



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOSÉ AUGUSTO SILVA

**A mistagogia de ontem a hoje no Espírito, à
luz de Cirilo de Jerusalém**

Um caminho para uma experiência de Deus

**Dissertação Final
sob orientação de:
Doutor Alexandre Freire Duarte**

**Porto
2019**

**A mistagogia de ontem a hoje no Espírito, à
luz de Cirilo de Jerusalém**

Um caminho para uma experiência de Deus

RESUMO

A mistagogia é um tema que tem despertado cada vez mais a atenção em muita gente que sobre ele se tem posto a falar sem conhecimento de causa. Para se falar adequadamente sobre a mesma, enquanto experiência de encontro com Deus, é preciso um estudo linguístico, histórico e, em contexto cristão, teológico, razão pela qual este trabalho opta por um dinamismo harmónico em três partes. A exposição da relação intrínseca entre a mistagogia, no seu sentido autêntico, e o sujeito que, guiado pelo Espírito Santo, se direciona para o Mistério; uma reflexão sobre o Espírito Santo como o Mistagogo por excelência à luz do pensamento de Cirilo de Jerusalém, assinalando o eixo mistagógico e pneumatológico daquelas suas “*Catequeses*” mais focadas n’Aquele; por último, apontar o caminho mistagógico esboçado por tal Padre da Igreja como um meio para o encontro entre os membros da nossa sociedade, marcada por um certo indiferentismo religioso e uma prática minimalista, e o Deus-Amor, mormente através dos sacramentos.

Palavras-chave: mistagogia; mistagogo; Mistério; Espírito Santo; Cirilo de Jerusalém; experiência de Deus; catequese; vida cristã.

ABSTRACT

Mystagogy is a topic that has been attracting attention in many people who have been talking about it without knowing what they are saying. In order to speak adequately about it, as an experience of the personal encounter with God, a linguistic, historical and, in a Christian context, theological, is necessary. Due to this, this work opts for a harmonious dynamism in three parts. The exposition of the intrinsic relation between mystagogy – in its authentic sense – and the subject who, guided by the Holy Spirit, is directed towards the Mystery. A reflection on the Holy Spirit as the Mystagogue par excellence according to the thought of Cyril of Jerusalem, pointing out the mystagogical and pneumatological axis of those of his “*Catecheses*” which are more focused on Him. Finally, pointing the mystagogical path outlined by that Father of the Church as a means for the encounter between the members of our society, marked by a certain religious indifferentism and a minimalist practice, and the God-Love, especially through the sacraments.

Key-words: mystagogy; mystagogue; Mystery; Holy Spirit; Cyril of Jerusalem; experience of God; catechesis; Christian life

INTRODUÇÃO

Quando se fala hoje da vida espiritual, mais concretamente de um compromisso da prática da fé na sua maior autenticidade, confrontamo-nos logo com algumas interrogações: onde podemos encontrar os conteúdos, uma orientação, ou uma dinâmica que seja fiel ao desígnio de Deus e, ao mesmo tempo, conveniente à espiritualidade do nosso tempo? É este caminho da procura de uma melhor maneira de resgatar a sã relação entre o ser humano e o Transcendente, através de uma boa instrução na fé no que esta supõe de uma experiência mistagógica e comprometida, que o nosso trabalho vai percorrer. A ênfase maior será dada ao grande Mistagogo, o Espírito Santo, sendo que, neste sentido, valorizaremos a abordagem sobre este tema tal como a mesma se encontra em Cirilo de Jerusalém.

Esta dissertação para a conclusão do curso de Mestrado Integrado em Teologia foi motivada por três motivos encadeados: o primeiro decorre da nossa pertença a uma Congregação Religiosa dedicada especialmente ao Espírito Santo: a “*Congregação do Espírito Santo*”; o segundo derivou da paixão despertada em nós, aquando num estudo para o seminário sobre a *Espiritualidade dos Padres Orientais*¹, relativamente à espiritualidade de Cirilo de Jerusalém; o terceiro é uma motivação que se desenvolveu ante o espanto de diversas pessoas face à nossa escolha, quer do tema, quer do autor a serem estudados para a presente dissertação.

Este último aspeto fez com que aumentasse, cada vez mais, o nosso interesse pelo tema, à medida em que nos íamos dando conta daquilo que nos parecia uma desvalorização, ou até medo, face a uma tão importante temática para a atualidade. De facto, tais realidades levaram a que a nossa curiosidade e apego a tal estudo não mais tivesse diminuído, mas sim aumentado, o nosso empenho e dedicação na investigação das antes mencionadas temáticas.

¹ Esta disciplina foi lecionada pelo nosso professor e amigo o Doutor Alexandre Freire Duarte, no semestre de Verão do ano letivo 2015/2016, na Faculdade de Teologia, Centro Regional do Porto, da Universidade Católica Portuguesa. O nosso trabalho foi, nessa ocasião, sobre o Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém.

Quanto ao nosso Autor, o mesmo suscitou-nos interesse pela sua vivência de fé e de dedicação pedagógica, sobretudo na transmissão do grande tesouro da nossa espiritualidade, que é o conhecimento vital e a prática da nossa fé enquanto decorrentes, e convergentes, da experiência do Espírito Santo e, por Este, do Ressuscitado. A mistagogia existente nos seus textos fornece-nos, em geral, chaves que servem de referências para uma verdadeira vida cristã de intimidade com Deus. É assim que queremos, com este trabalho, ajudar a valorizar o catecumenato, entendendo este como um processo mistagógico que carece de uma firme vitalização, favorecida pelas moções que vêm do Espírito Santo, para que o testemunho da fé vivida e transmitida seja verdadeiramente evangélica e fundamentada na Sagrada Escritura, tal como afirma o nosso Autor².

Para a realização dessa dissertação seguimos os seguintes passos: leitura das obras de Cirilo de Jerusalém em idiomas por nós dominados (pois o nosso domínio do grego não nos permitiria um estudo a partir deste idioma); consultas, graças às indicações do nosso orientador e também da ajuda dos técnicos das bibliotecas da Universidade Católica Portuguesa no Porto e em Braga, de manuais e de artigos para comprovarmos que tínhamos documentos suficientes para a abordagem, comparativa face ao nosso próprio estudo, do tema por nós ponderado; os encontros com o nosso orientador; e, por fim e depois uma leitura aprofundada das fontes de estudo, a redação do texto.

