convencidos de que os sacramentos, enraizados nos atos proféticos de Cristo, provocam uma transformação em toda a vida do cristão. À luz da teologia latino-americana, apontamos o rompimento da estrutura do sacramento-assembleia centrada em si mesma, a favor de uma nova relação com o mundo, centrada no testemunho da práxis salvífica de Cristo.

Na perspectiva das ações simbólicas, a teologia sacramentária nos permite refletir que a relação com Deus provoca no homem uma profunda conversão. Em consonância com a teologia litúrgica dos atos dos profetas e de Jesus e com os recentes campos de pesquisas inseridos na teologia dos sacramentos, apresentamos um itinerário profético-existencial em quatro dimensões: missionário, solidário, ecumênico e ecológico. Este percurso convida o cristão, a partir de uma fecunda experiência litúrgica em comunidade, a uma vivência litúrgico-existencial das celebrações sacramentais da Igreja.

Nosso desejo é que as contribuições oferecidas em nossa pesquisa despertem em nosso tempo um renovado interesse pelos atos sacramentais celebrados na Igreja; e que cada cristão assuma sua missão profética e concretize no mundo o reino de Deus. Nas fontes sacramentais, a Igreja assume a missão de ser uma voz profética no mundo e proclamar o “hoje” da salvação em Cristo.

## 2

# As ações simbólicas na economia salvífica como sinais de salvação

### 2.1

#### As ações simbólicas na Sagrada Escritura

Com o advento das novas pesquisas na área da exegese bíblica durante o século XX, diversos exegetas católicos e protestantes dedicaram estudos sobre os atos que os profetas realizam como uma maneira de anunciar a mensagem dada por Deus e a semelhança destes atos com as ações realizadas por Jesus. Diante disso, sem a intenção de realizar um trabalho de exegese bíblica, encontramos nas ações simbólicas dos profetas de Israel um campo fecundo de estudo relacionando-as com a teologia sacramentária.

Por vezes, o valor teológico dos sinais proféticos foi questionado. Como afirma G. Von Rad “levou relativamente bastante tempo até os exegetas descobrirem a significação especial desses sinais proféticos, que dizer, até se convencerem de que não devem ser entendidos como simples ilustrações pedagógicas para a pregação oral dos profetas”.<sup>11</sup> A abrangência do tema no saber teológico nos permite a olhar, ainda com mais clareza, a dimensão bíblica dos atos sacramentais que possui traços em comum com diversas confissões de fé cristã.

Desse modo, a partir das ações simbólicas realizadas pelos profetas de Israel e por Jesus, queremos apresentar a dimensão bíblica do sinal sacramental. Apesar da diversidade de sinais descritos na Sagrada Escritura, selecionamos uma parte dos sinais bíblicos que contribuem para a compreensão da íntima relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, de modo particular na aproximação entre os atos dos profetas e de Jesus.

---

<sup>11</sup> VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 531.

### 2.1.1 Os sinais proféticos no Antigo Testamento

O profetismo bíblico é identificado pela comunicação entre Deus e o homem. O escolhido para receber a mensagem divina é chamado de profeta, que assume a missão de transmitir a palavra que recebe ao seu destinatário, o povo de Deus. Para que esse anúncio seja eficaz e os ouvintes compreendam corretamente a mensagem, o profeta utiliza palavras e sinais para expressar o que lhe foi confiado. Nesta pesquisa, queremos ressaltar o valor teológico destes sinais proféticos que marcaram a revelação bíblica e abrem caminho para uma reflexão mais profunda dos sinais presentes em todo o âmbito da história da salvação.

Anterior ao relato veterotestamentário do sinal profético, encontramos a presença do fenômeno profético entre os povos do Antigo Oriente. O estudo da profecia dos povos antigos favorece uma melhor compreensão do profetismo bíblico e uma visão de valor do ato e do sinal profético na literatura extrabíblica. Não sendo o objeto central de nosso trabalho, apenas ilustramos alguns traços de proximidade entre a profecia presente em Israel e nos povos vizinhos.

A busca por respostas dos enigmas, dos problemas, dos males que atormentavam a sociedade e o desejo de conhecer os acontecimentos futuros e, de alguma maneira, dominá-los, atraíam o interesse dos homens por uma forma de profetismo que pudesse desvendar a vontade divina. Nas regiões do Egito, Mesopotâmia, Mari e Canaã existiam pessoas que se serviam de sinais para desvendar o futuro e buscar até mesmo uma forma de dominá-lo. Para isso, desenvolveram técnicas de adivinhação, procedimentos mânticos, para alcançarem acesso às divindades e encontrarem orientações sobre como agir e tomar decisões.<sup>12</sup>

J. Sicre Diaz classifica essas formas de adivinhação do mundo antigo em: indutiva (técnica) e intuitiva (natural).<sup>13</sup> A adivinhação indutiva consistia na observação de uma variedade de recursos naturais como a posição da lua em relação ao sol, posição das estrelas, ou de fenômenos atmosféricos como a cor das nuvens e sua semelhança como objetos considerados como sinais reveladores do divino. Em Is 47,13, o profeta anuncia que a Babilônia sofreria com um grande desastre e

---

<sup>12</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas. v. I, p. 26.

<sup>13</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 24-43.

faz uma referência aos astrólogos babilônios: “Apresentem-se, pois, e te salvem aqueles que praticam a astrologia, que observam as estrelas”. Além disso, também eram utilizados para desvendar o futuro a observação do comportamento dos animais, a forma da fumaça dos sacrifícios, o movimento da água e a sorte tirada com pequenas pedras, bastões ou varetas, como notamos nesta oração mesopotâmica: “Shamash, senhor do juízo, Adad, senhor da adivinhação (...) para que N.N., filho de N.N., possa realizar com êxito seu propósito, fazei que tal ave ou essa outra ou aquela voe do meu lado direito e (passe) para o meu lado esquerdo”.<sup>14</sup> Da mesma forma, encontramos outro exemplo em uma inscrição de Nabônides, rei da Babilônia no século VI a.C., que apresenta a observação do sacrifício de animais como um sinal divino: “Fiz um ato de adivinhação e Shamash e Adad me responderam com um ‘sim’ seguro, pondo sobre as entranhas de meu cordeiro um sinal favorável a propósito da fundação deste templo de Eulmas”.<sup>15</sup>

A adivinhação intuitiva possui três desdobramentos principais: a interpretação dos sonhos, a consulta aos mortos e a comunicação divina por meio de oráculos. A primeira é bastante difundida entre os povos antigos e tem um grande simbolismo. Encontra-se esse registro, por exemplo, na obra “Os persas” do grego Ésquilo, escrita no século V a.C. em que a rainha diz ao Coro: “Tu foste o primeiro que deu valor ao sinal divino contido em meu sonho”<sup>16</sup> e ainda no poema de Gilgamesh, uma das grandes obras literárias da antiguidade, em que Enkidu é avisado da iminência de sua morte por meio de um sonho de Gilgamesh.<sup>17</sup> No texto bíblico encontramos por diversas vezes que Deus faz conhecer a sua vontade por um sinal dado em sonho.<sup>18</sup>

Outro fenômeno bastante disseminado no mundo antigo é a necromancia. A comunicação com mortos era utilizada para adquirir-se o conhecimento desejado em contato com as divindades. No próprio texto bíblico encontramos o testemunho de que existia entre os povos antigos a crença de que os defuntos teriam poderes

<sup>14</sup> EBELING, E., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, n. 137-138, apud SICRE DIAZ, J. L., *Profetismo em Israel*. p. 27.

<sup>15</sup> LANGDON, S. H., *Die neubabylonischen Königsinschriften*, p. 242, apud SICRE DIAZ, J. L., *Profetismo em Israel*, p. 27).

<sup>16</sup> ÉQUILO, *Os persas*, n. 226, apud SICRE DIAZ, J. L., *Profetismo em Israel*, p. 27.

<sup>17</sup> SICRE DIAZ, J. L., *Profetismo em Israel*, p. 33.

<sup>18</sup> Gn 20,3; Gn 28,11-16; Gn 37; Gn 40 Jz 7,10-11, Dn 2; Dn 4; 1Rs 3,5; Is 65,4, por exemplo, além de outros textos bíblicos.

sobrenaturais de conhecimento. Isto ocorria entre os cananeus (Dt 18, 9-11), os egípcios (Is 19,3) e entre os próprios israelitas (1Sm 28,3-25).

Por fim, a forma mais frequente de conhecer a vontade divina era através de oráculos, em que os sinais são substituídos pela palavra. No mundo antigo consultava-se o oráculo para escolha do monarca, para tomada de decisões durante a guerra, para se confirmarem curas de enfermidades ou ainda se saber se o povo passaria por alguma desgraça. Entre os gregos da antiguidade, temos o relato de Heródoto, historiador no século V a.C., que na obra “Histórias”, por diversas vezes, faz referência a consultas aos oráculos.<sup>19</sup> Em Mari, na região da Mesopotâmia, os antigos escritos também apresentam o fenômeno profético como um oráculo dado por Deus sem ter sido consultado, e sem o uso de deduções instrumentalizadas. A mensagem é transmitida por sonhos, visões e êxtases, por vezes utiliza a expressão “assim fala”, termos utilizados na mensagem de um arauto enviado pelo rei como seu mensageiro. É o mais próximo da realidade profética israelita, onde Deus se comunica com o homem, e este anuncia a profecia à realeza.<sup>20</sup>

De fato, o desejo da comunicação com a divindade não era algo exclusivo de Israel. Tendo citado os antecedentes do profetismo bíblico, é notável algumas semelhanças entre as profecias anunciadas pelos povos do Antigo Oriente Próximo e do profetismo israelita, mas entre as diferenças destaca-se uma consideração superior das profecias por parte dos israelitas. Em Israel, a profecia como palavra de Deus assume um lugar fundamental na vida de todo povo, que impacta no senso cultural, social e religioso. O profetismo bíblico não se utiliza de nenhuma técnica instrumentalizada, ele está centrado na revelação de Deus, que toma a iniciativa de comunicar sua mensagem aos homens, por meio de visões e palavras. O Deus de Israel tem um relacionamento pessoal com seu povo e com ele constrói uma história, desenvolvendo uma relação de pertença e intimidade. Para isso, Ele se revela aos homens e se dá a conhecer.

Na Sagrada Escritura encontramos o testemunho de diversas experiências proféticas, pessoas com características e fisionomias próprias que foram chamadas por Deus para anunciarem a sua palavra. Ao escolher alguém para a missão profética, Deus age com total liberdade, uma vez que chama a quem quer, como e quando quer. Ele não leva em conta a condição social, a profissão, o grau de cultura,

---

<sup>19</sup> HERÓDOTO, Histórias I, p. 34-36, apud SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 28.

<sup>20</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 225.

a idade ou o sexo daquele que chama.<sup>21</sup> É no cotidiano dos homens que o profeta é chamado para a missão de comunicar a mensagem divina e no contexto de um povo ele é chamado por Deus para orientar seus irmãos no caminho da fé e da obediência ao Senhor.

A vocação daquele que é eleito está em geral contextualizada numa experiência divina, isto é, a vida do profeta é marcada por uma experiência ininterrupta de Deus nos mais diversos aspectos de sua vida. De modo que não é uma única experiência, mas durante toda vida é chamado a escutar Aquele que o chama a profetizar. “Deus não irrompe na vida deles somente no princípio. Vão descobrindo a Deus dia por dia, e assim se completa essa imagem inesgotável do Santo ou da Glória de Deus”.<sup>22</sup>

Nos dias de hoje, chamaríamos os profetas de místicos, a partir da concepção contemporânea de que o místico é aquele que está perto de Deus.<sup>23</sup> Com efeito, é a principal característica de um profeta: uma vida de intimidade com o Senhor, fruto de uma indescritível experiência com Deus que transforma por completo a vida do profeta. Diante disso, J. McKenzie afirma que:

A experiência profética é, portanto, essa experiência mística e direta da realidade da presença de Deus. Os profetas não fazem mais do que revelar a natureza e o caráter de Deus, de quem tiveram uma experiência, e afirmam as implicações da natureza e do caráter de Deus com o modo e o agir dos homens.<sup>24</sup>

Tudo isso ocorre para que o profeta, a quem Deus dirigiu sua Palavra, torne-se seu autêntico porta-voz, e assim, transmita com profundidade o amor a palavra divina. A profecia em Israel não é uma mensagem exclusiva a um só homem, mas é destinada a toda humanidade. O profeta é aquele que fez uma profunda experiência com o mistério de Deus, a ele revelado, mesmo que ainda de modo parcial, para que possa conduzir outros homens e mulheres no conhecimento desse mistério. Assim, a profecia é anunciada a partir da experiência de fé do profeta, de sua própria vida, com palavras ou com ações. Ele é o “homem-palavra”, que “com”

<sup>21</sup> Indicamos, por exemplo, o chamado de Moisés que era pastor de ovelhas, de Amós era vaqueiro, de Isaías que pertencia à nobreza de Jerusalém e de Ezequiel que era de família sacerdotal. Além disso, apesar da maioria dos profetas terem sido homens, mulheres também receberam o ministério profético, por exemplo, Débora (Jz 4,4-7), Miriam (Ex 15,20) e Holda (2Rs 22,14-20) (BALLARINI, T.; BRESSAN, G., O profetismo bíblico, p. 33-34).

<sup>22</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 119.

<sup>23</sup> ARNAIZ, J., Místicos y profetas, p. 40.

<sup>24</sup> MCKENZIE, J., Dicionário bíblico, p. 680.

e “na” própria vida realiza o anúncio dos desígnios de Deus, ele torna viva a palavra que profetiza inspirado pela *ruah*, o Espírito de Deus.<sup>25</sup> E por isso, podemos chamar o profeta de o homem do Espírito e da Palavra.

O profeta é o homem do Espírito porque anuncia de modo eficaz a Palavra graças a ação da *ruah*, “o dom da vocação profética é essencialmente um dom do Espírito de Deus”.<sup>26</sup> O Espírito de Deus é o protagonista do profetismo. Por ele, os profetas são inspirados para anunciar e viver a Palavra que profetizam. Eles testemunham o poder de Deus e o reconhecem quando falavam em seu nome (Ex 15,20; Nm 11,25-27; 1Sm 10,6; 1Rs 18,22).

A ação do Espírito nos profetas acontece de forma dinâmica, isto é, não age de uma única forma, mas de acordo com a missão de cada um. Na Escritura vemos a *ruah* sobre os chefes de Israel, os juizes e os reis (Nm 11, 24-30; Jz 3,10; 1Sm 9,17; 10,9-13; 16,12-13; 2Rs 2,9), Eliseu recebe uma porção dobrada em relação ao que possuía Elias (2Rs 2,9), Isaías reconhece que a *ruah* está sobre ele e o conduz a concretizar o projeto de Deus (Is 49); no ministério de Ezequiel, o Espírito penetra no profeta e o leva consigo ao vale dos mortos (Ez 3,14) e pelo Espírito profetiza a vida (Ez 37). E enfim, Joel profetiza que chegará o dia em que o Espírito será derramado sobre todos e que surgirá uma comunidade profética reunida no Espírito (Jl 3,1-2).

Os profetas sabem que a palavra que anunciam não provém deles (Jr 1,9), mas sim de Deus: sabem que, por meio de seu Espírito, anunciam ao povo a mensagem divina (Ez 3,12). E a palavra anunciada é como um sopro de vida que reanima os ossos ressequidos (Ez 37), e da mesma forma que paira sobre a face da Terra na criação, renovará o mundo na nova criação. O Espírito que inspira as palavras dos profetas e os conduz, é quem concluirá a nova aliança plenamente manifestada em Pentecostes.

O profeta é também o homem da Palavra, na tradição hebraica do *dabar*, o princípio ativo que realiza o que indica. A palavra não é uma realidade abstrata que indica algo, mas é dinâmica. Tudo aquilo que o *dabar* de Deus anuncia é criado, é realizado. O *dabar* profético é, portanto, a força criadora da Palavra divina que não apenas anuncia os acontecimentos da salvação, mas os concretiza. E provoca ainda

<sup>25</sup> O profeta é um homem do Espírito, um *ich ha-ruah* (Os 9,7).

<sup>26</sup> SANTANA, L., Liturgia no Espírito, p. 32.

no ouvinte a ação através da palavra que, segundo Isaías, não volta a Deus sem antes gerar, germinar, criar (Is 55,11).

Por ser uma realidade, a palavra dada ao profeta produz aquilo que anuncia (Nm 23,19; Is 55,10-11). Jeremias a recebe em sua boca (Jr 1,9), enquanto que Ezequiel a come num rolo (Ez 2,9 – 3,3). Tais experiências são indicativas de que a palavra não é para ser ouvida, mas é uma experiência real com o próprio Deus que é fogo consumidor que não se pode conter (Jr 20, 7-9).

Por isso, J. McKenzie afirma que já no Antigo Testamento podemos avistar a palavra de Deus como sacramento, tendo em vista que cumpre o que significa.<sup>27</sup> Isto é, a palavra profética é a presença do próprio Deus no meio de seu povo que age, cura e protege. O verbo criador (Gn 1, Sl 33,6.9; Sl 147,4; Is 40,26; Is 48,13) é o que cria todas as coisas e conduz a história bíblica, a história da salvação. No anúncio profético da palavra, o profeta não somente fala em nome de Deus, como se YHWH estivesse distante, mas ao profetizar, já revela a presença de Deus.

Com isso, diante da Sagrada Escritura verificamos que a presença dos profetas, homens e mulheres do Espírito e da Palavra, não se limita ao conjunto dos livros proféticos. Pelo contrário, o relato bíblico identifica como profetas todos aqueles que se aproximam com um ou outro atributo das figuras proféticas. Abraão é profeta por interceder pelo povo pecador, como fez Jeremias (Jr 18,20) e Amós (Am 7,2.5). Por essa semelhança, ele recebe o nome de profeta (Gn 20,7).<sup>28</sup> Aarão é profeta por ser porta-voz de Moisés e por ter sido escolhido por Deus para essa missão (Ex 7,1). Miriam é chamada de profetisa. Após a passagem pelo Mar Vermelho, ela proclama as maravilhas do Senhor através de um inédito feito profético – toma o pandeiro em suas mãos e se põe a dançar para anunciar a vitória do Senhor (Ex 15,20). Ela representa a relação que existe entre profetismo e música. Por sua vez, Samuel mostra-se como profeta na medida em que escutou a voz do Senhor e aceitou o chamado a transmitir suas palavras (1Sm 3,19).<sup>29</sup>

Dentre essas figuras proféticas é Moisés que será considerado, de forma particular, o grande profeta e mediador entre Deus e os homens; o grande “servo do

<sup>27</sup> MCKENZIE, J., Dicionário bíblico, p. 624.

<sup>28</sup> O título de profeta para Abraão é de caráter honorífico, isto é, desprovido de valor em relação a história da profecia em Israel.

<sup>29</sup> Além desses, são mencionados nos livros históricos como profetas: Débora (Jz 4, 4-5), Natan (2Sm 7, 1-2), Miqueias (2Rs 22), Jonas (2Rs 14,25), Elias e Eliseu, que veremos mais a frente, e a profetisa Hulda (2Rs 22,14).

Senhor” (Dt 34,5). Obediente à voz de Deus, ele não só é modelo de profeta. Esta a pessoa com quem Deus falava com face a face, assim como um homem fala com outro (Ex 33,11). No livro de Oséias, Moisés é descrito como o intermediário para a libertação de Israel do Egito (Os 12,14). Ali ele aparece não apenas como um “homem da Palavra”, mas também como um “homem da ação”: caminha à frente do seu povo, apontando o caminho rumo à Terra Prometida. R. Scott reconhece Moisés “como um homem que conhecia a presença e a vontade moral de Deus como uma experiência intensa, que discernia seus desafios nos eventos e situações correntes, e que declarava que Javé exigia obediência e lealdade”.<sup>30</sup>

Outros dois personagens importantes para a profecia antiga são Elias e Eliseu. O primeiro é citado no livro de Malaquias como aquele que irá anteceder o “dia do Senhor” (Ml 4,5). É associado à figura de Moisés, portanto, reconhecido também como um profeta. É oportuno notar alguns pontos em comum entre a experiência profética vivida por Elias e a vivida por Moisés: como Moisés, Elias recebeu uma revelação no monte Horeb (1Rs 19,9-19; Ex 33,18-23). Assim como Moisés, Elias também não possui um túmulo em lugar conhecido (2Rs 2,1-13; Dt 34,5-6).

Em outras referências do profeta Elias nos textos bíblicos, ele é apresentado como aquele que virá outra vez para o julgamento e para a vinda do Messias: “Eis que vos enviarei Elias, o profeta, antes que chegue o Dia de Iahweh, grande e terrível”. (Ml 3,23). No Novo Testamento, Elias é equiparado à figura de João Batista. O próprio Jesus reconhece em João o cumprimento da expectativa do povo em relação ao retorno do profeta (Lc 1,17).

Eliseu, por sua vez, é discípulo de Elias. Diferente de seu mestre, Eliseu não viveu isolado, mas se uniu a uma comunidade de profetas, com os quais conviveu e desenvolveu seu ministério.<sup>31</sup> Ele é apresentado como um taumaturgo que supera Elias em número de milagres e que realiza prodígios entre os mais pobres e necessitados. Como um “homem-ação” envolveu-se também em questões políticas, como a influência que exerceu em Damasco para o reinado de Hazael (2Rs 8,7-15). Eliseu se viu como órgão da proteção e da sobrevivência de Israel, do verdadeiro Israel, o único que tinha direito à existência diante de Deus.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> SCOTT, R., Os profetas de Israel, p. 70.

<sup>31</sup> VIRGULIN, S., Elías-Eliseo, p. 495.

<sup>32</sup> VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 471.

No século VIII a.C. surge um novo fenômeno para a profecia em Israel: a conservação por escrito da mensagem profética. O profeta Amós é o primeiro a deixar o registro de seu anúncio. Ele ou seus discípulos foram os que deram início à prática de preservar por escrito o conteúdo dos oráculos de Iahweh. Da mesma época, encontra-se também a redação de Oséias, de Isaías, e de Miquéias, numa sequência que ficou conhecida como o século de ouro da profecia em Israel. Os mensageiros dessa época destacavam os aspectos sociais, políticos e religiosos. E após um período de silêncio, a profecia será retomada na Babilônia, no final do século VII, por Jeremias, Sofonias, Naum, Habacuc e Ezequiel, além de outros profetas após o exílio babilônico.<sup>33</sup>

No centro da profecia veterotestamentária, como fio condutor de toda revelação profética, está a aliança que Deus quer realizar com os homens. Tal como as alianças antigas em que duas partes se vinculavam por meio de um acordo ritual acompanhado de obrigações e compromissos, Iahweh faz uma aliança com o povo de Israel, um ato de graça e liberdade e que Israel tem obrigações a cumprir em troca da promessa de libertação e salvação. Entre as obrigações do povo eleito está o culto exclusivo a Iahweh e a observância das normas de culto e de condutas por ele estabelecidas.

A ideia de uma aliança entre Deus e os homens “é a contribuição mais original do pensamento hebreu na história religiosa da humanidade”.<sup>34</sup> A Sagrada Escritura apresenta a união entre Deus e os homens em todas as etapas da história da salvação. Iahweh estabelece uma aliança com Noé, Abraão, Moisés e Josué; é renovada no

---

<sup>33</sup> O ato de deixar a profecia por escrito foi uma novidade para o profetismo israelita. Além da propagação do oráculo, Sicre Diaz acredita que o conteúdo do anúncio dos profetas foi também outra motivação para que as profecias em Israel fossem transcritas. As palavras enunciadas marcaram intensamente os seus ouvintes: estes receberam algo novo que não poderia ser esquecido. Um anúncio diferente dos realizados pelos profetas anteriores que defendiam que os erros poderiam ser solucionados conservando a mesma estrutura (Acerca desse pensamento conferir em SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 242: “No século VIII ocorre um fenômeno novo dentro da profecia de Israel: o aparecimento de profetas que deixam sua obra por escrito. Por isso são conhecidos como “profetas escritores”, ainda que o termo não seja muito adequado. (...) Se a mensagem dos profetas a partir de Amós se conservou por escrito, foi porque a palavra deles causou profunda impressão nos ouvintes. Havia ouvido algo de novo, totalmente diverso do que precedia, algo que não podia ser esquecido. Esta novidade consistiria na rejeição do ‘reformismo’ para dar lugar à ‘ruptura total’ com as estruturas vigentes”). A mensagem profética é confiada ao profeta para guardá-la, escrevê-la e transmiti-la (Is 8,16; 30,8 e Hab 2,2). Outra finalidade do texto escrito é a proclamação posterior do anúncio para outras pessoas (Is 8, 16-20; Jr 51, 59-64; Hab 2,2). Alguns dos escritos foram documentados na mesma época do ministério do profeta, as profecias eram reunidas por seus discípulos e seguidores para a conservação da mensagem. Eles incluíram também textos biográficos sobre o profeta, reelaboraram alguns dos oráculos e até mesmo acrescentaram outros oráculos, havendo, assim, um espaço de tempo entre a forma oral e a forma escrita.

<sup>34</sup> NEHER, A., La esencia del profetismo, p. 104.

tempo da monarquia e depois do retorno do exílio babilônico. A primeira aliança com Noé (Gn 6,18) tinha uma dimensão universal e era acompanhada de uma legislação que proíbe comer carne com sangue e de praticar o homicídio (Gn 9,4-6). Com Abraão, Deus sela um pacto e promete terra e uma descendência numerosa, de forma perpétua e irrevogável. Esta aliança foi firmada em um rito de sangue, com o sacrifício de um animal (Gn 15,9-18). Este ato também acontece na aliança do Sinai onde Moisés, oferece os holocaustos e asperge com sangue o altar e o povo, proclamando: “Este é o sangue da aliança que YHWH fez convosco, através de todas essas cláusulas” (Ex 24,8). No Sinai, Deus sela uma aliança com os hebreus, forma um novo povo, e os entrega o livro da Lei (Ex 24,1-11), revelando o projeto de salvação para os homens que, em contrapartida, devem escutar a voz de YHWH e observar a Aliança.

Em função do pacto no Sinai, os profetas denunciavam a infidelidade de Israel para com Deus e anunciavam catástrofes e maldições. Como consequência da infidelidade, o pacto era rompido (Jr 31,32). Não é de Deus a iniciativa da ruptura, mas de Israel que vive o peso da sua infidelidade. Apesar disso, o plano da aliança de Deus continuava a existir. E assim, uma nova aliança foi anunciada pelos profetas, Jeremias profetiza uma aliança inscrita não em pedras, mas sim nos corações (Jr 31,27-29). Oseias anuncia uma aliança com traços esponsais, Isaías uma aliança escatológica (Is 54) e inquebrantável (Is 54,9-10), Ezequiel anuncia uma aliança eterna que renovará a do Sinai e a de Davi (Ez 16,60; Ez 34,23-24) e esta nova Aliança será ao mesmo tempo interior e universal. Seu caráter fundamental é a irrevogabilidade: Deus conclui um pacto com seu povo e permanece irrevogavelmente fiel a ele.

Para o anúncio desta nova e eterna aliança, diante da insensibilidade de sacerdotes e reis com a aliança firmada, visto que em Israel não havia uma classe profética instituída, Deus escolhe pessoas comuns, criadores de gados, pastores de ovelhas, agricultores para anunciar a justiça diante da pobreza e da exclusão e uma aliança definitiva para toda a humanidade. O povo de Israel é o destinatário da Palavra profética, e com ele e por ele, Deus quer realizar uma aliança que alcançará toda a humanidade.

Para que isso aconteça, o povo de Deus deve reconhecer no profeta a mensagem divina e esse reconhecimento é feito pelas palavras e sinais que o mensageiro leva consigo em consonância com a própria vida. Sem esta

identificação a mensagem cai em descrédito, pois o profeta deve ser conhecido como boca de Deus. Esse reconhecimento provoca uma relação de dependência entre a Palavra divina e a pessoa do profeta. Com efeito, a profecia não é uma mensagem exterior, indiferente à vida do profeta. Ela entra em sua vida e a determina.<sup>35</sup>

Para isso, a Sagrada Escritura indica que a vida do profeta também é um anúncio profético. Ezequiel profetiza em sua própria “carne”, através da morte de sua esposa que não foi lamentada (Ez 24,16-17) e Oséias por meio do amor que não lhe é atribuído (Os 2,4).<sup>36</sup> O profeta participa da mensagem que anuncia, e torna-se, ele próprio, um sinal profético: sua vida é profundamente marcada pelo falar e agir de Deus. Ezequiel, por exemplo, “come” o rolo da Palavra, para, em seguida, transmiti-la ao povo (Ez 3,1-4). Isaías, por sua vez, tem seus lábios tocados por Deus com uma brasa acesa, sinal do recebimento do dom da profecia e do chamado a acolher e anunciar a Palavra (Is 6,6-7). Estes sinais proféticos, também chamados de “ações simbólicas”, mostram a relação existente entre o profeta e a Palavra que ele transmite o modo como Deus quer falar com seu povo.

Na Sagrada Escritura, o termo “sinal”, *’ôt*, no hebraico e *semeïon*, no grego, indica uma pedagogia de Deus que age constantemente no meio do seu povo por meio de sinais. Este termo aparece por cerca de oitenta vezes no Antigo Testamento e setenta vezes no Novo Testamento.<sup>37</sup> As ações simbólicas realizadas pelos profetas no Antigo Testamento trazem em si uma capacidade de atrair a atenção dos destinatários da mensagem de forma mais expressiva do que a própria palavra. Tudo isto para Deus continuar a revelação de seu plano salvífico.

Assim, os *’ôt* ou *semeïon* têm um lugar de destaque na teologia bíblica dos profetas. O sinal profético mostra que a revelação se fez através de acontecimentos e palavras. Torna-se visível a história do mundo conduzida por Deus. Os sinais bíblicos do Antigo Testamento, as maravilhas salvíficas do Pai, realizadas no meio do povo escolhido, indicam a salvação definitiva que virá.

G. Von Rad reconhece a dificuldade em compreender-se o valor desses sinais como revelação divina. Foi preciso um longo tempo para que os exegetas reconhecessem o valor significativo dos sinais proféticos. As ações realizadas pelos

<sup>35</sup> LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 20-21.

<sup>36</sup> Usaremos em nossa pesquisa a versão da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

<sup>37</sup> RENGSTORF, K., Semeion, p. 38.90.

profetas não eram simplesmente uma ilustração pedagógica da pregação, mas representavam um ato verdadeiramente profético. Por meio delas, os profetas comunicavam a mensagem divina. Esta realidade assemelha-se de certa forma ao valor do sinal entre as antigas culturas. Nelas, o sinal realça a realidade, cumpre uma função criadora e muitas vezes exerce um papel mais importante do que a própria palavra. Na celebração do rito sagrado nessas culturas, o sinal era independente da palavra: existia a palavra solene e o sinal solene. Entretanto, os sinais realizados pelos profetas relacionavam-se com o que anunciavam e era o próprio Senhor que agia no sinal realizado por intermédio dos profetas.<sup>38</sup>

Através dos sinais proféticos, a palavra era comunicada: Deus falava, agia e se revelava na história. Por meio da linguagem de atos simbólicos realizados pelos profetas, Deus convidava os homens a pautar sua vida de acordo com sua Palavra e preceitos. Por meio da linguagem visível, Deus provoca uma reação para cada ação. D. Sartori classifica os sinais proféticos em quatro categorias:

Os sinais da criação (que culminam no homem, criado à imagem e semelhança de Deus: Gn 1,26), os sinais-acontecimentos (que culminam para o AT no êxodo e para o NT na encarnação), os sinais-pessoas (chegando até à própria pessoa de Cristo, homem-Deus), os sinais-rituais (que culminam na celebração pascal e no seu cumprimento na última ceia).<sup>39</sup>

A metodologia presente nos atos proféticos era conhecida pelo povo de Israel, que teve na sua história inúmeros sinais reveladores da presença de Deus, que suscitavam no homem a fé. Pela palavra e por atos concretos, o Senhor estava presente no meio de seu povo. O primeiro sinal que encontramos na Sagrada Escritura está no início do livro do Gênesis. No relato da criação do mundo a palavra se torna ato e assume uma potência de criação. Deus cria os luzeiros do firmamento que separam o dia e a noite são os sinais para as festas e os dias do ano (Gn 1,14).<sup>40</sup> No 'ót da criação tudo é criado pela palavra de Deus. No princípio nada existia, a terra era vazia e disforme, o mundo visível foi formado como sinal concreto da Palavra. Ao ser anunciada, ela cria o que foi dito.

<sup>38</sup> Sobre as ações realizadas pelos profetas de Israel verificar em VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 531: “Pelos sinais, é o próprio Javé que efetua a sua ação sobre Israel através da mediação do profeta. O sinal era uma prefiguração criativa do vindouro, ao que a realização deveria seguir sem demora. Pelo fato de o profeta representar em miniatura o vindouro figuradamente na história, a realização desse vindouro começa a ser posta em marcha”.

<sup>39</sup> SARTORE, D., Sinal-símbolo, p. 1144.

<sup>40</sup> RENGSTORF, K., Semeion, p. 45.

No Pentateuco estão presentes os primeiros sinais bíblicos da aliança. O povo de Deus, por sua vez, interpreta os acontecimentos salvíficos e a revelação divina através dos sinais visíveis presentes na história do homem. No Antigo Testamento, para cada aliança feita havia um sinal correspondente: com Noé, o arco-íris (Gn 9,8-17), com Abraão, a circuncisão (Gn 17,2-11); com Moisés, o sábado (Ex 31,12-17).

Outro sinal que se destaca no Pentateuco é o da eleição divina. Deus chama Abraão pelo nome e a partir dele abençoa toda a terra (Gn 12,3). C. Rocchetta afirma que a “eleição bíblica é obra divina que não depende das circunstâncias humanas ou daquilo que o homem pode fazer por si só, mas essencialmente do amor gratuito de Deus, que vai ao encontro da humanidade para salvá-la”.<sup>41</sup> A eleição é um sinal, pois indica um acontecimento no futuro. Por isso, o chamado de Abraão não é apenas o chamado de uma única pessoa, mas sim a vocação de todo Israel, que posteriormente se estenderá a todos os povos. “Um dia, Deus estenderá sua eleição a todas as nações da terra, delas fazendo um só povo (Is 55,3-5; 56; 60,3-9; 66, 18-21; Sl 87). Israel foi escolhido tendo em vista uma eleição mais ampla: a de todos os homens (Is 48,12-14; 51,16)”.<sup>42</sup>

Ainda, no Pentateuco, são descritos outros sinais fundamentais para a experiência de fé do povo de Deus. No livro do Êxodo vemos o sofrimento de todo Israel que vivia no Egito nas mãos do Faraó (Ex 1,8-14) e a resposta de Deus que ouve o clamor de seu povo e intervém a seu favor (Ex 3,7-14). Através de Moisés, por meio de sinais e prodígios (por exemplo: as dez pragas e a passagem do anjo exterminador), o Senhor realiza a libertação de seus eleitos (Ex 12,37-42). O êxodo tornou-se o grande sinal salvífico de Deus na história de Israel. Após a libertação do Egito, caminhando no deserto, o Senhor caminha com seu povo e se dá a conhecer através de sinais – o maná, a coluna de nuvem e a coluna de fogo.

No exílio da Babilônia, o povo de Deus é conduzido à mesma experiência de libertação. Para C. Rocchetta, o exílio é um sinal, um *‘ôt* para a conversão do povo eleito. Como no êxodo, o exílio na Babilônia significa um tempo de mudança e de encontro com Deus. E a memória do exílio representará a renovação da experiência da liberdade que indica uma realidade mais profunda a ser realizada nos tempos futuros.

<sup>41</sup> ROCCHETTA, C., Os sacramentos da fé, p. 91.

<sup>42</sup> ROCCHETTA, C., Os sacramentos da fé, p. 91-92.

No sinal do exílio, mesmo que não seja assim identificado nas Sagradas Escrituras, o exílio na Babilônia é um sinal para a conversão do povo. Assim, acreditava o profeta Isaías que via o êxodo que conduziria os israelitas da Babilônia para Jerusalém renovaria o primeiro êxodo (Is 40,3; 43,16-21; 44,25; 48,21; 51,50; 52,12). (...) E a libertação da escravidão na Babilônia implicaria na libertação mais profunda: a libertação do pecado e das suas consequências (Is 40,2). É nesse contexto que o profeta desenvolve a teologia do “servo” que Javé suscitará para libertar o seu povo (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), de cujo pecado tomará o fardo (Is 53,5-12; Sl 130) e cuja salvação se estenderá aos extremos confins da terra.<sup>43</sup>

Ao longo da história da salvação, os sinais assumem uma forma profética. Além de indicar a ação divina, eles passam a anunciar o futuro do povo eleito, que será a redenção da humanidade. Deus, que falou por meio dos profetas, também age por meio deles. Nas ações simbólicas “é o próprio Javé que age por intermédio dos profetas”.<sup>44</sup> Essas ações estranhas e incompreensíveis são sinais concretos da ação de Deus. Entre os profetas, o sinal recebe uma força do agir de Deus sobre o seu escolhido. “Eles têm por finalidade proclamar, por meio de gestos ou sinais visíveis, a mensagem profética transmitida geralmente por palavras”.<sup>45</sup> Seleccionamos em nossa pesquisa algumas das ações simbólicas realizadas pelos profetas a partir do trabalho do biblista J. Sicre Diaz.

No livro do profeta Isaías destacamos três narrações de ações simbólicas. Em Is 7,3, diante da iminência da invasão de Judá por parte da Síria e Efraim, o profeta leva seu filho *Sear-Iasub* (que significa “um resto voltará”) para acompanhá-lo no encontro com o rei Acáz. Estranha-se o fato, de o profeta ir acompanhado do filho de cinco ou seis anos de idade para uma audiência com rei. Entretanto, a presença da criança quer anunciar algo. O nome “um resto voltará” é ambíguo e pode ser interpretado no sentido militar (um resto voltará da guerra), como uma ameaça de um castigo ao reino em que poucos retornarão da batalha; ou em sentido religioso (um resto se converterá a Deus) que traz uma esperança de que apesar de toda tragédia por que passam, haverá salvação.<sup>46</sup>

Em Is 8,1-4.18 é parafraseado o nome simbólico que o profeta dá ao seu segundo filho: “pronto para o saque, preparado para o butim” – antes mesmo dele nascer. Perante a guerra, o nascimento deste menino é uma ação simbólica que

<sup>43</sup> ROCCHETTA, C., Os sacramentos da fé, p. 100.

<sup>44</sup> VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 531.

<sup>45</sup> AMSLER, S., Os profetas e os livros proféticos, p. 29.

<sup>46</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 160.

profetiza que os assírios derrotarão e saquearão a Síria e Efraim. O nascimento do novo filho de Isaías é um oráculo de confiança e fé no Senhor: Damasco e Samaria serão destruídas antes que a criança comece a falar. De fato, na vida do profeta “o humano e o íntimo assumem, sob a mão de Deus, a dignidade de oráculo da salvação”.<sup>47</sup>

O terceiro *’ôt* profético no livro de Isaías é realizado quando o profeta caminha descalço e nu durante três anos em Is 20,1-4. É um sinal de que o Egito e Cuch (Etiópia) cairiam diante da Assíria e muitos deles seriam levados nus, como prisioneiros. Com esta ação simbólica, o profeta realiza um grande impacto nas pessoas. Mesmo correndo o risco de que possam ter outra interpretação, ele chama a atenção de todos, testemunhando com seus próprios atos, as consequências da insensatez do povo de Judá em confiar na ajuda do Egito.<sup>48</sup>

Ainda no livro de Isaías, mesmo não sendo descrito como um ato profético, não podemos deixar de fazer referência ao sinal messiânico profetizado pelo profeta ao rei (Is 7,10-15). Sob a ameaça da Síria e de Efraim contra Acaz, Isaías profetiza um sinal de que uma jovem dará à luz a um filho chamado Emanuel – “Deus conosco”. Segundo J. Collins, “o nascimento de uma criança é talvez o símbolo de esperança mais universal e duradoura para a raça humana”.<sup>49</sup> A esperança de que o próprio Deus estará presente na história e reinará definitivamente sobre todo o mundo.

Outro profeta importante no âmbito das ações simbólicas é Oséias. Toda sua mensagem é marcada na perspectiva histórico-salvífica, seu matrimônio é compreendido à luz da história da salvação. YHWH é o Deus de Israel, mas Israel o abandona como uma mulher infiel que busca outros amantes. O profeta vive essa mesma realidade em seu matrimônio. Oséias viveu numa época de grande injustiça e corrupção por parte da monarquia de Israel. Além disso, o povo rompe a aliança com YHWH e passa a adorar Baal, o deus dos cananeus.

Assim, a vida do profeta torna-se uma ação simbólica capaz de revelar o amor misericordioso de Deus para com seu povo infiel. Para isso, Deus manda Oséias se casar com uma mulher prostituta (Os 1,2) e os nomes dados aos seus filhos são um sinal que expressa a identidade dos filhos de Israel e as consequências de seus

---

<sup>47</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas. v. I, p. 153.

<sup>48</sup> COLLINS, J. Isaías, p. 24.

<sup>49</sup> COLLINS, J. Isaías, p. 19.

pecados: “Jezrael” (representa o fim da realeza), “Sem-piedade” (indica o fim da misericórdia) e “Não-meu-povo” (significa o fim da aliança). Com isso, esse casamento significa a destruição da relação entre Javé e seu povo.<sup>50</sup> O anúncio do profeta tem por objetivo provocar a conversão de Israel e suscitar a justiça e o perdão em face do pecado e da infidelidade.

A partir da ótica do perdão, o livro do profeta Oséias estabelece uma ligação simbólica da vida do profeta com a história de salvação. Deus ordena que o profeta se reconcilie com a esposa adúltera, que seria condenada à morte pela lei. Através desse acolhimento da esposa adúltera (Os 3,1-3), o profeta expressa a relação de Deus com seu povo que o trai.

O ato de perdoar a mulher adúltera é um sinal chocante que causa algum tipo de reação de quem vê. Segundo a lei mosaica, quem fosse apanhado em adultério seria condenado à morte (Dt 22,22-24). No contexto de Oséias, o amor e o perdão do profeta substituem, por ordem de Deus, o cumprimento severo da lei. Esse gesto provoca em quem o vê as reflexões e os questionamentos que são característicos do ato profético e propõe uma mudança de vida em face do amor e do perdão profetizados.

Com isso, Oséias profetiza aos homens o amor que Deus tem por Israel. “O gesto de Oséias expressaria, melhor do que mil palavras, o que expôs o poema de Os 2,4-5: que a única solução para o problema do casamento entre Oséias e Gomer (entre Deus e Israel) não está na astúcia, nem no espírito de vingança, mas no amor e no perdão”.<sup>51</sup> No ‘ôti do perdão, do acolhimento e da misericórdia no matrimônio de Oséias, Deus expressa o seu amor para com Israel, amor absoluto e fiel diante da infidelidade de seu povo. É o sinal profético de uma nova etapa do projeto salvífico de Deus para o mundo, em que a infidelidade e as imperfeições serão superadas e YHWH amará plenamente o seu povo eleito. Dessa maneira, as ações

<sup>50</sup> A respeito da relação entre a vida do profeta Oséias com a história salvífica conferir em VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 570: “Toda a pregação de Oséias está arraigada na história da salvação. Poder-se-ia quase dizer que, quando argumenta, só se sente seguro ao poder apoiar-se na história. Javé é o Deus de Israel ‘a partir do Egito’ (Os 12,10; Os 13,4); Javé conduziu Israel pelo profeta Moisés (Os 12,14). Esta história das origens de Israel era o tempo em que Javé podia manifestar todo seu amor, onde ele o ‘atraía com cordas humanas, com laços de amor’ (Os 11,4). Mas que contraste horrível se apresenta no momento atual! Israel abandonou Javé, como uma mulher infiel que corre atrás de seu amante. Oséias representou simbolicamente no seu próprio matrimônio esse relacionamento entre Javé e Israel que foi destruído desde os seus fundamentos, e anunciou a ira de Javé o seu afastamento, dando nomes simbólicos às crianças nascidas desse seu casamento”.

<sup>51</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 162.

simbólicas dos profetas de Israel querem também revelar quem é Deus e como ele age no mundo.

O ministério profético de Jeremias é outro exemplo em que a vida do profeta se torna um sinal profético. Segundo G. Boggio, Jeremias encarna a palavra em sua existência a fim de que Deus comunique integralmente sua mensagem ao seu povo.

O profeta compreendeu que era necessário tornar tangível o julgamento de Deus sobre os acontecimentos humanos, através daquilo que podemos denominar encarnação da palavra. Ele ofereceu a sua própria existência, para que Deus pudesse falar por meio dela a um povo demasiadamente distraído e imerso nos interesses materiais.<sup>52</sup>

Dentre as ações simbólicas realizadas no ministério de Jeremias, destacamos por primeira aquela do cinto de linho (Jr 13,1-11). O profeta deixa o cinto na fenda do rochedo, perto do rio Eufrates. Ao retornar, o encontra desgastado e estragado pela umidade do rio. Através desta ação, Deus repete suas ameaças a Israel por estar seguindo deuses pagãos. Da mesma forma que o cinto de linho se estragou e não serve mais, assim também ficará o povo que transgrediu as leis do Senhor. Este fato desperta a curiosidade de todos que se questionam sobre o porquê da ação. A ida do profeta ao Eufrates significa que para lá serão deportados os judeus, que se desgastarão como o cinto do profeta.<sup>53</sup>

Em Jr 16,1-9, Jeremias é o próprio sinal; ele mesmo é o anúncio vivo da Palavra de Deus que chama o seu povo à conversão. Sua missão lhe exige renúncias radicais, que, por serem normais na rotina de qualquer pessoa, chamam a atenção do povo. Nessa perícopes, Jeremias teve de renunciar ao matrimônio e à família, e até mesmo de chorar nos funerais. Esses eram os sinais dos castigos que Judá e Jerusalém sofreriam por abandonar a aliança divina. A vida do profeta é modelada em um oráculo.<sup>54</sup> O término do matrimônio profetiza o fim da aliança e o distanciamento entre Deus e seu povo. A ausência da lamentação durante o funeral era o sinal de que os dias da alegria do povo de Israel iriam desaparecer.

A. Schökel destaca o amor e a compaixão de Deus por seu povo nos atos simbólicos do profeta Jeremias. O profeta vive as renúncias por amor a Deus. Ele

<sup>52</sup> BOGGIO, G., Jeremias, o testemunho de um mártir, p. 77.

<sup>53</sup> ELLIS, P., Jeremias, p. 52.

<sup>54</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas. v. I, p. 509.

também ama profundamente o povo ao qual deve anunciar a Palavra do Senhor. Em prol desse povo, o profeta assume, na própria carne, o sinal divino.

Deus se distancia de seu povo, e o profeta mostrará isso distanciando-se por sua vez. No fundo, Deus se distancia por amor, para a salvação, e no fundo, o profeta redobrará seu amor pelo seu povo. Não conhecemos profeta que com tanta paixão tenha amado o seu povo: no fundo, não na superfície. As renúncias que lhe foram impostas lhe servirão para abraçar a todos no seu amor e na sua compaixão.<sup>55</sup>

Em um ato profético precedido por um austero sermão contra Judá e Jerusalém, Jeremias denuncia a idolatria e o risco iminente da destruição do reino. Nesta época, Sedecias, rei de Judá, deseja junto com outros pequenos reinos da região resistir à dominação da Babilônia, com o apoio do Egito. Entretanto, essa proposta servirá para aumentar a tensão entre os reinos até Jerusalém ser destruída por Nabucodonosor. Assim, o profeta Jeremias atira uma bilha de barro no chão (19,1-2.10-11) e impacta os presentes de uma maneira mais expressiva do que um oráculo anunciado apenas por palavras. O vaso é destruído e se reparte em inúmeros pedaços pequenos indicando a destruição da cidade e da nação como um vaso quebrado, impossível de ser consertado.<sup>56</sup> O profeta ainda sofre em sua própria carne as consequências do anúncio da palavra de Deus. O gesto de Jeremias de quebrar a bilha diante das autoridades é visto como uma ação subversiva e, por isso, sofre os castigos impostos pelo sacerdote do Templo (20,1-3).

O anúncio da destruição de Jerusalém não é um fato inédito na Sagrada Escritura. Ainda durante a aliança no Sinai, YHWH enumera as consequências da quebra do pacto. As “maldições da aliança” relatadas em Lv 26, 14-39 e Dt 28, 15-57 estão relacionadas com os atos proféticos de Jeremias. Estas ações anunciam a punição diante da infidelidade ao cumprimento da Lei. Uma delas foi o gesto da imposição de um jugo de ferro sobre o pescoço do profeta como sinal do subjugo de Israel, que será sitiado por um reino inimigo. Jeremias recebe a ordem de procurar cordas e canzís (uma espécie de jugo) e colocá-los em seu pescoço (27,1-3.12b) para indicar que Israel haverá de inclinar-se ao jugo do rei da Babilônia. Por este sinal, o profeta adverte que somente os povos que se submeterem a Nabucodonosor escaparão à deportação (Jr 27,1-3). “Jeremias não apoiava a Babilônia por questão de simpatia particular, mas apenas porque via nela

<sup>55</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas. v. I, p. 510.

<sup>56</sup> ELLIS, P., Jeremias, p. 54.

a realização de um plano divino, contra o qual era inútil opor-se (Jr 27,5-11)”.<sup>57</sup> O ato de tomar sobre si o jugo convida os ouvintes a tomarem uma decisão que acarretará uma consequência de felicidade ou de desgraça.<sup>58</sup>

Um outro ato simbólico do profeta Jeremias é o da compra de um terreno (Jr 32,7-15). Desta vez o profeta traz um anúncio de esperança, anunciando a salvação futura. Jeremias compra o campo de seu primo, Hanameel, que não tinha mais valor algum. Era tempo de cerco e os bens perdiam todo o valor por não haver garantias de futuro. A compra do campo contrariava a lógica humana, como um ato profético de restauração e como um sinal indicativo de uma realidade futura – o restabelecimento da paz. O profeta confia em Deus que, apesar de toda destruição, quer ver seu povo habitando na terra que lhe pertence de direito.<sup>59</sup>

Outro profeta importante para o nosso argumento é Ezequiel (o qual tem uma predileção pelas ações simbólicas, das quais destacamos apenas algumas). No início do livro do profeta Ezequiel (Ez 4,1-5,17) são descritos os atos simbólicos relacionados ao cerco de Jerusalém. Primeiro, o profeta pega um tijolo e nele desenha uma cidade. Sobre esta tabuinha de argila utilizada em construções na Babilônia, o profeta observa firmemente o que desenhou e em seguida a cidade é sitiada. Na segunda ação (Ez 4,4-8), Ezequiel, ao dormir, se deita por alguns dias voltado para o lado esquerdo (em direção ao norte), e depois se deita voltado para lado direito (em direção ao sul) em uma quantidade diferente dos dias em que se voltou ao norte. Este ato indicará o número de anos que Judá e Israel devem passar no exílio.<sup>60</sup> Como consequência de uma cidade sitiada, a terceira ação expressa o racionamento de alimento e água (Ez 4,9-17). O profeta só tem para o seu sustento pequenas quantidades de mantimento e de água. E Deus lhe diz que os grãos devem ser cozidos sobre excrementos humanos. Entretanto, de acordo com a lei levítica tudo o que é puro deve ser separado do impuro (neste caso, o esterco é um material impuro). Sem essa separação, caracteriza-se um ato de impureza.<sup>61</sup> O profeta repele o pedido de Deus num ato que era todavia profético, pois o que “acontece durante

<sup>57</sup> BOGGIO, G., Jeremias, o testemunho de um mártir, p. 51.

<sup>58</sup> VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 533.

<sup>59</sup> ELLIS, P., Jeremias, p. 58.

<sup>60</sup> CRAVEN, T., Ezequiel, p. 71.

<sup>61</sup> No Oriente o excremento de boi seco era utilizado como combustível (CRAVEN, T., Ezequiel, p. 71).

o cerco é apenas o começo daquilo que o exílio imporá aos israelitas, os quais não poderão manter a diferença entre o sacro e o profano”.<sup>62</sup>

O quarto ato simbólico, do início do livro de Ezequiel, representa a morte e as privações que o povo sofrerá nas mãos do inimigo. O profeta raspa os pelos da cabeça e da barba, gestos impostos aos derrotados em uma guerra, e divide os pelos em três porções (Ez 5,1-17). Uma parte é queimada, outra é lançada no ar e cortada com a espada, e a terceira é espalhada ao vento. Este ato simboliza o desastre que acontecerá na cidade sitiada. Ao mesmo tempo, um pequeno resto é poupado e juntado na veste do profeta, como um sinal de esperança diante toda a desgraça.

Outro ato simbólico realizado por Ezequiel foi uma caminhada para o deserto (Ez 12,1-16). Essa marcha é o sinal para que o povo se arrependa de suas faltas e rebeldias. Ezequiel arruma a bagagem como se fosse um exilado e sai à noite por um buraco na parede que fez com as próprias mãos. “A interpretação é destinada aos exilados para que não depositem esperança na cidade santa nem em um breve fim do exílio”.<sup>63</sup> Em seguida, o profeta deve comer seu alimento tomado de medo e pavor (Ez 12,17-20), como sinal do pânico que tomará conta dos habitantes de Jerusalém quando a cidade for cercada.

Destacamos ainda, o momento em que o profeta gemeu e retorceu-se em um sinal profético que expressava a tristeza pelo sofrimento que se aproximava de seu povo (Ez 21,11-12). Tal ato despertou nos presentes o interesse de saber qual era o significado e colocaram-se dispostos a ouvir a mensagem do profeta.<sup>64</sup> Em seguida, Ezequiel recebe a ordem de traçar um mapa indicando dois caminhos para sair da Babilônia, um em direção a Rabá e outro com destino em Jerusalém. Esse era o sinal de que o rei da Babilônia decidiria por um dos dois caminhos para iniciar a sua dominação (Ez 21,23-28).<sup>65</sup>

Um dos atos mais trágicos vivido pelos profetas do Antigo Testamento acontece com Ezequiel: Deus não lhe permite viver o luto após a morte de sua esposa (Ez 24,15-24). Numa época em que as pessoas buscavam a todo tempo um sinal, uma atitude desse tipo, incomum e contrária às normas da época, provoca nas pessoas o seguinte questionamento: “Porventura não nos explicarás o que

<sup>62</sup> ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas. v. II, p. 716.

<sup>63</sup> CRAVEN, T., Ezequiel, p. 73.

<sup>64</sup> SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel, p. 168.

<sup>65</sup> CRAVEN, T., Ezequiel, p. 77.

significam estas coisas?” (Ez 24,19). Para D. Block, a vida do profeta e a tragédia que ele sofre se transformam em um anúncio eloquente: “Ezequiel executa o papel de um servo sofredor”.<sup>66</sup> Tudo isso para que seja realizada a salvação do povo de Deus. Se na explicação da morte de sua esposa Ezequiel anuncia que o povo perderá o templo, seus filhos serão mortos a fio de espada e não haverá lamento nem lágrimas (Ez 24,21-23). Nos versículos seguintes (Ez 24,25-27), o profeta proclama que “a antiga era do pecado tinha chegado ao fim, e um novo tempo de esperança e salvação iria iniciar”.<sup>67</sup>

O último ato profético escolhido para nossa reflexão sobre as ações simbólicas realizadas pelo profeta Ezequiel diz respeito a uma mensagem de salvação. O profeta anuncia a união dos reinos do Norte e o do Sul, separados após a morte de Salomão. Em uma vara está escrito *Judá*, e na outra *José*; e num gesto simbólico, o profeta une duas varas para demonstrar o propósito de Deus de reunir os dois povos (Ez 37,15-28) e para indicar que a reconciliação é uma exigência para a restauração do reino de Deus. Assim, profetiza que povo será unido outra vez em torno de um único rei e que ali Deus habitará e realizará com eles uma aliança eterna.

À luz de tudo o que até aqui verificamos, compreendemos que a existência do profeta é um “*’ôt vivo*” da ação Deus. O profeta torna-se testemunha de Deus em sua própria humanidade. Visualiza-se em sua vida o cumprimento da vontade divina no homem. Por meio das ações simbólicas, realiza-se a vontade do próprio Deus na história do homem. Os *’ôt* proféticos manifestam a presença do Senhor que age para julgar e salvar o mundo; revelam quem é Deus e como ele conduz a sua obra de salvação neste mundo. Indicam, portanto, uma realidade concreta e não uma ideia ou um conceito fictício.

O fio condutor de todos os *’ôt* do Antigo Testamento é a aliança que Deus faz com os homens: “Os profetas não só retomam frequentemente a ideia da aliança, nem apenas fazem ações externas, mas se tornam, eles mesmos, sinais personificados da aliança de Deus”.<sup>68</sup> Desde o primeiro *’ôt*, na criação, Deus tem em vista a sua aliança com os homens. E mesmo após a humanidade ter sido ferida pelo pecado e ter rompido a aliança inicial, Deus não desiste. Pelos profetas anuncia

<sup>66</sup> BLOCK, D., Comentários do Antigo Testamento - Ezequiel, p. 709.

<sup>67</sup> BLOCK, D., Comentários do Antigo Testamento - Ezequiel, p. 710.

<sup>68</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 91-92.

o grande *’ôt* da eterna aliança (Ez 37,15-28). Os sinais realizados pelos profetas do Antigo Testamento têm o objetivo de proclamar e realizar a salvação de Deus na plenitude dos tempos, no cumprimento das profecias.

### 2.1.2 A natureza profética do ministério de Jesus

Jesus era visto como um profeta poderoso que anunciou o reino de Deus por meio de obras e palavras (Lc 24,19). De fato, durante o seu ministério, realizou inúmeras ações que recordaram o modo de atuar dos profetas de Israel.<sup>69</sup> O modo como unia as palavras e ações evocavam os atos proféticos do Antigo Testamento, a ponto de professarem que Jesus é “verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo” (Jo 6,14).

Os atos de Cristo resgataram a possibilidade de Deus se comunicar aos homens, perdida no desaparecimento dos profetas bíblicos. Essas ações presentes na vida de Jesus foram reconhecidas como atos proféticos, que não só anunciam o futuro, como também já os realiza de forma escatológica, no cumprimento do reino que já se faz presente. Nas semelhanças entre as ações dos profetas e de Jesus, reconhecemos o ministério profético de Cristo, que veio para proclamar e realizar a Palavra do Pai. Jesus é o *’ôt* do Pai, o sinal de que Deus está presente no mundo. Por isso, os atos de Cristo são atos de Deus e possuem a força divina de salvação.<sup>70</sup>

O ministério público de Jesus é inaugurado com a ação profética do batismo no Jordão. Cristo encontra-se com João Batista no deserto e pede para ser batizado, para que se cumprisse a justiça divina. Como João anunciava um batismo para conversão dos pecados, o pedido de Jesus não lhe fazia sentido, já que o profeta sabia que Cristo era o Messias. Desconcertado com o pedido, João Batista exclama: “Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim?”. E Jesus responde: “Deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça” (Mt 3, 14-15). Dessa forma, Jesus esclarece que pede o batismo de João não para o perdão dos pecados, mas para que se cumprisse a justiça divina. Jesus realiza,

<sup>69</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 19.

<sup>70</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 20.

portanto, um ato profético que, além de atrair a atenção dos presentes, realiza uma ação salvífica.

Cristo se une aos injustos nas águas do Jordão e os convida a praticar a justiça e crer no ingresso futuro no reino dos Céus.<sup>71</sup> No Jordão, os penitentes confessavam os seus pecados e buscavam o perdão de Deus, expressando assim o desejo de uma vida nova. Colocando-se ao lado dos pecadores, Jesus se une a eles tomando sobre si o peso de toda culpa do pecado dos homens. João Batista o apresenta como o “cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). Ele é o cordeiro pascal que será imolado para redimir a humanidade.

Jesus inicia o seu ministério com uma antecipação da sua cruz, tomando para si os pecados dos homens.<sup>72</sup> De fato, o batismo e o calvário são realidades inseparáveis. Enquanto no Jordão o termo “por enquanto” indicava uma realidade transitória, no Gólgota se cumpre de modo definitivo a imolação do cordeiro de Deus. No batismo, a morte de cruz é antecipada para servir como sinal escatológico da expiação dos pecados do mundo indicando a descida de Cristo ao reino dos mortos e sua ressurreição. O Espírito que desce como uma pomba e a voz que se ouve do céu dizendo “Eis o meu filho amado”, como foi ouvida na transfiguração, apresentam a realização da nova criação, da ressurreição.

Assim, P. Rosato afirma que:

Jesus, unindo os injustos em seu gesto salvífico, convida-os a se sentir solidários com ele, a praticar a justiça e a crer no início real de sua inclusão futura no reino de Deus. Em outras palavras, Jesus realiza no Jordão um ato mais criador que figurativo, no sentido de que faz mais que apontar para um evento salvífico futuro; o seu *’ôt* seria para os pecadores presentes uma experiência atual da justiça divina que é verdadeiramente definitiva ou escatológica, pois já na história o Servo de Deus, o Bem-amado por Deus, inclina-se sobre os abatidos.<sup>73</sup>

Após o batismo no Jordão, Jesus inicia o anúncio da Boa Nova por toda Galileia. Na sinagoga em Nazaré, Jesus proclama o oráculo de Is 61,1-2 e acrescenta: “hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura” (Lc 4,21). O “hoje” representa o cumprimento de toda a profecia de Israel. Pela unção do Espírito, Jesus inaugura a era messiânica com a Boa Nova da libertação.

<sup>71</sup> DUQUOC, C., *Cristologia*, p. 44. Sobre este tema conferir também em SCHILLEBEECKX, E., *Jesus. A história de um vivente*, p. 132: “Como ato profético, em que Jesus se submete ao batismo de João, seu batismo é uma confirmação da apostasia de Israel, e ao mesmo tempo da sua conversão e, portanto, de sua salvação”.

<sup>72</sup> RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 33.

<sup>73</sup> ROSATO, P., *Introdução à teologia dos sacramentos*, p. 55.

Toda a atividade evangelizadora de Jesus acontece sob a ação do Espírito Santo; ele é consagrado com a unção do Espírito para levar a Boa Nova aos pobres (Lc 4,18). O ungido do Senhor, em virtude da ação do Espírito Santo, se dedicará aos que mais sofrem em seu ministério profético, levando a eles a esperança do cumprimento pleno das profecias. No *ót* de Nazaré, “Jesus se identifica com o servo justo, que se dedica à realização da esperança messiânica por meio de uma missão cumprida no poder do Espírito Santo e endereçada aos pobres, aos prisioneiros, aos cegos e aos oprimidos”.<sup>74</sup>

Esta obra de libertação anunciada por Cristo “não é um anúncio propagandístico ou demagógico; é o compromisso de ser fiel aos pobres, oprimidos, afastados e excluídos”.<sup>75</sup> Diferente do discurso habitual que era feito na sinagoga, Jesus entusiasma os seus ouvintes com palavras que anunciam o amor de Deus de modo concreto e gratuito. E as palavras proclamadas pelo “profeta” de Nazaré serão realizadas durante toda a sua atividade missionária por meio de milagres e curas em favor dos doentes e sofredores.

Para a realização do anúncio da Boa Nova, Jesus convoca doze homens para segui-lo. No início de seu ministério na Galileia “chamou a si os que ele queria, e eles foram até ele. E constituiu doze, para que ficassem com ele” (Mc 3,13-14). Ao formar o grupo dos doze, Jesus retoma algumas tradições do Antigo Testamento. Diferentemente do costume rabínico de sua época, em que a pessoa escolhia o seu mestre, Jesus é quem toma a iniciativa de chamar os que serão os seus discípulos. Como os profetas de Israel, os discípulos-seguidores de Cristo devem dar uma dedicação exclusiva para permanecer com Jesus e participar da tarefa de propagar a boa-nova do Evangelho.

Assim, os discípulos recebem de Cristo a “autoridade de expulsar os espíritos impuros e de curar toda sorte de males e enfermidades” (Mt 10,1). O anúncio do reino de Deus, em continuidade com o conteúdo da revelação veterotestamentária, passa a ser realizado também pelos apóstolos. Eles são constituídos como mensageiros da vinda reino de Deus. G. Barbaglio afirma que a comunidade apostólica “é chamada não só para proclamar o anúncio de libertação, mas também de realizar gestos concretos de libertação”.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> ROSATO, P., Introdução à teologia dos sacramentos, p. 62.

<sup>75</sup> FABRIS, R., O Evangelho de Lucas, p. 57.

<sup>76</sup> BARBAGLIO, G., O Evangelho de Mateus, p. 179.

A convocação dos apóstolos é um ato simbólico que indica a restauração das doze tribos de Israel. Jesus decide-se por doze, o mesmo número das antigas tribos de Israel, para formar o novo povo de Deus.<sup>77</sup> Como um retorno às origens de Israel, a reunião de um novo povo a partir do grupo apostólico é um sinal de esperança em vista da reunião escatológica de Israel. A expectativa da restauração das doze tribos é incorporada no chamado à adesão ao reino dos Céus.

No centro de todo Evangelho está o anúncio do reino de Deus. “Cumpriu-se o tempo e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15), anunciava Jesus. Por trás de suas palavras e seus gestos existe o convite à conversão. É dessa mesma forma que o anúncio de Jesus Cristo irá aproximar o homem de Deus e de seu próximo, gerando uma comunhão que expressa a totalidade da experiência de salvação.

J. Jeremias afirma que o anúncio da boa-nova não foi bem recebido pelos membros do judaísmo. Pelo contrário, as reações contrárias ao anúncio foram marcadas por incompreensões (Lc 15,29-30), revolta (Lc 15,2), injúrias (Mt 11,19) e blasfêmias (Mc 2,7). Para J. Jeremias “a boa-nova era um tapa na cara para todo o sentimento religioso da época. O dever mais importante para o judaísmo do tempo era manter a separação com referência aos pecadores”.<sup>78</sup> E Jesus entende sua missão de outra forma: o anúncio do evangelho é justamente para os pecadores (Mt 9,11).

O reino de Deus é o centro de toda mensagem anunciada por Jesus. Todos os ensinamentos, exortações, gestos e ações de Cristo têm por objetivo revelar a ação de Deus que agiria de modo concreto no mundo daquele tempo e no tempo futuro. Em Jesus, o reino chegou, e, assim, Deus se aproxima do ser humano com amor e compaixão e o homem, por sua vez, é transformado. Com a chegada do reino o homem é provocado a realizar uma mudança completa em sua vida, transformando-se em um novo homem para um mundo novo.

<sup>77</sup> “O evangelista retoma a terminologia do Antigo Testamento para a instituição no sacerdócio (1Rs 12,31; 13,33) e assim caracteriza o ministério apostólico como um serviço sacerdotal. Que, no entanto, os escolhidos sejam nomeados cada um pelo seu nome, liga-os aos profetas de Israel, que Deus chama pelo nome, de tal modo que o serviço apostólico aparece como a combinação da missão profética com a missão sacerdotal [...]. ‘Ele fez doze’: 12 era o número simbólico de Israel, o número dos filhos de Jacó. Deles vieram as doze tribos de Israel, das quais, no entanto, depois do exílio, só restou a tribo de Judá. Então o número 12 é um retorno às origens de Israel, mas ao mesmo tempo uma imagem da esperança: Israel será restabelecido, as doze tribos serão de novo reunidas” (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 154).

<sup>78</sup> JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 184.

