

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA  
FACULDADE DE TEOLOGIA



**Liturgia e vida da Igreja segundo a**  
**“Tradição Apostólica” de Hipólito**

Dissertação de Mestrado Integrado  
em Teologia (MIT), realizada pelo  
aluno **Adriano da Luz Baptista**, nº  
**114110509**, sob a orientação do Prof.  
Doutor Isidro Pereira Lamelas.

Lisboa

2012

## SIGLAS E ABREVIATURAS

AA.VV – *Autores Vários*

AAS – *Acta Apostólicae Sedis*

Adv. Haer. – HIRENEU, *Adversus Haereses*

AG – *Ad Gentes*: Decreto do Concílio Vaticano II, sobre a actividade missionária da Igreja

Ant. Lit. – JOSÉ DE LEÃO CORDEIRO (org.), *Antologia Litúrgica*.

Apol. – JUSTINO, *Apologia*

BAC – *Biblioteca de Autores Cristianos*

CA – *Constituições dos Apóstolos*

cap. – *Capítulo*

CH – *Cânones de Hipólito*

CIC – *Catecismo da Igreja Católica*

cit. – *citado por*

col. – *Colecção*

Cor. – CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios*

D. P. A. C. – *Diccionario Patristico y de la Antiguidad Cristiana*

D.H.G.E. – *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*

D.T.I. – *Diccionario Teologico Interdisciplinar*

De pud. – TERTULIANO, *De pudicitia*

Dial. – JUSTINO, *Diálogo com Trifão*

Did. – *Didaqué*

dir. – *director*

DZ – *Heinrich Denzinger*

ed. – *Editora*

EDB – *Edizioni Dehoniane Bologna*

Ef. – INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Efésios*

Esmir. (Smyrn.) – Inácio de Antioquia, *Esmirnenses*

et al. – e outros

Filad. – INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Filadelfos*

L.O. – *Lex Orandi*

LCh – *Lettres Chrétiennes*

LG – *Lumen Gentium*: Constituição dogmática do Concílio Vaticano II, sobre a Igreja

LMD – *La Maison-Dieu*

Magn. – INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magnésios*

Mand. – *Mandamentos*

P.G. – *Patrologiae Graecae cursus completus*

P.O. – *Patrologia Orientaliis*

Phil. – HIPÓLITO, *Philosophumena*

PO – *Presbyterorum Ordinis*: Decreto do Concílio Vaticano II, sobre o ministério e a vida dos presbíteros

Refut. – HIPÓLITO, *Refutação contra todas as heresias*

RICA – *Ritual de Iniciação Cristã dos Adultos*

RSR – *Recherches de Science Religieuse*

s.d. – *sem data*

s.ed. – *sem editorial*

s.l. – *sem local de edição*

SC – *Sacrosanctum Concilium*: Constituição do Concílio Vaticano II, sobre a Sagrada Liturgia

SCh – *Sources Chrétiennes*

SF – *Sapientia Fidei*

Synt. – HIPÓLITO, *Syntagma*

TA – HIPÓLITO, *Tradição Apostólica*

Th.H. – *Théologie Historique*

TNS – *Testamento de Nosso Senhor*

Tral. – INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tralianos*

TS – *Teología Sacramental*

UCE – *Universidade Católica Editora*

UCP – *Universidade Católica Portuguesa*

UR – *Unitatis Redintegratio*: Decreto do Concílio Vaticano II, sobre o Ecumenismo

VT – *Vivante Tradition*

## INTRODUÇÃO

A vida litúrgica das comunidades cristãs é marcada pelo ensinamento de Cristo e pelo serviço. Sempre que se reúnem para celebrar a fé, através da participação nos sacramentos e no exercício dos ministérios, os cristãos fazem-no em memória do Senhor ressuscitado, isto é, fazem aquilo que Ele fez e ensinou. Desde as origens, a Igreja esteve sempre consciente da sua identidade e do seu carácter de comunhão, porque este resulta de um mandato que vem de Cristo, Cabeça e Pastor, e que foi acolhido pela primeira comunidade dos Apóstolos. Estar reunido em Seu nome (Mt 18,19-20), em atitude de comunhão fraterna e em oração, faz com que a comunidade cristã seja “um corpo” diferente dos outros grupos sociais.

O século III assinala um período de maturação na afirmação e consolidação da identidade da “grande Igreja” que, vendo-se crescer em número e complexidade, se sentiu obrigada a organizar melhor a sua vida litúrgica e disciplinar. O melhor testemunho desta realidade é, sem dúvida, a TA, redigida, ao que tudo indica, neste período.

No nosso trabalho vamos estudar e aprofundar a vivência litúrgica em contexto eclesial no referido período a partir desta fonte. Temos consciência de que outras importantes fontes deveriam ser usadas, caso quiséssemos dar um panorama completo da vida da Igreja no referido período. Não é esse, contudo o nosso intuito. Pretendemos sim, partir da fonte TA para imaginar a situação que ela nos apresenta e supõe. O que não nos impede, num caso ou outro, de alargarmos as nossas referências a outras fontes ou elementos contextualizantes.

Resolvemos escolher este tema – “*liturgia e vida da Igreja*” – porque quase todos os documentos dos três primeiros séculos chamam à atenção para a necessidade da união e uma certa organização da Igreja, no que diz respeito à celebração da fé e à demarcação

relativamente ao judaísmo e paganismo com que os cristãos conviviam. Além disso, interessa-nos olhar para a TA como um texto inspirador e mesmo actual. Ainda hoje as comunidades cristãs necessitam de conhecer as suas raízes, o sentido dos ministérios e o lugar de cada um na comunhão eclesial.

O título do nosso trabalho «*Liturgia e vida da Igreja segundo a “Tradição Apostólica” de Hipólito*», será desdobrado nos seguintes capítulos ou momentos da nossa dissertação:

No primeiro capítulo, faremos uma análise da Tradição Apostólica enquanto *fruto e fonte* do seu contexto eclesial. Dada a sua importância, este documento tem sido alvo de vários estudos críticos, principalmente em relação à sua composição e autoria. Da nossa parte, pretendemos estudar, neste capítulo, o contexto histórico e eclesial do autor a quem é atribuída a obra, e principalmente a importância da TA como resultado e expressão da tradição e vida eclesial. Cientes das dificuldades que existem, quando se estuda Hipólito e a sua obra literária, procuraremos, mesmo que não de uma forma exaustiva, saber quem ele foi, para podermos situar o texto no seu contexto.

A liturgia e vida da Igreja é o tema do segundo capítulo. Trata-se do capítulo central da nossa dissertação e, por isso, mais extenso. Consiste numa reflexão sobre a dinâmica da comunidade. Tendo sempre presente a obra que nos serve de fonte, procuraremos redescobrir os requisitos essenciais da vida do cristão. A partir do texto, vamos tentar perceber a estrutura celebrativa da comunidade e dos seus rituais de pertença e consolidação. Procuraremos compreender melhor a forma como a Igreja se encontrava organizada, para celebrar liturgicamente os mistérios de Cristo. Para isso, há que ter em conta os aspectos centrais de que nos fala a TA: a rigorosa preparação, em ordem à recepção dos sacramentos da iniciação crista; os três sacramentos que constituem a iniciação (Batismo, Confirmação e Eucaristia); e os ministérios ordenados e instituídos.

Neste capítulo trata-se, portanto, de tentar perceber como a TA descreve a celebração dos sacramentos, tal como a organização e o serviço através dos ministérios.

A celebração e vivência da fé implicam exigências e renúncias. E é nesta perspectiva que, no terceiro e último capítulo do nosso estudo, iremos analisar em que sentido é que a adesão à fé implicava uma “ruptura” com a vida, costumes e hábitos anteriores. Os que desejavam fazer parte da comunidade cristã tinham que mostrar vontade para “abraçar” uma vida nova. Tinha que se assumir o Baptismo e suas exigências, assim como a disponibilidade para servir os irmãos na comunidade a que se pertencia. Como também veremos neste capítulo, há vários elementos que marcam a vida dos novos crentes, pelo facto de fazerem parte da comunidade cristã: a oração em comum ou individual, a celebração eucarística e partilha de bens com os mais necessitados e a celebração do Domingo, dia da ressurreição, de encontro para celebrarem a mesma fé e para partilharem os seus bens.

Como método, procuraremos seguir prioritariamente a leitura atenta e crítica da nossa fonte principal, na versão proposta pelas modernas edições críticas, sem deixar de olhar, sempre que oportuno, para outras fontes contemporâneas ou próximas.

Temos a noção dos limites com que partimos ao projectar este nosso trabalho. Infelizmente, os nossos estudos anteriores não nos deram as bases necessárias para trabalharmos com profundidade os grandes textos da tradição católica. Mesmo assim, ariscámos fazer este exercício do qual esperámos colher bons frutos.

# CAPÍTULO I

## A “TRADIÇÃO APOSTÓLICA” ENQUANTO FRUTO E FONTE

A Tradição Apostólica (TA) é uma das obras da antiguidade cristã que nos possibilita entender o sentido da oração e da vivência da liturgia no século III. Atribuída a Hipólito de Roma, esta obra revela-se de uma importância crucial para o conhecimento da vida e liturgia da Igreja antiga e tem sido uma fonte, ao longo dos séculos, de muitas outras normas e documentos litúrgico-canônicos.

Visto que o nosso trabalho tem como base esta obra, neste primeiro capítulo pretendemos analisá-la enquanto fruto e fonte da tradição eclesial: *fruto*, na medida em que nasce da vida da Igreja e da celebração da fé, seguindo a tradição anterior da Igreja, e *fonte* porque inspirou a posterior Igreja e outras obras se inspiraram nela, continuando a ser uma referência fundamental para a Igreja ao longo dos séculos.

Assim, para um melhor enquadramento e estudo, num primeiro momento, analisaremos o texto e o seu contexto, assim como o seu autor; depois, abordaremos a obra enquanto fruto e fonte da tradição eclesial.

### 1. O texto e o contexto

A *Ἀποστολική Παράδοσις* é, segundo a *opinio communis*, um texto do século III, que foi escrito, mais precisamente, por volta do ano 215. Trata-se de um documento

inserido dentro do género literário da chamada literatura canónico-litúrgica que mais interesse tem despertado aos estudiosos<sup>1</sup>.

Foi originalmente escrito em grego, mas infelizmente o que resta do original são fragmentos que foram readaptados. Como diz Bernard Botte, «o texto original, com excepção de algumas passagens, perdeu-se e pode ser reconstituído somente através de traduções e adaptações»<sup>2</sup>. O documento que possuímos chegou até nós graças às versões copta, árabe e etiópica, que perduraram através do tempo e a partir das quais se conseguiu fazer a reconstituição do texto. Este mecanismo resulta da reconstrução que G. Dix (1937) e B. Botte (1963) fizeram das versões acima referidas, a partir dos poucos fragmentos que restaram do original grego e da fusão de dois documentos posteriores: *O Testamento de Nosso Senhor Jesus Cristo e o Livro VIII das Constituições Apostólicas*<sup>3</sup>. Dom Bernard Botte, na sua edição crítica, destaca a importância dos fragmentos existentes dessa obra, as traduções e as adaptações feitas no esforço de reconstruir, o mais fielmente possível, a “*Tradição Apostólica*”<sup>4</sup>.

Temos, portanto, as seguintes versões antigas:

- Versão *Saídica* (S): dessa versão só se conservou alguns fragmentos do documento encontrados num manuscrito em dialecto saídico;
- Versão *Árabe* (A): deriva-se da versão S. Geralmente segue a saídica, mas é muito útil, porque esta versão foi escrita sobre um manuscrito diferente;

---

<sup>1</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I. *Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, BAC, 1961, p. 470.

<sup>2</sup> B. BOTTE, *La tradition apostolique d’Hippolyte de Rome: D’après les anciennes versions; Introduction*, SCh 11 bis, Paris, Cerf, 1984<sup>2</sup>, p. 18 : «le texte original, à part quelques passages, est perdu et on peut le reconstituer qu’au moyen de traductions et d’adaptations».

<sup>3</sup> Cf. P. NAUTIN, «Tradición Apostólica», in ANGELO DI BERARDINO, *D.P.A.C.*, II, Salamanca, Sigume, 1991, p. 2148. Ver também, HUBERTUS R. DROBNER, *Manual de Patrología*, (tradução espanhola de Víctor Abelardo M. de Lopera), Madrid, Herder, 2001<sup>2</sup>, p. 156.

<sup>4</sup> Cf. B. BOTTE, *La tradition apostolique d’Hippolyte de Rome, Introduction*, SCh 11bis, p. 18.

*Obs.:* Quando citarmos o texto da TA, uma vez que serão sempre tirados da edição de B. Botte (SCh 11bis), iremos usar nas notas de rodapé somente as siglas *TA n.º*.

- Versão *Boharídica* (B): é uma versão tardia e de pouco valor. Abarca somente o capítulo 21 do documento.

- Versão *Etiópica* (E): é uma versão derivada da Árabe e que é muito importante. Possui temas e fórmulas muito completos<sup>5</sup>.

- Versão *Latina* (L): esta versão, provavelmente do século IV, é conhecida com base num palimpsesto que foi conservado na Biblioteca Capitulare de Verona e que foi descoberto em finais do século V. Apesar de abarcar somente parte da obra, a tradução é tão literal e segue tão de perto a construção e forma grega que é possível reconstruir o texto original com base nela<sup>6</sup>.

Exceptuando a tradução latina, todas as outras versões são de origem oriental, e não são independentes umas das outras<sup>7</sup>.

#### **a) Conteúdo e divisão do texto**

Quanto à estrutura, a Tradição Apostólica divide-se em três partes essenciais, incluídas entre um prólogo (nº 1) e uma pequena conclusão (nº 43):

- *A constituição da Igreja* (nº 2-14);

- *A iniciação cristã* (nº 15-21);

- *As observâncias da Igreja* (nº 22-42)<sup>8</sup>.

No prólogo o autor começa por explicar qual o sentido da obra e o que pretende ensinar à Igreja:

---

<sup>5</sup> Cf. B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, pp. 18-19 (todo o resumo das versões orientais baseia-se nesta parte da obra).

<sup>6</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 471.

<sup>7</sup> Cf. B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, p. 19.

<sup>8</sup> Este esquema segue a divisão apresentada por B. Botte. Cf. B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, pp. 25-30 e também, P. NAUTIN, «Tradición Apostólica», in *D. P. A. C.*, II, p. 2148.

«Ea quidem quae verba fuerunt digne posuimus de donationibus, quanta quidem Deus a principio secundum propriam voluntatem praestitit hominibus, offerens sibi eam imaginem quae aberrauerat...Nunc autem ex caritate quam in omnes sanctos habuit producti ad verticem traditionis quae catechizat ad ecclesias perreximus, ut hii qui bene ducti sunt eam quae permansit usque nunc traditionem exponentibus nobis custodiant...»<sup>9</sup>.

A primeira parte do documento trata da organização da Igreja. Nesta organização há pessoas que ocupam lugares *especiais* na comunidade eclesial, a começar pelos membros da hierarquia: bispo, presbítero e diácono. Estes distinguem-se dos outros membros da comunidade pela missão que recebem através da imposição das mãos e pelo dom especial do Espírito Santo que os consagra para o respectivo múnus. Os outros ministérios são conferidos para o desempenho de outras funções, não por imposição das mãos, mas simplesmente por nomeação. É o caso da viúva, do leitor, do subdiácono e das virgens. Segundo Alexandre Faivre, «o esquema de organização eclesiástica apresentado pela TA é relativamente preciso e estruturado»<sup>10</sup>, distinguindo as funções de cada um dos elementos pertencentes à comunidade.

A segunda parte do texto é dedicada à forma como a comunidade devia preparar os que hão-de fazer parte da mesma, mediante os sacramentos de iniciação cristã. Esta parte trata de todas as etapas da iniciação cristã. Por isso, vai desde o momento da apresentação e o interrogatório dos que pretendem “abraçar” a fé, até a inclusão na comunidade cristã e participação nos sacramentos.

---

<sup>9</sup> TA 1, p. 39: «Nós expusemos convenientemente a parte do discurso que diz respeito aos carismas: tantos quantos Deus, desde o princípio, concedeu aos homens conforme a sua própria vontade, trazendo para si a imagem que se tinha afastado. Agora, porém, motivados pela caridade que ele teve para com todos os santos, abordámos a parte essencial da tradição que serve para catequizar as igrejas, para que aqueles que foram bem instruídos, guardem, com a nossa exposição, a tradição que subsiste até hoje».

<sup>10</sup> ALEXANDRE FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clerical*, col. Théologie Historique 40, Paris, Beauchesne, 1977, p. 48.

Como diz Bernard Botte, esta parte da obra «é um documento único na literatura cristã antiga»<sup>11</sup>. Na verdade, para além da importância da informação, no que se refere à apresentação do catecumenato, como pré-requisito para fazer parte da comunidade, é assinalada também o papel dos leigos que assumem a responsabilidade de apresentar os candidatos e de os acompanhar no crescimento da fé.

O documento apresenta uma série de condições a que eram submetidos, para que os catecúmenos pudessem ser admitidos ao Baptismo. Requer-se uma preparação digna para poder receber os sacramentos de iniciação.

A terceira parte da obra dedica-se aos outros aspectos da vida da comunidade cristã. Dada a variedade de assuntos que são tratados nesta parte, não se verifica nela a mesma homogeneidade que encontramos nas duas outras partes.

«É o texto mais difícil de entender, uma vez que a fonte 'E' é a única testemunha completa que possuímos»<sup>12</sup>. Alguns capítulos (26-30) fazem referência às refeições da comunidade. Mas estas são refeições que têm uma determinada finalidade que se prende com a caridade religiosa, distinguindo-se da refeição eucarística<sup>13</sup>. Esta parte da obra realça a vida quotidiana da comunidade, principalmente os momentos e lugares de oração (cap. 41), a relação entre os membros da hierarquia, principalmente as reuniões entre diáconos e presbíteros no lugar estabelecido pelo bispo (cap. 39).

Não pode esquecer-se o destaque que o texto dá à assembleia dominical que é presidida pelo bispo, o qual distribui a comunhão aos presentes. Faz-se uma advertência à caridade fraterna, que os cristãos devem exercer, e a outras recomendações e observâncias, principalmente em certos períodos do ano, tais como o jejum e a penitência durante a preparação para a Páscoa.

---

<sup>11</sup> Cf. B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, p. 28.

<sup>12</sup> B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, p. 30.

<sup>13</sup> *TA*, 26-30: «*De cena communi*».

## ***b) O enquadramento***

Nesta alínea procuraremos fazer o enquadramento da TA no seu contexto, relevando o seu significado nesse mesmo contexto.

Quando se fala da data da TA, os dados são pouco seguros, principalmente pelo facto de o original grego se ter perdido. Essa versão original poderá ter sido escrita em finais do século II e início do III, mais precisamente por volta do ano 218, segundo alguns<sup>14</sup>. O patrólogo J. Quasten diz que a TA foi redigida no início do século III, mais precisamente por volta do ano 215<sup>15</sup>. Portanto, podemos afirmar que, pelo menos os conteúdos mais antigos, foram escritos nas primeiras décadas do século III. Sabemos que a maior parte dos documentos desse período não foram conservados na sua forma original. Não nos espanta que o mesmo tenha sucedido com o nosso texto.

Ao enquadrarmos o texto da TA no século III, devemos constatar que esta é uma época em que se verifica um aumento considerável do número dos cristãos e, conseqüentemente, um grande desenvolvimento das instituições e serviços na Igreja. As comunidades cristãs assistem a um acréscimo de adeptos, o que obrigava a novas exigências de organização das estruturas eclesiais, acentuando-se naturalmente as normativas disciplinares e a configuração hierárquica tendencialmente centrada no único bispo (*sacerdos*).

Tal necessidade fazia-se sentir também devido ao alastrar de algumas correntes heterodoxas que mantinham práticas que privilegiavam a dimensão carismática, que para

---

<sup>14</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance D'une Hiérarchie*, p. 40 (nota) : «Sobre a data, a maior parte dos autores concorda que seja o fim do século II e início do III. Segundo os argumentos apresentados por G. DIX em *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, a data que mais se admite é 215/218. Quanto aos que são a favor de a TA ser de finais do século II, ver C. C. RICHARDSON, «'Date and Setting of the Apostolic Tradition'», in *Anglican Theological Review*, 30 (1948), pp. 38-44, que diz que é do ano 197 e B. THOMPSON, *Liturgie of the Western Church*, 1961, p. 16, que diz que é do ano 200».

<sup>15</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 471. Ver também RAMÓN TREVIJANO, *Patrologia*, Madrid, BAC, 2004, p. 152.

a “grande Igreja” se traduzia numa sensação de anarquia. Já Tertuliano constatava o seguinte entre os Marcionitas:

«não se sabia quem era catecúmeno, quem era fiel: pois todos entram juntos [na assembleia litúrgica], escutam juntos, oram juntos... Os catecúmenos são definitivamente iniciados antes de ser devidamente instruídos. E até as mulheres ousam ensinar, discutir, exorcizar, curar e mesmo baptizar. As suas ordenações são feitas ao acaso, sem seriedade nem nexos: tanto estabelecem [nos ministérios] neófitos como homens envolvidos no mundo, e até apóstatas... em parte alguma se avança tão depressa... hoje têm um bispo, amanhã outro; aquele que hoje é diácono amanhã será leigo. Encarregam mesmo os leigos de funções sacerdotais»<sup>16</sup>.

Tertuliano refere-se a uma realidade geográfica e historicamente diversa da pressuposta pela TA: estamos em África, algumas décadas antes de Hipólito. Mas estamos também num tempo em que se fazia já sentir a urgência de uma organização da Igreja na sua disciplina e ministérios. Os problemas levantados por Tertuliano parecem ter resposta na TA: a disciplina e catequese da iniciação cristã; o papel das mulheres na vida da Igreja; a escolha dos candidatos aos ministérios e a definição do seu estatuto e competências.

Podemos ver que o texto retrata a vida eclesial de uma época em que a fé é celebrada e vivida no seio da comunidade de uma forma mais estruturada. Cada membro da comunidade deve viver a fé, tendo sempre presente o seu lugar e papel: o bispo preside a toda a comunidade, o diácono serve o bispo e a comunidade e o presbítero preside à oração e instrui os fiéis reunidos em assembleia<sup>17</sup>. Para além da hierarquia, a obra mostra que nessa época havia outros membros da comunidade que assumiam ministérios e

---

<sup>16</sup> TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 41, 2-5, *SCh* 46, pp. 146-148.

<sup>17</sup> Cf. TA 22, p. 96; TA 8, p. 58; TA 39, p. 122.

funções específicas, como é o caso dos confessores, das viúvas, dos leitores, das virgens e dos subdiáconos.

Por outro lado, há uma clara intenção de associar a “regra da fé”, isto é, a fé que se celebra e se vive, às exigências morais eclesiais e sociais concretas. Não se pode ser batizado de qualquer maneira, nem é qualquer um e sem condições que se acede a um ministério. Num contexto de crescente adesão de muita gente ao cristianismo sublinham-se os requisitos e exigências de uma coerência entre a fé professada, celebrada, testemunhada e vivida.

Neste sentido, a TA aparece como um documento que reflecte já um adiantado nível de organização das comunidades eclesiais, enquanto, ao mesmo tempo aponta para novos e mais exigentes níveis de organização e disciplina no interior de uma Igreja cada vez menos carismática e mais hierárquica. A liturgia, sem ser ainda uniforme na Igreja inteira, possibilita mostrar uma notável organização interna, que se reflecte nas formas de culto, nas reflexões teológicas e nas formas literárias.

## **1.1. Autor: *A questão de Hipólito***

### **1.1.1 Quem foi Hipólito?**

As informações que temos sobre a vida de Hipólito são dispersas e muito pouco claras. Ao longo da história têm surgido diferentes teses sobre a sua vida e obras, mas poucas nos sabem dizer quem foi realmente Hipólito. Os elementos biográficos disponíveis nas fontes antigas são bastante confusos.

Por isso, o nosso objectivo nesta parte do trabalho não é entrar e demorar-nos na tão complexa questão de Hipólito, mas sim descrever de uma forma simples as linhas gerais do que é comumente aceite acerca do autor a quem foi atribuída a TA.

V. Saxer, ao falar do tão complexo problema de Hipólito, diz que «a questão de Hipólito é tão discutida hoje que o personagem deve sentir-se pouco cómodo. Tem havido discussões, por vezes apaixonantes e que tem ganhado cada vez novos contornos»<sup>18</sup>.

Em relação à data de nascimento, não se sabe ao certo o ano. Provavelmente terá nascido nos finais do século II (170-175), sem se saber onde. E morreu mártir em 235 no desterro de Sardenha<sup>19</sup>. Apesar de ser apresentado como sendo um cidadão romano e como um pastor da Igreja em Roma, não é muito provável que a sua origem seja romana. «Há muitas razões que nos fazem acreditar que ele não era natural de Roma e nem sequer era latino de origem»<sup>20</sup>. O seu conhecimento profundo da filosofia grega desde as origens até a sua época, a familiaridade com os mistérios gregos e a sua postura teológica demonstram que procedia do Este e que recebeu uma formação helenística relacionada com a escola alexandrina<sup>21</sup>. Há autores que dizem que Hipólito era de origem egípcia e o que ele transmitiu era de tradição alexandrina. «Ele não era romano nem de origem nem de cultura»<sup>22</sup>. É considerado como sendo o último autor literário a usar a língua grega em Roma.

Quanto às suas funções na Igreja, as informações que possuímos levam-nos a acreditar que era sacerdote de uma comunidade cristã em Roma, escritor e grande

---

<sup>18</sup> V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in R. AUBERT (dir.), *D.H.G.E.*, XXIV, Paris, Letouzey et Ané, 1993, p. 627.

<sup>19</sup> Cf. HUBERTUS R. DROBNER, *Manual de Patrologia*, Barcelona, Herder, 2001, p. 152. Obs.: essa obra coloca a data de nascimento por volta do ano 185.

<sup>20</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 452.

<sup>21</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 452-453.

<sup>22</sup> Cf. VICENZO LOI, «La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma», in AA.VV, *Ricerche su Ippolito*, col. *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum" 13, 1977, p. 11. Ver também V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D.H.G.E.*, XXIV, p. 628.

pregador. «Por volta do ano 212, ao visitar uma comunidade cristã romana, Orígenes diz ter ouvido um sermão ‘*Sobre o louvor de nosso Senhor e Salvador*’, cujo pregador era um sacerdote romano que era o Hipólito»<sup>23</sup>. Mais tarde o historiador Eusébio de Cesareia fala dele como Bispo (chefe de uma igreja), sem indicar qual o lugar em que exercera o seu episcopado<sup>24</sup>.

### 1.1.2 Obra

A Hipólito são atribuídas inúmeras obras que chegaram até nós de forma bastante fragmentária. A maior parte dos títulos dessas obras estão registadas na estátua que se pensava, até há poucos anos, retratar S. Hipólito de Roma e que foi descoberta em 1551, entre as vias Nomentana e Tiburtina<sup>25</sup>. Facto é que sob o nome de Hipólito o cristianismo antigo nos legou um vasto número de escritos, alguns dos quais notáveis pela sua relevância histórica e teológica.

Hipólito não é, contudo um especulativo à maneira de Orígenes. «Interessa-se mais pelas questões práticas do que as científicas»<sup>26</sup>. Era conhecido como um homem de Igreja, que não tinha muita consideração pelas ciências profanas e que estudava as Escrituras. Isso faz com que as suas obras sejam essencialmente comentários à Bíblia e quase sempre ao AT, com referência a Cristo e à sua Igreja<sup>27</sup>. Ele procurava retratar a

---

<sup>23</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 452.

<sup>24</sup> EUSÉBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, II, (VI, 20,2), Madrid, BAC, 1973, p. 385: «Entre eles, Berilo deixou também, junto com as cartas, diferentes e belos escritos; era bispo dos árabes em Bostra. E o mesmo Hipólito que provavelmente presidia também outra igreja».

<sup>25</sup> Cf. E. PRINZIVALLI, «Estatua de Hipólito» – in *D. P. A. C.*, I, Salamanca, 1991, pp.1043-1044. OBS.: Sobre a questão da estátua não entraremos em grandes detalhes, uma vez que há autores que defendem que ela não é de Hipólito. Sobre a lista das obras descobertas sob a estátua, ver também V. LOI, «L’Identità Letteraria di Ippolito di Roma», in AA.VV, *Ricerche su Ippolito*, pp. 67-88.

<sup>26</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 453. Também J. P. Migne, na *Patrologiae Graecae cursus completus*, oferece uma vasta lista de obras de S. Hipólito (Cf. *P.G.* Tomo 10, pp. 583-885).

<sup>27</sup> Cf. P. NAUTIN, «Hipólito» – in: *D. P. A. C.*, I, p. 1043.

vivência da Igreja e também a forma em que esta se organizava nas suas comunidades para celebrar a liturgia.

A maior parte das suas obras perderam-se por vários motivos, como o facto de inicialmente ele escrever em grego e o conhecimento da língua foi desaparecendo gradualmente em Roma; também por se ter inclinado por uma cristologia considerada herética e pela condição de cismático de que foi acusado<sup>28</sup>. Mas, não obstante todas as controvérsias, conservaram-se muitas das suas obras, integralmente ou em fragmentos, em traduções latinas, siríacas, coptas, árabes, etiópicas, arménias, georgianas e eslavas.

Do vasto elenco de obras a ele atribuídas, salientamos as seguintes:

- *Philosophumena* ou *Refutação de todas as heresias*: esta obra foi descoberta, parcialmente, num códice grego do século XIV. Era atribuída a Orígenes, mas em 1859 foi, finalmente, restituída a Hipólito. A intenção do autor era demonstrar o carácter não cristão das heresias, provando sua dependência da filosofia pagã. É um documento que refuta todas as heresias relacionadas com as seitas gnósticas. Por isso, «depende, em grande parte, do tratado *Adversus haereses* de Ireneu»<sup>29</sup>.

- O *Syntagma* ou *Contra as heresias*: escrito antes dos *Phil.*, durante o pontificado de Zeferino (199-217), e é muito mencionado por Fócio. Parece que *Syntagma* e *Philosophoumena* são a mesma obra, sendo o *Phil.* uma reedição do *Synt.*<sup>30</sup>.

- O *Anticristo* (περί τοῦ ἁντιχρίστου): foi escrito por volta do ano 200 e é um dos seus tratados dogmáticos que se conservou de forma mais completa. É um tratado que «na

---

<sup>28</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 454.

<sup>29</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, pp. 456-459.

<sup>30</sup> FÓCIO, (*Bibl. Cod. 121*), cit. por J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 459. «Muito antes de escrever a *Philosophumena* Hipólito tinha composto uma obra que Eusébio (*H.E.* VI, 22) chama *Contra todas as heresias*, São Jerónimo (*De vir. Ill.* 61) chama *Adversus omnes haereses* e que Fócio (*Bibl. Cod.121*) chama *Syntagma*».

literatura patristica representa a dissertação de maior envergadura sobre o problema do anticristo»<sup>31</sup>. Fala, principalmente da vinda, não eminente, de Cristo.

Para além das obras acima referidas, Hipólito possui alguns tratados exegéticos de grande importância. Assim como o seu contemporâneo Orígenes, ele compôs um grande número de comentários sobre os livros do Antigo e do Novo Testamento, apesar dos comentários de Orígenes serem mais místicos e os de Hipólito serem mais sóbrios<sup>32</sup>. Por exemplo: *o Comentário sobre Daniel, o Comentário sobre o Cântico dos Cânticos e a História de David e Golias*. Dos tratados cronológicos pode-se destacar: *a Crónica* (Χρόνικον βίβλιοι), *o Cômputo Pascal* (Ἀπόδεικτικὸν χρόνον τοῦ Πάσχα) e algumas homilias<sup>33</sup>.

Enquadrado nesta lista de obras de Hipólito, está a TA, muitas vezes confundida com outro documento: *Sobre os Carismas*. Logo na abertura da TA, o autor refere-se a um seu tratado *sobre os carismas*. O que dá a entender que Hipólito escreveu realmente sobre os “dons” ou carismas na Igreja, antes de escrever sobre os ministérios e demais organização da vida eclesial.

No século XX, a autoridade da maior parte das suas obras foi posta em causa por P. Nautin: «Em 1947 M.P. Nautin veio contestar essas conclusões. Examinando os vários escritos atribuídos a Hipólito, ele diz que se tinha confundido, numa mesma herança hereditária, os escritos de dois autores diferentes: Hipólito e Joséphe»<sup>34</sup>. Por exemplo, na questão da autoria do *Elenchos* e da obra *Contra Noeto*, Nautin considera que somente a última pertence a Hipólito<sup>35</sup>. De facto, nos últimos anos a unidade das obras atribuídas a

---

<sup>31</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 460.

<sup>32</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 461.

<sup>33</sup> J. QUASTEN – *Patrologia*, I, pp. 456-470.

<sup>34</sup> P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, Paris 1947, cit. por B. BOTTE, *Introduction*, *SCh* 11bis, p. 15.

<sup>35</sup> P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, cit. por V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D. H. G. E.* XXIV, p. 627: «En vertu de certaines contradictions entre l'*Elenchos* et le *Contre Noët*, il attribua le second à Hippolyte, ainsi que les œuvres d'exégèse qu'Eusèbe mettait sous ce nom. Et versait au compte d'un certain Josipe

Hipólito tem sido posta em causa. Também o facto de ter surgido a confusão de dois Hipólitos, um romano e outro oriental fez com que distinguisse dois blocos bibliográficos que inicialmente pertenciam a um só autor<sup>36</sup>.

### 1.1.3 A “Tradição Apostólica” de Hipólito

Acerca das obras de Hipólito, possuímos poucas informações e como já foi referido, não há consenso na atribuição das suas obras. Por isso a autoria das suas obras, até hoje, é muito questionada. E são vários os motivos que fizeram com que as suas obras caíssem no esquecimento ou que fossem atribuídas a outros autores. Isso leva-nos a colocar certas questões sobre o verdadeiro autor da TA, se é de um só autor e também qual o motivo de escrever uma TA naquela época. E como disse A. Faivre, «será, sem dúvida, impossível provar, um dia, de uma forma categórica, que Hipólito é o autor da TA»<sup>37</sup>.

Apesar de Hipólito ser considerado, acima de tudo, um grande exegeta, ele deu grande importância à organização litúrgica e à disciplina canónica da Igreja. A sua eclesiologia apresenta dois aspectos muito importantes: um hierárquico, onde ele fala da Igreja como depositária da verdade da fé e que a sucessão apostólica dos bispos é a garantia do seu ensino; e outro espiritual onde, de forma exagerada, concebe a Igreja

---

l'*Elenchos* et les titres inscrits sur le siège toruvé en 1551[...]. Son intervention ébranla “l’édifice hipopolyteine”, dont les fissures ne tardèrent pas à apparaître».

<sup>36</sup> Cf. V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D. H. G. E.* XXIV, p. 628: «[...] On s’y arrête à une moyenne que, d’accord avec Vincenzo Loi, Manlio Simonetti se chargea de défricher. On convint d’abandonner le nom Josipe et de revenir à celui d’Hippolyte, tout en retenant le principe, énoncé par Nautin, de la distinction en deux blocs bibliographiques des œuvres précédemment attribuées à un seul auteur. En conséquence, on distingua aussi deux Hippolytes: un romain et un oriental. Le premier conservait la paternité de l'*Elenchos* et d’œuvres apparentées. Le second, tenu pour un évêque oriental de siège inconnu, était crédité du Contre Noët et des commentaires exégétique». Ver também MANLIO SIMONETTI, «A Modo di Conclusione: una ipotesi di lavoro», in AA.VV, *Ricerche su Ippolito*, p. 153s. *Studia Ephemeridis “Augustinianum”*. *Ricerche su Ippolito*, p. 153s.