Na realidade, para que os nossos objetivos possam vir a ser alcançados tivemos à mão os escritos (traduzidos) das “*Catequeses*” de Cirilo de Jerusalém, bem como de alguns autores que falaram, quer sobre o mesmo, quer sobre o tema a ser por nós abordado nesta dissertação, de modo a termos também um fio condutor, mais apartado da nossa sensibilidade subjetiva, que garantisse uma abordagem mais fiel. Foi com base nas leituras, interpretação e análises desses textos, que elaborámos uma síntese pessoal, que será apresentada no decurso desta dissertação, que quisemos que fosse elaborada numa linguagem acessível ao maior número de pessoas. É isto porque parte relevante dos

² Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 2. Faça-se notar que para a leitura, estudo, alusões e citações das “*Catequeses*” de Cirilo de Jerusalém seguimos a tradução espanhola das mesmas, realizada por Jesús Sancho Bielsa, disponível em: CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. Pontualmente também nos servimos, quer para as “*Catequeses pneumatológica*”, do texto destas preparado por Carmelo Granado e presentes em CIRILO DE JERUSALÉM – *El Espíritu Santo (Catequesis XVI – XVII)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990, quer, embora mais raramente, para as “*catequeses mistagógicas*” na edição das mesmas levada a cabo por Auguste Piédagnel e publicada como o número 126bis da coleção *Sources Chrétiennes*: CIRILO DE JERUSALÉM – *Catéchèses Mystagogiques*. Paris: Cerf, 1988.

objetivos do nosso labor foi a de dar pistas para uma boa formação cristã, a qual se torna cada vez mais necessária no nosso ambiente eclesial.

Esta dissertação será dividida em três Capítulos. O primeiro terá como objetivo, baseado no tema geral deste estudo, trabalhar os conceitos de “mistério” e de “mistagogia”, particularmente no que concerne às evoluções das suas compreensões ao longo da história humana e, sobretudo, da Igreja. O “mistério” e a “mistagogia” são conceitos que andam intimamente relacionados, sabendo-se, efetivamente, que é a vivência desta última que, de alguma forma, conduz ao primeiro. É de realçar também, desde já, que, na compreensão cristã, é o Espírito Santo que tem o papel decisivo nessa caminhada. No segundo Capítulo apresentaremos a nossa reflexão acerca da doutrina do Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém, tendo, de modo especial, como finalidade o mostrar a divindade d’Aquele e os modos da Sua atuação ao longo de toda a História da Salvação até aos nossos dias. No terceiro Capítulo focaremos a nossa reflexão no ponderarmos, face a todas as suas fragilidades e até hostilidades, o contexto atual da relação cristã com Deus, tentando, ao mesmo tempo, propor um caminho de melhoramento que poderá dar-se através de uma mais perfeita preparação e formação, sendo que para tal basear-nos-emos, enquanto base de apoio principal, no pensamento do nosso Autor, mas sem nos desviarmos das instruções da Igreja.

Na Conclusão final da nossa reflexão faremos uma apreciação e balanço geral do nosso trabalho, mostrando como é que as nossas perspetivas de foram assumidas, esclarecidas e apontando caminhos posteriores de reflexão, bem como deixando claro, por honestidade intelectual, as dificuldades que tivemos ao longo do desenvolvimento desta dissertação.

Por último, como o resultado desta investigação que passaremos a dar a público foi obtido pela colaboração e contribuição de muitas pessoas, que ajudaram diretamente ou indiretamente na sua realização, gostaríamos de aqui deixar uma série, não exaustiva, de agradecimentos. O primeiro agradecimento, depois daquele que se dirige ao nosso Pai Celeste (cuja a sua inspiração gratuita está presente em cada palavra deste trabalho), vai para a Congregação do Espírito Santo, em especial aqueles muitos dos seus membros que deram um pouco do seu tempo e sabedoria para a melhoria deste ou daquele aspecto do nosso trabalho. Aqui precisa de ficar, igualmente, uma imensa gratidão aos professores da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa que, durante toda a nossa caminhada académica, nos orientam para melhor e maior formação, em especial o nosso

amigo e orientador desta dissertação. Por fim, um “bem haja”, quer aos funcionários da nossa Universidade que sempre manifestaram disponibilidade para nos ajudar, em especial os da Biblioteca do Paraíso, que, graças a eles, se tornou um verdadeiro e seguro manancial para as fontes deste estudo, quer a quem, no seu vagar, nos ajudou na revisão literária desta dissertação.

CAPÍTULO I

A mistagogia e a sua analogia com o Mistério

Antes de falarmos propriamente da mistagogia e do seu processo referente à existência de dois sujeitos nela especialmente envolvidos – Deus e a criatura homem – sentimo-nos obrigados a focar a nossa atenção no conceito de “mistério”, tanto no seu significado etimológico, como no que diz respeito àquilo que o comporta quando se relaciona com a realidade divina. Dito isto, é de fazer notar que a noção de “mistério” não teve o mesmo significado, nos seus diversos usos, ao longo dos tempos. Por isso mesmo, também antes de falarmos de “mistério” no seu significado cristão, que é a moldura em que nos moveremos no nosso trabalho teológico, tentaremos saber como o termo “mistério”, que usamos hoje com grande frequência em contexto cristão, surgiu e foi usado na perspectiva social do mundo helénico.

1. O conceito de Mistério

Nos nossos dias, a filologia diz-nos que não é totalmente capaz de esclarecer a raiz exata do termo “mistério”. Mais: segundo Ramón Arnau-García³ os poucos estudos sólidos que podemos encontrar acerca dessa temática já são obras clássicas. Seja como for, no entender deste teólogo, que nos guiará de perto nas nossas próximas frases e apoiando o seu estudo no trabalho de outros peritos⁴, o substantivo “mistério” (do grego *mistérion*) vem, por um lado, do partir do verbo *múein* – que significa, pelo seu radical *muô*, algo como “fechar a boca ou os olhos (ante algo secreto)” – e, por outro, da desinência *térion*.

Sendo assim, podemos entendê-lo como significando, do ponto de vista etimológico, o lugar onde se pratica o “fechar (do segredo)” e, até, o próprio “fechar (do

³ Cf. ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*. Madrid: BAC, 1994, p. 37s.