As curas e os exorcismos fazem parte da missão evangelizadora do Filho de Deus. São os sinais da realização do reino dos Céus.<sup>79</sup> Nestes milagres é possível constatar, de forma especial, o cumprimento da profecia de Isaías: “Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê, e os olhos dos cegos, livres da escuridão e das trevas, tornarão a ver” (Is 29,18-19), e assim são interpretados pelos evangelhos como sinais do cumprimento da era messiânica anunciada pelos profetas.<sup>80</sup>

Por tais milagres, Jesus foi identificado como um profeta poderoso, sua fama espalhava-se rapidamente e “toda a multidão procurava tocá-lo, porque dele saía uma força que a todos curava (Lc 6,19). Segundo J. McKenzie por meio dos milagres, Cristo manifesta a força de Deus que não está sujeita a nenhum limite.<sup>81</sup>

No ato profético da cura da hemorroísa, da mulher sofria de fluxo de sangue por doze anos, ela que não podia ter contato físico com ninguém, pois sabia que tornaria o outro impuro, apesar disso tinha fé que seria curada se tocasse ao menos em uma parte das vestes de Jesus. Assim, ela se aproxima de Cristo e toca suas vestes; no mesmo instante, Jesus sente que uma força saía de si e a mulher foi imediatamente curada de sua hemorragia. Essa força está presente, mesmo que de modo implícito, em todas as curas narradas na Escritura. O milagre não é alcançado por um poder contido no manto de Cristo, mas a fé da mulher foi o canal pelo qual a cura se concretizou: “Tua fé te salvou; vai em paz fique curada desse teu mal” (Mc 5, 34).

A cura revela a salvação integral que Cristo oferece ao mundo, não se limita a enfermidade corporal, mas diz respeito à pessoa toda, corpo e alma. Cristo se revela como o Salvador em ação, veio para buscar e salvar os que estavam perdidos. Ao mesmo tempo, a ação de curar os enfermos é uma resposta de Deus à dor dos homens. Os Evangelhos não mostram um Messias onipotente e triunfante. Jesus não é o Messias da maneira que era esperado, mas sim, um que sofre e que toma para si as dores da humanidade. O significado das curas realizadas por ele revela a identidade do novo Messias. Cristo é a imagem de Deus, que veio restituir todas as coisas aos homens feridos pelo pecado.

Intimamente relacionados com as curas de Jesus, os exorcismos também são sinais da instauração do reino dos Céus. Os demônios representam a origem dos

<sup>79</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A., O Jesus histórico, p. 305.

<sup>80</sup> MOTTU, H., Il gesto e la parola, p 137-139.

<sup>81</sup> MCKENZIE, J., Dicionário bíblico, p. 560.

males físicos do mundo, das desgraças e das doenças. Ao expulsá-los, Jesus revela o projeto de salvação de Deus ao mundo, onde o mal não tem poder. “Os exorcismos davam-lhe (ou confirmavam) a consciência de estar no limiar de um novo mundo, em que o mal é definitivamente vencido”.<sup>82</sup>

No anúncio do reino, Jesus faz uma opção preferencial pelos pobres e pecadores, que eram excluídos da sociedade e considerados como impuros. Jesus manifesta sua escolha por meio de suas ações, de modo especial nas refeições. Por diversas vezes, o ato de “comer junto” indica um gesto de acolhida no reino dos Céus. Cristo torna-se sinal do amor de Deus cada vez que decide comer com os pecadores. Ele rompe com os padrões culturais e religiosos de seu tempo para comunicar a misericórdia divina. A presença de Jesus entre os pecadores era uma ocasião de reconciliação com Deus e um convite para que todos os pobres participassem do banquete messiânico.

Da mesma forma, o encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4) é um ato profético relacionado a comensalidade, mas nesse caso com a água depositada no poço. O gesto de Cristo é semelhante aos realizados em torno da mesa das refeições. Ele se aproxima da uma mulher que sofria e que era marcada pela injustiça e pela discriminação. A atitude de Jesus de lhe pedir água é respondida com espanto “como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Jo 4,9). Por sua vez, Jesus oferece a ela e a todo o povo da Samaria a água viva que jorra para a vida eterna. Como postulado por J. Espinel, Cristo deseja que todos recebam a água da vida e participem da salvação. “Este episódio com a samaritana é uma oferta ao povo samaritano da água da vida, a vez que uma disposição de comer com seus próprios utensílios. Jesus devia realizar o desejo do Antigo Testamento de unir de novo os restos de Judá e de Israel (agora em parte em Samaria)”.<sup>83</sup>

Outra ação profética relacionada ao banquete do reino é o sinal da multiplicação dos pães (Jo 6,1-2). Jesus recorda o gesto do profeta Eliseu que alimentou cem homens com vinte pães de cevada (2Rs 4,42-44) e do maná que caiu no deserto para alimentar o povo que caminhava rumo à terra prometida (Ex 16,4-15). O milagre da multiplicação dos pães receberá uma nova compreensão na última ceia. Os discípulos descobrirão que essa “ceia” no deserto era a prefiguração da última ceia de Jesus, na qual “o próprio Deus se torna solidário com o povo sem

<sup>82</sup> THEISSEN, G.; MERZ, A., O Jesus histórico. p. 317.

<sup>83</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 32-33.

guia, comendo o mesmo pão, distribuído como sinal de uma existência entregue até a morte”.<sup>84</sup>

Na multiplicação dos pães, encontramos o *’ôt* da generosidade de Deus, através de seu Filho entregue aos homens para que não morram, mas tenham a vida eterna. Este gesto de Jesus revela sua profunda identidade messiânica: Ele reúne os dispersos e abandonados, é o verdadeiro pastor que dá vida a seu rebanho e suscita a esperança de um povo oprimido, que o seguia por ver os sinais que realizava.

Outro aspecto importante no anúncio do reino de Deus é o sinal do sábado. Inúmeras vezes, Jesus realiza atividades no dia de sábado, sobretudo curando os enfermos. Entretanto, segundo a lei judaica era o dia do descanso obrigatório e por isso, Jesus era repreendido por não respeitar o descanso sagrado. Mesmo assim, ele não se intimidava. Cristo é o Senhor do sábado, o único que pode libertar o homem do fardo que carrega – o pecado; e deseja dar o verdadeiro repouso que é a libertação de toda a culpa (Mt 11,29-30).

E por isso, os conflitos provocados por Jesus devem ser vistos a partir da relativização da lei do sábado. Os fariseus colocavam a lei acima do amor e da misericórdia, quando na realidade, a caridade precede o mandamento do sábado (Mc 2, 27; Mc 3,4). A guarda do sábado não deve impedir o cumprimento do mandamento do amor, nem deve ser uma lei para limitar a liberdade do homem, mas deve ser um dia de fazer o bem ao próximo para que de alguma forma consiga indicar a vitória do reino de Deus.

Assim, o sábado também é o sinal escatológico do reino. Para os judeus, o dia do Senhor, o *shabat*, é o sinal do repouso vindouro da vida eterna. Por isso, cantam o salmo 92 como o “cântico para o dia de sábado”. Nele o salmista anuncia as grandes maravilhas de Deus na vida dos justos e a ruína dos ímpios. J. Espinel afirma que com Cristo, o sábado torna-se também *’ôt* da vida futura, da misericórdia e do poder de Deus que vence todos os males do homem.<sup>85</sup>

Durante o ministério de Jesus na Galileia, após realizar pela primeira vez o anúncio de sua Paixão (Mc 8,31-33), os evangelistas narram a transfiguração do Senhor. Jesus levou consigo Pedro, Tiago e João para uma alta montanha. Ali diante deles Cristo se transfigurou. Suas vestes ficaram brancas como a luz e seu rosto

<sup>84</sup> FABRIS, R., O evangelho de Marcos, p. 493.

<sup>85</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 34.

resplandecia como o sol (Mt 17,2). Apareceram também Moisés e Elias que falavam com Jesus sobre o êxodo que deveria acontecer em Jerusalém (Lc 9,31).

Na transfiguração acontece o diálogo de Jesus com o Pai. A luz que é vista pelos discípulos manifesta o sinal da glória de Deus no seu Filho. Da mesma forma que a glória de Deus se manifestou de maneira visível no rosto de Moisés, após a teofania no Sinai (Ex 34,29.35), também no rosto de Cristo se vê a glória do Pai. O apóstolo João foi um dos escolhidos para testemunhar a transfiguração do Senhor, mas não o registra em seu relato. Ele compreende que toda a vida de Jesus e todos os seus atos são sinais da glória de Deus.<sup>86</sup> Assim, João escreve o evangelho a partir desta ótica: “nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto do Pai” (Jo 1,14).

A transfiguração do Senhor é o *’ôt* da glória de Deus revelado aos discípulos. Depois de Jesus ter anunciado aos apóstolos que, para segui-lo, era preciso renunciar a si mesmo e tomar sua cruz, no monte, ele “abre os olhos” dos três apóstolos, a fim de que enxergassem onde os levaria o caminho que estavam seguindo junto de Cristo – à glória de Deus. O tema do diálogo com Elias e Moisés era a cruz, o êxodo de Jesus em Jerusalém, a passagem da paixão à glória da ressurreição. Por isso, o *’ôt* da transfiguração é o sinal da glória do ressuscitado, que haveria de passar pelo êxodo da cruz para alcançar a libertação do povo de Deus.

Para Espinel, as ações proféticas de Jesus nos conduzem em uma direção: revelar o reino dos Céus.<sup>87</sup> Todas as ações simbólicas realizadas por Cristo nos direcionam para a última ceia do Mestre com seus discípulos. A ceia do Senhor é a última ação simbólica de Jesus. É a síntese de toda a sua vida que culminará na sua morte e ressurreição. Os *’ôt* proféticos de Jesus encontram sua realização plena no *’ôt* da última ceia, que se prolongará na vida e nas ações da comunidade eclesial.

A ação de Jesus ao purificar o templo de Jerusalém precede a ceia no cenáculo. No templo, Cristo fica irado com comércio organizado de cambistas e vendedores de animais para o sacrifício. E anuncia a destruição do templo, o centro da vida religiosa que estava relacionada à benção e à prosperidade. É uma ação simbólica de crítica ao culto judaico de seu tempo que tornou a celebração da Páscoa um grande comércio. O templo perdera o seu objetivo de ser um local

<sup>86</sup> DUQUOC, C., *Cristologia*, p. 84.

<sup>87</sup> ESPINEL, J., *La cena del Señor*, p. 30-42.

exclusivo ao culto. Era a casa de Deus que se tornara um grande mercado de venda de animais para o sacrifício.

O evangelho de João narra essa ação no início do livro, com o objetivo de ser um sinal da missão redentora de Cristo. É o único evangelho a mencionar o uso de um chicote de cordas por Jesus. Esse objeto indica uma antiga tradição que costumava representar o Messias com um açoitador na mão para castigar toda má ação.<sup>88</sup> Em João, o gesto de Jesus de usar um chicote para expulsar os vendedores do templo é um sinal messiânico para banir os vícios e os atos perversos. Ao purificar o templo, Jesus denuncia um culto que se distanciara da sua finalidade de expiação dos pecados para servir à injustiça e à opressão do pobre. O templo já não era a casa de Deus, mas um mercado, o culto se convertera em um pretexto para o lucro.

A ação simbólica de “purificar o templo” é interpretada pelas palavras de Cristo que anuncia a destruição do templo e o seu reerguimento em três dias. Os dirigentes judeus compreendiam o templo apenas como um edifício de pedras, mas Jesus se referia a ele como o lugar da presença de Deus, a tenda erguida no deserto, sede da glória de Deus. H. Mottu afirma que a humanidade de Jesus é o lugar da manifestação de Deus entre os homens. Cristo se referia ao seu corpo, que, na ressurreição, toma o lugar do templo e manifesta a presença de Deus entre os homens. O novo templo deve cumprir seu objetivo universal, ser uma casa de oração para todos os povos (Jo 2,17; Is 56,7).<sup>89</sup>

Em seguida, Jesus realiza o ato profético da última ceia. O culto corrompido que era realizado no templo será substituído pela recordação dos gestos memoriais desta ceia, numa antecipação do comer e beber do reino de Deus. O primeiro gesto de Cristo na ceia, em que a Eucaristia será instituída é o de lavar os pés de seus discípulos. Ainda hoje este gesto provoca grande inquietação e reflexão tanto entre os cristãos como entre os não cristãos.

F. Nault apresenta duas interpretações deste gesto. De acordo com a primeira, trata-se de um ato ritual de purificação, tendo em vista que, uma semana antes da festa da páscoa os judeus passavam por ritos de purificação. Jesus e seus discípulos não os realizam e, portanto, os substitui pela lavagem dos pés, que assume o lugar dos ritos de purificação como uma pureza completa. Numa segunda interpretação,

<sup>88</sup> MATEOS, J. O evangelho de São João, p. 151.

<sup>89</sup> MOTTU, H., Il gesto e la parola, p. 149-150.

a ação de Cristo também pode ser vista como um ato de hospitalidade contextualmente relacionada à prática comum de um chefe da casa determinar ao seu servo que lavasse os pés dos hóspedes.<sup>90</sup>

As duas versões interpretativas, ainda que contraditórias, chegam a explicar o motivo do lava-pés com os discípulos, mas ainda não se compreende o motivo de ser Jesus aquele que toma o jarro e a bacia para lavar os pés de cada um, como se percebe pela resistência de Pedro (Jo 13,6.8). Fato é que, ao lavar os pés de seus discípulos, Jesus surpreende a todos por realizar um gesto que deveria ser feito por um servo e não pelo mestre.

A ausência do relato do lava-pés nos evangelhos sinóticos nos ajuda a entender o propósito deste ato. Apenas no evangelho de S. João é narrado o lava-pés, que por sua vez não descreve a instituição da Eucaristia como nos outros evangelhos. F. Nault esclarece que a ausência do relato da ceia foi proposital. São João apresenta o lava-pés em substituição ao relato da instituição da Eucaristia com “o objetivo de se afastar das tendências sacramentalizantes da Igreja então incipiente. Ele busca descrever a ceia em um sentido de orientação ética com o deslocamento do ‘sacramento do altar’ para o ‘sacramento do irmão’”.<sup>91</sup>

Sendo assim, entendemos que o lava-pés é o ato profético da eucaristia em que participamos da essência do Cristo. Esta ação quer indicar que é o próprio Deus quem vai ao encontro dos homens para servi-los, e, por este sinal, nos faz um pedido: “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também o façais a outros”. O lava-pés é *ô*t profético de humildade, de abnegação, de amor que indica e provoca o acolhimento e o serviço, como Jesus o fez em todo seu ministério. Jesus realiza este gesto para revelar diante de todos que ele é o servidor, o servo do Senhor, que toma a livre iniciativa de amar “até o fim” (Jo 13,1).<sup>92</sup>

Diversos indícios nos indicam que a ceia realizada no cenáculo com Jesus e os apóstolos foi uma antecipação da ceia pascal judaica.<sup>93</sup> “Desejei ardentemente comer esta páscoa convosco antes de sofrer; pois eu vos digo que já não a comerei até que ela se cumpra” (Lc 22,15-16), anuncia Jesus. Foi a última páscoa de Cristo, e ele decide comê-la com os seus, encaminhando-se para a nova páscoa. Espinel

<sup>90</sup> NAULT, F., O lava-pés, p. 34-35.

<sup>91</sup> NAULT, F., O lava-pés, p. 39.

<sup>92</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 98.

<sup>93</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 87.

indica que em Israel, a única ceia realizada à noite era na Páscoa, onde os participantes comiam reclinados (Mc 14,18) e não sentados como nas demais refeições. Além disso, o ato de partir o pão e a presença do vinho tinto que era o prescrito para a Páscoa pelos textos rabínicos, formam os indícios de que não se tratava de uma ceia como as outras.

Espinel afirma ainda que antecipar a Páscoa para a véspera não é uma ação extraordinária, entretanto, ao dizer junto: “Isto é o meu corpo” (Mt 26,26), Jesus chama a atenção dos que estavam presentes. A fórmula tradicional da celebração do *Haggadah* diz: “este é o pão da miséria”, referindo-se à saída de Israel do Egito e ao comer do pão sem fermento.<sup>94</sup> No lugar destas palavras, Jesus muda a fórmula ao entregar o pão, dizendo “Isto é o meu corpo”. Com o vinho, Cristo também pronuncia palavras inesperadas e entrega o cálice aos seus discípulos dizendo: “Isto é o meu sangue” (Mt 26,28). A entrega do pão e do vinho é uma ação profética. O pão da miséria, sinal da libertação do Egito, é entregue como o corpo de Cristo, alimento para a vida eterna, a verdadeira liberdade de Deus.<sup>95</sup> A entrega do cálice se constitui no sacrifício da nova aliança. Um sacrifício agradável a Deus porque é fruto da misericórdia.

Com isso, todas as ações de Jesus encontram o seu ponto de convergência na última ceia no cenáculo. P. Rosato sinaliza que no lava-pés e na fração do pão estão presentes os principais aspectos dos ‘ôt proféticos de Cristo: “de justificação, de esperança, de pacificação e de cura”.<sup>96</sup> Na última ceia teve início a nova aliança selada pela entrega de Cristo, marcada pela *kenosis* do lava-pés e antecipada no sinal do pão e do vinho, a fim de justificar os pecadores. “Com efeito, na mesa do cenáculo, Jesus associou-se à realidade inteira da injustiça pessoal e comunitária, a ponto de sua fidelidade total tê-la cancelado de uma vez por todas”.<sup>97</sup>

No cenáculo, o calvário tem o seu início. É o local da autodoação de Jesus em vista do cumprimento da Páscoa da nova e eterna aliança. No ‘ôt profético da última ceia, nos gestos de entrega do pão e do vinho, Cristo antecipa a sua morte iminente,

<sup>94</sup> Haggadah é a celebração da páscoa judaica, a qual acredita-se que Jesus estava realizando com seus discípulos.

<sup>95</sup> ESPINEL, J., *La cena del Señor*, p.115-116; “O pão e o vinho tornaram-se o sinal da sua pessoa (corpo e sangue) que estava para ser entregue à morte. Os discípulos, pois, comungaram nesta morte comendo e bebendo, e dela derivou a salvação escatológica participada a eles” (BARBAGLIO, G., *O evangelho de Mateus*, p. 384).

<sup>96</sup> ROSATO, P., *Introdução à teologia dos sacramentos*, p. 74.

<sup>97</sup> ROSATO, P., *Introdução à teologia dos sacramentos*, p. 74.

que será concretizada no calvário. Na cruz, Jesus se entrega em favor de toda a humanidade. A sua morte deve ser compreendida a partir de sua vida, isto é, uma total entrega de si. A Bíblia não descreve a cruz como um ato de injustiça dos homens ou como consequência de um julgamento controverso. Pelo contrário, ela apresenta a cruz como a radicalidade do amor que se entrega sem reservas.<sup>98</sup>

Para H. Schürmann a morte de Jesus é compreendida a partir da sua pré-existência, isto é, a sua capacidade de se doar, de ir ao encontro do outro a fim de instaurar o reino de Deus. É na cruz que Cristo manifesta plenamente a sua pré-existência, na entrega da própria vida nas mãos do Pai em favor da salvação do gênero humano.<sup>99</sup> A cruz é o ato profético por excelência. Jesus reconcilia os homens pelo sangue derramado na cruz: é o penhor de que a salvação do gênero humano é restituída ao seu estado original.

Além disso, a cruz de Cristo é o sinal da presença misericordiosa de Deus que perdoa, reconcilia e dá a paz ao pecador. No alto do madeiro, Jesus pede ao Pai o perdão para que os que entregaram a morte: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34).<sup>100</sup> Por meio da misericórdia divina, o homem injusto se torna justo, o morto recebe a vida. Inclinando a cabeça, Jesus entrega o seu espírito. E ao atingir o mal na sua profundidade e destruir os laços de inimizade, Cristo na cruz liga definitivamente cada homem a Deus e assim abre as portas da ressurreição.

Jesus tendo morrido na cruz, ressuscita dos mortos, no primeiro dia da semana (Jo 20,1), num dia que marca o recomeço de toda a criação. Jesus vence a morte e ressuscita. Deus se revela definitivamente ao mundo: a sua glória é manifesta aos homens na ressurreição de seu Filho. Na Páscoa, a promessa da salvação foi concretizada, tudo se plenifica e eterniza, o poder do amor é mais forte do que o poder da morte.<sup>101</sup> Jesus ressuscitado é a expressão máxima da salvação do Pai, o sinal de esperança de um mundo novo.

Os sinais proféticos também estão presentes da ressurreição. Desta vez a ausência é este sinal, o túmulo vazio é o testemunho de que Cristo ressuscitou. J. Moingt postula que o túmulo vazio, segundo a concepção de ressurreição judaica, tinha como pressuposto a ressurreição de um corpo.<sup>102</sup> Além do que, “esse episódio

<sup>98</sup> RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 209.

<sup>99</sup> SCHÜRMAN, H., El destino de Jesús: su vida y su muerte, p.118.

<sup>100</sup> RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 188.

<sup>101</sup> RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 228.

<sup>102</sup> MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 310.

constitui, pois, a base histórica e simbólica na qual se apoia o anúncio da ressurreição, e ele lhe basta. Isso não significa que a fé não procura se sobrecarregar de “provas históricas”, como também não solicita o concurso da credulidade”.<sup>103</sup> E junto com a tradição do sepulcro vazio, os diversos relatos de aparições de Jesus ressuscitado aos discípulos constituem a base para a tradição cristã.

Ainda no dia da Páscoa, Cristo aparece aos apóstolos e mostra os sinais de seu amor: as mãos feridas e o lado aberto pela lança, os sinais da paixão. Cristo é o crucificado ressuscitado. Cruz e ressurreição não se separam, como também o sofrimento e o abandono sofrido por Jesus na cruz não se separam do glorioso evento da ressurreição. Na ressurreição do crucificado, a injustiça dá lugar à justiça; a ausência dos direitos é substituída pelo direito da graça incondicional. Na cruz, Cristo revelou um Deus que se entrega pelo seu povo, que supera os discursos e as teorias e se revela presente e atuante diante das dores no mundo.

Diante disso, J. Moltmann adverte que a ressurreição de Cristo deve trazer à tona uma interpelação ética aos cristãos. Ele afirma que “a esperança da ressurreição não é uma esperança de uma felicidade humana, mas a expressão da esperança na justiça de Deus”.<sup>104</sup> Por isso, podemos dizer que a ressurreição é um ato profético de esperança que deve provocar nos homens a busca da justiça em um mundo ferido por tanta injustiça.<sup>105</sup> Caso fosse uma falsa esperança, tudo permaneceria da mesma forma. Entretanto, a esperança que surge da consumação da justiça divina na ressurreição de Jesus deve ser traduzida em atos que buscam a transformação do mundo.

Concluimos este recorte dos atos proféticos de Cristo compreendendo que todos os atos de Jesus foram veículos para a transmissão da mensagem divina. As ações proféticas de Cristo revelam o mistério salvífico de Deus Pai, que é realizado plenamente na sua ressurreição. Ele é o profeta escatológico do reino. Em suas ações não só o anuncia, mas o torna presente em sua pessoa. As ações de Jesus se convertem em sinais reveladores e símbolos participativos do reino. Ele “anuncia a chegada do *eschaton* e faz com que os seus discípulos participem ativamente deste

---

<sup>103</sup> MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 310.

<sup>104</sup> MOLTMANN, J., A fonte da vida, p. 28.

<sup>105</sup> MOLTMANN, J., O Deus crucificado, p. 218.

último dom oferecido e preguem das alegrias do banquete escatológico do reino”.<sup>106</sup>

## 2.2

### Os atos proféticos de Jesus prolongados na vida da Igreja

Após a narrativa evangélica, a Sagrada Escritura apresenta os primeiros passos da Igreja nascente. No livro dos Atos dos Apóstolos e nas cartas apostólicas encontramos a continuação dos atos proféticos de Cristo. Os discípulos de Cristo deixam a Galileia, local das primeiras aparições pascais, e se dirigem para Jerusalém, que, conforme a fé judaica, é o lugar da manifestação definitiva do reino de Deus.<sup>107</sup> Eles continuam a anunciar o reino de Deus com palavras e ações, pregando Jesus Cristo, que morreu e ressuscitou dos mortos.

O grupo dos primeiros discípulos reunidos em Jerusalém continua a se reunir no Templo, participava das sinagogas e do tributo do templo que todo judeu devia pagar (Mt 17,24-27). Mas, com o início da perseguição aos cristãos, foram expulsos das sinagogas e começaram a ser chamados de cristãos (At 11,26). De Jerusalém, os apóstolos partiram para diversas regiões até chegarem em Roma, o centro do Império. E desse modo, a Igreja nascente começa a crescer.

Neste novo tempo da história da salvação, continuamos a seguir o fio condutor de nossa pesquisa. Os atos proféticos não são interrompidos com a morte de Cristo; pelo contrário, continuam presentes agora na vida da Igreja, sob o impulso do Espírito Santo. Assim, desdobraremos os primeiros séculos da Igreja em três fases: os primeiros passos da Igreja apostólica, o testemunho dos mártires e o período dos Padres da Igreja.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 244.

<sup>107</sup> LOHFINK, G., Como Jesus queria as comunidades?, p. 105.

<sup>108</sup> “No testemunho da liturgia primitiva podemos observar o fenômeno de uma continuidade íntima entre a celebração litúrgica e a vida dos cristãos: o âmbito cultural é o centro das relações concretas de fraternidade, caridade, testemunho; a vida cristã em suas expressões mais genuínas de comunhão de bens, trabalho, hospitalidade e testemunho de fé até o martírio é a lógica do prolongamento de sua vida cultural” (CASTELLANO, J., Liturgia e vida espiritual, p.75).

### 2.2.1 O testemunho profético dos primeiros cristãos

Os primeiros passos da Igreja, relatados no livro dos Atos dos Apóstolos, indicam uma continuação dos atos proféticos de Jesus. A comunidade primitiva dos cristãos vivia o amor mútuo e a busca da justiça do reino de Deus. Além disso, eles se destacavam por uma coragem profética diante das autoridades judaicas que proibiam os discípulos de anunciar Jesus Cristo. E assim, como os profetas de Israel, eles tornavam a própria vida uma mensagem profética.

Ao ressoarem a voz do Ressuscitado no mundo, os discípulos de Jesus, reunidos na comunidade primitiva, participam do ministério profético de Cristo. Eles são os novos profetas que trazem consigo, por meio do Espírito Santo, a Palavra eterna do Pai que não tem fim. Enquanto os profetas do Antigo Testamento anunciavam a expectativa de salvação, os novos profetas que nascem no Novo Testamento após o evento de Pentecostes, trazem o anúncio da salvação realizada por Cristo.

Deste modo, os padres conciliares afirmam que:

Assim como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para pregarem o Evangelho a toda criatura, anunciarem que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertou do poder de Satanás e da morte e nos transferiu para o reino do Pai, mas ainda para levarem a efeito o que anunciavam: a obra de salvação através do Sacrifício e dos Sacramentos, sobre os quais gira toda a vida litúrgica.<sup>109</sup>

No testemunho da comunidade cristã, o evento salvífico de Cristo é prolongado na história. Ao repetir os atos proféticos de Cristo, os cristãos não apenas querem lembrar os atos de Jesus, mas também desejam trazê-los para o presente, como em um rito memorial em que unem o gesto e a palavra. E assim, a Igreja primitiva prolongará em suas ações, os atos proféticos de Jesus. Por isso, o profetismo cristão não acrescenta nada no que foi revelado até Cristo, mas quer comunicar a profecia de Jesus ao mundo.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> SC 6.

<sup>110</sup> COMBLIN, J., A profecia na Igreja, p. 84.

G. Bonneau indica que o livro dos Atos dos Apóstolos apresenta um cristianismo profético.<sup>111</sup> A partir de Pentecostes, a Igreja nasce sob o impulso do Espírito Santo. Será ele o grande protagonista que conduzirá as ações dos apóstolos e, por consequência, de toda Igreja. Pentecostes ou festa das Semanas era um evento popular do povo judeu, visto como uma festa por ocasião do início da colheita, e também servia para comemorar a Aliança de Deus com Moisés no Monte Sinai. Os sinais relatados por Lucas indicam que o carisma profético presente na vida dos profetas de Israel passa a se fazer também presente na vida dos apóstolos reunidos no cenáculo.<sup>112</sup>

Além disso, pentecostes também está em paralelo com o *’ôt* de Nazaré. No evento que marca o início de sua atividade pública, Jesus declara que o Espírito de Deus está sobre ele. Tomando consigo a profecia de Isaías (61,1), Jesus descreve programaticamente a sua missão através da palavra e de sinais. Ele afirma que foi ungido pelo Pai para anunciar a Boa Nova, curar os enfermos, libertar os cativos, dar a vista aos cegos (Lc 4,16-19). Aos olhos da assembleia, Cristo apresentava o ministério de um profeta, pois descrevia os atos dos profetas de Israel. E a partir da unção do Espírito no dia de Pentecostes, os mesmos atos passaram a ser realizados também pelos discípulos. O Espírito Santo prolonga na história a obra salvífica realizada por Cristo.<sup>113</sup> E desse modo, o Espírito profético presente na missão de Jesus permanece na Igreja.

E assim, o *’ôt* de Nazaré desdobra-se na Igreja no dia de Pentecostes, e Pedro, diante de toda Jerusalém, afirma: “O Espírito do Senhor está sobre nós” (At 2,16). O Espírito que ungiu Cristo para anunciar profeticamente a Boa-Nova, no dia de “Pentecostes aplica à comunidade cristã a obra profética de Jesus”<sup>114</sup>. Cumpre-se a profecia de Joel (Jl 3,1-5), e agora, o mesmo Espírito que falava pelos profetas de Israel, fala por meio dos discípulos.

<sup>111</sup> BONNEAU, G., Profetismo e instituição no cristianismo primitivo, p. 130.

<sup>112</sup> A efusão do Espírito, as línguas de fogo e o discurso de Pedro recordam os eventos extraordinários que aconteceram quando Moisés recebeu as tábuas da Lei. A manifestação de Deus foi acompanhada de vozes, relâmpagos, da nuvem que repousava sobre a montanha e do som de uma trombeta (Ex 19,16-19).

<sup>113</sup> Acerca desta questão conferir em CORBON, J., A fonte da liturgia, p. 53: “Nessa manhã de pentecostes, o Espírito Santo acaba de dar à luz virginalmente o Corpo de Cristo, tecido em nossa humanidade: a Igreja. O Espírito que procede do Pai acaba de ser derramado pelo Cordeiro imolado; a liturgia eterna irrompe no nosso mundo e surge uma nova criação”.

<sup>114</sup> BONNEAU, G., Profetismo e instituição no cristianismo primitivo, p. 141.

Desse modo, o livro dos Atos dos Apóstolos destaca a dimensão profética da comunidade cristã que, por meio do dom do Espírito Santo todo o povo de Deus, torna-se um povo de profetas.<sup>115</sup> Enquanto no Antigo Testamento o Espírito era dado aos reis, aos profetas e aos sacerdotes, isto é, à aqueles que tinham a missão de conduzir a comunidade, em Pentecostes o Espírito é dado a todos, sem distinção de sexo, idade e raça. Todo cristão, repleto do Espírito Santo, está apto a anunciar o Evangelho. Assim sendo, a missão evangelizadora não é apenas confiada ao grupo dos doze, mas é também entregue a todo o povo de Deus.<sup>116</sup>

A vida profética da Igreja primitiva, não se limita apenas no modo carismático em que anunciava o Evangelho, mas expressa-se também na maneira em que se estruturam as primeiras comunidades. Diante disso, nos primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos é apresentado o perfil da comunidade jerosolimitana como um modelo de ideal comunitário a ser seguido pelas comunidades que surgirão com a ação missionária dos apóstolos.<sup>117</sup> R. Fabris sintetiza esta estrutura em três características: a escuta da palavra, a comunhão fraterna e as orações.<sup>118</sup>

A comunidade primitiva era perseverante na escuta e na vivência da Palavra de Deus. O “ensinamento dos apóstolos”, como é chamado no texto bíblico, refere-se às recordações daquilo que a comunidade apostólica viveu junto de Jesus e transmitia para as comunidades que formava. A fim de não perder e não alterar o conteúdo da mensagem anunciada por Cristo, as palavras de Jesus e dos apóstolos foram conservadas por escrito. H. Holstein afirma que esses ensinamentos formaram um “esboço” dos Evangelhos (At 10,37-43).<sup>119</sup>

A escuta do “ensinamento dos apóstolos” era essencial para a formação e perseverança da comunidade eclesial. É por meio de um primeiro anúncio que Cristo era apresentado pelos cristãos. E pela perseverança na vida em comunidade,

<sup>115</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p. 81.

<sup>116</sup> “A ação transformadora do Espírito torna-se externamente uma nova capacidade de comunicação, que é uma experiência profética que se identifica com o anúncio inspirado não só de Pedro, mas de todos os missionários que vêm depois dele (At 19,6; 21,9)”. BOFF, Lina, Espírito e missão na obra de Lucas – Atos, p. 109.

<sup>117</sup> Em At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16 é traçado o ideal comunitário a ser adotado pelas comunidades cristãs que foram formadas através das viagens missionárias realizadas pelos apóstolos. Ainda no corpo da obra lucana vemos a formação das comunidades cristãs fora de Jerusalém. Apesar das diferenças no culto, como as assembleias dos fiéis de origem grega que se desenvolveram de forma mais livre do que as comunidades de origem judaica que seguiram a forma cultural das sinagogas, a modelo apresentado por Lucas serve de paradigma para as demais comunidades.

<sup>118</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p. 112.

<sup>119</sup> HOLSTEIN, H., A experiência do evangelho, p. 22.

que se reunia para escutar os ensinamentos de Cristo, que a Igreja amadurecia e crescia.<sup>120</sup> Do mesmo que Jesus reuniu os discípulos para o anúncio do reino, pela ação do Espírito Santo, a Palavra permanecia viva e congregava novos discípulos.

Como acontecia no ministério profético de Cristo, a Igreja primitiva anunciava o Evangelho por palavras e sinais. As curas e milagres aparecem como uma autenticação de que o ensinamento e o testemunho dos apóstolos estavam interligados com o ministério de Jesus. Tanto que, Lucas descreve de modo similar alguns relatos de milagres no Evangelho e nos Atos dos Apóstolos. É o caso dos milagres descritos em Lc 5,17-26 e At 9, 32-35 que narram a cura de um paralítico e a mesma ordem: “Levanta-te e pega tua cama”. Outro exemplo é a ressurreição de uma jovem mulher relatada em Lc 8,49-56 e At 9,36-42 acompanhada das palavras: “Menina, levanta-te”, além de tantos outros milagres descritos nos Atos, a fim de indicar que era a Palavra de Cristo que continuava sendo propagada e permanecia na vida da Igreja.<sup>121</sup> Afinal, o anúncio da Palavra e da ressurreição do Senhor transformava a vida daqueles que acreditavam na Palavra anunciada pelos apóstolos e abraçavam a fé em Jesus Cristo.

A pregação dos apóstolos não é uma teoria nem uma ideologia, mas é a própria pessoa de Jesus Cristo que continua a agir pela Igreja. Diante disso, o conhecimento da Palavra de Deus exige uma resposta pessoal, que implica na conversão do fiel. A comunidade cristã nutre um desejo de mudança de vida, à luz dos ensinamentos de Jesus Cristo. A conversão nada mais é do que a ruptura com o pecado e com a escravidão, realizada por Cristo na cruz, ruptura essa que irá conduzir o homem para uma vida nova.

A comunhão fraterna é outra característica da comunidade descrita no início dos Atos dos Apóstolos. O modo como os cristãos se relacionam expressava a liberdade desejada por Deus ao seu povo. Com efeito, pela ressurreição de Cristo, o cristão é liberto do egoísmo e passa a se relacionar de um novo modo com o próximo, a partir da lei do amor.<sup>122</sup> De modo concreto, a comunidade manifesta a

---

<sup>120</sup> A perseverança na Palavra vivida pelos primeiros cristãos acontece de modo semelhante aos profetas do Antigo Testamento que viviam segundo os critérios da Palavra de Deus. Y. Congar afirma que o antigo profetismo continua na comunidade apostólica através do aprofundamento das Sagradas Escrituras e dos mistérios divinos (Congar recorda a perícopa de Ef 2,20–3,5 para fundamentar a relação entre a Palavra de Deus e o profetismo pós-pentecostes (CONGAR, Y., A palavra e o Espírito, p. 84).

<sup>121</sup> KURTZ, W., Atos dos Apóstolos, p. 152.

<sup>122</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p.114; KURTZ, W., Atos dos Apóstolos. p. 152.

sua nova vida no âmbito social e econômico pela distribuição dos bens individuais, reconhecendo que os bens são bens divinos e devem ser compartilhados por todos.

O livro dos Atos dos Apóstolos descreve que na comunidade cristã “todos os fiéis, unidos, tinham tudo em comum” (At 2,44). Esta partilha dos bens não é descrita como uma obrigação, mas como uma livre doação feita de acordo com as possibilidades de cada fiel. Esta ação sintetiza, no plano econômico, a unidade dos corações dos fiéis que “vendiam as suas propriedades e os seus bens e dividiam o preço entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 2,45). Além disso, “não havia entre eles indigente algum, porquanto os que possuíam terras ou casas, as vendiam e levavam o dinheiro e o colocavam aos pés dos apóstolos; e se distribuía a cada um segundo a sua necessidade” (At 4,34-35).

Em At 11,27-30, a comunhão entre os discípulos é expressa por uma coleta financeira a favor dos fiéis de Jerusalém que sofriam com uma fome que devastou a Judeia. Assim, a comunidade primitiva era motivada a agir desse modo pela fé no Cristo Senhor. Testemunhava a pobreza de Cristo com a própria pobreza. Esta é a característica daquele que segue o Filho de Deus que não tem onde repousar a cabeça (Mt 8,20) em vista do reino dos Céus (Mt 5,3).

Para H. Holstein, a comunhão fraterna é a principal característica da Igreja primitiva. A partilha dos bens é fruto da exigência do amor entre os fiéis.<sup>123</sup> É também, a consequência da solidariedade entre os irmãos, de modo que todos tivessem o necessário para viver. Com isso, na comunidade, os fiéis desejavam uma sociedade em que não existisse a miséria, um ideal profético da Igreja nascente de cumprir a promessa relativa ao desaparecimento do pobre: “Em teu meio não haverá nenhum pobre” (Dt 15,4).<sup>124</sup> O ideal cristão do amor ao próximo não suporta a discriminação social e econômica. A “pobreza” vista como a privação de bens é extinta entre os fiéis. A participação de todos nos bens em comum “é a libertação da posse obsessiva e idolátrica”.<sup>125</sup> A comunhão fraterna é local onde encontramos os exemplos de santidade, sofrimento, oração e fraternidade.

A terceira característica da comunidade primitiva é a perseverança na oração e na fração do pão.<sup>126</sup> A oração pessoal e comunitária recebe um destaque

<sup>123</sup> HOLSTEIN, H., A experiência do evangelho, p. 25.

<sup>124</sup> DUPONT, J., Estudos sobre os Atos dos Apóstolos, p. 511.

<sup>125</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p. 115.

<sup>126</sup> CASALEGNO, A., Ler os atos dos Apóstolos, p. 133.

fundamental na vida das primeiras comunidades de cristãos. Estar em oração é viver perseverante na presença de Deus, nas diversas situações da vida. Em comunidade, os cristãos se reuniam para a fração do pão e para as celebrações do batismo dos novos membros da Igreja. Desse modo, Lucas relata a vivência sacramental da Igreja primitiva no livro dos Atos dos Apóstolos.

O batismo é citado logo no início do livro dos Atos, quando Pedro é questionado sobre o que devia ser feito para se aderir ao seguimento de Cristo, ele responde: “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo” (At 2,38). O batismo é apresentado ali como o primeiro passo na adesão ao Cristo, sendo realizado após a escuta da palavra e a ação do Espírito no fiel.<sup>127</sup> O ‘ót do batismo no Jordão e o pedido de Cristo de que todos os povos fossem batizados permaneciam vivos nos corações dos apóstolos.

Na comunidade primitiva, o batismo significa um novo tempo na vida do homem. O rito batismal não era apenas um banho, mas sobretudo uma mudança interior. É um ato de fé em Jesus Cristo, de quem deseja o perdão dos pecados e pede para ingressar no discipulado de Cristo. A novidade deste batismo, diferente do realizado por João, é a “adesão a Jesus, à comunidade cristã e sobretudo à experiência do Espírito”.<sup>128</sup>

O batismo introduz o fiel na vida de Jesus, na sua morte e ressurreição, para se obter o perdão dos pecados e se ingressar no novo povo de Deus. É um rito externo que traduz uma realidade interior: a conversão para a fé e o desejo de ingressar-se na comunidade.<sup>129</sup> Aceitar ser batizado e acolher Cristo na própria vida significa cumprir por inteiro toda a mensagem evangélica – é o sinal da fé em Jesus concretizada no sacramento. Por este ato, o fiel é inserido no mistério pascal de Cristo e passa a fazer parte do povo messiânico. Ele participa também do múnus profético, régio e sacerdotal do Filho de Deus. Já batizado, prolonga na vida, nos seus atos, as ações de Cristo e, assim, deve dar testemunho da sua fé em todos os momentos.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> O rito de imersão na água realizado por João Batista indicava uma decisão de mudança de vida, à espera do juízo escatológico de Deus. O mesmo banho batismal era realizado também pelos judeus do século I, com o objetivo de receber no judaísmo os pagãos que se convertiam e aceitavam o único Deus (CASPERI, P., *Renascer da água e do Espírito*, p. 45-48).

<sup>128</sup> FABRIS, R., *Atos dos Apóstolos*, p. 120.

<sup>129</sup> HOLSTEIN, H., *A experiência do evangelho*, p. 125.

<sup>130</sup> NOCENT, A., *Os três sacramentos de iniciação cristã*, p. 20.

A Igreja apostólica foi desenvolvendo um modo próprio de expressar a vida de fé a partir das ações de Jesus Cristo. A formação das primitivas expressões litúrgicas cristãs nasceu a partir dos rituais próprios do povo judeu. Os cristãos deram continuidade a uma vida de oração radicada nos textos do Antigo Testamento, nos salmos e cânticos bíblicos.<sup>131</sup> Observamos sobretudo nos momentos mais difíceis da Igreja primitiva como as orações surgem espontaneamente na boca dos apóstolos. Quando Pedro e João foram ameaçados pelos membros do sinédrio a sofrerem punição caso continuassem “a ensinar no nome de Jesus”, uniram-se à Igreja e se colocaram em oração, recitando os salmos (At 4,23-31).<sup>132</sup>

A vivência religiosa da comunidade dos fiéis no primeiro século se estendia à participação ao templo e à sinagoga. Os fiéis de origem judaica mantiveram alguns hábitos religiosos provenientes do judaísmo. Ademais, reuniam-se nas casas para partir o pão, ato comum nas refeições judaicas e na celebração do *shabat*. Com o gesto de partir o pão, presente no rito judaico, os cristãos celebravam a memória de Cristo. O interesse dos apóstolos em repetir as ações de Jesus não retratava uma mera recordação, mas era a resposta ao mandamento de Cristo: “Fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,24).<sup>133</sup> Os discípulos perceberam que na noite da última ceia, Jesus não realizou uma ceia como as outras. Contudo, ele entregava a sua vida com um gesto de amor.

O gesto simbólico lembrava o de Jesus no dia da multiplicação dos pães e na noite da última ceia. A fração, mencionada nos dois episódios pelos evangelistas, é como que o sinal do amor do Senhor que se dá a todos e a cada um daqueles que ele chama “seus amigos” (Jo 15,14), como distribuíra à multidão o pão que anunciava a eucaristia (Jo 6). Esta fração se realiza num clima de eucaristia; como na Ceia (Mc 14,22s), a “benção é pronunciada” no momento de partir o pão e de começar a circular o cálice.<sup>134</sup>

A benção de Jesus sobre o pão e o cálice com vinho foi além do que prescrevia o rito judaico. O pão nas mãos de Cristo torna-se o sinal do seu sofrimento, que

<sup>131</sup> NEUNHEUSER, B., História da liturgia através das épocas culturais, p. 39.

<sup>132</sup> O saltério é a “expressão de fé da oração do povo de Israel” (TARRUEL, J. G., Salmos, p. 1095). Assim encontramos na seguinte perícopes dos Atos dos Apóstolos a oração do Salmo 2: “Soberano Senhor, foste tu que fizeste o céu, a terra, o mar, e tudo o que neles existe; foste tu que falaste pelo Espírito Santo, pela boca de nosso pai Davi, teu servo: ‘Por que esta arrogância entre as nações e estes vão projetos entre os povos? Os reis da terra apresentaram-se e os governantes se coligaram de comum acordo contra o Senhor, e contra o seu Ungido’” (At 4, 24-26).

<sup>133</sup> MARSILI, S., Teologia da celebração da Eucaristia, p. 10.

<sup>134</sup> HOLSTEIN, H., A experiência do evangelho, p. 23-24.

culminaria com sua morte para a libertação de toda a humanidade.<sup>135</sup> O vinho no cálice torna-se a expressão da nova aliança selada pelo seu sangue. Na fração do pão, celebrada pela Igreja, por meio de gestos rituais, expressava-se de modo oportuno o ato profético de Cristo na última ceia, na qual anunciou o sacrifício de si mesmo em favor da humanidade. A Igreja reconheceu a ação salvífica e deu “à ceia o sentido de esperança, como penhor da vida e de inauguração do reino de Deus”.<sup>136</sup>

No relato dos Atos dos Apóstolos, Lucas descreve uma única ceia eucarística que aconteceu na cidade de Trôade (At 20,7-12) e nesta reunião, associa a fração do pão com a memória da ressurreição do Senhor. Era o primeiro dia da semana quando Paulo estava reunido com a comunidade para a fração do pão. Enquanto o apóstolo falava aos fiéis, um adolescente chamado Êutico adormeceu sentado junto à janela e caiu do terceiro andar. Paulo desceu e, ao encontrá-lo, viu que o jovem tinha perdido a vida. Imediatamente, abraça o rapaz e se assegura de que estava vivo. Para R. Fabris, a intenção do autor em unir em uma única perícopos a ceia do Senhor e a ressurreição do rapaz é de anunciar que Jesus ressuscitado é a fonte da vida e está presente na palavra do Apóstolo e na fração do pão.<sup>137</sup> Desse modo, a ceia do Senhor é apresentada como o sinal da ressurreição de cada fiel, que vence a morte e vive eternamente.<sup>138</sup>

Além do batismo e da Eucaristia, é importante ressaltar outros atos proféticos realizados por Cristo e que foram prolongados no testemunho litúrgico da comunidade cristã. O cuidado aos enfermos não era ignorado. Da mesma forma que Jesus tinha “predileção” pelos doentes e pelos mais necessitados, a comunidade apostólica os ungia e lhes dava todo o auxílio necessário (Tg 5,13-16).

O agir reconciliador de Jesus Cristo para com os pecadores e os distantes de Deus também era reproduzido na comunidade dos fiéis. Os apóstolos, que receberam o “poder” da remissão dos pecados, outorgado por Jesus, anunciavam a

<sup>135</sup> No ritual do seder pascal o pão ázimo é apresentado como o pão da aflição significando os sofrimentos dos hebreus. (MARSILI, S., Teologia da celebração da Eucaristia, p. 167).

<sup>136</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p. 123.

<sup>137</sup> FABRIS, R., Atos dos Apóstolos, p. 123.

<sup>138</sup> Além do vínculo descrito por Fabris entre a celebração da Ceia do Senhor e a Ressurreição de Jesus, é de nosso interesse expor que nesta perícopos, Paulo reproduz os atos dos profetas do Antigo Testamento e de Jesus. Da mesma forma que Elias ressuscita o filho da viúva de Sarepta (1Rs 17,8-24), Eliseu ressuscita o filho da Sunamita (2Rs 4,35) e Jesus que durante seu ministério público devolveu a vida a filha de Jairo (Lc 8,40-56), ao filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) e a seu amigo Lázaro (Jo 11,17-44). O apóstolo Paulo, na celebração do dia do Senhor, ressuscita o jovem, como um sinal profético de sua missão que está vinculada ao ministério dos profetas de Israel e de Jesus.

conversão e o perdão das culpas (At 3,19.26; 10,43). S. Marsili reconhece uma forma ritual de penitência na Igreja apostólica que consiste na remissão das faltas antecedida por uma “confissão explícita dos pecados”, seguida de uma oração específica (Tg 5,15-16) e da “imposição das mãos”. Todo o ritual se realiza “em nome/pelo poder de Cristo”.<sup>139</sup>

A missão de anunciar o Evangelho não é encerrada com a comunidade apostólica que foi escolhida diretamente por Cristo. Por meio da imposição de mãos e da oração, os apóstolos conferem serviços e funções públicas em favor da comunidade (At 6,17; 2Tm 1,6), de modo que, assim, não se interrompe a propagação do evangelho. Impor as mãos sobre o próximo é um gesto bíblico que demonstra uma ação espiritual: implora a cura, transmite uma função e invoca o dom do Espírito Santo.

Os atos proféticos de Cristo não foram esquecidos pela Igreja. Esses, por sua vez, foram prolongados na história por meio dos apóstolos e de toda a comunidade cristã. Pelo Espírito Santo, homens e mulheres tornam-se profetas e profetisas; testemunham a fé no Ressuscitado e vivem de acordo com o projeto de Deus para a humanidade. Moldaram uma identidade comunitária a partir da compreensão que eles tiveram da fé anunciada por Cristo. Com palavras e ações, os homens levaram a salvação conquistada por Jesus a todo o mundo. Por esses sinais proféticos, a Igreja realiza o “anúncio” e o “acontecimento” da obra de salvação.

### **2.2.2 O profetismo litúrgico dos mártires**

Após o período apostólico, a Igreja é marcada pelo testemunho profético dos mártires. Desde o ano 64, com a perseguição de Nero, até o ano 313, em que Constantino autorizou a liberdade do culto, os cristãos sofreram com a tortura e com o martírio.<sup>140</sup> Durante os três primeiros séculos da Igreja, a perseguição foi promovida pelo Império Romano que se preocupava com o crescimento do número de adeptos ao cristianismo e o considerava como uma superstição “perniciosa”.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> MARSILI, S., Sinais do mistério de Cristo, p. 402-403.

<sup>140</sup> ALVAREZ GOMEZ, J., Historia de la Iglesia. Edad Antigua, p. 89.

<sup>141</sup> STOCKMEIER, P.; BAUER, J., História da Igreja Católica, p. 31.

A perseguição aos cristãos foi motivada por fatores políticos e religiosos. As autoridades do Império olhavam o cristianismo como uma ameaça à hegemonia do Império. Os cristãos se recusavam a participar de cerimônias religiosas promovidas pelos romanos, como também não aceitavam o culto ao imperador. Tais atitudes contribuíram para a fragmentação social do Império Romano. Segundo D. Grings, as autoridades romanas interpretavam o anúncio evangélico como um novo estatuto que os cristãos teriam recebido de Deus, e isto representaria um desrespeito e uma desobediência às leis do Império.<sup>142</sup>

Apesar da perseguição aos cristãos, inúmeras pessoas aderiam ao cristianismo por todo o mundo conhecido, da Ásia à costa mediterrânea da Espanha, além das fronteiras do Império Romano. A Igreja dava seus primeiros passos em meio ao sofrimento. Apesar de o Império reprimir os cristãos, a perseguição não desestimulava a comunidade cristã. Pelo contrário, contribuía para a sua difusão. Tertuliano expressa esse crescimento contrastante da Igreja, afirmando que “o sangue derramado pelos mártires é a semente de novos cristãos”.<sup>143</sup>

Os mártires dos primeiros tempos exerceram um papel específico na missão evangelizadora da Igreja, cujo testemunho é transmitido até hoje. Para J. Comblin, os cristãos martirizados desempenharam uma missão profética em dois sentidos: levando o Evangelho aos pagãos e confirmando os cristãos na fé.<sup>144</sup> Na tentativa de desanimar a adesão ao cristianismo, os governadores romanos exaltavam a pena capital. No entanto, os cristãos aproveitavam a prisão e o processo jurídico para propagar a fé em Cristo, fosse por discursos durante as defesas, fosse pela simples profissão de fé, como aquela pronunciada pelos mártires africanos: “Eu sou cristão”.<sup>145</sup> “Desde o mais célebre até o mais obscuro, todos deram provas perante a morte de uma firmeza de ânimo e de uma serenidade que, independentemente da adesão à sua fé, suscitaram muitas vezes a maior admiração”.<sup>146</sup>

O relato do sofrimento dos mártires foi conservado nas obras de alguns Padres da Igreja e, sobretudo, nas “Atas dos Mártires”, que consistem no relato do processo jurídico e da narração da condenação dos cristãos à morte. Nesses escritos, descobrimos a vida de autênticos profetas, que revelam a dimensão profética do

---

<sup>142</sup> GRINGS, D., *Dialética da Política*, p. 46.

<sup>143</sup> “O sangue dos mártires é semente de novos cristãos” (Apolog, 50,13).

<sup>144</sup> COMBLIN, J., *A profecia na Igreja*, p. 98.

<sup>145</sup> DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 187.

<sup>146</sup> DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 186.

martírio no testemunho e na fidelidade à Palavra de Deus. Como Cristo, modelo de profeta, entregou a sua vida pela salvação dos homens, inúmeros cristãos deram a vida em favor do anúncio do Evangelho. Eles assumem na própria carne a paixão do Senhor, isto é, o martírio como sinal do próprio Cristo. Dessa maneira, os cristãos participavam do *ôf* supremo da cruz do Senhor e o prolongavam no testemunho profético da Igreja. H. Daniel-Rops afirma que “o relato das perseguições constitui uma das páginas mais grandiosas da história do cristianismo, aquela que, misticamente liga com o laço mais estreito a experiência da alma cristã à de Jesus, seu modelo”.<sup>147</sup>

As Atas dos Mártires impressionam pela riqueza de imagens simbólicas. Os gestos litúrgicos, presentes na vida cristã, são retratados nos momentos derradeiros desses homens e mulheres. O culto que prestavam a Deus estava intimamente ligado ao seu agir, de modo que o ato litúrgico era estendido na própria vida. O momento do martírio assemelha-se, por vezes, a uma celebração litúrgica, na qual o mártir é ele próprio a oblação. Por esses recortes do testemunho litúrgico das atas do martírio, pode-se ter acesso à experiência celebrativa dos fiéis nos primeiros séculos da Igreja. O teólogo espanhol A. Franqueza sinaliza alguns dos sinais litúrgicos presentes na Atas dos Mártires, que, por sua vez, são similares às ações proféticas de Cristo.<sup>148</sup>

Como não havia na época dos mártires um ritual litúrgico definido para toda a Igreja, os cristãos tinham como fonte religiosa a Bíblia e a Tradição Apostólica. Estes eram os elementos essenciais da vida cristã. A Sagrada Escritura, em particular o Evangelho, ocupava um lugar especial na vida da Igreja. Esta predileção era visível no modo como os cristãos conservavam o livro sagrado em um lugar especial. A. Molinero recorda o cuidado com que bispos e padres guardavam os *Codices sacri* (presumidamente o Antigo e Novo Testamento)<sup>149</sup>. As Atas de São Filipe de Heracléia narram a violência da perseguição de Diocleciano, com ordens de destruir os templos e queimar os livros sagrados. Os soldados arrancavam as decorações dos

<sup>147</sup> DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 155.

<sup>148</sup> Até o século IV, não existia uma liturgia formal e comum à toda Igreja. Os sacramentários foram escritos com o passar do tempo a partir da experiência das diversas liturgias existentes. Contudo, descobrimos a vida litúrgica da Igreja dos primeiros séculos através dos atos sacramentais descritos nas “Atas dos Mártires”. Adalberto Franqueza apresenta os atos litúrgicos realizados pelos mártires no processo condenatório e durante o próprio martírio (FRANQUEZA, A., O Testemunho Litúrgico nas Atas dos Mártires, p. 5-18).

<sup>149</sup> MOLINERO, A., Las otras liturgias occidentales, p. 25.

templos e atiravam às chamas, inclusive as cópias dos livros sagrados que encontravam.<sup>150</sup>

Por atos simples e espontâneos, os mártires expressavam o amor que tinham com a Palavra de Deus, mesmo que isso lhe custasse a própria vida. Como relatado no martírio do bispo São Félix de Tibuica que diante da ordem dada pelo juiz de entregar os Livros para serem queimados, declarou: “Antes preferiria que me queimassem a mim, vivo, em vez das Escrituras divinas, porque convém mais obedecer a Deus que aos homens”.<sup>151</sup> Da mesma forma, o amor pela proclamação da Palavra foi a causa da condenação à morte do diácono Euplo, na cidade de Catânia. Como a proclamação do Evangelho na assembleia é próprio do ministério diaconal, o diácono foi surpreendido pelos soldados lendo o Evangelho aos fiéis e; por isso, foi executado com o livro dos Evangelhos amarrado no pescoço.<sup>152</sup>

Verdadeiros profetas, os mártires conservavam a Palavra de Deus plasmada em seus corações. Tertuliano testemunhava a vida dos cristãos de seu tempo e afirmava que a Palavra de Deus era o alimento da fé, em que se alcançava a esperança e fortalecia a confiança no Senhor.<sup>153</sup> E durante o martírio, a Palavra de Deus não era esquecida pelos mártires. Pelo contrário, era a Palavra que os sustentava, dando sentido à entrega da própria vida pela Palavra Eterna.

A vivência cristã estava de tal modo enraizada na vida dos mártires, que a Palavra de Deus e culto litúrgico eram realidades recorrentes no dia a dia, e com naturalidade eram repetidos durante o processo de condenação e de execução da pena de morte. O martírio de São Cipriano, bispo de Cartago, é exemplo de um ato litúrgico relatada nas Atas do processo condenatório. Antes de entrar no tribunal em que foi condenado, Cipriano avistou uma poltrona coberta por um manto. Em sua época, a cátedra, símbolo do ministério episcopal, era coberta por uma colcha. O diácono Poncio narra que Cipriano sentou-se, “a fim de que nem mesmo sob o golpe do martírio, deixasse de gozar as honras episcopais”.<sup>154</sup> Este gesto tão singelo revela o que tantas vezes Cipriano fez diante da comunidade. De fato, foi o povo que o escolheu para ser bispo e, como fiel sucessor dos apóstolos, até o fim deu testemunho

<sup>150</sup> Martírio de San Felipe, p. 1062.

<sup>151</sup> Martírio de San Felix, p. 961.

<sup>152</sup> Martírio de San Euplo, p. 1055.

<sup>153</sup> Apolog, 39, 3.

<sup>154</sup> Vida y martírio de San Cipriano, p. 746.

da fidelidade ao seu ministério, como Cristo deu a vida pelo seu rebanho.<sup>155</sup> F. Figueiredo reconhece que “os cristãos viam nos mártires um profeta. Suas últimas palavras eram atentamente escutadas: Deus falava por eles ao povo cristão. Assim, ao decidir ser martirizado em Cartago, Cipriano coloca o ato supremo de seu episcopado”.<sup>156</sup>

De fato, os mártires viviam aquilo que celebravam, gestos habituais das celebrações são repetidos de forma espontânea durante o processo condenatório nas “Atas dos Mártires”. O relato de São Frutuoso, bispo de Tarragona, lembra os gestos que são realizados em uma celebração pontifical.<sup>157</sup> O martírio é descrito da mesma maneira que se descreve um rito litúrgico e o seu conteúdo é próprio do que ocorre em um pontifical, com a presença dos diáconos que assistem e acompanham o bispo nas celebrações. São Frutuoso foi conduzido ao cárcere, acompanhado de seus diáconos. Na prisão, o bispo permanecia confiante e alegre em vista da coroa do Senhor que receberia, e orava ininterruptamente.

São Frutuoso exerce o seu ministério episcopal na prisão, batizando o catecúmeno Rogaciano. Numa sexta-feira, dia em que se recorda a paixão do Senhor, São Frutuoso foi levado diante do presidente Emiliano e confessou-se cristão dizendo: “Eu adoro um só Deus, que fez o céu e a terra, o mar e tudo o que eles contêm”.<sup>158</sup> O mesmo fizeram os diáconos: foram, portanto condenados a serem queimados vivos.<sup>159</sup> No instante do martírio, quando as chamas queimavam os laços que os amarravam, “lembrando-se eles da oração divina e de seu costume comum, cheios de alegria, de joelhos dobrados, certos da ressurreição, fixos na figura do troféu do Senhor,

<sup>155</sup> Este gesto de Cipriano pode ser visto como um *’ôt* profético no mesmo molde em que era realizado pelos profetas de Israel. Assim como o Senhor pediu a Jeremias que lançasse uma bilha de barro no chão, chamando a atenção de todos os presentes para o anúncio de um oráculo, assim também Cipriano quis afirmar que nem mesmo o martírio poderia afastá-lo de seu ministério episcopal, e que entregava a própria vida pelo seu rebanho.

<sup>156</sup> FIGUEIREDO, F., Curso de teologia patristica. v. II, p. 59.

<sup>157</sup> FRANQUEZA, A., O Testemunho Litúrgico nas Atas dos Mártires, p. 8.

<sup>158</sup> Martirio de San Frutuoso, p. 789.

<sup>159</sup> O martírio de São Frutuoso destaca a presença do sinal litúrgico do tempo. A condenação e a morte do mártir acontecem em uma sexta-feira, o dia que a Igreja recorda da Paixão de Jesus. Podemos vislumbrar neste martírio a presença de um sinal sacramental, o *’ôt* do Tempo. O tempo na Liturgia está inserido na celebração do Ano Litúrgico, em que encontramos a presença do próprio Cristo e de seus atos salvíficos nas celebrações litúrgicas. Sobre o Ano Litúrgico e os atos de Cristo podemos encontrar mais informações nos seguintes trabalhos: BERGAMINI, A., Ano litúrgico, p. 58-63; AUGÉ, M., Liturgia, p. 299-362; MARTÍN, J., A Liturgia da Igreja, p. 235-248; MARSILI, S., Sinais do mistério de Cristo, p. 483-628.

permaneceram suplicando ao Senhor até o momento em que juntos, exalaram suas almas”.<sup>160</sup>

Diante disso, vemos que a oração, presente no testemunho do mártir São Frutuoso, ocupa um lugar privilegiado na Igreja dos mártires.<sup>161</sup> Daniel-Rops recorda que os cristãos dos primeiros tempos viviam intensamente uma vida de oração. Eles entenderam o exemplo de Cristo que afirmava a necessidade de orar. “A oração é para o verdadeiro cristão uma escolta permanente que o acompanha ao longo de toda a vida, ou, por outras palavras, é a existência inteira que, consagrada a Deus, é oração: a vida deve transformar-se numa oração perpétua”.<sup>162</sup>

As orações próprias das celebrações litúrgicas também eram pronunciadas pelos mártires no momento em que se uniam à cruz de Cristo e se entregavam como uma perfeita oferenda. Como ocorreu no martírio de São Policarpo que, ao ser levado à prisão, pede uma hora para entregar-se à oração e a faz intercedendo por “todos, conhecidos e desconhecidos, bons e maus e, especialmente, todos os católicos que se congregam em cada lugar da Igreja”.<sup>163</sup> Policarpo recorda-se de rezar por todos, como é feito durante a celebração da Eucaristia. “O caráter litúrgico desta morte é um fato evidentemente se destaca. O bispo de Esmirna, na oração que pronuncia, na atmosfera de sua morte, consagra como uma última eucaristia, ele aparece como a hóstia da consagração”.<sup>164</sup> Na pira, no momento de sua morte, enuncia uma solene ação de graças, como que uma primitiva prece eucarística:

Deus dos anjos, Deus dos arcanjos, nossa ressurreição, perdão do pecado, governador de todos os elementos e de todo o lugar, protetor de toda a linhagem dos justos que vivem em tua presença, eu te bendigo e te sirvo por me haver tido como digno de receber minha parte e a coroa do martírio, princípio do cálice, por meio de Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo, a fim de que, cumprindo o sacrifício deste dia, receba as promessas de tua verdade. Por isso eu te bendigo em todas as coisas e me glorio, por

<sup>160</sup> Martirio de San Frutuoso, p. 792.

<sup>161</sup> A oração é o sinal (*ôti*) do relacionamento entre uma pessoa e o próprio Deus. Por meio da oração nos comunicamos com o Senhor. Castellano afirma que “toda a Bíblia, AT e NT, é, por excelência, o livro de oração. Desde o primeiro ato criador de Deus no Gênesis até o último clamor orante da Esposa no Apocalipse, desenrola-se na Bíblia um diálogo feito de Palavras e de obras de Deus e de respostas do homem, que, como a própria revelação e a história da salvação, já é autêntica em sentido amplo” (CASTELLANO, J., *Oração e Liturgia*, p. 815). A oração dos mártires consiste nesta resposta ao amor de Deus, como o profeta Isaías que respondeu ao chamado do Senhor enquanto orava no templo (Is 6,4), como o profeta Jeremias que se relacionava com Deus (Jr 14,7-15,21), e ainda o próprio Cristo que realizou o seu ministério, de obras e palavras, em comunhão com o Pai.

<sup>162</sup> DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 218.

<sup>163</sup> Martirio de San Policarpo, p. 270.

<sup>164</sup> BOUYER, L.; DATTRINO, L., *La spiritualità dei Padri*, p. 53.

meio de Jesus Cristo, eterno e onipotente Pontífice. Pelo qual a Ti, com o mesmo Espírito Santo, seja a glória, agora e no futuro, pelos séculos dos séculos. Amém.<sup>165</sup>

M. Susini afirma que o martírio de Policarpo representa uma imitação perfeita da Páscoa do Senhor. Como os profetas do Antigo Testamento que reproduziam na própria vida o relacionamento de Deus com Israel, o mártir não só recorda as palavras ou os gestos de Cristo, mas participa misticamente da paixão do Senhor.<sup>166</sup>

Outro elemento fundamental na Igreja dos mártires é a celebração da Eucaristia. Os cristãos dos primeiros séculos, mesmo colocando suas vidas em risco, não deixavam de se reunir para celebrar a Eucaristia. Eles vivenciavam a Eucaristia como a fonte e o ponto mais alto de toda vida cristã.<sup>167</sup> Por isso, neste tempo não se compreendia um cristão que se ausentasse da celebração eucarística.

Justamente por participarem da ceia do Senhor, cerca de cinquenta cristãos foram martirizados em Abitínia no ano de 304. Os cristãos estavam reunidos na casa de um deles, Octávio Félix, para celebrar “segundo o costume”, os mistérios do Senhor. Surpreendidos pelos magistrados da colônia foram conduzidos ao fórum e depois enviados a Cartago. Durante o trajeto, não deixaram de entoar cânticos ao Senhor com fervor e alegria. Diante do procônsul de Cartago, Anulino, não omitiram a fé em Cristo. O mártir Telica dizia enquanto era cruelmente torturado: “Somos cristãos, por isso temos nos reunido”. “Sim, assisti à reunião e celebrei os Mistérios do Senhor, porque sou cristã”, respondia a mártir Vitória. “Celebramos devotamente os Mistérios do Senhor porque esta celebração não pode ser interrompida”, respondia o sacerdote Saturnino. Emérito responde às acusações afirmando: “Para nós, não é possível viver sem celebrar o Mistério do Senhor”.<sup>168</sup>

As respostas dos mártires manifestam o que a Eucaristia significava para cada um. Eles estão convencidos de que não se é cristão sem a Eucaristia. A participação consciente na celebração do Corpo e Sangue de Jesus fazia com que eles expusessem a própria vida. A celebração da Eucaristia é muito mais do que uma simples reunião ou um culto desconexo da vida. Ela faz parte do ser cristão. Mesmo expostos a toda espécie de tormento não deixavam de celebrar a Ceia do Senhor. Os mártires da

<sup>165</sup> Martírio de San Policarpo”, p. 275.