<sup>37</sup> A. FAIVRE, *Naissance D’une Hiérarchie*, p. 39.

como uma sociedade exclusivamente de justos e com “portas cerradas” aos que erraram<sup>38</sup>. Neste sentido, a sua grande obra canónica e litúrgica é a TA (Ἀποστολική Παράδοσις).

Há um problema que se coloca quando se fala da TA e dos Carismas. Quando a obra foi descoberta, inicialmente teria o nome de Ἀποστολική Παράδοσις *Περὶ χαρισμάτων*, apesar de ser algo muito contestado. Tratar-se-ia de um documento que descrevia os carismas ou os dons que alguns membros da comunidade recebiam para desempenharem certas funções. E de facto, no prólogo do documento, está mencionada a questão dos carismas (*donum*) que iria ser exposta<sup>39</sup>.

A *Didaqué*, por exemplo, descreve os dons recebidos pelos apóstolos e pelos profetas. Esses são, segundo a *Didaqué*, os principais carismáticos que andam anunciando a Palavra e que, portanto, devem ser bem acolhidos e respeitados (cf. *Did.* 8). Os outros ministérios, como o do bispo e do diácono, parecem ser secundarizados pelo documento (15, 1-2). Mas antes da TA não é só a *Didaqué* que fala dos Carismas. Encontramos essa expressão nos seguintes documentos: em S. Inácio (*Filad.* 7,1 e *Smyrn.* Introdução); em *Pastor* de Hermes (*Mand.* 11, 7-9). Também S. Justino, no Diálogo com Trifão, fala dos cristãos, homens e mulheres, que possuem carismas do Espírito (*Dial.* 88,1)<sup>40</sup>.

Como um tratado canónico-litúrgico, a TA fala da variedade dos ministérios, destacando o carisma ou os dons recebidos por cada membro da comunidade e que deve praticar<sup>41</sup>.

Quando falamos do autor da TA deparamos com os mesmos problemas que existem em relação às outras obras. Por isso, ainda hoje há dificuldade em aceitar Hipólito como seu autor. Segundo P. Nautin, não pertence a Hipólito, mas sim a um

---

<sup>38</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 490.

<sup>39</sup> Cf. TA 1, p. 38.

<sup>40</sup> Cf. A. MONACI CASTAGNO, «Carismas», in *D. P. A. C.*, I, p. 361.

<sup>41</sup> A questão sobre a TA e os Carismas está explicada no 2.3 deste capítulo: “As questões que o texto levanta”.

segundo autor chamado Josefo (ou *Joséphe*)<sup>42</sup>. No entanto, abdicando da hipótese dos dois autores, graças ao esforço e paciência de autores como R. H. Connoly, A. S. Easton, G. Dix e B. Botte, que levaram a bom termo a reconstituição desta obra, podemos dizer que ela foi redigida por Hipólito em Roma, por volta do ano 215/218<sup>43</sup>.

## 1.2 Contexto histórico e eclesial

Hipólito viveu numa época em que tanto a Igreja, como a sociedade civil estavam a viver momentos conturbados. É um período considerado complexo, tanto para o Império, como para a Igreja. No que diz respeito ao modo de agir do Império face aos cristãos, oscilam-se momentos de paz e de perseguição. Como diz V. Saxer, «estava-se num “meio século” de paz, situado entre dois períodos de perseguição particularmente violentas»<sup>44</sup>. Foi neste clima de tranquilidade que, no início do século III, a Igreja aproveitou para aperfeiçoar a sua organização. Mas apesar desta paz entre o Império e a Igreja, surgiram alguns conflitos que abalaram a Igreja internamente. Acentuam-se as tendências dissidentes tanto no que toca à doutrina como no que se refere à organização.

A nível da vida cristã, começa-se a ver um incremento e a Igreja estende consideravelmente a sua influência. As comunidades cristãs começam a expandir-se, verificando-se «um esforço de organização e de disciplina que antes não era

---

<sup>42</sup> P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, cit. por B. BOTTE, *Introduction*, SCh 11bis, p.15. Ver também J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 455.

<sup>43</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance D'une Hiérarchie*, p. 38. Ver também, B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*, S. Paulo, Paulinas, 1972, p. 92.

<sup>44</sup> V. SAXER, «Les progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du II<sup>e</sup> siècle au milieu du III<sup>e</sup> siècle (180-250)», in J.-M. MAYEUR – L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD, *Histoire du Christianisme. Des origines à 250*, Tomo I, Paris, Desclée, 2000, p. 777.

necessário»<sup>45</sup>, uma vez que, com a expansão, ganhava força as tendências heréticas e as cismáticas.

Por isso, podemos destacar dois aspectos importantes no contexto histórico e eclesial em que viveu Hipólito: o Império (sua governação e relação com a Igreja) e as tensões internas na Igreja.

### 1.2.1 O Império

A maior parte da vida e exercício ministerial de Hipólito foi vivido sob o governo imperial da *dinastia dos Severos*. Essa dinastia teve início com o governo de Séptimo Severo (193-211) e terminou com Alexandre Severo (222-235)<sup>46</sup>. É com esta dinastia que a Igreja começa a entrar num clima de paz, que lhe vai proporcionar uma certa estabilidade para se começar a organizar-se melhor. O imperador Séptimo Severo concedeu tranquilidade ao cristianismo e isso fez com que houvesse um maior desenvolvimento da Igreja tanto interno como externo. Ele mostrou uma clara benevolência para com alguns cristãos particulares. Mas essa liberdade só durou até o ano 202, ano em que foi publicado um édito que «proibia passar-se ao judaísmo ou à religião cristã»<sup>47</sup>.

Com o imperador Caracalla (211-217) iniciou-se um novo período de tolerância religiosa no Império, o que beneficiou muito o cristianismo e a vida da Igreja<sup>48</sup>. Assim os cristãos puderam ocupar alguns postos importantes na sociedade civil.

---

<sup>45</sup> J. DANIÉLOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia, I. Desde los origenes a San Gregorio Magno*, Madrid, Cristiandad, 1964, p. 197.

<sup>46</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 326 e 330.

<sup>47</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 326.

<sup>48</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p.329.

O mesmo clima de tolerância continuou com o imperador Alexandre Severo (222-235), época em que Hipólito escreveu e dedicou um dos seus tratados (*Sobre o louvor de nosso Senhor e Salvador*) à mãe do imperador<sup>49</sup>. A vida da Igreja pôde desenvolver-se sem obstáculos, tanto no Oriente como no Ocidente: «no Oriente multiplicavam-se as inscrições cristãs na Ásia Menor. E no Ocidente, em Roma, organizavam-se, sem obstáculo os cemitérios cristãos»<sup>50</sup>.

Hipólito vai morrer sob o governo imperial de Maximiano (235-238). Foi no governo deste que, como já foi referido, tanto Hipólito como Ponciano foram desterrados para a Sardenha. Depois de uma dinastia benévola para a Igreja, Maximiano subiu ao trono com uma política completamente diferente em relação aos cristãos. Sendo opositor de Alexandre Severo, a quem assassinou, ao assumir o poder ele «promulgou um édito dirigido contra a hierarquia eclesiástica, condenando os bispos à morte. A perseguição foi especialmente cruel em Roma: o Papa Ponciano e o anti-papa Hipólito morreram nos trabalhos forçados nas minas de Sardenha»<sup>51</sup>.

### **1.2.2 A Igreja: tensões na Igreja**

Hipólito viveu numa época em que a Igreja se debatia com doutrinas heréticas que, de certa forma, distorciam os ensinamentos da doutrina cristã. Ele próprio encarnou bem as tensões doutrinais e disciplinares vividas no seio da Igreja, pois também ele se confrontou com a necessidade de defender a Igreja e sua doutrina. Parece, porém, que a vontade de defender a verdadeira doutrina contra as heresias fez com que fosse demasiado longe no seu zelo. Também o facto de naquela altura um certo número de heresias

---

<sup>49</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 452. Ver também H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 330.

<sup>50</sup> H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 330.

<sup>51</sup> JESÚS ÁLVARES GOMES, *História de la Iglesia*, I: *Edad Antiga*, Madrid, BAC, 2001, p. 92.

estarem a proliferar no seio da Igreja, levou Hipólito a escrever algumas obras anti-heréticas. Segundo Fócio, numa das obras perdidas de Hipólito, ele dizia ser discípulo de Ireneu<sup>52</sup>. Por isso, seguindo o exemplo do mestre, opôs-se às heresias que dividiam a comunhão eclesial. Das heresias do tempo de Hipólito podemos destacar o *modalismo trinitário* ou *patripacionismo* de Noeto depois conhecido por *sabelianismo*<sup>53</sup>.

Foi neste contexto que ele terá escrito a obra anti-herética *Philosofomena* ou *Refutação contra todas as heresias*. Nesta obra, Hipólito pretende demonstrar o carácter não cristão das heresias, provando sua dependência da filosofia pagã:

«Provaremos que os hereges são” ateus”, tanto nas suas opiniões como no modo de tratarem as questões. Mostraremos qual é a origem das suas acções e como estabelecem suas crenças sem tomar nada da Sagrada Escritura. Provaremos que as suas doutrinas são tiradas da sabedoria dos gregos e das conclusões dos autores de sistemas filosóficos...»<sup>54</sup>.

Hipólito sentiu necessidade de atacar essas heresias e os seus seguidores, provando que é a Igreja a depositária da verdade da fé. Mas a defesa da doutrina cristã levou-o a cair noutra extremo. «Ao atacar violentamente o modalismo trinitário e o patripacionismo de Noeto, Cleómenes, Epígono e Sabélio, Hipólito foi demasiado longe e susteve uma teologia do Logos que possuía certas tendências subordinacionistas»<sup>55</sup>. Para

---

<sup>52</sup> FÓCIO (*Bibl. Cod.* 121), cit. por J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 453.

<sup>53</sup> H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 381-382: «O modalismo é um dos principais erros acerca da Santíssima Trindade no século III, segundo o qual existe em Deus uma única Pessoa, mas que é chamado de Pai, Filho e Espírito Santo, de acordo com as suas manifestações e dos seus diversos atributos. Assim, em vez de haver três pessoas da S. Trindade, os defensores desta heresia dizem que há três “modos” diferentes da manifestação de Deus. O primeiro representante da doutrina modalista é o grego Noeto, que segundo Hipólito, era oriundo de Esmirna. Um discípulo de Noeto chamado Epígono levou a doutrina para Roma, onde um tal Cleómenes aderiu. Nessa altura Práxeas foi de Oriente para Roma e ali professou ideias modalistas. Práxeas dizia que o Pai sofreu com o Filho na Cruz. Cipriano chamou a esses hereges de *Patripacianos*. Outro sócio desta corrente foi Sabélio que veio para Roma no tempo do Papa Zeferino. Ele deu um grande contributo à doutrina modalista, atribuindo à única divindade três modos de agir».

<sup>54</sup> HIPÓLITO, *Philosophumena (Proémio)*, cit. por J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 457.

<sup>55</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 453.

defender a doutrina da Igreja, Hipólito não aceitava a reconciliação dos que tinham cometido pecados graves. E nesse contexto histórico em que a Igreja estava sendo “atacada” pelas heresias, na perspectiva de Hipólito, deviam ser afastados todos os que constituíam perigo à verdadeira doutrina.

### 1.2.3 Hipólito e Calisto

O Papa Calixto, assim como o seu antecessor Zeferino tiveram que lidar com duas correntes que se mostravam empenhadas em ganhar para si as autoridades eclesiásticas e muitos cristãos: o *montanismo* e o *milénarismo* provenientes da Ásia. O montanismo, introduzido por Montano (155-160), depressa se espalhou por todo o Mediterrâneo, tendo chegado ao Ocidente e em Roma por volta do ano 180<sup>56</sup>. O Papa Zeferino mostrou-se hostil a esta corrente entusiasta de teor claramente anti-hierárquico, mas de elevada exigência no que toca à vida cristã. Mas as tendências montanistas continuavam a espalhar-se através de Epígono, discípulo de Noeto, que por sua vez tinha um discípulo chamado Cleomeno. Zeferino aceitava e recomendava que escutassem a doutrina de Cleomeno. O Papa tinha como conselheiro o diácono Calixto que viria a sucedê-lo. Tanto Zeferino como Calixto confiavam em Epígono e Cleomeno, enquanto esses espalhavam suas ideias modalistas por toda a Igreja de Roma, o que suscitou várias críticas<sup>57</sup>.

Foi neste clima de muitos conflitos no seio da Igreja que aparece Hipólito a colocar-se contra as atitudes do Papa.

A sua controvérsia com o Papa Calixto iniciou em 217, onde, numa das suas obras ele se opõe a todas as tendências heréticas, atacando também, violentamente o

---

<sup>56</sup> B. ALAND, «Montano-Montanismo», in *D.P.A.C.*, II, pp. 1475-1477.

<sup>57</sup> Cf. J. DANÍELOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, p. 182.

Papa<sup>58</sup>, considerando que ele apoiava, de certa forma, a doutrina de Noeto e seus seguidores. Também Hipólito criticava a forma como Calixto aceitava na Igreja os penitentes que tinham sido culpados de pecado grave, uma vez que ele [Hipólito] apresentava-se como defensor de uma corrente mais rigorista; de uma Igreja composta de santos.

Ao aceitar a reconciliação com a Igreja, mesmo aos que tinham cometido um pecado grave, «Calixto representava, evidentemente, a doutrina e prática geral da Igreja e fundava sua teoria de que na Igreja há santos e não santos (pecadores) na parábola do trigo e do joio» (Mt 13,25-30)<sup>59</sup>. Mas Hipólito, baseado na sua tendência rigorista, dizia que «principalmente os que tivessem pertencido a alguma seita gnóstica, não lhes seriam perdoados os seus pecados»<sup>60</sup>. Acusava o Papa de perdoar os pecados da carne, de admitir bispos, sacerdotes e diáconos casados mais que uma vez e de admitir o matrimônio dos sacerdotes<sup>61</sup>.

Apesar de Hipólito se ter posicionado contra as atitudes de Calixto, este não fez nada que constituísse uma inovação na prática penitencial ao acolher na comunhão eclesial os apóstatas e outros pecadores graves. Calixto praticava a doutrina da Igreja na questão da penitência e reconciliação. Com o seu antecessor Zeferino, fala-se da prática de reconciliação a um homem chamado Natalio que tinha sido confessor da fé mas que depois apostatou, como relata Eusébio de Cesareia<sup>62</sup>.

Mas, apesar disso, não foi só Hipólito que se opôs às atitudes de Calisto na questão da penitência<sup>63</sup>. Também Tertuliano, na sua obra *De pudicitia*, redigida no

---

<sup>58</sup> Cf. J. DANÍELOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, p. 184.

<sup>59</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 475.

<sup>60</sup> HIPÓLITO, *Refut.*, 9, 12, cit. por H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, pp. 474-475.

<sup>61</sup> Cf. J. DANÍELOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, p. 187.

<sup>62</sup> Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia Ecclesiastica*, I, (V, 28,8-12), Madrid, BAC, 1973, pp. 341-342.

<sup>63</sup> Cf. C. MICAELLI et P. DE LABRIOLLE, *Introduction*: «En effet, non seulement Hippolyte déclare que Calliste accordait son pardon à tous les pécheurs sans distinction, mais tient encore à préciser que tout

período montanista, rejeita a ideia de que o bispo de Roma (e os bispos da Igreja em geral) tenham poder para perdoar os pecados *graviora*. Defendendo uma ideia de Igreja rigorosamente pura, enquanto «Esposa de Cristo, que é virgem, pura e santa, que se deve guardar de todo o tipo de corrupção», não aceita tal proclamação feita pelo Papa<sup>64</sup>.

Também Hipólito sonhava com uma Igreja de santos e pura, face ao mundo. Não aceitava uma Igreja com as características da arca de Noé, onde todos têm lugar e que só o juízo final os julgará, principalmente porque, durante o pontificado de Zeferino e depois o de Calixto, a hierarquia possuía, segundo Hipólito, características de muita moderação e que se preocupava mais em manter boas relações com o poder imperial. Principalmente no Comentário sobre Daniel e na explanação que faz do Cântico dos Cânticos, Hipólito descreve uma Igreja que é esposa de Cristo, sem mácula, e que não há lugar para quem é responsável de graves crimes morais<sup>65</sup>. Nesta controversa polémica, chegou a acusar Calixto de favorecer certas correntes heréticas, de se deixar comprar e de defender o monarquianismo.

A acesa polémica de Hipólito com Calixto levou-o a romper com a Igreja. Tornou-se chefe de um grupo restrito de cismáticos que o apoiava e que o elegeu Papa em 217. É considerado o primeiro anti-papa da história da Igreja. Dava-se, assim, início a um cisma que só terminou com o exílio onde veio a reconciliar-se com a Igreja, apesar de, segundo H. Jedin, não haver fontes seguras que o apresentam com anti-papa, nem o seu desterro para Sardenha<sup>66</sup>.

---

chrétien pouvait obtenir la rémission de ses péchés auprès de l'èvêque charlatan à condition qu'il s'unît à sa σχολή et à son διδασκαλεῖον», *SCh* 394, p. 17.

<sup>64</sup> TERTULIANO, *De pud.*, *SCh* 394, p. 146.

<sup>65</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 368.

<sup>66</sup> Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 366. «A hipótese de que se foi ordenado bispo e que viria a ser o primeiro anti-papa da história da Igreja, não tem apoio suficiente nas fontes. Tão pouco existem provas certas de que foi o escritor Hipólito que foi desterrado, com o Papa Ponciano, para Sardenha pelo imperador Maximiano de Trácio e que tivesse reconciliado com ele».

As *Actas dos mártires* falam do desterro de Hipólito e Ponciano para Sardenha, onde iriam morrer mártires. Mas antes da morte de Hipólito, dizem que ele se reconciliou com a Igreja, retomando a recta fé.

«Hipólito, para sua glória, ia redimir-se, com a morte no desterro, dos longos anos em que foi chefe dissidente na Igreja romana. No desterro, lhe acompanhou o Papa legítimo Ponciano e, irmanados nas durezas do “banho pena”, os dois se reconciliaram. Hipólito, nos seus últimos instantes, exortou expressamente aos seus seguidores a unirem-se aos demais fiéis e que seguissem a parte católica e assim, o seu cisma não sobreviveu»<sup>67</sup>.

Também há testemunho do seu martírio na lista dos mártires do século III, quando se fala do martírio não consumado de Orígenes. «Dezasseis anos antes, Hipólito e Ponciano iam reconciliar-se no martírio»<sup>68</sup>.

Hipólito morreu em 235. A Igreja, esquecendo o seu cariz cismático, venera-o como mártir, dedicando-lhe o dia 13 de Agosto, dia em que foi sepultado no cemitério na via Tiburtina.

## **2. A “Tradição Apostólica” como fruto e fonte da vida eclesial**

A TA de Hipólito é tida como uma das obras mais importantes a nível litúrgico. Retrata a tradição eclesial e a forma como a Igreja reza e celebra a sua fé. Por isso, exceptuando a *Didaqué*, é a constituição eclesiástica canónico-litúrgica mais antiga que possuímos. Sendo uma obra tão importante que retrata uma tradição, ela é *fruto* porque é

---

<sup>67</sup> DANIEL RUIZ BUENO, *Actas de los mártires* (Edición bilingüe): Introducción geral, Madrid, BAC, 1996<sup>3</sup>, p. 56.

<sup>68</sup> DANIEL RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, p. 662.

o eco e resultado ou também, testemunho da vida de uma Igreja ou de múltiplas comunidades que celebram a sua fé de uma forma estruturada. Mas é também fruto e resultado de tensões e dificuldades que obrigaram a um acentuar da disciplina e institucionalização das comunidades e funções, de forma que retrata a tradição celebrativa da Igreja, descrevendo, em parte, situações de épocas anteriores.

Mas a TA também é *fonte* na medida em que é uma referência fundamental, até aos nossos dias, para as futuras comunidades e documentos canónico-litúrgicos. Como fonte, brota dela a vida da Igreja, isto é, aquilo que ela vive e celebra.

«A TA é uma base para os nossos conhecimentos no que toca à antiga liturgia romana, por ser o primeiro escrito a descrever minuciosamente e registar orações litúrgicas»<sup>69</sup>. É nesta perspectiva que pretendemos analisar a obra como compêndio de orações litúrgicas antigas da Igreja, retratando ao mesmo tempo a tradição celebrativa dos cristãos. Hipólito coloca por escrito nesta valiosa obra uma tradição litúrgica e celebrativa que parecia estar ameaçada a cair em desuso. Por isso, segue aquilo que os primeiros cristãos celebravam e acreditavam, destaca o papel importante da hierarquia, mostra como as comunidades devem estar organizadas, sem esquecer a disciplina. Pode-se dizer que esta obra foi uma tentativa de colocar por escrito as instruções que a comunidade devia seguir para poder pôr em prática a verdade da doutrina. «A TA pode ser considerada como um resultado ou como um ponto de partida: resultado de uma constituição progressiva de uma hierarquia ou ponto de partida de um sistema de instituições eclesiásticas»<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*, S. Paulo, Paulinas, 1972, pp. 92-93.

<sup>70</sup> A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 47.

## 2.1 A Tradição Apostólica como *fruto* da vida e tradição eclesial

É evidente, pelo título, o intuito de fazer remontar o conteúdo deste escrito aos apóstolos e, através destes, a Jesus Cristo. Não começou a existir por um homem qualquer, mas sim em Jesus e no seu Evangelho. Apesar de na época apostólica ainda não podermos distinguir bem os carismas e ministérios de cada membro da Igreja, não se pode ignorar aquilo que nos vem sendo transmitido como fonte de vida celebrativa.

Para entendermos melhor a TA como fruto, e considerando Hipólito conhecedor da doutrina e tradição dos Apóstolos, analisaremos o que significa a tradição (*traditio*) e a sua apostolicidade.

### a) *Tradição:*

Entendido no sentido teológico da palavra, ela significa «transmissão da revelação ou dos costumes eclesiásticos de diversos géneros»<sup>71</sup>. Pela tradição crê-se no que se apresenta como revelação, mas sempre como revelação transmitida. Por isso, a tradição tem um papel fundamental na Igreja. Através dela a Igreja transmite a si mesma e transmite a sua fé. A tradição da fé significa que a Igreja permanece sempre em radical dependência daquilo que Jesus ensinou e que, em união com o Pai e o Espírito, não pode haver separação entre o que Cristo ensinou e o que a Igreja ensina e vive. A tradição permite que a Igreja seja fiel a si mesma e ao mesmo tempo, radicalmente fiel ao seu Senhor. Essa transmissão da fé expressa-se, de forma mais simbólica, na comunidade, onde se faz a experiência de comunhão e se transmite aquilo que se vive. Por isso, os

---

<sup>71</sup> T. CITRINI, «Tradición», in L. PACOMIO et al., *D.T. I.*, VI, Salamanca, Sigueme, 1987, pp. 522-542.

carismas, os ministérios e os sacramentos têm grande importância na comunhão e transmissão da fé.

Segundo S. Ireneu, «a *“Traditio apostolorum”*, que se manifestou em todo o mundo, está em toda a Igreja e pode ser percebida por todos que queiram ver a verdade»<sup>72</sup>. E diz ainda que os mentores desta Tradição são os bispos que foram designados pelos Apóstolos e seus sucessores<sup>73</sup>. Esta Tradição que eles transmitiram à Igreja e que é guardada por ela, foi recebida do Senhor e por isso os blasfemos que se põem no lugar do seu Criador não estão em sintonia nem com as Escrituras, nem com a Tradição<sup>74</sup>.

Ao falar da Tradição vivida e guardada pela Igreja ele diz que «deve amar-se com zelo extremo o que vem da Igreja e guardar a Tradição da verdade»<sup>75</sup>. Diz ainda, a respeito da Tradição que foi transmitida pelos Apóstolos: «Se os Apóstolos não nos tivessem deixado as Escrituras, não se deveria seguir a ordem da Tradição que eles transmitiram àqueles a quem confiavam as Igrejas?»<sup>76</sup>. Podemos ver com estas expressões que o bispo de Lião destaca a importância da Tradição como algo que, sendo recebido, deve ser transmitido, porque trata-se do “tesouro” da Igreja.

#### **b) Apostólica:**

Na origem da comunhão está o mistério salvador de Cristo, experimentado pelos apóstolos e transmitido até nós mediante o seu anúncio. A comunhão e a transmissão da

---

<sup>72</sup> IRENEU, *Adv. Haer.*, III, 3,1, *SCh*, 211, p. 30.

<sup>73</sup> Cf. IRENEU, *Adv. Haer.*, III, 3,1, *SCh*, 211, p. 30.

<sup>74</sup> Cf. IRENEU, *Adv. Haer.*, III, 2,2, *SCh*, 211, pp. 26.28.

<sup>75</sup> IRENEU, *Adv. Haer.* III, 4,1, *SCh* 211, p. 44.

<sup>76</sup> IRENEU, *Adv. Haer.* III, 4,1, *SCh* 211, p. 44.

fé nascem a partir do anúncio evangélico<sup>77</sup>. E neste aspecto, os Apóstolos tiveram um papel fundamental, visto que foram os primeiros enviados. A tradição tem de ser fiel às origens<sup>78</sup>. E a fidelidade à tradição é fidelidade à experiência que os Apóstolos converteram em depósito de fé e que eles nos transmitiram: « [...] para que também vós tenhais comunhão connosco» (1Jo 1,3). Visto que a tradição é transmissão da Igreja e da sua fé, há que sublinhar que a Igreja é apostólica e a sua fé também.

A apostolicidade da tradição mostra-se na relação peculiar que os Apóstolos tiveram com Cristo e que eles foram transmitindo. Esta apostolicidade expressa-se na Sagrada Escritura que é seu sinal e garantia. De uma forma especial, é através dela que a Igreja apostólica e sua fé tornam-se contemporâneos para nós.

Esta análise da expressão *traditio* e sua *apostolicidade* ajuda-nos a perceber que a tradição apostólica não se expressa somente em referência à Sagrada Escritura. Expressa-se também no diálogo que a Igreja mantém em todos os tempos. Por isso existe a era apostólica e pós-apostólica da tradição.

Por isso, mesmo que a *Didaqué* seja considerada o primeiro documento que descreve a doutrina eclesial de uma forma mais organizada, todos os ministérios têm a sua origem em Cristo e são exercidos conforme os dons que cada pessoa recebe do Espírito Santo. Não se pode ignorar a fidelidade que as primeiras comunidades cristãs tinham em relação ao que foi ensinado por Jesus Cristo. Mas é principalmente a partir dos finais do século I e inícios do II (com a *Didaqué*) que se começa a descrever a disciplina, os carismas e ministérios eclesiais. E a TA aparecerá nesta linha de documentos, como fruto de uma tradição eclesial.

---

<sup>77</sup> Cf. T. CITRINI, «Tradición», in *D.T.I.*, VI, pp. 522-542.

<sup>78</sup> Cf. ISIDRO LAMELAS, «Igreja Apostólica como fundamento. Mito de origem?», in *Communio* 28 (2011/4), sobretudo pp. 397-403.

Analisando, ainda que de forma breve, alguns desses escritos anteriores à TA, podemos ver como ela é fruto da tradição e vida da Igreja. Os documentos de cada época procuravam descrever as exigências da fé e os requisitos necessários para se fazer parte da comunidade cristã.

A *Didaqué* (*Διδαχή των δώδεκα ἀποστόλων*) é o documento mais antigo que conhecemos, que descreve a organização eclesiástica. «É o documento mais importante da era pós-apostólica e a mais antiga fonte de legislação eclesiástica que possuímos»<sup>79</sup>. A obra pretende fazer um resumo da doutrina de Cristo e como foi transmitida aos apóstolos e esses a transmitiram às nações. Mas não é só uma transmissão daquilo que os Apóstolos ensinavam. «É um compêndio de preceitos de moral, de instruções sobre a organização das comunidades e do que diz respeito às funções litúrgicas»<sup>80</sup>. Portanto, é um documento que descreve a vida cristã no século II e que serve de código para obras eclesiais futuras.

Analisando o seu conteúdo, podemos ver que há muitas semelhanças com a TA. Encontra-se dividida em três partes e um epílogo: a primeira fala sobre uma catequese moral; a segunda sobre instruções litúrgicas; a terceira sobre prescrições disciplinares que dizem respeito à comunidade. A nível dos ministérios, a *Didaqué* ainda não apresenta uma distinção concisa, nem com grandes especializações: fala de Apóstolos e profetas e qual a função deles<sup>81</sup>. Também fala da escolha dos bispos e dos diáconos que deve ser feita pela comunidade local, que sejam dignos do Senhor e que devem ser estimados, porque “eles estão exercendo o ministério dos profetas e dos mestres”<sup>82</sup>. Quanto ao culto,

---

<sup>79</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 37.

<sup>80</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 37.

<sup>81</sup> Cf. *Did.* 11,3-5, *SCh* 248, p. 184.

<sup>82</sup> Cf. *Did.* 15,1-2, *SCh* 248, p. 192.

o documento fala de dois cultos importantes: o Batismo e sua preparação<sup>83</sup> e uma Eucaristia que se realiza ainda no contexto de uma ceia<sup>84</sup>.

Ao comparar os dois documentos (*Didaqué* e TA), vemos que a TA segue uma tradição eclesial que já se vivia no século anterior, mesmo que aperfeiçoando alguns aspectos, como é o caso dos ministérios, ou também das orações eucarísticas que aparecem mais bem estruturadas.

Também Clemente de Roma (da mesma época que a *Didaqué*) fala principalmente do ministério dos bispos e dos presbíteros. Ele não distingue as funções próprias dos bispos e dos presbíteros. Fala dos Apóstolos, dos bispos e dos diáconos que são escolhidos pelos Apóstolos, depois de os provarem pelo Espírito Santo<sup>85</sup>.

Em finais do século I até meados do II, podemos destacar dois autores que, através das suas obras, retratam questões disciplinares na Igreja daquela época: Inácio de Antioquia e São Justino.

Inácio de Antioquia, na *Carta aos efésios*, destaca o papel do bispo em unir a comunidade<sup>86</sup> e a importância de estar preparado para participar do ‘pão de Deus’<sup>87</sup>. Só os que estiverem reunidos na graça e na única fé, em harmonia de sentimentos ao bispo e ao presbitério, partirão do mesmo pão<sup>88</sup>. Para Inácio o bispo e o presbítero têm um papel importante na representação da comunidade. E isso vê-se no relato que faz na *Carta aos Magnésios*<sup>89</sup> e na *Carta aos Tralianos*, dizendo que sem o bispo, o presbítero e o diácono não há Igreja<sup>90</sup>.

---

<sup>83</sup> Cf. *Did.* 7,1-4, *SCh* 248, p. 170-172.

<sup>84</sup> Cf. *Did.* 8-10, *SCh* 248, p. 172-182.

<sup>85</sup> CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios* 42, 2-4, *SCh* 167, p. 168.

<sup>86</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 5,1, *SCh* 10b, p. 60.

<sup>87</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 5,2-3, *SCh* 10b, p. 62.

<sup>88</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 20,2, *SCh* 10b, p. 76.

<sup>89</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 3,1, *SCh* 10b, p. 86.

<sup>90</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral.* 2,1, *SCh* 10b, p. 96.

São Justino na sua Primeira Apologia faz uma descrição da tradição do sacramento do Baptismo<sup>91</sup>, da liturgia eucarística<sup>92</sup> e da vida social dos cristãos<sup>93</sup>. Ele faz uma descrição da vida litúrgica e social do século II, dando uma ênfase especial à liturgia do Baptismo e da Eucaristia. Na Apol. I, 61,1-13, explica o sentido do Baptismo que se administra em nome do Senhor. Diz que os que vão ser batizados devem dedicar-se à oração e preparar-se pelo jejum. Quanto à Eucaristia, ele descreve duas vezes a liturgia eucarística: na primeira descrição (cap. 65) trata da liturgia eucarística dos recém-batizados; e na segunda (cap. 67) fala da celebração eucarística de todos os Domingos, onde fala do papel do bispo na celebração e dos diáconos na distribuição dos dons consagrados a todos os presentes. Não se trata de um alimento qualquer. É o pão e o vinho misturados com água que se transformam no corpo e sangue daquele Jesus que se fez carne – diz Justino<sup>94</sup>.

Se esses documentos e outros anteriores à TA retratam a tradição da vida eclesial da época em que foram escritos, a TA também descreve o que a Igreja vivia e celebrava em finais do século II e início do III. Vê-se que a TA apresenta uma estrutura da Igreja melhor organizada, mas que não foge à tradição. Ao tratar dos ministérios, por exemplo, vemos como os bispos assumem as suas funções, a função dos presbíteros vai-se distinguindo cada vez mais da dos bispos e o serviço do diácono é cada vez mais ligado ao bispo. Podemos dizer que a TA, sendo fruto do seu contexto eclesial, é também fruto de uma tradição que vem desde os tempos apostólicos e pós-apostólicos. E Hipólito é um dos que «insistentemente guarda a tradição apostólica»<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. JUSTINO, *Apol. I*, 61, *SCh* 507, pp. 288-292.

<sup>92</sup> Cf. JUSTINO, *Apol. I*, 65-67, *SCh* 507, pp. 302-312.

<sup>93</sup> Cf. JUSTINO, *Apol. I*, 67, *SCh* 507, pp. 308-312.

<sup>94</sup> Cf. JUSTINO, *Apol. I*, 65-66, *SCh* 507, pp. 302-308.

<sup>95</sup> H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, I, p. 365.

## 2.2 A Tradição Apostólica como *fonte* e norma da vida e liturgia da Igreja

Sendo a TA uma obra de tão grande importância para a vida e disciplina da Igreja, pela sua constituição e pela forma como expõe os temas, não podemos negar que várias obras se viriam a inspirar nela. Assim sendo, ela aparece como fonte de um grande número de constituições eclesiais, principalmente orientais. Vejamos agora como é que a TA serviu de fonte para outras constituições, sabendo inclusivamente que ainda hoje ela é tida como uma fonte para a disciplina eclesial e que possui orações importantes como a Oração Eucarística ou os ritos de ordenações.

Analisaremos, agora, algumas das Constituições para as quais a TA serve de fonte inspiradora. Apesar de ter havido alguma confusão quanto a dependência directa ou indirecta entre as obras que pretendemos analisar e a TA, o facto é que a conclusão a que se chegou no início do século XX, depois de vários estudos feitos, é que estas obras dependem da TA<sup>96</sup>.

Começando pela obra *Constituições dos Apóstolos* (CA), vê-se que há indícios claros de dependência no livro VIII. É uma compilação siríaca, escrita por volta do ano 380, sendo uma das mais antigas colecções litúrgico-canónicas da antiguidade cristã que possuímos<sup>97</sup>. É uma compilação de oito tratados sobre a disciplina da Igreja antiga cujo objectivo era servir de manual não só para os clérigos, mas também para os leigos. Nas Constituições existe um título (*Epítome*) que, segundo J. Quasten, é tirado directamente da TA, uma vez que o autor da obra copia as mesmas palavras de Hipólito e as adapta no texto da CA<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Cf. B. BOTTE, *Introduction*, *SCh* 11bis, p. 13.