⁴ Cf. LALANDE, André – *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1. Paris: Quadrige; PUF, 1992, p. 661; LACOSTE, Jean-Yves – *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Quadrige; PUF, 1998, p. 929.

segredo)”. Quando este “fechar a boca ou os olhos” assume o significado de uma admiração silenciosa ou de adoração face a de algo que está além da nossa compreensão, podemos dizer que estamos ante o seu sentido religioso. Neste contexto, mas não só, esta palavra aparece sempre envolta num círculo religioso de admiração, respeito, adoração e louvor. Neste sentido, ela pode apontar para uma certa intimidade com o divino e/ou o segredo dos deuses que no mundo religioso pagão enveredou por um duplo sentido: por um lado, direcionando às religiões iniciáticas com uma índole misteriosa, e, por outro lado, dirigido às religiões conceituais que continham um caráter filosófico.

Entretanto, e com o passar do tempo, esta concepção passou do âmbito religioso para um contexto igualmente profano, acabando por também significar o mistério, seja do indivíduo, seja da família ou do contexto social. Neste contexto – o do mundo profano no contexto helenista, tão ligado que estava ao cenário religioso vivencial –, a palavra *mistérion* era usada preferentemente no plural, significando um conjunto de ritos e práticas religiosas como: os mistérios eleusíacos; os mistérios dionisíacos; os mistérios órficos; os mistérios de Adónis; os mistérios de Ísis e Osíris; os mistérios de Mitra; e, para não se prolongar esta listagem, os mistérios de Átis.

Note-se que todos estes apresentavam as mesmas características esotéricas de cultos num mundo religioso que se foi desenvolvendo aos poucos. Posto isto e apesar desses dados serem certos, não se sabe bem se é desse uso do termo, com o seu respetivo significado, que provém o significado mais rigoroso de “mistério”.

1.1. Os mistérios para os iniciados no mundo religioso antigo

A vivência dos mistérios nem sempre tinha a mesma participação entre a população, havendo claras diferenciações quando os membros desta eram iniciados, sacerdotes ou, então, nobres. Exemplos dessas diferenças podem ser encontrados, por exemplo, nas práticas religiosas no Egito e na Grécia. tal como Paul Poupard nos deixa patente no estudo que seguiremos, de uma forma que desejámos que fosse fiel mas igualmente criativa, muito de perto nos próximos parágrafos deste nosso primeiro Capítulo da presente dissertação⁵.

⁵ Cf. POUPARD, Paul – *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987, p. 1196ss.

1.1.1. Os mistérios no Egito

No Egito o culto dos mistérios difere das práticas do povo grego, dado que naquele país de África o acesso aos lugares sagrados de tais mistérios estava reservado aos egípcios que, durante o culto, podiam estar presentes na sala *hipóstila* (literalmente: sustentada por colunas) do templo, sendo que, porém, a partir daí a entrada estava reservada aos nobres e aos sacerdotes. O acesso era, com efeito, dependente dos graus que as pessoas desempenhavam na sociedade. Vemos justamente aqui a natureza de segredo dos cultos místicos deste povo, o qual cria numa série de divindades que eram, em grande parte, segredo em si mesmas. De ter em atenção que algumas divindades, tal como Osíris e Ísis, foram “adotadas” pelos gregos (e outros povos) helenizados, contudo eram celebradas segundo perspectivas diferentes, constatáveis, por exemplo e no que concerne ao culto de Osíris, no facto de no Egito se dar grande atenção ao consagrar os mortos como noivos de Osíris, enquanto que entre os povos helénicos pedia-se àquela divindade mitológica a proteção para os vivos que atravessavam angústias terrestres.

1.1.2. Os mistérios na Grécia

Contrariamente aos egípcios, na Grécia, e depois entre os povos mais helenizados afora aqueles outros, as práticas de cerimónias religiosas tinham um culto aberto a todo o povo, em que todos podiam participar sem qualquer distinção. Posto isto, é igualmente verdade que havia algumas reservas no que diz respeito a alguns grupos sociais, como se pode deduzir, por exemplo, do facto da celebração das Tesmofórias⁶ ser só para as mulheres das cidades. Mas não só: o fundamental desses mistérios não era revelado aos que teriam acesso a eles sem terem passado por cerimónias iniciáticas de purificação ritual, as quais, abrindo a conhecimentos mais profundos acerca dos “mistérios”, serviriam para promover o começo de uma vida feliz de contemplação e de comunhão com as divindades.

1.1.3. Os mistérios de Elêusis

A cidade de Elêusis, embora sendo pequena, terá sido aquela povoação que, em termos de movimentos religiosos, ofereceu à Grécia uma maior contribuição. Dissemos “maior contribuição” porque ali se prestou culto, durante cerca de dois mil anos, a duas deusas

⁶ Festa das mulheres atenienses e da Grécia antiga aos deuses Ceres, Deméter e sua filha Cora.

particularmente importantes no panteão mitológico grego: Deméter e a sua filha Cora, tendo, desse modo, influenciado todo o Mundo Antigo através da arte, da literatura e do pensamento filosófico decorrentes da consideração de Deméter. Mas não só: segundo Cícero, aludido no texto de Paul Poupard que estamos a seguir, o maior bem que Atenas deu aos homens foram os mistérios, pois, graças a estes, aqueles puderam, numa lógica de aprofundamento humano, passar de uma vida selvagem para uma vida mais humana.

Os mistérios, assim, passaram a ser entendidos como o meio através do qual os homens aprenderam a conhecer o que é o princípio da vida, a viver a alegria e a encarar a morte com mais esperança. Como ilustração disto mesmo, a própria cerimónia do culto da Elêusis tinha sempre uma componente mítica expressa na representação do rapto da filha de Deméter, Cora, pelo deus dos mortos, seguida da subida ao Olimpo para a convivência entre os deuses. Este mito era uma história sagrada dos eleusinos, segundo o qual Deméter desceu do céu para vir buscar a sua filha e chegou um dia a Elêusis disfarçada de idosa perturbada. Deméter permaneceu entre o povo por algum tempo e revelou alguns segredos do que ia ser a vida depois da morte através de um renascimento feliz que ela mesma desejava para sua filha. Só depois de tal revelação é que a aquela deusa voltou para Olimpo. A grande importância de Deméter no culto religioso é que ela servia de mediadora entre os homens e os deuses, entre o céu e a terra e entre a vida e a morte. Era assim que se tentava simbolizar e prefigurar a vinda cíclica da vegetação após períodos em que esta parecia morta, bem como, e conexamente, a vida de Deméter como a mãe-terra.