<sup>166</sup> SUSINI, M., Il martírio Cristiano esperienza di encontro con Cristo, p. 85.

<sup>167</sup> Esta mesma concepção, da Eucaristia como o centro da vida da Igreja, aparece na teologia do Concílio Vaticano II e nas obras de vários teólogos pós-conciliares (SC 10; LG 26); ALDAZÁBAL, J., A Eucaristia; MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 37-190.

<sup>168</sup> Martirio de los Santos Saturnino, Dativo y otros muchos mártires, p. 975-982.

Eucaristia são autênticos profetas que levam até o fim a confissão da fé que professavam.<sup>169</sup>

Dentre os atos litúrgicos descritos durante os martírios, encontramos alguns elementos presentes no rito da Eucaristia. Antes do martírio de Montano, Lúcio e companheiros, a mártir Cuartilosia teve uma visão.<sup>170</sup> Ela descreve que viu um jovem apresentando-lhe cálices cheios de leite e deu de beber a todos os presentes. No dia seguinte, a visão da mártir é realizada e foi entregue aos mártires os cálices de leite pelas mãos de Luciano.<sup>171</sup> Nos primeiros séculos, os fiéis, após terem sido batizados, participavam da Eucaristia pela primeira vez, e recebiam após a comunhão um pouco de leite. O leite era utilizado como a síntese dos sacramentos da iniciação cristã, pelos quais os cristãos recebem a nova vida e tomam posse da terra em que correm leite e mel.<sup>172</sup>

Na ata do martírio das santas Felicidade e Perpétua também aparece o leite como sinal da iniciação cristã. Antes do martírio, Perpétua tem a visão de um pastor que ordenhava as ovelhas e lhe diz: “Sejas bem vinda, filha”. “Chamou-me e do queijo – leite, que tirava me deu um pouco, e eu o recebi com as mãos juntas e comi”.<sup>173</sup> Mirella Susini esclarece que o pedaço de queijo entregue à Perpétua simbolizava a Eucaristia: era um encorajamento diante do martírio. Jesus é o pastor que ordenhava as ovelhas, o bom pastor dos Evangelhos.<sup>174</sup>

Além disso, os gestos litúrgicos também eram destacados nas atas do martírio. Gestos como o de estender as mãos, comum nas celebrações e orações comunitárias, estão presentes nos relatos. Como está relatado no martírio de São Frutuoso e seus diáconos, que antes de expirarem, estenderam as mãos, “segundo o costume”. Clemente de Alexandria, ao tratar do tema sobre a vida cristã, orientava que a oração devia ser realizada com a cabeça levantada e de braços erguidos para o

<sup>169</sup> A vida dos mártires corresponde ao testemunho dos profetas do Antigo Testamento. Da mesma maneira que os profetas de Israel dedicavam toda a vida para o anúncio da Palavra do Senhor, os mártires também entregavam a própria existência em nome da fé em Cristo (MELLO, A., *La passione dei profeti*, p. 51-62.103-116).

<sup>170</sup> O relato do martírio de Montano, Lúcio e companheiros e das Santas Perpétua e Felicidade manifesta a intenção do redator em relacionar as visões dos mártires com o exercício de um ministério profético (SAXER, V., *Martírio*, p. 898).

<sup>171</sup> *Martirio de los santos Montano, Lucio y compañeros*, p. 808-809.

<sup>172</sup> O simbolismo do leite é citado com frequência na antiguidade cristã, juntamente com o mel, baseados nas referências bíblicas em 1Cor 3,2 e 1Pd 2,2. Tertuliano e São Jerônimo também se referem ao gesto de misturar leite e mel (Adv. Marc. I, 14; In Isaian, XV, 1).

<sup>173</sup> *Martirio de las Santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros*, p. 419-421.

<sup>174</sup> SUSINI, M., *Il martírio Cristiano esperienza di encontro con Cristo*, p. 108.

céu.<sup>175</sup> Tertuliano explica que as mãos devem estar estendidas para a oração, porque os braços abertos significam e reproduzem o gesto sacrificial de Cristo.<sup>176</sup> Dessa forma foi encontrado o cadáver de São Filipe: com as mãos estendidas como a posição de quem estava em oração.<sup>177</sup> O mesmo gesto também era retratado nas pinturas das catacumbas representando a atitude orante de toda Igreja.

A posição do corpo também está vinculada ao modo de orar da comunidade e desempenhou um papel importante na liturgia. Estar voltado na direção do oriente era um gesto comum de oração. No martírio de Piônio e Metródoro quando cravados no tronco “dirigiram seus olhos para o Oriente”.<sup>178</sup> O Oriente é Cristo, “*Oriens ex alto*, o lugar donde procede a luz que desperta os homens que dormem nas trevas, e também a direção de Jerusalém terrestre”.<sup>179</sup> Este costume que surgiu no século II foi conservado até os nossos dias, na tradição orientativa das igrejas e na celebração da missa *ad Orientem*.<sup>180</sup> Daniel-Rops afirma que:

Se os primitivos cristãos conheciam e proclamavam a eficácia da oração e dos sacramentos, conheciam melhor do que nós o seu significado, a sua intenção simbólica e mística. A seus olhos, orar era conversar com Jesus vivo, como haviam conversado os discípulos de Emaús e como cada um conversaria, no dia de amanhã, com Cristo na glória. Comungar era sentar-se à mesa da última Ceia, cujos pormenores eram todos familiares, e ao mesmo tempo tomar parte na Ceia eterna, que se iria celebrar no dia de amanhã.<sup>181</sup>

Ainda relacionado aos gestos litúrgicos, encontramos o ato de saudação da paz nas atas. Já próximo à consumação do martírio, Perpétua e Felicidade, juntas aos outros mártires, foram conduzidas ao anfiteatro para morrerem ao fio da espada. Antes de entregarem suas vidas, Perpétua e Felicidade, de pé, beijaram-se mutuamente com os demais mártires, “a fim de consumir o martírio com o rito solene da paz”.<sup>182</sup> Era o mesmo ato que faziam antes de receber o Corpo e o Sangue de Cristo. Mais do que um simples cumprimento de despedida, o ósculo representava a oferta do dom pascal,

---

<sup>175</sup> Stromata VII, VII, 40.

<sup>176</sup> Orat, 14.

<sup>177</sup> Martírio de San Felipe, p. 1083.

<sup>178</sup> Martírio de San Pionio, p. 638.

<sup>179</sup> DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 218.

<sup>180</sup> Cons. apos II, 57,3.

<sup>181</sup> DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 220.

<sup>182</sup> Martírio de las Santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros, p. 439.

do dom da ressurreição, ofertado por Cristo aos discípulos reunidos no cenáculo. Era o beijo da ressurreição.<sup>183</sup>

O mesmo gesto de saudação da paz é apresentado no martírio dos santos Montano, Lúcio e companheiros. Um destes mártires, Flaviano, acompanhado de outros cristãos, saudou com a paz da Igreja cada um, confirmando na fé todos os irmãos e exortando-os a viverem na unidade, na paz e na caridade.<sup>184</sup> O rito da paz na liturgia é rico de significado. É como um “sacramento”, ação visível que manifesta o perdão, a união e a fraternidade.

Com estas breves indicações, podemos vislumbrar a riqueza litúrgica que as “Atas dos Mártires” preservam. Um estudo sistemático e mais aprofundado permitirá encontrar ainda inúmeras semelhanças entre a liturgia e a vida da comunidade cristã. O que apresentamos já nos indica com fontes históricas que os mártires dos primeiros séculos da Igreja foram verdadeiros profetas. Em um tempo de tanta perseguição e sofrimento, viveram a fidelidade ao Senhor até o fim da vida. Não temeram em anunciar o Evangelho e confessar a fé cristã.

Em uma linha de continuidade no objeto de nossa pesquisa, os atos litúrgicos dos mártires recordam as ações simbólicas realizadas pelos profetas de Israel. No Antigo Testamento, os profetas anunciavam com a própria vida a mensagem de Deus, e não fizeram diferente os mártires da Igreja que transmitiram o Evangelho prolongando dignamente os atos proféticos de Cristo. E por isso, contemplamos na existência dos mártires uma Eucaristia ininterrupta, que acontece na realidade de sua vida, de sua oração e de seu martírio.

### 2.2.3

#### **A mistagogia profética dos Padres da Igreja**

Os três primeiros séculos da Igreja foram marcados pelo testemunho profético dos mártires cristãos que anunciaram com a própria vida o Evangelho. Mesmo diante da perseguição, eles vivenciaram intensamente aquilo que acreditavam e por

---

<sup>183</sup> É possível perceber o gesto da paz realizados pelos mártires como o ‘ót profético do intercâmbio do shalom do Pai. O martírio é o sinal da paz do Reino messiânico profetizado pelos profetas do Antigo Testamento. O profeta era o homem que anunciava a paz para Jerusalém. Assim também, o martírio cristão é o sinal messiânico da paz na Jerusalém celeste.

<sup>184</sup> Martírio de los santos Montano, Lucio y compañeros, p. 821-822.

não renunciarem a fé, eles foram condenados à pena de morte. Com a promulgação do Edito de Milão, no ano de 313, a Igreja viveu um novo tempo com o fim das perseguições. Houve uma adesão em massa ao cristianismo e fez-se necessário intensificar o processo de ingresso à fé cristã. A Igreja teve de refletir sobre a sua espiritualidade com a oficialização do cristianismo como a religião oficial do Império em 380. Assim, de um modelo martirial, a comunidade cristã passava a ser a construtora da sociedade civil e da cultura.

Já no século I, encontramos no texto da Didaqué orientações para o ingresso de novos cristãos na Igreja.<sup>185</sup> A Igreja do século II e III buscavam aceitar os candidatos dispostos a viver a fé cristã que tivessem uma vida de acordo com os valores evangélicos. Assim, São Justino descreve um rito litúrgico para a celebração do batismo e da Eucaristia.<sup>186</sup> Mas, é no testemunho da “Tradição Apostólica” de Hipólito que esse itinerário para adesão à fé cristã assume uma forma mais elaborada.<sup>187</sup>

Com a liberação do cristianismo, esse processo de ingresso na comunidade cristã teve de se adaptar para conduzir os novos membros à uma experiência comunhão e conversão.<sup>188</sup> Nesse período da história da Igreja antiga após a celebração dos ritos de iniciação – batismo, crisma e eucaristia – foram acrescentadas, em algumas igrejas, as catequeses mistagógicas, a fim de qualificar os novos cristãos para a vivência testemunho cristão.<sup>189</sup> Por meio destas catequeses a pessoa é conduzida ao encontro do mistério de Deus, e orientada para a vivência

<sup>185</sup> Os capítulos VII, IX e X da Didaqué apresentam questões litúrgicas referentes ao batismo e à celebração da Ceia do Senhor (Did VII.IX.X).

<sup>186</sup> Justino na carta “Apologia I” expõe uma instrução sobre o rito do batismo e em seguida, descreve a Eucaristia (1ª Ap 61-66).

<sup>187</sup> Hipólito de Roma descreve na “Tradição Apostólica” a tradição que recebeu na comunidade de Roma. Descreve os sacramentos da Eucaristia, do batismo e também da ordem (Trad. Apos 4-6.15-21).

<sup>188</sup> R. Balaguer afirma que com a oficialização do cristianismo surgiu inúmeras vantagens para quem ingressasse na nova religião do estado. Com isso, a quantidade passa a prevalecer sobre a qualidade, e a conversão necessária para o ingresso ao catecumenato torna-se superficial e falsa. Eram motivos para que os pagãos simulassem a fé cristã: o desejo de se casar com uma cristã (que eram impedidas de se casarem com homens pagãos) e a ambição política: com o batismo buscavam agradar o imperador cristão para receber as honrarias do império (BALAGUER, R., *Catequesis y liturgia em los Padres*, p. 60).

<sup>189</sup> A palavra “mistagogia” tem sua origem na união de dois termos gregos: *mystes*, que significa mistério, e *agein*, que significa conduzir. Por isso nos indica uma catequese, na qual o fiel é iniciado mistério de Cristo. As Igrejas de Jerusalém (Cirilo e João), Milão (Ambrósio), Antioquia (Teodoro de Mopsuétia e João Crisóstomo) e Capadócia (Basílio, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa) se destacam no desenvolvimento das catequeses mistagógicas. (BASURKO., X., *Historia de la liturgia*, p. 82-89.122-129).

de uma espiritualidade integrada na dimensão pessoal e comunitária.<sup>190</sup> Tertuliano já expressava no século II a consciência de que um cristão não nasce formado. Era necessário introduzir as pessoas no mistério salvífico para que integrasse uma comunidade eclesial.<sup>191</sup>

A necessidade de uma catequese para a iniciação cristã, além de conscientizar a pessoa que deseja ser cristão dos valores evangélicos, quer também transmitir que os ritos celebrados são ações que através da palavra e do gesto simbólico prolongam no mundo as obras salvíficas de Cristo. Sobre isso, I. Buyst afirma que o mistério da fé está presente na ação ritual por meio da narrativa e da interpretação dos fatos (liturgia da Palavra) e pelas ações simbólicas relacionadas com esses fatos (liturgia sacramental).<sup>192</sup> Atos como a imersão batismal, a unção com óleo, a profissão da fé, a imposição das mãos, entre outros, são ações repletas de significado que se tornam eventos portadores de salvação.<sup>193</sup>

Podemos qualificar as ações rituais como atos (*óti*) litúrgico-proféticos. Eles são atos litúrgicos por comunicar o mistério divino e realizar a obra da salvação. Atualizam os atos proféticos de Cristo pela força do Espírito Santo, que dá vida e santidade à Igreja.<sup>194</sup> Ao mesmo tempo, são atos proféticos por anunciar o Evangelho, denunciar o pecado, transformar a realidade pessoal do homem em sinais do reino e estimular os cristãos a uma vida na justiça, no perdão e na doação ao próximo.

Na teologia dos Padres da Igreja, os sacramentos são apresentados como atos e palavras que inserem o cristão no mistério pascal de Jesus, configurando o fiel em um outro Cristo. Na celebração, os gestos se destacam e recordam as ações do próprio Senhor. Eles expressam a visibilidade da adesão à fé cristã por ações concretas na vida do homem. Na descrição destes atos, podemos identificar uma continuidade dos atos celebrativos da Igreja, desde a comunidade primitiva dos fiéis aos atos litúrgicos dos mártires.

<sup>190</sup> Domenico Sartore indica que para atuais pesquisadores a mistagogia antiga não se reduz às catequeses mistagógicas, apesar destas serem compreendidas como o conjunto das homilias episcopais durante a oitava de páscoa para explicar aos neófitos a relação existente entre a salvação, os ritos e a vida cristã. Há outros textos patrísticos que se assemelham às catequeses mistagógicas e tratam sobre temas variados da vida cristã (SARTORE, D., *Mistagogia*, p. 1208-1209).

<sup>191</sup> “Não se nasce cristão, mas se torna” (Apolog. 18,4).

<sup>192</sup> BUYST, I.; SILVA, J., *O Mistério celebrado: memória e compromisso*, p. 82-83.

<sup>193</sup> MAZZA, E., *La Mistagogia Una Teologia della Liturgia in epoca patristica*, p. 176-177.

<sup>194</sup> GUIMARÃES, P. B., *Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos*, p. 105-107.

A configuração principal da celebração de iniciação já estava em prática no século III. Nos séculos IV e V, ocorre a consolidação e a ampliação dos ritos. A celebração unitária dos sacramentos do batismo, crisma e eucaristia era realizada na liturgia da Vigília Pascal. Os ritos da iniciação crista antiga eram compostos dos ritos pré-batismos, batismos, pós-batismos, da unção crismal e da participação pela primeira vez dos neófitos na Eucaristia. À luz da mistagogia patrística, os Padres da Igreja conduziam os cristãos ao encontro do mistério de Cristo visível nos gestos e palavras, isto é, os atos de Jesus prolongados no mundo, indicando o compromisso que o cristão assume a partir daquilo que celebra. Na investigação de uma mistagogia profética dos Padres da Igreja, queremos expor alguns traços principais das catequeses mistagógicas que apontam para uma íntima relação do rito com o testemunho da vida cristã.

A celebração do batismo era precedida dos ritos pré-batismos. Estes eram formados pelo rito do “éfata”, pela a renúncia a Satanás e adesão ao Cristo e pela unção pré-batismal. O rito do “éfata” é fundamentado a partir de uma leitura tipológica de Mc 7,32-35, em que a cura do surdo-mudo é relacionada com a salvação oferecida ao catecúmeno.<sup>195</sup> Como no milagre realizado por Jesus, que com o gesto de tocar com os dedos a orelha e com sua saliva a língua do surdo-mudo, evocava os gestos simbólicos dos profetas de Israel para cumprir a profecia messiânica de Isaías 35,5-6: “Então se abrirão os olhos dos cegos, e os ouvidos dos surdos se desobstruirão”.

Este rito já aparece na “Tradição Apostólica” do século III. Nela Hipólito de Roma orienta que o bispo deve soprar no rosto do catecúmeno e depois traçar o sinal da cruz na fronte, nos ouvidos e no nariz.<sup>196</sup> Com este gesto, segundo os Padres da Igreja, é o próprio Jesus que lhe abria os ouvidos e a boca para que ele pudesse compreender e escutar a Palavra.<sup>197</sup> E tendo recuperado a visão e audição pela ação do Cristo, o batizando se percebe inserido na experiência salvífica que é celebrada.

O rito segue com a renúncia a todo o mal e as obras de Satanás. Na Sagrada Escritura, Satanás é o adversário do homem e busca arruinar a sua amizade com

<sup>195</sup> Assim como o profeta Ezequiel sopra sobre os ossos secos e lhes devolve a vida (Ez 37, 1-20), o ministro também sopra sobre o catecúmeno, como um ‘ôt profético, que devolve a vida àquele que estava morto pelo pecado.

<sup>196</sup> Trad. Após, 20.

<sup>197</sup> De sacram, I, 2.

Deus. Ele não acredita no amor livre e desinteressado entre o Criador e o ser humano, e age como inimigo dos homens através da mentira e das obras de sedução para afastá-los de Deus.<sup>198</sup> Satanás é vencido por Cristo que, na sua total entrega na cruz, resgata ao homem a capacidade de amar destruída pelo pecado. Este amor radical é expresso na obediência e na fidelidade de Cristo, que exclama: “Contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua seja feita!” (Lc 22,42).<sup>199</sup>

Assim, Cirilo de Jerusalém destaca que antes de ser batizado, o catecúmeno estendia suas mãos para na direção do Ocidente, como o lugar onde habita as trevas, e professava a fórmula de renúncia a todas as obras de mal e todos os pecados.<sup>200</sup> Com gestos e palavras, a renúncia a Satanás é o prolongamento da vitória de Jesus sobre o pecado e a morte na própria vida. Era também um ato de recusa a todo egoísmo a favor de Deus, do próximo, do mundo. Além disso, este gesto expressa a liberdade do cristão em assumir o compromisso com o reino dos Céus e de viver a sua parte do compromisso da aliança selada com Deus.

Ainda antes do batismo é realizado a unção pré-batismal. Este rito consistia em assinalar a fronte do batizando com um óleo perfumado, uma analogia ao odor de Cristo (2Cor 2,15) e que possuía também valor de exorcismo, de comprometimento ao Cristo.<sup>201</sup> Cirilo de Jerusalém, ao comentar sobre a unção com o óleo, primeiro descreve a própria substância que é utilizada, o óleo, fruto da oliveira, para afirmar que o batismo é o enxerto da pessoa na boa oliveira, ou seja, o próprio Cristo. Ser ungido é participar da riqueza de Cristo e ser liberto das forças do mal.<sup>202</sup> A unção é acompanhada de orações e pedidos de intercessão aos santos e invocação de Deus.

Depois de vos terdes despidos, fostes ungidos com óleo do exorcismo, desde os cabelos do alto da cabeça até aos pés, e assim vos tornastes participantes da oliveira boa, Jesus Cristo. (...) Do mesmo modo que a insuflação dos santos e invocação do nome de Deus, como se fosse chama impetuosa, queima e expulsa os demônios, assim este óleo exorcizado recebe, pela invocação de Deus e pela oração, uma tal força, que não só purifica os vestígios dos pecados, queimando-os, mas ainda põe em fuga as forças invisíveis do maligno.<sup>203</sup>

<sup>198</sup> LYONNET, S., Satanás, p. 975-978.

<sup>199</sup> LYONNET, S., Satanás, p. 975-978.

<sup>200</sup> CIRILO DE JERUSALÉM, CM I, 4-5

<sup>201</sup> CAVALLOTTO, G., Catecumenato antico. *Diventare cristiani secondo i Padri*. p. 288-289.

<sup>202</sup> Cat myst II, 3.

<sup>203</sup> Cat myst II, 3.

O batizando, além de ser ungido antes do batismo, também é ungido após o batismo, esta segunda unção é com o óleo do Crisma. Com esta unção o fiel participa da riqueza de Jesus como o sinal que o Pai ungiu Cristo. Como o Pai unge o Cristo no batismo, somos ungidos por um homem, um sacerdote. A unção é o sinal do Espírito Santo. O *’ôt* de Nazaré acontece na vida de cada cristão e com o selo do Espírito também este participa da autoridade de Cristo e pode afirmar: “O Espírito do Senhor está sobre mim” (Lc 4,18). O mesmo Espírito Santo que ungiu a comunidade primitiva em Pentecostes, e estava junto de cada mártir que testemunhava a palavra de Deus, pela unção com o óleo, realiza a mesma graça na vida de cada fiel cristão.

Na verdade, Cristo não foi ungido com óleo ou unguento material por um homem. Mas foi o Pai que, estabelecendo-o com antecedência como Salvador de todo o universo, o ungiu com o Espírito Santo, conforme diz Pedro: “Jesus de Nazaré, a quem Deus ungiu como o Espírito Santo”. E o profeta Davi exclamou: “Teu trono, ó Deus, é para os séculos dos séculos; centro de retidão, o cetro de tua realeza. Amaste a justiça e por isso te ungiu Deus, teu Deus, com o óleo da alegria, mais que teus companheiros”. (...) Vós fostes ungidos com o óleo, feitos partícipes e companheiros de Cristo.<sup>204</sup>

A celebração do batismo era precedida por uma explícita profissão de fé em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e pelo ato da imersão na água, como o batismo de João Batista, às margens do Jordão. Proclamar a fé na Santíssima Trindade é confessar a grandeza de Deus e de seus atos salvíficos. Assim, como na Igreja primitiva os cristãos confessavam a sua fé diante dos tribunais e os mártires se recusavam a renunciar a fé cristã, a profissão de fé no batismo expressa a adesão integral a Cristo, que deseja a transformação total da vida, tornando-se templo do Espírito (1Cor 6,11), filho adotivo do Pai (Gl 4,5-6) e cordeiro de Cristo (Ef 2,6).

Como uma ação simbólica, o batismo é constituído por ato e palavra, o ato de mergulhar nas águas e as palavras anunciadas por quem ministra o sacramento: “Eu te batizo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. A mesma fé professada pelo catecúmeno é a fórmula batismal indicada já na Didaqué.<sup>205</sup> A imersão na água é o grande ato simbólico do batismo. A água é o sinal da purificação conhecido tanto no judaísmo como em outras antigas religiões.<sup>206</sup> Não distante, a mistagogia dos Padres da Igreja aprofunda o simbolismo do mergulho nas águas purificadoras.

<sup>204</sup> Cat myst III, 2.

<sup>205</sup> Did 7.

<sup>206</sup> LEON-DUFOUR, X., Batismo, p. 94.

Tertuliano descreve o simbolismo profético da água na Escrituras. Ele menciona a travessia do povo liberto do mar Vermelho e as diversas vezes que a água está presente nos atos e nas palavras de Jesus, como no batismo no Jordão, no milagre em Caná, com a Samaritana quando descansa junto do poço de Jacó, sobre o copo de água dado ao próximo, ao caminhar sobre as águas, no lava-pés, no gesto de Pilatos de lavar as mãos, a água que sai do lado de Cristo ao ser transpassado.<sup>207</sup>

Para Cirilo de Jerusalém, a água também recebe um novo significado. Ele evoca referências bíblicas prenes de significado pascal: o êxodo e libertação do povo hebreu, a água que salva do dilúvio, o batismo de João e o batismo de Cristo.<sup>208</sup> A imersão na água é o sinal da experiência sacramental do sepultamento e do novo nascimento, o homem velho é sepultado nas águas e ressurgue ressuscitado.<sup>209</sup> O local do batismo enfatiza este ato simbólico, a piscina batismal é a imagem da sepultura de Jesus.<sup>210</sup> O ato de descer à pia batismal para ser batizado reproduz a morte e o sepultamento de Cristo.<sup>211</sup> Paciano de Barcelona aprofunda o significado teológico da fonte batismal como o local do nascimento do cristão, comparando esta fonte como um útero, fecundado pelo esperma (semente) do Ressuscitado. Esta imagem revela a compreensão da Igreja como uma mãe fecunda, que gera novos filhos que nascem nesta fonte de água.<sup>212</sup>

Após o batismo, a liturgia seguia com os ritos pós-batismais com a unção crismal e a vestição do hábito branco. A unção crismal era realizada pela imposição das mãos acompanhada da unção com o óleo do Crisma. Com este gesto o dom do Espírito Santo é derramado sobre o batizado. O ato de impor as mãos recorda as ações presentes no Antigo Testamento como o sinal da transmissão da benção ou

---

<sup>207</sup> De bap 9, 4.

<sup>208</sup> Cat myst I, 2-3.

<sup>209</sup> Cat myst III, 2.

<sup>210</sup> Cirilo de Jerusalém anuncia em sua catequese mistagógica que “num mesmo instante, morrestes e nascestes, e aquela água de salvação tornou-se para vós, ao mesmo tempo, sepulcro e mãe” (Cat myst II, 4).

<sup>211</sup> “Começastes por entrar no átrio do batistério. De pé, voltados para o Ocidente, escutastes com atenção. Recebestes a ordem de estender a mão e renunciastes a Satanás como se estivesse presente” (Cat myst I, 2).

<sup>212</sup> “Destas núpcias nasce o povo cristão pela virtude do Espírito do Senhor que desce do alto. Com o germen celeste, que desce às nossas almas e nelas se infunde, vamo-nos formando no seio maternal da igreja, que nos dá à luz para a vida nova em Cristo” (PACIANO DE BARCELONA, Sermão sobre o batismo 6).

de um ofício.<sup>213</sup> No ministério de Cristo, esse gesto torna-se também um sinal de cura e salvação para os enfermos e endemoniados.

Cirilo de Jerusalém se refere à unção crismal como a unção do Espírito sobre o próprio Cristo, profetizada por Isaías: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres” (Is 61,1).<sup>214</sup> E agora, pelo batismo, o neófito, participante do Mistério Pascal, é ungido pelo Espírito. Com este sinal, ressalta-se a identidade crística dos batizados. O cristão é a imagem do próprio Cristo, testemunha viva da ação de Deus no mundo.

Como sinal da vida nova, o rito da imposição das novas vestes estava relacionado com o despojar das vestes antes do rito batismal. De significado singular, este ato expressava o abandono do “homem velho” e do pecado para assumir-se a nova condição batismal. A roupa branca, da qual o fiel se revestia, simbolizava que ele se revestiu com as vestes do homem novo, resgatado da morte por Cristo (Gl 3,27).<sup>215</sup> Para Cirilo de Jerusalém, esta ação “é uma imagem do despojamento do homem velho com as suas obras. Tendo-vos despido, ficastes nus, imitando também nisso a Cristo nu na cruz”.<sup>216</sup> E Teodoro de Mopsuéstia percebe neste ato o sinal da nova vida incorrupta e imortal: “A partir do momento em que sobes da água, revestes-te com uma veste esplêndida: ela é o sinal do mundo radioso e esplêndido e dos seus costumes, onde te introduzem já as figuras”.<sup>217</sup> João Crisóstomo e Gregório Nazianzeno olhavam este ato a partir da figura sponsal em que o neófito se vestia para o noivo Jesus.<sup>218</sup>

Logo após a celebração do batismo, os neófitos integrados à comunidade eclesial participavam pela primeira vez no rito eucarístico<sup>219</sup>. Ambrósio de Milão, em suas catequeses mistagógicas, *De Sacramentis* e *De Mysteriis*, destaca a

<sup>213</sup> Entre os seus significados bíblicos, o gesto de imposição das mãos expressa a benção de Deus (Gn 48,13-16) e a atribuição de uma função (Nm 27,18-20; At 13,9).

<sup>214</sup> Cat myst III, 1.

<sup>215</sup> A vida nova está presente no anúncio profético de Jeremias que proclamava um oráculo de renovação para todo Israel. O profeta anunciava a nova aliança com seu povo, inscrita no coração de cada pessoa (Jr 31,31-34).

<sup>216</sup> Cat myst II, 2.

<sup>217</sup> Hom 14, 26.

<sup>218</sup> Há ainda na tradição litúrgica dos Padres da Igreja outros dois ritos pós-batismais. Ambrósio e Agostinho descrevem a lavagem dos pés do neófito como imagem tipológica do lava-pés (Jo 13,4-17) e Gregório Nazianzeno e Proclo de Constância relatam o acender a chama da lâmpada na imagem das virgens que esperam o noivo para o início das núpcias (Mt 25,1-13).

<sup>219</sup> Encontramos ainda o relato de que em algumas Igrejas após a Eucaristia, os neófitos recebiam o leite e mel, um sinal bíblico que indicava que a promessa bíblica (Ex 33,3) se cumpria na celebração da eucaristia como sinal do banquete escatológico do Reino de Deus (FLORISTÁN, C., Para compreender o catecumenato. p. 69).

importância de os iniciados na fé cristã conhecerem o significado da ceia eucarística e do mistério celebrado. Para isso, o bispo de Milão expõe a importância e a natureza e da memória das palavras do Senhor durante a celebração do rito eucarístico. O ato de repetir as palavras de Cristo pronunciadas na última ceia faz com que o pão e o vinho se transformem em uma nova realidade.

Como é que o pão pode ser o Corpo de Cristo? Quais são as palavras com que se faz a consagração e de quem são essas palavras? São do Senhor Jesus. De fato, tudo o mais que se diz antes é dito pelo sacerdote: louva-se Deus, dirige-Lhe a oração, reza-se pelo povo, pelos reis, por todos os outros. Mas, quando se chega ao momento de fazer o venerável sacramento, o sacerdote já não se serve das suas próprias palavras, mas serve-se das palavras de Cristo. É, pois, a palavra de Cristo que produz este sacramento.<sup>220</sup>

Cirilo de Jerusalém também reconhece a origem da Eucaristia na última ceia e enfatiza que através da participação no sacramento, o fiel se configura ao próprio Cristo.<sup>221</sup> Na Eucaristia, Jesus participa concretamente do nosso ser, torna-se um conosco e, assim, tomamos parte do corpo de Cristo e participamos da sua natureza divina. A celebração eucarística produz uma experiência plena de comunhão com o Senhor, transformando a vida de cada fiel. O bispo de Jerusalém afirma:

Com efeito, sob a forma de pão é o Corpo que te é dado, e, sob a forma de vinho, o Sangue; de tal maneira que, a receberes o Corpo e Sangue de Cristo, te transformes, com Ele, num só corpo e num só sangue. Deste modo, tendo assimilado em nossos membros o seu Corpo e o seu Sangue, tornamo-nos portadores de Cristo, como diz São Pedro, participantes da natureza divina.<sup>222</sup>

A mistagogia dos Padres da Igreja apresenta, portanto, uma a natureza dinâmica da Eucaristia, onde Cristo está presente não apenas nas espécies eucarísticas, mas também na assembleia, na vida de quem participa da celebração dos mistérios de Cristo. Da mesma forma em que o pão e o vinho são transformados no Corpo e Sangue de Jesus, a vida dos fiéis, reunidos em torno do altar, também é transformada.<sup>223</sup> O rito eucarístico não tem o fim em si mesmo, mas gera uma conversão por assumir na própria carne a vida de Cristo.

João Crisóstomo oferece uma importante contribuição sobre o vínculo da liturgia com a práxis cristã através da relação entre a Eucaristia e os pobres. Para

<sup>220</sup> De sacram IV, 4, 14.

<sup>221</sup> Cat myst V, 1.

<sup>222</sup> Cat myst V, 3.

<sup>223</sup> ALDAZÁBAL, J., A Eucaristia, p. 146.

ele, a ceia do Senhor é uma refeição destinada aos mais necessitados, os membros mais elevados do Corpo de Cristo. A fração do pão é um gesto profético, sinal de partilha dos dons distribuídos por Deus. Dons que não são apenas espirituais, mas também dádivas materiais que devem ser partilhados na comunidade, a fim de saciar os famintos. Com isso, a celebração eucarística é a um ato de uma entrega de si mesmo aos mais necessitados. Na assistência ao desprovido realiza-se o verdadeiro culto de louvor a Deus. Em uma de suas homilias, o Padre da Igreja comenta:

Queres honrar o corpo de Cristo? Não permitas que seja desprezado nos seus membros, isto é, nos pobres que não têm que vestir, nem o honres aqui no templo com vestes de seda, enquanto lá fora o abandonas ao frio e à nudez. Aquele que disse: “Isto é o meu corpo”, confirmando o fato com a sua palavra, também afirmou: “Viste-Me com fome e não Me destes de comer”; e ainda: “Na medida em que recusastes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim o recusastes”. No templo, o corpo de Cristo não precisa de mantos, massa de almas puras; mas na pessoa dos pobres, Ele precisa de todo o nosso cuidado.<sup>224</sup>

Com essas palavras, João Crisóstomo não nega a sacralidade do culto e o desprezo pelas coisas a ele relacionado. Ele age como o profeta Oséias que, cansado de um culto vazio pela ausência da justiça, defende um culto que suscite atos de misericórdia: “porque é amor que eu quero e não sacrificios” (Os 6,6). É necessário que a comunidade cristã tenha consciência da presença viva e real de Cristo nos membros do seu corpo que mais padecem. Assim, a participação na Eucaristia será realmente eficaz na vida do fiel, quando este estiver impregnado do amor e da misericórdia para com os pobres e indigentes. “Por conseguinte, enquanto adornas o templo, não esqueças o teu irmão que sofre, porque este templo é mais precioso que o outro”.<sup>225</sup>

Além desses fatos serem coerentes na teologia dos Padres da Igreja, o documento “*Didascalia Apostolorum*” relata diversas orientações sobre a práxis litúrgica da Igreja que aplica a relação da celebração eucarística com os mais necessitados. A instrução orienta que o bispo deve suspender, por exemplo, a pregação para acolher pessoalmente o pobre que se aproxima da assembleia para acomodá-lo em algum lugar; caso não haja local disponível para ele, o bispo deve-lhe oferecer a cátedra episcopal na qual está sentado.

---

<sup>224</sup> In matt hom 50, 3.

<sup>225</sup> In matt hom 50, 4.

Se vier um pobre ou uma pobre, quer seja da comunidade ou estranho, e sobretudo se forem de idade avançada, e não houver lugar para eles, dá-lhes tu um lugar de todo o coração, ó bispo, mesmo que tenhas de te sentar no chão, para não fazeres acepção de pessoas diante dos homens e para que o teu ministério seja agradável diante de Deus.<sup>226</sup>

Tendo, portanto, abordado a dinâmica profética da liturgia que relaciona o rito celebrado com a vida cristã, lembramos ainda que há outros textos escritos no período patrístico sobre este tema. Ademais, as catequeses mistagógicas que surgiram diante da urgência pastoral de formar os novos cristãos depois da oficialização da religião pelo Império Romano em 313 tiveram seu declínio por volta da segunda metade do século V, quando o processo de iniciação cristã passou por alterações que o desfiguraram por completo, como a separação entre o batismo e a crisma, a desvinculação dos ritos de iniciação e o tempo pascal, e a instituição de um cristianismo meramente formal para o acesso as círculos sociais.

Assim, a mistagogia que esteve presente em várias comunidades locais nos séculos IV e V não sobrevive às influências culturais da Idade Média. A teologia litúrgica dos Padres da Igreja dará lugar para uma leitura alegórica dos sacramentos, conduzindo muitas vezes a celebração litúrgica como um ato devocional ou supersticioso. A imposição da fé e da moral ficará no lugar da busca da maturidade da fé cristã. No entanto, o testemunho litúrgico-profético dos Padres da Igreja por sua vez ficará marcado na história das comunidades cristãs como um tempo profundo e rico do encontro com o mistério de Deus.

---

<sup>226</sup> Did apos 58, 6.

### 3

## A Teologia litúrgica das ações simbólicas

A partir do século VI, com a propagação do cristianismo por toda a Europa, a Igreja passa por profundas mudanças, muitas das quais causadas por motivos políticos e culturais. A iniciação cristã abandona o processo mistagógico-catecumenal e os primeiros sacramentos deixam de ser uma celebração que compromete profunda e existencialmente toda comunidade, para ser tornar um ato social ou familiar.

No início segundo milênio da Igreja, sobretudo nos séculos XII e XIII, a teologia sacramental passa por uma fixação do vocabulário teológico e sistematização teológica. Nesta época, o conceito de sacramento é definido como “signo visível da graça invisível” e são atribuídos aos sacramentos as noções de *forma* e *virtus*, *signum* e *res* como formas de esclarecer a eficácia sacramental. Apesar da importância de elaborar uma síntese teológica da celebração litúrgica, a busca pelos aspectos formais dos sacramentos, não conseguiu compreender toda a riqueza do mistério cristão e promoveu um conteúdo empobrecido da liturgia da Igreja. De modo geral, esta teologia, chamada de escolástica, passou a fazer parte da vida da Igreja, de modo predominante, por mais de seis séculos, passando pela Reforma protestante, e inúmeras mudanças e revoluções ocorridas em todo mundo.

No século XIX, a partir da descoberta de importantes textos litúrgicos da era patristica da Igreja e o constante debate da teologia sacramental com os protestantes, dá-se início a um longo processo da redescoberta da liturgia, que será promovido décadas depois pelo Movimento Litúrgico. Com o surgimento de inúmeras iniciativas de investigações históricas e arqueológicas, pesquisadores, sobretudo da França e Alemanha, como P. Guéranger, L. Duchesne, Battifol, L. Beaudin, B. Botte, M. Andrieu, I. Herwegen e R. Guardini, influenciaram a

divulgação da ciência litúrgica e deram os primeiros passos de um grande movimento de mudança não somente na liturgia, mas em toda a Igreja.<sup>227</sup>

Entre os pesquisadores que fomentaram o Movimento Litúrgico, Odo Casel influenciou de forma definitiva a teologia litúrgica, que tomava uma nova forma. Suas obras sobre a presença do mistério salvífico no culto cristão foram fundamentais para a teologia litúrgica do século XX; elas influenciaram vigorosamente a teologia do Concílio Vaticano II, e por consequência, os documentos conciliares.

Desse modo, queremos permanecer na esteira daqueles que se debruçaram sobre a pesquisa da natureza da liturgia. No ensejo de refletir sobre o conceito de sacramento à luz da renovação da teologia litúrgica, queremos examinar a estrutura litúrgico-teológica das ações simbólicas realizadas por Jesus, prefiguradas nos atos dos profetas de Israel e continuada nos atos da Igreja até os dias de hoje, a partir da teologia litúrgica do Concílio Vaticano II exposta na Constituição *Sacrosantum Concilium*.

### 3.1

#### **A natureza histórico-salvífica das ações simbólicas**

No início da Constituição *Sacrosantum Concilium*, os padres conciliares apresentam a “história da salvação”, como fundamento primeiro da natureza da liturgia. Segundo S. Marsili, grande expoente da teologia litúrgica no período do pós-concílio, pela primeira vez um documento magisterial aborda a relação da liturgia com a história da salvação.<sup>228</sup> Os padres conciliares abandonam a visão jurídico-institucional dos manuais litúrgicos e apresentam a liturgia como revelação e última etapa da história da salvação. A liturgia passa então a ser compreendida como a manifestação do mistério de Deus Pai, revelado em Cristo e comunicado no Espírito Santo, por meio de atos e palavras.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> BASURKO, X.; GOENAGA, J., A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica, p. 108-133.

<sup>228</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 107-108.

<sup>229</sup> SC 48.

Apesar de a expressão “história da salvação” ser conhecida na literatura teológica, foi o teólogo luterano O. Cullmann que reformulou o seu conceito e cunhou a forma que hoje conhecemos.<sup>230</sup> A sua apresentação do conceito de história da salvação como núcleo do cristianismo pode ser considerada como uma formulação inédita na teologia.<sup>231</sup> Em síntese, O. Cullmann compreendeu por “história da salvação”, o modo pelo qual Deus se revela na história do homem. Essa revelação, que se deu através de uma série de ações, atinge o clímax na encarnação, crucificação e ressurreição de Jesus Cristo, fonte de salvação para o mundo. *A esses atos salvíficos Cullmann chamou kairós*, isto é, o tempo favorável escolhido por Deus a favor dos homens.<sup>232</sup>

Outro aspecto importante para o pensamento de O. Cullmann é o carácter dialógico do debate teológico. Ele faz a sua teologia a partir de debates, onde conversa, refuta e avança em suas abordagens. Em um desses grandes debates com A. Schweitzer, C. Dodd e R. Bultmann, ele sintetiza suas conclusões, descritas por Battista Mondin nas seguintes palavras:

A razão desse desenvolvimento [da História da Salvação] deve ser buscada no *debate teológico* que ocasionou as pesquisas do teólogo de Strasbourg. Toda a sua teologia, com efeito, *é fruto* de uma *polêmica* com três autores: Schweitzer, Dodd e Bultmann. Schweitzer tinha afirmado que Jesus somente pregou a chegada iminente do reino de Deus, mas não efetuou a sua realização (escatologia consequente). Dodd sustentava que, com sua vinda, Jesus efetivou imediata e totalmente o reino de Deus (escatologia simultânea). Por fim, Bultmann asseverava que o aspecto histórico da escatologia, assim como o aspecto histórico de toda a Revelação, não pertence ao conteúdo, mas a forma, ou seja, a sua própria superestrutura mística. Em *Cristo e o Tempo*, Cullmann mostra que Cristo é o centro da história, fazendo ver, contra Dodd e Schweitzer, que a Sagrada Escritura não fala de uma só escatologia, em relação a qual Jesus teria vivido primeiro (como sustentava Schweitzer) ou simultaneamente (como afirmava Dodd), mas sim de duas, uma incipiente (a que teve lugar com a primeira vinda de Cristo) e uma final (que terá lugar com sua segunda vinda). Portanto, Jesus encontra-se no centro da história da salvação, na medida em que se coloca nos limites entre o período da promessa e o período da realização final. Em *O Mistério da Redenção na História*, sua pesquisa se amplia a toda a história da

<sup>230</sup> Embora a expressão já tivesse sido utilizada já no fim do século XIX utilizado, notadamente por alguns teólogos de Erlanga e Tübingen, como Von Hofmann, Adolf Schlater e Johann Beck, foi Cullmann quem o desenvolveu na contemporaneidade, concedendo-lhe novos significados.

<sup>231</sup> A pesquisa sobre o mistério da história da salvação passou a tipificar toda a teologia Cullmann, e que foi aprofundada no decorrer de sua produção teológica. Em 1946, ele publica o livro “Cristo e o tempo” em que expõe a perspectiva da história da salvação como princípio central do anúncio cristão. Depois, em 1965, publica “Cristologia Jesus Cristo apresentando na estrutura do livro os quatro grandes momentos da história da salvação. Concluindo em 1967 com a publicação do livro “Salvação na História”, onde aprofunda e sistematiza o conteúdo da atividade histórico-salvífica divina (GIBELLINI, R., A teologia do século XX, p.260).

<sup>232</sup> GIBELLINI, A., Teologia do século XX, p. 256.

salvação. Nessa obra, prova a insustentabilidade da tese de Bultmann, demonstrando que *toda a história* da salvação faz parte da essência da Revelação.<sup>233</sup>

Portanto, segundo O. Cullman, tal como a história da salvação, a história do mundo também faz parte do núcleo essencial da Revelação. Elas devem ser compreendidas entrelaçadas. A história da salvação não é excluída da história geral, ela transcorre na história e faz parte dela. A diferença que existe entre elas é que conforme a revelação bíblica, a *historia salutis* é formada por uma sequência de acontecimentos especiais, ligados entre si, em um contínuo desenvolvimento tendo em vista a salvação dos homens.<sup>234</sup>

Desse modo, o teólogo luterano formula o método histórico-soteriológico fundamentado na Escritura e na tradição da comunidade cristã. Por meio dele, Cullmann quer afirmar que os aspectos históricos e soteriológicos são inseparáveis, tendo em vista que se trata de uma história que testemunha atos salvíficos. Enquanto histórico, este método se fundamenta na filologia e na arqueologia.<sup>235</sup> Já como soteriológico, o método deriva do dado teológico e dos acontecimentos que compõem a narrativa histórica da revelação, isto é, a linha temporal que conduz Israel a Cristo e Cristo à Igreja. Esta, por sua vez, movida pelo Espírito Santo, assume um protagonismo dentro da história da salvação.<sup>236</sup> Nesta linha expositiva, a Igreja está inserida no período intermediário que vai desde a ressurreição de Cristo até a parusia.<sup>237</sup>

Referente ao tempo da Igreja, O. Cullmann cunha o axioma pelo qual ficou conhecido: a tensão do “já e ainda não”. Esse axioma relaciona o pensamento grego, que não conhece a espera, com a cultura judaica, que vive a espera. Essa relação faz surgir no cristianismo uma tensão, refletida no Novo Testamento, entre um “já” e um “ainda não”, e entre um “já realizado” e um “ainda não plenamente

<sup>233</sup> MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 216-217.

<sup>234</sup> CULLMANN, O., Salvation in history, p. 203-223.

<sup>235</sup> “Quem subestima a necessidade e o papel da exegese filológica e histórica dá provas de ter uma falsa concepção teológica do caráter da revelação bíblica. Com efeito, a própria existência da afirmação central da Bíblia diz respeito à história. No Antigo e Novo Testamentos, a revelação bíblica é uma revelação de Deus na história: a história do povo de Israel, que encontra sua realização na Encarnação de Jesus de Nazaré e o seu desenvolvimento na história da comunidade primitiva” (MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, p. 221).

<sup>236</sup> CULLMANN, O., Salvation in history, p. 301-302.

<sup>237</sup> CULLMANN, O., Salvation in history, p. 301.

realizado”.<sup>238</sup> Isto é, há um futuro *já* realizado em Cristo, e ao mesmo tempo *ainda* esperado pelos homens. Desse modo, ele afirma que:

O elemento novo do Novo Testamento [em comparação ao Antigo Testamento] não é a Escatologia, mas o que chamo de tensão entre o decisivo — já cumprido e o — ainda não completado, entre o presente e o futuro. Toda a teologia do Novo Testamento, inclusive a pregação de Jesus, é caracterizada por esta tensão.<sup>239</sup>

O reino já foi iniciado pela vinda de Cristo, e os cristãos que fazem parte deste reino, vivem a tensão entre a *anamnese* e a expectativa de um novo mundo. Enquanto a salvação já foi realizada, os cristãos aguardam a sua consumação que acontecerá no dia do retorno de Cristo. Assim, o reino de Deus não é somente uma realidade futura, é uma realidade que compreende o presente e o futuro da história da salvação.

O. Cullmann deixou um legado teológico que repercutiu no debate católico das décadas de 40 e 50. Sua teologia influenciou a teologia católica, contribuindo de modo particular para a compreensão da natureza teológica da história. Um dos expoentes da teologia católica que se inspirou na teologia de Cullmann foi J. Daniélou. Ele também defende que a revelação de Deus acontece na história, não apenas em um único evento, mas na sucessão em uma sucessão de fatos Deus se revela por atos e palavras e a história atinge seu clímax em Cristo.

O desenvolvimento do conceito de “história da salvação” realizado por J. Daniélou, se destacou na teologia católica, sobretudo no período pós-guerra. O teólogo observou a repercussão da teologia de O. Cullmann no catolicismo e percebeu o modo como sua teologia influenciou positivamente a teologia católica. O resgate da dimensão histórica da fé cristã, enfraquecida no período da neo-escolástica, era presente no período patrístico e retorna na modernidade com a volta dos estudos das fontes cristãs.<sup>240</sup>

A ideia central na obra de Daniélou é que Deus age na história. Isso quer dizer que a *historia salutis* é constituída por atos divinos. No artigo publicado em 1947, “Cristianismo e História”, o teólogo destaca o caráter decisivo do evento da

<sup>238</sup> GIBELLINI, A., Teologia do século XX, p. 257.

<sup>239</sup> CULLMANN, O., Salvation in History, p. 172.

<sup>240</sup> Daniélou critica a teologia escolástica por fazer uma separação entre teologia e vida, entre exegese e teologia. Diante disso, o teólogo propõe que o tomismo seja visto em relação à história teológica da Igreja, começando com os Padres da Igreja e continuando com a teologia que se seguiu (GIBELLINI, R., A teologia do século XX, 278-287).

ressurreição de Cristo como um evento histórico inigualável por natureza. As intervenções salvíficas chegam à sua plenitude com Jesus Cristo e continua a sua caminhada na vida da Igreja, na vida de cada cristão. Deus age em toda a história e seus atos salvíficos constituem a história sagrada.<sup>241</sup>

Enquanto Cullmann desenvolveu sua teologia dentro da exegese bíblica, Daniélou desenvolveu a temática, acrescentando a teologia patrística. Ele destaca ainda que o desenvolvimento da história sagrada acontece segundo a lei da tipologia, isto é, as figuras do Antigo Testamento prefiguram as realidades apresentadas no Novo Testamento, e são prolongadas no mundo por meio da Igreja.<sup>242</sup>

A Sagrada Escritura é a base da teologia cristã da história, ela apresenta, ao mesmo tempo, a narração das *magnalia Dei* e o relato das respostas do homem. Deus age na história universal através das ações que marcam a história (criação, libertação, aliança, morada de Deus entre os homens, julgamento) e por meio de pessoas concretas (Abraão, Moisés, cada profeta). E essas figuras do Antigo Testamento alcançam seu sentido pleno em Jesus de Nazaré. No mistério de Cristo está o centro da história da salvação. O que foi prefigurado nas instituições, eventos e homens do Antigo Testamento, realiza-se na vida e na história terrena de Cristo e continua na Igreja nas ações sacramentais que celebra essencialmente os atos de Cristo.

O Novo Testamento não inventou a tipologia. Demonstrou somente que ela se realizou na pessoa de Jesus de Nazaré. Em Jesus, com efeito, realizaram-se os acontecimentos do final, da plenitude dos tempos. Ele é o Novo Adão que fez chegar os tempos do novo paraíso. Nele já se realizou a destruição do mundo pecador que o dilúvio figurava. Nele cumpriu-se o verdadeiro êxodo, que livra o povo de Deus da tirania de Satanás. A pregação apostólica utilizou a tipologia como argumento para estabelecer a verdade de sua mensagem, mostrando que Cristo continua e ultrapassa o Antigo Testamento.<sup>243</sup>

Nesse sentido, os atos salvíficos descritos no Antigo Testamento apontam para realidades espirituais e sacramentais no Novo Testamento. Ao estudar

---

<sup>241</sup> Os conceitos de história e imanência, tal como na atualidade, já se encontrava muito presentes nas correntes filosóficas contemporâneas à época de Daniélou, tais como o marxismo e o existencialismo. Tratar do Deus vivo, mantendo a sua transcendência, e afirmando que Ele age na história universal, é estabelecer um importante diálogo entre a teologia e a filosofia moderna.

<sup>242</sup> DANIELOU, J., Bíblia e liturgia.

<sup>243</sup> DANIELOU, J., Bíblia e liturgia, p. 30-31.

amplamente as analogias entre as ações sacramentais e as maravilhas de Deus realizadas na Antiga e na Nova Aliança, Daniélou afirma que a história humana atingiu o seu ponto culminante em Jesus Cristo e no mistério da sua encarnação, paixão, morte e ressurreição e ascensão.<sup>244</sup>

Sobretudo, o clímax da história concentra-se no mistério da ascensão. Graças a este mistério, a humanidade é introduzida, de uma vez por todas, na esfera de Deus. A salvação não é apenas uma esperança, mas é verdadeiramente real. O ingresso do homem no mundo divino é completado com a descida do Espírito Santo. Em pentecostes, toda a realidade é conduzida a Deus em vista da restauração da unidade do gênero humano. O Espírito Santo é descrito na Escritura com duas finalidades: santificadora e missionária. Em primeiro lugar, o Espírito vivifica o organismo espiritual (virtudes, dons etc.), em seguida, habilita a comunidade redimida a testemunhar o evangelho por meio dos carismas.

Na terceira etapa da história da salvação, o Espírito Santo é apresentado como o protagonista dos atos de Cristo atualizados por meio das ações sacramentais da Igreja, por isso esta última etapa da salvação é chamada de Tempo do Espírito. Por meio dos sacramentos, a graça sacramental chega até os homens, os atos salvíficos de Cristo são atualizados na forma de atos sacramentais para santificar os homens e inseri-los na vida divina<sup>245</sup>.

Nesse sentido, a história desdobra-se em direção a realização escatológica inaugurada em Cristo. J. Daniélou chama este momento da história de “escatologia iniciada”, que se difere da “escatologia antecipada” de O. Cullmann. Apesar de preservar a tensão entre o “já” e o “ainda não” é acrescentado o valor da ação sacramental da Igreja, tendo em vista sua realização plena em Cristo.

Tendo apresentado a teologia de O. Cullmann e J. Daniélou, queremos agora relacioná-los ao pensamento de O. Casel.<sup>246</sup> Apesar de o monge beneditino da abadia de Maria Laach preceder Cullmann e Daniélou, com este retorno no tempo queremos destacar a sua importância e o caráter vanguardista de sua teologia, que

<sup>244</sup> DANIELOU, J., *Bíblia e liturgia*; DANIELOU, J., *Historia de la Salvación y Liturgia*. Salamanca, 1965; DANIELOU, J., *Los Sacramentos y La Historia de la Salvación*, em *Palabra de Dios y Liturgia*, 1966, p. 47-62.

<sup>245</sup> Atribuiu-se então a Daniélou a redescoberta para a teologia das perspectivas bíblica, histórico-salvífica, patrística e litúrgica, que são hoje intuições de fundamentais para a teologia sacramentária (ROCCETTA, C., *Sacramentaria fondamentale*, p. 34.)

<sup>246</sup> Sobre a contribuição de O. Casel para a teologia do Concílio Vaticano II, indicamos: FINELON, V., *A mistagogia cristã à luz da Constituição Sacrosanctum Concilium*, p. 25-202.

serviu de base para o Movimento Litúrgico e influenciou significativamente os documentos do Concílio Vaticano II.

A grande contribuição de O. Casel para a teologia litúrgica foi a redescoberta da teologia do mistério. Ele desenvolve sua pesquisa a partir dos estudos da história das religiões pré-cristãs e do uso do método histórico-filológico sobre o desenvolvimento dos termos religiosos.<sup>247</sup> Além disso, ele também fundamentou sua pesquisa nas fontes bíblica e propôs uma leitura tipológica da Sagrada Escritura como nas fontes patrísticas dos Padres da Igreja. A partir disso, O. Casel redescobre o conceito de Mistério, de cunho bíblico-patrístico, e motivou a Igreja, especialmente a partir do Concílio, a compreender a liturgia como a atualização sacramental do mistério salvador de Cristo em chave histórico-salvífica.<sup>248</sup>

O autor desenvolve sua teologia com o objetivo de recuperar urgentemente o sentido de “mistério”. Em sua época, diante de um contexto histórico predominantemente materialista, que buscava a explicação da realidade a partir de aspectos concretos e materiais, e que influenciava a reflexão teológica e a vida da comunidade cristã, Casel ensina que “é preciso voltar às fontes da salvação, pois pelo mistério de Deus é que o mundo reviverá. É nesse mistério que o sopro da vida divina passa e age”.<sup>249</sup>

Segundo O. Casel, o mistério é o ato salvador de Deus, no tempo e no espaço; é uma ação concreta que torna presente uma ação já passada e impulsiona a ação de Deus no futuro da história humana. A obra de glorificação realizada pelo mistério pascal de Cristo, continua sendo realizado após a sua ascensão aos céus pela Igreja, que prolonga na terra, através da liturgia e da vida, o sacrifício de louvor do seu Senhor.

O mistério do Senhor corresponde, portanto, ao estado presente de sua Igreja. Ele cumpriu e realizou dessa forma a grande economia da salvação, que contempla não somente os contemporâneos de sua vida histórica, mas também todas as gerações através dos tempos e do espaço até o fim do mundo. A Igreja caminha sempre na penumbra da fé e ainda não goza da luz da visão. Mas ela já conquistou a salvação; ela é verdadeiramente redimida e possui as primícias do Espírito. Ela vive já no Cristo, transfigurado e glorificado.<sup>250</sup>

<sup>247</sup> FINELON, V., A mistagogia cristã à luz da Constituição Sacrosanctum Concilium, p. 31-42.

<sup>248</sup> ALDAZÁBAL, J., Mistério, p. 229.). O termo “mistério foi amplamente usado e desenvolvido por outros autores após Casel (NEUNHEUSER, B., Mistério, p. 766-770).

<sup>249</sup> CASEL, O., O mistério do culto no cristianismo, p. 20.

<sup>250</sup> CASEL, O., O mistério do culto no cristianismo, p. 43.

Em vista disso, Casel propõe o desenvolvimento da estrutura da economia salvífica em três etapas interligadas: Deus em si mesmo, a revelação de Deus em Cristo e o culto cristão. A primeira etapa é assinalada pela simultaneidade da transcendência absoluta de Deus e a contínua busca do homem por ela. O autor pesquisa as culturas pré-cristãs e destaca o desejo dessas culturas pelo transcendente. Havia nelas a presença de uma ação divino-salvífica ao alcance dos seres humanos e que se concretizava por meio dos antigos cultos. Nestas celebrações encontram-se elementos e estruturas válidas de culto, que nascem do desejo introduzido no homem pelo próprio Criador.<sup>251</sup> Este mesmo desejo humano de se aproximar do divino está presente na história do povo de Israel, para o qual o próprio Deus se revela. Portanto, ainda que de forma oculta, as religiões antigas indicam que Deus se manifesta aos seus escolhidos e que diante de um povo escolhido surge o porta voz do testemunho salvífico de Deus.

A obra caseliana destaca ainda a influência das religiões pré-cristãs no cristianismo nascente. Como a religião dos mistérios foi difundida pelo mundo durante o período helenista (do século IV ao século II a.C.), ela moldou a experiência religiosa do homem antigo. E com a entrada do cristianismo na Ásia Menor e na Grécia, no século I d.C., a forma cultural cristã, advinda da Igreja de Jerusalém (ligada ao judaísmo), foi influenciada pela cultura grega. Este encontro proporcionou aos cristãos uma mudança na estrutura de pensamento e de culto. Enquanto o pensamento judaico não compreendia a divinização do homem, o encontro com o helenismo, que iniciava os homens nos mistérios divinos, foi fundamental para a formação da iminente liturgia cristã.<sup>252</sup>

A segunda etapa exposta por Casel é marcada pelo testemunho do Novo Testamento. Nela, o Deus transcendente toma a iniciativa de revelar-se ao homem através de Cristo. Pelo mistério da encarnação, Deus se tornou acessível ao homem e, dessa forma, se realiza concretamente o seu plano redentor. Além disso, o plano salvífico de Deus contempla ainda o mistério da morte, ressurreição e glorificação de Jesus. Nestes atos salvíficos, a salvação do homem é concretizada.

O plano salvífico de Deus irrompe no tempo e inaugura a terceira e última etapa caracterizada pelo culto cristão. A obra da revelação divina, que manifesta a vontade salvífica do Pai, se revela pelo Filho, no Espírito, através da Igreja. O

---

<sup>251</sup> STUDER, H., *Rationes seminales*, p. 1210.

<sup>252</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*, p. 45-55.

desígnio salvífico de Deus deve alcançar as gerações de todos os tempos. Por isso, por meio da Igreja, a obra redentora de Cristo continua no mundo. Através do culto ritual, os homens entram em contato com a obra redentora e são inseridos na comunhão da vida divina.

O. Casel enfatiza que o mistério de Cristo está presente nos sacramentos da Igreja e no seu culto litúrgico. Por eles, o mistério de salvação está ao alcance dos seres humanos valendo-se de sinais, ritos e símbolos. E, assim, o mistério na Igreja ultrapassa o culto e atua na história humana, na história da salvação. “Pelo mistério, Cristo vive na Igreja, age nela e com ela, a mantém e a vivifica. Pelo mistério, já vivemos a vida do século futuro, antecipamos alguma coisa do reino de Deus e caminhamos humildemente, pela fé, nos caminhos da vida presente”.<sup>253</sup>

A teologia caselina foi aprofundada por diversos teólogos e serviu de profunda inspiração para o Movimento Litúrgico. O Movimento tratou de uma pesquisa importante, tanto no plano teológico como pastoral, que redescobriu a autêntica natureza e o significado da espiritualidade litúrgica. A reunião de diversos teólogos, exegetas e peritos em liturgia em um espaço de tempo de cerca de cinquenta anos procuraram resgatar o verdadeiro sentido da natureza e do significado na liturgia.<sup>254</sup>

Preocupado com a espiritualidade do povo cristão e animado pelo retorno às fontes da Igreja, o Movimento Litúrgico desejava recriar o caminho de compreensão do sinal litúrgico-sacramental a fim de estimular a participação dos fiéis nas celebrações litúrgicas. Além disso, o mistério de Cristo, já mencionado nas obras de Odo Casel, lança as bases para uma reflexão litúrgica de cunho cristológico que possibilita o amadurecimento da renovação litúrgica indicando os atos litúrgicos como os atos do próprio Cristo no cerne da vida da Igreja.

Foram décadas de grande produção litúrgica com a realização de inúmeros cursos, revistas, semanas litúrgicas, subsídios litúrgico-pastorais. O interesse pelas traduções de textos litúrgicos antigos e de seus comentários impulsionaram novas pesquisas suscitando um renascimento litúrgico.<sup>255</sup> O estudo das antigas fontes

---

<sup>253</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*, p. 82.

<sup>254</sup> Em 1909 o Movimento Litúrgico teve o seu início oficial com a realização do Congresso nacional de obras católicas, na cidade de Malines, na Bélgica, quando dom Lambert Beauduin recomendou a renovação da liturgia como a oração da Igreja.

<sup>255</sup> Três autores se destacam no início do Movimento Litúrgico: dom Lambert Beuadin, com “La piété de l’Église, principes et faits”, 1914; dom Maurice Festugière, com “La liturgie catholique.

litúrgicas promove uma riqueza de pensamento que torna possível não só uma renovação da liturgia, mas também de toda a Igreja.

O Movimento Litúrgico marca profundamente a vida da Igreja e encontra na Encíclica *Mediator Dei* de Pio XII o seu reconhecimento oficial. Mesmo sendo um documento de confirmação dos trabalhos teológicos e de censuras, no esforço de afastar os exageros extremistas, torna-se a “carta magna” da renovação da liturgia da Igreja. No caso da visão da liturgia como a última etapa da história da salvação, a redescoberta da noção de “mistério” das obras caselianas foram fundamentais para a recuperação da tradição litúrgica da Igreja e contribuiu na reforma desejada e empreendida pelo Concílio Vaticano II.<sup>256</sup>

O primeiro documento conciliar, publicado em 1963, no final da segunda sessão conciliar, foi a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, que como uma voz uníssona de toda a Igreja, legitimou e reconheceu as contribuições do Movimento Litúrgico para a teologia litúrgica e tratou o conceito de “mistério” como o ponto fundamental para a teologia litúrgico-sacramental.

Na *Sacrosanctum Concilium*, os padres conciliares, ao tratarem da natureza da liturgia, deixam a perspectiva jurídico-institucional e rubrical, para aplicar uma compreensão da liturgia a partir da teologia histórico-salvífica.<sup>257</sup> Tendo como uma de suas bases a teologia do mistério, o Concílio Vaticano II aborda três temas cruciais da obra de O. Casel: a relação mistério e revelação (desenvolvida na *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* e a *Lumen Gentium*), a relação entre mistério e Igreja, (abordada de modo mais extenso na *Lumen Gentium*); e a dinâmica mistério e liturgia (desenvolvida na *Sacrosanctum Concilium*).

A Constituição litúrgica, nos parágrafos quinto e sexto, expõe o caminho histórico da revelação como história da salvação, partindo da revelação bíblica e chegando à sua realização no plano litúrgico. Assim, a revelação é apresentada como um suceder-se de eventos, que, de “maneiras e em tempos diferentes”, promovem

---

Essai de synthèse suivi de quelques développements”, em 1913, além de diversos artigos publicados durante o ano de 1914 na Revue Thomiste; e dom Emmanuele Caronti, “La pietà litúrgica”, em 1920.

<sup>256</sup> NEUNHEUSER, B., Mistério, p. 766-770.

<sup>257</sup> Apesar da teologia escolástica relatar a história da salvação, como nas obras de Santo Tomás de Aquino, esta ideia foi velada pelo domínio de uma teologia entendida como ciência, sem relação a história. Assim, a teologia deixou de ser de natureza histórico-salvífica, pois sua ideia fundamental da natureza da ciência não permitiria fazê-lo. É fato que há nela afirmações concernentes a certos fatos histórico-salvíficos como o mistério da encarnação. Contudo, o conceito referido não é estudado de modo geral e formal. A Constituição *Sacrosanctum Concilium* recupera da teologia patrística, as referências à história da salvação e aplica junto da natureza da liturgia.

o mistério da salvação, desde sempre existente na eternidade de Deus. Esta “diversidade de modos” se refere a todas as formas em que Deus conduziu o seu plano salvífico. E a “diversidade de tempos” denota a dimensão histórica da revelação como um “evento real” do mistério pascal de Cristo, precedido de “eventos” de anúncio profético.

Em relação aos diferentes tempos da revelação, os padres conciliares descrevem o percurso histórico, tal como Casel indica em sua teologia, onde a história da salvação é apresentada em três etapas. A primeira, é a profética, do anúncio do plano de salvação que progressivamente revela o “mistério escondido desde os séculos em Deus” (CI 1,26). A segunda, é a “plenitude dos tempos”, a salvação antes anunciada torna-se realidade. A salvação entra no tempo e a “palavra se faz carne” (Jo 1,14). O que era “profecia-anúncio” passa a ser “realidade”. E, por fim, a última etapa é o “tempo da igreja”, a continuação do “tempo de Cristo”, onde a obra de salvação se prolonga e atualiza no mundo mediante os sacramentos da Igreja. (Ef 3,9; CI 1,26).

Assim, “afirmar a existência de uma história da salvação equivale a asseverar que a salvação se realiza mediante atos humanos livres e contingentes, com os quais o homem constrói a sua história, que é a história da salvação, por iniciativa e por auxílio de Deus”.<sup>258</sup> A liturgia, por sua vez, aparece como momento de revelação e evento salvífico que realiza a salvação, ao mesmo tempo que realiza o anúncio salvífico de Cristo, tal como as antigas profecias.