<sup>97</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 473.

<sup>98</sup> J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 473.

Outra obra que tem claros indícios de ter como fonte a TA é o *Testamento de Nosso Senhor* (TNS). Escrito por volta dos séculos IV-V e provavelmente em grego, o seu autor pretendeu, segundo várias investigações feitas, reproduzir o texto de Hipólito. E fê-lo com mais fidelidade que qualquer outro documento<sup>99</sup>.

Os *Cânones de Hipólito* (CH) também têm como fonte a TA. Foi redigido por volta do século V-VI, segundo G. H. Connolly: «not earlier than the middle of the fourth century, and perhaps dating from the fifth or sixth century»<sup>100</sup>, provavelmente na Síria e apresenta-se como uma recompilação de 38 cânones, terminando com um sermão<sup>101</sup>. Comparando os CH com a TA, percebe-se que há partes que o autor acrescenta à obra e partes que ele omite. A fonte utilizada pelo autor da obra é a TA, mesmo que o termo fonte não seja muito bem aceite por alguns autores. Mas «o autor não esconde, de facto, a fonte da maior parte da sua obra, uma vez que no título que ele deu, refere-se tanto a Hipólito, bispo de Roma, como às tradições apostólicas»<sup>102</sup>.

Portanto, podemos dizer que «as mais antigas regras canónico-litúrgicas que derivam da TA são as seguintes: Cânones dos Apóstolos no Egipto e mais tarde na Etiópia, o Testamento de Nosso Senhor e as Constituições Apostólicas na Síria e os Cânones de Hipólito também na Síria»<sup>103</sup>.

Mas para além dos documentos acima analisados que a TA serviu de fonte, podemos destacar algumas formas com que ela tem exercido grande influência na vida e celebração litúrgica actual. O Concílio Vaticano II (1962-1965), por exemplo, faz

---

<sup>99</sup> Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, p. 475.

<sup>100</sup> G. H. CONNOLLY, «Cânones de Hipólito», in *Patrologia Orientalis*, XXXI, 2, p. 323: «Não antes de meados do século IV e, talvez, que datam do século V ou VI.»

<sup>101</sup> Cf. F. GRAFFIN, «Les Canons d'Hippolyte», in *P.O.* XXXI, 2 (Introduction), Paris, Firmin-Didot, 1966, p. 274.

<sup>102</sup> F. GRAFFIN, «Les Canons d'Hippolyte», p. 308.

<sup>103</sup> F. GRAFFIN, «Les Canons d'Hippolyte», p. 308.

referência ao documento, principalmente ao falar do episcopado e da sua consagração (LG 21); das relações entre bispos e presbíteros (PO 7).

Também o Papa Paulo VI, por ocasião da reforma litúrgica, quis ir buscar anáforas no “património” ecológico tradicional. Assim sendo, «as anáforas que mais sobressaíram foram a de Hipólito (século III) e de S. Basílio; ambas harmonizavam bem com os textos da liturgia latina»<sup>104</sup>. Para a consagração episcopal diz que «um bom ponto de partida seria o texto que, a este propósito, encontra-se na TA de Hipólito»<sup>105</sup>.

### 2.3 Questões que o texto levanta

Com a análise do texto, do seu contexto e da forma como chegou até nós, não se pode ignorar certas questões pertinentes que ele levanta. Um dos problemas que se coloca é o facto de no século III aparecer um texto tão bem organizado e que descreve, tão bem, a forma como a Igreja estava organizada e com cada ministério estipulado. É que, de acordo com os textos precedentes à TA, havia uma certa tensão entre os carismas e os ministérios ordenados. E mesmo nos ministérios ordenados não havia, segundo descreve os documentos, uma distinção das funções. E chegamos na TA, deparamo-nos com uma Igreja tão bem organizado, com a descrição de cada ministério ordenado e não ordenado e com as formas de ordenações para bispo, presbítero e diácono. Por isso há que ter em conta algumas questões que podem ser pertinentes.

Quanto à liturgia que o texto nos propõe, há que ter em conta se é da Igreja universal, se são ecos da liturgia alexandrina ou somente da Igreja de Roma. Hanssens é um dos autores que considera que a TA pode ser uma descrição da liturgia de Alexandria.

---

<sup>104</sup> A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia (1948-1975)*, Madrid, BAC, 1999, p. 397.

<sup>105</sup> A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia*, p. 617.

E o facto de a maior parte dos fragmentos da obra ter sido conservado em línguas orientais e não na língua ocidental alimenta muito esta tese.

Mas os elementos catequéticos e litúrgicos que aparecem nas obras de Hipólito são tipicamente romanos. E isso leva a crer que a TA descreve a vida litúrgica da Igreja de Roma. E se há alguma afinidade com elementos litúrgicos do oriente é porque «os elementos litúrgicos do ocidente têm influências orientais. O próprio Hipólito teve contacto com a tradição asiática e isso demonstra uma certa ligação entre a liturgia oriental e a ocidental descrita na sua obra. Sendo Hipólito «um homem firme na tradição romana e presbítero naquela Igreja»,<sup>106</sup> pode dizer-se que ele testemunha a liturgia, vida e tradição da mesma.

Só que, pelo facto de descrever a liturgia e tradição eclesial romana, não quer dizer que a sua obra não tenha exercido influência noutras igrejas. Analisando as obras que tiveram a TA como fonte, pode ver-se uma certa familiaridade entre a liturgia romana e a oriental. Podemos ter como exemplo o caso do *Testamento de Nosso Senhor* ou também as *Constituições Apostólicas* que eram considerados como manuais de instrução eclesiástica das igrejas na Síria.

E qual o motivo de dar à obra o nome de *Ἀποστολική Παράδοσις*? Alguns autores dizem que se trata de um tratado *Sobre os carismas*<sup>107</sup>; outros, ao analisarem o conteúdo da obra, deram-lhe o nome de *Diataxeis dos Apóstolos*<sup>108</sup>. Mas, segundo V. Saxer, Marcel Richard, que fez a descoberta e análise do manuscrito, continuou a chamar TA à obra, descartando os argumentos que diziam que se chamava *Deataxeis*<sup>109</sup>. Estaremos perante uma ou duas obras? No manuscrito descoberto sob a estátua encontravam-se dois títulos:

---

<sup>106</sup> J. DANIELLOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, p. 186.

<sup>107</sup> P. NAUTIN, «Tradición Apostólica», in *D. P. A. C.*, II, p. 2148.

<sup>108</sup> V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D.H.G.E.*, XXIV, p. 630.

<sup>109</sup> Cf. V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D.H.G.E.*, XXIV, p. 630.

*Περί χαρισμάτων* e *Ἀποστολική Παράδοσις*. J. Migne responde a essa questão dizendo que é uma única obra: “*Tradição Apostólica sobre os carismas*”. O próprio texto, no prólogo mistura os dois aspectos: «Nós expusemos convenientemente a parte do discurso que diz respeito aos carismas... Agora, motivados pela caridade para com todos os santos, abordámos a parte essencial da tradição...»<sup>110</sup>. Ao explicar a questão dos dois títulos diferentes, V. Saxer diz que, tratando-se de títulos de obras que foram encontrados na base da estátua, o pouco espaço para escrever os nomes completos das obras fez com que criasse uma certa confusão. «Ficamos com a impressão que, a gravura que inicia as palavras *Ἀποστολική Παράδοσις* numa linha diferente de *Περί χαρισμάτων*, faz pensar em dois títulos diferentes. Podemos concluir, no entanto, que por um lado a obra de Hipólito designa bem o título de TA e que, por outro lado, trata-se de um documento diferente do tratado *Sobre os Carismas*»<sup>111</sup>.

No caso de se tratar da mesma obra com dois títulos, não é a primeira vez que acontece com as obras de Hipólito. Vê-se por exemplo a obra *Elenchos*, também chamado de *Philosophomena*. Mas podemos concluir que o título da obra está de acordo com o seu conteúdo. «No prólogo e na conclusão faz um duplo apelo à ‘tradição’. Primeiro chama atenção ao ‘essencial da tradição’ e depois à ‘tradição dos apóstolos’»<sup>112</sup>.

Em jeito de conclusão podemos dizer que a TA, mesmo não sendo uma obra de rigor científico, em virtude das várias questões que levanta, continua sendo importante para o estudo da vida litúrgica primitiva e nos impele ao compromisso com a tradição de acordo com as funções que cada membro desempenha. Aquilo que Hipólito procura ensinar a partir desta obra não está desenraizado da tradição eclesial nem das Escrituras. Assim sendo, não pode ser ignorada também como fonte inspiradora.

---

<sup>110</sup> TA 1, p. 39.

<sup>111</sup> V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D.H.G.E.*, XXIV, p. 631.

<sup>112</sup> V. SAXER, «Hippolyte (saint)», in *D.H.G.E.*, XXIV, p. 630.

## CAPÍTULO II

### LITURGIA E VIDA DA IGREJA

A Igreja é o povo dos convocados; daqueles que, em grande ou pequeno número, se reúnem para rezar e celebrar a Eucaristia, chamada também “fracção do pão”. Ao longo dos séculos, ela tem seguido o ensinamento que Jesus deixou, para se fazer “*em sua memória*” (cf. Lc 22,19) o que Ele mesmo fez e ensinou.

Neste capítulo, procuraremos estudar a forma como estava organizada liturgicamente a Igreja no período retratado pela TA, isto é, no século III. Analisaremos a vivência da liturgia nessa época e o papel dos membros da comunidade, tendo em conta que a Igreja começava então a estruturar-se. Teremos em conta também os aspectos que consideramos ser fundamentais na vida litúrgica e eclesial, assim como os ministérios ordenados e não ordenados.

#### **1. A organização e vivência litúrgica no século III**

Para a Igreja viver mais dignamente na liturgia aquilo que o Senhor lhe deixou como ensinamento, é preciso uma organização e disciplina por parte dos seus membros. No século III assiste-se ao desenvolvimento da estrutura organizativa da Igreja, uma vez que «essa época marca uma nova fase no desenvolvimento da vida cristã»<sup>113</sup>. Tal desenvolvimento proporcionava também alguns abusos, principalmente a nível da vivência da liturgia. Era uma época em que ainda se improvisavam os métodos de

---

<sup>113</sup> J. DANIÉLOU – H. I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, I, p. 197.

celebração e, em alguns casos, adaptavam-se alguns esquemas, sobretudo do uso judaico, à nova situação e contexto concreto em que se vivia. Esta nova situação traz consigo novas dificuldades e novas tarefas para os seus membros. Por isso, sentia-se uma crescente necessidade de definir melhor as regras de vida e disciplina litúrgica, para se saber que costumes e usos se deveriam preservar e o que rejeitar.

Com a preocupação de construir uma Igreja de acordo com o ensinamento de Cristo, não bastavam os carismas “espontâneos”, mas era preciso formar uma disciplina litúrgico-canónica mais rigorosa para os membros da comunidade. Neste período, deparamo-nos, assim, com uma Igreja melhor organizada, como se vê na TA, com funções específicas para cada membro. Vemos isso, particularmente na definição dos ministérios que nesta época aparecem com uma organização bastante completa, mas também nas funções desempenhadas pelos outros membros da comunidade.

Apesar desse grande esforço normativo se ter manifestado sobretudo no mundo de sensibilidade romana, ele teve repercussão em toda a Igreja. Cada comunidade procurava organizar-se, mas sempre com ligação às outras comunidades cristãs e, cada vez mais, em ligação com a Igreja romana, centro da unidade<sup>114</sup>.

Enquanto nos dois primeiros séculos assistimos ainda a uma certa espontaneidade e diversidade no que se refere à vida litúrgica e à vivência quotidiana da fé cristã, no século III aparece, pela primeira vez, «uma descrição completa das devoções quotidianas dos fiéis e da disciplina dos sacramentos, especialmente do Baptismo e das ordens sacras»<sup>115</sup>. A vida quotidiana dos cristãos do século III está marcada também pela oração em comunidade e individual. Embora não podiam ignorar a oração privada, conforme os

---

<sup>114</sup> A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de L'Église: de la fin du II<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, Paris, ed. Bloud & Gay, 1938, p. 65.

<sup>115</sup> JOSEF A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, col. L.O. 33, Paris, Cerf, 1962, p. 87.

preceitos do Senhor (cf. Mt 6,6)<sup>116</sup>, sentiam uma crescente necessidade de valorizar e organizar os momentos e rituais de oração comunitária. A TA é fruto e testemunho desta necessidade.

Neste sentido, analisando o documento de Hipólito, podemos ver que a organização e vivência litúrgica da Igreja, no século III, tinham em conta não só a participação nos sacramentos e a oração colectiva, mas também a vida pessoal ou doméstica.

## **2. O papel da comunidade na estruturação da Igreja**

Com a participação dos fiéis, pelos sacramentos recebidos, a comunidade organizava-se de acordo com o ministério que cada um é chamado a desempenhar. Isto permite constatar uma estruturação da Igreja, destacando a importância da hierarquia. A TA descreve-nos, com algum detalhe, a forma como o povo de Deus participava na vida interna de uma comunidade cristã de acordo com os ministérios desempenhados em cada comunidade particular.

A Igreja nasce de Cristo e cresce por meio dos sacramentos que cada um recebe e da missão de cada um. Aperfeiçoam-se os fiéis para a realização e edificação do corpo de Cristo, por obra do Espírito Santo, que os conduz à unidade e celebração da mesma fé, como diz o apóstolo Paulo: «Foi Ele que a alguns constituiu como Apóstolos, a outros como Profetas, a outros Evangelistas, a outros Pastores e Mestres, em ordem a preparar os santos para uma actividade de serviço, para a construção do Corpo de Cristo, até que

---

<sup>116</sup> «Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto mais secreto e, fechada a porta, reza em segredo a teu Pai, pois Ele, que vê o oculto, há-de recompensar-te».

cheguemos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao homem adulto, à medida completa da plenitude de Cristo» (Ef 4, 11-13).

No período pós-apostólico (séculos II-III), marcado pelo testemunho (*martyrium*), o seguimento de Cristo exigia duas realidades fundamentais: o Baptismo e o testemunho. Por isso, não podiam ser só os membros do clero a assumirem uma missão, mas sim todos os batizados. Sendo missionária, a Igreja precisava que todos e cada um dos membros fossem missionários e verdadeiros apóstolos<sup>117</sup>. Neste sentido, cada membro da comunidade devia cumprir a sua tarefa apostólica, que lhe foi confiada em virtude do seu Baptismo<sup>118</sup>.

Nesse período pós-apostólico, a Igreja foi marcada pelo seu desenvolvimento interno, mais que pela sua configuração externa e hierárquica. Depois, com a sua expansão, as comunidades necessitavam de uma organização no sentido de enfrentarem as dificuldades e desafios que iam surgindo. Assim, «o século III, marcado por momentos de paz e também de perseguições, possibilitou uma forte acção evangelizadora e uma notável firmeza na organização interna da Igreja, que se reflete nas formas de culto, na reflexão teológica e nas expressões literárias»<sup>119</sup>, via-se que cada comunidade particular se sentia envolvida na construção de uma Igreja mais universal.

---

<sup>117</sup> LUCIEN DEISS, *Aux sources de la liturgie*, col. VT, 3, Paris, Flerus, 1963, p. 62.

<sup>118</sup> Cf. LUCIEN DEISS, *Aux sources de la liturgie*, p. 63.

<sup>119</sup> X. BASURKO – J. A. GOENAGA, «La vida litúrgica-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica», in DIONISIO BOROBIO, et al., *La celebracion en la Iglesia*, I. *Liturgia y sacramentologia fundamental*, Tomo 57, Salamanca, Sigueme, 1991, p. 71-72.

### 3. Os aspectos centrais da vida litúrgica

Depois de termos analisado o papel da comunidade, deter-nos-emos, neste ponto do trabalho, na análise dos aspectos centrais da vida litúrgica que a TA descreve. Seguindo uma disciplina que, de certa forma já vinha dos séculos anteriores, o documento destaca os elementos essenciais da vida do cristão e que fundamentam a prática e a participação nos mistérios de Cristo. Embora a TA seja um documento onde se acentuam as normas litúrgicas de cariz disciplinar, ela permite-nos perceber o essencial da vida da Igreja. Como forma de incorporação na Igreja, destacam-se os sacramentos de iniciação cristã. Precedidos de um tempo determinado de preparação, esses sacramentos, como analisaremos mais à frente, fazem com que as pessoas entrem para a comunidade cristã e dela participem. São o Baptismo, a Confirmação e a Eucaristia.

Ao ser admitido na comunidade por meio dos sacramentos, cada membro procurará desempenhar as funções que lhe são confiadas. O Espírito concede dons e graças especiais aos fiéis de todas as classes, «*distribuindo a cada um conforme lhe apraz*» (1Cor 12,11), tornando-os aptos e disponíveis para assumirem os diversos cargos e ofícios úteis à renovação e maior crescimento da Igreja.

A TA põe em evidência as diversas funções de cada um. Neste sentido, permitir-nos-á analisar os aspectos centrais, retratando os elementos tradicionais, uma vez que «o seu autor se faz defensor acérrimo dos valores tradicionais e defende a fé católica assumida e defendida pelos Apóstolos»<sup>120</sup>.

Aqueles que aceitavam o desafio de serem cristãos, quer os membros ordenados, quer os não ordenados, destacavam-se pela sua atitude heroica de sofrerem pela fé,

---

<sup>120</sup> X. BASURKO – J. A. GOENAGA, «La vida litúrgica-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica», p. 74.

mesmo sacrificando as suas próprias vidas, num tempo em que a vivência da fé era exigente<sup>121</sup>. Diz Jungman que, «qualquer cristão verdadeiro, quer fosse mercador, escravo ou escrívão, tinha de ser missionário nas suas actitudes e comportamentos quotidianos»<sup>122</sup>.

### 3.1 Catecumenato e catequese

Quando se fala do *catecumenato*, trata-se de um tempo de preparação e de escuta da palavra, como modo de preparação para a recepção dos sacramentos. A Sagrada Escritura, ao falar da recepção do Baptismo, destaca sempre a importância da preparação pela escuta da palavra. Essa preparação pode ser longa ou curta, conforme as circunstâncias, como, por exemplo, o caso do eunuco baptizado por Filipe (Act 8,26-38) e supõe sempre aceitação do Evangelho e conversão de vida. (cf. Mt 28,19; Act 2,38.41; 8,12; 16,14-15; 16,31-33...). Apesar de na época apostólica não encontrarmos uma *catequesis* organizada, não faltam indícios reveladores da existência da catequese (anúncio da palavra) prévia ao Baptismo no NT. Neste caso, e principalmente no caso do eunuco, vemos que há alguém que manifesta o desejo de receber o Baptismo, mas também, o Espírito de Deus que se intervém para que se possa realizar tal desejo<sup>123</sup>.

Para além das citações bíblicas acima referidas, a carta aos Hebreus contém uma clara referência a uma instrução sobre os aspectos essenciais da doutrina de Cristo e a necessidade de conversão (Heb 6,1-2). Os “ensinamentos elementares sobre Cristo”, de que fala a Carta aos Hebreus, pretende indicar uma “instrução de base” que precede o Baptismo. Os conteúdos propostos nesta passagem (os fundamentos da conversão das

---

<sup>121</sup> Cf. JOSEF A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, 33, p. 120.

<sup>122</sup> JOSEF A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, 33, p. 120.

<sup>123</sup> Cf. MICHEL DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1962, p. 125.

obras mortas, da fé em Deus, da imposição das mãos, da ressurreição dos mortos...), demonstram claros indícios daquilo que é considerado uma catequese pré-baptismal<sup>124</sup>. Mas, apesar de haver um desejo pessoal, «é Cristo e seu Reino que intervêm, através do Espírito Santo, na preparação do “catecúmeno”»<sup>125</sup>. Vemos isso, de uma forma bastante clara, no batismo de Cornélio (Act 16,33) e no batismo de Lídia (Act 16,15).

Esta prática de escuta da Palavra e de conversão, como elementos importantes para a iniciação cristã, continuou na época pós-apostólica. A *Didaqué* diz que só se batiza depois do ensino precedente<sup>126</sup>.

S. Justino fala de três condições essenciais para ser admitido à Iniciação Cristã: arrepender-se de todas as faltas cometidas, acreditar em tudo o que a Igreja ensina e prometer viver conforme as verdades ensinadas<sup>127</sup>.

Também Tertuliano, ao falar da preparação para o Batismo, diz que não deve ser dado sem mais nem menos. Diz ele que, mesmo no caso do eunuco que foi batizado repentinamente, «não foi um desejo repentino que o levou a pedir o Batismo. Tinha ido ao templo rezar e entregava-se à leitura da Sagrada Escritura»<sup>128</sup>.

Apesar de o catecumenato ser uma prática eclesial que já se encontrava no século II, a TA é o documento que fala dele de uma forma mais explícita e organizada, principalmente em Roma. Nesse período (séculos II-III), a Igreja viu-se obrigada a controlar, com mais rigor, o “recrutamento” de novos membros, visto que as pessoas começavam a aderir em maior número. Por isso, o catecumenato começa a ser melhor

---

<sup>124</sup> PIERPAOLO CASPANI, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Battesimo e crisma, sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2009, p. 24.

<sup>125</sup> M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, p. 125.

<sup>126</sup> Cf. *Did.* 7, 1, *SCh* 248, p. 170.

<sup>127</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* I, 61,2, *SCh* 507, p. 288.

<sup>128</sup> Cf. TERTULIANO, *De baptismo*, 18,1-2, *SCh*, 35, p. 91-92.

organizado. O documento dedica os números 15-20 ao processo catecumenal que vai desde os «de novis qui accedunt ad fidem»<sup>129</sup> até os «de iis qui accipient baptismum»<sup>130</sup>.

Segundo o que testemunha a TA, o período de catecumenato deve ser um longo tempo de formação e instrução que dura aproximadamente três anos: «catechumeni per tres annos audiant verbum»<sup>131</sup>. Para destacar as condições necessárias que os candidatos devem possuir para poderem ser admitidos ao catecumenato, o documento põe em relevo o momento da apresentação dos candidatos antes do período catecumenal que se divide em duas fases complementares. Assim sendo, podemos dividir este processo em três pontos essenciais: *apresentação ou primeira aproximação da fé; formação doutrinal; preparação próxima do Baptismo*<sup>132</sup>.

#### **a) Apresentação ou primeira aproximação da fé**

A primeira fase trata da apresentação que se faz dos candidatos que desejam iniciar o caminho de preparação para o Baptismo, tendo em conta que não se trata ainda da inscrição para o referido Baptismo, mas do exame que precede a aceitação para o catecumenato. E numa época em que o paganismo também estava muito presente na vida social, Hipólito chama a atenção para os critérios que deveriam ter-se em conta no momento da admissão dos que queriam aproximar-se da fé.

Antes de o povo entrar, os candidatos devem ser conduzidos, por aqueles que os trouxeram à presença dos ‘doctores’, para serem interrogados:

---

<sup>129</sup> TA 15, p. 68.

<sup>130</sup> TA 20, p. 78.

<sup>131</sup> TA 17, p. 74.

<sup>132</sup> Cf. X. BASURKO – J. A. GOENAGA, «La vida litúrgica-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica», pp. 75-76. Ver também M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, p. 202. Este autor enumera somente duas grandes etapas: *a entrada no catecumenato e a admissão ao Baptismo*.

«Qui autem adducuntur noviter ad audiendum verbum, adducantur primum coram doctores priusquam omnis populus intret, et interrogentur de causa propter quam accedunt ad fidem»<sup>133</sup>.

Nesta primeira aproximação, e para o exame de admissão, há que destacar o papel importante dos que apresentam os candidatos. Esses devem servir de garantia inicial da vontade de conversão do aspirante ao catecumenato. Por isso é a eles que são dirigidas as primeiras interrogações acerca daqueles que são trazidos. Deste interrogatório constam dois aspectos importantes: 1º - se são capazes de ouvir a Palavra: «...qui adduxerunt eos an sit eis virtus ad audiendum verbum»; 2º - qual o seu estado de vida conjugal, profissional e social: «interrogentur autem de vita eorum qualis sit...»<sup>134</sup>.

Quanto ao estado de vida, a TA enumera alguns aspectos essenciais que devem ter-se em conta em relação ao candidato: «an sit ei mulier vel an sit servus». Se for escravo, há que ter a permissão do seu senhor para poder ser admitido.<sup>135</sup> Assim também, para o homem e a mulher, há requisitos que devem ser respeitados para poderem ser admitidos.

No que diz respeito ao trabalho e às profissões que desempenhavam, no século III as que eram incompatíveis com a fé cristã estavam relacionadas, principalmente, com o culto pagão, o serviço militar ou com a administração imperial. Por isso, tinha que investigar-se (*inquirere*) a respeito dos trabalhos e profissões que desempenhavam os que iriam ser instruídos<sup>136</sup>. Diz a TA: «Inquiretur autem de operibus et occupationibus eorum qui adducuntur ut insantur, in quo sint»<sup>137</sup>. Assim, na TA 16, Hipólito enumera os trabalhos e profissões que, estando relacionados com o paganismo, não permitiam que

---

<sup>133</sup> TA 15, p. 68.

<sup>134</sup> TA 15, p. 68.

<sup>135</sup> TA 15, p. 68

<sup>136</sup> Cf. M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, p. 205.

<sup>137</sup> TA 16, p. 70.

fossem aceites. São os seguintes: os que possuíam casa de prostituição, os escultores e pintores de ídolos, os actores de teatro, os que ensinavam crianças (mas se não tivessem outra profissão era-lhes permitido ensinar), os que entrassem em competições ou que tomassem parte em jogos públicos, a prostituta, os que levavam uma vida imoral ou homossexual, os astrólogos ou que praticavam artes divinatórias. Diz o texto:

«Si quis est nutrit meretrices (πόρνη), vel cesset vel reiciantur. Si quis est sculptor vel pictor, doceantur ne faciant idola: vel cesset vel reiciantur. Si quis est scenicus vel qui fact demonstrationem in teatro, vel cesset vel reiciatur. Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei. Auriga similiter qui certat et vadit ad agonem, vel cesset vel reiat. Qui est gladiator vel docet eos qui sunt inter gladiatores pugnare, vel venator qui est in venatione, vel publicus qui in re gladiatoria, vel cesset vel reiciatur. Qui est sacerdos idolorum, vel custos idolorum cesset vel reiciatur. [...] Meretrix vel homo luxuriosus vel qui se abscidit [...], reiciantur; impuri enim sunt. Neque adducatur magus in iudicium. Incantator vel astrologus vel divinator vel interpres somniorum, vel qui turbat populum, ... vel qui facit phylacteria, vel cessent vel reiantur»<sup>138</sup>.

Portanto, o texto é claro em relação aos que desempenhavam estas funções que “desonravam” o ensinamento da Igreja. Em suma, tinham que renunciar a todo o tipo de profissão relacionado com o paganismo e que era contrário às condições do seguimento de Jesus. Caso contrário, «vel cessent vel reiciantur»<sup>139</sup>.

Todos esses requisitos mostram que a Igreja exigia uma opção definitiva e séria da parte daquele que era apresentado. Ela não queria cristãos tépidos que viessem a trair a

---

<sup>138</sup> TA 16, pp. 70-74.

<sup>139</sup> TA 18, p. 76.

sua doutrina ou a pô-la em risco<sup>140</sup>. O Baptismo requeria, realmente, uma ruptura com o mundo pagão e suas práticas “religiosas” ou imorais.

### ***b) Formação doutrinal***

Depois da análise acerca dos trabalhos e profissões, os que foram considerados “aptos”, iniciam o percurso de formação, com os ritos próprios de admissão. É um período que dura três anos, mas que, segundo a TA, pode ser abreviado dependendo do comportamento e do zelo com que o candidato se empenhar<sup>141</sup>. São três anos de instrução, segundo a etimologia da própria palavra: *κατηχούμενος* (aquele que recebe a instrução)<sup>142</sup>. A educação catequética (*instructio*) começa com um ensinamento de carácter doutrinal e moral feito pelo *doctor* (*διδάσκαλος*), que pode ser *clericus* ou *laicus*<sup>143</sup>, cujo objectivo é preparar os candidatos para entrarem na classe dos *baptizandi*<sup>144</sup>. Um dos ritos que abre esta fase de preparação dos catecúmenos é a *consignatio* ou sinal da cruz feito pelo *doctor*, assim como a imposição das mãos e a oração sobre eles.

Concluída esta parte dos ritos de introdução ao catecumenato, há alguns requisitos que os referidos catecúmenos deverão seguir e que a TA enumera de forma explícita: deverão ir rezar separados dos fiéis; as mulheres também rezarão à parte; não deverão dar o ósculo da paz<sup>145</sup>. O rito da imposição das mãos também tem um significado especial na

---

<sup>140</sup> Cf. JOSEF A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, 33, pp. 122-123.

<sup>141</sup> Cf. TA 17: «Catechumeni per tres annos audiant verbum. Si quis autem sollicitus (*σπουδαίος*) est et instat (*προσκαρτερεῖν*) rei bene (*καλως*), non iudicabitur (*κρίνειν*) tempus (*κρόνος*), sed conversatio (*τρόπος*) sola est quae iudicabitur (*κρίνειν*) tantum».

<sup>142</sup> JOSEF A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, 33, p. 123.

<sup>143</sup> TA 18, p. 76.

<sup>144</sup> Cf. MATIAS AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma, Libreria Ateneo Salesiana, 2004, p. 61.

<sup>145</sup> Cf. TA 18, p. 76.

introdução do aspirante no catecumenato. Pode ser feito tanto pelo clérigo como pelo leigo. É com este rito que se concluem as reuniões, antes de despedir os catecúmenos: «cum doctor post prece[m] imposuit manum super catechumenos, orat et dimittat eos»<sup>146</sup>. Portanto, nesta fase inicial, há que destacar a importância da oração, que será importante na caminhada do catecúmeno. Após esta fase de introdução na categoria de catecúmenos, começa o período que, pouco a pouco, conduz os *electi* ao baptismo<sup>147</sup>.

Durante o período de catecumenato a instrução baseia-se, fundamentalmente, na Sagrada Escritura, com que os catecúmenos se vão familiarizando através de leituras e escuta. Assim, sob os cuidados do *doctor*, os catecúmenos vão-se habituando, paulatinamente, a lidar com as verdades da fé cristã e da comunidade de que pretendem fazer parte. Esse período também é para aprenderem, através da escuta da Palavra, quais são as exigências do seguimento de Cristo. E naquela época, dadas as situações de perseguição, o seguimento de Jesus implicava o risco de perder a própria vida. Tinham que mostrar à comunidade que estavam arrependidos e que houve uma rutura com o passado (conversão). Daí ser um tempo longo de preparação rigorosa e uma escolha criteriosa dos candidatos.

### **c) *Preparação próxima do Baptismo***

Esta fase do catecumenato que chamamos *preparação próxima do Baptismo* é narrada de forma explícita na TA com o título «De iis qui accipient baptismum»<sup>148</sup>, precisamente por se tratar dos que se encontram mais próximos de receberem o

---

<sup>146</sup> TA 19, p. 76.

<sup>147</sup> Cf. A. RENOUX, «L'Ancien rituel romain du Catéchuménat et notre ordo du baptême des adultes», in *LMD* 71, 1962, p.34.

<sup>148</sup> TA 20, p. 78.

sacramento do Baptismo. Depois da longa fase de preparação, os *electi*<sup>149</sup> são apresentados ao bispo, para serem submetidos a um novo exame, em que são questionados sobre a forma como viveram o tempo de catecumenato: «exameatur vita eorum: an vixerint in honestate dum essent catechumeni, an honoraverint viduas, an visitaverint infirmos, an fecerint omnem rem bonam»<sup>150</sup>.

Eles só escutarão o Evangelho se se tiverem comportado dignamente e se o testemunho dos que os trouxeram for positivo. Por isso, segundo a TA, é importante a presença dos “padrinhos”, isto é, daqueles que os trouxeram, para darem testemunho sobre a conduta dos candidatos. A partir do momento em que os catecúmenos deram provas de conversão a Cristo e que praticaram o principal mandamento que é o amor a Deus e ao próximo, entram numa fase de preparação imediata.

Depois da selecção, os *electi* «audiant evangelium», o que supõe que estavam obrigados a assistir à liturgia da palavra durante a celebração da Eucaristia. A TA destaca um conjunto de ritos caracterizados pela oração intensa, o jejum, a imposição das mãos e os exorcismos que se intensificam principalmente quando o dia do Baptismo está mais próximo: «...imponatur manus super eos quotidie dum exorcizantur»<sup>151</sup>.

Nesse conjunto de ritos, destaca-se o exorcismo, mediante imposição das mãos. Feito pelo bispo, todos os dias, o exorcismo permite verificar a disposição dos candidatos e saber se estão puros. E neste caso, aqueles que não forem puros ou bons, segundo a TA, serão afastados, porque não escutaram a Palavra com fé<sup>152</sup>. Também o jejum é um acto importante, uma vez que «é um acto ascético de purificação que em toda a tradição

---

<sup>149</sup> TA 20, p. 79 (nota 1): «no rito romano, os que se encontram na fase de preparação imediata ao Baptismo, chamam-se *electi*». Noutras partes do Ocidente são chamados de *baptizandi* ou *competens*, e no Oriente μέλλον φωτίζεται (o que vai ser iluminado). Cf. *Ant. Lit.* 795 (nota 73).

<sup>150</sup> TA 20, p. 78.

<sup>151</sup> TA 20, p. 78.

<sup>152</sup> Cf. TA 20, p. 78.

bíblica e patrística está garantido por uma oração particularmente intensa e que por sua vez demonstra sua autenticidade»<sup>153</sup>.

Ao aproximar-se o dia do Baptismo, o bispo proporciona-lhes um exorcismo mais solene. Relacionado com o último exorcismo, encontram-se os ritos de *exsufflação* e de *signação*. Como explica o próprio documento, «et cum cessavit exorcizare, exsufflet in faciem eorum et cum signaverit frontem, aures et nares eorum, suscitabit eos»<sup>154</sup>.

Terminados esses ritos, os *baptizandi* passarão toda a noite em vigília, escutando leituras e instruções. Depois de devidamente preparados e de terem dado prova de conversão e desejo de aceitarem a fé cristã, eles receberão o Baptismo. E como forma de mostrar que os batizados podiam participar na liturgia eucarística, oferecerão uma oblação: «decet enim ut qui dignus effectus est offerant oblationem eadem hora».<sup>155</sup>

Por isso, nesta fase do catecumenato, podemos ver que não se trata só de chegar, ser apresentado e começar logo a receber a instrução. Há um processo que deve ser seguido para poder começar a receber os ensinamentos cristãos, nomeadamente as interrogações sobre o estilo de vida que viviam antes de se decidirem aproximar da fé cristã e iniciarem um caminho de conversão.

### **3.2 A iniciação cristã: os sacramentos**

Depois do tempo de instrução, os catecúmenos dão início a uma nova fase da sua vida. Aqueles que decidiram abraçar a fé cristã, «pelos sacramentos da iniciação cristã, serão libertos do poder das trevas, mortos com Cristo e com Ele sepultados e ressuscitados, receberão o Espírito de adopção filial e celebrarão, com todo o povo de

---

<sup>153</sup> B. BAROFFIO – M. MAGRASSI, «Bautismo», in *D.T.I.*, I-II, p. 540.