1.1.4. Os mistérios dionisíacos

O culto dionisíaco era caracterizado, segundo o relatado pela fonte que estamos a seguir, por uma série de comportamentos – nomeadamente orgias – diferentes dos anteriores cultos, algo que apenas incrementava o seu sobressair da religião tradicional, o que levava a que, muitas vezes, entrasse em conflitos com a mesma. Nele praticavam-se corridas pelos bosques e danças que provocavam, nos iniciados, delírios que os levavam a acreditar que eles mesmos eram como deuses. Ainda possuía uma outra característica muito própria: a de, nos seus rituais, se consumir a carne crua dos animais (omofagia) quando os seus membros se encontravam em estados extáticos autoinduzidos. Ainda que fossem alheias à prática religiosa mais lata, estas práticas, devido ao proselitismo das bacantes (mulheres gregas adoradoras de Dionísio), acabaram por atrair muitas pessoas,

de todas as classes sociais, para este culto, bem como para outros em que as respetivas divindades centrais estavam associadas a Dionísio enquanto deus da fecundidade vegetal e animal, como, por exemplo, Deméter e os seus filhos Pluto e Iaccos.

1.1.5. Remate final

De acordo com o exposto precedentemente, o termo “mistério”, quando encarado desde a filologia e as práticas do povo helénico, pode então ser entendido como algo que remete para o “segredo dos deuses”. Tenha-se presente, agora, que tal segredo favoreceu uma interpretação filosófico-religiosa das diversas práticas rituais nas suas mais distintas significações, embora todas elas de algum modo ligadas às religiões antigas de cunho mitológico⁷. De modo particular e neste contexto mais estritamente filosófico que pode ser uma suma interpretativa do apresentado anteriormente, o termo “mistério” acabou por remeter para uma verdade que está oculta e que é dificilmente acessível para os seres humanos⁸, sendo, por conseguinte, como o sentido desconhecido de qualquer símbolo ou problema insondável e insolúvel que a realidade física nos apresenta. Neste sentido, esta realidade misteriosa acaba por ser entendida como possuindo uma certa natureza infinita que o ser humano, pela sua razão finita, não pode compreender do mesmo modo que compreende as coisas reais do mundo. E isto porque esse infinito, pela sua própria natureza, excede as forças da compreensão humana, acabando por ser suprarracional. Ele só pode ser vivido nos ritos cúlticos ou pensado por analogia ou negação.

1.2. O conceito de mistério na Sagrada Escritura

Já dissemos que não se sabe, com certeza absoluta e tendo em conta o seu significado, a origem do termo “mistério”. O que podemos afirmar é que, pelos estudos feitos de vários estudiosos⁹ a respeito desta questão, o Cristianismo patenteava, no primeiro século, algumas características análogas aos cultos mistéricos, nomeadamente: os ritos de iniciação cristã – principalmente o Batismo –; o banquete sagrado; o conceito de purificação e o conceito de uma nova vida. Todos esses ritos de alguma forma já se encontram prefigurados no Antigo Testamento, também devido ao substrato

⁷ Cf. LALANDE, André – *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, p. 661.

⁸ Cf. BRUGGER, Walter – *Diccionario de Filosofia*. Barcelona: Herder, 1983, p. 369.

⁹ Cf. McKENZIE, John L. – *Dicionário Bíblico*, 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 619s.

transversalmente humano nele presente, e, na maioria das vezes, remetiam para o culto de alguma realidade que se escapava ao simples suceder dos eventos quotidianos, mas o Cristianismo, face aos cultos místéricos, deu-lhes um novo e verdadeiramente original sentido, já patente nos escritos do atual Novo Testamento. Em especial, se nas práticas “místicas” não havia nenhum ato especificamente salvífico, no Cristianismo o “mistério” pressupõe Deus e a Sua redenção, sendo esta o mistério na sua perfeição. Vejamos isto com alguma atenção.

1.2.1. O Antigo Testamento

No Antigo Testamento encontramos algumas referências que nos remetem para o uso profano grego do conceito traduzido pelo termo “mistério”, como, por exemplo e no que é absolutamente característico, o respeito pelo que era segredo. Tal conceito é traduzido por um conjunto de termos e realidades que, na sua extrema maioria, não possuem o significado escatológico de um segredo que só Deus pode revelar (cf. *Sb.* 14,15.23; *Sir.* 22,22; 27,16s.21; *2Mc.* 13,21; *Tb.* 12,7; *Jdt.* 2,2)¹⁰.

A única passagem que podemos admitir que possui uma alusão a um anúncio profético encontra-se em *Dn.* 2,28s. Neste texto deparamo-nos com o sonho de Nabucodonosor, sendo que os mistérios de Deus são explicados por Daniel como consequência de uma graça divina dada por Deus a Daniel. Estamos, assim, perante o desdobrar do plano divino que se realiza na história e que tem a ver com o futuro¹¹. Ou seja: trata-se de uma revelação que aponta para uma realização escatológica que ainda não chegou, naquilo que, já o podemos apontar, se distingue do que é comum no Novo Testamento, no qual as realidades futuras já são, de uma ou de outra forma, vividas no presente.

1.2.2. O Novo Testamento

No que concerne ao Novo Testamento, encontramos nos Evangelhos Sinóticos uma única passagem, comum aos três, que nos refere o “mistério” do Reino (cf. *Mc.* 4,11; *Mt.* 13,11; *Lc.* 8,10), a qual, no seguimento do texto de *Dn.* 2,28s já por nós aludido, mostra um acontecimento por acontecer e que, fazendo parte do desígnio divino, concerne somente

¹⁰ Cf. McKENZIE, John L. – *Dicionário Bíblico*, p. 620; LACOSTE, Jean-Yves – *Dictionnaire critique de théologie*, p. 929.

¹¹ ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 39.

a Deus e só pode ser conhecido, não pela sabedoria do mundo, mas por uma revelação de Deus que Este comunica a quem deseja¹². No caso vertente, a mencionada passagem, presente nos três sinóticos, deseja convidar o leitor a considerar o “Grande Mistério” que, vindo a ser retomado por Paulo, é o da identidade e missão de Jesus Cristo.