Observa-se, então, na liturgia que “a sua tarefa é a de completar progressivamente em cada um dos homens e na humanidade a plena imagem de Cristo”.<sup>259</sup> Nesse sentido, a celebração litúrgica da Igreja é a síntese da história da salvação. Como Deus nos salva na história, ela se transforma em história da salvação.

Ao descrever os diferentes tempos da revelação, a *Sacrosanctum Concilium* define o Mistério Pascal como o centro de toda a obra redentora de Cristo. Prefiguração do êxodo de Israel do Egito, a páscoa é a libertação definitiva do homem, realizada pelo próprio Deus. A libertação representada pelo êxodo era parcial, uma promessa de salvação para o futuro, a ser plenamente realizada na

<sup>258</sup> TRIACCA, A. M., Tempo e liturgia, p. 1165.

<sup>259</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 111.

páscoa de Cristo, que é a “passagem do Filho de Deus, que tendo-se encarnado, jamais cessará de ser verdadeira libertação dos homens”.<sup>260</sup>

A SC, definindo como páscoa toda a obra redentora de Cristo, não só tencionou colocar esta como cumprimento real daquilo que a páscoa profeticamente significava e preparava, mas também lhe atribuiu um lugar único e eminente que na revelação do desígnio de salvação é reservado precisamente à própria Páscoa, ou seja, o lugar central.<sup>261</sup>

E, por essa razão, a história da salvação, que encontra o seu cumprimento na páscoa de Cristo, por meio de sinais sensíveis, realiza a salvação para os homens de todos os tempos. A liturgia concretiza o tempo da Igreja, “cuja missão consiste não somente em anunciar o Filho de Deus, que com sua morte e ressurreição, nos libertou do poder de Satanás e da morte, mas realiza também a obra de salvação que proclama”.<sup>262</sup> O ato salvífico chega aos homens pelo ato litúrgico celebrado pela Igreja.

Ressalta-se, dessa forma, que a íntima relação entre bíblia e Liturgia é determinante na elaboração destes parágrafos da *Sacrosanctum Concilium*. Para S. Marsili, “a Sagrada Escritura é o anúncio perene do projeto divino de salvação, a Liturgia é a sua realização ritual”.<sup>263</sup> O plano salvífico traçado por Deus no Antigo Testamento e concretizado no Novo Testamento se atualiza nas ações litúrgicas da Igreja até que se cumpra a vinda definitiva do Senhor.

A Escritura assume na liturgia a função de ser proclamação-atualização do evento de salvação. Palavra e ato litúrgico são, assim, elementos inseparáveis para a celebração do mistério da salvação. Para nossa pesquisa, essa unidade é determinante para a investigação de aspectos litúrgicos das ações simbólicas. Já no Antigo Testamento encontramos as ações simbólicas dos profetas de Israel, isto é, a união da palavra com um gesto, com a finalidade de realizar um anúncio salvífico. Da mesma forma, os atos proféticos de Jesus são relatados no Evangelho evocando os atos dos profetas veterotestamentários. A liturgia é formada com esta mesma união da palavra com o ato.<sup>264</sup>

<sup>260</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 118.

<sup>261</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 119.

<sup>262</sup> FLORES, J., Introdução à teologia litúrgica, p. 304.

<sup>263</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 123.

<sup>264</sup> “Ora, sabemos que os eventos da salvação do AT são apenas “símbolos” proféticos, ao passo que são plenas “realidades” no NT. Consequentemente, a liturgia hebraica era realização ritual de um acontecimento de salvação que não ia além do valor de símbolo: a liturgia cristã será realização ritual do evento real da salvação” (MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 123).

Na revelação veterotestamentária, Deus se revela e se faz presente na história por meio de diversas ações: Deus cria, chama, liberta, faz aliança, faz moradia, santifica, envia e julga a humanidade.<sup>265</sup> É um contínuo e incessante diálogo, em que Deus fala e o homem responde ao seu chamado. Na literatura profética, de modo particular, encontramos esse diálogo de convocação e resposta nas ações e nas palavras dos profetas de Israel. Desse modo, os eventos e sinais do Antigo Testamento são apresentados como eventos, sinais prefigurativos dos eventos e sinais neotestamentários.

Já o Novo Testamento apresenta Jesus como um profeta poderoso em obras e palavras (Lc 24,19). Ele é o sacramento fundamental do mistério de Deus (Cl 2,2; 4,7). Sua vida e seu ministério foram marcados por um contínuo suceder-se de ações simbólicas que foram prolongadas sacramentalmente nas ações eclesiais. O mistério de Cristo é o centro de toda história salvífica. O que era anúncio e promessa se torna realidade em Jesus.

Nesse sentido, a história da salvação é o *locus* onde Deus revela o seu projeto salvífico por meio de ações simbólicas. Os atos proféticos dos profetas e de Jesus expressam esta relação entre a ação divina e a ação humana. Deus dá o sinal e o homem reconhece a presença de Deus. A linguagem simbólica, uma das principais características da revelação bíblica, passa também a caracterizar a liturgia como última etapa da história salvífica.

Segundo A. Pistoia, “a liturgia age por via simbólica, em que o símbolo indica a expressão da unidade e da totalidade de uma coisa em seguida à reunificação das suas partes e, simultaneamente, a presença objetiva da coisa representada”.<sup>266</sup> Assim, o “símbolo” reúne as duas formas de uma única ação salvífica de Deus que o põe em ação, por causa da sua ação unificadora e unificante remete a uma realidade transcendente.<sup>267</sup>

<sup>265</sup> ROCCHETTA. C., Os sacramentos da fé, p. 78-141.

<sup>266</sup> PISTOIA, A., História da salvação, p. 551.

<sup>267</sup> O termo “símbolo” tem origem na palavra grega “*symbolon*” que indica lançar junto, colocar junto, confrontar. Do ponto de vista etimológico-semântico, o símbolo indica a parte de um fragmento que exige ser completado por outra parte para formar uma única realidade, ele une duas realidades. Neste sentido, o símbolo, em seu significado semântico, supera a realidade do “sinal”. Enquanto este remete a um significado preciso, mais determinado, sem relação de comunhão e presença entre o sinal e o seu significado, o símbolo une as duas realidades, de modo que, o que ele indica e ao mesmo tempo expressa é acessível nele e através dele (SARTORE, D., Sinal/símbolo, p. 1142-1143).

Por isso, considera-se o conceito de símbolo como “a forma mais profunda e mais perfeita de expressão do que se entende por sacramento”.<sup>268</sup> Por meio da celebração, o mistério de Deus torna-se expressão simbólica portadora da salvação. E, por sua vez, através de um sinal, a pessoa que se une ao divino, se expressa, se comunica e se faz participante, de modo afetivo e operativo, com o que está sendo simbolizado no ato litúrgico.

Acrescenta-se que a linguagem simbólica, por ser natural no pensamento semítico, é uma das características fundamentais da Sagrada Escritura.<sup>269</sup> Esta característica ressalta que “o simbolismo bíblico nasce da concepção religiosa que vê toda a realidade e toda a história em estreita conexão com Deus, para a qual todos os seres e todos os acontecimentos podem tornar-se sinais da presença e da obra de Deus”.<sup>270</sup> Por isso, a economia salvífica, que pela força do Espírito Santo se desenvolve a partir dos sinais bíblicos, atualiza nas ações realizadas nas celebrações litúrgicas esses sinais salvíficos que, por sua vez, se desdobram na vida e nas ações do homem.

Portanto, mediante a palavra e os ritos litúrgicos da Igreja, Deus, que opera a salvação no símbolo profético do Antigo Testamento e o realiza no mistério pascal de Cristo, realiza também a salvação até o cumprimento escatológico por meio dos símbolos. Na história da salvação, os acontecimentos não são apenas fatos históricos, são histórico-salvíficos, pois, através deles, Deus se revela como Criador e Salvador. Como na revelação bíblica, o sinal profético é formado por acontecimentos e palavras. Na liturgia, a história salvífica também se desenrola em ações simbólicas.

É de se destacar, ainda, o enfraquecimento da importância simbólica após a teologia dos Padres da Igreja. A coisificação dos sacramentos e sua reprodução por esquemas reducionistas, os distanciaram desta relação com a história da salvação, para serem apresentados pelo o que eles causam, operam e produzem da graça divina. Somente no Concílio Vaticano II, na intenção de recuperar e de restabelecer

---

<sup>268</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 75.

<sup>269</sup> SARTORE, D., Sinal/símbolo, p. 1144.

<sup>270</sup> SARTORE, D., Sinal/símbolo, p. 1144.

a tradição bíblica e patrística da teologia dos sacramentos, retomou o conceito de sacramentos como conjunto de sinais sensíveis, significantes e eficazes.<sup>271</sup>

Ao promover uma “reforma geral” dos ritos litúrgicos, os padres conciliares desejaram ressaltar a importância dos sinais litúrgicos, “que de fato expressem mais claramente as coisas santas que eles significam, e o povo cristão possa compreendê-las facilmente à medida do possível, e também participar plena e ativamente da celebração comunitária”.<sup>272</sup>

A teologia pós-conciliar aprofunda a teologia dos símbolos como a automanifestação real do mistério de Deus no mundo e na vida do homem. A história da salvação possui uma estrutura e uma forma simbólica, tal como encontramos no Antigo Testamento, sobretudo na literatura profética. É Deus que age através de símbolos vivos e de ações simbólicas. Na encarnação do Verbo, Jesus é entregue aos homens como o mais perfeito gesto simbólico do Pai (Jo 14,6-10) que age por meio de símbolos e sinais proféticos. E a história da salvação, que chega à plenitude dos tempos, continua atuando no mundo mediante o sopro vivo do Espírito (2Ts 2,13; 2Cor 13,17; Gl 4,4-6) até a sua completa realização em Deus (1Ts 4,17-18; 5,23-25; 1Cor 5, 28) por meio da Igreja. Assim sendo, a Igreja é compreendida também em natureza simbólica: “Ela é o símbolo real de Cristo, e os sacramentos são os gestos, os atos, com os quais o símbolo real se exprime e se realiza”.<sup>273</sup>

Sobre a natureza simbólica de Cristo e da Igreja, C. Cibien recorda que:

Constantemente relacionado com a economia trinitária, o símbolo sacramental adquire sua verdadeira força. [...] O sacramento se transforma, assim, no lugar e no tempo privilegiado do encontro eficaz entre a corporeidade do homem e Deus, no culto a ele oferecido “em-com-por” Cristo, no Espírito Santo. É fácil compreender ao mesmo tempo a precariedade e a profundidade desse encontro, quando

<sup>271</sup> Santo Agostinho recorda que os sinais bíblicos do Antigo Testamento eram apenas anúncio de Cristo, enquanto no cristianismo “foram instituídos outros sacramentos de maior eficácia, de uso mais benéfico, mais fáceis de serem celebrados, mais reduzidos em número” (C. Faust 19, 13). Sendo assim, Agostinho usa o termo *sacramentum* em um amplo sentido, indicando todos os sinais sagrados, isto é, os sinais bíblicos e os da Igreja vinculada às realidades divinas. “Os sinais das realidades divinas – observa ele – são sem dúvida alguma visíveis; neles, porém, são honradas realidades invisíveis (De cat rud 26,50). Para aprofundar a ideia que os Padres tinham do simbolismo cristão, especialmente com referência à liturgia, deve ser observado em particular os termos *eikon*, *symbolon*, *mysterion*, *typos*, *antítypos*, *omóioma*, *signum*, *imago*, *figura*, *species*, *sacramentum*, *mysterium*, *similitudo*, etc. Isto é, toda a terminologia sobre os sinais nos textos dos próprios Padres e também nos textos litúrgicos antigos.

<sup>272</sup> SC 21.

<sup>273</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 56.

examinamos onde se concentram a nossa atenção e o nosso compromisso sacramental.<sup>274</sup>

Com a contribuição da exegese contemporânea, a teologia sacramental tem aprofundado a tarefa de estabelecer novos vínculos entre a exegese, a dogmática e práxis sacramental. A categoria “história da salvação” é o elo que os reúne e que permite examinar e aprofundar a celebração sacramental da revelação divina ao homem. Assim sendo, os atos (*’ôt*) dos profetas de Israel e de Jesus são sinais realizados para visualizar (significar), realizar (incorporar) e projetar (produzir) uma nova realidade por meio dos sacramentos da Igreja.<sup>275</sup>

A recuperação da categoria “história da salvação” possibilitou a compreensão da unicidade do desígnio salvífico de Deus, operado na história humana por meio de atos e palavras. Afirmar que a liturgia é síntese da história da salvação é apresentá-la dentro da dinâmica linear da história em que, por meio dos sinais sacramentais, a Igreja recorda e celebra os atos salvíficos de Jesus, atualizando-os no *hoje* da salvação.<sup>276</sup> Assim, na liturgia, o fazer memória de um ato já passado, não é uma forma de recordação, mas, como um ato sacramental, encontra o próprio Cristo vivo, enviado do Pai, que mediante o Espírito Santo, se faz presente na vida humana e faz visível na comunidade cristã o mistério de sua vida, morte e ressurreição.

Assim, ao relacionarmos as ações simbólicas dos profetas de Israel com os atos sacramentais da Igreja, notamos que, da mesma forma que os atos dos profetas eram sinais visualizadores da vontade de Deus, que anunciavam a presença do Senhor ao povo de Israel, os sacramentos também assumem o valor de um ato-palavra que comunica e transmite a obra salvífica de Deus na história.<sup>277</sup> Os profetas de Israel se expressavam por gestos e sinais, por palavras faladas ou escritas, para que a mensagem anunciada por Deus fosse compreendida e assimilada pelo povo eleito. E até mesmo a ausência de palavras não deixava de ter um significado.

<sup>274</sup> CIBIEN, C., Gestos, p. 506.

<sup>275</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 123.

<sup>276</sup> “Considerando o modo de agir de Deus na revelação salvífica, isto é, através de eventos históricos que são ao mesmo tempo mistérios, compreendemos o motivo por que a liturgia é exatamente o ‘símbolo’ que reúne as duas formas operativas da única ação salvífica de Deus, permitindo a essa última que se torne presente para todos aqueles que, em qualquer tempo e lugar, recorrem ao mesmo símbolo, pondo-o em ação (PISTOIA, A., História da salvação, p. 552).

<sup>277</sup> Sobre a relação entre palavra e sacramento ver em: SCHULTE, R., Sacramentos individuais, p. 118-127.

Frequentemente, tal gesto servia como um sinal impactante, que provocava alguma reação e antecipava o que em breve iria se tornar realidade. Estas mesmas características se destacam nos atos sacramentais da Igreja.

Para os profetas do Antigo Testamento, o importante era a mensagem contida no sinal profético. O valor do gesto realizado e o ato de tornar presente e concreto o que anunciavam, para os profetas eram mais importantes do que o gesto e a palavra que propriamente realizavam, tanto que eles entendiam que os seus atos prefiguravam os acontecimentos salvíficos futuros. Por isso, para que a mensagem fosse compreendida e assimilada, os profetas se expressavam, por gestos e sinais vividos, e, também, por palavras faladas ou escritas.<sup>278</sup>

As palavras e os fatos veterotestamentários se ordenam à plenitude da revelação neotestamentária. A palavra anunciada no Primeiro Testamento se realiza no Novo Testamento. Deus se faz homem, Cristo assume em si os atos salvíficos do passado e abre as portas da esperança do cumprimento do reino. É o próprio Cristo vivo e vivente, enviado do Pai, que, mediante o seu Espírito, irrompe na vida humana fazendo com que a comunidade cristã possa reviver criativamente, como momento de graça e salvação, o mistério de sua vida, morte e ressurreição. Cristo Jesus, na sua existência terrena, “recapitula” toda a História da Salvação e revela plenamente o seu conteúdo.

A *historia salutis*, dotada de promessa-profecia e atualização-realidade, estende-se no tempo como momento-síntese do acontecimento único e definitivo do Mistério Pascal. Assim, os sacramentos são celebrados rememorando os eventos do passado que se tornam “agora” ocasião de graça e de salvação. Eles atualizam os atos salvíficos operados por Jesus, mediante um sinal eficaz. Os gestos simbólicos e os atos proféticos são sinais visíveis do culto cristão que “tem o dever de proclamar o “hoje”, o “aqui e agora” da salvação em Cristo vindo-morto-ressuscitado, e de inserir nesta salvação pascal todo aquele que adere com fé à livre promessa de Deus”.<sup>279</sup>

Além de visualizarem a vontade divina, os atos proféticos também são sinais realizadores da vontade Deus. As ações simbólicas e os gestos proféticos de Jesus são agora eficazmente representados através das ações litúrgicas sacramentais e passam a realizar a ação invisível da graça santificante. Os atos sacramentais que

---

<sup>278</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 131.

<sup>279</sup> PISTOIA, A., Compromisso, p. 200.

fazem memória dos atos de Cristo não são uma apresentação teatral do passado. A liturgia é o lugar da realização da graça atuando no momento presente. Por meio dela, há uma verdadeira re-presentation da história da salvação presente aqui e agora em forma de sacramento.<sup>280</sup>

Os sacramentos possuem uma estrutura semelhante à da história da salvação, porque, por meio deles, os eventos não são apenas recordados na celebração. São antes re-presentados, demonstrados e re-memorados, pois que têm o seu fundamento no movimento originário posto em ato pelo Pai, orientado por Ele em direção ao Filho glorificado, e que apresentam a sua atualização no movimento escatológico iniciado e concluído pelo Espírito.<sup>281</sup>

A liturgia sacramental é o espaço privilegiado da atuação do Espírito Santo. Este tempo decisivo da salvação é chamado também de *kairós*.<sup>282</sup> Neste sentido, Jesus Cristo, “ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8), é a plenitude dos tempos (Gl 4,4), a presença do *kairós* por excelência. A Igreja, ao rememorar os atos do passado, evoca um tempo novo de graça e salvação (1Cor 6,1-2), de tal maneira que já se antecipa o vir-a-ser do reino futuro. Com isso, pela ação do Espírito Santo, os eventos histórico-salvíficos realizados no passado adquirem sua plena atualidade no “hoje” da celebração litúrgica.

Dessa forma, ao celebrar os eventos salvíficos do passado num hoje celebrativo, a liturgia, por obra do Espírito de Deus, faz com que o cristão sinta na sua vida a atuação e visualização interna da graça de Deus recebida em cada sacramento celebrado. Na história da salvação, as ações proféticas não só têm a capacidade de visualizar a vontade de Deus, mas também de realizar esta mesma vontade, e, assim, produzir uma nova realidade no mundo. Os sinais bíblicos ou os gestos realizados pelos profetas e por Jesus têm por objetivo conduzir o povo para a realização de sua aliança com Deus.

Os gestos simbólicos de Jesus transcendem os limites de seu desenvolvimento histórico somente por meio do Pneuma. Como o poder transcriador derramado tanto sobre o Filho justo e autodoador como sobre os cristãos, o Espírito acompanha a Igreja na ação anamnésica e de prognose da liturgia, fazendo com que os cristãos

<sup>280</sup> “Na realidade litúrgica, a ação sacerdotal atual de Cristo, que começou com a encarnação, se cumpriu no Gólgota e se prolonga junto ao Pai, torna-se uma realidade que nos investe realmente e presencialmente” (VAGAGGINI, C., O sentido teológico da liturgia, p. 243).

<sup>281</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 58.

<sup>282</sup> “A ação do Espírito dá aos acontecimentos a condição de *kairós*. Neles se fundamenta a história da salvação. É o tempo favorável em que irrompe nova possibilidade de ser. É vivência de Ressurreição” (TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 103).

estejam abertos à presença espiritual e aos gestos simbólicos de seu Recriador. Além disso, o Pneuma estimula-os a prolongar esse encontro salvífico com Cristo por meio de atos de justiça e de autodoação que compreendem uma resposta autêntica e profética à graça sacramental.<sup>283</sup>

Por isso, cada vez que a Igreja “recorda” os mistérios salvíficos, ela se converte em um instrumento eficaz, através do qual o homem se torna testemunha de toda a maravilha da salvação, outrora realizados e plenamente cumpridos no mistério pascal de Jesus. Através dos sinais sacramentais, Deus entra operativamente na história e na vida de cada cristão e o convida a uma responsabilidade ética (Mc 1,15), posto que cada ato profético provoca uma reação no homem.<sup>284</sup>

No Antigo Testamento, os profetas, cada um ao seu modo, protagonizam o desenrolar da história da salvação, como instrumentos da relação entre Javé e Israel. Como consequência da aliança, os profetas de Israel tiveram suas vidas transformadas a ponto de realizarem “uma grande ruptura entre a vida precedente e o novo estilo agora assumido por vocação”.<sup>285</sup> O mesmo se verifica também na vida dos cristãos dos primeiros séculos, pois o chamado à conversão, presente diversas vezes no discurso profético e evangélico é um chamado aos homens à aliança com Deus. E como consequência de uma profunda experiência com Deus, os cristãos vivem uma transformação radical de suas vidas no exercício do serviço e da missão profética.

Como atualização da promessa divina, os sacramentos tornam também o homem um sinal personificado de Deus, tal como eram os profetas de Israel. Estes eram identificados como sinal vivo de Deus.<sup>286</sup> Dessa forma, ao reconhecermos a humanidade do profeta como um sinal divino, afirmamos o valor do humano na economia da salvação. Assim sendo, o ato sacramental faz de cada cristão um sinal profético.

<sup>283</sup> ROSATO, P., Introdução à teologia dos sacramentos, p. 51.

<sup>284</sup> J. Castillo recorda que cada vez que o fiel recebe o anúncio do Reino, ele deve aceitar a mensagem, respondendo com uma renovada atitude de conversão, isto é, com orientando toda sua vida em direção ao Senhor. Assim, a celebração cristã não é a execução exata de um ritual, mas o fator essencial e determinante da celebração é a experiência vivida pelo crente e pela comunidade. Esta experiência consiste na aceitação da mensagem e na conversão que ela acarreta (CASTILLO, J., *Simbolos de libertad*, p. 129).

<sup>285</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 140.

<sup>286</sup> Por exemplo, o ato profético de Jeremias que faz da sua vida um sinal personificado da vontade de Deus ao assumir o celibato e a abstinência sexual (Jr 16, 1–2).

Toda a comunidade cristã é também chamada a assumir na própria vida a mensagem divina, a exemplo do profeta que, na sua humanidade, é instrumento de anúncio da salvação. Pela encarnação do verbo, os homens são tocados pelo divino e passam a ser também sinais proféticos à espera da redenção de toda a humanidade.

Por fim, o resgate da dimensão profética dos sacramentos ressaltou o seu caráter escatológico: a história, planejada e conduzida por Deus, é levada à plenitude em Jesus Cristo (Gl 4,4). Os sacramentos ao recordar os eventos salvíficos do passado, atualizam os atos salvíficos no presente e profetizam a antecipação da glória futura do reino, já celebrada e antegozada em cada ato litúrgico.

No Cristo ressuscitado e no dom do Espírito, a Igreja, como comunidade escatológica, vive já o começo do reino.<sup>287</sup> Jesus nos deixou o seu Espírito para conduzir a nossa humanidade no caminho do reino definitivo para o triunfo final de Deus, quando todas as coisas lhe serão submetidas e quando Deus será “tudo em todos” (1Cor 15,28). Os atos sacramentais, tal como as ações simbólicas do Antigo e Novo Testamento, abrem novas perspectivas para uma maior compreensão e fé na concretude de novas intervenções, a fim de que se conheça e viva a aliança.

As ações simbólicas dos profetas já manifestavam o plano de Deus de tornar livre o seu povo e selar com ele uma nova aliança. Não se tratava de uma ruptura com o passado, mas um avançar para uma nova aliança eterna. O que era velho se faz novo. O êxodo se transforma em um novo êxodo; a aliança se faz nova aliança; o homem passa a ser considerado homem novo porque recebe um coração e um espírito novo.<sup>288</sup>

Por fim haverá novos céus e nova terra; um novo encontro e uma nova relação entre Javé, Israel e todos os povos. Será a última etapa da história da salvação. Haverá um só rebanho e um só pastor e não haverá divisões entre os homens. Será o cumprimento da profecia de Ezequiel que anunciou a unidade do rebanho por

<sup>287</sup> “O Senhor Jesus deu início à Sua Igreja pregando a boa nova do advento do Reino de Deus prometido desde há séculos nas Escrituras: ‘cumpriu-se o tempo, o Reino de Deus está próximo’ (Mc 1,15; Mt 4,17). Este Reino manifesta-se na palavra, nas obras e na presença de Cristo. A palavra do Senhor compara-se à semente lançada ao campo (Mc 4,14): aqueles que a ouvem com fé e entram a fazer parte do pequeno rebanho de Cristo (Lc 12,32), já receberam o Reino; depois, por força própria, a semente germina e cresce até ao tempo da messe (Mc. 4, 26-29). Também os milagres de Jesus comprovam que já chegou à terra o Reino: ‘Se lanço fora os demônios com o poder de Deus, é que chegou a vós o Reino de Deus’ (Lc 11,20; Mt 12,28). Mas este Reino manifesta-se sobretudo na própria pessoa de Cristo, Filho de Deus e Filho do homem, que veio ‘para servir e dar a sua vida em redenção por muitos’ (Mt 10,45)”. (LG 5).

<sup>288</sup> ROCCHETTA, C., Os sacramentos da fé, p. 155-158.

meio da junção de duas tábuas. Esta conciliação será a eterna aliança de paz entre Deus e o seu povo, a salvação dos homens e a criação de um novo povo, todos estarão reunidos na Nova Jerusalém, a Jerusalém celeste.<sup>289</sup>

Por isso, os atos proféticos projetam o mundo novo, redimido, desejado por Deus, de homens e mulheres de coração e espírito novos. Como sinais sacramentais antecipam a glória futura do reino; e a presença do Senhor na ação litúrgica. E pelo Espírito, provocam e antecipam novas formas de relação entre Deus e o homem. “A imagem de Deus no homem será refeita quando forem refeitos a relação do homem com o mundo como senhor, com as pessoas, como irmãos e com Deus, como filho”.<sup>290</sup> O Espírito Santo faz da Igreja inteira uma comunidade profética.

Compreender os sacramentos como atos proféticos significa compreendê-los a partir da perspectiva do “já-salvífico” e do “ainda-a-salvar”, onde Deus age com sua graça santificante e o homem reage por um estilo de vida modelado e pautado em consequência do dom recebido e do culto celebrado. Com isso, a função dos sacramentos é de impulsionar as consciências para a irrupção do reino e para uma atitude de vigilância no seu confronto.<sup>291</sup> Por causa do seu revestimento profético, receber os sacramentos é revestir-se de Cristo, de sua maneira de ser profeta. E a vida profética é, no fundo, testemunhal e martirial. Os sacramentos, enfim, apressam a chegada do tempo novo de eterna justiça, esperança, paz e perdão, compaixão, serviço e fidelidade. Do contrário, sem a correspondência de uma vida que se renova dia a dia, há o risco de transformarmos os sacramentos em algo mecânico e estéril.

Equiparados aos gestos proféticos dos profetas do Antigo Testamento, os gestos de Jesus são sinais que revelam o cumprimento das profecias e indicam o início de novas promessas da salvação. As ações simbólicas dos profetas do Antigo Testamento, que visualizam, realizam e projetam o desígnio salvífico de Deus, são prelúdios dos atos proféticos realizados por Jesus Cristo. Nesse desígnio, os *’ôt* proféticos de Jesus são prelúdios criativos dos sacramentos da Igreja que passaram por uma lenta, longa e profunda gestação até chegar à sua atual forma ritual. Tais sinais proféticos, que dão prosseguimento à obra salvífica de Deus para o homem,

<sup>289</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 153.

<sup>290</sup> DP 322.

<sup>291</sup> “A liturgia é para nós, ao mesmo tempo, alimento e controle. A confrontação incessante com os mistérios da fé nos obriga a depurar nossa fé por nossa ação” (HAMMAN, A., Liturgia e apostolado, p. 88).

são sinais divinos e humanos, portadores da expressão e o cumprimento da história da salvação.

### 3.2 A presença de Cristo nos atos litúrgicos

Depois de apresentar a natureza histórico-salvífica da liturgia, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* expõe, no artigo sétimo, a obra salvífica em chave cristológica. Nesse parágrafo, os padres conciliares desenvolvem a temática iniciada nos parágrafos anteriores, ressaltando a continuação da obra da salvação protagonizada por Cristo e continuada na Igreja, com os seguintes termos: “Cristo está presente em sua Igreja, sobretudo nas ações litúrgicas”.<sup>292</sup>

A Igreja professa incessantemente que a presença ativa de Cristo no mundo se realiza na liturgia. Os mesmos atos históricos de Jesus, descritos nos evangelhos, estão presentes na celebração litúrgica, para que os homens de todos os tempos sejam associados à obra de salvação. Pela presença de Jesus Cristo na liturgia, Deus toca a história e nela permanece para a salvação da humanidade. Com efeito, “o sacrifício de Jesus na cruz adquiriu um caráter eterno e sela todo seu ser. O resto da salvação consiste em integrar aos homens esta única ação salvífica e nesta única pessoa salvadora”.<sup>293</sup> Por isso, o culto litúrgico é a obra da santificação do homem, que, reunido como membro do corpo místico de Cristo, glorifica o Pai, no Espírito Santo.

A presença de Cristo na liturgia não é estritamente uma novidade para a teologia. O tema já é conhecido desde os primórdios da Igreja.<sup>294</sup> É mérito de O. Casel a descoberta do tema e a pesquisa a partir da qual esta temática tem sido desenvolvida com profundidade. Para Casel, é possível afirmar, a partir da teologia

---

<sup>292</sup> SC 7.

<sup>293</sup> BETZ, J., *La Eucaristia, mistério central*, p. 269.

<sup>294</sup> Na teologia patrística, encontramos a teologia da presença de Cristo, a partir dos sinais sacramentais, nos descritos pelos Padres, como nos exemplos a seguir: Irineu afirma “Jesus assegurou que aquele cálice é seu próprio sangue, com o qual aumenta nosso sangue, e reafirmou que aquele pão da criação é seu corpo, com o qual incrementa nossos corpos” (Ad. Haer V, 2,2); Orígenes também relata que é Jesus quem oferece o pão da bênção de onde celebra a páscoa com seus discípulos (Comm in Matt).

do mistério, que a atuação de Cristo na liturgia, chamada por ele de “presença misteriosa”, é uma presença de natureza sacramental, onde os mistérios do culto cristão são os atos históricos salvíficos de Cristo que acontecem no presente de modo real e objetivo.<sup>295</sup>

Com o surgimento de diversas práticas de espiritualidade durante os séculos XIV e XVIII, a prática espiritual dos cristãos se distanciou da espiritualidade, em substituição por práticas devocionais. Além disso, a cientificização da teologia, que afastou entre si teologia, liturgia, espiritualidade, pastoral e moral, dividindo essas categorias em eixos distintos, também intensificou a fragmentação da espiritualidade litúrgica como prática ritual e espiritual da Igreja. Como consequência, a compreensão da liturgia foi reduzida a um culto formal e ritualístico.<sup>296</sup> A celebração litúrgica deixou de ser vista como um lugar privilegiado da presença e ação de Cristo, se distanciando de suas fontes bíblica e patrística.

O. Casel, seguindo a intuição bíblico-patrística da teologia, retoma o valor teológico do conceito litúrgico de “mistério” e promove uma reformulação da teologia litúrgica. Ele defende que *mysterion* é a própria pessoa do Cristo, que por atos e palavras comunica o ser e a vontade do Pai. Na história, Jesus inaugura o tempo messiânico e escatológico que torna o reino de Deus presente e atuante no hoje histórico-salvífico, prolongado na vida dos fiéis pela ação do Espírito Santo.<sup>297</sup>

Na linguagem paulina, *mysterium* significa, acima de tudo, uma ação divina, o cumprimento de um desejo eterno de Deus por uma ação que procede da eternidade de Deus, a qual se realiza no tempo e no mundo e tem seu fim último do próprio Eterno. Esse *mysterium* pode ser enunciado na única palavra *Christus*, designando ao mesmo tempo a pessoa do Salvador e seu Corpo místico que é a Igreja, Por “Christus” entendemos primeiramente a Encarnação de Deus, isto é, sua revelação última e definitiva diante do mundo. São Paulo, falando desse mistério, diz que ele foi “escondido” e “permaneceu” no seio da divindade.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> FLORES, J., Introdução à teologia litúrgica, p. 198).

<sup>296</sup> MARSILI, S., Liturgia, experiência espiritual cristã primária, p. 210-211.

<sup>297</sup> SCHULTE, R., Sacramentos individuais –racemos do sacramento-raiz, p. 57-58. Além disso, Odo Casel que o culto judaico não compreendia a presença de Deus na humanidade de Jesus, na mente semítica não era possível a união entre natureza humana e a natureza divina. O termo “mistério”, procedente do culto pagão grego, que indicava um contato pessoal entre o homem e a divindade, possibilitou que a Igreja encontrasse base para expressar a liturgia da nova aliança, a qual o homem é introduzido na vida divina para alcançar a salvação (CASEL, O., O mistério do culto no cristianismo. p. 44).

<sup>298</sup> CASEL, O., O mistério do culto no cristianismo, p. 22.

Nesse sentido, Casel afirma que as expressões patrísticas “*in mysterio*” e “*in sacramento*” indicam a presença dos eventos histórico-salvíficos da obra da redenção na celebração litúrgica. A liturgia não é uma mera repetição dos gestos de Jesus. Nela se realiza a presença de Cristo no “hoje”, por meio dos sinais sacramentais a forma material é modificada, mas o conteúdo é conservado. Por isso, o mistério redentor de Cristo é uma realidade eternamente atual. A liturgia realiza a “presença” do mistério de Cristo, no “hoje” da celebração sacramental, precisamente porque estes mistérios superam as barreiras do espaço e do tempo. Dizer que os sacramentos são mistério, significa afirmar o elo que há entre eles e a totalidade dos eventos salvíficos de Deus. Sobretudo, como fio condutor desta pesquisa, a partir das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus, encontramos o mistério de Deus revelado nos sinais sacramentais da Igreja e dos cristãos.

P. Fernandez ressalta que já na patrística “Cristo, a Igreja e celebrações litúrgicas são os mistérios fundamentais, tanto em termos de significado como de eficácia. O decisivo na liturgia é a plenitude significativa e operativa. A liturgia realiza aquilo que significa, sendo garantia da presença de Cristo”.<sup>299</sup> Desse modo, através dos mistérios, o ato salvífico histórico se torna tangível nos sacramentos, como cunhado nas palavras de São Leão Magno: “O que na vida no nosso Redentor era visível passou para os ritos sacramentais”.<sup>300</sup> Por meio da palavra e do gesto ritual, os cristãos têm o acesso à participação na história da salvação através do prolongamento da presença e da obra de Jesus concretizados nos sinais sacramentais.

Para a teologia caseliana, o mistério do culto realiza a ação redentora de Jesus Cristo na celebração litúrgica. Em cada ato litúrgico estão presentes todos os atos histórico-salvíficos de Jesus, representados simbolicamente sob as formas sacramentais, comunicam a graça redentora aos homens. Por isso a liturgia é o centro da existência cristã, a expressão máxima da presença de Cristo que se faz reconhecível por todos. Nela encontramos a fonte da vida cristã, de onde tira sua força e seus deveres. No mistério do culto, o mistério de Cristo se faz visível e

---

<sup>299</sup> FERNANDEZ, P., O mistério pascal de Jesus Cristo, p. 249.

<sup>300</sup> PAPA LEÃO MAGNO, Sermões para a Ascensão, 2, 3.

eficaz, de modo que desdobra no espaço e no tempo o ato salvífico de Cristo a todas as gerações.<sup>301</sup>

Em continuidade com a Tradição, O. Casel reconhece a presença sacramental do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia, e estende a presença da obra redentora de Jesus a todos os demais sacramentos e rituais litúrgicos. Do sacrifício eucarístico, que atualiza a obra redentora em cada celebração, e contém de modo real e substancial o corpo e sangue de Cristo, procede a presença de Cristo nos demais sacramentos. Estes participam, cada um a seu modo, conforme sua natureza e o seu próprio significado, da mesma ação salvífica presente na Eucaristia.

Ao lado dos sacramentos, Casel indica também outros atos litúrgicos, não citados no corpo do septenário sacramental, que estendem na vida cristã a ação santificadora do mistério de Cristo.<sup>302</sup> Sendo assim, ele apresenta a bênção do abade e da abadessa, a consagração das virgens, a dedicação de uma Igreja e de um altar, a proclamação da Palavra de Deus (tanto as leituras quanto a homilia), a celebração da liturgia das horas e o ano litúrgico, como ações portadores do mistério redentor de Cristo, que pela invocação do Espírito Santo santifica e penetra o cotidiano da vida de cada cristão.<sup>303</sup>

A natureza simbólica do mistério do culto une a ação do homem com a ação de Deus. Por isso, o corpo sacramental não se restringe a uma única realidade, a partir do dado bíblico, inúmeras realidades, graças a força do símbolo que integra dois polos, antes afastados no tempo e no espaço, expressam agora a obra da redenção.<sup>304</sup> Desta forma, podemos vislumbrar a extensão da noção de sacramento, que reconhece a sacramentalidade de diversos elementos pneumatizados na assembleia celebrativa.

Diante isso, os sinais bíblicos materiais como água, o óleo, pão e vinho, presentes na liturgia como matéria sacramental, indicam a presença do Senhor. E da mesma forma, os atos e palavras dos profetas bíblicos e de Jesus, repetidos nos atos litúrgicos, manifestam a própria ação divina que age no mundo. Pela invocação do Espírito, no ato litúrgico, estas realidades apresentadas são chamadas de

<sup>301</sup> CASEL, O., *Fede, gnose e mistero*, p. 57, apud FLORES, J., *Introdução à teologia litúrgica*, p. 197.

<sup>302</sup> FLORES, J., *Introdução à teologia litúrgica*, p. 198-204.

<sup>303</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*, p. 86-121; CASEL, O., *Presenza del mistero di Cristo*, p. 27-37.

<sup>304</sup> Posteriores a Casel, P. Ricouer, A. Vergote e L. M. Chauvet, desenvolveram importantes estudos sobre a compreensão dos sacramentos a partir da categoria de símbolo.

sacramentos. Desta maneira, Cristo, a Igreja, a liturgia, o setenário sacramental, a história, a sociedade, o homem, a natureza e o cosmos são possibilidades de encontro e comunhão com Deus.

A teologia caseliana proporcionou à teologia litúrgica o retorno da espiritualidade cristã a partir da celebração dos mistérios de Cristo.<sup>305</sup> Sua pesquisa serviu de fundamento para o debate teológico, ocorrido durante a primeira metade do século XX, que fomentou o início da reforma litúrgica no pontificado do Papa Pio XII e, em seguida, no Concílio Vaticano II.<sup>306</sup>

Na encíclica *Mediator Dei*, Pio XII a assume as propostas desenvolvidas pelo movimento litúrgico e corrige aquelas que eram tidas como contrárias à doutrina católica. Com isso, reelabora o conceito de liturgia a partir da contribuição das novas pesquisas e busca modificar a concepção de liturgia de cunho “cerimonialista-externo-estético” e “jurídico-rubricista” para uma visão teológica.<sup>307</sup> A partir da interpretação do texto de Hb 10,5-7, o documento estabelece uma compreensão cristológica da liturgia, que passa a ser reconhecida como o exercício do sacerdócio de Cristo, mediante sua presença na celebração litúrgica.<sup>308</sup> Assim, Pio XII indica um renovado conceito teológico da liturgia:

A sagrada liturgia, ademais, nos propõe todo o Cristo, nos vários aspectos de sua vida; isto é, Cristo que é Verbo do Eterno Pai, que nasce da virgem Mãe de Deus, que nos ensina a verdade, que cura os enfermos, que consola os aflitos, que sofre, que morre; que, enfim, ressurge triunfante da morte; que, reinando na glória do céu, nos envia o Espírito Paráclito e vive sempre na sua Igreja: "Jesus Cristo ontem e hoje: ele por todos os séculos". E, além disso, não no-lo apresenta somente como um exemplo a imitar mas ainda como um mestre a ouvir, um pastor a seguir, como

<sup>305</sup> “Em continuidade com a teologia de Casel, E. Schillebeeckx e K. Rahner, insistiram na continuação da salvação escatológica na visibilidade dos sacramentos da Igreja, pelos quais o sacerdócio de Cristo é continuado, e os mistérios se tornam presentes (*Mysteria carnis Christi*), unido ao seu mistério pascal. O Magistério reconhece essas contribuições, a partir da *Mediator Dei*, e essa teologia estará presente em todos os documentos do Vaticano II e pós-Vaticano. No entanto, a teologia continuou a se fazer algumas perguntas a esse respeito:

Que relação existe entre o momento presente da Igreja e as ações históricas do Cristo terreno? As ações do Jesus histórico podem perdurar no eclesial agora? Que relação existe entre o Senhor da glória e a atual ação litúrgica da Igreja? A salvação se realiza como fruto, ou também os atos pelos quais essa salvação se realiza? O que significa a presença da obra de salvação? Também se pode falar de diferentes tipos de presença e não apenas de uma presença? Qual é a relação entre a presença de Cristo e as outras presenças?” (BOROBIO. D., *Cristo celebrado en la liturgia y los sacramentos*, p. 581).

<sup>306</sup> MARSILI, *Liturgia: experiência espiritual cristã primária*, p. 211.

<sup>307</sup> De fato, nas décadas que antecederam o Concílio Vaticano II existia um grande debate em relação ao conceito de liturgia. A *Mediator Dei* aparece assumindo uma concepção teológico-patristica da liturgia e diminuindo o valor exacerbado das concepções estéticas e jurídicas.

<sup>308</sup> MD 148.

mediador da nossa salvação, princípio da nossa santidade e Cabeça mística de que somos membros, vivendo da sua própria vida.<sup>309</sup>

Além disso, a teologia da presença de Cristo na celebração litúrgica foi uma das grandes contribuições para uma renovada visão teológica da liturgia. Pio XII destaca que “é, antes, o próprio Cristo, que vive sempre na sua Igreja e que prossegue o caminho de imensa misericórdia por ele iniciado”.<sup>310</sup> Afirmar esta presença na liturgia é confirmar a continuidade da história salvífica na Igreja na celebração dos atos litúrgicos. Como na teologia de Odo Casel, a *Mediator Dei* reconhece, e agora com o valor de magistério, que a presença do Senhor, não se concentra apenas nas espécies consagradas do pão e do vinho, na missa, mas também, no ministro celebrante, nos sacramentos e nas preces de louvor e orações de súplica.<sup>311</sup> Desse modo, Pio XII destaca o caráter cristológico (a presença de Cristo) da liturgia, e esta concepção reflete conseqüentemente em uma nova concepção eclesiológica.<sup>312</sup>

A *Mediator Dei*, de modo gradual, possibilitou uma mudança de mentalidade na noção da liturgia. A Igreja, por sua vez, passa a ser compreendida à luz da relação entre “Cristo-sacerdote”, “Igreja-templo” e o “culto do Corpo Místico”, noções apresentadas na Encíclica e que depois foram aprofundadas pelo Concílio Vaticano II.

No Concílio, a teologia da presença de Cristo nos sacramentos foi retomada na Constituição *Sacrosanctum Concilium*.<sup>313</sup> Desta vez, os padres conciliares, diversamente da proposta de Pio XII, que apresentou a presença de Cristo a partir da eficácia dos sinais sacramentais, relacionam a teologia da presença com a história da salvação.

Nos parágrafos quinto e sexto, da *Sacrosanctum Concilium*, os padres conciliares indicam a Igreja como o prolongamento do mistério pascal de Cristo. O Pai envia o seu Filho ao mundo; este, por sua vez, comunica à Igreja a missão

<sup>309</sup> MD 148.

<sup>310</sup> MD 150.

<sup>311</sup> “Em toda ação litúrgica, junto com a Igreja está presente o seu divino Fundador: Cristo está presente no augusto sacrifício do altar, quer na pessoa do seu ministro, quer por excelência, sob as espécies eucarísticas; está presente nos sacramentos com a virtude que neles transfunde, para que sejam instrumentos eficazes de santidade; está presente, enfim, nos louvores e súplicas dirigidas a Deus” (MD 17).

<sup>312</sup> MARSILI, S., A liturgia, momento histórico da salvação, p. 98-99.

<sup>313</sup> FLORES, J., Introdução à teologia litúrgica, p. 286.

recebida do Pai, que age sob a unção do Espírito Santo. E, assim, a Igreja é descrita como a sacramento da presença de Cristo. Do mesmo modo que Cristo pregou a Boa Nova e realizou a obra da salvação, a Igreja tem a missão de realizar de ininterruptamente o culto a Deus e a santificação dos homens por meio do anúncio da Palavra, da celebração eucarística, da ação de graças e do louvor a Deus.

Um outro dado a ser registrado neste documento conciliar é o reconhecimento da presença de Cristo na Palavra proclamada na liturgia: “(Cristo) está presente na sua Palavra, pois é Ele quem fala quando na Igreja se leem as Sagradas Escrituras”.<sup>314</sup> O Concílio restaura o lugar da Sagrada Escritura na celebração litúrgica afirmando que na Palavra proclamada na Igreja está presente o Cristo, que anuncia o mistério e realiza a obra da redenção.<sup>315</sup> O resgate da perspectiva histórico-salvífica das ações litúrgicas proporcionou o reencontro entre a Escritura e a ritualidade cristã. Assim, na liturgia, é o próprio Cristo que proclama diante de todos a sua força salvífica para a assembleia reunida e faz com que o eterno esteja no tempo presente.

Sendo assim, a Constituição litúrgica reitera ainda a sacramentalidade da assembleia, do sacerdote, da oração, descritas anteriormente por Pio XII, ressaltando a presença real de Cristo na Eucaristia. Sobre este ponto, o Papa Paulo VI, ainda durante o Concílio Vaticano II, a fim de esclarecer que a presença real de Cristo na Eucaristia não exclui as outras modalidades presenciais, publicou a Encíclica *Mysterium fidei*, recordando que as realidades sacramentais apresentadas na *Mediator Dei* e *Sacrosanctum Concilium* são presenças análogas à presença eucarística. Na *Mysterium fidei*, o pontífice afirma que em cada realidade sacramental, Cristo está presente de modo particular. Enquanto na Eucaristia, a presença é permanente por causa da transubstanciação das espécies, nas demais formas, ela é transeunte, já que está relacionado ao “durante” do ato celebrativo.

Esta encíclica, publicada por Paulo VI, em 1965, teve como objetivo enfatizar a centralidade da Eucaristia na Igreja e reconhecer as diversas presenças reais de Cristo, que sobretudo no pão eucarístico é real e substancial. Assim, inspirado pela noção de sacramento da teologia conciliar, o Papa destacou mais duas modalidades sacramentais, em relação ao apresentado nos dois documentos anteriores sobre a

---

<sup>314</sup> SC 7.

<sup>315</sup> ESCOBAR, F., A celebração do mistério de Cristo, p. 19-29; FLORES, J., Introdução à teologia litúrgica, p. 274-275.

liturgia. Ele reconhece que Cristo também está presente na prática de obras de misericórdia e na peregrinação à vida eterna. Esta inclusão é uma referência clara da opção preferencial de Jesus pelos pobres, apresentado como sacramento, e também da missão da própria Igreja que caminha neste mundo como sinal do reino de Deus.

Ele (Cristo) está presente à sua Igreja enquanto ela pratica as obras de misericórdia; isto não só porque, quando nós fazemos algum bem a um dos seus irmãos mais humildes, o fazemos ao mesmo Cristo, mas também porque Cristo é quem faz estas obras por meio da sua Igreja, não deixando nunca de socorrer os homens com a sua divina caridade. Está presente à sua Igreja enquanto esta peregrina e anseia por chegar ao porto da vida eterna: habita nos nossos corações por meio da fé, e neles difunde a caridade por meio da ação do Espírito Santo, que nos dá.<sup>316</sup>

Em resumo, a teologia litúrgica do Concílio Vaticano II, sem ter a intenção de formular uma definição objetiva, descreve a ação litúrgica da Igreja como a continuação da obra salvífica de Cristo no mundo. Esta última etapa da *historia salutis* é caracterizada por uma dupla vinda: a vinda de Cristo nos sinais sacramentais, pela invocação do Espírito Santo, e a vinda definitiva de Jesus, o cumprimento definitivo do reino participando da glória eterna do Pai.

Em razão da estrutura sacramental da história da salvação, P. Sorci afirma que “a liturgia não é uma ideia, um discurso, mas uma ação, uma ação simbólica, ritual, que evoca e torna presente, por obra do Espírito Santo, a páscoa de Cristo”.<sup>317</sup> Assim, o anúncio se torna realidade e a profecia se transforma em cumprimento em Jesus. Ao passo que os acontecimentos do Antigo Testamento prepararam a Nova Aliança, agora, a ação salvífica de Deus, realizada no passado, se faz presente na celebração litúrgica para transmitir a cada homem o mistério salvífico de Cristo até a realização do reino escatológico do Pai.

A partir da correspondência e complementariedade entre palavra e sinal, anúncio e cumprimento, promessa e realização, a história se desenvolve a partir do desígnio salvífico de Deus. Na criação do mundo, a palavra corresponde à própria ação divina, ela cumpre o que anuncia. Da mesma forma os sinais, que revelam o poder de Deus, também são atos divinos que atuam no mundo. Desse modo, a presença de Deus no mundo acontece não só na encarnação do Verbo, mas desde a

<sup>316</sup> MF 35.

<sup>317</sup> SORCI, P., *La partecipazione istanza fondamentale del rinnovamento liturgico*, p. 74.

criação. Por isso, criação e redenção não podem ser vistas separadas, mas são dois aspectos pertencente ao único *mysterion*, do qual Cristo é o centro.

Criação e encarnação são os dois eixos sacramentais da história da salvação, e que na plenitude dos tempos, a salvação se fez homem e se manifestou visivelmente (Lc 2, 10-12).<sup>318</sup> Na encarnação do Verbo, a presença divina se torna real e concreta em meio aos homens. Jesus é o “grande sinal profético” dado por Deus, “para a queda e o soerguimento de muitos” (Lc 2, 34), é o ápice da profecia. Ele é o sacramento profético do Pai, que cumpre a presença divina de modo real e histórica no mundo. Cristo Jesus, por sua natureza humana e divina, prolonga a presença de Deus no mundo por todos os séculos, que não é interrompida nem mesmo com a morte.

Em Cristo, o Pai se torna conhecido e acessível aos homens, Ele é o sacramento primordial que torna possível o encontro pessoal entre Deus e o homem: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Nas palavras de E. Schillebeckx, Jesus é o sacramento do encontro com Deus.<sup>319</sup> O Senhor age hoje da mesma forma como operava durante no seu ministério na Galileia, onde conduzia os homens e as mulheres a um encontro pessoal com Deus. Seus gestos deram início a uma nova era da salvação, plena e definitiva (Mc 2, 18-19; Mc 3, 13; Mt 21, 1-14).

Se, portanto, a amor humano e todos os atos humanos de Jesus possuem uma força divina de salvação, a manifestação humana dessa força inclui essencialmente um aspecto de visibilidade concreta dessa salvação: em outras palavras, a sacramentalidade. O homem Jesus, manifestação terrestre e pessoal da graça da redenção divina, é o Sacramento Primordial pois este homem, Filho de Deus, é querido pelo Pai como o único acesso à realidade de salvação. “Pois só há um só Deus, e, também, um só Mediador entre Deus e os homens – o Homem Jesus Cristo” (1Tm 2,5).<sup>320</sup>

Jesus é o grande e admirável mistério de salvação, por sua vida terrena, tornou visível aos homens a divindade que estava escondida. Cristo é o sacramento original, a presença de Deus entre os homens, torna visível e concreto o amor do Pai pelos

<sup>318</sup> BOROBIO, D., Da celebração à teologia, p. 297.

<sup>319</sup> E. Schillebeeckx estabelece uma teologia sacramental utilizando a categoria personalista do encontro para definir a vivência sacramental como um encontro entre Deus e os homens, a partir de Cristo. Com base no tomismo, leva em conta as contribuições litúrgicas de O. Casel e, sobretudo, as categorias da moderna fenomenologia, particularmente, a categoria de “encontro”. Para ele, Cristo é “sacramento do encontro com Deus” e os sacramentos são também “órgãos do encontro com Deus. (BOROBIO, D., Da celebração à teologia, p. 383; SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus).

<sup>320</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 21.

homens.<sup>321</sup> Enviado pelo Pai para anunciar a boa nova aos pobre e curar os contritos de coração, Jesus, com atos de amor e solidariedade, manifestou o poder salvador em meio aos homens.

Os atos de Cristo, realizados em forma humana, são por natureza ações de Deus, que carregam consigo uma força divina de salvação. Por esta força divina aparecer sob uma forma visível, podemos chamar estes atos salvíficos de Jesus de atos sacramentais. Com efeito, “sacramento” significa o sinal visível do dom divino de salvação, isto é, a concretização histórica do dom de salvação. Assim, os milagres, o perdão dos pecados, a entrega de seu corpo e sangue como comida e bebida, e sobretudo, a sua morte e ressurreição, são sinais sacramentais, que manifestam a graça e o amor de Deus.

Uma vez que a humanidade de Cristo unida ao Verbo eterno é o instrumento de salvação dos homens, no mistério da encarnação, a graça eterna de Deus alcança o homem em toda a eternidade. A união hipostática, que une a natureza humana ao Verbo divino, liberta o homem do pecado e da morte, e o insere na vida divina, em comunhão com Deus. Deus, feito homem, toca toda a humanidade, de todos os tempos e lugares. “O eterno se faz temporal e a totalidade do temporal vivida pelo Eterno se eterniza igualmente nele. Os atos temporais de Jesus são os atos do Filho eterno de Deus, que não renuncia a sua divindade, em uma forma de manifestação humana histórica”.<sup>322</sup>

Os atos salvíficos de Jesus, além visibilizar e realizar a vontade do Pai, manifestam também a sua obediência ao Pai e o seu amor aos homens. Cristo promove, com sua vida, um culto de glorificação de Deus e a santificação dos homens. Por isso, os gestos simbólicos de Jesus Cristo são os atos mais perfeitos de um novo culto. Toda a sua vida foi marcada para ser uma existência de doação ao Pai e aos homens. Esta entrega é visível nas obras e palavras de Jesus, que encontra o seu ápice no seu mistério pascal: morte, ressurreição e glorificação.<sup>323</sup>

A Páscoa é o ato da entrega de Jesus ao Pai. A resposta divina a este ato de amor foi a redenção dos homens, por meio da ressurreição do Filho morto na cruz. A cruz foi o sinal mais concreto do amor divino pela humanidade. Deus manifesta

<sup>321</sup> “O Mediador, ao manifestar-se, quis que o sacramento da nossa regeneração, ainda oculto aos antigos justos, se tornasse manifesto para nós... Não há outro sacramento de Deus senão Jesus Cristo” (Epis. CLXXXVII, 34).

<sup>322</sup> BOROBIÓ. D., Cristo celebrado en la liturgia y los sacramentos, p. 582.

<sup>323</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 25.

a grandeza do seu amor, na entrega do seu próprio Filho na cruz em resgate por todos (Jo 10,18; 1Pd 1,18-19).<sup>324</sup> A morte na cruz foi o ápice da vida sacramental de Cristo entre os homens, em que sua entrega ao Pai, em favor da humanidade, foi o sinal de que toda sua vida foi uma existência para os outros. Desse modo, Cristo é o sacramento original que fundamenta toda expressão sacramental da Igreja. Por ele, o Pai se fará presente e atuante até a consumação do mundo.

Na ressurreição entre os mortos, Cristo manifesta o máximo da sua comunhão com o Pai e revela que sua humanidade é a autocomunicação de Deus para o interior da história, a fim de revelar o seu amor redentor. A ressurreição é a vitória contra o pecado e a morte, sinal do futuro do ser humano na plenitude dos tempos.<sup>325</sup> Uma nova vida é revelada e a comunhão com Deus e com os irmãos é o sentido pleno de toda a criação. “A ressurreição é agora o início de um presente que não terminará jamais”.<sup>326</sup>

Jesus ressuscitado é um sinal incontestável de que novos céus e nova terra são uma realidade que já começou. E com a sua ascensão aos céus, a humanidade de Cristo, ressurrecta, não é vencida pela morte e torna-se instrumento da salvação do homem. A glorificação do Filho, isto é, sua entrada na glória trinitária é o princípio-fonte de salvação para todo homem. A humanidade foi glorificada e com o derramamento do Espírito em Pentecostes, a obra redentora de Cristo é difundida pela Igreja por todo o mundo.<sup>327</sup>

A ascensão e glorificação do Senhor são sinais da antecipação da união do homem, também glorificado, com Deus, que será realidade na parusia, o ponto final e eterno de toda vida cristã. Assim, enquanto aguardamos o retorno glorioso do Senhor e a implantação definitiva do seu reino, os sinais sacramentais são como o reflexo do espelho, tal como um enigma, reflete a imagem do Senhor, enquanto esperamos o dia do encontro eterno em que veremos Deus face a face (1Cor 13,12).

Na expectativa da vinda definitiva do Senhor, como um perene advento, a Igreja nasce do dom escatológico do Ressuscitado, e, com a Igreja, também surge a possibilidade da experiência salvífica estar ao alcance dos homens. Para São

<sup>324</sup> MARSILI, S., Sinais do mistério de Cristo, p. 124.

<sup>325</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 23.

<sup>326</sup> RATZINGER, J., Teologia da liturgia, p. 227.

<sup>327</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 38-41.

Bernardo a presença divina que atua no meio dos homens acontece por meio de uma terceira vinda de Cristo, chamada por ele de vinda intermediária:

Entre a primeira e a última há uma vinda intermediária. Aquelas são visíveis, mas esta, não. Na primeira vinda o Senhor apareceu na terra e conviveu com os homens. Foi então, como ele próprio declara, que viram-no e não o quiseram receber. Na última, todo homem verá a salvação de Deus (Lc 3,6) e olharão para aquele que transpassaram (Zc 12, 10). A vinda intermediária é oculta e nela somente os eleitos o vêem em si mesmos e recebam a salvação. Na primeira, o Senhor veio na fraqueza da carne; na intermediária, vem espiritualmente, manifestando o poder de sua graça; na última, virá com todo o esplendor da sua glória. Esta vinda intermediária é, portanto, como um caminho que conduz da primeira à última: na primeira, Cristo foi nossa redenção; na última, aparecerá como nossa vida; na intermediária, é nosso repouso e consolação.<sup>328</sup>

Desse modo, Deus, que sempre propôs o reino, a partir de formas e manifestações humanas, como uma pedagogia da salvação, após a ascensão de Jesus prolonga os atos visíveis de Cristo sobre a terra para realizar o seu plano da salvação. A presença de Cristo deixa de ser corporal para ser uma presença mística-sacramental na vida da Igreja. Com isso, Jesus não realiza a obra salvação diretamente por sua corporeidade, mas sim pelos sinais concretos e eficazes da sua graça na Igreja. Seus atos proféticos permanecem na história como atos de salvação que torna visível o dom da graça invisível.<sup>329</sup>

Em vista disso, a obra de salvação é prolongada no corpo da Igreja. A Igreja é lugar desta presença que realiza o encontro dos homens com o Senhor glorificado, que está vivo, e, pelo Espírito, junto do Pai continua a realizar sua obra de salvação. Além disso, a Igreja é a continuidade de Israel, do povo de Deus, que contempla uma história determinada pelo desígnio divino de aliança e de salvação, projetado para a realização do cumprimento escatológico.

A Igreja terrestre é o sinal visível da graça interior de Deus. Da mesma forma que Cristo é o sacramento do Pai, a Igreja é o sacramento de Cristo. Nela, Jesus se faz presente e atua no mundo por meio do Espírito Santo. Através dela, a obra redentora de Jesus alcança os homens de todos os tempos e de todos os lugares. Pela celebração dos sacramentos, a salvação trazida por Cristo se torna realidade para todas as pessoas. E assim, a Igreja prolonga no mundo a obra salvífica de Cristo. Ela “não é apenas instituição de salvação, mas a continuação, a presença

<sup>328</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo 5 in Adventu Domini, 1-3.

<sup>329</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 45-50; ROCCHETA, C., Os sacramentos da fé, p. 173-174; BELLOSO, J., Os sacramentos, símbolos do Espírito, p. 86-90.

permanente da missão de Cristo na história da salvação, a sua presença na história”.<sup>330</sup>

A Igreja é a continuação, a permanência atual desta presença real escatológica da vitoriosa vontade de Deus, inserida definitivamente com Cristo no mundo. A Igreja é a presença permanente dessa protopalavra sacramental da graça definitiva que é Cristo no mundo, palavra que age o que foi anunciado, ao que foi dito no sinal. A Igreja, como tal permanência de Cristo no mundo, é realmente o proto-sacramento, o ponto de origem dos sacramentos no sentido próprio da palavra. Da parte de Cristo, a Igreja possui em si uma estrutura sacramental.<sup>331</sup>

A compreensão da Igreja como sacramento configura-se como uma das principais características da eclesiologia pós-conciliar.<sup>332</sup> A aplicação do termo “sacramento” para designar a natureza da Igreja deve ser interpretada a partir do contexto eclesiológico. O Concílio Vaticano II não quis aumentar o número dos sacramentos, pois a Igreja não é somente um rito, mas, foi apresentada de modo para evidenciar que há uma analogia entre os sete sacramentos e a Igreja, principalmente sob os aspetos de sinal e instrumento da graça.

Segundo O. Semmelroth, a Igreja é sacramento de Cristo, não só por administrar os ritos sacramentais, mas sobretudo por ser um sinal eficaz da graça de Deus, por isso, é compreendida como o “sacramento originário de Cristo”.<sup>333</sup> Em seguida, o teólogo, reconsidera sua pesquisa, e passa a chamar Cristo de “sacramento originário”, a Igreja “sacramento fundamental” e os sacramentos “auto-atuações da Igreja”.<sup>334</sup> Dessa forma, se expressa a íntima relação entre a Igreja e o mistério de Cristo. Por este vínculo, a graça invisível torna-se concreta, e a Igreja, a serviço da humanidade, missionário em sua essência, se constitui como sinal-sacramento de Cristo no mundo.

Em razão disso, por ser sacramento, a Igreja é o sinal da união íntima dos homens com Deus e também da unidade de todo o gênero humano. Por isso, a teologia litúrgica do Concílio Vaticano II apresenta a Igreja como uma realidade humana e divina, visível e dotada de elementos invisíveis que está estreitamente

<sup>330</sup> RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p. 18.

<sup>331</sup> RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p. 19.

<sup>332</sup> Na teologia patrística, por exemplo, a Igreja foi chamada de “sacramento de unidade” por Cipriano de Cartago (*De unit ecc* 4). E, nos escritos de Santo Agostinho, a Igreja foi apresentada como “admirável sacramento” (*En in ps* 118,2).

<sup>333</sup> O. Semmelroth publica em 1953 a obra “*La Iglesia como Sacramento Original*”.

<sup>334</sup> “Semmelroth apresenta a Igreja como a mão que Deus nos estende, e os sacramentos como os seus dedos” (*DE CLERCK, P., Liturgia viva*, 15).

ligada com Cristo: “De fato, do lado de Cristo adormecido na cruz, nasceu o admirável sacramento de toda a Igreja”.<sup>335</sup> E, por meio de sinais visíveis, comunica o mistério da graça salvífica de Cristo.

Por meio da Igreja, a proclamação da palavra, os sacramentos e a caridade são funções realizadas pelo próprio Cristo que prolongam sua presença no mundo.<sup>336</sup> Dessa forma, os sacramentos, como atos da Igreja, atualizam os eventos salvíficos do mistério de Cristo. Assim, a realidade sacramental não se restringe a septenário sacramental. Os sacramentos, como a continuação dos atos proféticos de Jesus Cristo, brotam do seio da Igreja e, pela força do Espírito Santo, atuam como ações salvíficas na Igreja, para santificar o mundo. Por isso, os atos e as palavras da Igreja manifestam Jesus aos homens e a todo o mundo, como testemunho de justiça e amor que revelam a aliança salvífica de Deus com os homens.

O sacramento tornou possível o encontro do homem com o poder salvífico de Jesus, mesmo depois de sua ascensão aos céus. Como prolongamento do corpo de Cristo, por meio de sinais visíveis, E. Schillebeeckx afirma que “os sacramentos não são coisas, mas encontros de homens sobre a terra com o homem glorificado, Jesus, mediante uma forma visível”.<sup>337</sup> Eles demonstram e prolongam os atos salvíficos de Cristo na diversidade de situações da vida humana e cristã em cada pessoa.<sup>338</sup> São sinais que traduzem a vida de Cristo na missão da Igreja. Em cada sacramento está presente, de modo único e indivisível, o mistério pascal. Todos os sacramentos, de acordo com sua natureza, correspondem a uma comunicação particular do mistério de Cristo. Eles estão, de uma ou outra maneira, ligados à Eucaristia, centro e ápice do mistério pascal.

Assim também, os sacramentos, como atos da Igreja, unem o homem ao mistério de graça e salvação. Eles visibilizam, na história, a obra salvífica de Cristo, com atos e palavras, e conseqüentemente, a comunidade eclesial é chamada a agir também em nome de Cristo. A Igreja, edificada pelos sacramentos, deve proclamar a salvação aos homens, como testemunha da obra redentora de Jesus. Por sua

<sup>335</sup> SC 5. A expressão “admirável sacramento da Igreja”, está presente na oração após a segunda leitura da Vigília Pascal antes da reforma da Semana Santa de Pio XII.

<sup>336</sup> BOROBIO, D., Da celebração à teologia, p. 303-304.

<sup>337</sup> SCHILLEBEECKX, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 49.

<sup>338</sup> “A Igreja, ‘sacramento de salvação’ precisa dos sacramentos para ser ela mesma e para cumprir a missão que Cristo lhe atribuiu. Os sacramentos são a concretização, característica das diversas situações da vida humana e cristã, da sacramentalidade da Igreja. Por isso são chamados de ‘explicitações e autorrealizações da sacramentalidade da Igreja’” (BOROBIO, D., Da celebração à teologia, p. 321).

natureza eclesial, os sacramentos são, portanto, elementos constitutivos e integrantes do ser e do agir da Igreja.

Em linha de continuidade com as ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus, a Igreja, através dos sacramentos, torna presente os atos proféticos de Jesus Cristo, como sinais do reino de Deus provocadores de uma transformação ética de nível pessoal e social. Além disso, também formam uma comunidade profética, seguidora de Jesus, anuncia profeticamente o reino e o antecipa simbolicamente.<sup>339</sup>

A partir da estrutura sacramental da história da salvação, a teologia sacramental propõe ainda as consequências da relação entre Cristo e a Igreja na existência cristã. Na revelação bíblica, a vida humana é o lugar da ação de Deus e de seu encontro com homem, onde a presença divina se manifesta no mundo. Sendo assim, o homem, criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26; 5,13; Sb 2,23; Eclo 17,3), é também um sacramento de Cristo, um “sinal” visível do próprio Deus.<sup>340</sup>

A ação salvífica não é realizada sem o homem. Deus se manifesta na história através de alguns homens escolhidos e age no meio do seu povo. Assim foi com Abraão, Moisés, os juízes, os sacerdotes e profetas. Cristo também constitui os apóstolos para que a salvação fosse anunciada por todo o mundo. O homem não é expectador passivo da obra de Deus. Assim sendo, o caminho para se chegar até Deus também passa pelo homem.