<sup>154</sup> *TA* 20, p. 78.

<sup>155</sup> *TA* 20, p. 78.

Deus, o memorial da morte e ressurreição do Senhor»<sup>156</sup>. Portanto, para celebrar, anunciar e viver a Palavra na comunidade cristã, pondo-se ao serviço dos outros, são necessários esses sacramentos de iniciação que são, por excelência, a porta de entrada na comunidade celebrativa e evangelizadora.

Nos sacramentos de iniciação cristã encontramos uma dupla finalidade: a salvação da pessoa de uma forma mais individual e o serviço ou incorporação na comunidade celebrativa, isto é, há uma dimensão pessoal e eclesial nestes sacramentos de iniciação.

Tratando-se de pessoas que vinham do ambiente pagão e que desejavam fazer parte do Reino, podemos destacar alguns objectivos essenciais que eram atingidos por esses novos membros com a iniciação cristã.

*a) A libertação e purificação dos pecados:* ao receberem os sacramentos de iniciação, especialmente o Baptismo, os neófitos passavam da escravidão do pecado à condição livre de novos filhos de Deus. Pelo Baptismo, os novos eleitos encontravam a sepultura para os seus pecados e o início de uma vida nova em Cristo, como disse Jesus a Nicodemos (Jo 3,5), enquanto na Eucaristia estava a força purificadora e a continuidade de todo o processo iniciado no Baptismo.

*b) A incorporação a Cristo:* o processo de iniciação servia para incorporar as pessoas em Cristo, através da pertença à comunidade. Por isso, fala-se de uma progressiva comunhão com a pessoa e o mistério de Cristo. Neste sentido, o sacramento do Baptismo significa a participação na morte e ressurreição de Jesus; a unção crismal consolida e confirma a primeira configuração e a Eucaristia, como memorial da Páscoa do Senhor, é o selo definitivo da incorporação em Cristo. Há, por parte do candidato, um desafiante caminho progressivo de fé e de conversão<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Decreto AG 14.

<sup>157</sup> Cf. M. AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, p. 63.

c) **Restauração da imagem:** a iniciação cristã também permitia aos fiéis reorganizarem a sua vida segundo a imagem de Deus que o pecado havia destruído. Deste modo, aos que por influência do paganismo tinham-se privados da imagem do seu Criador, os sacramentos de iniciação dava-lhes uma nova possibilidade de a restaurarem.

Portanto, os sacramentos de iniciação cristã constituem a porta que dá aos fiéis o acesso a uma incorporação e participação na comunidade cristã, abandonando a vida pagã. A unidade dos três sacramentos de iniciação mostrava que «ser cristão é inserir-se no mistério pascal, isto é, imergir-se na morte e ressurreição de Cristo e ser ungido pelo seu Espírito, com vista a edificar o povo de Deus, reunir-se no Domingo para escutar a Palavra do Pai, dar-Lhe graças e comungar todos juntos»<sup>158</sup>. Isto nos ajuda a compreender que, para deixar de ser considerado pagão e pertencer ao mesmo Corpo de Cristo, são necessários, não apenas um só sacramento isolado, mas sim os três.

Por isso, podemos ver que os sacramentos de iniciação cristã permitem aos fiéis viverem uma nova vida em Cristo. E pelo testemunho da TA percebemos que aqueles que os recebem incorporam-se no Corpo de Cristo (a Igreja).

### **3.2.1 O Baptismo**

O sacramento do Baptismo é considerado como a “porta de entrada” para os outros sacramentos. Ele é «porta da vida e do reino; o primeiro sacramento da nova lei que Cristo propôs a todos para terem a vida eterna (Jo 3,5) e, em seguida, confiou à sua Igreja, juntamente com o Evangelho, ao dizer aos Apóstolos: “Ide e ensinai todos os povos, baptizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19)»<sup>159</sup>. Deste modo, podemos ver que o Baptismo, que o próprio Jesus quis receber das mãos de

---

<sup>158</sup> L.-M. RENIER, *Exultet. Enciclopedia práctica de la Liturgia*, Bilbao, Mensajero, 2002, p. 215.

<sup>159</sup> *RICA* 3.

João Baptista no Jordão (Mt 3,13-17), foi deixado aos seus discípulos como essencial na sua missão (Mt 28,19). É o fundamento da vida cristã e contém o gérmen dos outros sacramentos futuros que o cristão vier a receber.

Na época apostólica, os Actos dos Apóstolos falam dos primeiros pagãos, que como Cornélio, se converteram ao escutarem as Palavras da Escritura, proferidas por Pedro, e que quiseram receber o Baptismo das suas mãos (Act 10). Também o Apóstolo Paulo, ao falar do Baptismo como “vida em Cristo”, diz que «todos nós que fomos baptizados em Cristo Jesus, fomos baptizados na sua morte. Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova» (Rm 6,3-4).

A Igreja desde sempre associou este sacramento a Cristo, e ao mistério da sua morte e ressurreição. Deste modo ele representa o meio decisivo para entrar, pela primeira vez, em comunhão com Cristo e sua Igreja<sup>160</sup>. Por isso, é à luz da Páscoa que melhor se entende o mistério do sacramento do Baptismo<sup>161</sup>. A Igreja dos primeiros séculos da época pós-apostólica, ao interpretar o Baptismo como “uma morte para o pecado e vida em Cristo”, inspirou-se no que para S. Paulo era o Baptismo: morte-sepultura e ressurreição (Rm 6,2-6; Cl 2,12-15). E associado a esse mistério está o duplo simbolismo da *imersão-emersão*.

Após o período apostólico encontramos documentos que apresentam, com clareza, aquilo que é essencial para o Baptismo. Há uma maior clarividência, principalmente a nível de disciplina. Assim, o apologista Justino aborda, nos capítulos 61 e 62, a preparação e realização do Baptismo. Depois da preparação «dos que se deixaram

---

<sup>160</sup> Cf. IGNACIO OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, col. SF 22, Madrid, BAC, 2006, p. 120.

<sup>161</sup> Cf. IGNACIO OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, p. 120.

persuadir pelo ensinamento da Igreja»<sup>162</sup>, S. Justino diz que os baptizados são conduzidos ao lugar onde houver água para serem regenerados<sup>163</sup>. Aos baptizados ele dá o nome de *iluminados* porque, como diz, «os iniciados nesta doutrina ficam iluminados na sua inteligência»<sup>164</sup>.

No século III encontramos a TA como um dos principais documentos daquele período. Fala do Baptismo no seu aspecto litúrgico e disciplinar. Mais precisamente no capítulo 21 (*De traditione baptismi sancti*), Hipólito descreve aquilo que é essencial no sacramento do Baptismo.

Depois de terminado o período catecumenal, de terem jejuado na sexta-feira e de, no sábado, terem recebido, pela mão do bispo, os ritos de *exsuflatio* e *signatio*, no dia seguinte, logo ao cantar do galo inicia-se o rito baptismal. E para que o Baptismo se realize, são necessários alguns elementos, que são enumerados nesta parte da TA. O rito começa com a bênção da água que, segundo a TA, de preferência deve ser água corrente, excepto em caso de necessidade premente e urgente. Esta é uma prática frequente no rito baptismal, uma vez que, tanto a tradição bíblica, como a tradição eclesial mencionam tal prática. A *Didaqué*, por exemplo, diz que deve baptizar-se em água corrente. Mas, se não houver água corrente, baptiza-se noutra água e se não houver água fria, pode ser em água quente<sup>165</sup>. Também S. Justino, ao anunciar aos pagãos a necessidade de receberem o Baptismo para remissão dos pecados, diz que é necessário que sejam conduzidos a um lugar onde haja água. Mas ele não diz que é necessário ser água corrente<sup>166</sup>.

O facto de o Baptismo ser por imersão fazia com que os que iam ser baptizados se despissem para descerem à água. Isto levava a que se visse nesse gesto alguns

---

<sup>162</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 61,2, *SCh* 507, p. 288.

<sup>163</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 61,3, *SCh* 507, p. 288.

<sup>164</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 61,12, *SCh* 507, p. 292.

<sup>165</sup> Cf. *Did.* 7,1-2, *SCh* 248, p. 170.

<sup>166</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* I, 61,3, *SCh* 507, p. 288.

significados importantes: o abandono da vida passada e a renúncia ao homem velho, a renúncia à condição de pecado e de morte, a assimilação ao Senhor na cruz e a igualdade entre todos perante o mistério de regeneração. Abandona-se a veste da corrupção, para se receber a veste branca do ressuscitado.

Para além dos elementos já referidos, convém realçar outros elementos presentes na TA que devem ser considerados muito significativos no rito baptismal:

a) **O “óleo de acção de graças” e o de exorcismo:** o documento fala de dois óleos benzidos pelo bispo: o “óleo de acção de graças” e o óleo de exorcismo. «Tempore autem statuto ad baptizandum, episcopus reddat gratias super oleum quod ponit in vase et vocat illud oleum gratiarum actionis. Et sumit quoque aliud oleum quod exorcizet et vocat illud oleum exorcismi»<sup>167</sup>. O óleo de exorcismo será usado pelo presbítero que unguirá os baptizandos depois de terem renunciado a Satanás, enquanto o de acção de graças é usado para os unguir depois de saírem da água.

b) **A renúncia a Satanás:** é um rito que aparece antes da tripla profissão de fé. Cada um dos que vão receber o Baptismo é convidado pelo presbítero a renunciar a Satanás. Aquele que vai ser baptizado dirá: «renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis»<sup>168</sup>. Depois desta renúncia o presbítero unguirá cada um, para afastar todo o espírito impuro.

c) **A tríplice profissão de fé:** é um elemento que encontramos, não só na TA, mas também noutros documentos anteriores, como a *Didaqué*, *Apol. I* de S. Justino e Tertuliano. A *Didaqué* diz que se deve baptizar em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo<sup>169</sup>. Também S. Justino diz que se deve receber o Baptismo da água em nome do Criador e Senhor Deus de todas as coisas, do nosso Salvador Jesus Cristo e do Espírito

---

<sup>167</sup> TA 21, p. 80.

<sup>168</sup> TA 21, p. 82.

<sup>169</sup> Cf. *Did.* 7,1, *SCh* 248, p. 170.

Santo<sup>170</sup>. Tertuliano, na sua obra *De Baptismo*, diz que «...assim como o Anjo, que preside ao Baptismo, traça os caminhos para a vinda do Espírito Santo, perdoando os pecados pela fé proclamada no Pai, no Filho e no Espírito santo...»<sup>171</sup>.

A TA, seguindo a Tradição da Igreja, é o documento que destaca melhor a tríplice profissão de fé no momento da imersão na água. O que baptiza exige do baptizando uma profissão de fé trinitária, ao que este responde afirmativamente. São imersos por três vezes na água pelo diácono que, os interroga se creem em Deus Pai todo-poderoso, em Jesus Cristo, Filho de Deus, que nasceu da Virgem Maria e no Espírito Santo e na santa Igreja. O baptizando, responde às interrogações com a expressão «*creio*», professando, assim, a sua fé na Santíssima Trindade.

O rito do Baptismo termina com a unção do óleo de acção de graças e a entrada na igreja, juntamente com os outros fiéis, para participarem na Eucaristia.

### **3.2.2 A Confirmação**

A Confirmação, inserida no momento litúrgico da iniciação cristã, possui ritos tão associados ao Baptismo, que se torna difícil distinguir no conjunto dos ritos os momentos que são especiais para cada um deles. Muitas vezes dizia-se «Baptismo em Espírito», o que fazia com que estivessem mais associados. Por exemplo, na Sagrada Escritura, quando se fala do Baptismo, está sempre associado à efusão do Espírito. João Baptista prometeu um Baptismo no Espírito realizado por Jesus (Mt 3,11). Por isso, distinguir a identidade teológica deste sacramento, separando-o do Baptismo, tem sido uma tarefa provocadora de grandes discussões, uma vez que «é um dos problemas mais difíceis na

---

<sup>170</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* I, 61,3, *SCh* 507, p. 288.

<sup>171</sup> TERTULIANO, *De Baptismo*, 6,1, *SCh* 35, p. 75.

teologia dos sacramentos»<sup>172</sup>. Em Act 8,4-20 e 19,1-7 fala-se da imposição das mãos sobre os que só tinham recebido o Baptismo em nome de Jesus ou o Baptismo de penitência que João Baptista administrava, de modo a receberem os dons do Espírito Santo pela imposição das mãos. Apesar de se querer fundamentar, com base nos textos de Act 8,4-20 e 19,1-7, a existência da Confirmação como sacramento independente, segundo a opinião de vários exegetas, não pode afirmar-se de forma categórica que a imposição das mãos, mencionada nestes textos como sinal de comunicação do Espírito, depois do Baptismo, fosse já um processo regular para definir o rito da Confirmação nos primeiros séculos da Igreja<sup>173</sup>. Exceptuando os casos mencionados nos Actos dos Apóstolos, o NT associa o dom do Espírito Santo ao Baptismo<sup>174</sup>.

Ao analisar este sacramento na antiguidade cristã, vê-se que forma uma unidade litúrgica compacta com os outros dois sacramentos da iniciação cristã, o que dificulta a sua distinção, principalmente do Baptismo. Ao falar da dificuldade em destacar a Confirmação como um sacramento, H. Küng diz que «a perplexidade da teologia no que diz respeito a este sacramento é muito grande desde há muito tempo: sua origem é enigmática, seu rito é variável e muitas vezes sua interpretação é contraditória»<sup>175</sup>. Por causa dos problemas que têm surgido à volta disto, há uma pergunta que se coloca: «é possível distinguir do Baptismo, que já contém o Espírito Santo, um sacramento específico da comunicação do mesmo Espírito»<sup>176</sup>? Por isso, a teologia sacramental demorou vários séculos para tomar consciência de que alguns dos ritos pós-baptismais significavam um sacramento autónomo e distinto do Baptismo. Nos primeiros séculos, o

---

<sup>172</sup> JEAN-PHILIPPE REVEL, «L'achèvement du baptême», in *Communio* 5 (Septembre-octobre 1982), p. 13: «[...] nous devons constater que, objectivement, la confirmation est de tous les sacrements celui qui pose le plus de problèmes à la théologie».

<sup>173</sup> Cf. IGNACIO OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, p. 219. Ver também H. KÜNG, «La confirmacion como culminacion del bautismo», in *Concilium* 99-100/II (1974), p. 101.

<sup>174</sup> Cf. B. NEUNHEUSER, «Confirmación», in *D.P.A.C.*, I, p. 469.

<sup>175</sup> H. KÜNG, «La confirmación como culminacion del bautismo», p. 100.

<sup>176</sup> H. KÜNG, «La confirmación como culminacion del bautismo», p. 100.

dom do Espírito esteve sempre associado ao Baptismo, de modo que não se conseguiam distinguir ritos especiais como momentos sacramentais independentes do Baptismo. A tradição do século II, dada a sua estreita vinculação aos textos do NT, não faz distinção entre o Baptismo e a Confirmação. «Em estrita continuidade com o NT, o Baptismo de água é também, nesta época, sacramento de recepção do Espírito»<sup>177</sup>. Deste modo vemos que a *Didaqué* só fala de um Baptismo em água viva<sup>178</sup> sem mencionar ritos posteriores. S. Justino também não fala de ritos pós-baptismais. Apenas menciona a eucaristia em que devem participar os que receberam o Baptismo<sup>179</sup>. O selo do Espírito confere-se mediante a imersão na água e não por uma imposição de mãos posterior a esse rito.

É no século III que aparece uma distinção mais clara dos diversos “ritos” dentro da estrutura do conjunto da celebração baptismal: o banho baptismal (tríplice imersão), unção com o óleo consagrado e a imposição das mãos que invoca o Espírito Santo.<sup>180</sup> É sobretudo com Tertuliano e Hipólito que começam a aparecer os ritos pós-baptismais que, mais tarde, formaram a estrutura do rito da Confirmação.

«No que diz respeito à Confirmação, podemos remontar, com certeza, a meados do século III (mesmo que a palavra “Confirmação” não era usada nesta época). No mesmo período, Orígenes em Alexandria e Tertuliano em África mencionam, claramente, a existência de ritos pós-baptismais análogos ao que chamamos Confirmação. Mas é, sobretudo, o testemunho de Hipólito de Roma, na TA, que apresenta esses ritos com mais precisão e clareza»<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> H. KÜNG, «La confirmación como culminación del bautismo», p. 102.

<sup>178</sup> Cf. *Did.* 7,1, *SCh* 248, p. 170.

<sup>179</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 65,1, *SCh* 507, p. 302.

<sup>180</sup> Cf. B. NEUNHEUSER, «Confirmación», in *D.P.A.C.*, I, p. 469.

<sup>181</sup> JEAN-PHILIPPE REVEL, «L'achèvement du baptême», p. 16.

Mesmo que os ritos pós-baptismais apareçam na TA como sendo partes integrantes do Baptismo, como um único sacramento de iniciação<sup>182</sup>, é possível destacar nestes ritos os elementos essenciais da Confirmação. E, neste sentido, este documento ostenta um esquema ritual quase organizado:

- A imposição das mãos pelo bispo, que é acompanhada de uma fórmula epiclética deprecatória: «Episcopus imponat manum suam super eos in magno desiderio dicens: Domine Deus, sicut fecisti illos dignos accipere remissionem peccatorum [...] gloria patri et filio cum spiritu sancto, in sancta ecclesia, nunc et semper et in saecula saeculorum»<sup>183</sup>;
- A unção com o óleo de acção de graças, acompanhada da fórmula trinitária: «Et effundit oleum gratiarum actionis [...] ungo te oleo sancto in Deo Patre omnipotenti et Iesu Christo et Spiritu Sancto»<sup>184</sup>;
- A consignação na fronte: «Et consignabit in fronte eius [...]»<sup>185</sup>;
- O rito termina com o beijo santo da paz, acompanhado da saudação: «[...] et dabit osculum et dicet: Dominus tecum [...] Et cum spiritu tuo»<sup>186</sup>.

A recepção dos dons do Espírito Santo faz com que os fiéis se coloquem ao serviço da comunidade. Recebem a graça de se tornarem filhos de Deus e de lhes serem perdoados os pecados, mas esta graça também os lança no serviço. É isso que diz o bispo na oração de imposição das mãos: «mitte super eos gratiam tuam ut tibi serviant secundum voluntatem tuam»<sup>187</sup>. Este serviço é frequentemente identificado com a oração,

---

<sup>182</sup> Cf. H. KÜNG, «La confirmación como culminación del bautismo», p. 103.

<sup>183</sup> TA 21, p. 88.

<sup>184</sup> TA 21, p. 88.

<sup>185</sup> TA 21, p. 88.

<sup>186</sup> TA 21, p. 90. Cf. ARTURO ELBERTI, *La Confermação nella tradizione della chiesa latina*, 31, Milano, San Paolo, 2003, p. 205.

<sup>187</sup> TA 21, p. 88.

o serviço litúrgico, a oferenda de sacrifícios, na qual se cumpre a vontade do Pai<sup>188</sup>. Incorporados no corpo de Cristo que é a Igreja, os fiéis que receberam o Baptismo e a Confirmação<sup>189</sup> ficam prontos para rezarem com o povo e dar o ósculo da paz.

### 3.2.3 A Eucaristia

A Eucaristia constitui, desde o início, o centro da vida litúrgica e cristã da Igreja, uma vez que ela é memória e «imitação da última ceia e esta é figura e anúncio da paixão: trata-se de dois dados constantes nas orações eucarísticas da Igreja das origens. Os mesmos dados conduziram a reflexão dos Padres da Igreja dos primeiros séculos»<sup>190</sup>. Daí o facto de se enquadrar a Eucaristia no conjunto dos sacramentos de iniciação. A iniciação não fica concluída sem a ‘Eucaristia baptismal’ ou a primeira Eucaristia. Segundo a TA, pela primeira vez os neófilos tomam parte na oração universal, juntamente com todo o povo de Deus<sup>191</sup>.

A celebração da Eucaristia está presente na vida das primeiras comunidades cristãs, como um momento de comunhão, de oração e de *fractio panis*. Segundo A. Hamman, «Eucaristia é um termo grego que, de “acção de graças” passou a designar a ceia cristã, a bênção consagratória, os elementos sacramentais e finalmente a Eucaristia propriamente dita. E a primeira denominação parece ser a *fractio panis* utilizada em

---

<sup>188</sup> Cf. ARTURO ELBERTI, *La Confermazione nella tradizione della chiesa latina*, p. 206.

<sup>189</sup> Cf. G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, London, 1946, cit por A. HOUSSIAU, «La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)», in *LM* 149 (1982), p. 37.

<sup>190</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna, EDB, 2003, p. 5, cit. por JOSÉ FERNADES C.E. - JOSÉ MANUEL G.C., *Liturgia da Igreja*, Lisboa, UCE, 2008, p. 121.

<sup>191</sup> Cf. TA 21, p. 90.

Lucas e nos Actos dos Apóstolos»<sup>192</sup>. Assim sendo, podemos dizer que a Eucaristia é essencialmente acção de graças e fracção do pão aos que dela participam.

Para analisar o entendimento da Eucaristia como acção de graças, fracção do pão e comunhão, há que recorrer às fontes que, de certa forma, incluem os termos e gestos que estão na origem daquilo que é a Eucaristia. Para isso, há que recorrer à Sagrada Escritura e a alguns textos anteriores à TA. São textos que nos transmitem expressões enriquecedoras que aludem ao significado da Eucaristia como celebração salvífica, acção de graças e *fractio panis* e que, de certa forma, ligam àquilo que a TA nos diz sobre este sacramento.

### **3.2.3.1 A Eucaristia no Novo Testamento e outros documentos anteriores à Tradição Apostólica**

A nível do NT, encontramos a ceia do Senhor em 1Cor 10-11 e o partir do pão em Lc 22,14-20; 24,35; Act 2,42.46; 20,7.11; 27,35. Como instituição do Senhor, S. Paulo e os Evangelistas mostram que a Eucaristia tem a sua origem no próprio Senhor, ao descreverem a fracção do pão e o mandato de Jesus. Na tradição paulina, a Eucaristia é definida como momento de comunhão, de forma que quem participa dela não pode criar divisão (cf. 1Cor 10,16-17); e também de acção de graças (cf. 1Cor 11,23-25). Os evangelistas, principalmente os Sinópticos, enquadram a Eucaristia no momento da Última Ceia do Senhor com os Apóstolos. Aí encontramos a *fractio panis*, a acção de graças e o mandato de Jesus, para fazermos em sua memória aquilo que Ele fez (cf. Lc 22, 14-20; Mt 26,26-29; Mc 14, 22-25). Portanto, podemos ver, com base na Sagrada

---

<sup>192</sup> A. HAMMAN, «Eucaristía: en los Padres», in *D.P.A.C.*, I, p. 799.

Escritura, que a Eucaristia resulta de uma instituição do Senhor e é fracção do pão e acção de graças.

No conjunto dos documentos da Igreja primitiva encontramos muitos que nos dão testemunho dos ritos eucarísticos, dos quais pretendemos analisar, de forma sucinta, o que diz a *Didaqué*, os escritos de Clemente de Roma, Inácio de Antioquia e de Justino.

A *Didaqué* descreve a celebração eucarística nos capítulos 9-10. Apesar de ser um documento que nos apresenta algumas dúvidas, nomeadamente no que diz respeito à sua data e origem de composição, nele encontramos fórmulas que possuem elementos que parecem ser intermediários entre a acção de graças judaica e a clássica acção de graças cristã<sup>193</sup>. Trata-se de uma celebração eucarística que pode ter sido inspirada nas orações de acção de graças judaicas e que possui as mesmas características das orações descritas nos textos do NT.

Clemente de Roma, na sua *Epistula ad Corinthios*, procura mostrar como é que todo o sacrifício aceite por Deus deve celebrar-se conforme uma ordem e hierarquia de direito divino. Diz que não devem ser actos realizados por acaso, mas em tempos e horas determinados. Estas oferendas devem ser realizadas de forma santa e apresentadas, com agrado, ao Senhor<sup>194</sup>, que é quem ordena para que tudo se realiza.

Inácio de Antioquia chama a atenção para a importância da hierarquia e exorta à união dos irmãos a volta do bispo para a celebração da Eucaristia. Fala da necessidade de união e harmonia para a partir o pão, principalmente na carta aos Efésios, quando exorta aos fiéis a que se reúnam todos ou em particular, na graça e na única fé em Jesus filho de Deus, em harmonia de sentimentos ao bispo e ao presbítero, para partirem o pão<sup>195</sup>. Inácio

---

<sup>193</sup> Cf. A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en Oración. Introducción a la liturgia*, 58, Barcelona, Herder, 1964, p. 298.

<sup>194</sup> CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios*, 40, 2-4, *SCh* 167, p. 166.

<sup>195</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef. 20,2*, *SCh* 10b, p. 76.

destaca a importância da presidência do bispo para que possa haver Eucaristia, porque essa é a que cria unidade. Na carta aos Filadelfos, exorta o povo a «procurar ter uma só Eucaristia, porque uma só é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só é o cálice, um só altar e um o bispo com o presbitério e os diáconos»<sup>196</sup>.

S. Justino fala de uma Eucaristia que se segue ao Batismo, assim como uma no dia do Senhor (*dies Solis*). O que foi batizado, «que agora acredita e se juntou a nós», é conduzido à assembleia dos irmãos. Ali fazem orações fervorosas em comum, «por aquele que foi iluminado e por todos». Depois dão o ósculo da paz e trazem, ao que preside, pão e um cálice de água e vinho misturados<sup>197</sup>. Na mesma Apologia ele fala da Eucaristia instituída por Cristo<sup>198</sup>.

Quanto à “*Eucaristia Dominical*”, Justino descreve minuciosamente cada parte da Eucaristia. Apesar de ser uma época de flexibilidade e de improviso, consegue-se perceber, com uma certa evidência, um momento dedicado à Palavra onde se escutam as escrituras dos Profetas, as memórias dos Apóstolos, uma exortação (*homilia*) do presidente e a oração em comum e um momento propriamente eucarístico com a oração (*preces*), a oferenda dos dons, a comunhão dos presentes e que também é enviada aos que não puderam estar<sup>199</sup>. Nele conseguem distinguir-se duas oferendas: uma dedicada ao sacrifício litúrgico: «logo que as preces terminam, apresenta-se pão, vinho e água»<sup>200</sup> e outra caritativa: «os que vivem em abundância e querem repartir dão, cada um, o que lhe apraz e parece bem»<sup>201</sup>.

---

<sup>196</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Filad.* 4, *SCh* 10b, p. 122.

<sup>197</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 65,1-4, *SCh* 507, p. 302-304.

<sup>198</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 66,3, *SCh* 507, p. 306.

<sup>199</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* I, 67, 3-5, *SCh* 507, p. 308-310

<sup>200</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 67,5, *SCh* 507, p. 308-310.

<sup>201</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 67,6, *SCh* 507, p. 310.

Neste sentido, podemos dizer que os documentos de S. Justino sobre a Eucaristia estão muito próximos daquilo que depois encontramos na TA. Ele oferece-nos um testemunho de grande importância na sua Primeira Apologia<sup>202</sup>.

### **3.2.3.2 A Eucaristia na Tradição Apostólica**

Na TA encontramos informação sobre a Eucaristia bastante mais desenvolvida do que nos textos até agora estudados. Vê-se que até meados do século III os ritos eucarísticos sofreram uma grande evolução, e a TA é exemplo disto. Assim como S. Justino, este documento apresenta-nos uma dupla descrição deste sacramento: uma logo a seguir ao Baptismo, para que os neo-baptizados possam participar; e outra presidida pelo bispo depois da sua consagração episcopal. Enquadrada na celebração eucarística presidida pelo bispo, encontramos a anáfora que serviu de exemplo para orações consecratórias posteriores. Trata-se de uma oração eucarística que teve grande importância ao longo dos séculos<sup>203</sup>.

Para além da Eucaristia, a TA descreve, na terceira parte, o ágape, chamando a atenção para vários aspectos importantes que a comunidade deve ter em conta, uma vez que se trata de uma refeição diferente da Eucaristia, com a qual se deve ter muito cuidado, atendendo às normas que são estabelecidas.

---

<sup>202</sup> Para aprofundar o tema da Eucaristia em Justino, *Apol. I*, 65-57ver *SCh* 507, p. 302-310.

<sup>203</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en Oración. Introducción a la liturgia*, 58, p. 305.

### *a) A Eucaristia pós-baptismal ou primeira Eucaristia*

Depois de descrever os ritos do Baptismo, a TA fala da Eucaristia pós-baptismal, imediatamente depois de uma oração e do ósculo da paz<sup>204</sup>. Trata-se da primeira celebração eucarística em que os novos membros da comunidade podem participar como filhos de Deus. A oblação é oferecida pelos diáconos ao bispo e este “*eucaristiza*” o pão e o vinho, imagem do Corpo de Cristo e do seu sangue que foi derramado por aqueles que nele creem:

«Diaconi autem offerent oblationem episcopo, et ille gratias agat super panem quia forma est carnis Christi, et calicem vini quia est sanguis Christi qui effusus est pro omnibus qui credunt in eum»<sup>205</sup>.

Significa que agora os novos membros da Igreja fazem parte dos que recebem o Corpo e o Sangue do Senhor. Também o bispo deve dar graças sobre o leite, o mel e a água, «elementos particulares dos novos batizados»<sup>206</sup>. O mel e o leite simbolizam o cumprimento da promessa feita aos nossos pais (Ex 3,8): «Dabo vobis terram fluentem lac et mel»<sup>207</sup>. Há uma bênção sobre a água apresentada em oblação, como representação do banho baptismal que esses receberam.

Depois de terem comungado, provando de cada cálice (da água, do leite e do vinho), em nome do Deus Pai todo-poderoso, do Senhor Jesus Cristo e no Espírito Santo e

---

<sup>204</sup> No texto da TA, primeiro está a celebração eucarística oferecida pelo bispo logo após a sua consagração (cap. 4) e depois a Eucaristia para os neo-baptizados (cap. 21). Mas para seguir o esquema do nosso trabalho, analisaremos primeiro a Eucaristia para os neo-baptizados e depois a Eucaristia presidida pelo bispo depois da sua consagração episcopal.

<sup>205</sup> TA 21, p. 90.

<sup>206</sup> N. M. DENIS-BOULET, «Nociones generales sobre la misa», in A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en Oración. Introducción a la liturgia*, p. 306.

<sup>207</sup> TA 21, p. 92.

na santa Igreja, «sollicitus sit unusquisque facere omnem rem bonam et placere Deo et conversari recte, vacans ecclesiae, faciens quae didicit et proficiens in pietate»<sup>208</sup>.

Pode ver-se, portanto, que a participação na Eucaristia impele os participantes a um compromisso mais profundo com Deus, a Igreja e os irmãos.

### ***b) A Eucaristia presidida pelo bispo***

A propósito da consagração episcopal, a TA descreve um formulário de acção de graças para a consagração eucarística. Diz o texto que, depois de o bispo ter sido consagrado (*cum factus erit episcopus*) e de terem dado o beijo da paz, «diaconi autem inferant oblationem ad eum. Ille autem imponens manum suam super oblationem cum praesbyteris dicat gratias»<sup>209</sup>. A acção de graças sobre esses dons, de que fala este capítulo do documento, mostra a importância da oferta dos dons por parte da comunidade para serem consagrados e dos quais todos participavam juntamente com o bispo. Neste sentido a Eucaristia aparece como rito de acção de graças e a bênção pronunciada pelo bispo sobre os dons recebidos, principalmente sobre o pão e o vinho, que depois serão distribuídos aos fiéis, mostra que, em certo sentido, a assembleia se torna também oferenda a Deus, oferecendo-se a si mesma em espírito.

É neste contexto de acção de graças pelos dons recebidos que encontramos a oração eucarística que é considerada a mais antiga Anáfora. Pela primeira vez encontramos, de facto, um formulário de oração eucarística propriamente dito. Trata-se de um formulário breve e sua composição possui um carácter cristológico caracterizada pelo

---

<sup>208</sup> TA 21, p. 94.

<sup>209</sup> TA 4, p. 46.

mistério da redenção<sup>210</sup>. Quanto à sua estrutura, esta oração pode-se dividir nas seguintes partes:

- Diálogo inicial entre o bispo e a assembleia: «Dominus vobiscum. Et omnes dicant: Et cum spiritu tuo [...]. Dignum et iustum est»<sup>211</sup>.
- Uma acção de graças que se centra em Jesus Cristo Redentor em que se evoca a encarnação, paixão, morte e ressurreição: «Gratias tibi referimus Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum [...], quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, ex spiritu sancto et virgine natus».
- Um momento de recordação da instituição da eucaristia: «Qui cumque traderetur voluntariae passioni [...], accipiens panem gratias tibi agens dixit [...]. Similiter et calicem dicens...».
- Uma anamnese sacrificial recordando a morte e ressurreição e que conclui com uma doxologia trinitária: «Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem [...]. Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae [...], ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum Sancto Spiritu in saecula saeculorum. Amen».

Destaca-se o facto de a anáfora não ser interrompida pelo *Sanctus*. Só foi introduzido depois. É importante ver também o tema da unidade, em que o bispo e os fiéis, pelas suas ofertas, se tornam um só corpo. Por isso se pede que aqueles que participam do mesmo pão e do mesmo cálice se tornem num só corpo, pelo dom do Espírito Santo.

---

<sup>210</sup> Cf. A. HAMMAN, *La Messe. Liturgies anciennes et texts patristiques*, col. LCh, 9, Paris, Bernard Grasset, 1964, p. 14.

<sup>211</sup> TA 4, pp. 48-52.

Sendo assim, podemos destacar três elementos essenciais nesta anáfora que abarca, de certa forma, toda a Eucaristia: a comunhão sacramental por parte daqueles que queiram fazer parte da Igreja; a oferta dos dons por parte da comunidade; e o dom da unidade que se reflete na acção caritativa.

Na Eucaristia presidida pelo bispo, para além da oferta e consagração do pão e do vinho, a TA diz que os fiéis oferecem outros dons importantes: *de oblatione olei e de oblatione casei et olivarum*. Depois de ter consagrado o pão e o vinho, se alguém oferecer azeite, o bispo deve pronunciar a bênção sobre ele, como diz o texto. Mas não se usam os mesmos termos: «si eodem sermone non dicit, propria virtute gratias agat et alio sermone dicens»<sup>212</sup>. Nos termos da bênção pronunciada pelo bispo, pode ver-se que o azeite benzido serviria para o alívio daqueles que o provassem e saúde àqueles que se servissem dele. Seria um azeite de cura para os enfermos.

Também a oferenda do queijo e das azeitonas possuía um significado importante no contexto da celebração eucarística: a caridade e a súplica da abundância dos frutos. A bênção que o bispo concede ao queijo – «santificat lac hoc quod quoagulatum est, et nos conquaglans tuae caritati» – pode interpretar-se como sendo a união entre os cristãos, em ordem à ajuda mútua pela caridade.