Já no que concerne aos escritos de Paulo, a palavra “mistério” (*mistérion*) tem a ver com o cumprimento do único desígnio de Deus para a humanidade – a salvação – que passa pela Pessoa de Cristo. Um mistério que antes havia estado no segredo, mas que n’Aquele é revelado e manifestado aos homens. Essas duas palavras – “segredo” e “manifestação” – são, mesmo no seu contraste, essenciais para o significado tipicamente cristão da palavra “mistério”. De facto, estamos perante uma oposição marcada pelo suceder do tempo – há um “antes” e um “depois” – que não está limitado exclusivamente no tempo histórico-cronológico, mas que, pela irrupção do tempo da graça, transcende-o no mistério divino. É um “antes” já prenunciado no Antigo Testamento, mas que se “manifesta” e concretiza em Jesus Cristo, especialmente pela Sua morte e ressurreição.

Não obstante esse mistério seja revelado aos homens, estes não o conhecem totalmente: ele possui sempre uma “parte” por conhecer e nunca é totalmente abarcado pelo espírito humano. É precisamente aqui que está patente a sabedoria de Deus, a qual, sendo misteriosa por excelência, é valorizada por Paulo e por aqueles que, como ele, se deixam apaixonar por Deus, mas permanece desconhecida de quem se entrega à sabedoria mundana (cf. *1Cor.* 2,7). Este mistério é algo que supera todo o conhecimento (cf. *1Cor.* 3,9), sendo sobrenatural e a ele só se tendo acesso pela fé, estabelecendo o mesmo, dessa forma e como parte integrante do mistério realizado em Cristo, uma relação entre o homem e Deus¹³. Uma relação operada, justamente, através de Cristo, incorporando o ser humano, seja este judio ou gentio, n’Este. Na realidade, o “mistério” de que temos vindo a falar decorre do desejo de Deus de salvação da totalidade da humanidade, e passa pela filiação divina que abre ao ser humano a possibilidade de uma duradoura comunhão-participação com Aquele.

Ao se dar a atenção ao mistério como desígnio de Deus para a salvação dos homens, não se quer mostrar unicamente a incapacidade humana para conhecer tal mistério. Também se deseja apontar para o facto, de alguma forma relacionado com o dito

¹² Cf. LACOSTE, Jean-Yves – *Dictionnaire critique de théologie*, p. 929s.

¹³ Cf. SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, col. 1861.

imediatamente antes, de que tal mistério revelado em Cristo mostra a sabedoria mundana incapaz de o abarcar, dado que é revelado através de um evento de amor quem embora não seja irracional, se sobrepõe à razão. É por isso mesmo que em Paulo a Cruz de Cristo é o mistério de Deus por excelência (cf. *1Cor.* 1,18). Voltamo-nos aqui a deparar, como é fácil de constatar, com a centralidade de Cristo enquanto como centro do mistério de Deus¹⁴, no Qual está o grande tesouro do conhecimento amoroso de Deus (cf. *Col.* 2,2s), sendo que pelo Seu ser, pela Sua presença, pelo Seu agir e pelas Suas palavras o ser humano passa a viver o, no, do e para o imenso amor de Deus para com a humanidade, e isto não obstante os contínuos comportamentos de desamor entre esta e o seu Senhor.

Falámos, mais acima, da Cruz de Cristo como um evento incompreensível para a razão humana, mas a mesma não é a única razão para que o ser humano não abarque o mistério de Cristo. Ligado à Cruz está o valor da universalidade da obra salvífica do mistério consumado na ressurreição de Cristo (cf. *Ef.* 1,20-23), que permite que n'Ele sejam recapituladas todas as coisas¹⁵, o que faz com que por tal ressurreição o Senhor Se encontre no meio de todos e a todos possa, se os mesmos o desejarem acolher, dar o conhecimento do mistério da salvação (cf. *Col.* 1,27). Em Paulo, o mistério, assim e no seu significado, não se reduz, nem a uma perspectiva soteriológica, nem à escatológica. Ele tem conta um “agora” da realização do mistério no qual está subjacente o “fim dos tempos”, o que nos permite entender que o “mistério” é algo que se está a cumprir.

Este cumprimento do mistério realiza-se sempre em Jesus Cristo, o Qual é o mediador do mesmo quando o revela aos homens para a comunhão destes com o Pai através de Si. É nesta moldura que se pode dizer que a Igreja é o lugar concreto, desejado por Deus, para o sujeito viver, de modo subjetivo, o cumprimento do mistério (cf. *Col.* 1,24; *Ef.* 1,23). Igreja essa que, no pensar de Paulo ou de um dos seus mais próximos discípulos, é como que o Corpo do Senhor na medida em que prolonga o cumprimento do mistério que Este mesmo é. A Igreja aqui é como que o campo onde a ação de Cristo mais resplandece e onde, através dos sacramentos, se dá o encontro com Este. Ela, no que mostra a relação de íntima intimidade entre o mistério do senhor e o mistério da própria Igreja, é a esposa de Cristo e é precisamente neste sentido que, na vivência humana, o matrimónio, enquanto celebração de uma união desejada por Deus, é uma fortíssima

¹⁴ Cf. ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 42.

¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

expressão do mistério de Deus (cf. *Ef.* 5,32), tal como, se fosse necessário recordar, deixou bem claro Bento XVI aquando da publicação da encíclica “*Deus caritas est*”.

1.3. A conceção de mistério na tradição Patrística

Os Padres da Igreja, principalmente os dos primeiros séculos, experienciavam um mundo muito influenciado pela cultura decorrente dos cultos mistéricos¹⁶, por isso não devemos estranhar que, muitas vezes, nos seus textos utilizem alguns vocabulários provindos desses cultos. Mesmo assim, é de ter em consideração que tais Padres atribuíram um significado cristão ao termo “mistério”. Esta prevalência do conceito cristão de mistério radica, por um lado, na absoluta transcendência do mistério cristão por excelência – que expusemos precedentemente –, e, ao mesmo tempo, na importância radical dos sacramentos que, estando vinculados àquele mistério, são esteios fundamentais na vida cristã. Os Padres orientais aceitaram, em geral, o termo mistério para designarem os sacramentos enquanto meios pelos quais a obra salvífica de Deus chega até aos homens, por meio de Jesus Cristo. Esta conceção de “mistério” nos Padres orientais também se encontra na Teologia ocidental, mas contida no termo “sacramento” que se vai clarificando progressivamente, visto que os ocidentais, mais uma vez em geral, não adotam o termo “mistério”, para que não se confundisse os sacramentos com as práticas místicas pagãs.