Nesse caminho, o amor e o serviço ao próximo se apresentam em atos concretos para se poder viver a comunhão com Deus. A encarnação do Verbo, que assume a natureza humana, faz de cada homem um “sinal-privilegiado” de Cristo. Já na teologia patrística, os cristãos eram chamados de “*teophoros-christophoros*” porque carregam em si a imagem e a vida de Deus.<sup>341</sup>

Além disso, o próprio Cristo apresenta o homem como sinal da sua presença, de modo particular com as pessoas que sofrem com a fome, doença, pobreza e injustiça, “quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o

<sup>339</sup> GUIMARÃES, P. B. Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 105.

<sup>340</sup> “A semelhança do homem com Deus é, portanto, participação na semelhança de Cristo com Deus na graça e na fé. Enquanto o homem segue a Cristo, torna-se participante da imagem de Deus, revelada em Cristo, pelo Pneuma (2Cor 3, 18) e ‘é configurado à imagem do Filho’ (Rm 8,29). Nesta comunhão com Cristo, readquire sua dignidade original, que perdera ou pela menos deformara ou obscurecera no pecado (Rm 1,23; 3,23), e afinal se torna verdadeiramente ‘imagem de Deus’, e isto por uma segunda criação, na qual se consuma a primeira (2Cor 4,4-6; Cl 3,9-10; Ef 4,23-24)” (SEIBEL, W., O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem, p. 232).

<sup>341</sup> BOROBIO, D., Da celebração à teologia, p. 307.

fizestes” (Mt 25,40). E, desfigurado na cruz, Cristo protagoniza a sua entrega e o seu amor, se une com todos dos homens também desfigurados e lhes dá a vida. Se desde a criação, o homem é chamado a colaborar com Deus na obra da criação (Gn 1-2), no tempo da redenção ele é chamado a ser a imagem e sinal de Cristo no mundo, a presença de Cristo no mundo.<sup>342</sup> Os sacramentos orientam a existência cristã não somente para a pertença mais íntima à Igreja, mas sim, para o mundo, o reino, e Deus.

A sacramentalidade do homem, não se restringe apenas aos batizados, mas se refere à toda humanidade. Mesmo sem o batismo, uma pessoa também é sacramento de Cristo pelo desejo salvífico universal em Deus, já que, onde há existência humana, há a presença ativa do mistério da graça. A salvação é oferecida a todos os homens, mediante a vontade salvífica de Deus. Por isso, a salvação alcança toda a humanidade e encontra na Igreja a sua manifestação completa.<sup>343</sup>

A dimensão sacramental da vida humana desdobra-se ainda nos eventos naturais e cotidianos do homem. Segundo J. Ratzinger, a vivência humana é marcada pela perspectiva sacramental, assim sendo, o nascimento, a morte, as refeições, a união sexual podem ser “uma comunhão com o sagrado”, isto é, um sacramento. Esses eventos da vida humana deixam transparecer um reflexo do relacionamento de Deus com o homem, e do homem com o meio que o circunda.<sup>344</sup> É o encontro da eternidade com a vida quotidiana da vida do homem, onde o ser humano toma consciência dos limites da vida, ao mesmo tempo, que celebra continuamente a vida que sempre se renova. Assim, a existência humana é como um símbolo que surge deste encontro entre Deus e o homem em que “tudo pode se transformar num sacramento”.<sup>345</sup>

O sacramento, em sua forma comum presente na história das religiões, é portanto e antes de tudo simplesmente expressão da experiência em que Deus vem ao encontro do homem de maneira humana: nos sinais da comunhão humana e na transformação do puramente biológico no humano que, no cumprimento religioso, vem transformado em uma terceira dimensão, a autenticação do divino no humano.<sup>346</sup>

<sup>342</sup> DAVID, J., A força criadora do homem, p. 224-225.

<sup>343</sup> SCHILLEBEECKX, E., O mundo e a Igreja, p. 176.

<sup>344</sup> RATZINGER, J., Teologia da liturgia, p. 189.

<sup>345</sup> BOFF, L., Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos, p. 78.

<sup>346</sup> RATZINGER, J., Teologia da liturgia, p. 190-191.

À medida que o homem é sacramento, o mundo também é sacramento. Os sacramentos, como atos proféticos do reino, quando liturgicamente celebrados, orientam a existência cristã não somente para a pertença mais íntima à Igreja, mas também, para o mundo, o reino e Deus. O mistério de Deus abrange tanto a criação como a redenção e consumação escatológica. A criação é o início de toda realidade e, por sua vez, é o começo de toda realidade sacramental. O mundo é o “sinal da benevolência divina e dom concreto para o homem”.<sup>347</sup> A obra da criação exprime em si a obra de Deus criador, alcançada pela palavra e pelo sinal de Deus. Todas as coisas, assim, nos falam de Deus e conduzem a Ele. As realidades criadas têm uma função mediadora entre Deus e o mundo, desde a criação até a sua recondução a Deus. “O criado, como expressão de Deus, é uma primeira e fundamental palavra de Deus, que deve ser situada e entendida em seu nível característico, mas que não é ainda a palavra definitiva de Deus”.<sup>348</sup>

A realidade cósmica está unida à história da salvação, criação e salvação são momentos distintos que fazem parte do único projeto de Deus. A criação é o primeiro evento que manifesta a iniciativa de Deus em criar toda realidade e a sua obra mais perfeita, o homem. Na encarnação do verbo, a humanidade foi assumida pelo próprio Deus, e em Cristo o mundo inteiro foi assumido pelo senhorio de Jesus.<sup>349</sup> O mundo é uma realidade sacramental, pois está impregnado de Deus.

Desde a antiga Aliança, diversos elementos cósmicos como a água, a luz e o fogo são apresentados como sinais da presença de Deus. E tais elementos foram incorporados na liturgia cristã, de modo que temos hoje, por exemplo, o círio pascal, o incenso, o óleo, o pão e o vinho como sinais litúrgicos da presença de Cristo.

Além disso, I. Zizioulas reforça esta ideia indicando o mundo como sacramento. Ele destaca que a toda a obra da criação procede de Deus e a Deus é oferecida é o lugar do encontro entre Deus e os homens. E nos sacramentos,

<sup>347</sup> DI SANTE, C., Liturgia judaica, p. 47. Di Sante nos lembra que cada momento da vida cotidiana de Israel é visto de modo sacramental. Um exemplo é a *berakah* judaica pronunciada diante da realização das necessidades fisiológicas do homem: “Sê bendito, Senhor nosso Deus, rei do mundo, que formaste o homem com sabedoria e criaste nele orifícios e canais. Tua gloriosa majestade sabe que se um deles se fechasse ou se rompesse, nenhuma criatura poderia viver nem um instante! Sê bendito, Senhor, que cuidas da saúde de todas as criaturas, fazendo isto de modo maravilhoso” (DI SANTE, C., Liturgia judaica, p. 155).

<sup>348</sup> BOROBIÓ, D., Da celebração à teologia, p. 310.

<sup>349</sup> ROSSO, S., Elementos naturais, p. 333.

ênfatizando a Eucaristia, a história se une com a eternidade para a realização do plano eterno de Deus a favor da salvação do homem.<sup>350</sup>

Nesse sentido, a realidade temporal é também sinal da presença de Cristo, a partir da sacramentalidade cósmica. Desde a teologia patrística os sacramentos são apresentados como “realidades do culto cristão que reenviam, de qualquer modo, à obra de salvação de Jesus Cristo e deixam transparecer o eterno no temporal, antes, tornam-no presente como a realidade verdadeiramente representada”.<sup>351</sup> Por isso, tal como as realidades visíveis tornam presente o ato de Cristo no hoje, o tempo também é sinal de salvação.

As religiões pré-cristãs atribuíam ao tempo cósmico um caráter sagrado, os ciclos da natureza, as estações do ano, os meses, e dias receberam um valor religioso. O tempo era visto como um sinal da ação da divindade no mundo e, por isso, estabeleceram um calendário de festas rituais, que segue o ritmo das estações e dos meses do ano.<sup>352</sup>

Na revelação bíblica, Deus que se faz conhecer por fatos histórico, também se revela nos ritmos do tempo, como na criação do dia e da noite, marcada pelo contraste da luz e da escuridão (Is 60, 1-2.29). Assim, das festas agrícolas nascidas dos cultos cananeus, os hebreus substituíram por celebrações que recordavam as ações salvíficas realizadas por Deus no passado, seguindo uma lógica temporal delineada pela história da salvação.

O evento central da história da Israel é a celebração da Páscoa. A libertação da escravidão do Egito dominará o culto religioso dos hebreus e será estendida em diversas celebrações como a festa das semanas ou pentecostes, que tem o seu início no dia da páscoa e celebra a aliança do Sinai; a festa das tendas, que recorda o período que o povo eleito viveu no deserto; e o sábado, indicado no decálogo, celebra a liberdade e a vida.

Como ato profético, o dia do sábado, no Antigo Testamento, era o dia do culto, de ação de graças e oração a Deus, que marcava a experiência religiosa do povo de Israel. O sábado expressava o encontro dos homens com Deus, antecipava a alegria

<sup>350</sup> ZIZIOLAS, I., A criação como eucaristia, p. 86-87.

<sup>351</sup> RATZINGER, J., Teologia da liturgia, p.193.

<sup>352</sup> “Essa concepção cíclica do tempo parece ligada – pelo menos nas suas mais longínquas origens – à cultura dos agricultores, na qual a experiência direto dos ritmos cíclicos de produção e da sua renovação anual teria sido transferida a uma rotatividade de todo o tempo. A lei dominante é a do eterno retorno, segundo o qual os mesmos eventos se reproduzem eternamente até nos próprios ciclos cósmicos” (AUGÉ, M., Teologia do ano litúrgico, p. 14).

do reino e a expectativa da vinda do Messias.<sup>353</sup> Assim, o preceito do sábado, que simbolizava a primeira aliança, preparava o domingo, o dia da nova e eterna aliança.

A grandiosa ação do Pai, na história da salvação, ressuscitando seu Filho no terceiro dia, impacta também no ritmo das semanas; o centro de toda a história passa a ser a ressurreição de Jesus no terceiro dia. As aparições de Jesus aos discípulos no oitavo dia (Jo 20,26) e em outros domingos seguintes (At 10,41) fazem a comunidade entender o dia depois do sábado como o “dia do Senhor”, e logo a se estabelece este dia para a celebração da fração do pão (At 20,27, 1 Cor 16,2). Assim, o domingo passa a ser o novo sábado, o “*dies Domini*”, o dia da renovação da fé e da libertação do mal, pois, escutando a Palavra e partindo o Pão, todos são transformados em Cristo, ressuscitados como novas criaturas.

Os padres da Igreja chamaram o domingo de “oitavo dia”, como o sinal da plenitude dos tempos, do mundo que caminha para a eternidade. Como o dia que simboliza a vitória de Cristo e já permite experimentar, aqui na Terra, o que um dia será vivenciado definitivamente na eternidade.<sup>354</sup> O domingo aponta para uma plenitude da salvação, de fato, ele é a antecipação sacramental do que toda a Igreja aguarda com firme esperança em Cristo.

Enquanto se aguarda a consumação do tempo, a missão da Igreja deve de ser o sinal de salvação em todo o mundo. O domingo é a antecipação sacramental do que toda a Igreja espera com firme esperança em Cristo. Por isso, deve ser vivido de modo existencial, de modo que “os cristãos são chamados a serem pessoas dominicais, isto é, que vivam sempre sua vida em Cristo ressuscitado”.<sup>355</sup> A celebração do domingo estimula os cristãos como peregrinos nesse mundo a caminharem rumo à glória celeste e constitui a Igreja como um povo escatológico.

Por isso, cada domingo é o ponto de partida para a experiência renovadora da Páscoa e chamado a dar continuidade com a ação redentora de Cristo na obra missionária da Igreja, até “que venha o reino de Deus e seja instaurada a salvação de toda a humanidade”.<sup>356</sup> O domingo, o “dia do Senhor”, é a síntese de todo o

---

<sup>353</sup> “O sábado é ponte entre presente e futuro e, se vivido na obediência à Palavra de Deus, é dia sem ansiedade, sem tensão, sem rivalidade, sem contradição, é realmente dia de paz que antecipa a paz messiânica; por isso, o sábado é também dia no qual, particularmente, vivia-se a espera do Messias. O Sábado é um sinal concreto da esperança messiânica, que é esperança de todos nós” (BIANCHI, E., *Giorno del Signore, giorno dell'uomo: per un rinnovamento della domenica*, p. 73).

<sup>354</sup> DANIELOU, J., *Bíblia e liturgia*, p. 275-296.

<sup>355</sup> BECKHÄUSER., A., *O ano litúrgico*, p. 34.

<sup>356</sup> GS 45.

tempo litúrgico, é sinal da presença divina que vem para se revelar e salvar o seu povo, do Senhor ressuscitado que comunica a paz aos seus discípulos.

Sendo assim, a teologia da presença de Cristo, nos sinais sacramentais, está profundamente articulada à teologia da história salvífica e ao prolongamento da obra salvação na liturgia celebrada pela Igreja. Deus que agia e falava por intermédio dos profetas, nas palavras e nos atos de Cristo, sobretudo na entrega total na cruz e ressurreição dos mortos, salva os homens do pecado e da morte. Com a obra de salvação, a comunhão entre Deus e os homens também é restaurada, e o reino inaugurado aguarda sua concretização definitiva.

Os sacramentos, situados no conjunto dos atos proféticos de Cristo, introduzem os cristãos no mistério salvífico de Jesus. Assim, como as ações simbólicas dos profetas são veículos da manifestação do mistério de Deus, os atos de Jesus manifestam sua expressão máxima, são epifanias da identidade divina e cumprimento do seu plano salvífico. Como atos proféticos, as palavras e ações de Jesus, instauram o reino de paz, justiça e perdão, que chegou com a sua vinda e que não terá mais fim.<sup>357</sup>

Por isso, compreender os sacramentos, a partir dos atos dos profetas de Israel e de Jesus, é ver como eles se assemelham mais nas perspectivas do conjunto de suas ações, do que de suas palavras. As ações simbólicas dos profetas indicam no Antigo Testamento a presença de Deus em diversos sinais; da mesma forma os atos proféticos de Jesus, prolongados pela comunidade cristã, expressam as ações de Cristo no mundo e tornavam visíveis o dom invisível da graça de Deus.<sup>358</sup> Estes atos proféticos, prolongados na vida da Igreja, ultrapassam a esfera do septenário sacramental, e assim, encontra-se natureza sacramental na própria Igreja, e nos atos realizados por ela, no cristão, no homem e nas realidades criadas. Reconhecer a natureza sacramental dessas diversas realidades é identificar a manifestação do agir de Deus e a chegada de seu reino.

Como acontece com os profetas de Israel, que deviam fazer com que as palavras e os atos de Deus se tornassem visíveis na vida do povo, os sinais

<sup>357</sup> HAMMAN, A., Liturgia e apostolado, p. 29-54; CORBON, J., A fonte da liturgia, p. 185-198; COMBLIN, J. A profecia na Igreja).

<sup>358</sup> J. Comblin apresenta a missão dos cristãos, os novos profetas, a partir do anúncio profético de Jesus: “A missão do profeta é aquela que foi também de Jesus: ir ao mundo dos pobres para despertar a esperança, e já começar a fundar o reino de Deus. (...) O profeta anuncia a chegada da força de Deus, que vem revestir a fraqueza dos fracos deste mundo” (COMBLIN, J., A profecia na Igreja, p. 264).

sacramentais devem tornar visíveis na comunidade cristã a presença do reino de Deus neste mundo. Assim, da mesma forma que os profetas experimentaram na própria vida os efeitos da ação de Deus, os cristãos, incorporados a Cristo no mundo, devem se identificar com a pessoa de Jesus Cristo. Como toda a práxis de Jesus foi uma existência inteira para os outros, os cristãos também devem reagir ao chamado que Deus faz e produzir frutos que condizem a uma vida a favor do próximo e do reino dos Céus.

### 3.3 Sinais proféticos antecipadores do reino de Deus

As considerações feitas até aqui sobre a natureza litúrgica dos atos proféticos de Jesus, prolongados na Igreja, seguem a perspectiva histórico-salvífica que norteou a teologia litúrgica do Concílio Vaticano II.<sup>359</sup> A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, depois de reiterar as diversas formas com que Jesus se faz presente na liturgia para realizar a obra de santificação dos homens e glorificação de Deus, acrescenta à natureza da sagrada liturgia a dimensão escatológica.<sup>360</sup> Os atos de Cristo realizados no passado são atualizados no presente por meio de sinais sensíveis, em vista da salvação do povo de Deus. Com efeito, a obra salvífica acontece mais uma vez durante a liturgia, ao mesmo tempo que aguarda sua plena consumação.

Desse modo, os padres conciliares enfatizam que pela celebração litúrgica, a Igreja participa da liturgia do céu.<sup>361</sup> Conforme A. Beckhäuser, “a liturgia terrestre,

<sup>359</sup> SC 5-8.

<sup>360</sup> “Em tão grande obra, que permite que Deus seja perfeitamente glorificado e que os homens se santifiquem, Cristo associa sempre a si a Igreja, sua esposa muito amada, a qual invoca o seu Senhor e por meio dele rende culto ao Eterno Pai. Com razão se considera a Liturgia como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo - cabeça e membros - presta a Deus o culto público integral. Portanto, qualquer celebração litúrgica é, por ser obra de Cristo sacerdote e do seu Corpo que é a Igreja, ação sagrada por excelência, cuja eficácia, com o mesmo título e no mesmo grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja” (SC 7).

<sup>361</sup> “Na liturgia da terra, participamos, e, de certa maneira, antecipamos a liturgia do céu” (SC 8). Em vista da dimensão escatológica da liturgia se cumprir na imagem da Igreja celeste, o Concílio

como ato memorial da obra da salvação, realizada por meio de sinais visíveis, termina na consumação do tempo. Ela é o antegozo da liturgia celeste, que se realiza eternamente”.<sup>362</sup> A comunhão entre a liturgia terrena e a liturgia celeste, reflete a dimensão escatológica da liturgia; a saber, ao mesmo tempo que a liturgia da Igreja continua realizando a salvação de Cristo no homem, ela é o sinal do cumprimento escatológico do Reino de Deus. As duas não se distinguem no que realizam; ambas formam uma única liturgia, a de Cristo.

Pelo dom do Espírito, a liturgia é o lugar da presença e da ação de Jesus, que reúne a Igreja para a difusão do mistério da páscoa de Cristo por todo o mundo.<sup>363</sup> Segundo C. Vagaggini, por ritos e símbolos, o ato litúrgico manifesta o que Cristo faz no céu, de forma que a liturgia da Igreja é a epifania da liturgia celeste de Cristo. Ambas são a mesma realidade, diferindo-se somente no modo de manifestação e plenitude.<sup>364</sup>

No âmbito da história da salvação, o culto descrito no Antigo Testamento era um sinal da liturgia celeste. A liturgia da Igreja, entretanto, é sombra e figura da liturgia celeste em sentido ainda mais profundo.<sup>365</sup> O Antigo Testamento anuncia a salvação, por atos e palavras, o que acontecerá com a vinda do Messias na inauguração dos tempos últimos. Este anúncio é intensificado na Escritura depois do exílio na Babilônia, onde os profetas comunicam a salvação, em vista da criação de uma nova comunidade de Deus (Jr 31, 7-11; Ez 34,12).

O Novo Testamento, por sua vez, apresenta a obra da salvação realizada por Cristo como cumprimento da espera profética e realização do mundo futuro. Com efeito, a Nova Aliança se apresenta como o cumprimento do Antigo Testamento. Esta obra de salvação, realizada em Cristo e no Espírito Santo, foi comunicada à Igreja, e só será plenamente realizada com a parusia de Cristo.<sup>366</sup>

---

Vaticano II aprofundou o tema da escatologia na Constituição *Lumen Gentium*. Este documento afirma que o *eschatón* de Cristo ressuscitado está presente e atuante na celebração litúrgica; que a liturgia é o encontro de comunhão máxima entre a Igreja terrestre com a Igreja celeste (LG 48-51).

<sup>362</sup> BECKHÄUSER., A., Sacrosanctum Concilium, p. 26.

<sup>363</sup> CASTELLANO, J., Escatologia, p. 351.

<sup>364</sup> “Na liturgia terrestre é o próprio Cristo que age sob o véu dos ritos e pelo instrumento dos ministros humanos, de modo que Cristo é o ministro principal de toda a ação litúrgica sob todas as suas formas: missa, sacramentos, sacramentais e louvor divino. (VAGAGGINI, C., O sentido teológico da liturgia, p. 236-238).

<sup>365</sup> VAGAGGINI, C., O sentido teológico da liturgia, p. 237.

<sup>366</sup> A história da salvação se forma a partir da revelação de Deus, seja no Antigo, como no Novo Testamento. A unidades dos dois Testamentos formam uma única revelação. Assim, as promessas do Antigo Testamento que são cumpridas por Cristo no Novo Testamento conduzem o mundo a viver também os planos de Deus até o último dia (DANIÉLOU, J., Bíblia e liturgia, p. 29-45).

Sendo assim, é de interesse desta pesquisa analisar o caráter escatológico da liturgia a partir do conceito de sacramento como a continuação dos atos proféticos de Jesus na Igreja. As ações simbólicas dos profetas de Israel expressam o modo como Deus agiu, age e agirá na vida do homem. Estes atos realizados pelos profetas manifestavam os planos de Deus junto da promessa de salvação, e, de certa forma, antecipavam o futuro das relações de Deus com o seu povo. No Novo Testamento, os atos proféticos de Jesus se equiparam aos gestos dos profetas do Antigo Testamento. De modo semelhante, estes atos revelam o cumprimento das antigas profecias e o princípio de novas promessas da salvação.<sup>367</sup>

Em seu ministério público, Jesus cumpre as palavras dos profetas que anunciavam a salvação futura. Ele desvela a chegada da salvação, o Reino de Deus se faz presente na sua pessoa.<sup>368</sup> Ao anunciar a Boa-Nova, Cristo, o sacramento do Pai, utiliza gestos, atos e palavras que visualizam a chegada do Reino. Essas ações possuem um valor sacramental, atuando no corpo e no coração das pessoas. De modo que, o Reino, prometido e esperado, tem o seu início através dos sinais realizados por Jesus e deixados no mundo para serem repetidos por seus discípulos, como atos de salvação.<sup>369</sup>

Dessa forma, ao repetir os atos proféticos de Jesus, a Igreja primitiva vive a expectativa do cumprimento escatológico do reino. Nesta espera, no livro dos Atos dos Apóstolos, os sacramentos do batismo e da Eucaristia são apresentados como dois atos rituais diretamente ligados a uma ordem explícita do Senhor (Mt 28,19; 1Cor 11,24). Além de cumprir uma ordem, esses sacramentos atualizavam, no mundo, o mistério de Cristo, por obra do Espírito Santo, enquanto a comunidade aguardava a vinda definitiva de Jesus.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> Reconhecer a continuação dos atos dos profetas de Israel nos atos proféticos de Jesus Cristo é crer na unidade da revelação divina. Apesar da existência de inúmeros e diferentes exemplos de ações simbólicas tanto no Antigo como no Novo Testamento, é notável as semelhanças entre os diversos testemunhos de atos proféticos (GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 190-201).

<sup>368</sup> SCHÜRMAN, H., *Gesù di fronte*, 111.

<sup>369</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 225.

<sup>370</sup> Os sacramentos são os sinais que revelam o mistério de Cristo. Como atos da Igreja, eles manifestam o já e o ainda-não do reino de Deus. Sobre isso, L. M. Chauvet afirma que os sacramentos são “reveladores enquanto são operadores, e são operadores enquanto são reveladores”. Isto é, como mediadores da aliança entre Deus e o homens, prometido pelos profetas e selado em Cristo, os sacramentos realizam o mistério da salvação em Jesus, pelo Espírito, na Igreja (CHAUVET, L. M., *Simbolo e sacramento*, 284).

Para a comunidade primitiva, o batismo era o sinal da purificação dos pecados e do novo nascimento em Cristo. O emergir da água era visto como uma nova vida suscitada pelo Espírito. Com isso, a remissão dos pecados era a primeira consequência desta vida nova, que promove o homem a uma nova relação com Deus.<sup>371</sup> Como uma “passagem” (páscoa) que retira o homem do pecado e da morte para uma nova vida em Cristo, o batismo era visto como o evento da salvação, em forma ritual, que conduz o homem ao mistério salvífico de Deus realizado em Cristo.<sup>372</sup>

Por sua vez, a Ceia do Senhor é o ato profético em que Jesus sintetiza e resume todas as suas palavras e ações em um gesto de entrega e doação a Deus e aos homens. Na última Ceia, Jesus revela o seu mistério e se entrega para a salvação dos homens. Como no batismo, o gesto realizado nessa Ceia é também repetido pela comunidade primitiva, como o prolongamento dos atos de Cristo, que anunciam o Reino de Deus, até que este Reino se realize plenamente.

O ato profético da última Ceia é como uma síntese de todos os atos proféticos de autodoação de Jesus. Ao longo de seu ministério, Cristo multiplica os pães para alimentar a multidão e come com os pecadores e excluídos. Em torno desses atos de comensalidade, Jesus realiza um grande número de ações proféticas.<sup>373</sup> Desse modo, ele quer revelar a presença do Deus misericordioso, que chama a todos para a participação no banquete escatológico do Reino. Não sem razão, a última Ceia, com seus discípulos, foi o lugar que Jesus escolheu para se revelar como o servo de Deus, que cumpre as profecias do Antigo Testamento, ao passo que antecipa o Reino de Deus, ainda que incompleto, presente no meio dos homens.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> “A ligação que o Apóstolo Paulo faz entre morte-ressurreição de Cristo e “vida nova” e “novidade de Espírito” (Rm 6,4; 7,6) tem como consequência o fato de que no batizado seja destruído, aliás, “crucificado, o ser humano velho” (Rm 6,6; Ef 4,22), isto é, aquele que vive no pecado. Assim, a “remissão dos pecados” se torna a primeira e imediata consequência da “nova vida” e do “renascimento do Espírito” (MARSILI. S., Sinais do mistério de Cristo, p. 228).

<sup>372</sup> MARSILI. S., Sinais do mistério de Cristo, p. 212-231.

<sup>373</sup> Mc 2,16; Mt 11,19; Lc 5,30; 7,34; 15,2 são alguns dos inúmeros exemplos dos atos de Jesus em torno da “mesa”. Tanto é que o chamam de “comilão e bebedor” e é acusado de comer com os pecados e publicanos (Lc 7,34).

<sup>374</sup> “A comensalidade é o lugar de proclamar a amizade, sua acolhida, sua comunicação sem discriminação dos seus comensais. Este gesto foi na verdade uma pregação de como Deus atua para com os homens. Porém, não só como pregação sobre este seu modo de agir, mas já o seu agir mesmo misericordioso e encarnado, comunicativo e benfeitor. Tanto aceitando o convite, como sendo artífice na multiplicação dos pães e outras refeições, Jesus mostra que sua atuação era um espelho de como atuava Deus com os homens” (ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 86).

Como ato profético que antecipa o reino de Deus, a última Ceia, no contexto da ceia pascal dos judeus, que revive a história da salvação, Jesus deixa à Igreja a ceia eucarística, como um ato memorial de toda sua vida, morte e ressurreição.<sup>375</sup> A Eucaristia é a expressão máxima do sacrifício de Jesus, que quis dar a própria vida por amor ao Pai e a todos os homens. Nela, os pecadores são justificados e a humanidade é reconciliada com Deus, antecipando, dessa forma, o grande banquete anunciado pelos profetas que anunciam a chegada do Reino de Deus (Is 55,1).

Na última Ceia, diante da iminência da sua despedida, o Senhor deixa aos seus discípulos dois novos “mandamentos”: “Amai-vos uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34), e “Fazei isto em minha memória de mim” (Lc 22,19).<sup>376</sup> Estes mandamentos expressam a natureza profética na última Ceia, resumem os atos que Jesus fez durante toda sua existência e indicam como os discípulos devem agir, para prolongar no mundo, o sinal profético de sua entrega pela salvação dos homens até à sua vinda definitiva, antecipando o futuro salvífico da comunhão com Deus.

Acompanhado do ato profético do lava-pés, o mandamento “amai-vos uns aos outros” (Jo 13,34) manifesta que o serviço ao próximo e o amor mútuo devem ser o sinal indispensável do discípulo.<sup>377</sup> Jesus lava os pés de seus discípulos, como caminho de purificação (Jo 13, 10), a fim de que o exemplo deixado revele que a verdadeira purificação parte do amor e do serviço de Jesus. Este amor não é restrito a palavras, mas expresso em atos, com a própria vida.

Enquanto o Antigo Testamento exortava a amar o próximo “como a si mesmo” (Lv 19,18), Jesus diz que se deve amar “como ele” amou. Esta novidade é explicada pela nova aliança: o amor encontra sua plenitude na autodoação de Cristo. O novo mandamento brota do amor de Jesus e deve suscitar nos discípulos o amor a Cristo e aos homens, como sinal profético do amor de Deus.<sup>378</sup> Neste

<sup>375</sup> GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 285.

<sup>376</sup> MAGGIONI, B., O evangelho de João, p. 418.

<sup>377</sup> Sobre a relação entre o mandamento dado por Jesus na última Ceia e as exigências do discipulado como sinal do próprio Cristo, J. Ratzinger afirma que “os padres (da Igreja) resumiram a diferença entre os dois aspectos e sua recíproca relação nas categorias de *sacramentum* e *exemplum*: por *sacramentum* não entendem aqui um dos sete sacramentos, mas todo o mistério de Cristo – da sua vida e da sua morte – em que Ele vem ao encontro de nós, seres humanos, por meio do seu Espírito entra em nós e nos transforma. Mas, precisamente porque esse *sacramentum* “purifica” verdadeiramente o homem e renova-o a partir de dentro, torna-se também a dinâmica de uma existência nova (RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 59-69).

<sup>378</sup> RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até a ressurreição, p. 68.

sentido, a novidade não é a formulação de um novo preceito, mas a revelação de Deus como amor, na entrega de seu Filho para a redenção da humanidade.

Acompanhado do preceito de amar ao próximo, o ato profético do lava-pés é o sinal de como a Igreja deve agir como uma comunidade que se ama, capaz de mostrar o amor de Deus por todos. Por esta ação simbólica, os cristãos são chamados a prolongar no mundo os atos de doação de Jesus. Da mesma forma que o Salvador se doa aos homens, os cristãos devem transformar a própria vida em um dom para o próximo. Com isso, o ato profético do lava-pés, acompanhado do mandamento de amar o próximo como a si mesmo, revela que nos atos de comunhão fraterna e doação ao próximo, o Reino de Deus se cumpre no meio dos homens. A partir do sinal de amor e entrega ao próximo, Jesus continua presente no mundo, como sinal-sacramento, em cada pessoa que acolhe o chamado divino a se entregar a favor do próximo, como Cristo se entregou na cruz.<sup>379</sup>

O segundo mandamento, “Fazei isto em memória de mim”, dado por Cristo, está ligado à natureza celebrativa da ceia pascal judaica. Conforme a tradição do Antigo Testamento (Ex 29,35; Num 15,11-14), a cada ano, os hebreus devem fazer memória (*anamnesis*) da noite que o Senhor libertou o seu povo da escravidão no Egito. Enquanto na ceia pascal os judeus escutavam a narração da *haggadah* que recordava as ações salvíficas de Deus na história do povo de Israel, na sua ceia Jesus inaugura um novo significado para a celebração da páscoa. O anúncio veterotestamentário é superado, e Jesus passa a ser o centro da *anamnesis*; a *haggadah* judaica dá lugar à grande *haggadah* de Jesus.<sup>380</sup>

<sup>379</sup> A continuação da autodoação de Cristo na forma sacramental se dá, além da Eucaristia, por meio dos sacramentos da ordem e do matrimônio. O sacramento da ordem possui um vínculo intrínseco com a Eucaristia; destina o homem ao serviço de todo o povo de Deus. Este sacramento fundamenta-se nos gestos de humildade e serviço do Cristo-servo que dá a vida por seu rebanho. Na escolha dos doze apóstolos, Jesus profetiza a formação do novo Israel como um ato criador de comunidade que estará a serviço do novo povo de Deus, edificado sobre a humildade e o serviço de Cristo. Por meio desse sinal profético, o ministro ordenado anuncia o reino de Deus como sinal do Cristo presente no mundo; é o sinal da realização antecipada do reino messiânico sem fim. Com a chegada do *eschaton*, o próprio Cristo é revelado como o servo eterno dos homens. O sacramento do matrimônio, por sua vez, reproduz o ato profético da fidelidade de Cristo. A união entre os esposos expressa a entrega mútua entre Jesus, o esposo e a Igreja, sua esposa. Esse sacramento representa o amor do Senhor que se entrega solidariamente por nós até o fim (Jo 13,1; 15,9). O ponto culminante deste amor é a cruz, que é prolongada na mútua doação de vida entre os cônjuges. Na união de vida do homem e da mulher, por um recíproco consentimento, o marido e a esposa, em Cristo, constituem uma nova comunidade de vida e de amor. Eles se tornam sinal da fidelidade e da doação de Cristo aos homens. Assim, o ato profético da fidelidade revelado no sacramento do matrimônio é o gesto concreto do amor humano que encontra sua plenitude ao participar do amor divino.

<sup>380</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 95.

Seguindo o sentido bíblico de *anámnesis*, a última Ceia é transformada em um ato memorial profético e escatológico. As ações de Jesus junto do pão e do vinho são repetidas pela Igreja nascente como ato memorial do dom de Deus na paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Da mesma forma que o sinal do Êxodo, na celebração da páscoa judaica, liga o passado ao presente da celebração, o sacramento da Eucaristia, instituído por Jesus, liga o passado ao tempo presente, no sinal do pão e do vinho, até que se realize o banquete eterno.<sup>381</sup>

Por isso, no ato profético da última Ceia, Jesus Cristo é apresentado como o protagonista da ação salvífica de Deus. Nos seus atos e palavras, o reino de Deus já se faz presente. E ao anunciar uma nova aliança, Jesus evoca a história da salvação, demarcada por sucessivas alianças de Deus com o seu povo, que aguardava a realização da aliança eterna (Jr 31).<sup>382</sup>

A última ceia marca também o sinal do cumprimento escatológico, onde Jesus inaugura um novo significado para o culto memorial judaico. A “aliança nova no seu sangue” supera a antiga aliança, escrita sobre tábuas de pedra (2 Cor 3,3-6) e promove uma aliança definitiva “de uma vez por todas” (Hb 7,27). Esta expressão, “de uma vez por todas”, quer falar da nova relação entre Deus e os homens, originada pela morte de Jesus.<sup>383</sup> Nesse sentido, o ato profético da Ceia do Senhor, ao ser prolongado pela comunidade primitiva como um novo rito memorial, além de recordar o sacrifício de Cristo e a sua entrega total ao plano de Deus, também celebra a esperança da vinda do Reino.<sup>384</sup>

Assim, embora seja um gesto simbólico, rememorar a última Ceia era uma forma de recordar a doação de Cristo aos homens e reviver todo o evangelho.<sup>385</sup> Por isso, “fazer memória” não é realizar uma retrospectiva das ações de Deus, mas é

<sup>381</sup> Este sinal, pois, está ordenado a um futuro próximo. Ora, pela ordem de reiteração, ele é destinado a um futuro distante: expressará ao longo dos séculos o mesmo acontecimento, mas já acontecido; será “memória” (*l'zikkarôn*: Ex 12,14). É por uma figura, a ceia da páscoa, que o “êxodo” do Egito é proposto aos pais como devendo acontecer, e é pela mesma figura anunciadora que ele deve ser recordado aos descendentes como já acontecido. Do mesmo modo, pelo dom do pão e do cálice, que Ele identifica com o dom de sua pessoa, Jesus prefigura o futuro imediato de sua morte em favor dos seus. Pela ordem de reiteração, o mesmo sinal é destinado a um futuro distante, quando Ele deverá propor o mesmo acontecimento, mas acontecido; é pelo sinal antecipador que os fiéis se apropriarão do fruto de graça resultante dessa morte que, para eles, pertence ao passado (LÉON-DUFOUR, X., O pão da vida, p. 118).

<sup>382</sup> LÉON-DUFOUR, X., O pão da vida, p. 82.

<sup>383</sup> Cristo agora é o centro da *anamnesis*, o protagonista da ação salvífica de Deus. Com isso, na expressão “fazer isto em memória de mim” está contido o resumo de todo o evangelho, da Boa-nova anunciada por Cristo.

<sup>384</sup> ESPINEL, J., La cena del Señor, p. 119.

<sup>385</sup> ESPINEL, J., La eucaristia del Nuevo Testamento, p. 104.

um imperativo divino que implica comportar-se como Jesus e, além disso, reproduzir no mundo os atos proféticos que expressam essa presença salvífica. Em síntese, “faça isto”, mais do que uma simples recordação, significa reviver a presença de Jesus com a própria vida, ao passo que antecipa a vinda do Reino de Deus.

Os discípulos compreenderam que a ordem de “faça isto” não se referia somente ao evento da última ceia, mas representava toda a missão de Cristo. Seguindo o mandato recebido pelo próprio Senhor, a comunidade primitiva repetia o ato profético da última Ceia, como sinal da presença do Reino de Deus em meio aos homens. Entretanto, não era suficiente apenas repetir um gesto celebrativo; era necessário viver a partir dos ideais evangélicos e numa busca constante do Reino de Deus, até que Ele volte.<sup>386</sup>

Assim, ao recordar os benefícios de Deus a favor de seu povo, a Igreja nascente o faz por meio de palavras e atos que correspondem aos atos proféticos de Jesus. Como memória e ação estão intrinsecamente ligadas, os cristãos compreendem que devem agir na própria vida em conformidade com o fato que pretendem recordar.<sup>387</sup>

Para J. Espinel, a Ceia do Senhor, como sinal profético da espera do Reino, é a ação simbólica do compromisso de Jesus com a esperança do Reino.<sup>388</sup> É de certa forma um antegozo da eternidade, a que faz referência a exclamação do Apocalipse: “Felizes aqueles que foram convidados para o banquete das núpcias do cordeiro” (Ap 19,9). Da mesma forma que os atos proféticos de Jesus, de acolhida dos pecadores e excluídos, visibilizam o banquete escatológico, a ceia eucarística é o sinal do Reino, onde as divisões são superadas e todos se reúnem em torno da mesma mesa.

Diante disso, A. Marto afirma que:

A Eucaristia é o sacramento por excelência do destino e da transformação escatológica da humanidade e do universo humanizado pelo trabalho dos homens. Ela expressa privilegiadamente a dimensão sacramental e litúrgica da nova criação.

<sup>386</sup> ESPINEL, J., *La cena del Señor*, p. 13.

<sup>387</sup> LÉON-DUFOUR, X., *O pão da vida*, p. 120-136; TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 120-115; ROCHHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale*, p. 371-372.408.

<sup>388</sup> “O dito escatológico da ceia se converte em uma ação profética e em palavras explicativas do momento. Recorda a compra do campo que Jeremias fez em meio a uma cidade em ruínas e assediada. Jesus também, desde o supedâneo da morte, fala para além dela” (ESPINEL, J., *La poesia de Jesus*, p. 184).

Simboliza e realiza sacramentalmente o processo de transfiguração pascal em Cristo da humanidade, do mundo e da história [...], mas também significa e realiza a nova fraternidade que a humanidade está a formar em Cristo como corpo de comunhão e a transformação do mundo sob o senhorio escatológico de Cristo, em tensão dinâmica para a transfiguração futura de toda a criação. É, assim, antecipação da ressurreição futura, na sua configuração sacramental de banquete fraterno e na conversão sacramental dos elementos da natureza humanizada no Corpo e Sangue do Senhor, símbolo da consagração do mundo.<sup>389</sup>

Como sacramento que evoca no homem uma transformação, a Eucaristia, pelo gesto de Jesus de partir e entregar o pão aos seus discípulos, quer indicar o sinal profético da solidariedade e comunhão do Reino. Por este ato, a comunidade de fiéis deve compartilhar os dons distribuídos por Deus, e partir o pão para saciar o faminto.<sup>390</sup> O mistério da Eucaristia, que nasce desta Ceia, é a fonte da caridade e da solidariedade da Igreja que se nutre do Pão de Cristo e se compromete com aqueles que não têm o pão de cada dia.

A fração do pão, portanto, é o sinal do compromisso de caridade e de conversão. O reino anunciado por Cristo é incompatível com as diversas situações que agridem o homem. Por isso, o gesto da fração do pão na última Ceia é um ato profético indicativo de que não pode haver a comunhão com Deus sem a partilha entre os irmãos. Cada cristão é convidado a gerar na sua vida os mesmos sentimentos de Cristo Jesus<sup>391</sup>. Em face da pobreza, toda Igreja deve estar direcionada às obras de caridade e à ação missionária, de modo que contribua com o desenvolvimento e promoção humana.

Nesse sentido, G. Boselli afirma ainda que:

A celebração da Eucaristia não é só ação sacerdotal de um povo de sacerdotes chamado a oferecer a Deus, em nome de toda a humanidade, a ação de graças por seus dons. Mas, a celebração da Eucaristia é também ação profética celebrada por um povo de profetas que, realizando o gesto da *fractio panis* como sinal de partilha, proclama, diante do mundo, em nome de Deus, o dever de compartilhar os dons por ele distribuídos e de partir o pão para saciar o faminto.<sup>392</sup>

<sup>389</sup> MARTO, A., Esperança cristã e futuro do homem, p. 205.

<sup>390</sup> BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 164.

<sup>391</sup> “Hoje, mais do que nunca, o gesto da *fractio panis* é o grande gesto profético com o qual a Igreja testemunha que o Senhor confiou ao homem que foi tirado da terra os recursos da terra, a fim de que, quem está na abundância, compartilhe com os pobres, na solidariedade e na justiça. (...) A profecia do cristianismo anuncia que nenhum homem deve sofrer fome e os recursos que Deus criou para todos, todos devem ser compartilhados” (BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 166).

<sup>392</sup> BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 165.

Portanto, o mandato de Jesus aos seus discípulos “fazei isso em memória de mim” é um convite à imitação das suas ações. No ato profético da última Ceia visualizamos a práxis de vida cristã, de caráter eclesial e profético.<sup>393</sup> Como sinais escatológicos, os sacramentos são os atos da Igreja que antecipam, no mundo, o Reino de Deus. Eles prolongam, na história, os *'ôt* proféticos escatológicos de Jesus, que promovem os valores do Reino de justiça, paz e perdão. Estes sinais são reflexos da comunhão trinitária na vida do homem, e permanecerão no mundo até atingir a sua finalidade última, a glória do Pai.

A comunidade apostólica, em continuidade com os gestos e palavras de Jesus, recapitulava toda a obra salvífica. Dado a convergência de todos os atos de Jesus no ato profético da última Ceia, a Igreja proclama na Eucaristia (e em cada sacramento) a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. E assim, ao recordar a vitória do Cristo sobre o mal, a assembleia reunida, anuncia a chegada do Reino de Deus, mais do que com palavras, com a própria vida, como sinal do Reino no mundo presente.

Diante disso, na expectativa dos bens futuro, que acontecerá por ocasião da vinda definitiva do Senhor, a comunidade, em assembleia para a Ceia do Senhor, exclamava: “Todas as vezes que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26). Desde então, a Igreja nunca deixou de se reunir em assembleia para celebrar o mistério pascal, e de modo insistente clama pela vinda do Senhor.

A oração alegre e esperançosa: “Nosso Senhor, venha!” (*Maraná tha*) (Ap 22,20; 1Cor 16,22) era a resposta da assembleia, diante de tão grande mistério.<sup>394</sup> A Igreja, nutrida pela esperança da vinda definitiva de Jesus e do reinado de Deus, clamava pela volta de Jesus, na expectativa da realização das promessas do Pai. Com esta solene invocação, uníssona da assembleia, a Igreja se reveste de uma característica profundamente escatológica.<sup>395</sup>

<sup>393</sup> Como consequência da vivência dos atos proféticos da Igreja, aquilo que Jesus viveu deve ser prolongado no mundo. A Igreja, em suas ações, deve se pautar por atos de justiça, esperança, reconciliação, compaixão, doação, serviço e fidelidade, tais como Ele fez.

<sup>394</sup> A expressão paulina que cunhou esta forma escatológica na liturgia pode ser compreendida de dois modos diferentes, pode ser compreendida como “*Marana tha* – vinde, Senhor” ou “*Maran atha* – o Senhor veio”. Nesta segunda forma de interpretação, fica mais clara a expectativa cristã a respeito da vinda de Jesus. Pode-se, assim, entender que ao mesmo tempo, a comunidade cristã elevava a Deus um clamor de confiança, exclamando: “Vinde!”, e uma prece repleta de gratidão dizendo: “Ele veio” (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 258).

<sup>395</sup> RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 239.

Da mesma forma que a pregação e a vida de Jesus estiveram fortemente marcadas pela esperança escatológica, era também o desejo da Igreja que o Reino se cumprisse.<sup>396</sup> Os discípulos de Cristo, movidos por essa esperança, vivam nesta expectativa impaciente pela vinda do Senhor. No culto e na vida, eles manifestavam os valores do Reino, pelo memorial da morte e ressurreição de Jesus “até que ele venha” (1Cor 11,26). Até hoje, esta súplica continua presente na vida da Igreja, especialmente, nas celebrações eucarísticas, como uma verdadeira profissão de fé da Igreja, que vive a expectativa da vinda gloriosa de Cristo, juntamente com a convicção de que o reino de Deus já é uma realidade presente na vivência dos sacramentos.

Assim sendo, a comunidade reunida faz memória da paixão, morte e ressurreição do Senhor, e do grande acontecimento da vinda do Reino de Deus. O reino anunciado por Cristo não se realizará apenas no futuro distante, mas também no “agora”. “Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali’. Porque o reino de Deus está no meio de vós!” (Lc 17,20-21). Por isso, de acordo com J. Espinel:

A vinda de Jesus deve ser entendida também no sentido da vinda do reino, é uma vinda múltipla e progressiva, às pessoas e à sociedade, e especialmente à assembleia eucarística. Os profetas da Igreja primitiva alertavam para a gravidade dessas idas: "Eu estou à porta e bato: se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei com ele e cearei com ele e ele comigo (Ap 3, 20). Este texto, que pode ter um sentido geral, certamente alude também à vinda eucarística.<sup>397</sup>

A Eucaristia concretiza a promessa do Senhor Ressuscitado aos discípulos: “Eis que eu estarei convosco todos os dias até a consumação dos tempos” (Mt 28,20).<sup>398</sup> Jesus Cristo se faz presente entre nós, sobretudo no pão e no vinho eucaristizados. Esta presença do próprio Cristo traz consigo uma tensão escatológica. E mesmo não sendo modo completo, conduz a sua Igreja e o mundo para a sua presença, definitivamente real.

Esta tensão escatológica não era novidade para os primeiros cristãos. Já no Antigo Testamento, os hebreus vivam a expectativa pela vinda do Senhor. De certa

<sup>396</sup> RUBIO, G., *Unidade na Pluralidade*, p. 184. A presença do reino é revelada em várias pregações de Jesus, nas quais ele falou do fim dos tempos: a parábola do joio (Mt 13,24-30), a parábola do semeador (Mt 13,37-43), as dez virgens (Mt 25,1-13), a do juízo final (Mt 25,31-46). Também nos textos de Paulo (1Ts 3,23; 4,13-5; 2Ts 2,1-17) e João, no Apocalipse (Ap 22,20).

<sup>397</sup> ESPINEL, J., *La cena del Señor*, p. 132.

<sup>398</sup> O Filho de Deus, que há de vir em sua glória no fim dos tempos, já está presente e atuante na Eucaristia.

forma, a celebração da páscoa anual expressava a espera pela chegada do Salvador. O relato bíblico, que descreve a libertação dos hebreus da escravidão no Egito, indica que o cordeiro pascal deveria ser comido às pressas, pela iminência da fuga para a Terra Prometida (Ex 12,11). A própria expressão “*pesách*” quer indicar a passagem do anjo do Senhor que vem libertar Israel e a travessia dos hebreus no Mar Vermelho.<sup>399</sup> Depois de uma série de sinais e prodígios (de que são exemplos as dez pragas e a passagem do anjo exterminador), o Senhor liberta o seu povo da escravidão.

Assim também na celebração do Mistério Pascal, em cada ceia eucarística, a Igreja vive a esperança desta passagem do Senhor, que vem para conduzi-la deste mundo para o Pai.<sup>400</sup> A libertação, esperada por todo povo, cumpriu-se em Jesus. A humanidade, finalmente, é resgatada da sua condição de pecado e morte para constituir uma assembleia de vida redimida pela graça divina.

A antecipação do Reinado de Deus é vivida no hoje, pela comunhão da Igreja terrestre e da Igreja celeste, na celebração sacramental, sobretudo na celebração eucarística. O banquete da Eucaristia é o sinal da comunhão de toda a Igreja, e por isso, a comunhão eucarística torna-se o lugar privilegiado, onde a comunidade dos fiéis aguarda a vinda gloriosa de Cristo. Dessa forma, a salvação tem seu início neste mundo, para ser plena e definitiva no céu.

Segundo J. Espinel, pela Eucaristia, Jesus se faz presente de modo total e real, e inaugura o mundo futuro, antecipando a experiência de novos céus e nova terra. Pela força da Ressurreição, o Reino de Deus chega até nós em uma verdadeira “parusia sacramental”. Parusia significa presença (2Cor 10, 10) e, também, significa vinda (2Cor 7, 6). Assim, a Eucaristia como antecipação da vinda do Senhor na história, por meio do ato litúrgico, é também a sua presença real no meio de nós.

A eucaristia foi definida acertadamente como “parusia sacramental”. Participa, com efeito, das características da parusia. Parusia significa presença (2Cor 10,10) e significa vinda (2Cor 7,6). Ambos os termos traduzem parusia. Assim é a Eucaristia, uma presença e uma vinda. Por ser sacramental é incoada, não culminada, não final.

<sup>399</sup> “Todo o relato da saída do Egito é uma figura da redenção. Já os profetas anunciam um Novo Êxodo para o final dos tempos. Nesse Êxodo Deus realizará obras mais grandiosas do que aquelas que havia feito por seu povo no deserto. O Novo Testamento – e em particular o Evangelho de Mateus – nos mostra essas obras de Deus realizadas em Cristo. É por ele que a verdadeira ‘libertação’ é realizada” (DANIELOU, J., *Bíblia e liturgia*, p. 109).

<sup>400</sup> MARSILI, S., *Teologia da celebração da Eucaristia*, p. 170-177.

(...) A parusia que participa das características da vida futura; tende a irradiar energia e vida.<sup>401</sup>

No sacramento da Eucaristia, portanto, a parusia já se faz atual. Enquanto se aguarda a vinda gloriosa de Jesus, Ele já está presente e atuante no pão e vinho consagrado. Com isso, na celebração da Eucaristia, a Igreja já experimenta a antecipação do reino. Do mesmo modo que as ações simbólicas dos profetas de Israel indicavam as relações futuras entre Deus e os homens, os atos proféticos de Jesus, cumprindo as antigas profecias, também antecipam o reinado de Deus.

Nesse sentido, o ato profético da última Ceia é um ato profundamente escatológico. Segundo I. Zizioulas, a ceia do Senhor é toda conduzida para o grande *eschatón* onde a existência humana é configurada em uma espécie de nova criação, mediante a força renovadora do Espírito Santo.<sup>402</sup>

A ceia do Senhor é um antegozo da vinda do Reino de Deus; por isso, a Igreja se reúne até que Ele venha, na alegre esperança de ouvirmos sua voz a nos dizer: “Eis que preparei meu banquete, meus touros e cevados, já foram abatidos e tudo está pronto. Vinde às núpcias!” (Mt 22,4). Já é possível, portanto, participar da glória que o Pai quer partilhar com a humanidade. “O fim já começou; o futuro já está aqui, graças à ressurreição de Cristo. Tudo isto já está à disposição desta geração”.<sup>403</sup> O Senhor veio uma primeira vez e virá uma segunda. Este tempo intermediário entre as duas vindas é marcado pela constante luta de todos os cristãos para que o Reino de Deus seja implantado a partir da construção de uma sociedade justa e fraterna.

Com o futuro escatológico, a eternidade de Deus entra no tempo e, a partir dele, está presente de maneira criadora em tudo que é temporal e que antecede esse futuro. Afinal, o futuro de Deus é a origem criadora de todas as coisas na contingência de sua existência e, ao mesmo tempo, o último horizonte para o significado definitivo e, portanto, para essência de todas as coisas e acontecimentos. No caminho de sua história no tempo, as coisas e pessoas somente pela antecipação daquilo que elas serão à luz de seu último futuro, do advento de Deus.<sup>404</sup>

<sup>401</sup> ESPINEL, J., La eucaristia del Nuevo Testamento, p. 224.

<sup>402</sup> “A Eucaristia contemporaneamente dará ao mundo o sabor da realidade escatológica, que penetra na história através da assembleia eucarística e torna possível no espaço e no tempo a nossa divinização. Sem essa dimensão, oferecida ao mundo com a Eucaristia, nenhuma prática pastoral ou missionária, nenhuma diplomacia no ‘diálogo com o mundo’ e nenhum sistema ético conseguirão transfigurar o mundo moderno em Cristo” (ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 94).

<sup>403</sup> CANTALAMESSA, R., O Verbo se fez carne, p. 472.

<sup>404</sup> PANNENBERG, W., Teologia sistemática, p. 698.

Na expectativa da vinda do Senhor, os sacramentos são atos que revelam a realidade escatológica.<sup>405</sup> Além disso, eles promovem os valores do reino até atingir o seu fim último, a glória do Pai. Tendo como a referência a Eucaristia, os demais sacramentos também fazem parte do anúncio real da morte de Cristo e da proclamação de sua ressurreição “até que venha o Reino de Deus” (Lc 22,18).<sup>406</sup> A nova e eterna aliança, realizada na última Ceia, é o sinal de que o Reino se faz presente no meio de nós.

A Igreja prolonga, desde a comunidade primitiva, os atos proféticos de antecipação do Reino até a sua realização definitiva. Esta antecipação acontece pela transformação no interior de todos que participam da celebração sacramental e prolongam os atos proféticos de Jesus na liturgia e na própria vida. Desde o prolongamento do ato profético do batismo, os fiéis tomam parte da justiça salvífica de Cristo e participam da missão de prolongar a justiça divina na história.<sup>407</sup>

A súplica pela vinda do reino nasce da certeza, da comunidade cristã, da vinda definitiva de Cristo. Essa espera não se notava não somente nos hinos e nas exclamações. A Igreja a vivenciava com a própria vida. (2Ts 2,1-3; 5, 6-13). Para os cristãos, viver o Reino Deus no presente era poder de alguma forma antecipá-lo. O rito litúrgico era, portanto, acompanhado de sinais do cumprimento do Reino de Deus.<sup>408</sup> Esses sinais eram realizados na vida da Igreja, que assumia para si a

---

<sup>405</sup> Sobre a graça santificante dos sacramentos, S. Marsili afirma que “cada sacramento nos põe em comunhão com o mistério total de Cristo, mas segundo os diversos aspectos que integram a salvação: sermos refeitos à imagem de Deus em Cristo como filhos de Deus, como portadores do Espírito, como sacerdotes e adoradores perfeitos de Deus. Se isso vale para os três sacramentos de iniciação cristã (batismo, confirmação, eucaristia), vale igualmente para os outros sacramentos. De fato, a penitência quer restaurar a imagem de Deus deturpada pelo pecado e, portanto, nela novamente é comunicado a nós o Espírito de Cristo morto e ressuscitado (Jo 20, 22-23); a unção dos enfermos é celebrada para um cristão que a doença colocou em situação todo particular, a fim de que, no abatimento físico decorrente da enfermidade, reconfirme a sua fé na ‘salvação’ de Cristo e, em vista dessa salvação, una o seu sofrimento ao sofrimento dele, tornando-se assim também o doente, por via sacramental, ‘o servo sofredor de Javé’; o matrimônio é participação no mistério de Cristo, enquanto ele é quem realiza o projeto nupcial que Deus sempre teve em relação à humanidade; a ordem ou ministério, que compreende o diaconato como ‘serviço’ e o presbiterato-episcopado como ‘sacerdócio’, ainda é participação no mistério de Cristo, considerado na sua função de ‘servo de Deus e dos homens’ e de ‘sacerdote’ (MARSILI, S., Sacramentos, p. 1068).

<sup>406</sup> Além dos sacramentos, o ano litúrgico e a liturgia das horas também expressam a dimensão escatológica dos sinais litúrgicos que orientam a Igreja para a plenitude do reino (CASTELLANO, J., Escatologia, p. 357-358).

<sup>407</sup> “Do mesmo modo como Jesus, ungido pelo Espírito, realizou a justiça de Deus Pai através de atos e palavras, a Igreja é chamada a realizá-la celebrando o batismo, a fim prolongar na história os efeitos dos gestos proféticos em favor da justiça” (GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 353).

<sup>408</sup> A celebração litúrgica, enquanto ação memorial do “já” da salvação, e profecia do “ainda não”, é promotora do compromisso com o Evangelho e com a realização do reino de Deus. Para isso, a

vivência dos mistérios de Cristo, isto é, uma vida justa, testemunhando esperança, perdão e compaixão. Prolongando no mundo as ações proféticas de Cristo, os cristãos passam a viver uma vida de serviço e doação. Unindo-se a Cristo e assemelhando-se a Ele, eles também assumem a missão de aliviar as dores dos seres humanos como sinal da chegada do reino.

Deste modo, a Igreja nascente não buscava os bens do tempo presente; fitava os olhos no futuro do reino eterno do Pai. Por meio dos sacramentos, os cristãos refletem a imagem de Cristo, e, já vivem no mundo a experiência da nova criação.<sup>409</sup> Esta nova criação, libertada de toda maldade e fraqueza, entoava um novo cântico de solidariedade, enquanto aguarda a salvação definitiva de toda a humanidade.

De modo a antecipar o reino de Deus, os atos sacramentais são os sinais vivos e eficazes do reino que chegou. É desse modo que a Igreja tem por missão “devolver o clima de ação profética, da tensão pelo reino de Deus no mundo, da alegria do banquete, da surpresa do cântico novo, da força interpelante de uma aliança que se faz sempre atual”.<sup>410</sup> Os sacramentos assumem, portanto, a força e o agir escatológicos da Igreja. Como sinais proféticos do Antigo Testamento que se prolongam nos atos proféticos de Jesus, os sinais sacramentais, contendo a revelação escatológica de Deus, em Jesus Cristo, são os sinais de vida, graça e salvação no agir da Igreja que vive o reino que há de vir.

---

comunidade cristã deve ser colocar a serviço, principalmente dos mais pobres, como sinal da realização do reino (PISTOIA, A., *Compromisso*, p. 197-200).

<sup>409</sup> Os sacramentos da ordem e do matrimônio estão à serviço do reino e correspondem aos atos proféticos de autoadoção de Jesus. No sacramento do matrimônio, os esposos manifestam em suas vidas a aliança de Deus com os homens e a fidelidade de Cristo com sua Igreja. O sacramento da ordem é o sinal do Cristo servo; pelo dom sacramental, os ministros consagrados pelo rito da ordenação diaconal, presbiteral e episcopal se comprometem com a missão de servir não só aos fiéis da Igreja, mas também a toda sociedade.

<sup>410</sup> ESPINEL, J., *La cena del Señor*, p. 172-173.

## 4

### Para uma renovada expressão dos atos proféticos-sacramentais da Igreja

Na sequência à nossa investigação que considera a origem dos sacramentos da Igreja nos atos proféticos de Jesus, intenta-se agora indicar algumas das principais consequências da teologia litúrgica pós-conciliar na vida e missão da Igreja. Com base em pesquisa bíblica sobre a práxis dos profetas do Antigo Testamento e do ministério de Jesus de anúncio da Palavra de Deus aos homens, apresenta-se a possibilidade de conceituar os atos sacramentais da Igreja como ações proféticas radicadas nos atos proféticos de Jesus.

A era messiânica, pré-anunciada pelos profetas, é inaugurada por Jesus sob a forma de ações simbólicas eficazes da salvação. Tais ações, como o seu batismo próprio no Jordão, as suas curas e milagres, os banquetes com os pecadores, o chamado dos doze e a última ceia, serviram de base para a vida e o culto da Igreja dos primeiros séculos. Considerar a teologia litúrgica destas ações simbólicas para aprofundar a teologia dos sacramentos hoje, é redescobrir a natureza profética dos sacramentos, desde sua origem, para provocar no cristão uma celebração e práxis profética, como sinal da presença de Deus no mundo.

Contudo, para muitos cristãos, a liturgia são práticas devocionais passivizantes e carentes de projeção social. São sacramentos administrados canonicamente, recebidos de modo individual, e frequentemente rotineiro, sem a capacidade de encorajar o cristão para transformar a realidade em que vive.<sup>411</sup>

Para J. Castillo, os sacramentos celebrados nessa perspectiva são sinais que não "significam", ou sejam, são símbolos perdidos.<sup>412</sup> Enquanto a característica do sinal e do símbolo tem o poder de significar, tanto para quem emite quanto para

---

<sup>411</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 227.

<sup>412</sup> CASTILLO, J., Símbolos de libertad, p. 165-168; 221-223.

quem recebe, os sacramentos repetidos pela força do hábito ou temor religioso, esvaziam-se de força e capacidade de significação. Para o autor:

Não significam quase nada e, portanto, não sugerem e não envolvem o outro, não exigem atenção. Ou significam algo muito diferente do que realmente deveriam significar. Assim, para um grande número de pessoas, os sacramentos não são de fato sinais. No momento em que perdem seu significado original, os sacramentos podem ser considerados como “símbolos perdidos”.<sup>413</sup>

Neste capítulo, seguindo o grande florescimento que a teologia dos sacramentos tem vivido nas últimas décadas, queremos assinalar as contribuições que a teologia dos sacramentos tem recebido do desdobramento da teologia litúrgica do Concílio Vaticano II. Sem esgotar o tema, apresentaremos alguns traços que ilustram esta caminhada fértil e rica da teologia litúrgica dos sacramentos e seus desdobramentos: a Igreja, a partir da teologia da assembleia litúrgica, como o grande sinal profético da reunião dos cristãos, chamados por Deus para uma vida em comunhão; e os atos proféticos provocadores de uma conversão pessoal e comunitária, que geram um compromisso do cristão com a missão, a solidariedade, o ecumenismo e a ecologia.

#### 4.1

#### **A renovação do conceito de sacramento no período do pós-concílio**

No período pós conciliar, K. Rahner, E. Schillebeeckx, L. -M. Chauvet e outros teólogos situaram os sacramentos no centro da teologia e possibilitaram uma fecunda reflexão sobre a prática litúrgica e sacramental da Igreja.<sup>414</sup> Estes autores,

<sup>413</sup> CASTILLO, J., Símbolos de libertad, p. 222.

<sup>414</sup> A partir da década de 1950 o conhecimento dogmático sobre os sacramentos sofreu uma profunda transformação. Os sacramentos foram libertados de uma visão excessivamente jurídica, e agora a teologia podia repensar adequadamente o conceito de sacramento, com uma justificação precisa da sua relação com Cristo, com a Igreja e com o homem. A dimensão cristológica favoreceu a redescoberta da natureza de sacramental atribuída ao próprio Cristo, como um “sacramento primordial”. Estas contribuições fundamentais para toda renovação da teologia sacramental foram desenvolvidas por K. Rabner, que sacramentalmente descrever a compreensão da graça como “sobrenatural existencial”, e por E. Schillebeeckx que, em uma releitura atualizada do tomismo, repropôs a verdade do “sinal” sacramental em termos de “encontro”. A dimensão antropológica também foi resgatada neste período, através da reformulação do conceito de “sinal” (em muitos casos substituído pelo conceito de “símbolo”), e da reflexão sobre o homem, para encontrar os pontos de ligação com às práticas sacramentais, um dos principais autores desta perspectiva foi L. – M. Chauvet (GRILLO, A., Liturgia e sacramenti, p. 411-414).

na esteira do espírito do Movimento Litúrgico, contribuíram para o desenvolvimento da teologia litúrgica e para a elaboração da reforma litúrgica indicada pela *Sacrosanctum Concilium*.<sup>415</sup>

O ensejo do "retorno às fontes", que entrelaçou os movimentos bíblico, patrístico e litúrgico, desembocou em uma grande renovação teológica que compreendeu os sacramentos como ações do mistério salvador de Cristo na Igreja.<sup>416</sup> Com isso, a teologia do Concílio Vaticano II rompe com a separação entre liturgia e teologia. Com a redescoberta do valor teológico do culto e do rito, o sacramento tem sua dimensão simbólica e misteriosa reconstruída e passa ser visto em um contexto dogmático-sacramental.

Segundo I. Oñatibia, a recuperação da dimensão histórico-salvífica foi a etapa mais importante na renovação da teologia sacramental no século XX, de modo particular a relação entre os sacramentos e o mistério pascal de Cristo.<sup>417</sup> Isso foi possível graças aos estudos históricos sobre o conceito de *mysterion-sacramentum* que demonstra os sacramentos como “atos rituais”, inseridos na *historia salutis*, que realizam a obra de salvação (SC 5) em sua totalidade e em cada um dos eventos que a constituem.<sup>418</sup>

Assim, o Concílio tratou os sacramentos como “celebrações da Igreja”, do Cristo total, cabeça e corpo (SC 7; 26) e apresentou a Igreja “como um sacramento” (LG 1) a fim de evidenciar a sua natureza e missão, em relação a Cristo e a todos os homens. O axioma fundamentado na patrística “a Igreja faz a Eucaristia e a Eucaristia faz a Igreja”<sup>419</sup> foi retomado na teologia pós-conciliar e ampliado em

<sup>415</sup> Além das novas contribuições que os movimentos de renovação teológica proporcionaram para a realização da reforma litúrgica, a "questão pastoral" também foi fundamental para a promoção da reforma na liturgia da Igreja, de tal modo que foi identificada como a "síntese concreta da reforma e iniciação litúrgica e sacramental" (GRILLO, A., *Liturgia e sacramenti*, p. 416).

<sup>416</sup> A vitalidade da liturgia conciliar se deve, em boa parte, ao desenvolvimento teológico do século anterior. O conceito de sacramentos como ações do mistério salvador de Cristo tem sua origem nas fontes bíblicas e patrísticas da liturgia.

<sup>417</sup> OÑATIBIA, I., *Un siglo de cambios en la concepción de los sacramentos*, p. 285-286.

<sup>418</sup> OÑATIBIA, I., *Un siglo de cambios en la concepción de los sacramentos*, p. 286; I. Oñatibia indica ainda que o Catecismo da Igreja Católica, em 1992, desenvolverá a exposição da liturgia sacramental da Igreja a partir do conceito de "economia sacramental", como foi intitulada a primeira seção do Catecismo.

<sup>419</sup> “O Catecismo da Igreja Católica no parágrafo 1118 ensinou que os sacramentos são “da” Igreja, existem “pela” Igreja e “para” a Igreja. O axioma clássico referente à Eucaristia no primeiro milênio e estudado por H. de Lubac, foi aplicado a todos os sacramentos: “a Igreja faz os sacramentos e os sacramentos fazem a Igreja” (PELUDO, G., *Cuestiones actuales de teología sacramental y propuesta para una enseñanza renovada de la misma*, p. 372).

relação aos sacramentos: "a Igreja faz os sacramentos e os sacramentos fazem a Igreja".<sup>420</sup>

Esse resgate da dimensão eclesiológica dos sacramentos foi um dos aspectos renovadores da teologia sacramental contemporânea. Os sacramentos passam a ser compreendidos em uma sacramentalidade mais ampla, que não se restringe ao septenário sacramental. Desta forma se redescobre a dimensão sacramental de Cristo, da Igreja, do homem e da criação, e se tem proporcionado uma renovação na teologia celebrativa da Igreja. Por isso, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* promoveu não só a renovação da liturgia celebrada na Igreja, mas também a própria compreensão do ser Igreja.