### **c) O ágape**

Na TA encontramos também, na terceira parte, o ágape, separado da Eucaristia. Trata-se da refeição comunitária que os cristãos tomavam em suas casas. Era um costume deles, para além da celebração da Eucaristia, a prática destes tipos de refeições. São refeições muito formais, com orações, participação da comunidade e, em certos casos, do

---

<sup>212</sup> TA 5, p. 54.

bispo. Há a preocupação de chamar a atenção para não se confundir o pão benzido que cada um recebe das mãos do bispo com o verdadeiro Corpo de Cristo que só se dá na Eucaristia. Como diz o texto, «et cum cenant, qui adsunt fideles sument de manu episcopi paululum panis antequam frangant proprium panem, qui eulogia est et non eucharistia sicut caro Domini»<sup>213</sup>. São Paulo chama a atenção para o verdadeiro sentido do ágape, uma vez que estava a causar divisões no seio da comunidade em vez de criar fraternidade. Deve ser uma refeição fraterna e não um banquete profano (1Cor 11,17-34). Por causa dos excessos no comer e beber por parte dos participantes nestas refeições, a Igreja, logo nos primeiros séculos, separou o ágape da celebração da Eucaristia<sup>214</sup>.

Neste ágape há também uma acção de graças pronunciada pelo bispo, na qual ele, quando está presente, agradece a Deus pelo dom da luz incorruptível que enviou na pessoa do seu Filho Jesus Cristo e outra sobre os frutos que lhe forem oferecidos. Também há a proclamação da palavra e do *aleluia* como um dos momentos importantes.

Há algumas regras importantes a ter em conta nessas refeições: os catecúmenos não tomem parte dessa ceia juntamente com os fiéis; que não haja discussões durante as refeições; que sirva para criar unidade entre os participantes. O tema da unidade é muito importante uma vez que estas refeições serviam para mostrar como os cristãos eram unidos e como se comportavam, principalmente no meio dos pagãos<sup>215</sup>.

### **3.3 Os ministérios ordenados**

A Igreja, desde os primeiros séculos conviveu com a diversidade de ministérios e carismas. A comunidade eclesial era convidada, de acordo com as funções que cada um

---

<sup>213</sup> TA 26, p. 102.

<sup>214</sup> Cf. F. CABROL, *Le livre de la prière antique*, Paris, s.ed., 1929, p. 80.

<sup>215</sup> Cf. TA 29, p. 108.

desempenhava, a testemunhar a fé, a viver a caridade e a anunciar a palavra. Assim sendo, já na época apostólica encontramos uma diversidade de serviços, uma vez que os *Doze* escolhidos por Jesus e que foram enviados por Ele testemunharam os seus gestos e palavras e colocaram-se ao serviço dos outros com a autoridade que receberam do Mestre<sup>216</sup>.

No ministério ordenado há que destacar a oração, o serviço e a presidência que os membros ordenados exerciam sobre as comunidades. Desde as comunidades apostólicas, encontramos homens escolhidos para exercerem tais funções. Na Sagrada Escritura encontramos referências a pessoas que chefiavam, dirigiam e animavam as comunidades e pessoas que as serviam. No livro dos Actos existem referências aos Doze, onde a eleição de Matias para fazer parte do grupo, mostra as características da pertença e partilha de um mesmo serviço (cf. Act 1,15-26). Também para o serviço encontramos a instituição dos *Sete*, principalmente para o serviço às mesas e o serviço diário das viúvas, o que fez com que os *Doze* se entregassem mais assiduamente à oração e ao serviço da palavra (Act 6,1-6)<sup>217</sup>.

O significado da palavra *ordo*<sup>218</sup> pode ajudar-nos a perceber a importância do ministério hierárquico nas comunidades cristãs primitivas, mesmo sendo um termo inspirado na realidade pagã daquela época. Pouco a pouco vão-se destacando os elementos da comunidade que recebiam a “*ordem*”, por imposição das mãos.

---

<sup>216</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Estruturação dos ministérios na Igreja Antiga», in SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UCP, *Igreja e ministérios*, Lisboa, Rei dos livros, s.d., p. 82.

<sup>217</sup> Cf. JOSÉ CARLOS CARVALHO, «A linguagem ministerial e a organização dos ministérios nas Igrejas de S. Paulo», in *Revista Bíblica. Série científica*, 10 (2001), pp. 84-85.

<sup>218</sup> Cf. R. TURA, «Orden», in *D.T.I.*, III, pp. 680-681: «O termo *ordo* no ambiente romano tinha um sentido muito concreto: junto à *plebs*, o *ordo senatorialis* e o *ordo equestres* assinalavam as duas classes de cidadãos encarregados de garantir o governo e a paz na cidade. Esta terminologia, acolhida pela Igreja, vai designar um conjunto de clero e mais adiante, os diversos graus hierárquicos. Assim, *ordo* indica uma distinção na Igreja, mas ao mesmo tempo deixa vislumbrar a lei da comunhão no aspecto colegial e o ministério de presidência eclesial. Os termos *ordinatio* e *ordinare* que na Roma imperial indicava a nomeação dos funcionários, na Igreja foram adquirindo, pouco a pouco, o duplo sentido de “eleição” para uma tarefa e de “rito” de consagração».

As funções dos três degraus da ordem parecem estar de uma certa forma claras no século III, principalmente pelas referências que encontramos na TA. «O esquema da organização eclesiástica apresentado pela TA é relativamente preciso e estruturado»<sup>219</sup>. Começamos a encontrar funções específicas para a hierarquia, o que vai levar, de certa forma, à distinção entre clero e leigos. O texto mostra esta distinção pela imposição das mãos reservada aos ministros ordenados que são designados para desempenharem uma função concreta na comunidade e a simples designação dos outros ministros que não recebem a imposição das mãos<sup>220</sup>.

Deste modo, encontraremos, segundo a TA, a hierarquia dividida nos três seguintes degraus: o *episcopus* que pela eleição e consagração é designado chefe da comunidade; o *praesbyter* que ao ser ordenado pelo bispo possuirá o espírito de graça e de conselho para governar o povo e celebrar o sacrifício; o *diaconus* ordenado para o serviço da igreja, do bispo e o serviço ao altar<sup>221</sup>.

### **3.3.1 O bispo: sua eleição e consagração**

O bispo aparece nos documentos dos primeiros séculos como aquele que é escolhido pelo povo para presidir à comunidade e anunciar a palavra, o que fez com que estivesse no centro da Igreja. Essa “figura” foi adquirindo importância no governo da igreja e também estatuto social. Uma vez eleito pelo povo e consagrado por Deus, começa a ser visto como sucessor dos Apóstolos, o que o leva a dedicar-se com mais zelo e amor ao rebanho a ele confiado. Por isso, para perceber a importância e o papel do bispo, como aquele que, sendo escolhido pelo povo, recebe o carácter sagrado mediante a consagração

---

<sup>219</sup> A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 48.

<sup>220</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 50.

<sup>221</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», in *Revista Bíblica. Série científica*, 10 (2001), p. 125.

conferida pela mão de um bispo ordenante, há que recorrer a alguns textos do NT que nos podem indicar em que medida o bispo pode ter o estatuto de sucessor dos Apóstolos. Depois, alguns textos dos séculos I e II também nos dão algumas informações importantes sobre o papel do bispo à frente das comunidades.

No NT encontramos os termos *praesbyter* (ancião) e *episcopus* (inspector) que, procedendo de raízes filológicas diferentes possuem significados e responsabilidades idênticas<sup>222</sup>. Nas comunidades cristãs de origem judaica o termo *praesbyter* (ancião)<sup>223</sup> era usado para denominar os que eram colocados, juntamente com os Apóstolos, à frente das comunidades (cf. Act 11,29-30; 14,23; 15,2.6.22-23; 20,17). De acordo com o que encontramos no livro dos Actos, pode perceber-se que é um ministério que está ligado essencialmente ao serviço da comunidade, pregando a conversão dos pecados, anunciando a esperança e também administrando sacramentos<sup>224</sup>. O termo *episcopus* (inspector ou vigilante) é de origem pagã e foi assumido principalmente pelas comunidades helénicas ou pagãs. S. Paulo usa o termo para designar aquele que estava a frente da comunidade (cf. Fl 1,1).

Portanto, ao que parece, as Igrejas judeo-cristãs eram governadas por um *presbítero* ou um grupo de *presbíteros* ou *anciãos*, algumas vezes por imposição das mãos (cf. Act 23) enquanto o termo *bispo* (vigilante ou inspector) aparece relacionado com as Igrejas de origem pagã fundadas por Paulo (Act 20,28; Fl 1,1, 1Tm 3,2.5,17; Tt 1,5.7). Mas «há que ter em conta que estes termos, às vezes, são intercambiáveis e não correspondem a uma estruturação fixa e uniforme»<sup>225</sup>. Também nas cartas pastorais, nomeadamente as duas cartas a Timóteo e a dirigida a Tito, encontramos explícito o

---

<sup>222</sup>Cf. RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, Madrid, BAC, 2010, p. 53.

<sup>223</sup> O termo *ancião* é frequente no AT e na literatura judaica. Abarca o carácter de antiguidade (Ex 10,9) e de dignidade (Ex 3,18). Aparecem no AT como sendo aqueles que possuem a função ministerial de reunir, governar e conduzir o povo de Deus (Ex 18,13-26; Num 12,16-17).

<sup>224</sup> Cf. RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, p. 54.

<sup>225</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Estruturação dos ministérios na Igreja Antiga», p. 88.

ministério de aqueles que tinham que assumir a responsabilidade das comunidades na ausência do apóstolo Paulo. Vê-se a importância do cargo que Timóteo desempenha na comunidade pela imposição das mãos de Paulo (cf. 2Tm 1,6). Estando a frente das comunidades, tanto Timóteo como Tito tinham que escolher alguns presbíteros nas respectivas comunidades para exercerem a presidência mediante a pregação e o ensino (cf. 1Tm 5,17; Tt 1,5). Na primeira carta a Timóteo, S. Paulo chama atenção para as qualidades daquele que “aspira ao episcopado” (1Tm 1,1-7). Depois refere as qualidades dos que devem ser *diáconos* (1Tm 1,8-10). Quanto aos presbíteros, diz que deve ser por imposição das mãos (cf. 1Tm 5,17-22). Na epístola a Tito, os termos *presbítero* e *bispo* parecem designar o mesmo ministro (Tt 2,5-9)<sup>226</sup>.

Portanto, podemos ver que, apesar de não haver uma clara diferença entre esses três tipos de ministros nas cartas pastorais, a palavra *presbítero* pode designar o aspecto colegial dos que trabalham na pregação e no ensino (1Tm 5,17) e o termo *bispo* realça a função de presidência. Quanto aos *diáconos*, as cartas não dizem qual a sua função.

Ao situarmo-nos na época patrística vemos que há uma estruturação progressiva das comunidades, o que possibilita a distinção do ministério dos que estavam a frente de cada comunidade. A tarefa de chefia da comunidade aparece, nos primeiros documentos dos Padres da Igreja, ligada à missão dos Apóstolos. O seu ministério estava vinculado à sucessão apostólica. Por isso, nos três primeiros séculos há um grupo de documentos que ainda não fazem a distinção entre os três graus ministeriais (Didaché, Clemente de Roma, *o Pastor* de Hermes, Policarpo) e outro que vincula o bispo à sucessão dos Apóstolos (Inácio de Antioquia) e também como o escolhido pelo povo e consagrado por Deus para estar a frente de uma comunidade (Tertuliano e TA).

---

<sup>226</sup> Cf. BERNARD SESBOUÉ, «Ministerios y estructura de la Iglesia», in JEAN DELORME (dir.), *El Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 353.

A *Didaqué* faz referência ao carácter itinerante dos ministros. Numa época em que a Igreja começava a expandir-se, os que tinham recebido a missão de anunciar a Boa Nova, para porem em prática o mandato recebido, tinham que ir de comunidade em comunidade sem ter residência fixa<sup>227</sup>. A *Didaqué* chama-os de *apóstolos, profetas e mestres*<sup>228</sup>. Mas apesar da importância destes ministros itinerantes, este documento destaca a importância dos bispos à frente das comunidades<sup>229</sup>. Exerciam as mesmas funções que os profetas e doutores<sup>230</sup>, mas estes eram eleitos pela comunidade. A finalidade da escolha desses homens dignos do Senhor, homens mansos e desinteressados, era principalmente para substituir os profetas e os mestres que eram itinerantes, tendo em vista a celebração da Eucaristia<sup>231</sup>. Portanto, pode ver-se que, com a *Didaqué*, começa a vincular-se o bispo a uma comunidade concreta. Ele aparece como “cabeça” da comunidade a que preside. Não obstante, apesar de o documento mencionar o papel da comunidade na eleição dos bispos, não diz nada a respeito da sua consagração.

Começamos a encontrar a distinção dos três graus hierárquicos, de uma forma clara, nos escritos de Inácio de Antioquia. Nas suas obras, os substantivos bispo, presbítero e diácono começam a adquirir aquilo que hoje em dia designam na hierarquia dos ministérios. Ao falar aos magnésios, ele diz que devem estar sempre unidos ao bispo que preside, aos presbíteros que representam o colégio apostólico e aos diáconos que são encarregados da diaconia de Jesus Cristo<sup>232</sup>. Quanto à importância do bispo para a comunidade, ele configura-o com o Pai: «devemos olhar para o bispo como para o próprio Senhor»<sup>233</sup>. O bispo está no centro da vida da Igreja. Como ele diz, esse «ocupa o lugar de

---

<sup>227</sup> Cf. RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, p. 65.

<sup>228</sup> Cf. *Did.* 9,1-13,7, *SCh* 248, pp. 174-190.

<sup>229</sup> Cf. *Did.* 15,1-2, *SCh* 248, p. 192.

<sup>230</sup> Cf. *Did.* 11,1, *SCh* 248, p. 182.

<sup>231</sup> Cf. RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, p. 66

<sup>232</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 6,1, *SCh* 10b, p. 82-84.

<sup>233</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 6,1, *SCh* 10b, p. 62.

Deus»<sup>234</sup> e «sem ele não há Eucaristia»<sup>235</sup>. É o bispo que está na presidência e por isso, há que submeter a ele «como a Jesus Cristo»<sup>236</sup>. Diz S. Inácio que a comunidade não pode fazer nada fora da comunhão com o bispo<sup>237</sup>. Ele salienta muito o tema da unidade com o bispo, os presbíteros e os diáconos. Falando à Igreja de Filadélfia diz: «[...] saúdo no sangue de Cristo essa Igreja que será sempre, para mim, fonte de alegria eterna, principalmente se os fiéis permanecerem em perfeita união com o bispo, com os presbíteros e com os diáconos...»<sup>238</sup>.

Segundo a TA, no século III o bispo aparece cada vez mais como o centro da Igreja. É eleito pelo povo, mas o próprio Deus lhe confere um carácter sagrado. Por isso, o documento atribui-lhe o papel principal e a soberania na comunidade. «O bispo é o chefe e o pastor que anuncia a palavra e preside aos actos marcantes da comunidade»<sup>239</sup>. Mas antes de atribuir ao bispo o papel que havia de desempenhar à frente da comunidade, o texto realça dois aspectos importantes: a sua eleição e consagração. E neste sentido a TA desenvolve uma teologia profunda.

Quanto à eleição, o documento é claro em dizer que aquele que vai ser consagrado bispo deve ser, primeiro, escolhido pelo povo: «ordinabitur episcopus secundum quod dictum est, electus ab omni populo, irreprehensibilis»<sup>240</sup>. Esta eleição era uma exigência que encontramos no testemunho do livro dos Actos, como já referimos. Um dos casos foi a escolha dos “Sete” (cf. Act 6,3). Nos documentos anteriores à TA, encontramos dois,

---

<sup>234</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 6,1, *SCh* 10b, p. 82-84.

<sup>235</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral.* 3,1, *SCh* 10b, p. 96.

<sup>236</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral.* 2,1, *SCh* 10b, p. 96.

<sup>237</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral.* 2,2, *SCh* 10b, p. 96.

<sup>238</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Filad.* Salutation, *SCh* 10b, p. 120.

<sup>239</sup> A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clerical*, p. 48.

<sup>240</sup> TA 2, p. 40.

que já referimos, que mostram a importância da eleição do bispo por parte do povo: a *Didaqué* e a Carta de Clemente aos Coríntios<sup>241</sup>.

O facto de a TA destacar a importância de o bispo ser «*electus ab omni populo*» pode querer mostrar o valor que a Igreja, naquela época, dava à participação do povo na escolha dos seus ministros. Por isso o povo escolhe e toma parte na celebração de consagração<sup>242</sup>. E «quando toda a comunidade participava na eleição do seu bispo, não imaginava delegar o “seu poder” num presidente, mas discernir no eleito a vocação do Espírito para o ministério da presidência»<sup>243</sup>. Por isso, para mostrar que o eleito pelo povo era também escolhido por Deus, é-lhe conferido o carácter sagrado mediante a consagração episcopal.

Quanto à consagração episcopal, os capítulos dois e três da TA descrevem como deve proceder-se, apresentando a oração de consagração proferida pelo bispo consagrante. «Hipólito trata da consagração dos bispos, que compreende, mediante a imposição das mãos feita pelos bispos presentes, excepto os presbíteros, uma admirável oração»<sup>244</sup>. Portanto, no rito de consagração do bispo há dois elementos essenciais que o documento destaca: a imposição das mãos e a oração de consagração. Os ritos celebram-se no domingo, na presença do povo, do *presbyterium* e dos bispos vizinhos.

A imposição das mãos é um rito importante e encontra-se em vários textos da Sagrada Escritura. No AT aparece como sinal de bênção a alguém (cf. Gn 48,14-18), como rito de apresentação de uma oferenda (Ex 29,10; Lev 1,4), como transmissão do

---

<sup>241</sup> A *Didaqué* diz: «Elegei, portanto, para vós bispos e diáconos dignos do Senhor; homens mansos e desprendidos do dinheiro, verdadeiros e aprovados». *Did.* 15,1, *SCh* 248, p. 168. *Clemente de Roma* diz o seguinte em relação ao consentimento da Igreja na escolha do bispo: «Sendo assim, consideramos injusto que sejam afastados do seu ofício aqueles que foram constituídos em autoridade por eles ou por outros honrados varões, com o consentimento de toda a Igreja...» *Cor.* 40,3, *SCh* 167, p. 166.

<sup>242</sup> Cf. *TA* 2, p. 40.

<sup>243</sup> CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», p. 125.

<sup>244</sup> JOSEPH LÉCUYER, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome», in *R.cherches de Science Religieuse*, 1, Tomo XLI (1953), p. 31.

Espírito (Nm 27,18). O gesto de imposição das mãos aparece também no NT com o significado de bendizer, de perdoar e como um meio de conferir a alguém um dom sobrenatural. Significava também a admissão e consagração de alguém para uma função eclesial (cf. Act 6,1-3; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6).

A TA refere duas imposições de mãos: uma feita por todos os bispos, enquanto os presentes rezam em silêncio: «consentientibus omnibus, inponant super eum manum, et praesbyterium adstet quiescens», outra feita por um dos bispos presentes enquanto recita a oração de consagração: «Ex quibus unus de omnibus rogatus, inponens manum ei qui ordinatur episcopus...»<sup>245</sup>. Há que destacar também a oração em silêncio de todos os presentes. Santantoni adverte que este silêncio tem um grande significado místico, pois não se trata de uma mera pausa mas sim de um momento de intensa oração<sup>246</sup>.

A oração de consagração é um texto litúrgico com um rico conteúdo teológico, onde se declara a verdadeira finalidade sacramental da ordenação episcopal. Eis o que diz a oração:

«Deus et Pater Domini nostri Iesu Chriti, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui in excelsis habitas et humilia respices, qui cognoscis omnia antequam nascantur, tu qui dedisti terminos in ecclesia per verbum gratiae tuae, praedestinans ex principio genus iustorum Abraham, principes et sacerdotes constituens, et sanctum tuum sine ministerio non derelinquens, ex initio saeculi bene tibi placuit in his quos elegisti dari; [...] Da, cordis cognitor Pater, super hunc servum tuum, quem elegisti ad episcopatum, pascere gregem sanctam tuam, et primatum sacerdotii tibi exhibere sine repraehensione, servientem noctu et die, incessanter repropitiari vultum tuum et offerre dona sanctae Ecclesiae tuae, spiritum primatus sacerdotii habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum, dare sortes secundum praeceptum tuum, soluere etiam omnem

---

<sup>245</sup> TA 2, p. 42.

<sup>246</sup> Cf. A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle liturgie dell'Occidente*, Roma, 1976, p. 29, cit. por RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, p. 93.

colligationem secundum potestatem quam dedisti apostolis, placere autem tibi in mansuetudine et mundo corde, offerentem tibi odorem suavitatis [...]»<sup>247</sup>.

Invoca-se a presença do Pai, do Filho e do Espírito e o papel dos santos Apóstolos na fundação da Igreja por toda a parte<sup>248</sup>. Isto mostra que ser bispo não é somente ser eleito pelo povo mas, acima de tudo, um dom de Deus. Ele que conhece tudo, desde o princípio, é que escolhe os seus servos para o episcopado. Pede-se a Deus que derrame sobre o eleito o dom do Espírito Santo que deu, por seu Filho, aos Apóstolos. Nesta oração de consagração enumera-se também quais serão as funções que o bispo eleito desempenhará: apascentar o rebanho santo, exercer o soberano sacerdócio servindo a Deus dia e noite, oferecer os dons da santa Igreja, perdoar os pecados, distribuir a cada um a sua parte (*sortes* = herança, quota-parte) e absorver de todo o vínculo, segundo o que foi confiado aos Apóstolos<sup>249</sup>.

Como primeiro acto realizado com e para a comunidade, logo que tenha sido feito bispo, celebra a sua primeira Eucaristia com a comunidade e todos o saúdam com o ósculo da paz<sup>250</sup>. Assim, ele mostra a sua primordial função litúrgica e sacerdotal.

### **3.3.2 O presbítero: sua ordenação e função**

A TA, ao falar do presbítero, sua ordenação e função, apresenta-o como o segundo grau da hierarquia. Do ponto de vista hierárquico o *presbyter* aparece como aquele que ajuda o *episcopus* no desempenho das suas funções. Como já vimos atrás, em vários

---

<sup>247</sup> TA 3, pp. 42-46.

<sup>248</sup> TA 3, p. 44. Para um melhor aprofundamento do estudo desta oração, ver a análise que J. LÉCUYER faz sobre ela em J. LÉCUYER, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome», in *RSR*, 1, pp. 31-41.

<sup>249</sup> Cf. TA 3, p. 44.

<sup>250</sup> Cf. TA 4, p. 46.

documentos anteriores à TA os termos *presbyter* e *episcopus* aparecem juntos para designar ancião ou aquele que está à frente de uma determinada comunidade.

O termo *presbítero* aparece nos Actos dos Apóstolos por ocasião da colecta que Paulo efectua (cf Act 11,30) e do concílio de Jerusalem (Act 15,2.22-23). S. Paulo usa em várias ocasiões o termo *presbyter* distinto de *episcopus* (1Tm 4,14; 5,17). Apesar de não podermos encontrar nestes textos, de uma forma explícita, uma ordenação, pode dizer-se que há um mandato onde esses presbíteros recebem uma missão.

Como já foi referido, começamos a perceber a distinção dos três graus da hierarquia a partir dos escritos de S. Inácio de Antioquia. Ele faz uma analogia de cada um dos ministérios ordenados com o poder de Deus Pai, o colégio dos Apóstolos e com Cristo servo<sup>251</sup>. Na sua analogia, os presbíteros aparecem como sendo os que representam o colégio apostólico. Eles estão sempre junto do bispo, de modo que os fiéis devem obedecer-lhes assim como obedecem ao bispo<sup>252</sup>. Pode dizer-se que, para S. Inácio, os presbíteros desempenham a sua função, ao constituírem uma colegialidade e ajudando o bispo no governo das comunidades. Ele diz que eles estão à volta do bispo como os Apóstolos estavam à volta de Jesus<sup>253</sup>, ou também, «estão com o bispo como as cordas de uma cítara»<sup>254</sup>.

No ritual de ordenação do presbítero que encontramos na TA, pode constatar-se que não há uma eleição prévia à ordenação, feita pelo povo. Não se percebe se aquele que ia ser ordenado era eleito pelo povo ou se era o bispo que o escolhia para seu colaborador, uma vez que o documento começa logo a explicar como se desenrola o rito de ordenação.

---

<sup>251</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 6,1, *SCh* 10b, p. 82-84.

<sup>252</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 2,2, *SCh* 10b, p. 58.

<sup>253</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Esmir.* 8,1, *SCh* 10b, p. 138.

<sup>254</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* 4,1, *SCh* 10b, p. 60.

a) **A ordenação:** A TA começa por descrever em que consiste a ordenação de um presbítero: «imponat manum super caput eius episcopus», enquanto os presbíteros presentes somente o toquem. A imposição das mãos por parte do bispo mostra que só ele tem o poder de transmitir o Espírito Santo. O rito de ordenação do presbítero, com a imposição das mãos e oração de consagração, é quase idêntico à oração de consagração do bispo<sup>255</sup>.

O presbítero recebe, pela imposição das mãos do bispo, o mesmo Espírito, ainda que de forma diferente. «O bispo recebe o Espírito directamente, como Jesus e como os Apóstolos. Por outro lado, os presbíteros o recebem por participação»<sup>256</sup>. Como diz a oração, são escolhidos como outrora Moisés escolheu anciãos, os quais foram ‘enchidos’ do Espírito<sup>257</sup>. Portanto, o presbítero recebe o espírito de colaboração e não de primazia como o bispo. Quanto à imposição das mãos por parte dos presbíteros presentes na celebração «contingentibus etiam praesbyter», apesar de não se transmitir o Espírito, porque «os presbíteros não ordenam»<sup>258</sup>, trata-se de um gesto que mostra que o ordenado incorpora o corpo dos presbíteros.

A seguir às imposições das mãos, o bispo recita a oração de ordenação, onde se implora que Deus «respice super servum suum istum et impartire ei spiritum gratiae et consilium praesbyteris»<sup>259</sup>. Esta oração permite-nos analisar qual é a função do presbítero, segundo a TA.

b) **A função do presbítero:** Segundo a TA, enquanto «o bispo é o que celebra ordinariamente a Eucaristia e os demais sacramentos, o sacerdote só exerce essas funções

---

<sup>255</sup> Cf. J. LÉCUYER, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d’Hippolyte de Rome», p. 41. «Um certo número de documentos litúrgicos de origem egípcia, e que dependem da TA (como os *Cânones d’Hipólito* e a *Constituição da Igreja Egípcia*) omitem a oração especial de ordenação dos presbíteros e prescrevem exactamente a mesma oração de consagração episcopal». Ver *Ibidem*, nota 39.

<sup>256</sup> RAMÓN ARNAU, *Orden y Ministerios*, p. 97.

<sup>257</sup> Cf. TA 7, p. 56.

<sup>258</sup> J. LÉCUYER, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d’Hippolyte de Rome», p. 42.

<sup>259</sup> TA 7, p. 56.

por delegação do bispo»<sup>260</sup>. Deste modo, pode ver-se que a função do presbítero é sempre por delegação do bispo que está à frente da comunidade. Pelo rito de ordenação consegue perceber-se que ele é ordenado com a finalidade ministerial de ajudar o bispo no governo do povo de Deus. Como diz o texto, «...ut sustineat et gubernet plebem tuam ...»<sup>261</sup>. O presbítero recebe esta função pelo dom do Espírito que recebe da mão do bispo que o ordena. Ele recebe um espírito «gratiae et consilium». Isto indica que «a graça especial do presbítero é de ser conselheiro, com lugar perto do bispo, e que seja capaz de o ajudar nas decisões que toma e no governo do povo de Deus»<sup>262</sup>.

Portanto, ao ser ordenado, o presbítero passa a fazer parte de um colégio presbiteral «...respice super hunc servum tuum et impertire ei spiritum gratiae et consilium praesbyterii...»<sup>263</sup> que, sobre a tutela do bispo, tem a responsabilidade de conduzir e animar a vida da comunidade<sup>264</sup>. Por exemplo, no momento do Baptismo, a TA descreve a presença do presbítero ajudando o bispo na administração deste sacramento<sup>265</sup>. Também na ausência do bispo é ele que preside ao *ágape*<sup>266</sup>.

No século III a delegação de responsabilidades por parte do bispo ao presbítero vai aumentar cada vez mais. Criam-se numerosos centros de vida cristã, devido ao aumento da população praticante, o que levava o bispo a designar presbíteros para estarem à frente dessas comunidades. As perseguições que marcaram o século III também fizeram com

---

<sup>260</sup> A. NOCENT, «Ordenacion», in *D.P.A.C.*, II, p. 1596.

<sup>261</sup> TA 7, p. 56.

<sup>262</sup> J. LÉCUYER, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome», pp. 42-43.

<sup>263</sup> TA 7, p. 56.

<sup>264</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Estruturação dos ministérios na Igreja Antiga», p. 89: «O colégio presbiteral forma o conselho do bispo. Ajudam-no nas suas funções litúrgicas e de ensino e chegam mesmo a substituí-lo em caso de necessidade, aquando de sede vacante. A função dos presbíteros é ainda muito reduzida. Só adquiririam maior importância quando o alargamento das comunidades e o deslocamento da evangelização para rurais».

<sup>265</sup> Cf. TA 21, p. 82.

<sup>266</sup> Cf. TA 28, p. 108.

que muitas igrejas ficassem sem bispo, o que levava o presbítero a assumir o governo de tais igrejas<sup>267</sup>. Isto contribuiu para alargar a área de actividade do presbítero.

### **3.3.3 O diácono: ordenação e serviço à Igreja**

Os diáconos aparecem na hierarquia apresentada pela TA no terceiro grau, apesar de no sentido ministerial e de culto estarem mais perto do bispo. Por ser um ministério também importante na vida da Igreja, há que fundamentá-lo na Sagrada Escritura, uma vez que encontra o seu fundamento em Cristo, Servo dos servos. E esse testemunho foi transmitido por Ele aos seus Apóstolos. A diaconia aparece na Sagrada Escritura para designar a atitude de serviço que esses ministros escolhidos deveriam ter nas comunidades. No livro dos Actos, a diaconia aparece ligada ao serviço das mesas (Act 6,1-2). A função daqueles que tinham sido escolhidos era designada por servir as mesas: διακονεῖν τραπέζαις (Act 6,1-2). Pelo que é narrado pelo capítulo seis dos Actos, com o aumento do número dos discípulos, os diáconos foram escolhidos para ajudar as viúvas no serviço quotidiano das mesas (cf. Act 6)<sup>268</sup>. Assim, os Doze convidaram a assembleia a escolher Sete homens de boa reputação para lhes ser confiado o serviço às mesas. E, como diz o texto, depois de serem escolhidos, os Apóstolos rezaram e impuseram-lhes as mãos (cf. Act 6,6). Nas cartas paulinas o diácono aparece muitas vezes como um itinerante. Portanto, há que ter em conta a fidelidade, sobriedade e a boa reputação dos que se apresentavam para serem feitos diáconos.

---

<sup>267</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», pp. 125-126.

<sup>268</sup> Cf. JEAN COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 13. «O termo διακονία é sinónimo de “ministério” em geral e cumpre o ministério de Cristo e o ministério apostólico. Mas a διακονία de que se fala no capítulo seis dos Actos não se restringe, apriori, ao serviço das mesas». Cf. *Ibidem*, p. 39.

Nos documentos patrísticos da época pós-apostólica o papel do diácono desenvolve-se à volta do serviço ao bispo e à comunidade.

A *Didaqué* recomenda às comunidades a eleição de bispos e diáconos (*Did.* 15,1-2). Nestes dois tipos de ministros descobrimos duas funções litúrgicas diferentes: um sacerdócio exercido pelo bispo em nome de Cristo, por fazer da oferenda dos fiéis o sacrifício do Senhor; e um ministério diaconal que organiza e apresenta, àquele que consagra, a oferenda da Igreja<sup>269</sup>. O diácono colabora com o bispo na celebração do sacrifício eucarístico. Também Clemente de Roma, na Carta aos Coríntios, fala do ministério do diácono associado ao do bispo<sup>270</sup>. Inácio de Antioquia fala dos diáconos como os que são encarregados da “diaconia” de Jesus<sup>271</sup>. Por isso, devem ser respeitados como a Jesus Cristo.

Na TA, depois da ordenação do presbítero, o capítulo VIII descreve os requisitos para a instituição do diácono e qual a sua função. Antes de ser instituído, o documento diz que o diácono «electus est, secundum quod praedictum est»<sup>272</sup>. O rito de ordenação não é muito diferente do rito do presbítero. Quando se trata da imposição das mãos, somente o «episcopus ponet manus suas super eum». Por isso, em relação aos ritos de ordenação do bispo e do presbítero só há uma imposição. E, segundo a explicação do próprio texto, deve ser assim porque o diácono não é ordenado para o sacerdócio mas para o serviço do bispo. Na ordenação, o presbítero não lhe impõe as mãos porque não recebe o Espírito comum do *presbiterium*, do qual participam os presbíteros<sup>273</sup>. Portanto, os diáconos não participam no conselho dos presbíteros.

---

<sup>269</sup> Cf. J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, p. 93.

<sup>270</sup> Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios*, 42, 4-5, *SCh* 127, pp. 168-170.

<sup>271</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.*, 6,1, *SCh* 10b, pp. 82-84.

<sup>272</sup> Cf. TA 8, p. 58.

<sup>273</sup> Cf. TA 8, p. 60.

Na oração de ordenação invoca-se o poder do Deus Criador «qui omnia creasti», o Pai que enviou Jesus Cristo para servir segundo a sua vontade. É o Espírito de serviço, à imagem de Jesus, que o diácono recebe no momento da ordenação e que o ajudará no desempenho da sua missão junto do bispo e da comunidade.

Quanto à função do diácono, a TA diz que é ordenado «in ministerium episcopi, ut faciat quae iubet ei»<sup>274</sup>. Uma das funções que desempenha é apresentar as oferendas dos fiéis na celebração eucarística presidida pelo bispo<sup>275</sup>. Quando o bispo é ordenado, é ele que lhe apresenta a oblação: «diaconi autem inferant oblationem ad eum»<sup>276</sup>. Também a propósito da Eucaristia baptismal, a TA diz «diaconi autem offerent oblationem episcopo...»<sup>277</sup>. Na administração do baptismo é o diácono que assiste o bispo e o presbítero e é ele que desce com o baptizando à água (TA 21). No contexto do ágape, se houver necessidade, ele pode dar o *signum* aos enfermos (TA 24); no ofício da introdução da lâmpada na ceia da comunidade, é ele que apresenta a *lucerna* ao bispo (TA 25)<sup>278</sup>. Ele pode presidir ao ágape na ausência do bispo e do presbítero (TA 28). Portanto, podemos ver que o diácono desempenha um papel importante principalmente no ministério litúrgico, mas também a nível caritativo e no auxílio aos pobres e doentes.

### 3.4 Os outros ministérios

À medida que as comunidades cristãs se vão desenvolvendo, começam a aparecer novos ministros instituídos que desempenham, com autorização dos chefes das comunidades, um papel específico junto dos outros membros. É neste contexto que em

---

<sup>274</sup> Cf. TA 8, p. 62.

<sup>275</sup> Cf. J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, p. 100.

<sup>276</sup> TA 4, p. 46.

<sup>277</sup> TA 21, p. 90.