1.3.1. Os autores orientais e o conceito do mistério

Inácio de Antioquia, na sua teologia sobre a ação de Deus que radica na sua economia salvífica, emprega três vezes o termo “mistério”. Em primeiro lugar, na “*Carta aos Efésios*”, em que menciona que Deus realizou, desde o silêncio, três ações que permaneceram despercebidas ao Príncipe deste Mundo: a virgindade de Maria, o parto virginal de Jesus e a morte do Senhor¹⁷, que apenas mais tarde serão revelados clamorosamente na sua realidade e sentido mais nucleares. Em segundo lugar, este bispo de Antioquia escreve aos Magnésios alertando-os para os perigos derivados de viverem segundo a antiga lei, dado que a fé cristã implicava a não observância do Sábado, antes a

¹⁶ Cf. SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1862s.

¹⁷ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA – *Carta as Efésios*, 19, 1; APUD: SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1865.

celebração do Dia do Senhor, no qual Este, pela Sua morte deu-nos a fé como raiz de uma nova vida¹⁸. Por fim, Inácio, na sua carta aos habitantes de Trales, chama atenção aos diáconos para o seu serviço dos mistérios de Jesus Cristo, que se traduz no serviço à Igreja de Cristo e não no que quer que seja que resulte no servir o comer e o beber¹⁹.

Vemos nas três passagens que referimos, e principalmente nas das duas últimas, a relação íntima entre o termo “mistério” e o que sabemos ser um sacramento, na medida em que, na intenção das cartas em que tais passagens surgem, há um substrato sacramental, eucarístico e eclesial. De facto, nesta sua abordagem está a sua doutrina da unidade, mediante a qual refere que só há um Deus – realidade invisível – que Se fez visível quando o Seu Filho assumiu a carne, sendo que ambos estão de tal modo unidos que o Pai é para o Filho como o Filho é para o Pai. A Igreja, por sua vez, está unida ao Filho porque ela é de Cristo e, pelos sacramentos e em especial pela Eucaristia presidida pelo bispo, é inseparável d’Ele e une os homens ao Mesmo²⁰.

Em Justino de Siquém, o termo mistério carece de uma atenção especial. E isto porque, embora ele não o use diretamente para tratar dos sacramentos cristãos, ele aborda, aquando dos seus debates a respeito dos mistérios pagãos que permeavam a cultura a si contemporânea, os ritos cristãos com a mesma categoria mental vigente no seu tempo, o que pode dar a entender que na sua mente poderia haver alguma analogia entre os ritos cristãos e os ritos pagãos. Na sua teologia, Justino fala do desígnio criador e salvador divino realizado pelo Logos sobretudo no Seu nascimento e na Sua morte na Cruz, sendo que nestas ações salvífica está presente o significado que o mesmo dá ao termo “mistério”.

É graças a este Grande Mistério pode ser dito que: toda a Criação está como que prenhe das sementes do Logos; todo o ser humano participa desse Logos; e, enfim, Cristo manifesta-se como sendo o centro das profecias do Antigo Testamento²¹ enquanto revelador do amor e das maravilhas do Pai em favor de toda a Criação. Tudo isto, por seu lado, surge na moldura de uma outra significação por si estabelecida a respeito de “mistério” o qual envolve a relação entre o “arquétipo” e o “tipo”: o Pai e o Filho; o

¹⁸ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA – *Carta as Magnésios*, 9; APUD: ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 49.

¹⁹ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA – *Carta as Tralianos*; APUD: ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 50.

²⁰ Cf. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón – *Patrología*, 2ª ed. Madrid: BAC, 2004, p. 37-40.

²¹ Cf. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón – *Patrología*, p. 120.

Antigo Testamento e o Novo Testamento, o que leva a que, em derradeira consideração, haja uma diferença notável entre os mistérios pagãos e o rito cristão vivido por aqueles que imita a fé de Abraão²².

Quanto aos Padres Alexandrinos, começamos por aquele que, de alguma forma, marcou o ponto auge da adoção do termo “mistério” no Cristianismo: Clemente de Alexandria. Com este, o termo “mistério” adquire uma certa nova conceptualidade também devido à influência da filosofia platónica na Teologia cristã²³. Clemente, das noventa e uma vezes que usa o termo “mistério”, não o usa sempre com o mesmo sentido, pois se em parte delas se dirige aos pagãos deixando ressoar uma tonalidade pagã no mesmo, nas restantes vezes atribui-lhe um sentido cristão, associando-o a Cristo, que no seu entender é o grande *mistagogo*²⁴, que teve e tem como missão a revelação da verdade oculta até Ele.

Para Clemente, todos os homens estão sujeitos a esta revelação do mistério, mas através de uma hierarquia desses mesmos mistérios. É que ele, ao assimilar o termo “mistério” ao Cristianismo, chega à conclusão de que há duas classes de mistérios: os mistérios ditos “menores” – que são aqueles acerca dos quais todos nós recebemos o conhecimento – e os mistérios “maiores” – que são comunicados aos gnósticos ou cristãos maduros na fé, que são os únicos que possuem a capacidade de conhecê-los, através do estudo da exegese alegórica. A grande característica que marca a Teologia de Clemente acerca do mistério é a afirmação de que a pessoa de Cristo é o centro do mistério enquanto mediador entre o Deus transcendente e a Sua mensagem e ação salvíficas.

Avançando nós, agora, para Orígenes de Alexandria, devemos fazer notar que este, apoiando na ponderação do que são as imagens, sistematiza uma certa reflexão acerca do mistério através do estabelecimento de uma relação entre o “sinal” e a “realidade”, podendo dizer-se, com Arnau-García, que para o grande alexandrino, «toda a realidade sensível tem uma função de *mysterion*, dado que é uma imagem ou símbolo que revela a realidade verdadeira, que é a espiritual»²⁵. Com esta afirmação pode vislumbrar-se o facto de que Orígenes vai fazer com que se chegue a um conceito de

²² Cf. SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1865s.

²³ Platão usava o termo mistério para a iniciação às verdades mais profundas da filosofia; cf. DI BERNARDINO, Angelo (dir.) – *Dicionário Patrístico e de antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 946.

²⁴ Cf. ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 52s.

²⁵ *Ibidem*, p. 53.

mistério que traz uma novidade consigo: a passagem de uma primeira compreensão operativa para uma outra que pressupõe um meio que se relaciona com a verdade que o manifesta tal como refere Ramón Arnau-García.