Esta relação entre os sacramentos e a Igreja foi aprofundada por diversos teólogos e produziu abundantes frutos na teologia e na pastoral.<sup>421</sup> Os sacramentos iluminam o novo homem, recriado em Cristo, dão ao homem a possibilidade de seguir este caminho sugerido na relação aprofundada entre sacramento e Igreja, atualizando e permitindo que ele participe dos mistérios de Jesus. Assim, os sacramentos foram libertados da visão demasiadamente jurídica da "instituição" do sacramento e reconduzidos ao conceito de "simbolismo" e "encontro com Deus".<sup>422</sup>

A formulação destes termos promoveu uma “virada” na compreensão teológica dos sacramentos. O conhecimento tradicional sobre os sacramentos sofreu uma extensa revisão a partir de meados do século XX e tem produzido inúmeros estudos teológicos. Entre eles, como investigamos nesta tese, a perspectiva dos sacramentos em chave simbólica, em continuidade com os ‘*ôl* proféticos do Antigo Testamento.

A perspectiva simbólica tem provocado uma nova compreensão da eficácia sacramental.<sup>423</sup> A partir desta perspectiva podemos entender como Deus atua sacramentalmente e como comunica a graça e salvação aos homens. Por meio do

<sup>420</sup> TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 144-156. “A Eucaristia faz a Igreja. Ela faz da Igreja uma realidade interior. Ela sua força secreta, os membros do corpo acabam de unir-se entre si tornando-se cada vez mais membros de Cristo, e a sua unidade recíproca é solidária da sua unidade com a única cabeça” (DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum*, p. 103, apud GOMES, V., *A Eucaristia faz a Igreja*, p. 358-359).

<sup>421</sup> Um dos autores de grande influência sobre este tema foi K. Rahner. Ele define a Igreja como “a presença permanente daquela protopalavra sacramental da graça definitiva que é Cristo no mundo” (Rahner, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p. 19).

<sup>422</sup> GRILLO, A., *Liturgia e sacramenti*, p. 411.

<sup>423</sup> Dentre inúmeras obras que tratam sobre o tema, recordamos dos seguintes títulos: CHAUVET, L-M., *Simbolo e sacramento*; RAHNER, K., *Sulla teologia del simbolo*; MARTIMORT, A., *La Chiesa in preghiera*; CASTILLO, J. *Simbolos de libertad*.

símbolo, que é uma realidade humana, Deus se manifesta ao homem, visibiliza seu desígnio salvífico e o chama pessoalmente como ser relacional. Este chamado gera uma amorosa resposta da parte do homem, promovendo uma relação entre ambos.

O símbolo, como a expressão que une a realidade humana com a realidade divina, é aplicado na economia da salvação e manifesta a intervenção de Deus e resposta do homem. Apesar da ação de Deus e a reação do homem serem atos distintos, eles se unem de tal forma, que o ato humano se torna o lugar da manifestação do divino. Assim, Deus comunica seu mistério da salvação ao homem.<sup>424</sup>

A partir do resgate do conceito de símbolo, neste caminho de renovação, a teologia dos sacramentos encontrou novos modelos sacramentais, que a partir da teologia bíblica e litúrgica, relaciona os sacramentos em vista da experiência humana com Deus e o mundo criado. Neste contexto, destacamos os três modelos apontados por Ferrándiz Garcia: “encontro”, “libertação” e “festa”, como perspectivas capazes de explicar e aprofundar a realidade sacramental em uma linguagem mais compreensível ao homem de hoje, pois estas realidades tornam presente o ato salvífico e “toma forma humana” nestas categorias.<sup>425</sup>

A primeira categoria que descrevemos é categoria do encontro. Esta perspectiva surge com a concepção de homem da filosofia existencialista e personalista desenvolvida no século XX. Estas correntes filosóficas apresentam o homem como um “ser em relação com os demais”, que faz e realiza um encontro “com-o-outro”.<sup>426</sup> Este pensamento não ficou restrito à filosofia. Foi introduzido na teologia, suscitando, a partir da relação interpessoal e do diálogo, um novo modo

---

<sup>424</sup> O homem é um ser simbólico e se expressa em símbolos para viver. Com o conceito de “*Realsymbol*”, K. Rahner destaca que o significado do sacramento se manifesta ao expressar-se no símbolo (RAHNER, K., *Iglesia y los sacramentos*, 40-42; RAHNER, K., *Sulla teologia del símbolo*, p. 283-321).

<sup>425</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., *La teologia sacramental desde una perspectiva simbólica*, p. 207.

<sup>426</sup> Entre os filósofos existencialistas e personalistas indicamos as obras de F. Ebner, M. Buber e E. Mounier. F. Ebner na obra “A palavra e as realidades espirituais” afirma que somente a partir da relação Eu-Tu, fundamentada no diálogo, é que a vida humana se realiza plenamente (EBNER, F., *Frammenti pneumatologici*, p. 113-127). Martin Buber na obra “Eu e Tu” propõe o diálogo como atitude existencial, o encontro entre o Eu e o Tu tem origem na relação e na reciprocidade. Somente no comprometimento com o próximo é que o indivíduo pode realizar-se de modo pleno (BUBER, M., *Eu e Tu*, p. 43-63). E para E. Mounier, filósofo personalista, o ser pessoa depende do encontro com uma segunda pessoa, isto é, a comunicação humana é o local da própria realizada. O ato de se comunicar é sobretudo uma atitude de esvaziar-se a favor do próximo (MOUNIER, E., *O Personalismo*, p. 18-45).

de pensar a realidade sacramental.<sup>427</sup> Sem a intenção de desenvolver neste trabalho os apontamentos da filosofia existencial e personalistas e sua influência direta na teologia, queremos, no entanto, citar a influência do personalismo filosófico-fenomenológico no pensamento teológico por meio do desenvolvimento da categoria “encontro”.

Na filosofia existencial e personalista, o encontro é um ato que concebe a pessoa a partir da relação de si próprio com o outro.<sup>428</sup> O encontro retrata a realidade da pessoa humana, o homem não é um ser isolado, mas está determinado e condicionado por sua relação com o outro. Desse modo, a pessoa se autorrealiza no encontro com o próximo, que se repercute no mais profundo do ser humano.

Em contato com a filosofia existencial e personalista, a teologia percebeu, a partir desta categoria, a graça sacramental como uma relação dialógica entre Deus e o homem. O chamado de Deus acontece pela palavra anunciada ao homem, e este, pela fé, responde a este chamado. “A graça é o encontro entre dois sujeitos, entre o Tu Deus e o tu do homem, que como todo encontro não se inscreve na ordem da necessidade, mas da gratuidade e da liberdade”.<sup>429</sup>

Ao longo da história da salvação, a relação entre Deus e o homem é um evento dialogal.<sup>430</sup> Na Sagrada Escritura, encontramos inúmeros relatos, que apresentam as diversas formas de mediações simbólicas para o encontro de Deus com o homem.<sup>431</sup> Deus se faz conhecido pelos homens pelo modo como significa o seu próprio nome apresentado a Moisés: “Eu sou aquele que sou” designa que Deus se personaliza por meio de sua presença e se torna invocável pelo seu próprio nome.

<sup>427</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 208.

<sup>428</sup> No encontro dialógico se revela a totalidade do homem. “O fenômeno da relação foi descrito por Buber com o emprego de vários termos: diálogo, relação essencial, encontro. Devemos estar atentos ao sentido de cada um deles. Por exemplo, encontro e relação não são a mesma coisa. O encontro é algo atual, um evento que acontece atualmente. A relação engloba o encontro. Ela abre a possibilidade da latência; ela possibilita um encontro dialógico sempre novo” (ZUBEN, N., Introdução, p. 27).

<sup>429</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 209.

<sup>430</sup> Para M. Buber, a experiência religiosa que o povo de Israel é caracterizado pelo encontro entre Deus e os homens. Para ele, “a experiência originária e fundante que organiza a existência humana no mundo como um face-a-face (*Gegenüber*), como encontro. A ideia de face-a-face faz lembrar a figura de Moisés, o único dos israelenses a entrar em contato com Deus, para que lhe fosse comunicada sua vocação de libertador do povo hebreu. No Êxodo, pode-se ler: ‘O Eterno falava com Moisés face-a-face, como um homem que fala a seu amigo’ (Ex, 33,11)” (ZUBEN, N. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber, p. 948).

<sup>431</sup> A categoria de “encontro” descrever o sacramento foi tirada não apenas da filosofia personalista contemporânea, mas também da revelação (FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 216).

Desse modo, o homem hebreu experimenta esta proximidade de Deus, sua presença amorosa e graciosa, em sua própria história e em sua própria vida.

A vocação profética dos profetas de Israel acontece também a partir do encontro de Deus com os seus escolhidos. Os profetas aceitam o chamado divino e assume as consequências desta vocação na própria vida. O encontro com Deus era determinante para a resposta ao chamado e para o exercício da missão.<sup>432</sup> Além disso, a missão dos profetas consistia ainda em promover o encontro da assembleia reunida para ouvir a mensagem e, conseqüentemente possibilitar o encontro entre Deus e o seu povo.<sup>433</sup>

A plenitude do encontro de Deus com o homem acontece em Jesus Cristo. Este encontro é a maior manifestação de Deus na pessoa humana. Em Jesus acontece o encontro definitivo de Deus com a humanidade e o homem tem acesso à intimidade com Deus.<sup>434</sup> Os atos de Jesus manifestam de modo simbólico o amor gratuito do Pai, que permite ao homem experimentar um relacionamento vivo e pessoal com o Deus vivo. Neste encontro com o homem, Deus realiza sua obra salvífica e, em Jesus Cristo, mediante o Espírito, estabelece uma relação de intimidade com todo ser humano que se abre a sua presença. Assim, não há fora de Cristo, encontro mais perfeito entre o homem e Deus.

Quando Jesus estava conosco. Aqui no nosso espaço e no nosso tempo não houve outra mediação de um encontro com Deus mais intensa e eficaz do que ele próprio: a sua pessoa histórica. Jesus de Nazaré, por sua vida, morte e ressurreição, é chamado de sacramento por excelência. Ele era o símbolo vivo de Deus. O Novo Testamento fala dele em termos de sacramentalidade quando afirma: dele vem graça sobre graça (Jo 1,16), nele estava a vida " (Jo 1,4). "Ele é a imagem do Deus invisível" (Cl 1,15),

<sup>432</sup> A vocação profética nasce da escuta interior de um apelo divino que dá sentido e valor à vida inteira. "O relato da vocação de Jeremias mostra, de uma maneira que não poderia ser mais explícita, que se é profeta por escolha de Deus. A iniciativa da missão vem dele. Não se escolhe ser profeta, a pessoa é escolhida para tornar-se profeta. Ser consagrado profeta significa ser posto à parte – não a fim de não se sujar com os outros ou porque o profeta se torna de certo modo "mais" do que os outros. Simplesmente porque, ao tornar-se profeta se torna alguém à parte, a consciência crítica do povo, alguém que atrapalha, que perturba, que incomoda. E tais pessoas não têm muitos amigos (ASURMENDI, J., O profetismo, p. 67).

<sup>433</sup> O profeta deveria criar pontes de comunicação entre Deus e os homens, quando os oráculos falados eram insuficientes para que a mensagem fosse compreendida pelo povo reunido, o ato profético tornava visível, por meio de atos e sinais, a mensagem que o profeta deveria anunciar. Dessa forma, os atos dos profetas de andar despido (Is 20), comprar um cinto de linho e deixá-lo apodrecer (Jr 13), quebrar a botija de um oleiro (Jr 19), comer pão com esterco de vaca (Ez 4), ou casar-se com uma mulher de prostituições (Os 1-3), eram atos que aproximavam o povo de Deus a vontade salvífica de Deus e promoviam o encontro transformador na vida de todo o povo.

<sup>434</sup> GARCÍA PAREDES, J., Teologia fundamental de los sacramentos, p. 127.

“quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Cristo Jesus foi o lugar por excelência de encontro entre o homem e Deus.<sup>435</sup>

Como próprio de um encontro, esta realidade acontece de modo pessoal-dialógico. Desse modo, da mesma forma que Cristo revela quem é Deus para os homens, ele também revela quem é o homem para Deus.<sup>436</sup> No encontro do mistério de Deus com o mistério do ser humano, Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem revela da origem do homem e o sentido de sua existência. Além disso, ao revelar o Pai, Cristo desvela o homem criado à imagem de Deus para uma vida de comunhão com Ele.<sup>437</sup>

Em Jesus Cristo, o homem encontra Deus para toda a eternidade. Este encontro dá origem a uma experiência religiosa que alcança os homens de todos os tempos. Uma vez que Deus se revela na história por meio de sinais e de símbolos, o encontro com Deus após a ressurreição de Cristo também acontecerá por meio de símbolos. A obra salvífica permanecerá no mundo do modo sacramental, como um evento interpessoal e dialogal entre Deus e os homens, na medida em que o crente acolhe sua presença nos atos simbólicos prolongados pela comunidade cristã.<sup>438</sup> Como ações simbólicas, que unem o homem ao mistério de Cristo por meio do ato litúrgico, os sacramentos expressam este encontro, reunindo realidades que antes estavam distanciadas. E assim, por meio de sinais sensíveis como a Igreja e seus sacramentos, os homens têm acesso a obra salvífica do Pai.<sup>439</sup>

E. Schillebeeckx, a partir desta categoria de encontro, promove uma nova maneira de ver os sacramentos na teologia pós-conciliar. Os sacramentos são os símbolos do encontro com Deus, pelos quais Deus age nela e ela pode exprimir a sua fé e a sua resposta a Deus.<sup>440</sup> De um lado, Deus oferta ao homem a salvação,

<sup>435</sup> GARCÍA PAREDES, J., Teologia fundamental de los sacramentos, p. 127.

<sup>436</sup> GS 22.

<sup>437</sup> “Uma vez conhecido Cristo e sua vida concreta resulta claro que 'mistério do Homem somente se esclarece no mistério do Verbo incarnado. Pois Adão, o primeiro Homem, era figura do que havia de vir'. Por conseguinte, parece insinuar-se que a perfeição do Homem Jesus não se situa somente no plano escatológico, mas também no protológico: Ele constitui o modelo em cujo seguimento e conformação os Homens alcançam a plenitude, porque desde o princípio é o modelo cuja imagem o Homem foi criado desde o primeiro instante” (LADARIA, L., Jesucristo, salvación de todos, p. 27).

<sup>438</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 211.

<sup>439</sup> “Esta é a primeira e última intenção dos sacramentos: colocar os homens em comunicação real e vital com Deus e também com os homens: como a própria Igreja que é pela comunhão com Deus e dos homens entre si (LG 1). E um sacramento é autenticamente religioso quando não se desenvolve apenas como rito externo ou mera cerimônia externa, mas quando o que o homem realiza visivelmente é sinal e causa de comunhão com Deus e com os outros homens em Cristo, por meio do Espírito” (LARRABE, J., El sacramento como encuentro de salvacion, p. 194-195).

<sup>440</sup> Schillebeeckx, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 89-148.

do outro lado, homem o acolhe e acolhe como um dom gratuito e imerecido. A intercessão entre estes dois polos ocorre o encontro sacramental realizado pelo Espírito Santo.<sup>441</sup>

Neste modelo sacramental, o Espírito Santo é o ator principal que, por meio do sacramento, torna o homem visível à presença e à oferta de Deus e abre seu coração à ação de Deus. O Espírito interioriza a obra de Cristo no cristão, realiza a assimilação subjetiva e existencial e a apropriação da salvação.<sup>442</sup> Graças ao Espírito Santo, o encontro entre Deus e o homem é interpessoal e único. “Este acontecimento de salvação continua agora na Igreja, onde homens e mulheres percebem e experimentam o ‘sacramento’, o misterioso desígnio de Deus já realizado em Jesus”.<sup>443</sup>

Pela ação do Espírito, Deus comunica o seu amor e a sua salvação e o homem acolhe e recebe essa salvação de modo livre e responsável. Esta natureza dialógica, que envolve Deus e o homem, reforça, ainda, a expressão sacramental como comunicação entre Deus e o homem. Como nas assembleias bíblicas, o culto cristão possui uma estrutura dialógica, onde Deus fala no encontro com os homens, em Cristo, e a comunidade, agora, responde na celebração do sacramento.<sup>444</sup>

Desse modo, Ferrándiz Garcia expõe que não cabe uma visão “coisista” do sacramento, portador imóvel da graça sacramental, como se o rito fosse mágica especial que causasse graça diretamente.<sup>445</sup> Os símbolos sacramentais são eficazes no dinamismo da justificação, cujo início é o amor gratuito de Deus e que não é possível realizar-se sem fé ou entrega do homem. Deus nos salva curvando-se

<sup>441</sup> “A atividade simbólica sacramental, embora realizada na Igreja e pela Igreja (pela mediação de seu ministro), primitiva e fundamentalmente é um ato pessoal do *Kyrios*, o sumo sacerdote propriamente dito no conjunto da ação ritual. O que, portanto, se exprime em primeiro lugar na atividade simbólica da Igreja é a *fides ecclesiae*, a fé eclesial no ato (eternamente atual) de redenção realizado pelo Salvador” (Schillebeeckx, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 95).

<sup>442</sup> “O Espírito Santo foi concedido de modo todo especial para promover o testemunho de Jesus Cristo que deve ser levado através do espaço e do tempo. Biblicamente, ele está ligado ao testemunho, do qual suscita a força, o dinamismo, a continuidade (CONGAR, Y., Creio no Espírito Santo, p. 293).

<sup>443</sup> ESPEJA, J., Sacramentos y seguimiento de Jesus. Salamanca, p. 96.

<sup>444</sup> O diálogo que acontece na liturgia, entre Deus e o homem, deve promover sempre o encontro pessoal com Deus. “Qualquer distorção em sua estrutura dialógica é uma representação equivocada de seu significado e eficácia” (LLOPIS, J., La liturgia celebra la presencia de Dios, p. 285).

<sup>445</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 221.

livremente diante de nós e obtendo nossa resposta livre. O sacramento é o mediador da intervenção amorosa de Deus para a salvação do homem.<sup>446</sup>

Com esta mudança de paradigma, os sacramentos são considerados como acontecimentos vitais entre Deus e o homem.<sup>447</sup> Deus conta com o homem como ser livre, capaz de responder o chamado de forma pessoal. O homem é livre para responsabilmente aceitar o amor de Deus e dar adesão a ele. Por isso, a participação no sacramento é um ato pessoal que exige previamente a fé: uma fé que começa com o anúncio da Palavra, com a evangelização, e se põe ao diálogo com a fé subjetiva do sujeito crente.<sup>448</sup>

É a fé que nos faz ultrapassar as aparências sensíveis e perceber as realidades espirituais da palavra anunciada. Só graças à fé podemos sentir a presença de Deus e a sua intervenção presente por meio do sacramento. Assim se cria a condição de possibilidade de um autêntico encontro sacramental. Este momento que antecede o sacramento é o momento da iniciação, da mistagogia e da catequese.<sup>449</sup>

Assim, entender o sacramento como um encontro com Deus significa viver um encontro com Deus com a própria vida. Como gestos simbólicos nos quais a Igreja revive e atualiza os sacramentos como dom de Deus transformando e promovendo a humanidade. Eles exprimem o amor gratuito. Como um encontro acontece entre duas liberdades e não entre dois objetos, ele carrega uma relação de intimidade entre as pessoas, ao mesmo tempo que está sempre aberto a outros encontros.

O encontro não se reduz a uma mera troca subjetiva do eu com o tu. É um fenômeno de comunhão e participação que cria um espaço maior que a soma do eu e do você, ou seja, o "nós"? E o que é mais importante, o encontro se abre para um contexto misterioso de "transcendência". Por último, a relação interpessoal caracteriza-se por

<sup>446</sup> A realidade salvífica só é acessível ao homem pela fé, é o único meio que coloca o homem em comunicação com a salvação (FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teologia sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 221).

<sup>447</sup> Schillebeeckx, E., Cristo, sacramento do encontro com Deus, p. 49-50.

<sup>448</sup> "Conceber os sacramentos como agindo graças à fé somente é, segundo o dogma católico, cair numa espiritualização e num esvaziamento da realidade sacramental, contrários ao realismo da encarnação" (TRUETSCH, J.; PFAMMATER, J., A fé, p. 74).

<sup>449</sup> Sobre a relação entre sacramentos e catequese, recordamos a teologia K. Rahner que enfatiza a pedagogia do Mistério como fundamento do anúncio da fé cristã. Este anúncio, não se limita às pregações dogmáticas, mas dialoga com a busca da verdade experimentada na vida e na comunidade eclesial. A partir da mistagogia, o anúncio do Evangelho não se faz a partir de uma doutrinação, de fora para dentro, mas suscita questões que o iniciante já possui em seu íntimo (RAHNER, K., O desafio de ser cristão, p. 48).

ser uma “grande promessa”, uma vez que as respostas concretas não a concretizam em plenitude.<sup>450</sup>

A categoria sacramental do encontro não é sinônimo de uma atitude individualista e antissocial. Pelo contrário, é a categoria do encontro é fundamental em qualquer comunidade – contexto social – e só ela pode salvar do "coletivismo", descobrindo os atos de Jesus dentro da comunidade.<sup>451</sup> Este encontro como sacramento é celebrado na comunidade, ou seja, é um encontro eclesial. O encontro não ocorre isoladamente: é realizado na e pela comunidade da Igreja, porque não é um acontecimento que afeta apenas o indivíduo, mas que influi em todo o corpo da Igreja. A fé do sujeito, a fé subjetiva, deve ser conformada e fortalecida na fé da comunidade eclesial, a fé objetiva.

Neste modelo, parece ainda mais claro que os sacramentos são ações simbólicas. Com a ação simbólica e concreta, a experiência humana do encontro com Deus é portadora de sentido e eficácia sobrenaturais. A graça sacramental deste encontro é constituída pela entrega de Deus ao homem e, do outro lado, pela resposta do homem a essa entrega. Essa resposta do homem, se verifica na transformação de sua vida no seguimento a Jesus Cristo.

Assim, os sacramentos não existem "em si", mas no sujeito que participa dos frutos sacramentais. Por isso, os sacramentos que expressam a graça realizada supõem a fé. “Talvez a falha mais grave, tanto na teologia como na pastoral, resida aqui: o esquecimento da experiência anterior, o encontro interpessoal da graça que dá conteúdo e sentido ao rito sacramental”.<sup>452</sup>

Como o encontro com Jesus, vivo e glorioso, que se entregou durante sua vida terrena e continua a se entregar agora em sua vida gloriosa, os sacramentos são como encontros com a presença do Ressuscitado, que continua a doar-se aos homens.<sup>453</sup> Cristo doou-se de forma humana, visível e corporal e agora, ressuscitado e glorioso, continua a doar-se a nós, visivelmente, tangivelmente, corporalmente por meio dos sacramentos da Igreja.

R. Vidales destaca que, a partir da categoria de “encontro com Cristo”, o sacramento chama a atenção para a necessidade da inclusão do irmão, do pobre

<sup>450</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 214.

<sup>451</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 223.

<sup>452</sup> ESPEJA, J., Sacramento y seguimiento, p. 58.

<sup>453</sup> ROVIRA BELLOSO, J., Sociedad y reino de Dios, p. 154-155.

nessa categoria de encontro. Para o autor, não se pode deixar de colocar no centro da reflexão o encontro com Cristo no “outro”, no pobre.<sup>454</sup> O encontro com os irmãos se configura na forma eclesial dos sacramentos, na práxis sacramental da Igreja.<sup>455</sup>

O encontro com o Cristo que está junto dos mais pobres e excluídos é a questão central do segundo modelo sacramental que apresentamos: o modelo libertador. Elaborado durante os anos do pós-concílio a partir dos fundamentos da teologia latino-americana, o conceito-chave desta teologia é o “reino de Deus”, que permite a união da história do homem com a transcendência divina.<sup>456</sup>

O conceito de libertação é fundamentado na Sagrada Escritura, ainda no Antigo Testamento, por meio de um ato humano de justiça, se descobre a poderosa mão de Deus que oferece a salvação aos homens.<sup>457</sup> Deus se revela no contexto de escravidão do povo hebreu, onde manifesta sua obra salvífico-libertadora, por meio de gestos e acontecimentos de justiça. Além disso, a práxis de libertação, apoiada na dimensão sacramental da expressão “sinais dos tempos”, utilizada no Concílio Vaticano II, situa a Igreja e os sacramentos no horizonte escatológico do reino de Deus, como sinais antecipatórios deste reino.<sup>458</sup>

---

<sup>454</sup> R. Vidales descreve em seu trabalho o avanço da teologia sacramentária atual, relacionada com o desenvolvimento da cristologia e da eclesiologia, bem como sua orientação antropológica. Para o autor, a categoria “encontro com Cristo” se torna o “conteúdo mais profundo da realidade sacramental cristã” (VIDALES, R., Desde la tradición de los pobres, p. 207). Contudo, enquanto a teologia dos sacramentos estiver voltada para o interior da Igreja, favorecerá ao eclesiocentrismo sacramental.

<sup>455</sup> VIDALES, R., Desde la tradición de los pobres, p. 211.

<sup>456</sup> A teologia latino-americana, também chamada de Teologia da Libertação é a “reflexão da fé sobre a realidade e ação histórica do povo de Deus, que segue a obra de Jesus no anúncio e na realização do reino. A Teologia da Libertação se entende como uma ação do povo de Deus neste seguimento da obra de Jesus e, como aconteceu com Jesus, tenta conectar o mundo de Deus com o mundo dos homens em conexão vivida. Seu caráter reflexivo não o priva de ser uma ação, e uma ação do povo de Deus, embora às vezes seja forçado a usar um instrumento teórico que parece distante tanto da ação imediata quanto do discurso teórico externamente popular. É, portanto, uma teologia que parte dos fatos históricos e que tenta conduzir aos fatos históricos, para que não se contente em ser uma reflexão puramente interpretativa; alimenta-se da persuasão crente na presença de Deus na história, presença operante que, embora deva ser recolhida da fé grata, não deixa de ser ação histórica. (ELLCURIA, I., La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, p. 127).

<sup>457</sup> FLORISTÁN, C.; MALDONADO, L., Los sacramentos, signos de liberación, p. 48.

<sup>458</sup> Sobre a expressão “sinais dos tempos”, R. Fisichella afirma que a origem deste termo recorda a necessidade que o fiel deve ter de perscrutar o mundo que vive, para compreender o que nele se encontra, e em seguida, discernir o que pode ser realizado à luz do Evangelho. A redescoberta desta expressão, enfatizada nos documentos conciliares, indica as novas relações que a Igreja deve promover em relação ao mundo e aos homens nas inúmeras realidades socioculturais. (FISICHELLA, R., Sinais dos Tempos, p. 748-750.)

O modelo libertador dos sacramentos fecundou um modo renovado de conceber e viver o ato sacramental. Os conceitos de salvação e sacramento foram relacionados com a história e a vida do homem. A separação que existia entre o sagrado (salvação e sacramento) e o profano (história e vida humana) foi superado, e os sacramentos, antes distantes da vida e da existência, agora estão unidos à história, à vida e ao mundo.<sup>459</sup>

A Teologia da Libertação promoveu uma mudança de paradigma na teologia sacramental. A superação da lacuna existente entre o sagrado e o profano, recorda os atos dos profetas do Antigo Testamento, quando estes criticaram o culto religioso e anunciavam o encontro com o sagrado a partir de uma vida de justiça, como um culto existencial.

Todavia, foi Jesus quem superou, de modo definitivo, a separação entre o sagrado e o profano. Conforme J. Castillo, Cristo deu a conhecer o verdadeiro significado de Deus para o homem (Mt 11,27), que não se limita a um espaço sagrado (o templo), a um tempo sagrado (para os judeus, o sábado) e a uma pessoa sagrada (o sacerdote). Com a morte de Cristo, como o véu do templo que se partiu, desapareceu, também, a separação que existia entre o culto e a vida, entre o sacerdote e a vítima, entre o sacerdote e o povo. Pelo sacrifício de Cristo, todas as divisões foram rompidas, a começar pela separação entre Deus e os homens.<sup>460</sup>

Assim, os sacramentos não estão reduzidos a meros atos rituais, centrados em si mesmos, mas encontram a mediação humana necessária para tornar presente o reino de Deus.<sup>461</sup> A salvação que Deus comunica ao homem, se realiza "na" e "dentro" da história, por atos e palavras. A conexão entre os conceitos de salvação e libertação, relaciona os atos de justiça humana, o compromisso ético e político que ocorre na história. Assim sendo, o conceito de libertação une e reconcilia as

---

<sup>459</sup> Durante muito tempo o sagrado e o profano estavam em lados opostos. O profano (*pro-fanum* fora do santuário) estava distante do sagrado, e, portanto, longe da salvação de Deus. Assim, segundo Ferrándiz Garcia “o ideal da vida cristã consistia em abandonar o mundo profano que nos afasta da salvação e acessar progressivamente o mundo sagrado” (FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teologia sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 227). Contudo, V. Codina constata o equívoco da divisão do âmbito humano profano e do âmbito eclesial sagrado: “Para a grande maioria dos cristãos não existe relação entre as duas dimensões. A sacramentalidade é um assunto pessoal ou tudo o mais na liturgia, entendendo por 'liturgia', a dimensão da 'sacristia'. A vida econômica, social e política passa por outros canais, em que não é necessário misturar a fé. Há uma verdadeira dissociação entre os dois níveis, que percorrem caminhos paralelos” (CODINA, V., Analogia sacramental, p. 356).

<sup>460</sup> CASTILLO, J., Simbolos de libertad, p. 31-80.

<sup>461</sup> BOROBIO, D., Cristología y sacramentología, p. 17.

dimensões salvífica e ética da fé.<sup>462</sup> A salvação dos homens acontece dentro da história, como ato de libertação. O mistério da salvação de Deus se manifesta em todos os esforços do homem pela justiça e pela libertação humana, em vista da salvação eterna na plenitude dos tempos.<sup>463</sup>

Neste horizonte, V. Codina apresenta os sacramentos como gestos simbólicos da Igreja, que orientam a realização do reino de Deus, em continuidade com as ações salvíficas no Antigo Testamento e de Jesus. Os sacramentos manifestam a presença do Reino de Deus, como tempos privilegiados (*kairós*) da vida do indivíduo e da comunidade, nos quais o símbolo se abre ao sentido mais profundo, se transfigura em graça escatológica do reino.<sup>464</sup>

Enquanto símbolos proféticos, [os sacramentos] anunciam as boas novas do reino de Deus, principalmente para quem sempre recebe más notícias. É um anúncio de vida, perdão, esperança, comunhão, ligado a Jesus e sua palavra, sua vida, morte e ressurreição. (...) Denunciam o pecado do mundo, o anti-reino presente na história e nas pessoas, raiz da morte. Neste sentido, é difícil para uma celebração sacramental ser libertadora se de alguma forma não partir da situação de pecado pessoal e social. Ao demonstrar o que é o reino, eles denunciam o que é contrário ao reino. Por isso os sacramentos têm uma forte carga crítica, visto que questionam o "sistema" dominante, são "memória subversiva" de Jesus. Transformam e exigem a transformação da realidade pessoal e histórica e, assim, são um sinal escatológico do reino de Deus já presente.<sup>465</sup>

O sacramento realiza aquilo que anuncia e celebra; ele transforma a realidade a partir da perspectiva do reino de Deus, e por isso ele está vinculado com a libertação.<sup>466</sup> Nesse sentido, os sinais de justiça, embora não sejam propriamente um sacramento, derivam dos atos de Cristo, como a consequência ética ou moral da

<sup>462</sup> Os conceitos de salvação e história estão sacramentalmente unidos na dinâmica que o reino de Deus realiza na história dos homens (FERRÁNDIZ GARCIA, A., *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, p. 228-229).

<sup>463</sup> PLACER UGARTE, F., *Signos de los tiempos*, p. 186.

<sup>464</sup> CODINA, V., *Sacramentos*, p. 282.

<sup>465</sup> CODINA, V., *Sacramentos*, p. 282-283.

<sup>466</sup> Os teólogos da Libertação relacionam sacramento e libertação, a partir da compreensão que a libertação é "forma histórica de salvação". Diante disso, estabelecem relações entre a liturgia e a luta pela justiça. "De resto, é claro que, se a Igreja deseja lutar eficazmente contra as injustiças no mundo, deve levar muito a sério este significado fundamental da Eucaristia. Grandes discursos são inúteis. Já estamos cansados de constatar a ineficácia de nossos sermões. No dia em que as comunidades cristãs, presididas por seus bispos, tiverem a audácia de celebrar a Eucaristia com todas as suas exigências, nesse dia os opressores batizados, que vivem no mundo católico, seriam privados da legitimação religiosa que tranqüiliza suas consciências. E o mundo inteiro entenderia que a Igreja leva a sério a luta pelos desamparados. Então as coisas começariam a clarear. É provável que assim houvesse menos injustiças. E é certo que no mundo haveria mais luz." (CASTILLO, J., *Donde no hay justicia no hay Eucaristía*, p. 590).

graça recebida. Segundo F. Placer Ugarte, “da celebração litúrgica emana uma espiritualidade sacramental que procura ser solidária com os pobres, reconhecendo Deus naquela situação que clama e luta pela sua libertação, para que o reino da justiça se realize aqui e agora”.<sup>467</sup>

Nesta perspectiva, os autores da teologia da libertação fundamentam o potencial libertador e transformador que os sacramentos têm. Os sacramentos são símbolos que significam e realizam a liberdade que Deus desejou para o homem e para o mundo. Não estão separados da vida do homem, mas devem ser encarnados em sua existência.<sup>468</sup> Para isso, a categoria “sinais dos tempos” é considerada como uma categoria simbólica, capaz de unir e harmonizar o sacramento, com o compromisso humano de libertação.

A salvação, que os sacramentos expressam, deve passar pelos sinais dos tempos e pelos acontecimentos desafiadores da história.<sup>469</sup> Os sinais dos tempos são os lugares e as situações históricas concretas, onde o mistério da salvação e da libertação se realiza sacramentalmente. Deus oferece, por meio de Cristo e da sua Igreja, os sacramentos como símbolos do mistério da libertação. Neles, concentram-se para o homem de hoje, a salvação e a libertação, que se realizam na vida quotidiana celebrada na liturgia e no sacramento.<sup>470</sup>

Portanto, os sacramentos se expressam na fé, comprometida com tudo o que acontece aos homens, e na luta pela justiça. A obra de libertação não está limitada apenas ao momento da celebração sacramental, mas desdobra-se como realidade histórica do reino no mundo, seguindo a práxis de Jesus. Com isso, o cristão é chamado a agir e transformar a realidade em que vive, pois a experiência de libertação não é individual; ela está inserida em um ato comunitário.

Toda Igreja é chamada a ser uma comunidade profética, esperança para a transformação do mundo na busca do cumprimento da justiça. O sacramento deve

<sup>467</sup> PLACER UGARTE, F., *Signos de los tiempos*, p. 212.

<sup>468</sup> Os autores que elaboram este modelo de sacramento concordam em afirmar que apesar da reforma litúrgica, os sacramentos ainda se encontram em certo estado de “cativeiro”. Ao invés de serem “sinais de libertação”, os sacramentos muitas vezes foram “ritos de cativeiro”, desfigurados por interesses, ignorâncias e desvios, que não favorecem um compromisso libertador com a justiça. Para esses teólogos, muitos cristãos não são encorajados de assumir um compromisso com a justiça, mas por meio práticas devocionais, passivizantes, carentes de projeção social, os sacramentos não encorajam e pressionam para transformar a realidade (FLORISTÁN, C.; MALDONADO, L., *Los sacramentos, signos de liberación*, p. 11; FLORISTÁN, C., *Sacramentos y liberación*, p. 9; PLACER UGARTE, F., *Signos de los tiempos*, p. 15).

<sup>469</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, p. 233.

<sup>470</sup> PLACER UGARTE, F., *Signos de los tiempos*, p. 105.

ser visto como uma práxis de transformação vital e concreta. A graça sacramental impulsiona e transforma a história dos homens, especialmente daqueles que mais sofrem. Esta sacramentalidade profética deve exercer uma atitude crítica diante de todos os valores contrários ao reino de Deus, como a opção pela riqueza e pelos ricos, e a ânsia de poder e autoridade. Por sua vez, deve anunciar a boa nova do reino como evangelho alegre aos pobres e oprimidos.

Contudo, esta graça não se reduz apenas a uma transformação social e política, mas transcende e se sobrepõe às libertações parciais do ser humano. A graça do sacramento está em outra transformação interior e mais profunda no coração do homem, onde a libertação é graça porque é perdão dos pecados profundos do homem.<sup>471</sup>

Como sinais antecipatórios do reino, os sacramentos, no horizonte de um futuro estado de libertação do homem, já realizam o fim da iniquidade e o juízo de Deus em torno de nossa solidariedade com os pobres. Como símbolos que anunciam e antecipam na história a esperança de salvação, os sacramentos já iniciam a transformação, que será definitiva no fim dos tempos.<sup>472</sup> Por isso, a dimensão escatológica do sacramento começa já aqui entre nós, esse início abarca a práxis da libertação.

O último modelo sacramental que apresentamos a partir do conceito de símbolo é a categoria “festa”. Este modelo reflete uma estrutura antropológica que simboliza o encontro do homem com o mistério de Deus no evento sacramental.<sup>473</sup> Além disso, a dimensão festiva da teologia do sacramento resgata a perspectiva estética do cristianismo, há muito esquecida na teologia, e que mais uma vez ocupa um lugar na reflexão dos teólogos.<sup>474</sup>

Em relação ao modelo anterior, a práxis da libertação deve culminar em uma teologia da festa e da celebração.<sup>475</sup> Enquanto o modelo “libertador” enfatiza o compromisso do cristão com Deus, com o próximo e com o mundo, a perspectiva festiva do sacramento evidencia o ato salvífico como um dom que requer uma atitude de gratidão, isto é, de celebração. Assim, práxis e celebração são dois

<sup>471</sup> FLORISTÁN, C.; MALDONADO, L., Los sacramentos, signos de liberación, p. 50.

<sup>472</sup> FLORISTÁN, C., Sacramentos y liberación, p. 41.

<sup>473</sup> GARCÍA PAREDES, J., Teología fundamental de los sacramentos, p. 201.

<sup>474</sup> TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa; MATEOS, J., Cristianos en fiesta; BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta en la Iglesia; MARTÍN, J. Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta Cristiana; MARTÍN VELASCO, J., Recuperar la fiesta Cristiana.

<sup>475</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 241.

momentos distintos da sacramentologia pós-conciliar, que se complementam e se articulam.<sup>476</sup>

A categoria festa é uma experiência profundamente humana, em que se celebra a vida e se anuncia que vale a pena viver. Segundo J. Mateos, a festa é um símbolo de uma realidade superior, que de certo modo, retrata o desejo da plena felicidade, que já é parcialmente vivenciado na festa.<sup>477</sup> É uma celebração, onde o homem proclama um grande sim à vida; afirmando que a vida é boa e todas as coisas são boas, como o gesto soberano de Deus que reconhece que a criação é boa.

No entanto, quando o homem não encontra mais um sentido para a vida, é quase impossível festejá-la. Apesar do cansaço diário e das contradições que a constituem, celebrar uma festa não significa que o homem esteja fugindo dos problemas da vida, mas que se reconhece, acima de todas as dificuldades, a necessidade irremediável de celebração desta própria vida dentro de um horizonte de sentido.

O homem que celebra não ignora o mal, mas afirma que tudo é radicalmente bom e está disposto a morrer nas mãos do mal para afirmá-lo. Ele celebra o mundo, embora o mal no momento o afete, porque sabe que as camadas ruins são superficiais e estão destinadas a desaparecer. Na festa, portanto, também há esperança; ao afirmar o triunfo da vida sobre a morte, afirma o triunfo do bem sobre o mal. O homem adivinha que o fundo da realidade não é uma engrenagem impassível, que a dor e a morte não são a última palavra. Ou seja, que o mundo não é governado por um destino empreendedor, mas animado por um dinamismo ou uma força que não conduz à vida e à realidade.<sup>478</sup>

A festa eleva a vida a um significado maior, ela quebra a monotonia e a rotina da vida cotidiana e a transforma em descanso, serenidade, liberdade. “A festa faz uma pausa na tensão cotidiana, de alguma forma resgatando o desgaste da vida e dando-lhe um sentido libertador.”<sup>479</sup> O cotidiano e o habitual são rompidos para que se possa viver humanamente o tempo. Em outras palavras, com a festa, o homem rompe com o profano, porque o tempo ordinário não é capaz de expressar tudo o que o homem é ou aspira a ser. Assim, o sagrado pode se manifestar no cotidiano

<sup>476</sup> FLORISTÁN, C., Sacramentos y liberación, p. 59-60; TABORDA, F., Sacramentos, praxis e festa, p. 67-74.

<sup>477</sup> “A festa é uma experiência comum e sensível, que aponta para o que existe de superior: o desejo humano de felicidade sem fim é revelado e parcialmente realizado na festa” (MATEOS, J., Cristianos en fiesta, p. 263).

<sup>478</sup> MATEOS, J., Cristianos en fiesta, p. 255.

<sup>479</sup> ALDAZÁBAL, J., Fiesta, p. 399.

como a presença de uma realidade transcendente, que irrompe no tempo, transfigura-o e o torna festivo.<sup>480</sup>

Em relação à dimensão espiritual do tempo, Ferrándiz Garcia ressalta que a vida do homem é uma realidade simbólica que retrata o relacionamento do ser humano com Deus.<sup>481</sup> Como uma categoria sensível à experiência humana, a festa não significa a saída do tempo profano, em que se desenrola a vida do homem, mas representa a presença de Deus no tempo ordinário que dá sentido à história e que salva a comunidade.<sup>482</sup>

Nesse sentido, a teologia festiva enfatiza que o tempo é o local onde acontece a salvação. Na festa cristã, celebramos a ação redentora de Deus, a páscoa do Senhor.<sup>483</sup> Conforme a teologia de O. Casel, a páscoa “é a festa das festas, a maior festa, *solemnitas solemnitarum et festum summum*. A rigor, é a única festa dos cristãos no sentido pleno da palavra e, nos tempos antigos, era simplesmente chamada de "festa".<sup>484</sup> Na celebração do mistério pascal, Deus pronuncia seu grande sim à vida, como Jesus fez no seu ministério, nos seus gestos e nas suas palavras, anunciando um sim à vida, acima da morte e do pecado.<sup>485</sup>

Com isso, a festa cristã é uma afirmação do valor salvífico do tempo, em Cristo. Com efeito, para o homem bíblico e para o cristão, o tempo é um sinal da ação pessoal de Deus em favor de seu povo. Para ele, o tempo não é mais apenas *cronos*, mas *kairós*, tempo histórico carregado de acontecimentos salvíficos. “A chegada de Cristo significou uma nova dimensão da presença de Deus no mundo, mas é antes de tudo uma descoberta do valor salvífico da história nela inserida”.<sup>486</sup>

<sup>480</sup> TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 62-65.

<sup>481</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, 247-249.

<sup>482</sup> BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta en la Iglesia, p. 236-237. “Reconsiderando a festa na relação entre o sagrado e o profano, este se apresenta como o pólo fundamental e essencial para a vida social, a que se refere, nos últimos efeitos, a própria festa. No profano ocorrem crises e conflitos que, para serem superados, é mister desencadear mecanismos ligados à ritualidade e a um momento sagrado, de aparente inutilidade. Nasce uma relação dialética verdadeira e autêntica entre sagrado e profano, em que o sagrado se torna negação do profano, porém, ao mesmo tempo, momento que fortalece e encoraja o homem a viver na profanidade, afirmando o profano” (MAGGIANI, S., Festa/festas, p. 467).

<sup>483</sup> “A festa cristã, por sua vez, é também a revelação e a atualização de um mistério, único e unitário, a que chamamos Mistério Pascal do Senhor, de um ato salvífico, de um gesto redentor de Deus, que se torna *dynamis*, força, ação redentora em cada festa ” (CASEL, O., La notion de “Jour de fête ”, *apud* BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta en la Iglesia, p. 234).

<sup>484</sup> CASEL, O., Solemnitas e eorté *apud* BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta en la Iglesia, p. 189.

<sup>485</sup> Na encarnação e a páscoa encontramos o seu sim à vida do homem (FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 248).

<sup>486</sup> MARTÍN, J., Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta cristiana, p. 53.

Se, de um lado, a festa simboliza o tempo, de outro, refere-se à coletividade. Como uma celebração da vida, a festa é uma realidade popular. Ela faz com que a comunidade se identifique com o acontecimento e o que ele significa por meio de ritos simbólicos. O rito festivo celebra todos os valores que unem um grupo de homens. Por meio da celebração desses valores, o grupo se reúne em torno de uma identidade, dando forma e coesão, intercomunicando-se em solidariedade.<sup>487</sup> Por isso, a festa desempenha uma forma de unificação social do grupo que a celebra. Não há festa de uma única pessoa, mas na companhia de um grupo que tem motivos e motivos para festejar.<sup>488</sup> A festa é então o momento em que todos se encontram numa convocação que retira o homem do desgaste dispersivo do trabalho ordinário, superando antagonismos e desigualdades sociais.

Inseridas na celebração festiva, fraternidade e solidariedade são características marcantes da festa cristã realizada em assembleia ou comunidade.<sup>489</sup> A festa da páscoa sempre foi uma festa para toda a comunidade cristã. O sentido comunitário da festa litúrgica leva-nos a demonstrar a sua dimensão participativa. Por isso, não pode ser individualista, mas realizada em assembleia, cada um exercendo a função e o ministério que lhe correspondem. Sem esta dinâmica participativa e comunitária não pode haver celebração litúrgica. O encontro é eclesial onde todos os seus membros estão empenhados, envolvidos na ação celebrativa.<sup>490</sup>

Os sacramentos são uma celebração festiva, e por isso devem ser celebrados como dádivas. Nessa linha de reflexão, L. Maldonado afirma que “hoje começa-se a dizer que os sacramentos não são administrados, mas sim celebrados; que cada sacramento é uma festa. E este é o caminho certo, porque a festa deve ser, por definição, o tempo e o reino dos desinteressados, dos gratuitos, da efusão generosa sem medida nem conta ”.<sup>491</sup>

<sup>487</sup> ALDAZÁBAL, J., Fiesta, p. 400.

<sup>488</sup> MARTÍN VELASCO, J., Recuperar la fiesta cristiana, p. 151.

<sup>489</sup> BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta em la Iglesia, p. 79. F. Tabora exorta a celebração da festa sem a práxis cristã, ele afirma que “a celebração é uma releitura da práxis, pela qual se revela o sentido do que se vive e do que se espera. A festa revela o sentido do cotidiano, tira-lhe a monotonia alienante, provoca à construção do futuro, revela as utopias que fazem visíveis e modificáveis as realidades cotidianas” (TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 70).

<sup>490</sup> MALDONADO, L., A celebração litúrgica, p. 209. Ora, o que torna possível o vínculo unitivo, fraterno e solidário das pessoas que participam da festa cristã, não é principalmente de natureza sociológica, mas teológica, a saber, a fé em Jesus Cristo, a comunidade e a celebração eucarística (MALDONADO, L., Juego y engranaje de asambleas celebrativas, p. 164-165).

<sup>491</sup> MALDONADO, L., Iniciación a la teología de los sacramentos, p. 65.

Para que tenha sentido para o homem, a celebração do sacramento deve estar ligada à sua vida, ao seu cotidiano. Deve ser celebração e expressão da sua vida. Quando falta este elemento de ligação, pode-se dizer que não há uma autêntica celebração crista, senão uma ação para acalmar a consciência. A festa quer ser autêntica; não falsa. Quer ser a união da vida com a festa.<sup>492</sup>

A celebração litúrgica é a comemoração de um acontecimento salvífico. No centro da história da salvação e da vida cristã, da liturgia e do sacramento, está o mistério pascal da morte e ressurreição do Senhor, fundamento de toda a existência salvífica. Na história do homem, revela-se e realiza-se um projeto de salvação: o mistério pascal, que deve ser acolhido e vivido. A teologia festiva nos faz descobrir que, para celebrar e celebrar sacramentalmente, é necessário entrar nesse Mistério que permeia toda a vida cristã. Esta dimensão misteriosa é aquela que nos dá uma identidade profunda e nos convida à verdadeira festa.<sup>493</sup>

A esse respeito, Bernal Llorente afirma que é muito interessante “resgatar a dimensão mística ou o espírito místico do ser cristão, porque daí surge a necessidade imperiosa de celebrar e o sentido da festa cristã”.<sup>494</sup> O sacramento exprime e representa os bens futuros que esperamos, que vêm do passado do mistério pascal de Cristo e que já saboreamos com alegre antecipação.<sup>495</sup>

O clima festivo e alegre é o que define o sacramento como uma celebração. Antes de serem um ato ritual, os sacramentos são uma celebração se realizados com fidelidade e rigor, segundo as normas estabelecidas. Não sem razão, gratidão e alegria são características essenciais da festa. Não há festa sem elas. A raiz da alegria é a consciência de que o homem recebe a vida como um presente ou uma graça. É a consciência de que sua existência não vem dele, mas do mistério absoluto

---

<sup>492</sup> Uma das linhas axiais da obra de J. Mateos consiste precisamente neste ponto. Para este autor, uma festa autêntica é quando é acompanhada de vida, quando é expressão de vida. A celebração nada mais é que a obra de Deus presente em cada um e no mundo inteiro. Mateos afirma que “quem não amassa a sua fé com a experiência quotidiana nem exerce o seu amor nas tarefas do mundo não está preparado para celebrar nem precisa de recuperar as suas forças; no máximo, uma mensagem que alivia a sua estagnação” (MATEOS, J., *Cristianos en fiesta*, p. 316).

<sup>493</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*, p. 253.

<sup>494</sup> BERNAL LLORENTE, L., *Recuperar la fiesta en la Iglesia*, p. 263.

<sup>495</sup> ROVIRA BELLOSO, J., *La humanidad de Dios*, p. 315.

e transcendente que Deus é.<sup>496</sup> Mesmo numa sociedade marcada pelo extremo desenvolvimento e técnica, a essência da festa, não visa ao lucro e à perfeição.<sup>497</sup>

J. Aldazábal afirma que “a alegria é inerente à festa, com suas mil manifestações de vestimenta, comida e bebida, canto, dança e até certo desperdício, fartura e excesso, acentuando justamente a descontinuidade com a vida cotidiana”.<sup>498</sup> A celebração tem o sentido em si mesma e no papel essencial que o inútil desempenha na vida do homem, isto é, aquilo que não pode servir para outra coisa”.<sup>499</sup>

A celebração sacramental é o penhor e a antecipação da festa e da alegria eterna, está aberta à esperança, porque a realidade ordinária se torna mais habitável e modificável. A dimensão escatológica da celebração sacramental é ainda mais evidente na Eucaristia. A Eucaristia é a festa por excelência, a festa do Senhor e o antegozo de uma festa e de uma alegria que não terá fim.<sup>500</sup> Como sinal do banquete eterno, na liturgia eucarística antecipamos a festa final onde esperamos gozar plenamente. Com efeito, celebrar o sacramento em antecipação do futuro que esperamos gozar plenamente, produz em nós esperança e alegria.<sup>501</sup>

Este modelo evidencia a dimensão festiva da fé: o homem não pode viver sem celebrar. Na mentalidade racionalista, técnica e pragmática, os ritos são elementos superficiais. No entanto, contra esta mentalidade, a teologia sacramental reivindica a dimensão lúdica e festiva do homem e a dimensão festiva e alegre da fé.

O dom da salvação que Deus nos dá no mistério pascal de seu Filho Jesus é expresso como um acontecimento alegre. No sacramento, celebramos e expressamos este evento de salvação. Celebrar é participar ativamente, entrar em

<sup>496</sup> BERNAL LLORENTE, L., Recuperar la fiesta en la Iglesia, p. 113; MARTÍN VELASCO, J., La fiesta, p. 17-22; MARTÍN VELASCO, J., Recuperar la fiesta cristiana, p. 146-147.

<sup>497</sup> O interesse pela produção, o trabalho e a eficiência, o dinheiro, são os que mais dominam (MARTÍN VELASCO, J., Recuperar la fiesta Cristiana, p. 152-154).

<sup>498</sup> ALDAZÁBAL, J., Fiesta, p. 400.

<sup>499</sup> CASTILLO, J., Símbolos de libertad, p. 420.

<sup>500</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 258.

<sup>501</sup> É bem expresso por L. Maldonado, que tanto se identifica com este modelo festivo: “Tudo o que é litúrgico - sacramental acontece em sinal, como primícias, embora realmente. A plenitude não chegou. Depois da festa voltamos ao cotidiano, depois da festa é preciso voltar ao trabalho, à luta e ao compromisso. Mas de vez em quando temos que colocar um sinal de para onde vamos, para onde a luta nos leva, de suas motivações últimas, seus fins últimos, a meta, o *telos* e o *eschaton* que se aproxima; [...] E diante desse sinal nos enchemos de esperança, ficamos impregnados de alegria e do encorajamento que a esperança proporciona. Portanto, celebramos sacramentalmente e vivemos a sacramentalidade e a liturgia como festa” (MALDONADO, L., La acción litúrgica, p. 146).

comunhão com o grupo de uma nova forma. Não há celebração sem assembleia celebrativa.<sup>502</sup>

## 4.2

### O caráter profético do sacramento-assembleia como sinal do reino de Deus

Na investigação sobre a renovação do conceito de sacramento no período pós-conciliar, observamos que os símbolos “encontro”, “libertação” e “festa” convergem para a realidade celebrativa da Igreja. A teologia sacramental, a partir das categorias antropológicas, procura superar a divisão entre o culto cristão e a vida do homem. Na assembleia litúrgica, a reunião dos cristãos tem sido objeto de estudo e discussão da teologia.<sup>503</sup> Com efeito, a assembleia é o local onde acontece a experiência humana do encontro com Deus. Neste encontro, Deus se entrega ao homem, e este responde, afeiçoando a própria vida como um sinal profético do reino.

A assembleia litúrgica tem sua origem no chamado de Deus ao povo de Israel para que ouvisse a sua palavra e, conseqüentemente, na resposta da assembleia reunida para ouvir a voz do Senhor. Por isso, se não houver resposta ao chamado, não haverá assembleia nem celebração litúrgica.<sup>504</sup> G. Boselli afirma que o primeiro ato litúrgico é a resposta do povo que foi convocado por Deus.<sup>505</sup> A resposta a esse chamado dá origem às reuniões em assembleia. No Antigo Testamento, a assembleia do Sinai (Ex 24, 1-11) é imagem dessas reuniões convocadas por Deus para revelar sua palavra ao seu povo.

<sup>502</sup> FERRÁNDIZ GARCIA, A., La teología sacramental desde una perspectiva simbólica, p. 258.

<sup>503</sup> GELINEAU, J., O mistério da assembleia, p. 45-55; LATORRE, J., La asamblea litúrgica en la Biblia, p. 3-20; MAERTENS, T., La asamblea cristiana, p. 13-39; MARTIMORT, A., La asamblea litúrgica, p. 5-26.

<sup>504</sup> Compreender a convocação como *actio liturgica* primordial significa ir às raízes bíblicas da assembleia do povo de Deus e ali atingir o seu sentido. Assembleia do Sinal – Ex 24, 1-11 é a imagem de cada assembleia de Israel, e, a partir dela, de cada assembleia cristã.

<sup>505</sup> “A primeira e fundamental ação litúrgica (no sentido etimológico de *leitoughia*, “ação do povo”) é a resposta do povo ao chamado de Deus e o constituir-se em assembleia. Confirma-se com força: a celebração da fé cristã é antes de tudo *opus Dei* – segundo a expressão com a qual Bento em sua regra, designa a oração comum – pois em seu fundamento está unicamente a ação de Deus e seu chamado. A tal chamado o povo responde, reunindo-se em assembleia: nisso consiste o primeiro ato litúrgico do povo” (BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 103).

Deus chama seu povo através de sua Palavra e o povo torna-se uma *ekklesia*, uma assembleia. Assim, a Palavra de Deus se revela palavra congregante é, de fato, o *davar* que não retorna ao Senhor sem resultado, sem ter realizado aquilo para o qual foi enviado (Is 55,11). O primeiro resultado de Deus que fala é um povo que se reúne para escutar sua Palavra, de modo que a Palavra do sujeito da convocação se torna objeto da convocação.<sup>506</sup>

A reunião celebrativa evoca, ainda, a experiência comunitária dos profetas de Israel. Por meio de ações simbólicas, os profetas reuniam as pessoas para que escutassem a palavra que anunciavam. Os gestos proféticos suscitavam uma nova relação de Deus com o seu povo; o diálogo, outrora interrompido, é resgatado e produz novas relações entre Deus e os homens. S. Amsler identifica nos atos proféticos do Antigo Testamento aspectos importantes do profetismo como a solidariedade com o povo e a formação de uma comunidade (Am 7,2; Is 53; Is 8, 16-18).<sup>507</sup> Com isso, os atos proféticos dos profetas do Antigo Testamento são atos formadores de comunidade que, por meio de sinais visíveis anunciavam a mensagem salvífica de modo compreensível à assembleia reunida.

Deus comunicava o seu plano de salvação por atos proféticos. Os profetas, envolvidos totalmente com a palavra que anunciavam, assumiam na própria vida o significado do que anunciavam por meio dos atos proféticos. Consequentemente, a palavra anunciada também envolvia toda a assembleia que escutava o anúncio salvífico, e provocava uma mudança de mentalidade e de comportamento no ouvinte. De modo que por trás de cada ação profética estava um convite à conversão e de adesão à mensagem profetizada.

Em Jesus de Nazaré, o chamado dos doze é o sinal profético da convocação do novo povo de Deus. O acolhimento dos pecadores, a cura dos cegos e dos coxos, o convite para um novo banquete foram atos proféticos da proclamação do advento do reino de Deus. A todos, sem exceção, deve ser dirigido o anúncio salvífico.

<sup>506</sup> BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 107.

<sup>507</sup> “O profeta e a sua família constituem uma comunidade profética no meio do seu povo incrédulo. Assim quando o profeta é recebido, suscita uma comunidade que, por seu lado, recebe também uma missão profética. Por isso, serve de “sinal e presságio” da parte de Javé dos Exércitos (Is 8,8)” Amsler, S., La fonction prophétique, p. 40 *apud* GUIMARÃES, P. B., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 191).

Assim como foi nas assembleias do Antigo Testamento, a convocação do povo de Deus foi o primeiro gesto de formação da nossa assembleia.<sup>508</sup>

Esses *'ôt* proféticos de Jesus resumem seu estilo de vida e suas opções, culminando nos *'ôt* da última ceia, que se prolongam na vida e nas ações da Igreja, que continua anunciando o reino, até a vinda definitiva de Jesus. E a partir de pentecostes, esse novo povo, convocado por Deus, é chamado a superar toda a distância geográfica, cultural, social e individual, para se reunirem em torno de Cristo em seu mistério pascal. A resposta à convocação é fundamental para que a assembleia seja formada.

Em Cristo, todos os homens são chamados a formar o povo de Deus; nele judeus e pagãos constituem a “convocação santa”, chamada a alimentar-se do “pão único” para ser “um único corpo” (1Cor 10,17). Cristo é, portanto, o verdadeiro *qahal* que Deus quis e, por isso, o povo da nova aliança, a Igreja, é o seu corpo: Deus constituiu Cristo como cabeça da Igreja, que é o seu corpo (Ef 1,22-23). A *ekklesia* é o corpo de Cristo, mas, ao mesmo tempo, o corpo de Cristo é *ekklesia*, é convocação formada por aquela “multidão imensa que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas” (Ap 7,9).<sup>509</sup>

Como o prolongamento dos atos dos profetas e de Jesus, os sacramentos geram uma comunidade de homens e mulheres novos, justos, compassivos e esperançosos que, no Espírito, por, com e em Cristo, glorificam sem cessar o Pai com a vida e com o culto. A partir da reunião dos fiéis, em assembleia, realiza-se “a forma fundamental e originária da Igreja, porquanto, através da assembleia, a Igreja diz a si mesma e ao mundo quem ela é, qual é sua finalidade, sua missão e a sua tarefa na história”.<sup>510</sup>

A assembleia litúrgica é um dos principais elementos da visibilidade da Igreja.<sup>511</sup> A Igreja, por meio dos sacramentos, fala aos homens e deve transmitir o

<sup>508</sup> “Toda a existência de Jesus de Nazaré teve a finalidade de fazer a nova aliança no Sinai, de modo que se pode observar como sua vida inteira tenha sido *ekklesia*, quer dizer, o cumprimento da “convocação santa” começada por Deus com Israel. Toda a vida humana de Jesus foi plasmada pela estrutura e pela dinâmica da aliança: ele convocou o novo povo de Deus, chamando os doze a seu seguimento. Deu-lhes a sua Palavra e selou a nova e eterna aliança em seu sangue, não acidentalmente inspirando-se nas palavras pronunciadas a Moisés: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue” (Lc 22,20). Por meio da vinda de seu Filho, Deus chama e reúne de novo seu povo e forma assim a Igreja dos tempos messiânicos” (BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 111).

<sup>509</sup> BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 112.

<sup>510</sup> BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 101.

<sup>511</sup> Segundo G. Cola, houve um verdadeiro divórcio entre a “Igreja” e a assembleia litúrgica na teologia que antecedeu ao Movimento Litúrgico. Em sua tese doutoral discorre sobre o reencontro

agir de Jesus. A. Martimort afirma que é “a assembleia litúrgica deve mostrar ao fiel o que é a Igreja”.<sup>512</sup> A assembleia cristã, reunida a partir de Jesus, também deve ser uma comunidade profética, movida pelo Espírito Santo, comprometida com Deus e com o seu projeto de amor para os homens.

A partir da experiência vivida na assembleia litúrgica, os cristãos devem reproduzir os atos profético de Jesus na própria vida. Como na Igreja dos primeiros séculos, a primeira liturgia é aquela que é vivida – *lex orandi, lex credendi* – desse modo, os atos celebrados na comunidade eclesial são identificados com os atos de Jesus.

Com efeito, à luz do testemunho da Igreja primitiva, onde comunidade cristã não era reconhecida pela prática dos ritos sagrados, mas sim pela sua fé, a assembleia litúrgica deve ser a expressão do seguimento de Cristo.<sup>513</sup> A fé da Igreja nascente era fruto da experiência pascal, do encontro com o crucificado, ressuscitado, que foi condenado em virtude de suas palavras, ações e luta pela justiça. Os sacramentos, por serem ações proféticas, produzem uma mudança de vida não por moralismo, mas, como atos provocatórios, promovem uma mudança de mentalidade e de comportamento à luz do que Cristo viveu e ensinou.

Cristo instituiu primeiramente um caminho de vida e conseqüentemente seu seguimento. No contexto deste caminho (práxis), pela necessidade antropológica de expressar-se em celebração o fundamento da vida cristã, adquirem sentido os sacramentos. Instituído um caminho, convidando ao seguimento, Cristo instituiu os sacramentos. Assim Deus, Cristo, o Espírito Santo, a Igreja - cada qual a seu modo, na medida e forma de sua participação no plano salvífico — são autores dos sacramentos.<sup>514</sup>

---

teológico que redescobre o valor da relação assembleia-Igreja. “Entre a “Igreja” e a assembleia litúrgica criou-se, sob tais condicionantes, um verdadeiro divórcio. Apesar de constituída por indivíduos filiados à instituição eclesial, cada agregação celebrativa do povo de Deus não se reconhece intimamente vinculada ao conceito eclesiológico. Crê-se, somente, sua representação parcial, que realiza um ato funcional ao proferir as preces e realizar os atos do culto. A liturgia é considerada apenas uma das tarefas – entre as mais relevantes, por certo, mas apenas isto – deste corpo pré-definido pela adesão batismal e pela constância na profissão da fé. Entre Igreja e assembleia não há, segundo esta concepção, um expressivo compartilhamento de valores e sinais salvíficos que integre, para além dos quesitos práticos e institucionais, as duas realidades, com suas respectivas teologias” (COLA, G., O sacramento-assembleia, p. 140).

<sup>512</sup> MARTIMORT, A. La assemblea liturgica, misterio de Cristo, p. 31.

<sup>513</sup> A comunidade primitiva não foi identificada por seus ritos, mas se tornou conhecida por suas obras que impactaram a sociedade de sua época. Com o passar das décadas, essa pequena comunidade passou a ser uma religião com numerosos seguidores. Sobre isso, J. Segundo considera que “o preço que a Igreja paga, neste ponto, pela sua nova universalidade, consiste em deixar subsistir simultaneamente estas duas concepções e estes dois usos dos sacramentos” (SEGUNDO, J., Os sacramentos hoje, p. 52).

<sup>514</sup> TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 118.

Como continuação dos atos de Cristo, os atos sacramentais, celebrados em assembleia, carregam consigo uma dinamicidade que provoca no cristão uma mudança de vida e um empenho a favor da construção do reino de Deus. Portanto, a assembleia eclesial deve ser o sinal de Cristo, que comia com os pecadores, acolhia a todos sem discriminação, com misericórdia, promovendo sempre a reconciliação.

A missão da Igreja, como sacramento de salvação, é de ser o sinal da presença de Cristo no mundo.<sup>515</sup> Contudo, o prolongamento dos atos de Cristo, não se esgota na celebração litúrgica. A liturgia é a fonte e cume de onde brota toda a missão da Igreja, de modo que toda a *ecclesia* deve anunciar a obra salvífica do Pai e tornar presente no mundo os atos de entrega e de solidariedade de Jesus. Não sem razão, C. Vagaggini afirma que a assembleia litúrgica é a “expressão máxima da comunidade local e da Igreja universal”.<sup>516</sup>

Contudo, para que se forme uma assembleia é necessário que haja inicialmente uma comunidade cristã.<sup>517</sup> O cristianismo, desde o seu início, se desenvolve em assembleia, onde o homem amadurece nos valores do reino. Esta experiência de eclesialidade é fundamental para a formação da consciência cristã. Dela se desenvolve uma autêntica experiência de comunidade que decorre o mandato missionário.

---

<sup>515</sup> “Como sacramento de salvação, a Igreja deve conseqüentemente ser um indicativo explícito de libertação que foi inaugurada em Cristo, que está acontecendo através dela e que será plenificada no futuro, até que a humanidade se converta em uma expressão sacramental da salvação total de Deus” (VIDALES, R., Desde la tradición de los pobres, p. 214).

<sup>516</sup> VAGAGGINI, C., O sentido teológico da liturgia, p. 73.