<sup>278</sup> Cf. J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, p. 103.

meados do século III vão aparecer as *ordens menores*. Chamavam-se *ordens menores* porque se referiam a certas funções eclesiais outorgadas a determinados fiéis mediante um rito próprio de instituição. A TA descreve quais são estas ordens que são instituídas ou nomeadas, em vez de serem propriamente ordenadas. Segundo A. Faivre, vê-se na TA uma separação entre clero e leigo, precisamente pela distinção que se faz entre as *ordens maiores* e as *menores*. Enquanto as maiores (a hierarquia) recebem a imposição das mãos, as menores não<sup>279</sup>. A imposição das mãos na TA mostra a recepção do dom do Espírito. E quem recebe este dom carismático prepara-se par assumir responsabilidades administrativas, o que o leva a estar à frente de determinada comunidade, enquanto os que são instituídos são-no para uma função de auxílio. É neste sentido que A. Faivre vê na separação *clero/leigo* uma relação de inferioridade dos que recebem as ordens menores face aos que recebem ordens maiores<sup>280</sup>.

Esses ministérios são úteis para o crescimento da Igreja. Por isso, desde as primeiras comunidades cristãs, cada ministério possuía a sua importância para a comunidade. Apesar de já termos dito que há uma diferença entre as ordens menores e as maiores, dependendo da imposição das mãos, para S. Paulo, todo o ministério é dom (carisma) concedido pelo Espírito Santo à Igreja, porque todos fomos batizados no mesmo Espírito (cf. 1Cor 12-14)<sup>281</sup>. «Para ele não há oposição entre ministérios “carismáticos” e “institucionais”, porque todo o ministério é dom feito pelo Espírito à Igreja»<sup>282</sup>. Mas apesar de possuírem todos o mesmo dom do Espírito, Paulo não deixa de atribuir a ordem de importância aos membros da Igreja, segundo os dons de cada um: «em primeiro lugar, os apóstolos; em segundo, os profetas; em terceiro lugar, os doutores;

---

<sup>279</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, pp. 50-51.

<sup>280</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 56.

<sup>281</sup> Cf. ANDRÉ LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, s.l., Centurion, 1974, p. 25.

<sup>282</sup> A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, p. 25.

a seguir vêm os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas» (1Cor 12,27-28).

Portanto, podemos ver que, o que distingue as ordens maiores das menores é, principalmente a imposição das mãos e a missão que cada um desempenha na comunidade.

Na TA encontramos descritos cada um desses ministérios, com as suas características essenciais e como eram instituídos. Este documento revela bem a imagem de uma Igreja que já apresentava estabilidade na tripla função hierárquica e que, perante as novas necessidades, dá azo ao surgimento de outros ministérios que vão ganhando importância. Deste modo, encontramos os seguintes ministérios e na seguinte ordem: *confessor, viúva, leitor, virgem, subdiácono e o dom de curar*<sup>283</sup>.

**a) O Confessor:** O confessor era aquele que possuía um “carisma” especial na comunidade mediante o testemunho da fé. A confissão pública da fé podia fazer com que fosse castigado (martirizado). Por isso, assumia características especiais em relação aos outros ministérios instituídos, uma vez que, de acordo com a sua conduta, podia ser elevado à ordem do diaconado, do presbiterado ou do episcopado, porque «habet honorem presbyteratus per suam confessionem»<sup>284</sup>. Por exemplo, se fosse preso por professar a fé, isto é «si fuit in vinculis propter nomen Domini», não era preciso a imposição das mãos para ser diácono ou presbítero. Mas se for ridicularizado sem ter sido preso, deve impor-se-lhe as mãos para qualquer ordem de que seja digno<sup>285</sup>.

**b) As viúvas:** Sempre mereceram uma atenção especial. Desde o AT se vê que as viúvas estão sob a protecção de Yahvé (cf. Dt 10,18; 27,19) e por isso deviam ser respeitadas e não oprimidas (Jr 7,6; Ml 3,5). Assim também, Jesus louva as atitudes das

---

<sup>283</sup> TA 9-14, p. 64-68.

<sup>284</sup> TA 9, p. 64.

<sup>285</sup> Cf. TA 9, p. 64.

viúvas no NT (Mc 12,40) e compadece-se delas, como fez com a viúva de Naim que tinha perdido um filho (Lc 7,11-17). S. Paulo diz que se deve honrá-las (1Tim 5,3); ele refere as condições exemplares que elas devem possuir (1Tim 5,9-12)<sup>286</sup>. Elas constituem uma categoria especial dentro da comunidade.

É neste contexto que a TA enumera algumas exigências para que uma mulher seja instituída viúva: que o marido tenha morrido há muito tempo; mesmo que seja idosa, deve ser posta à prova por algum tempo<sup>287</sup>. O documento não explicita qual a função das viúvas instituídas. Simplesmente se limita a destacar o que não devem fazer: «non offert oblationem neque habet liturgiam»<sup>288</sup>. A TA diz que as viúvas devem ser instituídas<sup>289</sup> e não ordenadas. «Instituatur vidua per verbum tantum [...]. Non autem imponetur manus super eam»<sup>290</sup>.

**c) Os leitores:** A TA limita-se a descrever o leitor como aquele que é instituído pelo bispo, sem imposição das mãos: «lector instituetur cum episcopus dabit ei librum, non autem imponetur manus super eum»<sup>291</sup>. Mas pelo rito da entrega do livro pode ver-se a importância que tinha esse ministério no seio da comunidade.

Pelo testemunho de outros escritos podemos ver a importância do ministério do leitor. «A leitura cultural e comunitária era uma prática comum no judaísmo [...]. Mesmo Jesus se serviu deste costume para ler na sinagoga (cf. Lc 4,16-30)»<sup>292</sup>. No costume judaico esta função era delegada a um grupo restrito: um sacerdote ou um levita<sup>293</sup>. Neste aspecto a comunidade cristã primitiva seguiu o costume judaico. Há uma escolha de pessoas capazes de lerem as Escrituras, dando-lhes uma posição respeitável na

---

<sup>286</sup> Cf. MANUEL ALCALÁ, *La mujer y los ministerios en la iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 168.

<sup>287</sup> Cf. TA 10, p. 66.

<sup>288</sup> TA 10, p. 66.

<sup>289</sup> O termo grego usado é καθίστασθαι que significa *instalar*.

<sup>290</sup> TA 10, p. 66.

<sup>291</sup> TA 11, p. 66.

<sup>292</sup> A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 58.

<sup>293</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarchie*, p. 58.

comunidade. O livro do Apocalipse chama o que lê de “bem-aventurado” (cf. Ap 1,3). No século II os leitores eram encarregados de lerem em público a Sagrada Escritura e de a comentar: «Agora, irmãos e irmãs, depois de vos ter lido a palavra de Deus, eu vos leio esta exortação a fim de que presteis atenção às coisas que foram escritas»<sup>294</sup>. Também em S. Justino o leitor aparece mencionado como aquele que proclama a leitura na assembleia dominical: «quando o leitor termina, o presidente toma a palavra para fazer uma exortação...»<sup>295</sup>. Estas referências nos permitem ver a importância dos leitores na comunidade cristã. Assim se compreende o gesto da entrega do livro, de que fala a TA, por parte do bispo ao leitor no momento da instituição.

*d) As virgens:* Sobre este ministério a TA também não dá muito desenvolvimento, limitando-se a descrever qual a sua utilidade no seio da comunidade. Apenas se preocupa em referir o facto de não se lhe impor as mãos: «Non imponetur manus super virginem, sed propositum tantum facit eam virginem»<sup>296</sup>. Quanto à sua importância no seio da comunidade, não há clareza sobre o que faziam. Sabe-se que «a comunidade prestava-lhes estima, oferecia-lhes dons e hospitalidade»<sup>297</sup>.

*e) Os subdiáconos:* Sobre este ministério, também a TA recomenda que não se imponha as mãos, mas simplesmente nomear aquele que se destina a seguir os diáconos. «Non imponetur manus super subdiaconum, sed nominabitur ut sequatur diaconum»<sup>298</sup>. Os subdiáconos, que apareceram na Igreja em meados do século III, têm o objectivo de ajudar os diáconos nas funções litúrgicas. No entanto, com o decorrer do

---

<sup>294</sup> PSEUDO-CLEMENTE, *II Carta aos Coríntios*, 19,1, in DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (edición bilingüe), Madrid, BAC, 1974<sup>3</sup>, p. 371.

<sup>295</sup> JUSTINO, *Apol I*, 67,4, *SCh* 507, p. 308.

<sup>296</sup> TA 12, p. 68.

<sup>297</sup> CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», pp. 129.

<sup>298</sup> TA 13, p. 76.

tempo foram assumindo outras funções, como por exemplo, transmitir correspondências e distribuir esmolas aos pobres<sup>299</sup>.

*f) Os que possuem o dom da cura:* Os “curadores” apareceram na Igreja no século III. Recebiam o dom de curar, por isso não se impunham as mãos sobre estes que recebiam esse dom especial de Deus, por revelação. Diz a TA que não se impõem as mãos sobre eles, mas que se dê oportunidade a que os factos mostrem se realmente possuem tal dom: «[...]non imponetur manus super eum. Ipsa enim res manifestabit an dixerit veritatem»<sup>300</sup>.

Como podemos ver, a vida litúrgica da Igreja acentua-se naquilo que ela celebra e vive: a fé. E isto manifesta-se, de forma clara, nos sacramentos que cada um recebe e na missão que desempenha no seio da comunidade. Deste modo, a TA, seguindo a Tradição da Igreja, ajuda-nos a perceber a exigência e a vivência da fé.

---

<sup>299</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», pp. 128.

<sup>300</sup> TA 14, p. 68.

## CAPÍTULO III

### CELEBRAÇÃO DA FÉ E VIDA ECLESIAL E SOCIAL

A vida cristã caracteriza-se pela fé que se celebra e vive, tanto a nível eclesial como social. Uma vez que a Igreja está no mundo, ela não se pode isolar da vida e dos acontecimentos sociais. É neste sentido que a fé, celebrada pelos membros da Igreja, tem implicações na sociedade. Tendo presente o que dissemos no capítulo anterior, vemos que pelos sacramentos de iniciação cristã cada membro da comunidade é chamado a celebrar e a pôr em prática a fé que recebeu. Não pode, pois, haver uma separação entre fé, culto e vida, isto é, entre a *lex credendi*, a *lex orandi* e a *lex vivendi*.

Sabendo que a vida cristã se inicia de uma forma particular nos sacramentos de iniciação, neste capítulo do nosso trabalho pretendemos analisar as exigências da fé na vida daqueles que recebem estes sacramentos. Falaremos também da oração e da Eucaristia, como elementos essenciais que não podem estar ausentes da vida de um cristão. Ao trabalharmos estes aspectos, teremos presente o contexto actual, numa tentativa de mostrar que aquilo que se celebra e vive hoje não se desenraíza das fontes cristãs, tendo como base, neste caso concreto, a obra que tomamos como fonte: a TA.

#### **1. Exigências da fé**

Como vimos no capítulo anterior, aderir à fé cristã, pelo Baptismo, implica não apenas a adesão às verdades da fé, mas também requer toda uma série de exigências práticas que implicam todas as dimensões da vida. Daí que o “sim” à fé, seja precedido da

“renúncia” ao mundo e ao diabo, isto é, a todas as formas e práticas do “homem velho” e do antigo gênero de vida que se opõem à adesão a Cristo e aceitação do Seu Reino.

### 1.1 A renúncia baptismal

Antes dos *baptizandi* serem confiados ao bispo para receberem o Batismo e, conseqüentemente começarem a fazer parte da comunidade cristã, a TA fala da necessidade deles renunciarem a Satanás e a todas as suas pompas:

«Et cum presbyter sumpsit unumquemque recipientium baptismum, iubeat eum renuntiare, dicens: renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis. Et cum renuntiavit unusquisque, ungat eum oleo exorcismi dicens ei: omnis spiritus absedat a te»<sup>301</sup>.

De acordo com o texto citado, há dois elementos na vida do *baptizandi* antes da adesão à comunidade cristã: a renúncia à Satanás e o poder do exorcismo. Renunciar às “obras” de Satanás e toda a sua “pompa” implicava uma real ruptura com muitos costumes, actividades, ideias e relações sociais que podia possuir influências satânicas.

A prática dos exorcismos, além de os libertar do poder do Demónio (cf. Lc 8,26-39), visava assinalar ritualmente esta “ruptura” ou separação da vida antiga para preparar a reagregação na nova comunidade e nova forma de vida cristã na Igreja. Este rito fazia com que os *electi* percebessem a importância da renúncia aos costumes pagãos (e, de certa forma, satânicos) para alcançarem o Reino de Deus. Por isso, lhes era colocado, como verdadeira condição, a vida em Cristo e a necessidade de abandonar as obras da carne em detrimento da vida espiritual.

---

<sup>301</sup> TA 21, p. 82.

O baptizado tinha, portanto que abandonar da vida pagã anterior, para integrar o projecto de vida que o Evangelho exige e a Igreja propõe. Por isso, ao analisarmos o tema da fé no contexto histórico e eclesial, veremos que a TA apresenta não apenas as exigências disciplinares da Igreja mas também, as exigências comunitárias e sociais, indicando as responsabilidades que o baptizado tem no seio da comunidade eclesial e social.

Portanto, a fé baptismal e a conversão a uma nova vida são duas realidades inseparáveis. «A fé e o desejo de conversão são, ao mesmo tempo, condição necessária para o Baptismo»<sup>302</sup>. Na Sagrada Escritura e ao longo da Tradição, essas duas realidades aparecem sempre unidas. Segundo o evangelista Marcos, acreditar e ser baptizado é o caminho para alcançar a salvação (Mc 16,16); João Baptista recomenda aos que pediam o Baptismo uma conversão sincera e um exercício digno das suas funções (Lc 3,10-14); do mesmo modo Pedro, num dos seus discursos, diz ao povo para se converter e pedir o Baptismo (Act 2,38). A Tradição, seguindo o testemunho das Escrituras, também destaca a fé e o desejo de conversão como aspectos essenciais para receber o Baptismo, e assim, fazer parte da comunidade cristã<sup>303</sup>.

Esta relação entre fé baptismal e “vida nova” leva-nos a perceber que a conversão e prática das virtudes cristãs constituem as exigências fundamentais de quem deseja fazer parte do Corpo de Cristo. Por isso, antes do Baptismo, o candidato é convidado a tomar consciência do que irá receber e principalmente das exigências que implicavam a fé cristã e a renúncia da vida pagã que vivia antes.

Outro aspecto importante é a profissão de fé na Trindade, durante o acto baptismal. Constitui a maior expressão de fé do baptizado. Depois, o novo cristão,

---

<sup>302</sup> D. BOROBIO, *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 203.

<sup>303</sup> Cf. TA 15-16, p. 68-70; JUSTINO, *Apol. I*, 61,1-2, *SCh* 507, p. 288.

renascido pelo sacramento do Baptismo, deve tomar consciência daquilo em que se transformou: um novo membro do Corpo de Cristo (LG 11). Assim sendo, cada um está implicado na transformação da comunidade em que se encontra inserido e também da sociedade. O ministério que cada um desempenha na comunidade é uma das formas de mostrar o seu contributo na vida eclesial e social.

## 1.2 Requisitos para o Baptismo

Como vimos, o acesso ao Baptismo requeria, desde logo, uma série de rupturas com a “antiga vida” pagã. Vimos também que tais exigências tocavam e implicavam aspectos bem concretos da vida pessoal e social dos candidatos ao Baptismo. Portanto, todos estes aspectos eram considerados importantes e, por isso, eram exigidos àquele que se pretendia fazer parte do corpo de Cristo, pelo Baptismo.

A relação entre a Igreja e a sociedade, na época da TA, permite-nos fazer uma análise de certas exigências consideradas fundamentais para se fazer parte do grupo dos cristãos. Mesmo não forçando ninguém a entrar, mas sim propondo, há que ter em conta o rigor e as exigências evangélicas que a Igreja segue e que são apresentadas como condições necessárias para a admissão de qualquer pessoa ao catecumenado e o sucessivo ingresso na comunidade. A Igreja «procura analisar aqueles que são capazes de conformar a sua conduta de vida com os ensinamentos do Evangelho e os que não são capazes»<sup>304</sup>. Neste sentido, a TA é um grande testemunho daquilo que a Igreja apresentava como requisitos importantes para entrar na comunidade cristã e o conseqüente “abandono” dos hábitos pagãos.

---

<sup>304</sup> B. BOTTE, *Introduction, SCh* 11bis, p. 29.

O capítulo dezasseis do documento apresenta a questão das profissões exercidas como condicionante para se ser baptizado. Só aquele que estivesse disposto a abandonar certas profissões, incompatíveis com a fé cristã, seria admitido à preparação para o Baptismo<sup>305</sup>. Sendo assim, podemos dizer que este requisito tem a ver com a conversão da vida pagã, em ordem ao ingresso na fé cristã. «A conversão implicaria a renúncia à Satanás, a todas as suas pompas e obras, isto é, a recusa a todas as obras concretas que faziam parte da vida cotidiana da época»<sup>306</sup>.

De acordo com aquilo que a TA descreve, podemos destacar alguns aspectos que tinham que se mudar na vida daqueles que se aproximavam da fé cristã.

a) **No que toca à vida moral:** um homem que desejasse receber o Baptismo e se não possuía mulher, não podia ter relações ilegítimas: «si quis autem non vivit cum muliere, doceatur non fornicari...»<sup>307</sup>. Os que possuíam casas de prostituição tinham que fechá-las para poderem ser admitidos ao catecumenato e conseqüentemente adquirirem uma “nova vida”: «si quis est nutrit meretrices (πόρνη), vel cesset vel reiciantur»<sup>308</sup>. Aqueles que praticavam a homossexualidade, a prostituição e outros actos imorais eram considerados impuros e logo, estavam impedidos de serem admitidos se não aceitassem mudar o estilo de vida: «meretrix vel homo luxuriosus vel qui se abscedit [...], reiciantur; impuri enim sunt»<sup>309</sup>. Estas exigências a nível moral permitiam ao que se aproximava da fé, adquirir um novo estilo de vida e uma nova forma de se relacionar com os outros.

b) **No que se refere à vida cultural:** As exigências do Baptismo tinham também conseqüências no que toca ao que nós hoje chamamos a vida e actividade cultural. Note-se, no entanto, que, no mundo antigo, não se separava a “cultura” do culto,

---

<sup>305</sup> Cf. TA 16, p. 70-74.

<sup>306</sup> B. BOTTE, *Introduction, Sch 11bis*, p. 29.

<sup>307</sup> TA 15, p. 70.

<sup>308</sup> TA 16, p. 70.

<sup>309</sup> TA 16, p. 72.

nem a vida social da religião. Toda a vida, inclusive a cultural, assumia uma dimensão religiosa. Daí as distâncias que o cristianismo assumiu em relação a certas actividades que hoje chamamos “culturais”, como os espectáculos, o ensino, as artes, etc. O neófito tinha que romper com o velho estilo de vida cultural e social para assumir a “vida nova” no Baptismo. Por exemplo, os pintores ou escultores em que as suas obras de arte baseassem na idolatria, tinham que romper com tal prática pagã: «si quis est sculptor vel pictor, doceantur ne faciant idola»<sup>310</sup>. Da mesma forma, os que faziam representações de teatro baseadas na idolatria: «si quis est scenicus vel qui fact demonstrationem in teatro, vel cesset vel reiciatur»<sup>311</sup>, os que tomavam parte em jogos públicos, os gladiadores ou encarregado das lutas de gladiadores que participavam em espetáculos de cariz imoral ou de religiosidade pagã<sup>312</sup>. Estas exigências faziam com que evitassem confundir certas representações culturais com a prática cristã. Também os que se dedicavam ao ensino, visto que aquilo que os professores ensinavam às crianças estava ligado às fábulas da mitologia tradicional, eles tinham que mudar de profissão se queriam abraçar realmente a fé cristã. Mas como diz o texto, «se não tiver outra profissão, seja-lhe permitido continuar a ensinar»<sup>313</sup>. Por aqui se vê que a adesão ao cristianismo tinha também implicações económicas. Muitos cristãos tinham que abandonar o seu “ganha-pão”. O que obrigou as comunidades cristãs a organizar a assistência social também nestes casos.

c) *No que toca à religião (pagã)*: devido à recusa do politeísmo e rituais idolátricos que lhe estão associados, o cristão tinha que renunciar também à religião pagã e a todas as suas práticas. Tenha-se presente que estas práticas estavam presentes em todas as actividades e dimensões da vida. A TA faz explícita referência aos sacerdotes ou

---

<sup>310</sup> TA 16, p. 70.

<sup>311</sup> TA 16, p. 70.

<sup>312</sup> Cf. TA 16, p. 72.

<sup>313</sup> TA 16, p. 70.

guardiões de ídolos que, se queriam “abraçar” a nova vida em Cristo, tinham que renunciar a religiosidade pagã, uma vez que era incompatível com a religião cristã. Do mesmo modo, exigia-se que os magos, os feiticeiros, os astrólogos, os adivinhos e os intérpretes de sonhos<sup>314</sup> rompessem com o estilo de vida, se queriam ser admitidos como membros da Igreja. Como diz M. Dujarier, «o Baptismo é um dom de Deus, mas que supõe do homem uma real mudança de vida, uma transformação a nível dos costumes à luz da Lei de Cristo»<sup>315</sup>.

Em suma, a adesão ao Baptismo pressupõe uma verdadeira “revolução” no modo de vida; revolução que abrange todos os âmbitos da vida humana e social: exige uma nova ética, uma nova religião, uma cultura cristianizada e uma profissão cristã.

Outro requisito importante que encontramos na TA é o ter de submeter-se a uma séria preparação que dura três anos. O tempo de preparação era e continua sendo muito importante, uma vez que serve para que o catecúmeno descubra os valores da fé. Ora, naquela época, tal como hoje, a Igreja precisava de cristãos sérios e comprometidos em testemunhar as verdades cristãs. Por isso, «numa época de tanto sincretismo, a Igreja não tinha nada a ganhar ao formar “semicristãos” ou “semiconverticos”, o que constituía um perigo»<sup>316</sup>. Era durante o tempo de catecumenato que aqueles que desejavam ser cristãos “amadureciam” a decisão de terem deixado a vida anterior para ingressarem numa nova vida. Os catecúmenos reconheciam, durante esse tempo de preparação, que era necessário romper com o pecado e que o Baptismo pressupõe a purificação do coração que não seria possível sem uma fé pura e um arrependimento sincero, que se traduz num esforço de

---

<sup>314</sup> Cf. TA 16, p. 74.

<sup>315</sup> M. DUJARIER, «L'évolution de la pastorale catéchuménale aux six premiers siècles de l'Église», in *LMD* 71, pp. 49-50.

<sup>316</sup> B. BOTTE, *Introduction, Sch* 11bis, p. 29.

conversão da vida moral<sup>317</sup>. Por isso, segundo aquilo que nos diz a TA, não se recebia os sacramentos de iniciação sem os três anos de preparação.

Visto que todo o ser humano, ainda não batizado, tem capacidade para receber o Batismo, a preparação continua sendo um dos requisitos importantes para a recepção deste sacramento. Principalmente no caso do Batismo dos adultos, o tempo de catecumenado tem uma grande importância, porque é um tempo que visa ajudar os catecúmenos na maturidade da sua conversão e da sua fé<sup>318</sup>.

Estas exigências ou requisitos servem para ajudar o novo membro a viver de forma digna a fé que recebe pelo Batismo. Daí a disciplina eclesial sobre a preparação exigente. A ruptura com os hábitos pagãos faz com que o batizado ganhe nova forma de estar na comunidade dos fiéis e na sociedade.

### **1.3 A fé baptismal**

Depois da renúncia, vinha a profissão de fé. O Batismo é, segundo Tertuliano, o «*sacramentum fidei*»<sup>319</sup>. É, de um modo particular, o “sacramento da fé” uma vez que é a entrada sacramental na vida da fé. Por isso, não podemos separar, como já foi referido, o Batismo do acto de fé que se professa no momento da realização do sacramento. Não tirando a importância que a fé tem nos outros sacramentos, uma vez que ela é necessária para todos, no Batismo ela é manifestada de uma forma especial, precisamente por ser a porta dos demais, e porque neste sacramento não se manifesta a fé de uma pessoa

---

<sup>317</sup> Cf. P. CASPANI, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Battesimo e crisma, sacramenti dell'iniziazione cristiana*, p. 72.

<sup>318</sup> Cf. CIC 1247-1248.

<sup>319</sup> TERTULIANO, *Adversus Marcionem I*, 28,2, SCh 365, p. 236.

particular, mas sim de toda a Igreja<sup>320</sup>. Além disso, trata-se do «primeiro sacramento da nova lei que Cristo propôs a todos para terem a vida eterna (Jo 3,5)»<sup>321</sup>.

A TA, ao descrever o rito do Baptismo, salienta a tríplice imersão/emersão acompanhada das três respostas a cada uma das perguntas relativas às Pessoas da Trindade. Tratando-se de uma fórmula dialogal do Símbolo da fé, de acordo com o que nos é testemunhado pelo documento, é o diácono que recita a fórmula enquanto o baptizando limita-se a exprimir a sua adesão através da sua resposta “sim creio”. Diz o texto:

«Cum ergo descendit qui baptizatur in aquam, dicat ei ille qui baptizat manum imponens super eum sic: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Et qui baptizatur etiam dicat: credo [...]. Et postea dicat: credis in Christum Iesum Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et resurrexit die tertia [...]? Et cum ille dixerit: credo, iterum baptizetur. Et iterum dicat: Credis in Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem? Dicat ergo qui baptizatur: credo».<sup>322</sup>

Este texto mostra-nos que a fé da Igreja, professada por aquele que é baptizado, é trinitária e que não pode haver Baptismo, se não houver o desejo de assumir aquilo que a Igreja professa. Este sacramento obtém a sua eficácia a partir da fé da Igreja; na união entre o Espírito de Cristo com sua Esposa (Igreja)<sup>323</sup>.

Esta fórmula de profissão de fé trinitária está próxima da fórmula romana, que também é designada de *Credo Apostólico*<sup>324</sup>. É considerada a mais antiga, foi introduzida

---

<sup>320</sup> Cf. A. HAMMAN, *El Bautismo y la confirmación*, col. Teología Sacramental 11, Barcelona, Herder, 1977, p. 158.

<sup>321</sup> RICA 3.

<sup>322</sup> TA 21, pp. 84-86.

<sup>323</sup> Cf. A. HAMMAN, *El Bautismo y la confirmación*, p. 158.

<sup>324</sup> DZ 10: «Com este nome designa-se uma determinada fórmula de fé que durante muitos séculos pensou-se que tinha sido composta pelos próprios Apóstolos e que, portanto, disfrutava de sumo prestígio».

em Roma e transmitida tanto em grego como em latim<sup>325</sup>. Apesar da primeira parte da confissão de fé parecer ter algumas lacunas na versão latina, pode-se dizer que esta fórmula conservada pela TA, e que se encontra em forma de pergunta, é mais antiga que as fórmulas enunciativas<sup>326</sup>. Deste modo podemos ver que o sacramento do Baptismo está presente na estrutura do Credo que professamos, sendo o único sacramento mencionado formalmente: «professo um só Baptismo para remissão dos pecados»<sup>327</sup>.

Ao fazer a profissão de fé na Trindade, durante o rito baptismal, o baptizando confessa, por ele ou por outro, que acredita firmemente num só Deus, em Jesus Cristo seu Filho e no Espírito Santo.

**a) *Credo in Deum Patrem omnipotentem***

A profissão de fé, feita durante o rito baptismal, tem como primeiro “objecto” o *acreditar em Deus Pai*. O facto de o baptizando responder que acredita em Deus Pai omnipotente mostra a sua adesão pessoal ao Deus que o criou. Ao negar a vida pagã e ao aderir à fé dos cristãos, ele aceita que existe um único Deus que o formou e que o ama acima de tudo. Ao contrário de “acreditar” nos outros deuses, a fé cristã manifestada no Baptismo, e depois ao longo da vida, apresenta-nos um Deus que criou o homem por amor. Aquele que se aproxima para receber o Baptismo reconhece e professa que o Deus dos cristãos não é um deus “qualquer”, mas o único Deus da Trindade.

Por isso, o *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*<sup>328</sup> é a primeira afirmação da confissão de fé cristã e mostra que, em toda a expressão de fé, Deus está presente. E

---

<sup>325</sup> Cf. DZ 10.

<sup>326</sup> Cf. DZ 10.

<sup>327</sup> Credo Niceno-constantinopolitano, DZ 150.

<sup>328</sup> TA 21, p. 84.

sendo o Batismo a primeira manifestação de fé daquele que se aproxima das verdades cristãs, a sua primeira resposta é se acredita ou não no Deus que é Pai e onipotente; se acredita no Deus Pai que é diferente dos deuses pagãos. Esta expressão indica o fundamento da nossa fé; que Deus é único e que não há outro além d'Ele.

***b) Credo in Christum Iesum, Filium Dei***

«Para um cristão, crer em Deus é crer inseparavelmente n'Aquele que Deus enviou: “no seu Filho muito amado em quem Ele pôs toda a sua complacência” (Mc 1,11)»<sup>329</sup>. Portanto, aquele que é batizado reconhece que Jesus é o Filho de Deus e que nasceu da Virgem Maria por obra do Espírito Santo, porque «Ele é o Verbo que se fez homem» (Jo 1,14).

A TA, ao descrever a profissão de fé no Filho de Deus, enumera de forma pormenorizada o itinerário do nascimento, vida, morte e ressurreição de Jesus. Neste caso, a ordem do segundo artigo da fé cristã proclamada pelo batizando é a seguinte:

- Credere in Christum Iesum Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;
- Crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est;
- Et resurrexit die tertia uiuus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram Patris<sup>330</sup>.

Acreditar no segundo artigo da fé cristã é confessar que Cristo é o Filho de Deus que, por virtude do Espírito Santo, encarnou no seio da Virgem Maria e se fez homem<sup>331</sup>, que passou a sua vida fazendo o bem, que padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado e

---

<sup>329</sup> CIC 151.

<sup>330</sup> TA 21, p. 84-86.

<sup>331</sup> Símbolo Niceno-constantinopolitano, DZ 150.

morto, mas que ressuscitou ao terceiro dia. Este é o mistério da fé na segunda pessoa da Santíssima Trindade.

*c) Credo in Spiritu Sancto, et sanctam Ecclesiam*

O terceiro artigo da fé cristã que o baptizando professa trata do Espírito Santo e da Igreja. De facto, como diz o CIC, «a missão de Cristo e do Espírito Santo completa-se na Igreja, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo»<sup>332</sup>. O Espírito está presente em toda a vida da Igreja. É ele que a faz mover e existir. Como testemunham os Actos dos Apóstolos, toda a experiência da Igreja nascente é experiência do Espírito Santo (cf. Act 1,8; 2,4; 9,31...). A expressão «credis in Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem?» mostra que o Baptismo, pelo mistério do Espírito Santo, incorpora o novo cristão na Igreja.

Por isso, o acto de profissão de fé de um “sujeito” que aceitou receber o Baptismo é manifestado por toda a comunidade que o acolhe no seu seio. Esta comunidade, que se reúne sob o mesmo Espírito, faz com que o *eu* pessoal de um crente se transforme num *nós* de toda a Igreja.

Pode-se dizer que a importância da profissão de fé na Trindade durante o acto baptismal vem-lhe do facto de ela ser a base da nossa fé. E na altura em que a TA foi escrita, perante os ‘ataques’ das heresias acerca da Santíssima Trindade, seria fundamental que aquele que ia ‘abraçar’ a fé cristã, pelo Baptismo, soubesse qual o fundamento da mesma. A confissão trinitária da fé é o fundamento da vida do crente, e por isso, a TA a descreve de uma forma bastante clara.

---

<sup>332</sup> CIC 737.

## 1.4 As implicações do Baptismo na vida eclesial e social

Depois de terminado o rito do Baptismo, a TA fala da “incorporação” dos novos membros na comunidade dos fiéis através da oração em conjunto (et postea iam simul cum omni populo orent) e da celebração da primeira Eucaristia<sup>333</sup>. Isto mostra que aquele que foi baptizado, ao romper com a escravidão do pecado, entra numa nova comunidade, que é a comunidade dos filhos de Deus. Isto implica viver com coerência aquilo que recebeu com a graça baptismal. É com a consciência de fazerem parte de uma comunidade, que os cristãos dão testemunho da sua fé recebida, estando atentos às situações eclesiais e sociais de cada época. Assim como Jesus deu início à sua vida pública com o Baptismo, recebido das mãos de João no rio Jordão (cf. Lc 3,21-23), assim também todo o baptizado começa uma vida nova de anúncio e testemunho cristão. Pertencer a uma comunidade que professa a mesma fé «permite o reconhecimento mútuo dos crentes entre si e o testemunho perante os pagãos»<sup>334</sup>.

Estamos numa época em que aceitar receber o Baptismo e, conseqüentemente, fazer parte da comunidade cristã requeria um verdadeiro testemunho de fé. Sabia-se que ser cristão podia implicar a perseguição e o martírio. Mesmo os que morressem por causa do nome do Senhor, durante o tempo de catecumenado, recebiam o Baptismo de sangue: «si enim violentia ei infertur et occiditur, cum peccata sua nondum remissa sunt, justificabitur. Accepit enim baptismum in sanguine suo»<sup>335</sup>. Nesse contexto histórico-eclesial, evidencia-se o papel dos cristãos no fortalecimento e organização da comunidade

---

<sup>333</sup> TA 21, p. 90.

<sup>334</sup> BERNARD SESBOUÉ, «L’histoire des professions de foi (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)», in JEAN-MARIE MAYEUR – CHARLES – L. PIETRI – ANDRÉ VAUCHEZ – MARC VENARD, *Histoire du Christianisme. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, p. 761.

<sup>335</sup> TA 19, p. 76.

e o papel da hierarquia, no sentido de estabelecer o diálogo com a sociedade civil e as instituições políticas.

Por outro lado, há um significado especial ao passar a integrar uma nova comunidade onde todos são iguais; onde não há senhores nem servos, ricos nem pobres. Na sociedade profana todos, incluindo os cristãos, respeitam a “ordo” social. Mas na Igreja, todos são filhos de Deus com os mesmos direitos e deveres. Isto significa que aqueles que se tornaram membros do mesmo Corpo pelo Baptismo, apesar de adquirirem um novo carácter, continuam pertencendo à sociedade civil e, por isso, continuam seguindo a “ordem” social com suas leis estabelecidas. Por exemplo, os que possuíam profissões incompatíveis com a religião cristã, continuaram fazendo parte da sociedade; os que antes praticavam actos imorais como a prostituição ou a homossexualidade depois de receberem o Baptismo, devem dar testemunho da sua conversão dentro da comunidade e na sociedade.

Mas, também a Igreja possui uma “ordem” organizativa que lhe permite estar sempre na atitude de serviço e não de imposição de leis. Por isso, a sua organização é sempre em função do bem comum dos seus membros. E isto proporciona uma verdadeira comunhão com Cristo e com os irmãos na fé. Como diz S. Justino, a partir do momento em que se acredita no Verbo, renuncia-se a tudo o que pertence ao culto dos Demónios: «se outrora procurávamos, acima de tudo, o dinheiro e toda diversidade de bens, hoje pomos em comum tudo o que temos e repartimo-lo com os pobres»<sup>336</sup>.