Neste panorama, o contributo dado por Orígenes vai dar um novo rumo, pela via da inteligência, à compreensão cristã acerca do que pode ser entendido como “mistério”, aduzindo que o mesmo se trata de uma verdade que esclarece uma doutrina. Em consequência do exposto, Orígenes, ao utilizar as imagens bíblicas veterotestamentárias coloca em evidência a prefiguração do mistério de Cristo no Antigo Testamento através do patentear da relação que Aquele, na Sua Pessoa, possui com a mensagem da Antiga Aliança, tal como tal relação está presente na doutrina do Novo Testamento.

No pensamento de Orígenes está sempre presente a distinção entre “mistério” (*to mysterion*) e “mistérios” (*ta mysteria*). O primeiro – o “mistério” – é o Grande Mistério, aquele que se realiza em Cristo, através da triple revelação do Logos: pela encarnação; na Igreja; e pela Escritura. Os segundos – os “mistérios” – são os que derivam do Grande Mistério através da participação nos ritos cultuais da religião cristã, especialmente o Batismo e a Eucaristia. É justamente por isto que Orígenes defende a eficácia dos sacramentos, dizendo que, de igual modo que a salvação depende da encarnação, o nosso contacto com o corpo de Cristo nos sacramentos também é genuinamente eficaz em ordem àquela mesma salvação.

Há ainda outros autores que, pertencendo já à denominada “Época áurea” da Patrística, deram a sua contribuição para a cognição do mistério com a preocupação de mostrar que Jesus Cristo se encontra no centro de todo o mistério cristão. Entre estes, iremos falar de três. Em primeiro lugar, Gregório de Nazianzo refere-se a Cristo como o mistério divino que, sem falsidade e cheio de bondade, purifica do erro e da embriaguez dos gentios ao trazer consigo a luz do alto²⁶. Depois temos Gregório de Nissa que, acerca de Jesus Cristo, fala do mistério da verdade, do mistério da nossa vida em Cristo e do mistério do Logos²⁷. Por fim, o Autor a que dedicaremos posteriormente especial atenção nesta dissertação – Cirilo de Jerusalém –, ao se referir nas suas catequeses proferidas aos catecúmenos ao mistério de Cristo que se cumpre nos cristãos, diz que tornar-se discípulo

²⁶ Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO – *Orações*, 39, 1; APUD: SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1866.

²⁷ Cf., respectivamente, GREGÓRIO DE NISSA – *Grande catequese*, 4, 4; 12, 3; 30, 2; APUD: SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1866.

da Nova Aliança e participante do mistério de Cristo, graças ao acolher de um chamamento ratificado depois pela graça comunicada aquando do Batismo, dá ao sujeito um coração novo e um espírito novo²⁸.

1.3.2. Os autores ocidentais e o conceito do mistério

No Cristianismo ocidental os Padres da Igreja tinham um conceito negativo do termo “mistério”, dado que o mesmo viera de uma cultura que lhe associava às práticas místicas das religiões pagãs. Procurando evitar o perigo de confundir as práticas cristãs com as pagãs adotou-se o termo “sacramento” (*sacramentum*). É de referir também que o processo do emprego da palavra “sacramento” como sinónima do termo “mistério” no seu uso cristão não se deu num curto espaço de tempo, tendo, antes, sido um processo longo que levou a um progressivo desenvolvimento e esclarecimento conceptual.

A palavra grega *mistérion* já era traduzida na língua latina pela palavra *mistérium*, de maneira que chegaram a coexistir as palavras *mistérium e sacramentum*²⁹. Com a aceitação, mais tarde, do conceito de “mistério” na literatura cristã, ele foi usado muitas vezes com o mesmo significado de “sacramento”. Neste sentido, Ambrósio de Milão, na sua obra “*De mysteriis*”, desenvolveu a sua doutrina sobre os sacramentos de incorporação dos sujeitos na Igreja, utilizando a palavra “mistério” para expor as verdades da fé litúrgicas³⁰. Vemos, por conseguinte, que o termo “mistério”, apesar de não ter sido acolhido pelos Padres ocidentais de uma forma uniforme no que diz respeito aos ritos do culto cristão, ele permaneceu sempre associado a uma referência acerca da verdade da fé.

Com o prolongar do tempo, esses dois conceitos começaram a serem separados um do outro, passando o conceito de “mistério” a ser atribuído à “realidade sobrenatural” e o conceito de “sacramento” a ser entendido como o “instrumento eficaz da graça santificante”. A palavra “mistério” permaneceu, então e como o termo “sacramento”, presente na Teologia sacramental no Cristianismo ocidental.

Uma das pessoas que deu um mais relevante impulso à compreensão de “sacramento” na Teologia ocidental, mas sem se chegar à pretensão de dizer que ele foi a primeira pessoa a adotar tal termo em tal contexto, foi Tertuliano de Cartago. Este autor

²⁸ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 1, 1; APUD: SOLIGNAC, Aimé – *Mystère*, col. 1868.

²⁹ Cf. ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*, p. 62.

³⁰ Cf. *ibidem* p. 62.

apresenta várias características para justificar o seu pensamento em oposição aos ritos pagãos. Acerca disto, o teólogo Ramón Arnau-García tem uma breve síntese que passamos a parafrasear. Primeiramente, Tertuliano diz que os ritos cristãos têm uma genuína finalidade purificadora e, ao mesmo tempo, soteriológica, enquanto os ritos pagãos têm conotações diabólicas, pois, mesmo sendo semelhantes aos cristãos em aspectos exteriores, na verdade, e ao contrário destes, afastam de Deus. Segundo ele, e como pode ser visto na sua obra *“De baptismo”*, aceitar o termo “sacramento” pressupõe a aceitação de que é um sinal sensível que tem efeitos sobrenaturais salvíficos, sendo que a eficácia do banho batismal depende unicamente da Cruz de Cristo, porque Este, pela Sua paixão e morte superou a nossa morte e pela Sua ressurreição nos restituiu à vida. Já no seu texto *“De carnis resurrectione”* Tertuliano apresenta o rito da incorporação na Igreja através dos vários sacramentos que expressam e demonstram a relação existente entre o sinal sacramental e o seu efeito: quando a carne é lavada no Batismo, a alma fica limpa; quando a carne ao ser ungida, a alma é consagrada; quando ocorre a imposição das mãos sobre a carne, a alma ilumina-se; quando a carne se alimenta do corpo e sangue de Cristo, a alma nutre-se de Deus³¹.