<sup>517</sup> “A configuração humana e cristã da comunidade é fundamental para a verdade da vida sacramental. A comunidade aqui entendida não só no seu momento culminante e fontal da vida cristã, como o é a assembleia litúrgica, mas a comunidade como porção do povo de Deus que tece evangelicamente a realidade temporal, a vida de um determinado lugar ou determinado ambiente. A consciência e vivência comunitária da fé no cotidiano é condição de possibilidade para a verdade de uma assembleia litúrgica, sujeito dos eventos salvíficos na presença do Senhor Ressuscitado com o Espírito, e conseqüentemente para a verdade de suas atuações sacramentais concretas. A exigência de uma configuração humana e cristã decorre do princípio da correspondência entre a realidade invisível significada e sua representação sacramental visível. A realidade humana sacramental deve ter capacidade imitativa, representativa, provocativa e comunicativa da realidade última que se celebra. Para que haja assembleia litúrgica é preciso que haja antes de mais nada uma comunidade cristã. Os sacramentos são atuações de Cristo e da Igreja, ou seja, existem como autocomunicação de Cristo às pessoas, em associação com a Igreja” (PISO, A., Igreja e sacramentos, p. 208-210).

Dessa forma, o ser humano, criado para a comunhão com Deus e com os outros, é fundamentalmente um “ser eclesial”.<sup>518</sup> Desta natureza comunitária da assembleia eclesial, o magistério conciliar enfatiza que todos os fiéis participam da missão da Igreja, cada um de acordo com os dons e ministérios que o Espírito suscita.<sup>519</sup> Dessa maneira, o Senhor se faz presente sacramentalmente, na ação da Igreja e em cada membro que se deixa envolver nesse corpo eclesial e é conduzido progressivamente ao mistério pascal, na plenitude eucarística. Por isso, conforme F. Taborda:

Os sacramentos são gestos que atingem o homem em situações cruciais [...] gestos que fazem o Reino presente e próximo, visível através de gestos simbólicos em meio a um mundo pecador [...] esses gestos podem ser considerados sementes do que denominamos “sete sacramentos”. É importante sublinhar que eles só se entendem no contexto da práxis de Jesus, embora seu significado pleno só se reconheça a partir de sua morte e ressurreição.<sup>520</sup>

Estes princípios litúrgicos de inspiração bíblica, histórica e salvífica, em comunhão com o projeto conciliar, foram verdadeiras fontes de inspiração para a Igreja latino-americana. Por meio das Conferências Gerais de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007), a Igreja da América Latina e do Caribe, a partir da realidade que vivem, assumiram o compromisso da renovação da teologia litúrgica.<sup>521</sup>

Desde a Conferência de Medellín, os bispos latino-americanos assumiram uma postura profética diante da miséria, do subdesenvolvimento e das estruturas pecaminosas geradoras de pobreza. Eles se dedicam a trabalhar por uma Igreja que, a partir da situação externa, quer ser sinal e sacramento de salvação para todo o mundo.

<sup>518</sup> “O homem, sublinhamos repetidamente, é criado não à imagem de um Deus solitário a justificar o seu individualismo e o seu autofechamento, mas à imagem de um Deus solidário, de um Deus Trino, de um Deus - Ágape. Criado à imagem de um Deus - comunidade, o homem é chamado a desenvolver a abertura comunitária, o encontro interpessoal dialógico. As relações pessoais intratritinárias são o paradigma da união e da relação fraterna entre os cristãos e entre todos os seres humanos, pois todos são criados à imagem do Deus trino” (GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na Pluralidade*, p. 366).

<sup>519</sup> LG 31; AA 2.

<sup>520</sup> TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 122.

<sup>521</sup> As Conferências latino-americanas se configuraram como um grande marco teológico a partir do qual se interpreta o Vaticano II. Na última conferência em Aparecida foi destacado que “a renovação litúrgica acentuou a dimensão celebrativa e festiva da fé cristã, centrada no mistério pascal de Cristo Salvador” (DAp 99).

Sobre a liturgia, como expressão do ser Igreja, o Documento de Medellín afirma que a celebração litúrgica “não pode ser considerada como um adorno contingente da vida eclesial”<sup>522</sup>, mas o ato litúrgico “coroa e comporta um compromisso com a realidade humana, com o desenvolvimento e a promoção, precisamente porque toda a criação está inserida no desígnio que abarca a totalidade do homem”.<sup>523</sup> Sobre Medellín, J. Sobrino afirma que:

Embora não se fale explicitamente da sacramentalidade geral da Igreja e de sua missão, a ideia fundamental é clara. A celebração litúrgica é culminação da vida, isto é, da realidade secular. Dito negativamente, a liturgia, ou os sacramentos, perdem a autonomia absoluta que, senão em teoria, certamente na prática, lhes foi outorgando a história.<sup>524</sup>

Sendo assim, a partir das contribuições das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, propõem-se algumas pistas de reflexões para uma teologia da assembleia litúrgica à luz das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus. Estas intuições nos permitem olhar para a teologia latino-americana por uma outra ótica. Sem intenção de aprofundar a temática, intenta-se contributo que permita também outras inspirações a favor da práxis celebrativa da Igreja.

A grandeza do documento de Medellín se manifesta na decisão de firmar, a partir daquele evento, o compromisso com os pobres e com uma prática pastoral de denúncia das injustiças derivadas de mecanismos opressores. Descreve-se, por essa razão, no documento final uma análise da realidade humana e social latino-americana, antes de se tratar sobre a Igreja e a evangelização. Este modelo eclesiológico, continuado em Puebla e nas Conferências seguintes, propõe uma Igreja não só para os pobres, mas uma Igreja dos pobres e com os pobres.<sup>525</sup>

Assim, a Igreja latino-americana iniciou o momento de relançamento de toda a Igreja para empreender a missão de evangelizar no sentido pleno do termo, que implica o anúncio da salvação e libertação integral do ser humano, por meio da

<sup>522</sup> DM, Conclusões, 9,2. “Mudanças na teologia deveriam normalmente provocar mudanças na liturgia. O Documento de Medellín deu orientações precisas e preciosas a respeito disso, quando fez uma releitura dos princípios da SC do Concílio Vaticano II, na perspectiva eclesial e pastoral da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* e da encíclica *Populorum Progressio* do papa Paulo VI, e dentro da realidade do continente latino-americano”. (BUYST, I., Teologia e liturgia na perspectiva na América Latina, p. 27).

<sup>523</sup> DM, Conclusões, 9,2; GS 41.43.

<sup>524</sup> SOBRINO, J., Os Sacramentos, I, 7, *apud* PISO, A., Igreja e sacramentos, p. 116.

<sup>525</sup> CODINA, V., Seguir Jesus hoje: da modernidade à solidariedade, p. 84-87.

conversão pessoal e de transformação das estruturas sociais. Com isso, surgem ações pastorais que buscam a participação e a comunhão de todos.

Nesta perspectiva, a Eucaristia, sobretudo a celebração dominical, como a reunião litúrgica por excelência, une os fiéis dispersos por todo o mundo. Esta assembleia não é de modo algum uma sociedade de perfeitos. É aberta a todos que reúnam duas condições: a fé professada e o batismo.<sup>526</sup> A reunião em assembleia, que nos garante a presença do Senhor, por sua promessa de que “onde dois ou mais estão reunidos em meu nome, ali estou no meio deles” (Mt 18,19-20), inclui todos os batizados sem distinção alguma.

A celebração da Eucaristia no domingo não é somente um preceito canônico, elaborado dentro de um regime de cristandade, mas é o momento do encontro com o Senhor que renova em nossa vida, o mistério pascal de Cristo. Esse encontro semanal fortalece os laços da vida comunitária e prolonga, na vida de cada membro da assembleia, os mistérios da vida de Cristo. Na sua origem, o domingo é o dia da festa, do encontro da assembleia reunida que, alimentando-se da palavra e da eucaristia, aguarda a vinda gloriosa do ressuscitado. Por isso, não há domingo sem a Eucaristia. Ainda que sem a presidência do presbítero, “reunir-se em assembleia em nome do Senhor é de fato, expressão da comunhão e do amor que une os discípulos de Jesus entre si”.<sup>527</sup>

Contudo, a participação na missa dominical não é possível a todos os batizados. As liturgias antigas já apresentam essa realidade nas preces para os enfermos, viajantes, prisioneiros. Essas três categorias suscitam o interesse da comunidade pela tribulação que padecem. Além dos enfermos, era constante a preocupação e a compaixão com os viajantes que viviam diante da insegurança e

---

<sup>526</sup> MARTIMORT, A., *La asamblea litúrgica*, p. 10. A. Martimort reafirma estas únicas duas condições para o ingresso na assembleia a partir dos textos dos Padres da Igreja. Sobre isso, o teólogo afirma que: “pode-se dizer que reduzir o direito de entrada na assembleia litúrgica a esses requisitos é admitir uma reunião de pessoas de mediocridade escandalosa. Com efeito, sob o signo da mediocridade, as assembleias litúrgicas podem ser reconstituídas segundo os sermões de São João Crisóstomo ou de Santo Agostinho, as cartas de São Cesário de Arles, as obras de São Gregório Magno. Responderei que a mediocridade constitui precisamente o escândalo da Igreja. Ela é santa, mas feita de pobres pecadores que roubam o céu. É a reunião heterogênea de coxos, aleijados e mendigos recrutados ao acaso nas encruzilhadas e “forçados a entrar”. É a “rede de arrasto que se lança ao mar e apanha peixes de toda espécie”, mas cuja seleção entre o bem e o mal não deve ser feita antes da consumação do mundo. Ele carrega consigo um certo número de trabalhadores desde a hora undécima, que vêm perturbar os de sã consciência. A Igreja é santa, porque é capaz de santificar todos os que aparecem, de transformar em procissão real e sacerdotal aquela improvável algazarra de trapos (MARTIMORT, A., *La asamblea litúrgica*, p. 10).

<sup>527</sup> BRANDOLINI, L., *La celebrazione Eucaristica domenicale in assenza del presbítero*, p. 233.

dos perigos dos mares e das estradas, com prisioneiro cristãos vítimas do Império Romanos que os condenava ao martírio e com homens pobres surpreendidos em furtos e roubos. Não podendo realizar o ato de presença física na reunião, os cristãos ausentes se faziam presentes pela oração em suas intenções.<sup>528</sup>

Em nossos dias, são inúmeros os batizados impossibilitados de participar das assembleias dominicais, há os que não frequentam por causa de trabalho aos domingos, os que acompanham enfermos, os que vivem em comunidades sem a assistência do ministro ordenado e até mesmo os batizados que abandonam as assembleias cristãs por não se identificarem com o corpo místico de Cristo.<sup>529</sup>

Há ainda as assembleias que, mesmo sem a presença do presbítero e a celebração da Missa, reúnem-se em torno da palavra e da Eucaristia, como nas celebrações da palavra e orações em comum.<sup>530</sup> Apesar da falta do sacerdote, a assembleia sem presbítero, que pode ser presidida por um diácono ou por outro ministro, homem ou mulher, está em comunhão com toda a comunidade paroquial. Ela tem a presença do Senhor na reunião dos fiéis, na palavra proclamada, no louvor e ação de graças e na distribuição da comunhão. É uma praxe eclesial fundamentada na renovação da eclesiologia e na doutrina sobre os ministérios que valoriza a corresponsabilidade dos fiéis na comunidade de que participam e que, por meio de uma celebração e um discurso adaptados à sua realidade, propõe uma participação ativa deles de Deus na vida da Igreja.

Em visto disso, entendemos que são diversas as realidades e grupos sociais que são verdadeiras assembleias sacramentais, não reunidas em torno da celebração solene da Eucaristia, mas sim do Cristo pobre e sofredor. Entre as assembleias indicadas pela Conferência de Aparecida, podemos lembrar: as mulheres, os afrodescendentes, os povos indígenas, população de rua, catadores de materiais recicláveis, os sem-terra, sem-casa, sem-trabalho, os atingidos pela seca, pela queda

<sup>528</sup> MARTIMORT, A., *La asamblea litúrgica*, p. 15.

<sup>529</sup> MARTIMORT, A., *La asamblea litúrgica*, p. 16.

<sup>530</sup> “Nos anos que se seguiram ao Vaticano II, adquiriu maior difusão e consistência uma novo tipo de assembleias cristãs, já em parte conhecidas no passado: as chamadas ‘assembleias sem presbítero’. Estas celebrações, centralizadas na Palavra de Deus e na oração, já haviam sido valorizadas em contextos históricos particulares e nas missões, e tinham encontrado difusão mais recente na Europa e nas igrejas jovens. Mas depois do Vaticano II, esta nova praxe eclesial passou por evoluções interessantes a nível de reflexão e organização” (SARTORE, D., *Assembleias sem presbítero*, p. 104).

de barragens; crianças, adolescentes e jovens ‘em situação de risco’, os migrantes, os tóxicodependentes etc.<sup>531</sup>

A propósito dessas assembleias, ecoam as palavras de Dom Oscar Romero, em uma de suas homilias, através da rádio:

Uma religião de missa dominical, mas de semana injusta, não agrada ao Senhor. Uma religião de muitas rezas e tantas hipocrisias no coração, não é cristã. Uma Igreja que se instala sozinha para estar bem, para ter muito dinheiro, muita comodidade, mas se esquece do clamor das injustiças, não é verdadeiramente a Igreja de nosso divino Redentor.<sup>532</sup>

Como ato profético, toda assembleia sacramental é chamada, a ser, sobretudo, sinal de Cristo no meio em que vive. Como a continuação dos atos de Cristo, as reuniões litúrgicas devem fazer uma ligação entre fé e vida; e para isso precisam ter a coragem de agir diante do sofrimento alheio e de ter um olhar misericordioso para enxergar o Salvador naqueles que estão em situações deploráveis. A Igreja, reunida em assembleia, deve ser uma comunidade de fé, que saiba acolher os inúmeros irmãos que vivem sem a consolação da amizade com Jesus Cristo.

Na América Latina, as comunidades eclesiais de base são hoje a imagem privilegiada desta assembleia profética, um novo modo de ser a Igreja.<sup>533</sup> Estas comunidades revivem de modo autêntico a tradição da Igreja primitiva. Elas reúnem os frutos mais abundantes da reforma litúrgico-eclesial desejada pelo Concílio Vaticano II e tornam-se difusoras dessa reforma.<sup>534</sup> Os bispos em Medellín acolheram esta nova expressão de ser Igreja e a definiram como o “primeiro e fundamental núcleo eclesial, como célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização”.<sup>535</sup> Papa Paulo VI a reconhece, alguns anos depois, e a oficializa como um movimento eclesial chamando de “esperança da Igreja universal”.<sup>536</sup>

<sup>531</sup> DAp 64-65.

<sup>532</sup> ROMERO, O., Homilia em El Salvador em 4 dez. 1977.

<sup>533</sup> Inúmeros ensaios teológicos foram publicados sobre as comunidades eclesiais de base, indicamos os seguintes: GUIMARÃES, A., Comunidades de base no Brasil; BOFF, C., Comunidade eclesial – Comunidade Política; BOFF, L., Ecclesio-gênese; COMBLIN, J., As comunidades de base como lugar de experiências novas, p.457-465.

<sup>534</sup> “Hoje um novo modelo de Igreja está nascendo nas comunidades de base na América Latina: a Igreja dos pobres. Não se trata de uma nova Igreja, mas de uma nova forma de pensar e organizar a Igreja”. (RICHARD, P., Teología en la Teología de la liberación, p. 222).

<sup>535</sup> DM, Conclusões, 15,3.

<sup>536</sup> Sobre as comunidades eclesiais de base, o Papa Paulo VI afirma que “Estas últimas comunidades, sim, serão um lugar de evangelização, para benefício das comunidades mais amplas, especialmente das Igrejas particulares, e serão uma esperança para a Igreja universal, como nós tivemos ocasião de

Na Conferência de Puebla, com uma experiência mais amadurecida das comunidades eclesiais de base, os bispos descrevem como uma ampla realidade na Igreja. São “motivo de alegria e esperança para a Igreja” e “expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples”.<sup>537</sup> O Papa João Paulo II também expressa o seu reconhecimento afirmando que estas comunidades “são um sinal de vitalidade da Igreja, instrumento de formação e de evangelização, válido ponto de partida para uma nova sociedade fundada sobre a civilização do amor”.<sup>538</sup>

As CEB's marcaram o modo de ser Igreja no período pós-conciliar, e constituem como o ponto de partida da eclesiologia latino-americana. A partir de uma estrutura fundamentada na participação e no compromisso, a fé compreendida e assumida na vida, apoiada em uma leitura comprometida da bíblia, é a principal marca da Igreja.<sup>539</sup> Os círculos bíblicos e grupos de reflexão são verdadeiras assembleias litúrgicas que, à luz da palavra de Deus e da oração em comum, refletem sobre os problemas fundamentais da vida.

Em Medellín, os bispos estimularam o desenvolvimento de uma extensa rede de comunidades eclesiais de base e propuseram “a formação do maior número possível de comunidades eclesiais nas paróquias, especialmente nas áreas rurais ou de marginalizados urbanos”.<sup>540</sup> Estas assembleias se reúnem, sobretudo, à luz na palavra de Deus, fundamento primordial nestas comunidades. Para J. Libânio, a

---

dizer ao terminar o Sínodo, à medida que: que elas procurem o seu alimento na Palavra de Deus e não se deixem enredar pela polarização política ou pelas ideologias que estejam na moda, prestes para explorar o seu imenso potencial humano evitem a tentação sempre ameaçadora da contestação sistemática e do espírito hiper-crítico, sob pretexto de autenticidade e de espírito de colaboração; permaneçam firmemente ligadas à Igreja local em que se inserem, e à Igreja universal, evitando assim o perigo, por demais real, de se isolarem em si mesmas, e depois de se crerem a única autêntica Igreja de Cristo e, por consequência, perigo de anatematizarem as outras comunidades eclesiais; mantenham uma comunhão sincera com os Pastores que o Senhor dá à sua Igreja, e também com o Magistério que o Espírito de Cristo lhes confiou; jamais se considerem como o destinatário único ou como o único agente da evangelização, ou por outra, como o único depositário do Evangelho; mas, conscientes de que a Igreja é muito mais vasta e diversificada, aceitem que esta Igreja se encarna de outras maneiras, que não só através delas; elas progridam cada dia na consciência do dever missionário e em zelo, aplicação e irradiação neste aspecto; elas se demonstrem em tudo universalistas e nunca sectárias” (EN 58).

<sup>537</sup> DP, Conclusões, 643. Em 1982 os bispos do Brasil afirmavam que as Comunidades Eclesiais de Base constituem em nosso país, uma realidade que expressa um dos traços mais dinâmicos da vida da Igreja (CNBB, Doc. 25).

<sup>538</sup> RM 51.

<sup>539</sup> O biblista Carlos Mesters contribuiu significativamente a favor do dinamismo bíblicos das comunidades eclesiais de base. Entre outros aspectos, o exegeta destacou na vida eclesial a corresponsabilidade dos fiéis com a Igreja, a atenção à realidade, a coragem, a solidariedade com os fracos, a vida em comunhão e o dom da liberdade do Espírito. Entre suas obras, destacamos: MESTERS, C., O futuro do nosso passado; MESTERS, C., Sabedoria do povo; MESTERS, C., A Bíblia como memória dos pobres.

<sup>540</sup> DM 6. 13.

leitura e a vivência das Escrituras nas comunidades, incentivadas desde Medellín, “vieram para ficar, crescer, dar fruto e enfrentar intempéries eclesiais e políticas nas últimas décadas”.<sup>541</sup>

Como comunidade eclesial, as CEB’s difundem a prática de uma renovada experiência litúrgica. Essas comunidades promovem a corresponsabilidade dos fiéis na ação pastoral, por meio dos ministérios leigos e por um novo estilo de vida pastoral. Pelo sacramento do batismo, o cristão se torna “participante da natureza divina” (2Pd 1,4), é ungido como membro do Corpo de Cristo e participa da missão profética, sacerdotal e real de Cristo.

Desde o Concílio Vaticano II, esses três múnus eclesiais deixaram de ser apresentados de modo exclusivo à figura do presbítero e voltaram a ser compartilhados com os fiéis leigos. Com isso, a participação do leigo no mistério da Igreja engloba o múnus de ensino da Palavra e o múnus de santificação. A assembleia cristã é uma assembleia sacerdotal. Daí nasce uma eclesiologia de comunhão; da comunidade nascem todos os ministérios, para o serviço da própria comunidade e de toda a Igreja.<sup>542</sup>

Os ministérios eclesiais não são restritos ao culto litúrgico. O próprio Espírito do Senhor suscita os ministérios na comunidade e para a comunidade. Por isso, a Conferência de Puebla refletiu sobre os ministérios eclesiais a partir do eixo da comunhão e da participação.<sup>543</sup> A comunhão eclesial é toda ministerial, constituída pela diversidade de ministérios. Todo batizado é configurado pelo Espírito ao Cristo Profeta, Sacerdote e Pastor. É esta a razão pela qual ele deve empenhar-se da comunhão com os outros e no anúncio da Palavra de Deus com sua vida, promovendo na história a justiça do reino de Deus que vem. Pela força do Espírito Santo, os ministérios estão à serviço da comunidade e são elementos fundamentais para que a Igreja possa realizar plenamente sua missão.<sup>544</sup>

<sup>541</sup> LIBANIO, J. B., Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, p. 25.

<sup>542</sup> “No princípio está a Igreja como maravilhoso mistério de comunhão entre todos os batizados – Povo de Deus – e não solidão da hierarquia” (BOFF, L., A Santíssima Trindade é a melhor comunidade, p. 23).

<sup>543</sup> O número 240 do Documento destaca que a missão evangelizadora compete a todo o Povo de Deus. A Igreja, como comunhão e participação, enfatiza o caráter missionário de toda comunidade cristã.

<sup>544</sup> A comunhão e a participação se expressam através de toda Igreja para proclamar que todos os cristãos formam o povo Deus e que “somos enviados para sermos sementes de unidade, de esperança e de salvação, precisamos formar uma comunidade que viva a comunhão da Trindade” (DP 1301). Desse modo, a unidade é prática essencial em toda a missão da Igreja que se torna “sacramento de comunhão” (DP 1302).

Tendo em vista a diversidade de carismas e ministérios, a Conferência de Santo Domingo propõe a reflexão sobre a inculturação diante de um continente multiétnico, com uma pluralidade de culturas indígenas, afro-americanas e mestiças.<sup>545</sup> Como parte da proximidade eclesial no meio dos povos e grupos sociais, a Igreja deve adaptar as tradicionais celebrações à realidade de cada comunidade. O batismo é a base de toda vocação e ministérios e como membros vivos de sua Igreja, o povo de Deus deve assumir o seu lugar na construção da unidade da Igreja. Diante da diversidade das culturas, os ministérios eclesiais devem também estar a serviço desta diversidade dentro da unidade da Igreja.

As comunidades devem reconhecer “a vida, cultura, os problemas de seus integrantes e é chamada a gerar ali, com todas as suas forças, a inculturação da fé”.<sup>546</sup> Com efeito, a Igreja, desde sua origem vive a diversidade de cultura em suas assembleias. Neste sentido, a inculturação da fé é um desafio comum à natureza da Igreja, que busca apresentar o plano salvífico de Deus, que se revela aos homens por meio de uma linguagem capaz de alcançar os homens e as mulheres a partir de sua própria realidade cultural, existencial e social.

Segundo M. F. Miranda, “toda revelação é revelação inculturada, toda fé jamais é pura fé, mas uma fé entendida e vivida no interior de um contexto sociocultural concreto”.<sup>547</sup> Assim, uma assembleia inculturada é o sinal profético do próprio Cristo que se encarnou na história dentro de uma cultura e de um povo. As tradições, os costumes e a diversidade cultural dos povos devem ser valorizados e integrados em sua expressão de fé, após esses povos terem acolhido o anúncio do Evangelho. Através do diálogo com a cultura torna-se possível ao ser humano acolher e viver a Palavra de Deus.

Esta experiência de inculturação na comunidade eclesial não é novidade na história da Igreja. Ela está presente nas formulações litúrgicas e teológicas da Igreja em todas as épocas. Por exemplo, as diversas expressões celebrativas do único

---

<sup>545</sup> “Nos nossos dias, torna-se necessário um esforço e um tato especial para inculturar a mensagem de Jesus, de tal modo que os valores cristãos possam transformar os diversos núcleos culturais, purificando-os, se necessário for, e possibilitando a consolidação de uma cultura cristã que renove, amplie e unifique os valores históricos, passados e presentes, para assim responder de modo adequado aos desafios do nosso tempo. Um destes desafios à evangelização é intensificar o diálogo entre as ciências e a fé, em ordem a criar um verdadeiro humanismo cristão. Trata-se de mostrar que as ciências e a técnica contribuem para a civilização e a humanização do mundo, na medida em que estão penetradas pela sabedoria de Deus” (SD 21).

<sup>546</sup> SD 55.

<sup>547</sup> MIRANDA, M. F., Igreja e Sociedade, p. 15.

mesmo mistério de Cristo são provas de uma vivência litúrgica da Igreja, a que denominamos “famílias litúrgicas”.<sup>548</sup>

Este ato profético, de inculturar a fé para o anúncio, vivência e celebração do Evangelho, exige coragem para abandonar as zonas de conforto, tanto eclesiais quanto teológicas. Esta atitude exige da assembleia eclesial um discernimento crítico ao assumir novos contextos, fórmulas, símbolos e ritos que expressem a riqueza evangélica presente nos diversos ambientes humanos. Ao mesmo tempo, é exigido da comunidade eclesial uma coragem profética para denunciar as situações que não correspondam aos valores do Evangelho.

Diante das transformações sociais e culturais, a Conferência de Aparecida aprofunda as orientações das Conferências anteriores e propõe, a partir do chamamento de toda Igreja a ser uma assembleia de discípulos e missionários, que a Igreja esteja em estado permanente de missão e renovação. A partir do eixo missionário da vida cristã, Aparecida defende a necessidade de uma renovação eclesial que envolva reformas espirituais, pastorais e também institucionais.<sup>549</sup>

As assembleias, também chamadas de comunidades, devem responder às necessidades do mundo tanto urbano como rural.<sup>550</sup> A Igreja deve estar presente em outros contextos assembleais como no complexo mundo do trabalho, da cultura, das ciências e das artes, da política, dos meios de comunicação e da economia, assim como as esferas da família, da educação, da vida profissional, sobretudo nos contextos em que a Igreja se faz presente somente por eles.<sup>551</sup>

Nesse contexto de renovação eclesial, Papa Francisco tem indicado o caminho da sinodalidade como uma autêntica expressão eclesial. A palavra

---

<sup>548</sup> O processo de inculturação promovido pelo Concílio Vaticano II pode ser iluminado pela tradição litúrgica da Igreja. A Sacrosanctum Concilium “considera iguais em direito e honra todos os ritos legitimamente reconhecidos” (SC 4). A origem destes ritos, “no que concerne, a época paleocristã caracteriza-se por duplo fenômeno: o da criatividade, espontaneidade, liberdade de expressões culturais, acompanhado pelo da gradativa adequação linguística e ritual a formas e fórmulas fixas” (TRIACCA, A., Ambrosiana, liturgia, p. 21).

<sup>549</sup> “A pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros. Sua vida acontece em contextos sócio-culturais bem concretos. Estas transformações sociais e culturais representam naturalmente novos desafios para a Igreja em sua missão de construir o reino de Deus. Em fidelidade ao Espírito santo que a conduz, nasce dali a necessidade de uma renovação eclesial, que envolva reformas espirituais, pastorais e também institucionais” (DAp 367).

<sup>550</sup> “A renovação missionária das paróquias se impõe, tanto na evangelização das grandes cidades como do mundo rural de nosso Continente, que está exigindo de nós imaginação e criatividade para chegar às multidões que desejam o Evangelho de Jesus Cristo. Particularmente no mundo urbano é urgente a criação de novas estruturas pastorais, visto que muitas delas nasceram em outras épocas para responder às necessidades do âmbito rural” (DAp 173).

<sup>551</sup> DAp 174.

“sínodo” tem origem no grego “*synodos*”, e quer dizer “caminhar juntos”.<sup>552</sup> No âmbito eclesial, sínodo denomina uma assembleia de representantes legítimos (de convocados) da Igreja para trabalharem a favor da evangelização e da unidade eclesial. Todos os batizados, formando uma assembleia, são chamados a caminhar juntos. Sem dúvidas, este é um grande desafio para a Igreja. Exigem-se escuta, discernimento e conversão permanente para se poder dialogar e prosseguir.<sup>553</sup>

O mistério da comunhão da Igreja é o fundamento da sinodalidade da Igreja. Cada batizado, conforme a diversidade de vocações, ministérios e carismas, é chamado a colaborar com a missão da Igreja. A assembleia dos fiéis, que forma o povo de Deus, é uma assembleia sinodal que deve transformar a Igreja em uma comunidade de discípulos missionários.<sup>554</sup> Em virtude da unção do Espírito, o povo de Deus é santificado e se torna capaz de discernir e professar sua fé.<sup>555</sup> Por isso, cada batizado é responsável pela Igreja e pela missão de evangelizar.

A Igreja, como sinal da presença de Deus no mundo, deve agir a partir da escuta da Palavra do Senhor e junto do povo a caminho. Como sacramento de unidade para a salvação de todos os povos, a Igreja deve viver a sinodalidade como ato profético da comunhão eclesial. No exercício da comunhão ninguém pode ser posto em destaque ou acima dos outros. Na assembleia cada um deve colocar-se a serviço de todos. Este modelo de assembleia sinodal é dado pelo próprio Jesus que, no ato profético da última ceia, inclinou-se diante de cada discípulo para lhes lavar os pés.

---

<sup>552</sup> “Sinodalidade é o substantivo abstrato e se compreende a partir do concreto sínodo e do adjetivo sinodal. “Sínodo”, composto pela proposição *syn*, junto, e pelo substantivo *hodós*, caminho, indica, literalmente, um caminho feito em conjunto pelo povo de Deus peregrino. A palavra “caminho”, por sua vez, remete a Cristo, “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), e à condição dos cristãos – os de Cristo, os do caminho (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)” (FERREIRA, A. L. C., A Sinodalidade Eclesial no Magistério do Papa Francisco, p. 391).

<sup>553</sup> “Assim como a encarnação do Verbo de Deus estava toda ela voltada para a salvação da humanidade, assim também a Igreja de Cristo só se justifica enquanto está a serviço desta salvação ao longo da história humana. Toda a vida de Jesus com sua paixão, morte e ressurreição esteve a serviço do reino de Deus. Do mesmo modo tudo o que constitui a Igreja alcança sua razão de ser e seu sentido na medida em que leva a mensagem evangélica e a práxis cristã, para seus contemporâneos. A Igreja é deste modo uma realidade não voltada para si, mas para a sociedade na qual deve ser sal, luz e fermento” (MIRANDA, M. F., Igreja Local, p. 43-44).

<sup>554</sup> DAp 144.

<sup>555</sup> “O Espírito guia-o na verdade e condu-lo à salvação. Como parte do seu mistério de amor pela humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis com um *instinto da fé* – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus. A presença do Espírito confere aos cristãos uma certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão” (EG 119).

Desse modo, uma Igreja sinodal representa a superação de desigualdade dentro da Igreja. O povo de Deus deve expressar-se pela comunhão e caminhar junto através da escuta e da participação na missão evangelizadora. Como ressalta o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*, “uma Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de que escutar é mais do que ouvir”. À vista disso, só será possível edificar essa Igreja sinodal exercitando a arte da escuta.

Hoje mais do que nunca precisamos de homens e mulheres que conheçam, a partir da sua experiência de acompanhamento, o modo de proceder onde reine a prudência, a capacidade de compreensão, a arte de esperar, a docilidade ao Espírito, para no meio de todos defender as ovelhas a nós confiadas dos lobos que tentam desgarrar o rebanho. Precisamos de nos exercitar na arte de escutar, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual. Escutar ajuda-nos a individuar o gesto e a palavra oportunos que nos desinstalam da cómoda condição de espectadores. Só a partir desta escuta respeitosa e compassiva é que se pode encontrar os caminhos para um crescimento genuíno, despertar o desejo do ideal cristão, o anseio de corresponder plenamente ao amor de Deus e o anelo de desenvolver o melhor de quanto Deus semeou na nossa própria vida.<sup>556</sup>

Este caminho de renovação eclesial permite transformar a estrutura da Igreja a favor de uma opção missionária que favoreça uma evangelização mais eficaz na atualidade. A Igreja, como uma comunidade profética, toma “a consciência de que a Igreja é inseparável de sua situação no mundo e deve estar sempre de portas abertas para exercer o serviço da escuta e do diálogo a todos que baterem”.<sup>557</sup>

A corresponsabilidade dos fiéis com a Igreja tem fundamento no sacramento do batismo. O povo de Deus é um povo profético, sacerdotal e régio. Por isso, os processos de tomada de decisões relativas à pastoral devem contemplar a participação de todos. Neste sentido, o Documento de Aparecida enfatiza a necessidade de promover o protagonismo dos leigos, em especial das mulheres.<sup>558</sup>

A Igreja, vivida por meio da corresponsabilidade de todos, deve impulsionar uma organização pastoral, que promova o protagonismo de todos os cristãos sem distinção. As assembleias, como sinal profético de Cristo, devem superar suas estruturas relacionadas a honras e cargos de poder. Elas devem ser sinal de fraternidade e unidade, onde não exista lugar para as barreiras de raça, sexo, língua,

---

<sup>556</sup> EG 171.

<sup>557</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 28.

<sup>558</sup> DAp 458.

condição social etc. Como afirma São João Crisóstomo, “a Igreja foi estabelecida, não para dividir aqueles que a ela se acolhem, mas para unir a si os que estão divididos, e é isto que significa a assembleia”.<sup>559</sup>

A assembleia litúrgica deve revelar a verdadeira face da Igreja. É uma assembleia "hierarquicamente ordenada", na qual cada um exerce o ministério que lhe corresponde.<sup>560</sup> A unidade de todos os membros do corpo de Cristo é realizada reconhecendo-se aquele que é a sua Cabeça. Assim, a Igreja se reconhece como seu corpo, epifania, imagem, "sacramento" da Igreja. Na assembleia não apenas conhecemos e reconhecemos o que é o Senhor, mas também o que é a Igreja.

### 4.3

#### **Sinais provocatórios do compromisso com o reino: Os sacramentos em perspectiva missionária, solidária, ecumênica e ecológica.**

Do núcleo da assembleia litúrgica, sinal-sacramento do reino de Deus, os sacramentos, radicados nos atos proféticos de Cristo, provocam uma transformação em toda a vida do cristão. Assim como a Palavra de Deus, viva e eficaz, penetra na alma como uma espada de dois gumes (Hb 4,12), os atos proféticos de Jesus, prolongados nos sacramentos da Igreja, não voltam ao Pai, sem que atinjam o seu propósito (Is 55,11).

À luz da teologia latino-americana, o sacramento-assembleia rompe com a estrutura centrada em si mesma, para uma nova relação com o mundo, centrada no testemunho da práxis salvífica de Cristo. Desse modo, refletir a teologia sacramentária, na perspectiva das ações simbólicas, significa refletir a natureza da relação da vida de Deus com a vida do ser humano e da criação, reconhecendo os sinais visíveis da presença divina que reina no universo.

Contudo, a teologia dos sacramentos, com muita frequência, não levou muito em conta a história concreta de Jesus, seus atos e ações, suas opções e empenhos. As ações de Jesus reforçam, atualizam e concretizam as suas palavras. Por isso, na

---

<sup>559</sup> In 1 Cor 27,3.

<sup>560</sup> IGMR 5.

práxis histórica de Jesus, nos seus atos, nas suas ações simbólicas, nas suas opções encontramos as sementes dos sacramentos.<sup>561</sup>

Enquanto símbolos proféticos do reino, os sacramentos permitem unir o transcendente com a história do homem e do mundo cósmico, superando o dualismo. Como atos proféticos, os sinais sacramentais da Igreja revelam a maneira como Deus agiu, age e agirá na história e na vida do homem. Esta revelação provoca no homem uma profunda conversão e ruptura como toda forma de egoísmo.

Com isso, F. Taborda sintetiza a preocupação da atual teologia sacramental de provocar no fiéis e em toda Igreja, uma consciência de que o cristianismo é um “compromisso de vida no seguimento de Jesus; [...] o essencial do cristianismo é a vida engajada no seguimento de Jesus em prol dos irmãos, especialmente dos pobres, em vista da construção do reino”.<sup>562</sup> Por isso, a Igreja, enquanto assembleia convocada e reunida, que celebra a Eucaristia e nela encontra sua fonte e vida, poderá crescer num qualificado testemunho do amor misericordioso de Deus.

Como a continuação dos atos proféticos de Cristo, os sacramentos se compreendem no centro da dinâmica do encontro que Deus realiza com cada pessoa na história de salvação. Por seu próprio dinamismo, os sacramentos não se restringem à celebração litúrgica, eles tendem a provocar uma transformação na vida dos fiéis e da Igreja. Em vista disso, queremos propor um itinerário profético-existencial em quatro eixos (missionário, solidário, ecumênico e ecológico), que em consonância com a teologia litúrgica dos atos proféticos dos profetas e de Jesus, servem de reflexão, para um renovado compromisso, que brota da experiência

---

<sup>561</sup> “A exegese moderna não permite mais que se procure textos no Novo Testamento que provem que Jesus instituiu cada sacramento. No entanto, permite que se descubra na sua práxis histórica, nos seus atos, nas suas ações simbólicas, nas suas opções, ‘fatos valorizados’ que podem ser considerados sementes dos sacramentos. Embora hoje seja bastante comum trabalhar com esta hipótese, na verdade, não se constitui nenhuma novidade, porque era muito comum na tradição, sobretudo na patrística, a afirmação de que os sacramentos têm sua origem na água e no sangue jorrados do peito perfurado de Jesus. Durante sua vida pública Jesus praticou ações que possuem uma especial carga simbólica e profética de um grande poder salvífico: perdoou pecados, comeu com os pecadores, abençoou as crianças, curou os doentes, chamou homens para segui-Lo, transformou água em vinho, multiplicou os pães, transformou pão e vinho no seu Corpo e no seu Sangue. Por causa desse valor simbólico e profético, tais ações expressam significativamente a presença do reino, pois são ‘ótimas’ prenhes de significado salvífico, porque atingindo o ser humano em situações cruciais, transformam-no em uma nova criatura. Portanto, dos ‘ótimos’ proféticos de Jesus é possível fazer uma releitura dos sacramentos, radicando-os mais nos seus gestos do que em suas palavras” (GUIMARÃES, P., Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos, p. 46-47).

<sup>562</sup> TABORDA, F., Sacramentos, práxis e festa, p. 16.

comunitária do evangelho e da vivência litúrgica das celebrações sacramentais da Igreja.

Como o motor efetivo da Igreja, os sacramentos expressam a oferta livre e amorosa de Jesus Cristo. Os atos sacramentais se tornam a autêntica profecia de um mundo novo, que celebra a memória do Cordeiro, no rito e na vida.<sup>563</sup> Pelos sacramentos, Cristo está presente no mundo, de modo permanente, e continua a agir na vida de cada pessoa, comunicando ao homem a graça da liberdade e da comunhão com Deus. Da missão do próprio Cristo nascem todas as demais missões, enquanto que à essência da Igreja, por sua vez, cabe o encargo de comunicar a salvação aos homens.

Contudo, essa identidade estava obscurecida na Igreja, ainda marcada pelo tempo da cristandade.<sup>564</sup> O Concílio Vaticano II promoveu uma verdadeira transformação na vida e missão da Igreja ao afirmar que “a Igreja é missionária por natureza”.<sup>565</sup> Segundo, J. Comblin, a “Igreja missionária” estava restrita à instalação de comunidades em países fora do eixo europeu. Havia uma “Igreja constituída” fechada em sua estrutura institucional, jurídica e pastoral, que colocava a atividade missionária à margem da vida eclesial. O Concílio Vaticano II, ao definir que a Igreja é essencialmente missionária, ressaltou que é de sua natureza estar permanentemente em missão.<sup>566</sup>

---

<sup>563</sup> “A liturgia, momento em que a Igreja é mais perfeitamente ela própria, realiza, indissolivelmente unidas, a comunhão com Deus e entre os homens, e de tal modo, que aquela é a razão desta. Buscase, antes de tudo, o louvor da glória da graça. É certo, também, que todos os homens precisam da glória de Deus para serem verdadeiramente homens. E por isso mesmo o gesto litúrgico, não é autêntico se não implica um compromisso de caridade, um esforço sempre renovado por ter os sentimentos de Cristo Jesus, e para uma contínua conversão. A instituição divina da liturgia jamais pode ser considerada como um adorno contingente da vida eclesial, já que ‘nenhuma’ comunidade cristã se edifica se não tem sua raiz na celebração da Santíssima Eucaristia, pela qual se inicia toda a educação do espírito da comunidade. Esta celebração, para ser sincera e plena, deve conduzir tanto às várias obras de caridade e mútua ajuda como à ação missionária e às várias formas de testemunho cristão” (DM 2.1).

<sup>564</sup> “Segundo o Concílio, o próprio ministério ordenado, não é o ministério do culto, mas da Palavra, fonte da vocação profética de todo batizado. Em terceiro lugar, conforme enfatiza o Vaticano II, a Igreja está dentro do mundo. O chamado não tira o discípulo do mundo, antes o situa numa atitude de diálogo e serviço dentro dele, para que o reino de Deus se faça cada vez mais presente na história. O primeiro passo da missão leva, portanto, o discípulo a ler os sinais dos tempos presentes na história, pois a missão consiste em dar resposta a perguntas reais. É a condição para que a Palavra de Deus seja salvação para nós hoje. Além disso, a missão, em diálogo com o mundo, implica também abertura e escuta das demais Igrejas, das religiões e de todas as pessoas de boa vontade” (BRIGHENTI, A., Algumas coordenadas teológicas em torno ao discipulado e à missão na AL hoje, p. 16).

<sup>565</sup> AG 2.

<sup>566</sup> COMBLIN, J., A presença universal do reino de Deus e o sentido atual da missão, p. 36.

Não sem razão, Jesus, o missionário do Pai, é o fundamento da missão da Igreja. As obras de Cristo revelavam a presença do reino de Deus, seus atos proféticos colocam em evidência os diversos aspectos do reino. As curas, os milagres e os exorcismos são sinais desta presença. Assim, Jesus quis atingir o coração do homem e convidá-lo à conversão. Jesus não só anuncia o reino de Deus, como este se faz presente nele.

Toda a vida de Cristo foi de uma existência a favor da vida de seu povo. Por meio de atos de amor e doação, ele indicou o como seus discípulos devem ser reconhecidos: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13,35). Diante da multidão, Cristo sentiu compaixão e repartiu o pão (Mc 8,1-10). Em todos os seus atos revelava a sua opção pelos pobres e excluídos. No ato profético da última ceia, o partir o pão e dividir com seus discípulos era o sinal que sintetizava a sua vida de amor e entrega. De fato, toda vida de Jesus foi vivida numa perspectiva de doação total à vontade do Pai e ao serviço dos homens.

A missão histórica de Jesus continua mediante as obras daqueles que acreditarão nele. A Igreja, que brota do coração de Cristo, deve ser este sinal do reino de Deus de fraternidade, justiça, comunhão e santidade, em um mundo sofrido e dividido pelo ódio e o egoísmo. Pela sua natureza missionária, a Igreja deve agir, a partir da vida de Jesus, como um constante memorial de um projeto eucarístico para o mundo.<sup>567</sup> A Igreja existe para testemunhar e anunciar a Boa Nova a todos os povos, sem se fechar sobre si mesma. Isolar-se do mundo, seria o mesmo que negar Cristo, o missionário do Pai, e rejeitar o seu mandato universal (Mt 28,20).<sup>568</sup>

O Concílio apresentou a Igreja como “sinal e instrumento da íntima comunhão com Deus e da unidade de todo gênero humano”.<sup>569</sup> Esta definição foi aprofundada por Paulo VI, a partir da perspectiva missionária, quando afirmou que “evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e

<sup>567</sup> Os padres da Igreja, já nos primeiros séculos, enxergaram o profundo sentido da eucaristia e suas implicações sociais e eclesiais. Segundo, R. Rosso, a pessoa humana, principalmente o nu, o prisioneiro (Mt 35,31-33) é como “nossa segunda eucaristia” (Rosso, R., *L'uomo nostra seconda eucaristia*, p. 23-28).

<sup>568</sup> BRIGHENTI, A., Algumas coordenadas teológicas em torno ao discipulado e à missão na AL hoje, p. 21.

<sup>569</sup> LG 1.

tornar nova a própria humanidade”.<sup>570</sup> A Igreja e, conseqüentemente, cada cristão, são chamados a estar a serviço dos homens. Esta ação é um verdadeiro ato profético em que toda a comunidade de fiéis, como sacramento do reino de Deus, é sinal e testemunha da obra de Cristo. “Ela deve ser reflexo do que anuncia – uma Igreja pobre e acolhedora dos esquecidos, testemunha da Boa Nova e promotora da justiça, uma Igreja comunhão e servidora do reino”.<sup>571</sup>

Enquanto ato profético, como na vida dos profetas de Israel que experimentavam primeiro na própria vida a Palavra de Deus, o cristão é o primeiro a viver o chamado de discípulo-missionário, a partir de uma vida de conversão em vista de uma missão no mundo.<sup>572</sup> Esta missão constitui em continuar a obra de Jesus, que não pregou a si mesmo, mas o reino de Deus.

A Conferência de Aparecida foi a voz profética da Igreja para um novo despertar missionário. Segundo M. F. Miranda:

[O tema da missão] desencadeia tanto a crítica da configuração eclesial do passado quanto o surgimento dos anseios por mudanças. Sendo uma característica essencial da comunidade cristã, a missão não pode nem deve ser objeto de escolha pessoal. A Igreja Católica ou é missionária ou está falhando em sua própria identidade. O zelo missionário é o fator que dinamiza e motiva os desejos de mudança.<sup>573</sup>

Neste sentido, o Documento de Aparecida trata da necessidade de assumir o compromisso missionário e de “colocar a Igreja em estado permanente de missão”.<sup>574</sup> Para isso, a Igreja deve ter a coragem e persistência para continuar a renovação iniciada pelo Vaticano II e impulsionada pelas demais Conferências gerais do episcopado latino-americano.<sup>575</sup>

<sup>570</sup> EN 18.

<sup>571</sup> BRIGHENTI, A., Algumas coordenadas teológicas em torno ao discipulado e à missão na AL hoje, p. 31.

<sup>572</sup> “O discípulo, à medida que conhece e ama o seu Senhor, experimenta a necessidade de compartilhar com outros a sua alegria de ser enviado, de ir ao mundo para anunciar Jesus Cristo, morto e ressuscitado, e tornar realidade o amor e o serviço na pessoa dos mais necessitados, em uma palavra, a construir o reino de Deus. A missão é inseparável do discipulado, o qual não deve ser entendido como etapa posterior à formação, ainda que esta seja realizada de diversas maneiras de acordo com a própria vocação e com o momento da maturidade humana e cristã em que se encontre a pessoa” (DAp 278).

<sup>573</sup> MIRANDA, M. F. Igreja e Sociedade, p. 91-92.

<sup>574</sup> DAp 551.

<sup>575</sup> “Lamentamos, seja algumas tentativas de voltar a um certo tipo de eclesiologia e espiritualidade contrárias à renovação do Concílio Vaticano II, seja algumas leituras e aplicações reducionistas da renovação conciliar; lamentamos a ausência de uma autêntica obediência e do exercício evangélico da autoridade, das infidelidades à doutrina, à moral e à comunhão, nossas débeis vivências da opção preferencial pelos pobres, não poucas recaídas secularizantes na vida consagrada influenciada por

A Conferência de Aparecida constata os novos rostos da pobreza que exigem da Igreja novas respostas pastorais.<sup>576</sup> Aparecida assumindo um elemento relevante da tradição eclesial latino-americana das últimas décadas, afirma que a conversão pastoral começa pelo compromisso os “rostos sofredores que doem em nós”.

Com especial atenção e em continuidade com a Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e seqüestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxicodependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da violência, da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados (as), os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros. A Igreja, com sua Pastoral Social, deve dar acolhida e acompanhar estas pessoas excluídas nas esferas a que correspondam.<sup>577</sup>

“Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres, e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo: “Tudo quanto vocês fizeram a um destes meus irmãos menores, o fizeram a mim” (Mt 25,40)”.<sup>578</sup> E a Igreja está convocada a assumir sempre mais um rosto comunitário, missionário e solidário.<sup>579</sup>

Nos seus atos proféticos, Jesus manifesta a solidariedade de Deus para com os homens, diante das dificuldades e problemas que os afetam. O anúncio da boa nova aos pobres torna presente o reinado de Deus e revela o desejo divino de

---

uma antropologia meramente sociológica e não evangélica. Tal como manifestou o Santo Padre no Discurso Inaugural de nossa Conferência: “percebe-se um certo enfraquecimento da vida cristã no conjunto da sociedade e da própria pertença à Igreja Católica” (DAp 100).

<sup>576</sup> O tema dos rostos dos pobres surgiu em Puebla (31-39) e foi retomado em Santo Domingo que ampliou a lista desses rostos e pediu que fosse prolongada.

<sup>577</sup> DAp 402.

<sup>578</sup> DAp 393.

<sup>579</sup> A V Conferência teve como tema: “Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida”; lema: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Esta temática norteou toda reflexão sobre a Igreja da América Latina e do Caribe. “Os trabalhos de preparação da V Conferência Geral dos Bispos da América Latina e o Caribe, põem no coração do futuro evento o tema do ‘discipulado’ e da ‘missão’. Teologicamente, dois trinômios indissociáveis estão aí implicados – Jesus Cristo-Discípulo-Missão e Igreja-Reino-Mundo. Medellín fará deste método o caráter indelével da tradição latinoamericana, para a qual, todo compromisso pastoral brota do discernimento da realidade, desde onde se atualiza a revelação e para a qual a ação eclesial se faz resposta. A teologia latino-americana plasmará seu método a partir desta mesma tríade – mediação socio-analítica, mediação hermenêutica, mediação prática” (BRIGHENTI, A., Algumas coordenadas teológicas em torno ao discipulado e à missão na AL hoje, p. 10).

transformar a realidade.<sup>580</sup> Por isso, Jesus ia ao encontro dos pobres e das pessoas marginalizadas, acolhia-as e era solidário com elas (Lc 15,1-2).

Os atos proféticos de solidariedade expressam que Jesus estava próximo os que sofrem e passam necessidade. Por isso, para a Igreja permanecer na fidelidade a Cristo, ela deve agir também com solidariedade com os mais necessitados. É este o critério de julgamento para o fim dos tempos, os homens serão julgados, diz Jesus, pelos atos que tiveram com os pobres e os necessitados, que ele considera “seus irmãos”. O que se faz ao pobre, é feito ao próprio Cristo. No rosto do pobre é reconhecido o rosto do Cristo que sofre: “Todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer” (Mt 25, 42. 45).

Reconhecer a presença de Cristo no pobre traz como consequência que a Igreja deve tratar de identificar-se com o pobre, solidarizar-se com ele, assumir sua causa (dar de comer, de beber, vestir, visitar...); em outras palavras: ser a igreja dos pobres. Solidarizar-se é dar e receber mutuamente: a Igreja recebe dos pobres pela solidariedade que lhes presta (e, portanto, os pobres dão à Igreja) a verdade da presença do Senhor, a prova messiânica de sua missão (a missão messiânica é acudir ao pobre), a autenticação da eclesialidade; os pobres recebem da Igreja (e, portanto, a Igreja dá aos pobres) a boa nova do reino, o conhecimento do Deus verdadeiro e de seu enviado Jesus Cristo.<sup>581</sup>

O amor solidário de Cristo pelos pobres não foi revelado por palavras esvaziadas de sentido ou abstratas. Ele assumiu a defesa do pobre contra toda forma de opressão. Desse modo, o cristão deve viver e se identificar com a solidariedade com os pobres.

O sentido primeiro de presença é estar aí para o outro. Não basta a materialidade física para que se fale em presença no sentido antropológico pleno. Assim se entende que a presença de Cristo na eucaristia realizada por meio da Igreja exija da parte da comunidade e de cada membro da comunidade uma vida no seguimento de Jesus e o reconhecimento da presença primeira de Jesus no pobre.<sup>582</sup>

Jesus, na última ceia, se fez servo de todos. Inclinando-se, lavou os pés dos discípulos, dando aos seus seguidores o exemplo de que devem ser servos uns dos

<sup>580</sup> “Jesus é alguém profundamente relacionado com as esperanças e aspirações de seu povo. Ele se liga ao anúncio do reino e a partir de sua prática solidária, fraterna, apresenta o projeto do reino intimamente ligado à promessa de Deus do Antigo Testamento. Jesus é a encarnação histórica do Deus do êxodo: ‘Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu clamor por causa de seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel’ (Ex 3,7-8)” (FERRARO, B., Jesus e os marginalizados do seu tempo).

<sup>581</sup> TABORDA, F., O memorial da páscoa do Senhor, p. 260-261.

<sup>582</sup> TABORDA, F., O memorial da páscoa do Senhor, p. 276.

outros: “também deveis lavar-vos os pés uns dos outros” (Jo 13,14). Este gesto prefigura a doação de si mesmo, que será antecipada na Eucaristia e concretizada na cruz. O lava-pés precedeu a refeição que é um momento de convivência e de partilha, é feita como um sinal de fraternidade e comunhão.<sup>583</sup> F. Taborda destaca que “não há eucaristia sem lava-pés”.<sup>584</sup> A Eucaristia brota do serviço aos mais necessitados e conduz o homem a viver a vida que Cristo ensinou.<sup>585</sup>

Na Eucaristia, o amor gratuito de Deus é revelado para a humanidade. Este amor conduz os homens aos mais necessitados. Do mesmo modo que se compreende a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo como transubstanciação, esta transubstanciação não pode ser isolada em relação a outras transformações desencadeadas no cenáculo.

Assim sendo, a eucaristia não é necessária para “criar” presença de Cristo, pois ele já está aí realmente presente de muitas maneiras. A finalidade da eucaristia é transformar-nos a nós no corpo eclesial de Cristo por meio da comunhão no corpo sacramental. Por isso, a eucaristia é o sacramento da unidade.<sup>586</sup>

A fragilidade do pão eucarístico é o sinal da fragilidade do corpo de Cristo e se faz solidário com os que sofrem. Como prolongamento do ato profético de Jesus que se entregou totalmente como pão da vida para todos os homens, a Igreja deve se voltar para os mais fragilizados.<sup>587</sup> Os sacramentos devem promover uma vida de acordo com seguimento de Jesus. Vida e fé estão intimamente unidas, expressam presença de Deus na vida do homem.

Como Jesus de Nazaré, os cristãos são chamados a serem solidários, e irem ao encontro dos que estão à margem da sociedade. Os sacramentos promovem

<sup>583</sup> TABORDA, F., O memorial da páscoa do Senhor, p. 266.

<sup>584</sup> TABORDA, F., Uma eucaristia viva para uma Igreja viva, p. 114. “Enrico Mazza apresenta uma sugestiva relação entre eucaristia e lava-pés ao comparar o mandato “Fazei isto em meu memorial”, da narração da ceia em Paulo (1Cor 11,23.25) e Lucas (22,19) com a ordem dada por Jesus em Jo 13,15 (“Dei-vos o exemplo, para que façais assim como eu fiz para vós”). O liturgista italiano defende que, no primeiro caso, é instituído um rito; no segundo, expresso o conteúdo do rito. Ora, o rito não pode ser separado do conteúdo. Vale dizer: também para ele não há eucaristia sem lava-pés. Voltando à opção de Francisco de celebrar a *Missa in Coena Domini* entre os últimos, os descartados, pode-se dizer que ele expressa com gestos o que os teólogos citados disseram com palavras: a ceia do Senhor só pode ser compreendida no gesto de valorizar e acolher os últimos. Sem isso pode tornar-se um rito vazio” (TABORDA, F., Uma eucaristia viva para uma Igreja viva, p. 114).

<sup>585</sup> TABORDA, F., O memorial da páscoa do Senhor, p. 127.

<sup>586</sup> TABORDA, F., O memorial da páscoa do Senhor, p. 103.

<sup>587</sup> “Na Eucaristia, a fragilidade é força; força do amor que se faz frágil para poder ser recebido. Força do amor que se divide para alimentar, dar vida e ser partilhada de modo solidário” (CASULA, L., Rostos, gestos e lugares, p. 37).

também o encontro do homem com outros que mais necessitam, um encontro que se estabelece entre os homens e seus pares e que, ao mesmo tempo acontece entre os homens e um Deus que se deixa encontrar.

A consequência desta experiência, de ser encontrado por Cristo e transformado por sua graça, é o motor que impulsiona o homem a estar sempre próximo da experiência do reino. Este encontro com as “periferias existenciais” prolonga o encontro do próprio Cristo que quer “dar vida em abundância” e resgata a vida e a dignidade das pessoas em situação de abandono e vulnerabilidade.<sup>588</sup> Por isso, os sacramentos impulsionam a promoção humana. O respeito pela comum dignidade de todos os seres humanos, de globalização da solidariedade e de esforço de inculturação são consequências dos atos proféticos da Igreja.

O ato litúrgico-sacramental suscita o compromisso com a transformação da sociedade à luz do Evangelho.<sup>589</sup> J. Castellano recorda que “a presença verdadeira da Igreja no mundo, a apresentação de sua sacramentalidade, será feita por meio do serviço, da ‘diaconia’, pelos gestos de amor e de justiça que são compreensíveis a todos”.<sup>590</sup> Assim, a comunidade cristã não pode se ausentar do sofrimento da pessoa humana. Em uma sociedade profundamente marcada pela desigualdade social e por atos de injustiça, a defesa da pessoa humana e de seus direitos básicos faz parte da essência solidária da Igreja que brota dos sacramentos.

Assumindo com nova força esta opção pelos pobres, manifestamos que todo processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação sem a qual não é possível uma ordem justa na sociedade. Entendemos, além disso, que a verdadeira promoção humana não pode se reduzir a aspectos particulares: Deve ser integral, isto é, promover a todos os homens e a todo homem, a partir da vida nova

<sup>588</sup> A dimensão social da Igreja é abordada com clareza e profundidade pelo Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*. Ele indica as periferias existenciais do mundo (EG 20) como lugares de atuação de “uma igreja pobre para os pobres, capaz de aprender dos pobres”. EG 198 Neste documento, Francisco indica que deseja uma Igreja que saia da sua comodidade e vá ao encontro dos que necessitam do anúncio de salvação. Para Francisco os pobres são “uma categoria teológica que nos permite conhecer a Deus, ver o rosto de Cristo e compreender a mensagem evangélica”. CASULA, L., Rostos, gestos e lugares, p. 67.

<sup>589</sup> “A liturgia é entendida e vivida no contexto social, político, econômico, cultural. Nenhuma celebração litúrgica é ‘neutra’ politicamente falando: sempre traz em seu bojo uma proposta para a vida em sociedade e, numa sociedade rachada entre ricos e pobres, sempre fará opção para apoiar um dos lados. Por isso, a liturgia não pode ser vivida como um momento individual, intimista ou intraeclesial apenas; supõe interesse e tomada de posição em relação aos problemas sociais que afligem a população, principalmente os pobres. Supõe um compromisso com a libertação social, política, cultural, religiosa. Celebração e vida formam uma unidade, ambas são expressões inseparáveis do único culto espiritual (Rm 12,1-3). O fundamento teológico desta ligação ‘liturgia/vida’ está na compreensão dinâmica e atual do mistério pascal de Jesus Cristo” (BUYST, I., Teologia e liturgia na perspectiva na América Latina, p. 29-30).

<sup>590</sup> CASTELLANO, J., Liturgia e vida espiritual, p. 427.

em Cristo que transforma a pessoa de tal maneira que a faz sujeito de seu próprio desenvolvimento. Para a Igreja, o serviço da caridade, assim como o anúncio da Palavra e a celebração dos sacramentos, é expressão irrenunciável da própria essência.<sup>591</sup>

A natureza profética dos sacramentos abre ainda outra reflexão na teologia sacramental – a essência ecumênica dos sacramentos. O ecumenismo, assumido como elemento constitutivo da natureza, identidade e missão da Igreja pelo Concílio Vaticano II. Para E. Wolff, o ecumenismo é “um elemento transversal no programa de *aggiornamento* da Igreja conciliar”.<sup>592</sup> Nesse sentido, o próprio documento sobre o ecumenismo ressaltou: “a reintegração da unidade entre todos os cristãos é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano Segundo”.<sup>593</sup>

Desde então o diálogo ecumênico tem sido realizado a fim de estreitar os laços entre os cristãos e favorecer o convívio e a colaboração entre os cristãos. Pelas convergências teológicas entre as comunidades cristãs se descobre o que têm em comum para compartilhar como cristãos no mundo. Por meio de conversações bilaterais ou multilaterais, os diálogos ecumênicos procuraram aprofundar a reflexão teológica com as suas aproximações e distâncias.<sup>594</sup>

Um dos principais fatores convergentes entre a comunidade cristã é o uso da Sagrada Escritura. Todos os atos das igrejas cristãs estão fundamentados na mesma Palavra. Ao vislumbrarmos a origem dos sacramentos, a partir de sua perspectiva bíblica, podemos analisar a continuação dos atos proféticos de Jesus nas diferentes práxis eclesiais, não como um fator segregador, mas como sinal que pode aproximar as comunidades cristãs.

Além disso, destaca-se na teologia bíblica esta vivência ecumênica entre os exegetas. Para a realização da parte bíblica desta tese foram utilizadas as obras de Gerhard von Rad, Samuel Amsler, Henry Mottu, teólogos protestantes que

<sup>591</sup> DAp 399.

<sup>592</sup> WOLFF, E., O ensino ecumênico do Concílio Vaticano II, p. 209.

<sup>593</sup> UR 1.

<sup>594</sup> “Em níveis diversos, por, houve esforços para encontrar convergências, procurando-se levar em conta diversas acentuações teológicas e respeitar os limites das diferenças entre as confissões cristãs. Esses diálogos, porém, nem sempre foram suficientemente considerados naquilo que manifestam e propõem. Um exemplo ainda por melhor aproveitar é o dos diálogos da Eucaristia. A Eucaristia é um tema fundamental da fé cristã. Tornou-se, porém, um dos tópicos controversos entre as tradições cristãs. Vários comuns da com identificação de convergências interessantes até então insuspeitadas” (CARDOSO, M. T. F. Convergências sobre a eucaristia no diálogo reformado-católico, p. 280-281).

contribuíram significativamente com a teologia dos atos proféticos. O trabalho em comum dentro da teologia bíblica é um grande sinal para o ecumenismo; além do diálogo, expressa a possibilidade de promover uma teologia em comum.

Assim também as expressões litúrgicas presentes nas comunidades cristãs se apresentam não como possibilidade de divisão, mas de comunhão. As liturgias exercidas pelas comunidades estão centradas na Sagrada Escritura e na celebração da fé cristã. Da mesma forma que identificamos os sacramentos a partir dos atos proféticos de Jesus, também é possível analisar a liturgia das igrejas cristãs a partir da mesma perspectiva. Por isso, a continuação dos atos proféticos de Jesus, exercido pelas comunidades, é também um ato profético em vista do diálogo ecumênico e a unidade dos cristãos.

Diante disso, “a liturgia pode ser espaço privilegiado para que os cristãos experienciem e alimentem uma espiritualidade centrada no diálogo. A celebração da fé cristã pode ser também a celebração de uma fé aberta e sensível a outras formas de crer e de adorar a Deus”.<sup>595</sup> A celebração litúrgica de uma comunidade cristã, não deve estar voltada para a própria comunidade, fechada e isolada, mas deve estar fundamentada no diálogo, como caminho de convivência entre as pessoas, e anúncio, como a natureza missionária do anúncio do reino.

Cada igreja, com os seus ritos litúrgicos, deve ser não motivo de divergências na fé cristã, mas possibilidades para as igrejas reconhecerem a riqueza histórica e cultural de cada comunidade, distinguindo os que existe em comum entre elas. Este caminho é possível por meio do diálogo em vista da superação das divergências teológicas e doutrinárias sobre vários aspectos da fé cristã e da igreja.

O Documento “Batismo, Eucaristia e Ministério” ou Documento de Lima, publicado em 1982, pelo Conselho Mundial de Igrejas, foi um texto decisivo para a promoção do diálogo ecumênico e da compreensão da vivência sacramental de várias tradições cristãs, acerca dos temas fundamentais para a identidade cristã: o Batismo, a Eucaristia e os Ministérios.<sup>596</sup>

<sup>595</sup> SANCHEZ, W., Pela transversalidade do diálogo inter-religioso na teologia e na pastoral, p. 2001.

<sup>596</sup> “O texto destas conclusões apresenta acordos teológicos significativos que revelam o posicionamento acolhedor de várias Igrejas sobre temas tão vitais para a vivência eclesial como batismo, eucaristia e ministério. Agradecemos ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs a oportunidade de poder veicular estas reflexões e o reconhecimento público de nosso compromisso ecumênico junto às Igrejas em nosso país” (BEM, prefácio).

O texto é marcado pela convergência de percepções e convicções teológicas de diferentes tradições cristãs, promovendo uma aproximação entre as Igrejas e o reconhecimento que legitima a experiência cristã de cada uma. Através do diálogo, as diversas Igrejas querem testemunhar a unidade profética da Igreja de Cristo. Para isso, consideram a Eucaristia de modo bíblico, eclesiológico e escatológico.

Durante a Conferência, E. Wolff descreve que foi realizada a “liturgia de Lima”, “uma celebração eucarística preparada por Max Thurian e que contou com a participação de representantes de todas as igrejas presentes, embora os ortodoxos e os católicos não tenham recebido a comunhão”.<sup>597</sup> Esta celebração quis expressar a convergência do documento sobre Batismo, Eucaristia e ministérios. Mesmo com as críticas recebidas, T. Berger destaca que a “liturgia de Lima” é a principal expressão de que

Existe no meio do povo de Deus um evidente e óbvio desejo de ver as convergências doutrinárias, que emergem progressivamente, incorporadas e enraizadas na vida litúrgica da igreja. O lugar último da convergência doutrinária não é a mesa da discussão, mas a mesa da Palavra e a mesa do pão e do vinho.<sup>598</sup>

As Conferências do episcopado latino-americano apontam os avanços do ecumenismo pela promoção e o apreço da Sagrada Escritura, da oração comum entre as comunidades cristãs e o surgimento de grupos de reflexão interconfessionais. Além disso, a cooperação na promoção humana, a defesa dos direitos humanos, a construção da justiça e da paz são apresentados como sinais proféticos que vencem as divisões em favor da humanidade.<sup>599</sup>

Contudo, também se identificam obstáculos no diálogo ecumênico, pela “ignorância ou desconfiança” com relação ao ecumenismo, pelas “tendências alienantes de alguns movimentos religiosos que apartam o homem do seu compromisso com o ecumenismo ou pelas instrumentalizações políticas que desvirtuam o caráter do diálogo”.<sup>600</sup>

<sup>597</sup> WOLFF, E., O desafio ecumênico da liturgia cristã, p. 241.

<sup>598</sup> BERGER, T., Liturgia de Lima, p. 694.

<sup>599</sup> “Sobretudo a partir do Vaticano II, cresceu entre nós o interesse pelo ecumenismo. Provas disso temos na promoção conjunta da difusão, conhecimento e apreço da Sagrada Escritura; nas orações privadas e públicas pela unidade, cada vez mais frequentes, cuja expressão mais frisante está na semana dedicada a tal objetivo; em encontros e grupos de reflexão interconfessionais; em trabalhos conjuntos para a promoção do homem, a defesa dos direitos humanos e a construção da justiça e da paz. Em alguns lugares, chegou-se a constituir conselhos bilaterais ou multilaterais de Igrejas, em diversos níveis” (DP 1107).

<sup>600</sup> DP 1108, SD 133, 134; DAp 227-239.