É nesta atitude de serviço que, ao ser «incorporado em Cristo crucificado e glorificado» (UR 22), o cristão fica disponível para assumir o encargo de levar a Boa Nova aos outros. E, visto que o Baptismo se “ordena” para a plena inserção na Eucaristia (SC 10; UR 22), esta missão evangelizadora nasce da participação nesse mistério

---

<sup>336</sup> JUSTINO, *Apol. I*, 14,2, *SCh* 507, p. 162.

salvífico. Como diz ainda o Concílio Vaticano II, «participando no sacrifício da Eucaristia, que é fonte e cume de toda a vida cristã, oferecem a Deus a vítima divina e oferecem-se a si mesmos com ela» (LG 11). Deste modo compreendemos a importância da celebração da Eucaristia com a participação dos neo-baptizados, logo a seguir ao rito baptismal. É pelo Baptismo e consequente participação na Eucaristia que os cristãos começam a receber os ministérios de que fala a TA<sup>337</sup>. Esses ministérios levam-nos a estarem mais comprometidos com a comunidade e até mesmo a darem a própria vida por causa da fé.

Por isso, a adoção de filhos de Deus – que neste sacramento se converte numa realidade existencial – coloca o cristão perante vários compromissos e responsabilidades. E é na sua vida quotidiana que tem de mostrar a amplitude da graça baptismal. Tanto no ambiente eclesial como no social, o Baptismo implica compromisso.

## **2. A oração da Igreja e oração do cristão**

A experiência de oração vem desde a vida terrena de Jesus. Se a Igreja ensina aos seus membros a *lex orandi*, é porque a recebeu de Cristo. Por ter nascido no seio de um povo que tinha uma grande e profunda experiência de oração, Jesus transmitiu esse costume aos seus discípulos. Por isso, a oração da Igreja está relacionada com a do povo judeu, uma vez que «muitos dos elementos formais que constituem as orações do Mestre e dos primeiros cristãos provêm do ambiente humano e religioso daquele povo»<sup>338</sup>. Em várias passagens encontramos elementos que se referem aos costumes de oração dos judeus seguidos por Jesus e pelos primeiros cristãos, para expressarem a sua relação com

---

<sup>337</sup> Cf. TA 9-14, pp. 64-68.

<sup>338</sup> RUBÉN M. LEIKAM, «La liturgia delle ore nei primi quattro secoli», in ANSCAR J. CHUPUNNGCO (dir.), *Tempo e spazio liturgico*, col. Scientia liturgica, V, Roma, Piemme, 1998, p. 31.

o Pai: os Salmos (cf. Act 13,33.35), os Profetas (cf. Lc 4,18-19) e o templo (cf. Lc 4,16; 24,53; Act 3,1-11). Mas, apesar das marcas judaicas na oração de Jesus, é preciso salientar a sua novidade, enquanto manifestação do “diálogo” do Filho com o Pai. Vê-se que há uma certa liberdade no modo de Jesus se dirigir a Deus, que o distingue dos judeus.

A oração da Igreja não pode seguir outro exemplo que não seja o de Jesus Cristo. «Não há outro caminho para a oração cristã senão Cristo»<sup>339</sup>. Pelo testemunho dos Evangelhos percebemos que Ele estava em constante relação com o Pai através da oração, enquanto pelos outros escritos Neotestamentários vemos que os Apóstolos não perderam o hábito, nem esqueceram a recomendação do Mestre de orarem continuamente e sem cessar (Lc 21,36). Encontramos várias passagens nos Evangelhos que nos permitem ver os momentos em que o Mestre orava sozinho ou com os seus discípulos e onde se pode ver o mandato de rezar sempre<sup>340</sup>. Mas entre orações de Jesus, há que destacar a oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13), ensinado aos discípulos, e que é considerada a oração cristã fundamental.

A comunidade primitiva experimentou e transmitiu estas experiências de oração. Os Apóstolos, como responsáveis pela evangelização dos primeiros cristãos, «transmitiram as fórmulas e as atitudes de um povo orante e também um novo espírito de oração que eles foram aprendendo do seu Mestre»<sup>341</sup>. O livro dos Actos testemunha o costume de oração que a Igreja apostólica manteve, após a morte e ascensão de Jesus aos céus (Act 2,46-47; 11,5; 16,25). Para além de Cristo ser exemplo vivo do homem orante, é também, para a comunidade cristã, o mediador da oração ao Pai, assim como o principal

---

<sup>339</sup> CIC 2664.

<sup>340</sup> Dada a abundância de referências bíblicas que aparecem nos Evangelhos, destacamos as seguintes que achamos serem importantes: Mt 11,25; 26,36-44; Mc 1,35; 15,34; Lc 3,21-22; 5,166,28; 11,9; 23,34; Jo 11,41-42; 12,27-28.

<sup>341</sup> J. M. CANALS, «La oración en la biblia», in D. BOROBIO et al, *La celebración en la Iglesia*, III. *Ritos y tiempos de la celebración*, col. Lux Mundi 59, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 305.

argumento no diálogo filial dos cristãos com Deus (Ef 1,3-14; 1Pe 1,3-12)<sup>342</sup>. Foi o próprio Jesus que disse: «[...] assim, tudo o que pedires ao meu Pai em meu nome Ele vo-lo concederá» (Jo 15,16).

Encontramos a centralidade da oração na vida da Igreja noutros documentos do período pós-apostólico. A *Didaqué*, por exemplo, diz que a oração dos cristãos deve ser diferente da oração feita pelos “hipócritas”. Os cristãos devem rezar como o Senhor ensinou no seu Evangelho<sup>343</sup>.

É neste sentido que a oração é considerada um elemento essencial na vida cristã e que constitui um ponto de unidade. Pelos exemplos que destacamos, vemos que qualquer cristão precisa da oração para “alimentar” a sua vida espiritual e sempre que se reunir para rezar, ou mesmo de forma individual, está orando em comunhão com toda a Igreja e com toda a humanidade.

## **2.1 A oração como aspecto essencial na vida cristã**

A oração é considerada como uma lei que guia a vida cristã. Ela é uma realidade permanente na vida de um crente para se relacionar com Deus e com os irmãos, uma vez que «ela é uma relação de aliança entre Deus e o homem em Cristo»<sup>344</sup>. Todas as acções realizadas por amor de Deus são levadas a bom termo se se tiver em conta a oração. O Catecismo, ao falar da oração como dom, diz que «a maravilha da oração revela-se precisamente à beira dos poços aonde vamos buscar a nossa água: aí é que Cristo vem ao

---

<sup>342</sup> Cf. RUBÉN M. LEIKAM, «La liturgia delle ore nei primi quattro secoli», p. 37.

<sup>343</sup> Cf. *Did.*, 8,2, *SCh* 248, p. 172.

<sup>344</sup> *CIC* 2564.

encontro de todo o ser humano. [...] A oração, saibamo-lo ou não, é o encontro da sede de Deus com a nossa»<sup>345</sup>.

Na linha daquilo que Jesus ordenou aos seus discípulos, o “rezarem sem cessar”, (cf. Lc 21,36), coisa que também S. Paulo recomenda (1Ts 5,17), convém destacar a importância do Ofício divino marcado por tempos concretos de oração. Para os cristãos, na organização do tempo constam as horas indicadas para rezar.

Por ser considerado importante na vida da Igreja, ao longo da Tradição, vários autores cristãos escreveram inúmeros tratados sobre a oração e as horas de oração cristã. Nos três primeiros séculos podemos destacar documentos como a *Didaqué* e a TA, autores como Clemente de Roma, Tertuliano, Orígenes e Cipriano<sup>346</sup>. Baseados no mandato de Jesus, todos os autores fazem referência à importância de rezar sem cessar. E, de facto, este é um dos aspetos essenciais da oração, porque exige perseverança e confiança no Senhor.

A *Didaqué* fala expressamente das horas em que os cristãos devem rezar. No capítulo VIII diz: «[...] orai assim: Pai Nosso que estás no Céu... Orai assim três vezes ao dia»<sup>347</sup>. Apesar de não indicar quais essas horas (se era de manhã, a meio do dia e a tarde), a *Didaqué* mostra o sentido cristão da oração dizendo que se deve rezar o Pai Nosso nestes momentos indicados.

Clemente de Roma diz que devemos realizar, de maneira ordenada, tudo quanto o Senhor nos mandou nos tempos determinados. Sem especificar as horas concretas, ele diz que «o Senhor mandou-nos oferecer sacrifícios, não ao acaso ou sem ordem, mas em

---

<sup>345</sup> CIC 2560.

<sup>346</sup> Cf. RUBÉN M. LEIKAM, «La liturgia delle ore nei primi quattro secoli», p. 39. Ver também R. GONZÁLEZ, «La plegaria de la comunidad cristiana (II - XVI)» in D. BOROBIO et al., *La celebración en la Iglesia*, III. Ritos y tiempos de la celebración, p. 317.

<sup>347</sup> *Did.*, 8,2, *SCh* 248, p. 172.

tempos e horas determinadas»<sup>348</sup>. Sem excluir o facto de esses tempos, marcados por Deus, servirem para outras celebrações da comunidade, podemos dizer que são, principalmente, horas e tempos para a oração cristã.

Na segunda Apologia S. Justino diz que todas as suas orações têm uma única finalidade: mostrar que é cristão<sup>349</sup>. Na verdade, a prática da oração faz com que os cristãos se sintam diferentes dos outros povos.

No início do século III podemos destacar a importância que Tertuliano dá ao mandato de rezar sempre nas horas determinadas. Ele diz que se deve rezar em todo o tempo e lugar que for oportuno e necessário<sup>350</sup>. Ele chama horas de oração às que são comuns àquelas que dividem o espaço durante o dia: a Tércia, a Sexta e a Noa, que como ele diz, «são as mais solenes que se encontram na Escritura»<sup>351</sup>. Para além destas três horas, Tertuliano fala de outros dois momentos de oração que ele chama de *legitimae oraciones* que devem ser feitas ao nascer do sol e à noite<sup>352</sup>.

Ao recorrer às Escrituras para justificar as horas de oração cristã, Tertuliano mostra a sacralidade destas horas e o fundamento da oração.

---

<sup>348</sup> CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios*, 40,1-2, *SCh* 167, p. 166.

<sup>349</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* II, 13, 2, *SCh* 507, pp. 360-362: «Confesso que todas as minhas orações e esforços têm por finalidade mostrar que sou cristão».

<sup>350</sup> TERTULIANO, *Oração*, 24, in SALVADOR VICASTILLO, *Tertuliano: El Bautismo y La Oración* (Edición bilingüe), col. Fuentes patristicas, 18, Madrid, Ciudad Nueva, 2006, p. 342.

<sup>351</sup> TERTULIANO, *Oração*, 25, 1-3: «Chamo horas comuns aquelas que dividem o espaço durante o dia: a Tércia, a Sexta e a Noa, que são as mais solenes que se encontram na Escritura, pois na hora tertia o Espírito Santo foi dado aos discípulos reunidos; na hora sexta Pedro subiu ao terraço para orar; na hora nona foram Pedro e João ao templo, onde Pedro curou o paralítico. [...] Devemos orar ao menos três vezes ao dia, pois tudo devemos ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo», in S. VICASTILLO, *Tertuliano: El Bautismo y La Oración*, p. 342-344.

<sup>352</sup> TERTULIANO, *Oração*, 25, 3, in S. VICASTILLO, *Tertuliano. El Bautismo y La Oración*, p. 344.

## 2.2 A oração na Tradição Apostólica

Apesar de encontrarmos o tema da oração de uma forma mais explícita nos capítulos 35 e 41, o tema da oração aparece ao longo de toda a TA. Também isso mostra a sua importância como algo essencial na vida do crente. Podemos ver o valor da oração do povo nas seguintes passagens do documento: na eleição e consagração do bispo (cf. TA 2-3), na celebração da Eucaristia (TA 4-6), na ordenação dos presbíteros e diáconos (TA 7-8), durante a instrução e nos sacramentos de iniciação (TA 18-21), durante o ágape, por motivo da introdução da lâmpada e após a ceia (TA 25) e nas reuniões dos diáconos e presbíteros com o bispo (TA 39).

O *sinal da cruz* é também um elemento importante na vida cristã, e a TA refere-o no capítulo 42. É o sinal que identifica o fiel com Cristo crucificado e que o livra das tentações. A prática de fazer o sinal da cruz é o que há de mais visível nos cristãos. Diz-nos o texto:

«Fac autem tentamen in omni tempore consignare frontem tuam in timore. Hoc enim signum est quod cognoscitur et manifestum est, per quod Diabolus perit si facis illud in fide, dum ostendis te non coram hominibus tantum, sed in scientia confidens in illud sicut in scutum. [...] Frontem et oculos per manum consignantes declinemus ab eo qui exterminare temptat»<sup>353</sup>.

Este texto ajuda-nos a perceber a importância e a força do sinal da cruz em afugentar o mal, quando é feito com fé, uma vez que foi através da cruz que o Senhor venceu o mal.

Encontramos a importância do sinal da cruz noutras partes do documento. No momento da preparação próxima do Baptismo, depois do exorcismo, o bispo marca os

---

<sup>353</sup> TA 42, pp. 134-136.

eleitos na fronte, nos ouvidos e nas narinas com o sinal da cruz: «et cum cessaverit exorcizare, exsufflet in faciem eorum et cum signaverit frontem, aures et nares eorum, suscitabit eos»<sup>354</sup>. De facto, a cruz é o sinal primordial na vida dos cristãos, uma vez que faz recordar a paixão e morte de Jesus.

É principalmente no capítulo 41 que a oração, como *ofício divino*, aparece de uma forma mais explícita, sendo que, «é o que trata de forma mais ampla e directa os momentos de oração durante o dia e a noite»<sup>355</sup>. No cap. 35, o documento limita-se apenas a falar da oração dos crentes logo ao levantar, antes de começar o trabalho do dia: «antequam operae suae contingant, orent Deum et sic iam ad opus suum properent» (TA 35), enquanto no 41 especifica cada momento de oração diurna e noturna. Para cada um destes momentos a TA indica uma razão bíblico-teológica que justifica a oração de cada hora. Vejamos o que diz o texto:

**a) A oração da manhã:** esta oração deve ser feita por todos os fiéis (*hominis et mulieris*), em casa ou na igreja antes de começar qualquer trabalho: «fidelis autem omnis et (mulier) fidelis, cum surrexerit mane e somno, priusquam tangant quodcumque opus, lavent manus suas et orent Deum, et hoc modo accedent ad opus suum»<sup>356</sup>. E se houver ensino da Palavra na igreja o fiel deve preferir ir lá rezar, porque, segundo o texto, «qui enim orat in ecclesia poterit praeterire malitiam diei».

**b) À hora tércia:** É um momento de oração, assim como os outros seguintes, que são de tipo privado. Como o texto diz, se estiveres «in domo tuo» ou «in alio loco». A importância da oração a esta hora é porque «in hac enim hora visus est Christus fixus est in ligno». Recorda a hora da crucificação de Jesus (cf. Mc 15,25). Outro elemento teológico é a oferta do pão da proposição à hora terceira na Antiga Lei.

---

<sup>354</sup> TA 20, p. 78.

<sup>354</sup> Cf. RUBÉN M. LEIKAM, «La liturgia delle ore nei primi quattro secoli», p. 43.

<sup>356</sup> TA 41, p. 124.

c) *À hora sexta:* A oração a esta hora, diz-nos o texto, recorda o grito de Jesus crucificado e as trevas que cobriram a terra naquele momento (cf. Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44-45). Por isso a TA recomenda que «orent in illa hora oratione potenti, imitantes vocem Eius qui orabat...»<sup>357</sup>.

d) *À hora nona:* A grande oração e o grande louvor que o documento diz que se deve fazer à hora nona tem a sua importância porque recorda «quo anima iustorum benedicit Deum qui non mentitur...»<sup>358</sup>. E a razão teológica que a TA apresenta é que a esta hora a lança trespassou o lado de Cristo na cruz (cf. Jo 19,33-37).

e) *Antes de deitar e à meia-noite:* A TA fala também de uma oração que o cristão deve fazer antes do seu corpo repousar no seu leito e de ter que se levantar à meia-noite para orar. A necessidade de rezar a essa hora é porque «hac hora omnis creatura quiescit ad momentum quoddam, ut laudent Dominum». Outro aspecto que o texto apresenta como explicação da oração à meia-noite é a parábola das virgens prudentes: «A meio da noite ouviu-se um brado: aí vem o esposo, levantai-vos para ir ao seu encontro» (cf. Mt 25,6.13).

f) *Ao cantar do galo:* A oração ao cantar do galo faz lembrar a «hora gallo cantante fili Israhel Christum negaverunt, quem nos, per fidem cognouimus». Esta hora faz referência à esperança da luz eterna que evoca a ressurreição, mas sem esquecer a paixão, através das negações àquela hora (Mt 26,69-75)<sup>359</sup>. Ao rezarem ao cantar do galo, também fazem memória do que se viveu no rito baptismal e dão exemplo aos catecúmenos.

Estes momentos de oração, que a TA descreve, indicam a importância da oração continuada e os momentos concretos em que se deve rezar em grupo ou individualmente.

---

<sup>357</sup> TA 41, p. 126.

<sup>358</sup> TA 41, p. 126.

<sup>359</sup> Cf. RUBÉN M. LEIKAM, «La liturgia delle ore nei primi quattro secoli», p. 46.

São momentos de oração que não estão “desenraizados” da paixão, morte e ressurreição de Jesus. Daí a explicação bíblico-teológica que acompanha cada hora. A oração nessas horas especificadas não só são memorial da Paixão de Cristo, como também uma participação nos gestos e na oração do Senhor.

Conseguimos perceber, ainda, a importância do tempo no contexto cristão. Assistimos, deste modo, a uma verdadeira centralização do tempo pessoal e colectivo. Um tempo marcado por horas específicas de oração e de comunhão, o que vai levar a uma certa diferenciação do tempo pagão.

Se o tempo pagão era marcado por dias fastos e nefastos, por um calendário centrado nas festas idolátricas e em actividades pagãs, entendido no sentido cristão ele é todo santificado através desses diversos momentos de oração diária e semanal. Durante os dias da semana, os cristãos determinam essas horas como momentos de louvor e o Domingo (primeiro dia da semana) é inteiramente consagrado ao Senhor.

O texto da TA sustenta a importância que a Igreja hoje atribui à Liturgia das Horas. A SC dedica todo o capítulo IV a este tema. O Ofício divino é, segundo o Concílio, um dos meios de louvar o Senhor sem cessar e de interceder pela salvação de todo o povo (cf. SC 83). Seguindo a Tradição, a Igreja reconhece a importância da oração ao longo do dia e da noite. Trata-se de um louvor divino importante que todos os fiéis devem rezar, associando-se à voz da Esposa que fala com o Esposo (cf. SC 84).

Consciente do valor pastoral deste ofício, o Concílio chama à atenção dos sacerdotes que, dedicados ao sagrado ministério pastoral, o devem rezar com maior fervor (SC 86). Mas por ser uma fonte de piedade e alimento da oração pessoal, exorta-se a que todos os outros fiéis participem do Ofício divino (SC 90), principalmente as Laudes (oração da manhã) e as Vésperas (oração do entardecer) que, «segundo a venerável Tradição da Igreja, devem ser consideradas Horas principais» (SC 89).

Portanto, a Igreja reconhece que a celebração da Liturgia das Horas faz parte do seu ministério e que o louvor a Deus através desta oração constitui uma obrigação, principalmente para os sacerdotes que quiseram configurar a sua vida com Cristo.

### **2.3 A oração e a unidade**

A oração, como principal meio de dialogar com Deus, é também meio de comunhão entre os crentes. Deste modo, ela é a forma de relação com Deus e com os cristãos. Como diz o Catecismo, «a oração cristã é uma relação de aliança entre Deus e o homem em Cristo»<sup>360</sup>. Rezando sozinho ou em comunidade, qualquer crente que se põe em atitude de oração está a criar unidade. Jesus, ao falar da oração pessoal diz para se entrar no quarto mais secreto e rezar, porque o Pai que vê o oculto há-de recompensar (Mt 6,6). Por isso, apesar de a oração litúrgica, que se realiza em assembleia, ser a maior expressão de comunhão, não se pode desprezar a oração pessoal que cada crente faz no seu íntimo.

Desde as primeiras comunidades cristãs, a oração serviu para estabelecer unidade entre os crentes. Sempre que houvesse um problema para resolver, o povo entregava-se primeiro à oração, pedindo o dom do Espírito para o ajudar. Os Apóstolos, juntamente com Maria, «unidos pelo mesmo sentimento, entregaram-se à oração» depois da ascensão de Jesus (Act 1,14).

Um exemplo de oração revelador desta sua finalidade geradora de unidade entre os cristãos é a celebração da ordenação do bispo. Sendo o bispo aquele que preside à oração de todo o povo, no momento da sua ordenação, todos se reúnem à sua volta, rezando com ele e por ele em silêncio. Como diz a TA, «omnes autem silentium habeant,

---

<sup>360</sup> CIC 2564.

orantes in corde propter discensionem Spiritus»<sup>361</sup>. Neste sentido, a oração reveste-se de particular importância através do silêncio. Apesar de cada um estar a orar no seu interior, mostra-se que estão em comunhão com Deus e com aquele que vai receber o Espírito Santo. Por isso, assim que o bispo é ordenado, preside à Eucaristia com todo o povo reunido. E, visto que a Eucaristia é a maior expressão de oração do povo reunido, esta celebração presidida pelo bispo, logo após a ordenação, expressa a unidade de todo o povo com Deus. Todos se associam intimamente ao Mistério que se celebra pela força da oração e do Espírito Santo. Através das várias orações do presidente e da assembleia reunida, a Eucaristia constitui o centro mais relevante de oração e unidade do povo cristão<sup>362</sup>.

Pode-se ver pela TA que, todas as vezes que os cristãos se reúnem para rezar, é sempre em comunhão com toda a Igreja. Mesmo nas horas em que se reza em casa (como a hora terça, sexta ou nona), a oração é de unidade.

A Igreja, seguindo a sagrada Tradição, reconhece na oração um elemento fundamental para gerar unidade entre os seus membros e também com os irmãos separados. Aos presbíteros o Concílio diz que «cada um une-se, pois, com os seus irmãos pelo vínculo da caridade e da oração» (PO 8). Diz também que a oração, pública ou privada, feita pela unidade dos cristãos, deve ser considerada a alma de todo o movimento ecuménico (UR 8). Normalmente estas orações são, como diz o Concílio, «um meio muito eficaz para pedir a graça da unidade» (UR 8).

Portanto, como podemos ver, a oração sempre fez parte das reuniões dos cristãos. Desde as origens, as suas reuniões são em nome de Deus. E por isso, a oração da Igreja, que é oração de todos os cristãos, é a principal expressão de comunhão entre si e Deus.

---

<sup>361</sup> TA 2, p. 42.

<sup>362</sup> Sobre a oração do povo e do sacerdote na Liturgia, cf. A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, 58. *Introducción a la liturgia*, pp. 146-182.

### 3. Eucaristia e vida cristã

A Eucaristia teve desde sempre um valor importante na vida cristã. É o sacramento central dos que nela participam. Ela é «fonte e cume de toda a vida cristã» (LG 11). Por isso, todos os cristãos que participam do Corpo e Sangue do Senhor configuram a sua vida com a d'Ele. Trata-se, com efeito, de relacionar o acto sacramental da Eucaristia, como entrega total de Cristo, com a vida quotidiana dos crentes. Através deste grande mistério expressa-se a comunhão de vida com Deus e a unidade do povo de Deus. De facto, a Eucaristia gera unidade; ela faz Igreja. «Os que a recebem ficam mais estreitamente unidos a Cristo e por isso, formam todos um só corpo: a Igreja»<sup>363</sup>.

Desde as primeiras comunidades cristãs a Eucaristia constitui o elemento fulcral na vida eclesial e social. As reuniões eucarísticas vão fazer com que a vida dos cristãos seja diferente da vida dos pagãos. A avaliar pela “comunidade modelo”, podemos dizer que a Eucaristia, como “fracção do pão” e partilha de bens, é a base fundamental na vida cristã. Ela gera comunhão fraterna e o Domingo é o dia por excelência dessas reuniões.

A vida da comunidade primitiva era marcada pelo ensino, união fraterna, fracção do pão e oração (cf. Act 2,42; 20,7). A partilha de bens começa a ser um dos elementos característicos nas reuniões dos cristãos e o primeiro dia da semana parece ser o indicado para essa comunhão fraterna (cf. Act 20,7). As suas reuniões começam a estabelecer uma diferença entre eles e os pagãos. Para mostrar que o banquete eucarístico não é compatível com o dos pagãos e que aqueles que comem do mesmo pão formam o mesmo corpo, São Paulo diz que «o pão que partimos [na Eucaristia] é comunhão com o Corpo de Cristo» (1Cor 10,16).

---

<sup>363</sup> CIC 1396.

A Eucaristia, enquanto entrega sacrificial e banquete que proporciona o convívio entre os fiéis, constitui um espaço relacional entre Deus e o ser humano: à revelação de Jesus neste mistério sacramental, o homem é chamado a responder com a sua vida e em comunidade. Isto faz com que os crentes se comprometam, não só em continuar a sua atitude de conversão que assumiu no dia do seu Baptismo, mas também em ajudar os outros, principalmente os mais necessitados. A Eucaristia compromete os cristãos com a comunidade. De facto, segundo as palavras de João Paulo II, «onde se expressa melhor a verdade de não só “nos chamarmos”, mas também de “realmente sermos filhos de Deus”, em virtude do nosso Baptismo, é o facto de na Eucaristia nos tornarmos participantes do Corpo e Sangue do Filho unigénito de Deus. É o que nos predispõe para sermos verdadeiras testemunhas de Cristo»<sup>364</sup>. Por isso, diz ainda o Papa, «o culto eucarístico constitui a alma de toda a vida cristã»<sup>365</sup>.

Como forma de ilustrar a importância da Eucaristia na vida dos crentes, podemos recorrer aos dois momentos em que a TA descreve a Eucaristia. O documento fala de uma Eucaristia presidida pelo bispo logo após a sua ordenação<sup>366</sup> e de outra a seguir ao Baptismo dos catecúmenos<sup>367</sup>. Através da sua participação na Eucaristia, presidida pelo chefe da comunidade, o crente percebe que a comunhão vivida com o seu bispo naquele momento deve ser transmitida aos outros que não tomaram parte na celebração.

A Eucaristia em que os fiéis participam logo após o rito baptismal faz com que eles sejam introduzidos no seio da comunidade a que passam a pertencer. A vida dos que participaram neste sacramento mudou e agora têm que dar testemunho daquilo que receberam. Por isso, diz-nos o texto, «cum vero haec fuerint, festinet unusquisque operam

---

<sup>364</sup> IOANNES PAULUS PP. II, Epistula «*Dominicae Cenaes*»: *De SS. Eucharistiae Mystério et Cultu*, nº 7, AAS 72, 1980, p. 125.

<sup>365</sup> IOANNES PAULUS PP. II, «*Dominicae Cenaes*»: *De SS. Eucharistiae Mystério et Cultu*, nº 5, p. 121.

<sup>366</sup> TA 4, p. 46.

<sup>367</sup> TA 21, pp. 90-92.

bonam facere et placere Deo et conversari ecclesiae, faciens quae didicit pietate»<sup>368</sup>. Neste caso, podemos dizer que a participação na Eucaristia implica o envio em missão. Todo aquele que participa e comunga dos dons eucarísticos tem como obrigação realizar boas obras.

Podemos resumir a importância da Eucaristia na vida dos cristãos com as seguintes palavras do Concílio: que os fiéis «saciados “com os sacramentos pascais”, “vivam em perfeita concórdia”; que “manifestam na vida quanto receberam pela fé”. [...] A aliança do Senhor com os homens, na Eucaristia, arrasta e inflama os fiéis na caridade urgente de Cristo» (SC 10). Isto faz com que a Eucaristia produza na vida do crente uma responsabilidade acrescida com a Igreja e com a sociedade, que é a que mais precisa do seu testemunho de fé. «É este sacrifício, onde “se realiza a obra da nossa redenção”, que contribui no mais alto grau para que os fiéis testemunhem no seu viver e manifestem aos outros tanto o Mistério de Cristo como a autêntica natureza da verdadeira Igreja» (SC 2).

### **3.1 Eucaristia, partilha de dons e comunhão fraterna**

Se é verdade que a vida cristã se exprime no cumprimento do maior mandamento, ou seja, no amor de Deus e do próximo, este amor tem a sua fonte exactamente no Santíssimo Sacramento que comumente é chamado Sacramento do Amor<sup>369</sup>. Realmente a Eucaristia, como Sacramento do Amor (caridade), é a principal forma de partilha de dons com os que têm mais necessidade, assim como é o centro para a realização da comunhão fraterna. A participação neste grande mistério leva os cristãos a sentirem-se mais

---

<sup>368</sup> TA 21, p. 94.

<sup>369</sup> Cf. IOANNES PAULUS PP. II, «*Dominicae Cenaes*»: *De SS. Eucharistiae Mysterio et Cultu*, nº 5, p. 121.

corresponsáveis com os irmãos. Constitui um sinal de unidade e vínculo de unidade onde o amor ao próximo e a partilha de bens alcança a sua plena eficácia.

As primeiras comunidades cristãs, ao se reunirem sob a presidência dos Apóstolos, tinham sempre presente a comunhão fraterna e partilha de dons. O livro dos Actos, ao falar da comunidade dos cristãos, procura mostrar a comunhão que reinava entre os irmãos. Os elementos característicos dessas comunidades eram a unidade, a oração e a partilha de bens (Act 2,42). A comunidade reunia «como se tivessem uma só alma» (Act 2,46), o que indica a forma como agiam entre si. Como sinal de comunhão e de fraternidade entre eles, estava também o facto de terem tudo em comum e de ninguém chamar seu o que lhe pertencia (Act 4,32-34). Encontramos a mesma experiência de reunião e fracção do pão em Act 20,7, com a particularidade de dizer que era no primeiro dia da semana, o que alude mais claramente ao rito eucarístico.

Também o Apóstolo Paulo, antes de descrever o rito da instituição da Eucaristia (1Cor 11,23-25), chama a atenção dos membros da comunidade por causa da falta de unidade e comunhão fraterna que não subsistia entre eles. Quando se reuniam em assembleia, havendo divisões entre eles (1Cor 11,18), não era a ceia do Senhor que comiam, mas cada um a sua própria comida (11,20-21). Isto significa que a falta de comunhão e partilha com os que não tinham com que saciar a fome desprestigiava o verdadeiro sentido da ceia do Senhor.

Para estas comunidades cristãs, o que devia caracterizar os seus encontros era a comunhão e partilha de bens. Através destas passagens percebemos que os três elementos característicos destas comunidades eram a união caritativa, juntamente com a oração e a fracção do pão. Por terem a mesma fé em Cristo, a união os levava a uma vida em comum, inclusive à comunhão de bens materiais.

A *Didaqué*, ao falar da vida da comunidade, diz que o povo deve reunir-se, no “dia do Senhor”, para a fracção do pão e a acção de graças. Mas só podem reunir os que não estiverem em desavença com os irmãos<sup>370</sup>.

Em Clemente de Roma, mesmo que de uma forma indirecta, podemos destacar a importância da comunhão fraterna nas oferendas que, oferecidas em tempo determinado, são agradáveis ao Senhor. Aqueles que as apresentam são abençoados, porque seguem as determinações do Senhor<sup>371</sup>.

S. Justino, na sua primeira Apologia, dá-nos o verdadeiro significado da comunhão fraterna e partilha de bens entre os membros da comunidade. Quando fala da liturgia dominical e cuidado dos pobres diz o seguinte: «[...] e os que possuem bens socorrem os que têm necessidades, e preservaremos sempre unidos uns aos outros»<sup>372</sup>. Numa alusão ao que faziam as comunidades no tempo dos Apóstolos (cf. Act. 4,32-37), S. Justino fala da partilha dos que possuíam bens em abundância com aqueles que passavam necessidade. Diz o seguinte:

«Os que vivem em abundância e querem repartir, dão, cada um o que lhe apraz e parece bem. E o que se recolhe é deposto aos pés daquele que preside, e ele, por seu turno, presta assistência aos órfãos, às viúvas, aos pobres, aos prisioneiros, aos estrangeiros de passagem, numa palavra, à todos os que sofrem necessidades»<sup>373</sup>.

A TA fala desta comunhão e partilha de dons, principalmente na Eucaristia presidida pelo bispo. Ao descrever esta Eucaristia, logo após a ordenação, o documento faz menção dos dons que são oferecidos durante a celebração e que serão usados posteriormente para várias causas. Ao estarem reunidos em assembleia, durante a

---

<sup>370</sup> Cf. *Did.*, 14, 1-2, *SCh* 248, p. 192.

<sup>371</sup> CLEMENTE DE ROMA, *Epistula ad Corinthios*, 40,4, *SCh* 167, p. 166.

<sup>372</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 67,1, *SCh* 507, p. 308.

<sup>373</sup> JUSTINO, *Apol.* I, 67,6, *SCh* 507, p. 310.

celebração, os fiéis apresentam as suas oferendas, para serem benzidas pelo bispo. O texto descreve a oferenda do azeite, do queijo e das azeitonas<sup>374</sup>.

Quanto à oferenda do azeite, depois de apresentado ao bispo e esse o ter benzido, será posto ao serviço da comunidade para a cura dos enfermos. Diz a oração da bênção proferida pelo bispo: «ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et profetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat»<sup>375</sup>. Isto indica a preocupação dos crentes para com os enfermos da comunidade.

Na oferenda e bênção do queijo e das azeitonas<sup>376</sup>, destaca-se a importância da caridade. A comunidade une a sua caridade à do Senhor: «sanctifica lac hoc quod quoagulatum est, et nos conuagulans tuae caritati»<sup>377</sup>. A caridade que a comunidade exerce com os irmãos não está separada da que o Senhor exerce para com ela. Por isso, na bênção o bispo diz: «nos conuagulans, (Domine), tuae caritati».

Toda a Eucaristia significa esta caridade, que os cristãos exercem uns com os outros. Estando presente na celebração a fonte do amor (Jesus Cristo), as oferendas significam a experiência de fraternidade e de comunhão de bens. E isso fazia com que a comunidade cristã fosse diferente no seio da sociedade.

Guardando a fidelidade à Tradição, a Igreja nunca deixou de seguir esses princípios. Deste modo, vemos que a Eucaristia sempre foi, e continua sendo, o Sacramento do Amor, onde a comunhão fraterna e a partilha de dons constituem elementos essenciais. É «pela sagrada Eucaristia que se comunica e se alimenta aquela caridade para com Deus e para com os homens, que é a alma de todo o apostolado» (LG

---

<sup>374</sup> Cf. TA 5-6, p. 54.

<sup>375</sup> TA 5, p. 54.

<sup>376</sup> Cf. TA 6, p. 54.

<sup>377</sup> TA 6, p. 54.

33). Também neste mesmo sentido, o Catecismo diz que «desde o princípio, com o pão e o vinho para a Eucaristia, os cristãos trazem as suas ofertas para a partilha com os necessitados»<sup>378</sup>

### 3.2 O Domingo, dia de encontro e de partilha

O Domingo é o principal dia de festa para os cristãos, onde se reúnem em assembleia para celebrarem com o sacramento do Amor. Este dia serve para fazer memória da Ressurreição (SC 102), mas também, para encontro e partilha em comunidade. O Papa João Paulo II diz que deve ter um valor imprescindível na vida cristã<sup>379</sup>. O Papa chama-o «dia da fé, porque nele, através do Credo, o batizado renova a própria adesão a Cristo e ao seu Evangelho»<sup>380</sup>.

Desde os primeiros séculos da história do cristianismo, este dia constituiu para os cristãos, um dia de alegria, de repouso, mas principalmente, dia de culto<sup>381</sup>. Para perceber a importância do Domingo como dia de culto para os cristãos, temos de nos basear nas citações bíblicas que descrevem o primeiro dia da semana como dia de culto, uma vez que, segundo W. Rordorf, as fontes que nos permitem uma maior clareza acerca da origem da observância cristã do Domingo são muito poucas<sup>382</sup>.

Quanto à relação entre o Domingo cristão e o sábado judaico, «há a hipótese de a observância cristã do Domingo ter a sua origem na oposição ao culto sabático judaico»<sup>383</sup>.

---

<sup>378</sup> CIC 1351.

<sup>379</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostolica «Dies Domini»*, n° 6, AAS 90, 1998, p. 717.

<sup>380</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *«Dies Domini»*, n° 29, p. 730.

<sup>381</sup> Cf. W. RORDORF, *El domingo*, Madrid, Marova, 1971, p. 155.

<sup>382</sup> Cf. W. RORDORF, *El domingo*, p. 177.

<sup>383</sup> W. RORDORF, *El domingo*, p. 178. Este autor faz um estudo sobre o domingo cristão em relação ao sábado judaico. «Por um lado, os cristãos não podiam continuar participando do culto sabático nas sinagogas por causa da discriminação de que eram vítimas por parte dos judeus. [...] Era, portanto, uma necessidade interna dos cristãos reunirem-se para o seu próprio culto, de forma que a nova vida que lhes tinham concedido pudesse manifestar de forma mais concreta». Cf. p. 179.

Outra questão que se coloca é se houve uma observância pré-cristã do Domingo, como o caso do “*dia do sol*”<sup>384</sup>. Independentemente dessas possibilidades, centraremos a nossa reflexão na importância que esse dia tem para os crentes, como dia das suas reuniões, de partilha e de fazerem a experiência do Ressuscitado.

### 3.2.1 O significado do Domingo cristão no Novo Testamento

No NT encontramos algumas passagens sobre o Domingo, que nos permitem avaliar a importância deste dia para os primeiros cristãos e que, de certa forma, influenciaram muito a época patrística, no que à observância deste dia se refere. Destacamos três referências fundamentais: 1Cor 16,1-2; Act 20,7-12; Ap 1,9-10. Estas três passagens fazem alusão, de uma forma mais explícita, à observância do domingo cristão.

a) **1Cor 16,1-2:** Nesta passagem, Paulo exorta os cristãos de Corinto a prestarem atenção aos mais necessitados. A colecta, fruto do que cada um tinha poupado em sua casa, seria recolhida no primeiro dia da semana. «Este facto indica que a comunidade cristã de Corinto seguia o ritmo da semana judaica de sete dias e que o primeiro dia depois do sábado possuía um significado particular»<sup>385</sup>. Pode-se dizer que, ao indicar o “primeiro dia”, como o dia para o encontro e recolha da colecta, e não outro dia qualquer, dá a entender que este dia já tinha uma característica especial para os cristãos. Era o dia onde se exprimia melhor a fraternidade cristã<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Cf. W. RORDORF, *El domingo*, p. 181.

<sup>385</sup> M. AUGÉ, «L’anno litúrgico nei primi quattro secoli», p. 170.

<sup>386</sup> Cf. ISABEL M. ALÇADA CARDOSO, *Domingo, dia da ressurreição*, Lisboa, Paulus, 2012, p. 22.

**b) Act 20,7-12:** Esta passagem refere, de forma mais explícita, «a observância cristã do domingo»<sup>387</sup> enquanto dia de reunião e de fracção do pão. O último dia da permanência de Paulo em Tróade coincidiu com o “primeiro dia da semana”. Como diz o texto, estavam todos reunidos para partir o pão (20,7)<sup>388</sup>. Trata-se de uma assembleia eucarística reunida no “primeiro dia da semana”. O facto de se encontrarem no primeiro dia da semana, dia da ressurreição, para partirem o pão, indica que se reuniam em nome de Cristo ressuscitado. «Tudo faz pensar que se tratava de uma reunião habitual entre os cristãos»<sup>389</sup>.

**c) Ap 1,9-10:** Apesar de esta passagem não apresentar, de forma explícita, o “dia do Senhor” como dia de encontro entre os cristãos, menciona um vidente que se encontrava em Patmos, “por causa do testemunho de Jesus”, no dia do Senhor. O adjectivo usado (κυριακή)<sup>390</sup>, que se associa à expressão usada em 1Cor 11,20, refere-se ao Senhor Jesus ressuscitado.

Ao longo da história da Igreja, segundo principalmente o que a Escritura diz, foram dados vários nomes ao Domingo: “primeiro dia depois do sábado” (Mt 28,1ss), “primeiro dia da semana” (Jo 20,19); “dia do Senhor” (Ap 1,10); “oitavo dia” (Jo 20,26). Isto nos ajuda a perceber que, de facto, o Domingo, desde os tempos apostólicos, constitui o principal dia de festa e que o seu sentido profundo está na experiência, em comunidade, de Cristo ressuscitado.

---

<sup>387</sup> W. RORDORF, *El domingo*, p. 196.

<sup>388</sup> *Fracção do pão*: expressão que indica celebração da Eucaristia. Cf. Lc 24,35; Act 2,46; 1Cor 10,16.

<sup>389</sup> M. AUGÉ, «L’anno litúrgico nei primi quattro secoli», p. 170.

<sup>390</sup> A palavra *domingo* deriva do adjectivo grego κυριακή (do Senhor) que em latim se traduziu por *Dominicus dies* (dia do Senhor). Cf. M. AUGÉ, «L’anno litúrgico nei primi quattro secoli», p. 171.

### 3.2.2 O Domingo no período pós-apostólico

Para os cristãos do período pós-apostólico, celebrar o Domingo era celebrar o dia da ressurreição do Senhor. «Era o dia principal da celebração em que se realizava a fração do pão; era o centro do culto cristão»<sup>391</sup>. Baseando nas experiências narradas na Sagrada Escritura, as comunidades cristãs desse período procuravam viver e transmitir aquilo que tinham recebido. Por isso, a Igreja continuou celebrando, em comunidade, o dia do Senhor. Para os cristãos o Domingo era o dia de encontro, pregação da Palavra e de partilha de bens. A celebração do Domingo marcava a semana, tanto a nível individual como comunitária. Este dia é, na verdade, uma realidade tão importante na vida da Igreja que são vários os documentos que testemunham a celebração dominical.

No âmbito do culto dominical a Didaqué recomenda a comunidade a reunir-se no dia do Senhor para a fracção do pão e para a acção de graças<sup>392</sup>. Era o dia importante para os cristãos, porque era o dia em que se reuniam em assembleia para participarem na “refeição eucarística”.

Para S. Inácio de Antioquia, Cristo é o principal motivo da celebração do Domingo. Por isso, os que se converteram, deixaram de observar o sábado para viverem segundo o dia do Senhor, dia em que a nossa vida despontou por meio dele<sup>393</sup>. Portanto, para S. Inácio, «celebrar o Domingo significa reconhecer que a salvação só é possível através da morte e ressurreição do Senhor Jesus»<sup>394</sup>. Ele define os cristãos pela celebração

---

<sup>391</sup> ISABEL M. ALÇADA CARDOSO, *Domingo, dia da ressurreição*, p. 101.

<sup>392</sup> Cf. *Did.*, 14, 1.: «No dia do Senhor, reuni-vos para a fracção do pão e a acção de graças [...]», *SCh* 248, p. 192.

<sup>393</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Magn.* 9,1-2: «Se os que viviam no antigo estado de coisas passaram a uma nova esperança, deixando de observar o sábado e vivendo segundo o dia do Senhor, [dia] em que a nossa vida despontou por meio d’Ele e da sua morte [...], como poderemos viver sem Ele se inclusive os profetas, que são seus discípulos no Espírito, O aguardavam como Mestre?», *SCh* 10, p. 102-104.

<sup>394</sup> ISABEL M. ALÇADA CARDOSO, *Domingo, dia da ressurreição*, pp. 126-127.

do Cristo ressuscitado<sup>395</sup>. A reunião em assembleia dominical era um dos principais sinais para identificar os cristãos e poder distingui-los daqueles que ainda não tinham convertidos ao cristianismo.

Na *Epístola* de Barnabé, ao falar do dia do Senhor, ele associa o oitavo dia à ressurreição. Destaca esse dia também como dia de repouso e de celebração da festa jubilosa de Cristo ressuscitado<sup>396</sup>.

Em meados do século II, S. Justino descreve, de uma forma bastante clara, a importância do Domingo para os cristãos. O *dies Solis*, como ele o chama, tem grande significado para as comunidades cristãs, porque é o dia de reunião onde se escuta a Palavra, faz-se partilha de dons e, acima de tudo, comemora-se a ressurreição do Senhor<sup>397</sup>. Deste modo, vemos que no texto de S. Justino há três aspectos importantes na assembleia dominical, o que leva os cristãos a serem diferentes na sociedade.

Portanto, podemos verificar, através dos documentos do período pós-apostólico, anteriores à TA, que a celebração do Domingo está relacionado com a festa da ressurreição, a reunião em assembleia, escuta da Palavra e partilha de bens.

### 3.3 O significado do Domingo na Tradição Apostólica

A TA fala do Domingo em três momentos importantes na vida da comunidade: na ordenação do bispo<sup>398</sup>, como dia indicado para o Batismo<sup>399</sup> e como dia de comunhão<sup>400</sup>.

---

<sup>395</sup> Cf. ISABEL M. ALÇADA CARDOSO, *Domingo, dia da ressurreição*, p. 34.

<sup>396</sup> Cf. BARNABÉ, *Epístola* 15, 8-9, *SCh* 172, p. 186-189.

<sup>397</sup> Cf. JUSTINO, *Apol.* I, 67,3-8: «E no chamado dia do Sol, reúnem-se no mesmo lugar todos os que moram nas cidades ou nos campos, e lêem-se, na medida em que o tempo o permite, as memórias dos Apóstolos e os escritos dos Profetas. [...] Os que vivem em abundância e querem repartir, dão, cada um o que lhe apraz e parece bem. [...] Reunimo-nos todos precisamente no dia do Sol, não só porque foi o primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, criou o mundo, mas também porque Jesus Cristo, nosso Salvador, nesse dia ressuscitou dos mortos», *SCh* 507, p. 310-313.

<sup>398</sup> TA 2, p. 40.

<sup>399</sup> TA 21, p. 80.

O documento destaca o domingo como o dia indicado para a ordenação do bispo eleito. Diz o texto: «[...] conueniet populum una cum praesbyterio et his qui praesentes fuerint episcopi, die dominica»<sup>401</sup>. A ordenação do bispo na presença da comunidade e logo de seguida a celebração eucarística (capítulo 4) no domingo mostra a importância desse dia como dia de comunhão. Há comunhão do povo que se reúne com o chefe da comunidade que está a ser ordenado, comunhão com Cristo na celebração da Eucaristia e comunhão com os irmãos através da partilha de dons (capítulo 5). De facto o “dia do Senhor” é, por excelência, o dia desta relação, no qual a comunidade se encontra, reza e partilha os seus dons uns com os outros.

Também o Baptismo se realiza no Domingo. Depois de os catecúmenos terem passado a noite de Sábado em vigília, são baptizados no Domingo, ao cantar do galo<sup>402</sup>. Dado o carácter pascal a que se associa a este sacramento, o domingo é o dia indicado para a sua realização. Depois do Baptismo, como diz o texto, os novos membros participarão, com toda a comunidade, na Eucaristia. A partir desse momento começam a fazer parte da comunidade que se reúne no domingo para a comunhão, oração e partilha de dons.

No capítulo 22, ao falar da “comunhão dominical”, a TA diz o seguinte: «Die prima sabbati in hora oblationis, si potest, episcopus communicet omnem populum sua manu [...]»<sup>403</sup>. Há dois elementos importantes neste texto: primeiro é que o domingo é o dia principal para o povo se reunir e receber a comunhão; e o segundo é que os fiéis podem receber a comunhão noutros dias que não seja o domingo, desde que seja com instruções do bispo. Mais uma vez a TA destaca a importância do Domingo na vida cristã.

---

<sup>400</sup> TA 22, 96.

<sup>401</sup> TA 2, p. 40.

<sup>402</sup> Cf TA 21, p. 80.

<sup>403</sup> TA 22, p. 96.

Portanto, com base nestes textos, podemos ver que desde a época apostólica, isto é, desde a primeira experiência com o Senhor ressuscitado, a Igreja sempre quis celebrar no *die dominica* o mistério pascal. Por isso, o Domingo, dia da ressurreição, é para ela o principal dia de festa para os cristãos, onde a comunidade cristã se reúne em assembleia para celebrar a Eucaristia, principal motivo do encontro. Em suma, podemos verificar que este é o dia festivo por excelência, em que se “abandona” as tarefas cotidianas para viver intensamente o mistério da ressurreição do Senhor.

Como conclusão deste capítulo, podemos dizer que a celebração da fé da Igreja manifesta-se em três elementos importantes: a exigência e vivência da fé através do Baptismo, a oração como forma de expressão da união do cristão com Deus e com os irmãos e a Eucaristia que constitui o “ponto de encontro” e de partilha entre os fiéis e Deus. A TA e os demais textos estudados ajudam-nos a compreender que a Igreja celebra e vive a fé que recebeu de Jesus, e depois dos Apóstolos, através da comunhão e da partilha de dons. E isso faz com que a acção dos cristãos não seja só no contexto eclesial, mas também na vida social, nomeadamente na comunidade em que estão inseridos.

A centralidade do Domingo na agenda dos cristãos e na vida da Igreja mostra bem a transformação operada pela adesão à fé e vivência e celebração da mesma.

A centralidade da Eucaristia como coração da Igreja e da vida dos crentes acaba por assinalar e confirmar essa transformação dos costumes e mentalidades no sentido de adquirir uma nova forma de relação com Deus (religião) e com o próximo (sociedade).

## CONCLUSÃO

Ao longo da nossa investigação tivemos a oportunidade de recolher uma ideia fundamentada da vida cristã e social das comunidades cristãs no século III, tomando como obra de referência a TA. Procurámos, com este estudo, redescobrir a experiência litúrgica celebrada e vivida por essas comunidades numa fase decisiva da afirmação e reorganização da vida eclesial. No nosso trabalho, tivemos a preocupação de ver como a Igreja foi respondendo às novas necessidades através da organização da sua disciplina litúrgica. A partir desta análise, percebemos que há algo que distingue os cristãos do resto da sociedade, mesmo que aqueles que se convertiam ao cristianismo continuassem pertencendo à mesma sociedade, adquirindo responsabilidades e modos de vida diferentes: a união com Cristo e com os irmãos que professam a mesma fé.

O período histórico entre o século II e meados do III foi uma época marcada por conflitos tanto externos como internos à Igreja, o que a levou a um esforço mais intenso de organização da vida cristã e eclesial.

Ao tomarmos a TA como fonte principal do nosso estudo, conseguimos perceber que, apesar das várias teses elaboradas a respeito desta obra e do seu autor, ela não deixa de ser um documento marcante na tradição eclesial e que ainda hoje é tido como referência para a Igreja.

Como vimos, pela análise que fizemos no primeiro capítulo, as notícias sobre o seu enquadramento histórico são muito vagas e um pouco confusas. A própria autoria do texto continua, ainda hoje, a ser uma questão aberta e em discussões. Mas por ser um documento que descreve detalhadamente a vida litúrgica da comunidade eclesial, conseguimos perceber que o cenário apresentado pressupõe um caminho feito pela tradição eclesiástica nos séculos anteriores. A TA é, afinal, resultado dessa tradição já

bastante amadurecida no século III, mas será também uma referência inspiradora para os séculos posteriores. Por isso abordámos este documento como *fruto e fonte* da vida da Igreja, nos seus múltiplos aspectos.

Procurámos, na análise do texto, salientar esses aspectos da liturgia e vida da Igreja, mostrando a importância dos sacramentos de iniciação cristã na vida eclesial e social bem como a importância dos ministérios (ordenados e não ordenados) no governo e organização da Igreja. Daí termos apresentado, no segundo capítulo, a forma como os sacramentos de iniciação cristã eram administrados. Para alguém receber esses sacramentos e poder fazer parte da comunidade cristã, era necessário um longo tempo de preparação, como testemunha a TA. Nesse tempo de preparação, como vimos, destacava-se o ensinamento moral e o desejo de conversão daqueles que desejavam aproximar-se da fé cristã. Torna-se então evidente que, com os sacramentos de iniciação cristã, conforme testemunha a nossa fonte, as comunidades iam-se estruturando para celebrarem a fé.

Quanto aos ministérios ordenados, há que destacar a importância de cada um dos graus da ordem no serviço à comunidade. Como tivemos oportunidade de ver ao longo do trabalho, o bispo, depois da sua eleição, feita pela comunidade, era consagrado. E a sua função é estar à frente da comunidade. O presbítero, que a TA coloca no segundo grau da hierarquia, tem como missão ajudar o bispo no desempenho das suas funções. Pela imposição das mãos por parte do bispo, ele torna-se o colaborador mais próximo do bispo no múnus de governar, principalmente nas comunidades mais dispersas. O presbítero exerce suas funções por delegação do bispo. Pela ordenação, o diácono possui a função de servir a Igreja, estando mais perto do bispo. É importante salientar a assistência que presta ao bispo nos vários momentos em que a comunidade se reúne para celebrar a fé. Pelo que analisámos, vimos que tanto na celebração do Baptismo, como da Eucaristia, o diácono aparece próximo do bispo para o auxiliar.

Tudo isto nos ajuda a ver como, no período considerado, as comunidades se encontram já bastante estruturadas no que toca à hierarquia e competências respectivas.

Além dos ministérios ordenados, a TA fala de outros serviços que eram nomeados ou instituídos, mas que não eram elevados à categoria de sacramento. Segundo o que expusemos, são chamados de *ordens menores*. Estes são conferidos por nomeação, para o serviço da comunidade. Esta distinção levou-nos a perceber como, neste período, já se consumou claramente a diferença entre ministérios ordenados e não ordenados.

No último capítulo procurámos relevar as implicações concretas da iniciação e da fé baptismal na vida dos crentes. Verificámos como os crentes tinham de abandonar os costumes e práticas pagãs para “abraçarem” a fé cristã. A recepção dos sacramentos da iniciação implicava uma revolução na vida dessas pessoas, uma vez que adquiriam uma vida nova em Cristo. E estando eles numa época marcada por influências pagãs e também idolátricas, havia renúncias que era preciso fazer e também exigências necessárias inerentes ao ser cristão.

No que toca à vida litúrgica, destacámos a importância da oração na vida dos crentes. E visto que a TA dá valor aos momentos de oração e à reunião da comunidade para rezar, não podíamos deixar de dedicar particular atenção à oração comunitária.

A Eucaristia condensa em si toda a vivência cristã da comunidade. Por isso, é o expoente máximo da vida cristã. É o sacramento que permite à comunidade reunir-se para celebrar a fé e partilhar os dons de cada um com os demais. Ela é comunhão e partilha. E foi neste contexto de comunhão e de partilha que incluímos a importância do Domingo nesse ponto do nosso trabalho. Tivemos oportunidade de ver, nos documentos estudados, como é que o Domingo, dia da ressurreição, era também dia de encontro e de partilha de dons na comunidade reunida. Constatámos que, desde as comunidades apostólicas, o *Dies Dominicus* é o dia da festa e, por excelência, é o dia de comunhão fraterna. Vimos isso

nos documentos pós-apostólicos e, concretamente, na obra que serviu de base à nossa reflexão (a TA), justificando a importância que ainda hoje ele tem para as comunidades que se reúnem em nome de Cristo ressuscitado.

Em suma, podemos concluir que valeu a pena este esforço de trabalhar uma fonte tão importante e rica da tradição eclesial. Não obstante os nossos limites (não poder trabalhar o texto na língua original, não dominar o contexto histórico, não dispor de tempo suficiente para maior aprofundamento), tivemos oportunidade de estudar e aprofundar temas de grande importância, até agora abordados por nós de uma forma bastante superficial. Precisamente por termos tratado temas que fazem parte do nosso quotidiano cristão, este estudo serviu para entendermos a “raiz” daquilo que muitas vezes celebramos sem saber o porquê. Também o facto de podermos combinar duas áreas fascinantes, como são a liturgia e a patrística, constituiu um desafio e um enriquecimento. Contudo, temos consciência de que muitos temas ficaram por desenvolver mais e melhor.

Enfim, este trabalho serviu para vermos que tudo o que celebramos e vivemos hoje não está desenraizado da Tradição. E no contexto cultural e religioso em que vivemos, sente-se comumente esta necessidade de regressar às fontes e redescobrir a beleza da nossa fé. Neste aspecto, a TA apresenta-nos uma série de linhas importantes para vivermos e aprofundarmos a nossa fé em Cristo e aponta caminhos no sentido de renovação constante da vida da Igreja.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes:

BÍBLIA SAGRADA, ed. Difusora bíblica, Lisboa\Fátima, 2002<sup>3</sup>.

BOTTE, B. (dir.), *HIPPOLYTE DE ROME: La Tradition Apostolique*, SCh 11bis, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984<sup>2</sup>.

BRAUN, René (dir.), *TERTULLIEN: Contre Marcion. Livre I*, SCh 365\I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

BUENO, Daniel Ruiz, *Padres Apostólicos* (edición bilingüe), Madrid, BAC, 1974<sup>3</sup>.

CAMELOT, Pierre Thomas (dir.), *IGNACE D'ANTIOCHE: Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10b, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998<sup>4</sup>.

CORDEIRO, José de Leão (org.), *Antologia Litúrgica: textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do primeiro milénio*, Fátima, Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

DELGADO, Argimiro Velasco (dir.), *EUSÉBIO DE CESAREIA: Historia Ecclesiastica*, I e II, Madrid, BAC, 1973.

GRAFFIN, F., *Patrologia Orientalis*, XXXI, 2, Paris, Firmin-Didot, 1966.

JAUBERT, Annie (dir.), *CLÉMENT DE ROME : Épître aux Corinthiens*, SCh 167, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

MICAELLI, Claudio et MUNIER, Charles (dir.), *TERTULLLIEN: La pudicité (De pudicitia)*, SCh 394\I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

MIGNE, J. P. (org.), *Patrologiae Graecae cursus completus*, Tomo 10, s.d.

MUNIER, Charles (dir.), *JUSTIN: Apologie pour les Chrétiens*, SCh 507, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

PRIGEENT, Pierre (dir.), *Épître de Barnabé*, SCh 172, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

REFOULÉ, R. F. et DE LABRIOLLE, P. (dir.), *TERTULLIEN: Traité de la prescription contre les hérétiques*, SCh 46, Paris, Les Éditions du Cerf, 1957.

REFOULÉ, R. P. et DROUZY, M. (dir.), *TERTULLIEN: Traité du Baptême*, SCh 35, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002.

RORDORF, Willy (dir.), *Didachè: La doctrine des douze Apôtres*, SCh 248, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998<sup>2</sup>.

ROUSSEAU, Adelin (dir.), *IRÉNÉE DE LYON: Contre les Hérésies. Livre III*, SCh 211, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002.

VICASTILLO, Salvador (dir.), *TERTULIANO: El Bautismo y la Oración* (Edición bilibgue), col. Fuentes patristicas, 18, Madrid, Ciudad Nueva, 2006.

### **Documentos do magistério:**

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, ed. Gráfica de Coimbra, 1999<sup>2</sup>.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Documentos Conciliares*, ed. Gráfica de Coimbra, 2002.

DENZINGER, Heinrich, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Herder, 2000<sup>2</sup>.

IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula Apostolica «Dies Domini», de diei dominicae sanctificatione*, AAS 90, 1998 (713-760).

IOANNES PAULUS PP. II, *Epistula «Dominicae Cena»: De SS. Eucharistiae Mystero et Cultu*, AAS 72, 1980 (114-148).

RIUAL DE INICIAÇÃO CRISTÃ DOS ADULTOS, Coimbra, ed. Gráfica de Coimbra, 1995<sup>2</sup>.

## **Instrumentos:**

- ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologia. Vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*, S. Paulo, Paulinas, 1972.
- AUBERT, R. (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, Tome XXIV, Paris, Letouzey et Ané, 1993.
- BLAISE, Albert (dir.), *Dictionnaire du latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout (Belgique), éditions Brepolis, 1954.
- BUENO, Daniel Ruiz, *Actas de los mártires* (Edición bilingüe): Introducción geral, Madrid, BAC, 1996<sup>5</sup>.
- DI BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, I-II, Salamanca, Sígueme, 1991.
- PACOMIO, L. et al., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I-II, III e VI, Salamanca, Sígueme, 1985; 1986; 1987<sup>2</sup>.
- QUASTEN, Johannes, *Patrologia, I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, BAC, 1961.
- TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, Madrid, BAC, 2004<sup>2</sup>.

## **Estudos:**

- ALAND, B., «Montano-Montanismo», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, II, Salamanca, Sígueme (1991) 1475-1477.
- ALCALÁ, Manuel, *La mujer y los ministerios en la iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- ARNAU, Ramón, *Orden y Ministerios*, Madrid, BAC, 2010.
- AUGÉ, Matias, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e Confermazione*, Roma, Ed. Libreria Ateneo Salesiana, 2004.
- AZEVEDO, Carlos A. Moreira, «Estruturação dos ministérios na Igreja Antiga», in SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UCP: *Igreja e ministérios*, Lisboa, Rei dos livros, s.d., 80-119.

- AZEVEDO, Carlos A. Moreira, «Os ministérios na Igreja dos primeiros séculos», in *Revista Bíblica. Série científica*, 10 (Novembro 2001) 119-132.
- BAROFFIO, B. – MAGRASSI, M., «Bautismo», in PACOMIO, L. et al., *D.T.I.*, I-II, Salamanca, Sigueme (1985) 537-561.
- BOROBIO, D., et al., *La celebracion en la Iglesia, I: Liturgia y sacramentologia fundamental*, Tomo 57, Salamanca, Sigueme, 1991.
- BOROBIO, D., *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- BOROBIO, Dionisio, et al, *La celebracion en la Iglesia, III: Ritos y tiempos de la celebracion*, col. Lux Mundi 59, Salamanca, Sigueme, 1990.
- BUGNINI, A., *La reforma de la liturgia (1948-1975)*, Madrid, BAC, 1999.
- CABROL, F., *Le livre de la prière antique*, Paris, s.ed., 1929.
- CARDOSO, Isabel M. Alçada, *Domingo, dia da ressurreição*, Lisboa, Paulus, 2012.
- CARVALHO, José Carlos, «A linguagem ministerial e a organização dos ministérios nas Igrejas de S. Paulo», in *Revista Bíblica. Série científica*, 10 (Novembro 2001) 79-104.
- CASPANI, Pierpaolo, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Battesimo e crisma, sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2009.
- CASTAGNO, A. Monaci, «Carismas», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, I, Salamanca, Sigume (1991) 361-362.
- CHUPUNNGCO, Anscar J. (dir.), *Tempo e spazio liturgico*, col. Scientia Liturgica, V, Roma, Piemme, 1998.
- CITRINI, T., «Tradición», in PACOMIO, L. et al., *D.T.I.*, VI, Salamanca, Sigueme, (1987<sup>2</sup>) 522-542.
- COLSON, Jean, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
- DANIÉLOU, J. – MARROU, H. I., *Nueva Historia de la Iglesia, I. Desde los origenes a San Gregorio Magno*, Madrid, Cristiandad, 1964.
- DEISS, Lucien, *Aux sources de la liturgie*, col. VT, 3, Paris, Flerus, 1963.

- DELORME, Jean (dir.), *El Ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- DROBNER, Hubertus R., *Manual de Patrología*, (tradução espanhola de Víctor Abelardo M. de Lapera), Madrid, Herder, 2001<sup>2</sup>.
- DUJARIER, M., *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1962.
- DUJARIER, Michel, «L'évolution de la pastorale catéchuménale aux six premiers siècles de l'Église», in *LMD* 71 (1962) 56-61.
- ELBERTI, Arturo, *La Confermazione nella tradizione della chiesa latina*, 31, Milano, San Paolo, 2003.
- FAIVRE, Alexandre, *Naissance d'une hierarchie. Les premières étapes du cursus clerical*, col. Th.H. 40, Paris, Beauchesne, 1977.
- FERNADES, José – MANUEL, José, *Liturgia da Igreja*, Lisboa, UCE, 2008.
- FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de L'Église: de la fin du II<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, Paris, Bloud & Gay, 1938.
- GÓMES, Jesús Álvares, *História de la Iglesia I: Edad Antiga*, Madrid, BAC, 2001.
- HAMMAN, A., «Eucaristia: en los Padres», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, I, Salamanca, Sigume (1991) 799-804.
- HAMMAN, A., *El Bautismo y la confirmación*, col. Teología Sacramental 11, Barcelona, Herder, 1977.
- HAMMAN, A., *La Messe. Liturgies anciennes et texts patristiques*, col. LCh, 9, Paris, Bernard Grasset, 1964.
- HOUSSIAU, Albert., «La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)», in *LMD* 149 (1982) 27-55.
- JEDIN, Hubert, *Manual de hitoria de la Iglesia*, I, Barcelona, Herder, 1966.
- JUNGMANN, Josef, *La liturgie des premiers siècles*, col. L.O. 33, Paris, Cerf, 1962.
- KUNG, H., «La confirmación como culminacion del bautismo», in *Concilium* 99-100/II, Madrid (1974) 101-126.
- LAMELAS, Isidro, «Igreja Apostólica como fundamento. Mito de origem?», in *Communio* 28 (2011/4) 397-403.

- LÉCUYER, Joseph, «Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome», in *RSR*, 1, Tomo 41 (1953) 31-49.
- LEMAIRE, André, *Les ministères dans l'Église*, s.l., Centurion, 1974.
- LOI, Vincenzo, «La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma», in AA.VV., *Ricerche su Ippolito*, col. Studia Ephemeridis "Augustinianum", Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 13 (1977) 9-16.
- MARTIMORT, A. G. (org.), *La Iglesia en Oración. Introducción a la liturgia*, 58, Barcelona, Herder, 1964.
- MAYEUR, M. – PIETRI, Luce – VAUCHEZ, A. – VENARD, M. (dir.), *Histoire du Christianisme. Des origines à 250*, Tomo I, Paris, Desclée, 2000.
- MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2003.
- NAUTIN, P., «Tradición Apostólica», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, II, Salamanca, Sigume (1991) 2148.
- NEUNHEUSER, B., «Confirmación», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, I, Salamanca, Sigume (1991) 468-470.
- NOCENT, A., «Ordenacion», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, II, Salamanca, Sigume (1991) 1596-1598.
- OÑATIBIA, Ignacio, *Bautismo y Confirmación*, col. SF 22, Madrid, BAC, 2006.
- PRINZIVALLI, E., «Estatua de Hipólito», in DI BERARDINO, Angelo, *D.P.A.C.*, I, Salamanca, Sigume (1991) 1043-145.
- RENIER, Louis-Michel, *Exultet. Enciclopedia práctica de la Liturgia*, Bilbao, Mensajero, 2002.
- RENOUX, A., «L'Ancien rituel romain du Catéchuménat et notre ordo du baptême des adultes», in *LMD* 71 (1962) 32-45.
- REVEL, Jean-Philippe, «L'achèvement du baptême», in *Communio* 5 (Septembre-octobre 1982) 13-32.
- RICHARDSON, C. C., «'Date and Setting of the Apostolic Tradition'», in *Anglican Theological Review*, 30 (1948) 38-44.
- RORDORF, Willy, *El domingo*, Madrid, Marova, 1971.

- SANTANTONI, A., *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle liturgie dell'Occidente*, Roma, 1976.
- SAXER, V., «Hippolyte (saint)», in AUBERT, R. (dir.), *D.H.G.E.*, Tome XXIV, Paris, Letouzey et Ané (1993) 627-635.
- SIMONETTI, Manlio, «A Modo di Conclusione: una ipotesi di lavoro», in AA.VV, *Ricerche su Ippolito*, col. *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", 13 (1977) 121-136.
- THOMPSON, B., *Liturgie of the Western Church*, s.l., 1961.
- TURA, R., «Orden», in PACOMIO, L. et al., *D.T.I.*, III, Salamanca, Sigueme (1986) 680-700.

# ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS .....	2
INTRODUÇÃO .....	5
CAPÍTULO I: A “TRADIÇÃO APOSTÓLICA” ENQUANTO FRUTO E FONTE .....	8
1. O texto e o contexto .....	8
1.1. Autor: <i>A questão de Hipólito</i> .....	15
1.1.1 Quem foi Hipólito?.....	15
1.1.2 Obra.....	17
1.1.3 A “Tradição Apostólica” de Hipólito.....	20
1.2 Contexto histórico e eclesial .....	22
1.2.1 O Império .....	23
1.2.2 A Igreja: <i>tensões na Igreja</i> .....	24
1.2.3 Hipólito e Calisto .....	26
2. A “Tradição Apostólica” como fruto e fonte da vida eclesial.....	29
2.1 A Tradição Apostólica como <i>fruto</i> da vida e tradição eclesial.....	31
2.2 A Tradição Apostólica como <i>fonte</i> e norma da vida e liturgia da Igreja.....	37
2.3 Questões que o texto levanta.....	39
CAPÍTULO II: LITURGIA E VIDA DA IGREJA.....	42
1. A organização e vivência litúrgica no século III.....	42
2. O papel da comunidade na estruturação da Igreja.....	44
3. Os aspectos centrais da vida litúrgica .....	46
3.1 Catecumenato e catequese.....	47
3.2 A iniciação cristã: <i>os sacramentos</i> .....	55
3.2.1 O Batismo.....	57
3.2.2 A Confirmação .....	61
3.2.3 A Eucaristia.....	65

3.2.3.1	A Eucaristia no Novo Testamento e outros documentos anteriores à Tradição Apostólica .....	66
3.2.3.2	A Eucaristia na Tradição Apostólica.....	69
3.3	Os ministérios ordenados .....	74
3.3.1	O bispo: <i>sua eleição e consagração</i> .....	76
3.3.2	O presbítero: <i>sua ordenação e função</i> .....	83
3.3.3	O diácono: <i>ordenação e serviço à Igreja</i> .....	87
3.4	Os outros ministérios.....	89
CAPÍTULO III: CELEBRAÇÃO DA FÉ E VIDA ECLESIAL E SOCIAL .....		95
1.	Exigências da fé .....	95
1.1	A renúncia baptismal.....	96
1.2	Requisitos para o Baptismo.....	98
1.3	A fé baptismal .....	102
1.4	As implicações do Baptismo na vida eclesial e social .....	107
2.	A oração da Igreja e oração do cristão .....	109
2.1	A oração como aspecto essencial na vida cristã.....	111
2.2	A oração na Tradição Apostólica.....	114
2.3	A oração e a unidade .....	118
3.	Eucaristia e vida cristã.....	120
3.1	Eucaristia, partilha de dons e comunhão fraterna.....	122
3.2	O Domingo, dia de encontro e de partilha.....	126
3.2.1	O significado do Domingo cristão no Novo Testamento .....	127
3.2.2	O Domingo no período pós-apostólico .....	129
3.3	O significado do Domingo na Tradição Apostólica.....	130
CONCLUSÃO .....		133
BIBLIOGRAFIA.....		137