A possibilidade de um rito em comum entre os cristãos é expressa pelo Papa João Paulo II, na encíclica *Ut unum sint* que permite a um ministro católico administrar os sacramentos da Eucaristia, Penitência e Unção dos Enfermos aos fiéis de outras igrejas, quando eles o desejarem, pedir livremente ou manifestarem a fé que a Igreja Católica professa nesses sacramentos.<sup>601</sup> Nesse sentido, o Papa Francisco afirma que “são tantas e tão valiosas as coisas que nos unem! E se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros!”.<sup>602</sup>

O ecumenismo é um ato profético que ressoa o desejo de Cristo durante o “último discurso” antes de sua entrega na cruz. Jesus súplica ao Pai “para que todos sejam um” (Jo 17,21). Em vista disso, a possibilidade de uma celebração comum da fé, fruto do diálogo e da reconciliação de feridas históricas, é uma ação simbólica do cumprimento da vontade de Cristo. Se de um lado se vislumbra a realização de significativos diálogos que promoveram consensos sobre a fé e a igreja, por outro lado uma liturgia de comunhão ainda é uma questão a ser refletida e consolidada na práxis cristã de todas as denominações.

A liturgia cristã tem como centro a Eucaristia/Ceia e a comunhão eclesial encontra a sua plenitude na comunhão eucarística. Nas liturgias eucarísticas, a fé cristã exprime o ato de louvor, de gratidão, de súplica, de auxílio ou de perdão a Deus em uma celebração comunitária. Mesmos separados, a oração une todos os cristãos que colocam o mundo diante de Deus na oração e no louvor, na súplica e na ação de graças.<sup>603</sup> As liturgias cristãs, que congregam uma comunidade local, integram uma comunidade universal de fiéis que professam a fé em Cristo. O reconhecimento mútuo do ato litúrgico celebrado pelas comunidades cristãs é compreender que há o encontro com o transcendente nas liturgias de todos os credos.

---

<sup>601</sup> “Neste contexto, é motivo de alegria lembrar que os ministros católicos podem, em determinados casos particulares, administrar os sacramentos da Eucaristia, da Penitência, da Unção dos Doentes a outros cristãos que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica, mas que desejam ardentemente recebê-los, pedem-nos livremente, e manifestam a fé que a Igreja Católica professa nestes sacramentos. Reciprocamente, em determinados casos e para circunstâncias particulares, os católicos também podem recorrer, para os mesmos sacramentos, aos ministros daquelas Igrejas onde eles são válidos. As condições para tal acolhimento recíproco estão estabelecidas por normas, cuja observância se impõe em vista da promoção ecumênica” (UUS 46).

<sup>602</sup> EG 246.

<sup>603</sup> COMISSÃO CATÓLICO-LUTERANA (Alemanha), *Celebrare la domenica*, p. 685 *apud* WOLFF, E., *O desafio ecumênico da liturgia cristã*, p. 232.

E. Wolff afirma que o caminho para a superação da divisão entre os cristãos, que parte do movimento ecumênico, é o da reconciliação. Este caminho profético de unidade dos cristãos que passa pelo reconhecimento do culto que cada uma celebra, só será possível por meio da superação dos conflitos e do que divide a comunidade.<sup>604</sup> A comunhão eclesial se faz pelo restabelecimento da comunhão litúrgica. Tal como era no início do cristianismo, os cristãos reunidos em torno de uma só mesa, para orar, ouvir o ensino dos apóstolos e partir o pão (At 2,42-46; 20,7).

Foram essas reuniões que deram origem à comunidade cristã e a fortaleceram frente às perseguições e na missão. E grande parte da história da igreja diz respeito ao desenvolvimento da sua liturgia, tal como as pregações bíblicas feitas nas comunidades, as instruções sobre o modo de organizar a assembleia litúrgica, as fórmulas de orações e os hinos. Assim, a história da liturgia é a história da igreja, e a história da igreja é expressão da sua vida litúrgica. O culto litúrgico é o espaço da profissão da fé, da sua formação e aprofundamento, e do sustento no testemunho.<sup>605</sup>

Esta mesma unidade da fé cristã na Igreja primitiva deve ser a meta ecumênica das comunidades eclesiais. Pelo sacramento do batismo, os fiéis se unem a Cristo e são incorporados à comunidade de fiéis. Esta comunhão que nasce no batismo é desejada por teólogos da teologia ecumênica também no culto da Palavra e da Eucaristia.

Não há por que tardar os passos na direção de uma comunhão litúrgica que expresse as convergências e os consensos já alcançados pelo diálogo ecumênico. Ao mesmo tempo, isso fortalece a busca da meta que está ainda no futuro. Por isso é importante trabalhar os elementos de tensões e de conflitos nas liturgias das igrejas, de modo a propor caminhos litúrgicos que lhes possibilitem sentir que de fato realizam o mesmo culto, mesmo se distinto em seu aspecto formal.<sup>606</sup>

Nas últimas décadas, a teologia, corroborada pelo magistério, tem indicado o cuidado com a criação como uma importante expressão da solidariedade da Igreja.<sup>607</sup> Em consonância com o Concílio Vaticano II, a teologia tem ampliado a

<sup>604</sup> WOLFF, E., O desafio ecumênico da liturgia cristã, p. 232.

<sup>605</sup> WOLFF, E., O desafio ecumênico da liturgia cristã, p. 233.

<sup>606</sup> WOLFF, E., O desafio ecumênico da liturgia cristã, p. 237.

<sup>607</sup> SUSIN, L. C., A criação de Deus; MOLTMANN, J., Dios en la creación; JUNGES, R., Ecologia e criação. “A ecoteologia penetra na antropologia teológica, refletindo sobre o lugar do ser humano na Terra, e a dimensão ecológica da graça e do pecado. Na cristologia, ressalta a criação em Cristo e a ressurreição como início da Nova Criação. Na escatologia, mostra como a tensão escatológica está presente na biosfera e traz à luz o tema do ‘Novo Céu e Nova Terra’. Na reflexão sobre a Trindade, aponta que a biodiversidade e os laços de fraternidade humana se fundamentam na

sua preocupação ecológica. Na *Gaudium et Spes*, os padres conciliares descrevem a preocupação com as mudanças profundas e rápidas que se estendem progressivamente ao universo inteiro, provocadas pela inteligência e atividade humanas.<sup>608</sup> E nos últimos anos, com a publicação da Encíclica *Laudato Si'*, pelo Papa Francisco, a Igreja tem sido impulsionada a viver profeticamente o cuidado com a casa comum.

Diante da grave crise ecológica que provoca inúmeras consequências em todo o mundo, o cristão deve assumir o seu compromisso de defender a vida, em contraste com o modo como o ecossistema tem sido explorado. Tudo o que existe precisa ser cuidado para continuar a existir. Para isso, propõe-se um novo estilo de vida que supere o individualismo e promova alternativas viáveis para um desenvolvimento sustentável que concilie o crescimento da economia com o cuidado do meio ambiente. “A humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de mudanças de estilo de vida, de produção e de consumo, para combater o aquecimento global ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam”.<sup>609</sup>

O chamado ao cuidado da Terra nos recorda o profetismo bíblico. Apesar de o contexto das Escrituras não apresentar a temática ecológica, a denúncia da injustiça social e o anúncio da conversão são o núcleo da mensagem dos profetas de Israel e do ministério profético de Jesus. Ambos viveram em perfeita harmonia com toda a criação. Além disso, a admiração pela obra da criação estava presente nas parábolas de Jesus, onde comparava o reino de Deus com a beleza deste mundo: “Olhai como crescem os lírios do campo: eles não trabalham nem fiam. Porém, eu vos digo: nem o rei Salomão, em toda a sua glória, jamais se vestiu como um deles

---

unidade e diferença em Deus. Na teologia sacramental, especialmente a eucaristia, ressalta a elevação da matéria” (MURAD, A., *Ecoteologia: ciência da fé e espiritualidade*, p. 528).

<sup>608</sup> “A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda a terra. Provocadas pela inteligência e atividade criadora do homem, elas reincidem sobre o mesmo homem, sobre os seus juízos e desejos individuais e coletivos, sobre os seus modos de pensar e agir, tanto em relação às coisas como às pessoas. De tal modo que podemos já falar duma verdadeira transformação social e cultural, que se reflete também na vida religiosa. Como acontece em qualquer crise de crescimento, esta transformação traz consigo não pequenas dificuldades. Assim, o homem, que tão imensamente alarga o próprio poder, nem sempre é capaz de o pôr ao seu serviço. Ao procurar penetrar mais fundo no interior de si mesmo, aparece frequentemente mais incerto a seu próprio respeito. E, descobrindo gradualmente com maior clareza as leis da vida social, hesita quanto à direção que a esta deve imprimir” (GS 4).

<sup>609</sup> LS 23.

(Mt 6, 28-29). Com efeito, toda a criação passa pelo mistério de Cristo, “todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele” (Cl 1,16).

Na Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco afirma que este “mistério” pode ser contemplado em uma vereda, no orvalho e no rosto do pobre. Ele atesta a abertura para as realidades deste mundo que comunicam o mistério divino.<sup>610</sup> Em consonância com a teologia litúrgica do Concílio Vaticano II, como abordamos nesta tese no capítulo anterior, Francisco ressalta a sacramentalidade do mundo criado, como que um prolongamento do sacramento do altar.

A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus.<sup>611</sup>

Dessa forma, a preocupação com o mundo que habitamos abrange a celebração dos sacramentos. Como ato profético, a celebração litúrgica deve estar atenta à realidade ecológica e considerar a liturgia da palavra, dos sacramentos, as obras de caridade e toda a criação como aspectos integrantes da vida humana.<sup>612</sup> Como uma perspectiva da práxis litúrgica, a preocupação com a ecologia tem recebido um lugar de destaque diante da conscientização da sacramentalidade do mundo. I. Buyst apresenta esta relação entre liturgia e ecologia como o nome de ecoliturgia.

A ecoliturgia é uma liturgia que nos educa a cuidar do universo no lugar em que o ocupamos, aplicando também neste caso a reconhecida formulação: — pensar

<sup>610</sup> “O universo desenvolve-se em Deus, que o preenche completamente. E, portanto, há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre. O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a ação de Deus na alma, mas também chegar a encontrá-Lo em todas as coisas, como ensinava São Boaventura: ‘A contemplação é tanto mais elevada quanto mais o homem sente em si mesmo o efeito da graça divina ou quanto mais sabe reconhecer Deus nas outras criaturas’” (LS 233).

<sup>611</sup> LS 236.

<sup>612</sup> Segundo A. Murad, “o teólogo brasileiro Leonardo Boff é considerado o fundador da ecoteologia latino-americana, pois com ele essa alcança com amplitude, divulgação, extensão e profundidade. Como um teólogo conectado com as questões contemporâneas já no final da década de oitenta percebeu que era necessário dar um passo a mais. E assim o fez, dedicando-se a estudar sobre a ecologia e sua influência para o pensar teológico, a ética e a espiritualidade. intuiu que a Terra também sofria, como os pobres e com os pobres” (MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 73).

globalmente e agir localmente. Cada gesto a favor da preservação do planeta é uma atitude espiritual que expressa nosso desejo de agir — em diálogo com as energias que trabalham na construção do universo a 13,7 bilhões de anos. A espiritualidade move não somente os humanos, mas também a terra e todo o universo, pois, são habitados pelo mesmo Espírito, que os conduz a um destino comum.<sup>613</sup>

A teóloga indica a necessidade de ajustar a teologia à visão científica que temos do cosmos. Não há nenhuma realidade que esteja isolada, tudo está inter-relacionado com tudo, como o corpo humano, sistêmico e integrado com a realidade a sua volta.<sup>614</sup> Assim também, a teologia litúrgica deve ser compreendida a partir de uma perspectiva cósmica e ecológica.

As celebrações dos sacramentos devem integrar esta nova maneira de perceber o universo, ampliando e dando nova luz às expressões litúrgicas com seu fundamento ecoteológico e incorporando novos elementos. Os sacramentos, como atos proféticos, devem promover a valorização da vida e das relações interpessoais. Com efeito, a Igreja, enquanto comunhão, não está fora do mundo e da história, mas como profecia, deve realizar, na liturgia e no mundo, atos concretos de solidariedade e amor ao próximo e a toda obra da criação.

A liturgia para ser cristã deve ser engajada e comprometida com a continuação da missão libertadora de Cristo. E o engajamento cristão brota da participação no mistério pascal de Jesus Cristo na liturgia. O mistério pascal de Jesus Cristo é celebrado com sinais sensíveis que perpassam a corporeidade humana: reunião com os irmãos, a saudação, o abraço, orações faladas ou cantadas, a escuta das leituras das escrituras, o canto de salmos, a ceia, etc. Essas ações simbólicas ligam duas realidades, duas pessoas: Cristo e seu povo.<sup>615</sup>

A perspectiva ecológica dos atos proféticos da Igreja propõe sobretudo uma espiritualidade sacramental ecológica que conduza o fiel a um caminho de que a ação de Deus, não acontece apenas na sua “alma”, mas esta ação é realizada também nos seres e na história. Toda realidade material assume um novo nível de significação dentro de um contexto celebrativo-ritual: a água, o pão, o vinho, o óleo,

<sup>613</sup> BUYST, I., *Ecologia e Liturgia*, p. 17.

<sup>614</sup> “Tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS 91). “Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade” (LS 240).

<sup>615</sup> BUYST, I., *Como estudar a liturgia*, p. 102.

a luz etc. Estes elementos são assumidos por Deus para que se transformem em elementos mediadores da graça sacramental.<sup>616</sup>

Por isso, a liturgia é o lugar profético para a formação da consciência de uma nova relação com o planeta. É possível, através da celebração dos sacramentos propor uma educação ambiental que contribua para uma nova consciência sobre o mundo que habitamos e que responda aos grandes problemas ecológicos da atualidade. A. Grillo, tratando da liturgia como um lugar de formação eclesial, afirma que:

Se a liturgia tem uma força, é exatamente porque esta opera essa elementar radicação no tempo e no espaço dos sujeitos crentes, que procede, antes de tudo, na educação dos sentidos e no plasmar da sensibilidade. Existe, na liturgia, o desdobrar-se de uma inteligência do mistério por meio das ações rituais que representa um recurso para a igreja no porvir.<sup>617</sup>

Com isso, é necessário repensar a eucaristia e todo o conjunto sacramental, associados com a ecologia integral. Uma assembleia litúrgica que não compreende a sua dimensão cósmica, limita-se a um rito fechado no ser humano, deixando de lado o culto doxológico, onde toda a criação glorifica ao Pai. Apoiado pelos versículos bíblicos como o Sl 104,14-15 que descrevem o ciclo cósmico (“de tuas altas montanhas regas os montes, e a terra se sacia com o fruto das tuas obras; fazes brotar relva para o rebanho e plantas úteis ao homem, para que da terra ele tire o pão”), o Papa Francisco compreende que a celebração da eucaristia transformar os seus participantes “guardiões da criação inteira”.<sup>618</sup>

O reconhecimento do amor de Deus na criação (Sl 136,1-9) convida o homem a uma nova relação com o sagrado, presente no mundo. Por isso, a práxis litúrgica deve contribuir para uma consciência sensível ao cuidado com a criação. Os sacramentos em perspectiva profética devem promover no cristão uma

<sup>616</sup> “Os sacramentos constituem um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação da vida sobrenatural. Através do culto, somos convidados a abraçar o mundo num plano diferente. A água, o azeite, o fogo e as cores são assumidas com toda a sua força simbólica e incorporam-se no louvor. A mão que abençoa é instrumento do amor de Deus e reflexo da proximidade de Cristo, que veio para Se fazer nosso companheiro no caminho da vida. A água derramada sobre o corpo da criança batizada, é sinal de vida nova. Não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus. Nota-se isto particularmente na espiritualidade do Oriente cristão. ‘A beleza, que no Oriente é um dos nomes mais queridos para exprimir a harmonia divina e o modelo da humanidade transfigurada, mostra-se em toda a parte: nas formas do templo, nos sons, nas cores, nas luzes, nos perfumes’” (LS 235).

<sup>617</sup> GRILLO, A., Ritos que educam, p. 37.

<sup>618</sup> LS 236.

responsabilidade com o cuidado de nossa casa comum.<sup>619</sup> Diante da degradação do meio ambiente, da deterioração da qualidade de vida humana e da degradação social, a Igreja deve ser sinal de esperança a favor de um desenvolvimento sustentável de toda obra da criação.

A exposição destas perspectivas sacramentais indica o caminho de consolidação da teologia litúrgica do Concílio Vaticano II. Esta teologia permeada pela teologia litúrgica das ações simbólicas nos demonstra que os sacramentos como atos proféticos não estão restritos ao ato celebrativo. Eles provocam no cristão uma profunda transformação, assim como os profetas de Israel se tornaram um anúncio vivo da palavra.

Considerar os sacramentos em perspectiva missionária, solidária, ecumênica e ecológica é perceber a fecundidade do mistério de Cristo na vida do homem e no mundo. Este mistério não se esgota e nem se restringe a uma forma ritual fechada e imóvel, mas está vivo e permanece em um estado dinâmico, tal como o mundo se desenvolve. Estas quatro perspectivas que indicamos são sinais de tantas outras realidades possíveis de existirem diante da natureza fecunda do mistério de Cristo.

É de nosso desejo que tal como a boa semente que cai na terra e produz frutos, que estas pistas proféticas da teologia sacramental também produzam, à luz das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus, frutos a favor de uma Igreja que viva com profundidade o mistério que celebra.

---

<sup>619</sup> A dimensão profética da ecoteologia está no “debate ecológico, desde uma perspectiva própria, através da recuperação, crítica, renovação e aprofundamento dos símbolos e tradições religiosas (GURIDI, R., Ecoteología, p.27). “Tal saber ecoteológico se depara com duas tarefas importantes: por um lado de crítica, desde a fé cristã dos valores, crenças e práticas que subjazem às crises ecológicas; e por outro, de atualização ecológica do cristianismo, tanto em seu ensinamento como em sua prática” (GURIDI, R., Ecoteología, p.19).

## 5. Conclusão

Sendo o nosso interesse oferecer um contributo litúrgico à teologia sacramental a partir do diálogo entre a teologia bíblica e a teologia sistemática, esta nossa tese posicionou a relação entre as ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus com os sacramentos celebrados pela Igreja. Em face da limitação do clássico conceito de sacramento (sinais eficazes de graça) para expressar ao homem contemporâneo a profundidade da graça sacramental, a investigação dos sacramentos, como “forças que saem do corpo de Cristo” em referência à continuação dos atos proféticos de Cristo, permite novas possibilidades para a compreensão e vivência dos atos litúrgico-sacramentais.

O Concílio Vaticano II é um marco divisor na história da Igreja. Inspirados na teologia bíblico-patristica, o Concílio resgata o diálogo entre a exegese e a teologia e recupera, a partir da Patrística, a noção de mistério. Desse modo, os padres conciliares criaram as bases para uma teologia mais adequada ao mundo contemporâneo.

A redescoberta da teologia do mistério, iniciada pelo Movimento Litúrgico, tornou-se uma fonte de renovação não só para a teologia litúrgica, mas também para toda a Igreja. O resgate da compreensão dos sinais sacramentais como celebração do *mysterion*, serviu-nos de alicerce para aprofundar a noção sacramental a partir dos atos proféticos de Jesus.

Apoiados na teologia litúrgica da *Sacrosanctum Concilium*, identificamos o estreito vínculo das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus com a natureza histórico-salvífica que fundamenta a liturgia da Igreja. Assim, foi possível estabelecer os argumentos basilares de nossa tese investigando um renovado conceito de sacramento.

Ao seu tempo, a teologia pós-conciliar se interessou intensamente pela temática dos sacramentos. A teologia latino-americana, de modo especial, produziu inúmeras obras neste campo de pesquisa. Tendo sido nossa pesquisa baseada nesta

teologia, foi de nosso interesse apoiar nossa investigação sobre esta fértil reflexão. Por isso, partimos também da própria realidade que vivemos para propormos uma leitura do renovamento da celebração e da práxis sacramental da Igreja.

Estamos cientes de que o conceito de sacramento à luz das ações simbólicas dos profetas de Israel e de Jesus não é conhecido por toda a comunidade teológica. Na esteira da renovação litúrgico-sacramental realizada no período pós-conciliar, intentamos trazer à teologia dos sacramentos um contributo processo dessa linha de pesquisa de consolidação e impulsão de um conceito de sacramento mais bíblico, mais eclesial e mais profético.

A primeira parte de nossa tese está centrada nos atos dos profetas de Israel e de Jesus. Com o desenvolvimento das pesquisas na área da exegese bíblica, os atos dos profetas se destacaram na teologia bíblica como uma maneira singular de anunciar a mensagem dada por Deus. Os sinais proféticos não serviam apenas para ilustrar a Palavra divina, mas concretizavam uma nova realidade na vida do profeta e da comunidade, a partir da força de Deus que atuava neles.

Sendo assim, as ações simbólicas se destacavam por sua capacidade de atrair a atenção dos ouvintes da mensagem de forma mais expressiva do que a própria palavra que era anunciada. O profeta era reconhecido como um homem que vivia uma intimidade com o Senhor; era o “homem-palavra” que com a própria vida anunciava os desígnios de Deus para o povo de Israel.

No Novo Testamento, os atos proféticos de Jesus recordavam as ações dos profetas de Israel. Logo no início de seu ministério, Jesus foi reconhecido como um profeta que possuía o poder de Deus (Mc 5, 25-34, Jo 6,14). Contudo, diferentemente dos atos dos profetas que anunciavam o futuro, os atos de Cristo cumpriam as antigas profecias e inauguravam o reino de Deus. O reino de Deus é o centro de toda mensagem anunciada por Jesus. Em Cristo, o reino chegou e o homem é provocado a realizar uma mudança completa em sua vida.

Nesse ponto encontramos as semelhanças entre as ações dos profetas e de Jesus. Reconhecemos que Jesus de Nazaré é o *’ôt* do Pai, sinal de que Deus está presente no mundo. Reconhecemos, por conseguinte, que os atos de Cristo são ações divinas que possuem força de salvação. Nos seus atos, Cristo torna presente o reino de Deus em meio aos homens e o futuro profetizado pelos profetas é realizado.

Com a morte e ressurreição de Cristo, os atos proféticos foram repetidos pela Igreja nascente. Sob o impulso do Espírito Santo, os cristãos continuaram a missão de Jesus Cristo e anunciavam o reino de Deus com palavras e ações. Em nossa tese delimitamos nossa investigação nos primeiros séculos da Igreja em três fases: os primeiros passos da Igreja apostólica, o testemunho dos mártires e o período dos Padres da Igreja.

A comunidade primitiva vivia o amor mútuo e a busca da justiça do reino de Deus. Os primeiros passos da Igreja, relatados no livro dos Atos dos Apóstolos, testemunham a coragem profética dos cristãos em anunciar Jesus Cristo e o seu evangelho. Este anúncio era realizado tanto por palavras, como por atos que recordavam os gestos de Jesus. Com isso, os cristãos desejavam não somente em relembrar os feitos de Cristo, mas também de torná-los presentes na história.

Diante a perseguição que sofria, a Igreja apostólica, como os profetas de Israel, não se amedrontava. Estabelecia-se assim um cristianismo profético apoiado na escuta da palavra, na comunhão fraterna e na perseverança na oração e na fração do pão.

A segunda fase que descrevemos, a Igreja dos mártires, contemplamos na existência dos mártires cristãos uma Eucaristia ininterrupta, que acontece na realidade de sua vida, de sua oração e de seu martírio. Por vezes, o martírio assemelha-se à celebração eucarística, onde o mártir é entregue em oblação como o próprio Cristo na cruz para a salvação dos homens.

Os gestos e palavras descritos nas Atas dos Mártires eram similares às ações simbólicas realizadas pelos profetas de Israel, que anunciavam com a própria vida a mensagem de Deus. Esses atos prolongam também os atos proféticos de Cristo em seu momento derradeiro. Além disso, os atos dos mártires nos servem como um testemunho litúrgico da experiência celebrativa dos fiéis nos primeiros séculos da Igreja.

Por fim, descrevemos a teologia dos Padres da Igreja que apresenta os sacramentos como atos e palavras que inserem o cristão no mistério pascal de Jesus. Por meio das catequeses mistagógicas, os atos litúrgicos são compreendidos como a continuidade histórica dos atos vividos e celebrados pela comunidade primitiva e pelos mártires.

Através dessas catequeses, os Padres da Igreja conduzem os cristãos, especialmente os neófitos, ao mistério de Deus. Como atos proféticos, os atos

litúrgicos-sacramentais orientam os cristãos a uma espiritualidade integrada à dimensão pessoal e comunitária. Por meio dos atos litúrgicos, os fiéis são configurados em um outro Cristo e expressam a visibilidade da adesão à fé cristã. Contudo, em face das influências culturais da Idade Média a teologia mistagógica dos Padres da Igreja declinou. Em seu lugar, uma leitura alegórica dos sacramentos dominou a teologia litúrgica. Com isso, a noção misteriosa de sacramento foi encoberta. Ao invés de uma celebração que envolvesse existencialmente toda a comunidade, o ato litúrgico passou a ser compreendido por muitos como um ato social ou familiar.

O capítulo seguinte de nossa tese intenta ser um contributo importante para a fundamentação dos sacramentos como atos proféticos. A partir da teologia litúrgica do Concílio Vaticano II, relacionamos a teologia das ações simbólicas dos profetas e de Jesus com a natureza da liturgia exposta nos primeiros parágrafos da *Sacrosanctum Concilium*. Em primeiro lugar, os artigos quinto e sexto da Constituição litúrgica apresentam o conceito e o desdobramento da “história da salvação”, como fundamento primeiro da natureza da liturgia. A partir desse conceito, os padres conciliares, abandonando a visão jurídico-institucional da liturgia, apresentam a liturgia como a última etapa da história da salvação.

A recuperação da categoria “história da salvação” possibilitou a compreensão da unicidade do desígnio salvífico de Deus, operado na história humana por meio de atos e palavras. A liturgia é apresentada como a manifestação do mistério de Deus Pai, revelado em Cristo e comunicado no Espírito Santo, por meio de atos e palavras. Nesse sentido, em sintonia com a *Sacrosanctum Concilium* apresentamos os 'ôt proféticos de Jesus como prelúdios criativos dos sacramentos da Igreja. Estes atos dão prosseguimento à obra salvífica de Deus e são para os homens o sinal do cumprimento da história da salvação.

O artigo sétimo da Constituição litúrgica, em chave cristológica confirma e desenvolve a temática iniciada nos parágrafos anteriores. Neste parágrafo, os padres conciliares retratam a continuação da obra da salvação protagonizada por Cristo e continuada na Igreja. Da mesma forma que as ações simbólicas dos profetas indicam a presença de Deus por meio dos sinais que realizam, os atos proféticos de Jesus, prolongados na Igreja, expressam as ações de Cristo no mundo e tornam visível o dom invisível da graça de Deus.

Com esse foco, afirmamos não apenas que a obra redentora de Jesus se estende no septenário sacramental, mas também que Cristo também está igualmente presente na Igreja, no cristão, no homem e nas realidades criadas. Compreender a natureza sacramental dessas realidades é reconhecer o agir de Deus no mundo e a chegada do seu reino.

Por sua vez, o oitavo artigo afirma que a liturgia terrestre é o antegozo da liturgia celeste. A identificação dos sacramentos como atos proféticos resgata a dimensão escatológica dos sacramentos. Os atos litúrgicos-sacramentais recordam e atualizam os atos salvíficos de Cristo e profetizam a antecipação da glória futura do reino. A obra salvífica acontece mais uma vez em cada liturgia, ao mesmo tempo que aguarda a sua consumação na liturgia celeste.

Por isso, assim como as ações simbólicas dos profetas de Israel expressam os planos de Deus junto da promessa de salvação, os atos sacramentais revelam o cumprimento das antigas profecias e o princípio de novas promessas da salvação. Os atos sacramentais são os sinais vivos e eficazes do reino que chegou. Como sinais proféticos, os sacramentos são sinais da vida nova do reino que há de vir.

O quarto capítulo de nossa tese doutoral aborda o desdobramento da teologia litúrgica pós-conciliar na vida da Igreja. À luz dos atos dos profetas e de Jesus, apresentamos a possibilidade de compreender os atos sacramentais da igreja como ações proféticas. Com o resgate do conceito de símbolo, a teologia dos sacramentos descobriu novos modelos sacramentais em que relacionam os sacramentos com experiência humana com Deus. Através das categorias “encontro”, “libertação” e “festa” se ilustra o aprofundamento da realidade sacramental em uma linguagem mais compreensível ao homem de hoje.

Como ações simbólicas, que unem o homem ao mistério de Cristo por meio do ato litúrgico, os sacramentos expressam este encontro e os homens têm acesso a obra salvífica do Pai. Assim como os profetas aceitam o chamado divino a partir de um encontro com Deus, os sacramentos estabelecem uma relação de intimidade de Cristo com todo ser humano. Neste encontro com o homem, Deus realiza sua obra salvífica como um evento interpessoal e dialogal.

Desse modo, os sacramentos são compreendidos como acontecimentos vitais entre Deus e o homem. Por isso, os cristãos não “recebem” um sacramento, mas participam ativamente a partir da fé. Pela fé, o homem percebe as realidades espirituais da palavra anunciada e encontra as condições necessárias para um

autêntico encontro sacramental. Por sua vez, o cristão responde a este encontro transformando sua vida no seguimento a Jesus Cristo.

Este encontro do homem com Cristo, por meio dos atos sacramentais, conduz a experiência cristã ao segundo modelo sacramental, o modelo libertador. A partir da teologia latino-americana firmada sobre a reflexão do “reino de Deus”, que permite a união da história do homem com a transcendência divina, esta categoria fecundou um modo renovado de conceber e viver o ato sacramental.

A salvação que Deus comunica ao homem se realiza "na" e "dentro" da história, por atos e palavras. O conceito de libertação une e reconcilia as dimensões salvífica e ética da fé, pois relaciona os atos de justiça humana e o compromisso ético e político que ocorre na história. Assim, o mistério da salvação de Deus se manifesta no compromisso do homem com a justiça e a libertação humana, em vista da salvação de toda humanidade. A Igreja, chamada a ser uma comunidade profética, deve promover a transformação do mundo na busca do cumprimento da justiça. O sacramento visto como uma práxis de transformação modifica a história dos homens a favor dos valores do reino de Deus.

O último modelo sacramental é a categoria “festa” que retrata uma estrutura antropológica do encontro do homem com o mistério de Deus no evento sacramental. A dimensão festiva da teologia do sacramento enfatiza que o tempo é o local onde acontece a salvação e que antecipamos a festa final do reino de Deus na liturgia numa alegria que não tem fim.

Com isso, os sacramentos devem ser vistos a partir de uma celebração festiva e não como algo a ser administrado. Os atos sacramentais devem ser celebrados como em uma festa que represente a alegria do encontro da salvação. Como ato profético, a celebração sacramental é o penhor e a antecipação da festa e da alegria eterna, sempre aberta à esperança.

Com este panorama composto pelos símbolos “encontro”, “libertação” e “festa”, notamos que essa tríade simbólica converge para a realidade celebrativa da Igreja. Afinal a assembleia é o local onde acontece a experiência humana do encontro com Deus. A assembleia litúrgica tem sua origem no chamado de Deus ao povo de Israel para que ouvisse a sua palavra e, conseqüentemente, na resposta da assembleia reunida para ouvir a voz do Senhor.

A reunião cristã evoca, ainda, a experiência comunitária dos profetas de Israel. Por meio de ações simbólicas, os profetas reuniam as pessoas para que

escutassem a palavra que anunciavam. Os gestos proféticos suscitavam uma nova relação de Deus com o seu povo e promoviam uma nova relação entre Deus e os homens.

Assim, a partir da experiência vivida na assembleia litúrgica, os cristãos são chamados a reproduzir os atos profético de Jesus na própria vida. À luz do testemunho da Igreja primitiva, onde comunidade cristã não era reconhecida pela prática dos ritos sagrados, mas sim pela sua fé, a assembleia litúrgica deve ser a expressão do seguimento de Cristo. Como continuação dos atos de Cristo, os atos sacramentais, celebrados em assembleia, provocam no cristão uma mudança de vida e um empenho a favor da construção do reino de Deus.

Com sinal profético deste compromisso, a Igreja é chamada a perceber as necessidades das novas assembleias que surgem com a dinâmica da vida humana. Sabemos que são diversas as realidades e grupos sociais que se reúnem em torno de Cristo. Seja do Cristo eucarístico, seja do Cristo pobre e sofredor, estas comunidades são verdadeiras assembleias que precisam da atenção de toda Igreja. Além do que, diante das transformações sociais e culturais, as assembleias eclesiais devem revelar a verdadeira face da Igreja que é o rosto de Cristo.

A assembleia litúrgica, enraizada nos atos proféticos de Cristo, tem como propósito transformar a vida cristã em um ato profético. Com isso, identificamos, a partir do conceito de sacramentos como a continuação dos atos proféticos de Cristo, quatro eixos que colocam em evidência os diversos aspectos do reino para o homem de hoje.

A primeira perspectiva que enumeramos é a dimensão missionária dos sacramentos. Como a continuação dos atos proféticos de Cristo, os sacramentos revelam, no mundo, a presença do reino de Deus. Da natureza evangelizadora dos atos de Jesus, os sacramentos devem, sobretudo, anunciar a obra salvífica do reino de Deus que se faz presente.

Como na vida dos profetas de Israel que experimentavam na própria vida a Palavra de Deus, o cristão é chamado a ser discípulo-missionário, a partir de uma vida de conversão, em vista de uma missão no mundo. A perspectiva missionária dos sacramentos indica a necessidade de a Igreja nunca se isolar, mas continuar a obra do anúncio do Evangelho a todas as nações.

Enquanto ato profético, esta missão consiste em continuar a obra de Jesus que manifesta a solidariedade de Deus para com os homens, o nosso segundo eixo

sacramental. Jesus, através de atos de solidariedade revelava sua proximidade com os que sofrem e passam necessidade. Assim, para permanecer fiel à Cristo, a Igreja deve agir também com solidariedade com os mais necessitados.

O compromisso com a transformação da sociedade à luz do Evangelho deve ser suscitado nas celebrações sacramentais. A presença de Cristo se faz por meio do serviço ao homem. Uma Igreja que se ausente do sofrimento humano, não reflete a imagem de Cristo. Como Cristo, que sempre defendeu a pessoa humana, a Igreja deve ir ao encontro dos que mais necessitam e através da fé e da justiça, colaborar com a dignidade da pessoa.

A terceira categoria que expomos é a essência ecumênica dos sacramentos. Ao identificarmos os sacramentos a partir dos atos proféticos de Jesus, constatamos ser possível analisar a missão das igrejas cristãs a partir da mesma perspectiva. Como a continuação dos atos proféticos de Jesus e com o exercício delas, as comunidades cristãs de diversas confissões podem, a partir de sua riqueza história e cultural, superar divergências e abrir um caminho de diálogo profético em favor da unidade dos cristãos.

Entendemos que o ecumenismo é um ato profético que ressoa o desejo da congregação do rebanho de Cristo em um único aprisco. Os sacramentos como atos proféticos podem abrir as possibilidades para uma celebração comum da fé. E não estaríamos tão distantes de um início de uma caminhada a favor do restabelecimento da comunhão entre os que acreditam em Jesus Cristo

Nas últimas décadas, a teologia tem indicado o cuidado com a criação como expressão da solidariedade da Igreja. Diante da grave crise ecológica que o mundo sofre, o cristão deve assumir o seu compromisso de defender a vida. Assim, o nosso quarto e último eixo sacramental apresenta o cuidado com o meio ambiente como ato profético.

Todo o mundo criado precisa ser preservado para continuar a existir. Para isso, propõe-se um estilo de vida que supere o individualismo e promova alternativas viáveis para um desenvolvimento sustentável do mundo. Assim os sacramentos, como atos proféticos, provocam no cristão uma profunda transformação e devem promover no indivíduo uma responsabilidade com o cuidado de casa comum.

Com este percurso estruturado em três partes que ora findamos, tornam-se possíveis novas reflexões sobre o conceito de sacramento e suas consequências

pastorais. Mesmo em face dos limites e restrições, nosso intento é o de que estas contribuições despertem um novo interesse pela teologia dos sacramentos perpassada pela teologia litúrgica das ações simbólicas, como um valor a ser redescoberto e compreendido como parte essencial de toda a existência cristã; e não apenas como um rito restrito ao ato celebrativo.

Como forças que saem do Corpo de Cristo, os sacramentos da Igreja não se limitam a ser apenas sinais externos que comunicam a graça de forma abstrata e estática. Devem ser entendidos como atos proféticos que agem de forma concreta e dinâmica. A dimensão sacramental dos atos proféticos devolve aos sacramentos a sua índole simbólica e profética. Desejamos que essa abordagem seja aprofundada em futuros trabalhos, num dos campos férteis de investigação da teologia sacramentária, de modo que o contributo que aqui se oferece possa favorecer a compreensão de que a liturgia não se deve celebrar de modo ritualista e rotineiro, mas como atos com força transformadora na vida do cristão e em todo o mundo.

## 6

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA. A catequese a principiantes. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 851-865.

AGOSTINHO DE HIPONA. Cartas. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 944-992.

AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos Salmos. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 879-913.

AGOSTINHO DE HIPONA. Contra Fausto, o Maniqueu. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 821-823.

ALDAZÁBAL, J. **A Eucaristia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

ALDAZÁBAL, J. Fiesta. In: Floristán, C.; Tamayo, J. (Orgs.). **Conceptos fundamentales de pastoral**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983, p. 399-409.

ALDAZÁBAL, J. Mistério. In: ALDAZÁBAL, J. **Vocabulário básico de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 228-229.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas**. São Paulo: Paulinas, 1988. v. I

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas**. São Paulo: Paulinas, 1991. v. II.

ALVAREZ GOMEZ, J. *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*. Madri: BAC, 2001.

AMBRÓSIO DE MILÃO. O Espírito Santo. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 604.

AMBRÓSIO DE MILÃO. Os Sacramentos. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 604-613.

AMSLER, S. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

ANTON, A. **El Misterio de la Iglesia**: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. Madrid: BAC, 1987. v. 2.

ARNAIZ, J. **Místicos y profetas**: Necesarios e inseparables hoy. Madrid: PPC Editorial, 2004.

ASURMENDI, Jesus. **O profetismo**: das origens à época moderna. São Paulo: Paulinas, 1988.

AUGÉ, M. **Liturgia**. História, celebração, teologia, espiritualidade. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

AUGÉ, M. Teologia do ano litúrgico. In: AUGÉ, M. **O ano litúrgico**. História, teologia e celebração. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 11-68.

BALAGUER, R. **Catequesis y liturgia em los Padres**. Interpelación a la catequesis de nuestros días. Salamanca: Sígueme, 1988.

BALLARINI, T.; BRESSAN, G. **O profetismo Bíblico**. Uma interpretação ao profetismo e profetas em geral. Petrópolis: Vozes, 1978.

BARBAGLIO, G. O evangelho de Mateus. In: FABRIS, R.; BARBAGLIO, G. **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 33-420. v. 1.

BASURKO, X.; GOENAGA, J. A vida litúrgico-sacramental da Igreja em sua evolução histórica. In: BOROBIO, D. (Org.). **A celebração na Igreja**. Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990, p. 37-160. v. 1.

BASURKO, X. **Historia de la liturgia**. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.

BECKHÄUSER, A. **O Ano Litúrgico**: com reflexões homiléticas para cada solenidade, domingo e festa do Senhor. Petrópolis: Vozes, 2016.

BECKHÄUSER, A. **Sacrosanctum Concilium**: Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

BELLOSO, J. **Os sacramentos, símbolos do Espírito**. São Paulo: Loyola, 2008.

BERGAMINI, A. Ano litúrgico. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 58-63.

BERGER, T. Liturgia de Lima. In: CERETTI, G. (Org.). **Dizionario Ecumenico**. Bologna: EDB, 1994. p. 693-694.

BERNAL LLORENTE, L. **Recuperar la fiesta en la Iglesia**. Madrid: EDIBESA, 1998.

BETZ, J. La Eucaristia, mistério central. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**: Manual de Teologia como historia de la salvacion. La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidade Cristiana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, p. 186-311. v. 4/2.

BLOCK, D. **Comentários do Antigo Testamento - Ezequiel**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 1.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

BOFF, C. **Comunidade eclesial – Comunidade Política**: ensaios de eclesiologia política, Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. São Paulo: Vozes, 1988.

BOFF, L. **Eclesiogênese**: as comunidades eclesiais de base reencontram a Igreja, Petrópolis: Vozes, 1977.

BOFF, L. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Lina. **Espírito e missão na obra de Lucas – Atos –**. São Paulo: Paulinas, 1996.

BOGGIO, G. **Jeremias, o testemunho de um mártir**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BONNEAU, G. **Profetismo e instituição no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BOROBIO, D. Cristo celebrado en la liturgia y los sacramentos. In: **Phase**, n. 276, p. 571-590. 2006.

BOROBIO, D. Cristología y sacramentología. In: **Salmanticensis**, v. 31, n. 1, p. 5-48. 1984.

BOROBIO, D. Da celebração à teologia. Que é um sacramento? In: BOROBIO, D. (Org.). **A celebração na Igreja**. Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990, p. 283- 424. v. 1.

BOSELLI, G. **O sentido espiritual da liturgia**. Brasília: Edições CNBB, 2014.

BOUYER, L.; DATTRINO, L. **La spiritualità dei Padri**. Bologna: Edizioni dehoniane, 1998.

BRANDOLINI, L. La celebração Eucarística dominical em ausência do padre. In: BARBA, M. (Org). **O giorno primo ed ultimo**. Vivere la Domenica tra festa e rito. Atti della XXXII Settimana di Studio Dell'Associazione Professori di Liturgia Cassano delle Murge. Roma: Edizioni Liturgiche, 2003, p. 225-238.

BRIGHENTI, A. Algumas coordenadas teológicas em torno ao discipulado e à missão na AL hoje. **Encontros Teológicos**. n.45, v. 3, p. 9-35. 2006.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUYST, I. **Como estudar a liturgia**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BUYST, I. Ecologia e Liturgia. **Revista de Liturgia**. n. 209, p. 15-28, set./out. 2018.

BUYST, I. Teologia e liturgia na perspectiva na América Latina: Avanços e desafios. **Tear Online**. v.1, n.1. p. 16-39, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/331>>. Acesso em: 5 mai. 2021.

BUYST, I.; SILVA, J. **O Mistério celebrado**: memória e compromisso. São Paulo: Paulinas, 2004.

CANTALAMESSA, R. **O verbo se fez carne**. Reflexão sobre a Palavra de Deus: anos A, B, C. São Paulo: Ave Maria, 2012.

CARDOSO, M. T. F. Convergências sobre a eucaristia no diálogo reformado-católico. **Pistis&Práxis**. v. 6, n. 1, p. 279-297, jan./abr. 2014.

CASALEGNO, A. **Ler os atos dos Apóstolos**. Estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005.

CASEL, O. **O mistério do culto no cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2009.

CASEL, O. **Presenza del mistero di Cristo**. Scelta di testi per l'anno liturgico. Brescia: Queriniana, 1995.

CASPANI, P. **Renascer da água e do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2013.

CASTELLANO, J. Escatologia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 348-359.

CASTELLANO, J. **Liturgia e vida espiritual**. Teologia, celebração, experiência. São Paulo: Paulinas, 2008.

CASTELLANO, J. Oração e Liturgia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 815-825.

CASTILLO, J. Donde no hay justicia no hay Eucaristía. In: **Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica**, v. 52, n. 203, p. 555-590. 1977.

CASTILLO, J. **Simbolos de libertad**. Teologia de los sacramentos. Salamanca: Sigueme, 1981.

CASULA, L. **Rostos, gestos e lugares: A cristologia do Papa Francisco**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CAVALLOTTO, G. **Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri**. Bologna: Dehoniane, 2005.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CIBIEN, C. Gestos. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 502-512.

CIPRIANO DE CARTAGO. A unidade da Igreja Católica. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 298-299.

CIRILO DE JERUSALÉM. Catequeses mistagógicas. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 552-564.

CHAUVET, L-M. **Simbolo e sacramento**. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana. Torino: Elledici, 1990.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromata. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 192-195.

CNBB. **As comunidades eclesiais de base no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986. (Doc. 25).

CODINA, V. Analogía sacramental. In: **Estudios Eclesiásticos Revista Teológica de Investigación e Información**, v.54, n. 210, p. 335-365, jul./set. 1979.

CODINA, V. Sacramentos. In: ELLICURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 267-294. v. 2.

CODINA, V. **Seguir Jesus hoje**: da modernidade à solidariedade. São Paulo: Paulinas, 1993.

COLA, G. **O sacramento-assembleia**: teologia mistagógica da comunidade celebrante. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2020.

COLLINS, J. Isaías. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. (Orgs). **Comentário bíblico**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 11-44. v. II.

COMBLIN, J. A presença universal do Reino de Deus e o sentido atual da missão. In: PAPE, C. (Org.). **A missão a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 35-79.

COMBLIN, J. As comunidades de base como lugar de experiências novas. **Concilium**. n.104, v.4, p.457-465. 1975.

COMBLIN, J. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2009.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONGAR, Y. **A palavra e o Espírito**. São Paulo: Loyola, 1989.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. In: KLOPPENBURG, B. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39-120.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje. In: KLOPPENBURG, B. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 141-256.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. In: KLOPPENBURG, B. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 259-308.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Ad Gentes. In: KLOPPENBURG, B. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 349-400.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Unitatis Redintegratio. In: KLOPPENBURG, B. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 307-332.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Medellín. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do CELAM**. Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, p. 71-224.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do CELAM**. Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, p. 225-584.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Santo Domingo. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documentos do CELAM**. Rio, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, p. 585-782.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus/Paulinas, 2011.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO. **Batismo, eucaristia, ministério**: convergência da fé. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.

CONSTITUIÇÕES APÓSTÓLICAS. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 473-508.

CONGAR, Y. **Creio no Espírito Santo**. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 293. v. III.

CORBON, J. **A fonte da liturgia**. Lisboa: Paulinas, 2014.

CRAVEN, T. Ezequiel. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. (Orgs.). **Comentário bíblico**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 67-87. v. 2.

CULLMANN, O. **Salvation in History**. New York: Harper & Row, 1967.

DANIEL-ROPS, H. **A Igreja dos apóstolos e dos mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.

DANIÉLOU J. **Bíblia e liturgia**. A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da igreja. São Paulo: Paulinas, 2013.

DANIÉLOU, Jean. Christianisme et Histoire. **Études**, t.254, abr.1946.

DANIÉLOU J. **Saggio sul mistero della storia**. Brescia: Morcelliana, 2012.

DAVID, J. A força criadora do homem. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 212-228. v. 2/3.

DE CLERCK, P. **Liturgia Viva**. Magnano: Qiqajon, 2008.

DIDAQUÉ. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 100-107.

DIDASCÁLIA DOS APÓSTOLOS. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 262-266.

DI SANTE, C. **Liturgia Judaica**. Fontes. Estruturas, Orações e Festas. São Paulo: Paulus, 2004.

DUPONT, J. **Estudos sobre os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1974.

DUQUOC, C. **Cristologia**. Ensaio Dogmático. São Paulo: Loyola, 1977. v. 1.

EBNER, F. **Frammenti pneumatologici**. La parola e le realtà spirituali. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1998.

ELLICURIA, I. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. In: ELLICURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 127-154. v. 2.

ELLIS, P. Jeremias. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. (Orgs.). **Comentário bíblico**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 45-66. v. 2.

ESCOBAR, F. A celebração do mistério de Cristo. In: CELAM (Org.). **Manual de Liturgia**. A celebração do mistério pascal. Fundamentos teológicos e elementos constitutivos. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13-75. v. 2.

ESPEJA, J. **Sacramentos y seguimiento de Jesus**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.

ESPINEL, J. **La cena del Señor**. Acción profética. Madrid: PPC Edicabi, 1976.

ESPINEL, J. **La eucaristia do Novo Testamento**. Salamanca: Editorial San Esteban, 2005.

ESPINEL, J. **La poesia de Jesús**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1986.

FABRIS, R. **Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

FABRIS, R. O evangelho de Marcos. In: FABRIS, R.; BARBAGLIO, G. **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 421-621. v. 1.

FABRIS, R. O evangelho de Lucas. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 9- 248. v. 2.

FERNANDEZ, P. O mistério pascal de Jesus Cristo. In: BOROBIO, D. (Org.). **A celebração na Igreja**. Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990, p. 245-252. v. 1.

FERRÁNDIZ GARCIA, A. **La teologia sacramental desde una perspectiva simbólica**. En los teólogos españoles del posconcilio. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2004.

FERRARO, B. Jesus e os marginalizados do seu tempo. **Vida Pastoral**, n. 117, 1984. Disponível em: < <https://www.vidapastoral.com.br/autor/b/benedito-ferraro/jesus-e-os-marginalizados-do-seu-tempo/>>. Acesso em: 29 set. 2020.

FERREIRA, A. L. C. A Sinodalidade Eclesial no Magistério do Papa Francisco. **Atualidade Teológica**, v. 22, n. 59, p. 390-404, mai./ago. 2018.

FIGUEIDEDO, F. **Curso de teologia patrística**. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 2.

FINELON, V. **A mistagogia cristã à luz da Constituição Sacrosanctum Concilium**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021.

FISICHELLA, R. Sinais dos Tempos. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 748-753.

FLORES, J. **Introdução à teologia litúrgica**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FLORISTÁN, C. **Para compreender o catecumenado**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1988.

FLORISTÁN, C. **Sacramentos y liberación**. Madrid: Fundación Santa Maria, 1986.

FLORISTÁN, C.; MALDONADO, L. **Los sacramentos, signos de liberación**. Madrid: Mañana Editorial, 1977.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum**. Brasília: Edições CNBB, 2015.

FRANQUEZA, A. O testemunho litúrgico nas Atas dos Mártires. **Liturgia e Vida**, n. 197, p. 5-18. 1986.

GARCÍA PAREDES, J. **Teología fundamental de los sacramentos**. Madrid: Paulinas, 1991.

GARCÍA RUBIO, A. **Unidade na Pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

GELINEAU, J. O mistério da assembleia. In: GELINEAU, J. (Org.). **Em vossas assembleias**: sentido e prática da celebração litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1973, p. 45-55.

GIBELLINI, A. **Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.

GOMES, V. A Eucaristia faz a Igreja. Segundo a Meditação sobre a Igreja de Henri de Lubac. **Humanística e Teologia**, n. 22, p. 353-365, 2001. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/24781/1/«A%20Eucaristia%20faz%20a%20Igreja»%20segundo%20a%20Meditação%20sobre%20a%20Igreja%20de%20Henri%20de%20Lubac.PDF>>. Acesso em 14 de maio de 2021.

GRILLO, A. Liturgia e sacramenti. In: CANOBBIO, G.; CODA, P. (Orgs.). **La teologia del XX secolo**: Un bilancio. Prospettive sistematcihe. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, p. 411-482. v. 2.

GRILLO, A. **Ritos que educam**: os setes sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017.

GRINGS, D. **Dialética da Política: História Dialética do Cristianismo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

GROLL.V. **Il Giono del Signore nel Triveneto**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990.

GUIMARÃES, A. **Comunidades de base no Brasil**. Uma nova maneira de ser Igreja, Petrópolis: Vozes, 1978.

GUIMARÃES, P. B. **Os sacramentos como atos eclesiais e proféticos**. Um contributo ao conceito dogmático de sacramento à luz da exegese contemporânea. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

GURIDI, R. **Ecoteología**: hacia um nuevo estilo de vida. Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2018.

HAMMAN, A. **Liturgia e apostolado**. Petrópolis: Vozes, 1968.

HÄRING, B. Justicia de Dios y justicia en la vida humana . In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**: Manual de Teologia como historia de la salvacion. La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidade Cristiana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, p. 242-258. v. 5.

HIPÓLITO DE ROMA. Tradição apostólica. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 244-257.

HOLSTEIN, H. **A experiência do evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.

INSTRUÇÃO GERAL DO MISSAL ROMANO E INTRODUÇÃO AO LECIONÁRIO. Brasília: Edições CNBB, 2008.

IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 177-190.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Hagnos, 2008.

JERÔNIMO. Comentário ao profeta Isaías. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 774-775.

JOÃO CRISÓSTOMO. Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 744-746.

JOÃO CRISÓSTOMO. Homilia sobre São Mateus. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 737-741.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica Redemptoris Missio sobre a validade permanente do manda missionário**. São Paulo: Paulinas, 2008.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Ut Unum Sint sobre o empenho ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1995.

JUNGES, R. **Ecologia e criação**. São Paulo: Loyola, 2001.

JUSTINO. Apologia I. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 145-149.

KURTZ, W. Atos dos Apóstolos. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. (Orgs.). **Comentário bíblico**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 143-174. v. III.

LADARIA, L. **Jesucristo, salvación de todos**. Madrid: San Pablo, 2007.

LARRABE, J. **El sacramento como encuentro de salvacion**. Vitoria: Editorial ESET, 1993.

LATORRE, J. La asamblea liturgica en la Biblia. In: **Phase**, n. 54, p. 3-20, 1994.

LÉON-DUFOUR, X. Batismo. In: LEON-DUFOUR, X. **Vocabulário de teologia bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 93-97.

LÉON-DUFOUR, X. **O pão da vida**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIBANIO, J. B. **Concílio Vaticano II**. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBÂNIO, J. B. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2007.

LIMA, M. L. C. **Messageiros de Deus**. Os profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro: Puc-Rio: São Paulo: Reflexão, 2012.

LLOPIS, J. La liturgia celebra la presencia de Dios. **Concilium**, n. 62, p. 281-290, 1971.

LOHFINK, G. **Como Jesus queria as comunidades?** A dimensão social da fé cristã. São Paulo: Paulinas, 1987.

LYONNET, S. Satanás. In: LEON-DUFOUR, X. **Vocabulário de teologia bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 975-978.

MAERTENS, T. La asamblea cristiana. In: **Phase**, n. 22, p. 13-39, 1991.

MAGGIANI, S. Festa/festas. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 460-480.

MAGGIONI, B. O evangelho de João. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 249-498. v. II.

MALDONADO, L. A celebração litúrgica. Fenomenologia e tecnologia da celebração. In: BOROBIO, D. (Org.). **A celebração na Igreja**. Liturgia e sacramentologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1990, p. 161- 282. v. 1.

MALDONADO, L. **Iniciación a la teología de los sacramentos**. Madrid: Marova, 1977.

MALDONADO, L. Juego y engranaje de asambleas celebrativas. In: **Comunio**, n. 3, p. 162- 172, mai/jun. 1982.

MALDONADO, L. **La acción litúrgica**. Sacramento y celebración. Madrid: San Pablo, 1995.

MARSILI, S. A liturgia, momento histórico da salvação. In: MARSILI, S. (Org.). **A liturgia, momento histórico da salvação**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 37-190.

MARSILI, S. Liturgia: A Experiência espiritual cristã primária. In: GOFFI, T.; SECONDIN, B. **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, p. 207-230.

MARSILI, S. Sacramentos. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 1058-1069.

MARSILI, S. **Sinais do mistério de Cristo**. Teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2009.

MARSILI, S. Teologia da celebração da eucaristia. In: MARSILI, S. (Org.). **A Eucaristia. Teologia e história da celebração**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 7-202.

MARTIMORT, A. La asamblea litúrgica. In: **Phase**, n.107, p. 5-26, 2000.

MARTIMORT, A. La asamblea liturgica, misterio de Cristo. In: **Phase**, n.107, p. 27-50, 2000.

MARTÍN, J. **A Liturgia da Igreja**. Teologia, história, espiritualidade e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARTÍN, J. Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta cristiana. In: ALDAZÁBAL, J. **La liturgia es una fiesta**. Barcelona: Cuadernos Phase, 1991, p. 47-67. v. 27.

MARTÍN VELASCO, J. La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa. In: **Phase**, n. 11, p. 239-255. 1971.

MARTÍN VELASCO, J. Recuperar la fiesta cristiana. In: **Comunnio**, n. 3, p. 143- 161, mai/jun. 1982.

MARTÍRIO DE LAS SANTAS PERPETUA Y FELICIDAD Y DE SUS COMPAÑEROS. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 397-460.

MARTÍRIO DE LOS SANTOS MONTANO, LUCIO Y COMPAÑEROS. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 801-824.

MARTÍRIO DE LOS SANTOS SATURNINO, DATIVO Y OTROS MUCHOS MÁRTIRES. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 970-995.

MARTÍRIO DE SAN EUPLO. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 1051-1056.

MARTÍRIO DE SAN FELIPE. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p.1056-1085.

MARTÍRIO DE SAN FELIX. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 958-964.

MARTÍRIO DE SAN FRUTUOSO. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 781-801.

MARTÍRIO DE SAN PIONIO. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 611-641.

MARTÍRIO DE SAN POLICARPO. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p. 263-280.

MARTO, A. **Esperança cristã e futuro do homem**. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II. Porto: Metanoia, 1987.

MATEOS, J. **Cristianos en fiesta**. Más allá del cristianismo convencional. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

MATEOS, J. **O evangelho de São João**. Análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Paulus, 1999.

MAZZA, E. **La Mistagogia una Teologia della Liturgia in epoca patristica**. Roma: Edizioni Liturgiche, 1988.

MCKENZIE, J. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 2017.

MELLO, A. **La passione dei profeti**. Magnano: Qiqajon, 2000.

MESTERS, C. **A Bíblia como memória dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

MESTERS, C. O futuro do nosso passado. In: VV.AA. **Comunidades Eclesiais de Base: uma Igreja que nasce do povo**. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 104-190.

MESTERS, C. **Sabedoria do povo: aprender da vida**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MIRANDA, M. F. **Igreja e Sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

MIRANDA, M. F. Igreja Local. **Atualidade Teológica**. n. 34, p. 40-58, jan./abr. 2010. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17671/17671.PDFXXvmi=>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

MOINGT, J. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.

MOLINERO, A. **Las otras liturgias occidentales**. Bilbao: EGA, 1992.

MOLTMANN, J. **A fonte da vida**. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

MOLTMANN, J. **Dios en la creación**. Doctrina ecológica de la creación. Sígueme: Salamanca, 1987.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**. a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

MOTTU, H. **Il gesto e la parola**. Magnano: Qiqajon, 2007.

MOUNIER, E. **O Personalismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. **Fronteiras**. v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun. 2019.

MURAD, A. Ecoteologia: ciência da fé e espiritualidade. **Pistis & Práxis**. v. 12, n. 3, p. 519-540, set./dez. 2020.

NAULT, F. **O lava-pés**. São Paulo: Loyola, 2015.

NEHER, A. **La esencia del profetismo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

NEUNHEUSER, B. **História da liturgia através das épocas culturais**. São Paulo: Loyola, 2007.

NEUNHEUSER, B. Mistério. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 756-770.

NOCENT, A. Os três sacramentos de iniciação cristã. In: NOCENT, A. et al. (Orgs.). **Os sacramentos. Teologia e história da celebração**. São Paulo: Paulinas, p. 7-141.

OÑATIBIA, I. Un siglo de cambios en la concepción de los sacramentos. **Phase**. n. 38, p. 283-297. 1998.

ORÍGENES. Comentários sobre São Mateus. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003. p. 282-283.

PACIANO DE BARCELONA, Sermão sobre o batismo. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003. p. 585-586.

PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. São Paulo: Paulus, 2009. v. 3.

PAPA LEÃO MAGNO. Sermões para a Ascensão. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003. p. 1206-1207.

PAULO VI, PP. Carta Encíclica *Mysterium Fidei*. **Santa Sé**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html)>. Acesso em 14 nov. 2019.

PAULO VI, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. São Paulo: Paulinas, 1976.

PELUDO, G. Cuestiones actuales de teología sacramental y propuesta para una enseñanza renovada de la misma. **Salmanticensis**, n. 63, p. 353-388. 2016. Disponível em: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000044919&name=00000001.origin.al.pdf>. Acesso em: 25 de março de 2021.

PIO XII, PP. Carta Encíclica *Mediator Dei*. **Santa Sé**. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html). Acesso em 22 de outubro de 2019.

PISO, A. **Igreja e sacramentos**. Renovação da teologia sacramentária na América Latina. Roma, 1995, 257p. Tese. Pontificia Università Gregoriana.

PISTOIA, A. Compromisso. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 196-208.

PISTOIA, A. História da salvação. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 544-554.

PLACER UGARTE, F. **Signo de los tiempos**. Signos Sacramentales. Madrid: Paulinas, 1991.

RAHNER, K. **La Iglesia y los sacramentos**. Barcelona: Herder, 1964.

RAHNER, K. **O desafio de ser cristão**. Petrópolis: Vozes, 1978.

RAHNER, K. Profetismo. In: **Sacramentum Mundi**. Barcelona: Herder, 1985, p. 570-575. v. V

RAHNER, K. Sulla teologia del símbolo. In: RAHNER, K. **Saggi sui sacramenti e sull'escatologia**. Roma: Paoline, 1969, p. 51-107.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, J. **Teologia da liturgia**. O fundamento sacramental da existência cristã. Brasília: Edições CNBB, 2019.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2011.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**. Da entrada em Jerusalém até a ressurreição. São Paulo: Planeta, 2011.

RENGSTORF, K. Semeion. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Grande lessico del Nuevo Testamento**. Brescia: Paideia, 1979, p. 18-192. v. 12.

RICHARD, P. Teología en la Teología de la liberación, In: In: ELLICURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 201-222. v. 1.

ROCCHETTA, C. **Os sacramentos da fé**. São Paulo: Paulinas, 1991.

ROCCHETTA, C. **Sacramentaria fondamentale**. Dal mystérion al sacramentum. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1989.

ROMERO, O. Homilia em El Salvador em 4 dez. 1977. Disponível em: <<http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/atualidades/artigos/dom-oscar-romero>>. Acesso em: 15 set. 2021.

ROSATO, P. **Introdução à teologia dos sacramentos**. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSSO, S. Elementos naturais. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 332-348.

ROSSO, R. **L'uomo nostra seconda eucaristia**. Guardarei I fratello com occhi di fede. Torino: Effatá, 2009.

ROVIRA BELLOSO, J. **La humanidad de Dios**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.

ROVIRA BELLOSO, J. **Sociedad y reino de Dios**. Madrid: PPC Editorial, 1992.

RUBIO, G. A. **Unidade na Pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SANCHEZ, W. Pela transversalidade do diálogo inter-religioso na teologia e na pastoral. **Horizonte**, v. 13, n. 40, p. 1982-2008, out./dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p1982>>. Acesso em: 14 jul. 2021.

SANTANA, L. **Liturgia no Espírito**. O culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015.

SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. Sermo 5 in Adventu Domini. In: LITURGIA DAS HORAS. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Paulus, Ave Maria, 1999. p. 137-139. v. 1.

SARTORE, D. Assembleias sem presbítero. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 104-108.

SARTORE, D. Mistagogia. In: SARTORE, D. et al. (Orgs.). **Dizionario San Paolo. Liturgia**. Milano: San Paolo, 2001. p. 1208-1215.

SARTORE, D. Sinal-símbolo. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009. p. 1142-1151.

SAXER, V. Martírio. In: BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 895-901.

SCHILLEBEECKX, E. **Cristo, sacramento do encontro com Deus**. Petrópolis: Vozes, 1968.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus: a história de um vivente**. São Paulo, Paulus, 2008.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesús en nuestra cultura**. Mística, ética y política. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

SCHILLEBEECKX, E. **O mundo e a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1971

SCHULTE, R. Sacramentos individuais – racemos do sacramento-raiz. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 31-129. v. 4/4

SCHÜRMAN, H. **El destino de Jesús: su vida y su muerte**. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek. Salamanca: Sígueme, 2003.

SCHÜRMAN, H. **Gesù di fronte alla propria morte**. Riflessioni esegetiche e prospettiva. Brescia: Morcelliana, 1983.

SCOTT, R. **Os profetas de Israel**. Nossos contemporâneos. São Paulo: ASTE, 1968.

SEIBEL, W. O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 229-264. v. 2/3.

SEGUNDO, J. **Os sacramentos hoje**. São Paulo: Loyola, 1977.

SICRE DIAZ, J. L. **Profetismo em Israel**. O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 2002.

SORCI, P. La partecipazione istanza fondamentale del rinnovamento liturgico. In: CENTRO DI AZIONE LITURGICA - CAL (Ed.). **Celebrare per avere parte al mistero di Cristo**. La partecipazione alla liturgia. Roma: Edizioni Liturgiche, 2008. p. 65-82.

STOCKMEIER, P.; BAUER, J. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2009.

STUDER, H. Rationes seminales. In: DI BERNARDINO, A. (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1210.

SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SUSINI, M. **Il martírio Cristiano esperienza di encontro com Cristo**. Testimonianze dei primi ter secoli. Bologna: Edizione dehoniane, 2002.

TABORDA, F. **O memorial da páscoa do Senhor**: Ensaio litúrgico-teológico sobre a Eucaristia. São Paulo: Loyola, 2015.

TABORDA, F. **Sacramentos, práxis e festa**. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

TABORDA, F. Uma eucaristia viva para uma Igreja viva: reflexões em torno a um discurso do Papa Francisco. **Atualidade Teológica**. v. 22, n. 58, p. 91-119, jan./abr. 2018.

TARRUEL, J. G. Salmos. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 1095-1109.

TEODORO DE MOPSUÉSTIA. Homilias catequéticas. In: CORDEIRO, J. L. (org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 790-811.

TERTULIANO. A oração. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 217-220.

TERTULIANO. Apologético. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 203-208.

TERTULIANO. Contra Marcião. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 231-232.

TERTULIANO. O Baptimo. In: CORDEIRO, J. L. (Org.). **Antologia litúrgica**. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003, p. 211-217.

THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus histórico**. São Paulo: Loyola, 2004.

TRACCA, A. Ambrosiana, liturgia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 20-48.

TRUETSCH, J.; PFAMMATER, J. A fé. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Orgs.). **Mysterium Salutis**. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 6-109. v. 1/4.

VAGAGGINI, C. **O sentido teológico da liturgia**. São Paulo: Loyola, 2009.

VIDA Y MARTÍRIO DE SAN CIPRIANO. In: RUIZ BUENO, D. (Org.). **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 2003. p.724-750.

VIDALES, R. **Desde la tradición de los pobres**. México: Ediciones CRT, 1978.

VIRGULIN, S. Elías-Eliseo. In: ROSSANO, P. et al. (Orgs.). **Nuevo Diccionario de Teología Bíblica**. Madri: Paulinas, 1990. p. 490-496.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006.

WOLFF, E. O desafio ecumênico da liturgia cristã. **Estudos Teológicos**, v. 60, n. 1, p. 230-248, jan./jun. 2020. Disponível em: <<http://revistas.est.edu.br/index.php/ET/article/view/249/199>> . Acesso em 15 mar. 2021.

WOLFF, E. O ensino ecumênico do Concílio Vaticano II. In: BRIGHENTI, A.; ARROYO, F. (Orgs.). **O Concílio Vaticano II**. Batalha perdida ou esperança renovada? São Paulo: Paulinas, 2015.

ZIZIOULAS, I. **A criação como eucaristia**. Proposta teológica ao problema da ecologia. Florianópolis: Itesc, 2001.

ZUBEN, N. Introdução. In: BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2003, p. 5-42.

ZUBEN, N. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr./jun. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2015v13n38p941/8108>>. Acesso em: 10 jun. 2020.