Continuando nós na mesma temática – a de desenvolvimento do conceito de “sacramento”, na sua relação com a noção de “mistério”, na linguagem teológica do ocidente – devemos salientar que também Cipriano de Cartago deu o seu contributo. Este Padre da Igreja vai mais além de Tertuliano: ele não aborda o sacramento como uma mera consagração, mas como algo que traduz uma realidade que deriva diretamente do mistério de Deus. A sua abordagem de “mistério” como sinónimo de “sacramento” possui duas vertentes. Em primeiro lugar, ele afirma que o sacramento dá conhecer o mistério de Deus em função da aceitação, por parte do crente e pela fé, dessa verdade. Em segundo lugar, Cipriano foca-se no facto de que, através dos sacramentos, Deus comunica o Seu amor através de Jesus Cristo de modo a conduzir o sujeito à vida³².

Esta abordagem do termo “mistério” no âmbito da doutrina sacramental patrística teve, não obstante contributos posteriores significativos, o seu apogeu com Agostinho de Hipona. Com efeito, quando ele diz que o “sacramento” é o sinal visível da realidade

³¹ Cf. *ibidem*, p. 67s.

³² Cf. *ibidem*, p. 69s.

invisível, lança a base essencial para todas as outras reflexões que posteriormente se desenvolvem sobre esta temática. Para ele, ao celebrar o sacramento, está-se a comemorar uma realidade que vai ser recebida santamente, pois no sacramento está presente uma triple dimensão: o rito, o símbolo e o mistério, sendo que é a conjugação destas três realidades que dá ao sacramento uma identidade sagrada³³. Agostinho, embora use, muitas vezes, os termos “mistério” e “sacramento” com significados similares, dá a estas palavras uma certa diferença, na medida em que a primeira é geralmente usada com um significado conceptual, enquanto a segunda tem usualmente um significado ritual.

2. A Mistagogia

O termo “mistagogia” tem a sua origem na literatura grega, sendo uma palavra composta por dois termos: *mistagógos* e *agogía*, sendo que, pelo primeiro dos dois, ele está obviamente relacionado com o termo *mistérion*, já por nós ponderado anteriormente. Assim, e tal como estoutro termo, a palavra “mistagogia” surge inicialmente ligada às práticas dos ritos e mitos dos mistérios pagãos, tendo começando por significar um ato pelo qual um pagão se iniciava nos mistérios pretensamente inefáveis relacionados com a sua, ou as suas, divindades. De facto, quando se associa o termo *muô*, já nosso conhecido de momentos anteriores desta nossa dissertação, à palavra *agogía* – que deriva de *agogôs*, que é o guia que educa e conduz –, temos que “mistagogia” é a condução até ao mistério. Este significado remete-nos, também e desde logo, para o termo “mistagogo”, que designa o sacerdote pagão que iniciava as pessoas nos mistérios.

Dentro do contexto cristão, já por nós apresentado quando tratámos da assimilação crítica da palavra “mistério”, tais dois termos – “mistagogia” e “mistagogo” – passam a ser usados, geralmente de modo interconexo, para traduzir a entrada na vivência do Grande Mistério divino da fé cristã (“mistagogia”) mediante o auxílio de alguém que, vivendo tal Grande Mistério e os mistérios dele decorrentes, explica os mesmos aos catecúmenos e/ou batizados³⁴. E isto, dentro da moldura mais ampla da finalidade de auxiliar o sujeito a conhecer e viver a experiência espiritual vital, e crescentemente íntima (mas não intimista ou individualista), do Mistério. Assim sendo, a “mistagogia” pode ser

³³ Cf. *ibidem*, p. 72-79.

³⁴ Cf. URÍBARRI BILBAO, Gabino – *El mensajero: perfiles del evangelizador*; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006, p. 85s; BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio, in *Ephemerides Carmeliticae*, 32: 1 (1981), p. 35-89.

dita como sendo a arte de conduzir e introduzir o crente, já batizado ou ainda não, na experiência espiritual mais íntima, ou seja, na experiência mística. Na linguagem de Gabino Uríbarri, autor que nos tem servido de auxílio nestas nossas palavras, ela é a arte e a capacidade de ajudar na vivência de uma experiência religiosa genuína³⁵.

2.1. A mistagogia e o Cristianismo

Na linha do que já começámos por referir, a mistagogia, tendo em conta a sua prática cristã, começou por ter um significado sacramental, na medida em que era na prática e explicação eclesial dos sacramentos que se estimava que ocorria o fenómeno espiritual mais profundo e místico. De notar, porém, que encontrámos a referência explícita à vivência da mistagogia mais nos Padres orientais do que nos ocidentais, dado que estes últimos, mesmo tendo usado a um tempo o termo “mistério” na sua associação com a palavra “sacramento”, não enveredaram para o uso do termo “mistagogia”. Posto isto, será no significado sacramental e eclesial de “mistagogia” que, em seguida, vamos abordar alguns dos mais importantes autores que, pelos testemunhos escritos que nos chegaram, buscaram elevar os seus interlocutores a experimentarem e viverem, através dos sacramentos, o Grande Mistério divino.

Vejamos de seguida alguns textos mais significativos que ilustram o que acabámos de apresentar.

2.1.1. Cirilo de Jerusalém

Quando falamos em mistagogia é imprescindível uma sólida referência, que será toda ela da nossa estrita responsabilidade, a Cirilo de Jerusalém³⁶ e às, ainda hoje tidas geralmente como suas³⁷, catequeses mistagógicas, dado que o mesmo e as mesmas tiveram um papel capital, como referência pedagoga para o ensino catequético, no Cristianismo oriental dos séculos IV e V.

³⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁶ Cf. *SCh*, 126bis, p. 82-175.

³⁷ Embora não desconheçamos os debates existentes acerca da autoria destas catequeses, achamos que o entrar numa clarificação mais aprofundada da convicção que expressámos no corpo de texto – a saber: de que elas são de Cirilo, embora possam ter sido comunicadas num momento e revistas literariamente mais tarde – afastar-nos-ia do objetivo central deste nosso trabalho.

Pois bem, logo na sua primeira catequese mistagógica – muito focada no ensinamento sobre a renúncia e a profissão batismal também a partir da leitura de *IPd.* 5,8-11 – Cirilo, no início da mesma, chama a atenção de que o processo de introdução ao mistério – a mistagogia – não é um acontecimento imediato, mas requer uma progressividade também decorrente do acolhimento do “tempo” ou “momento” de Deus – o *kairós* – para que o neófito possa compreender plenamente o significado da recepção do seu Batismo. Esta trata-se uma passagem, propriamente mistagógica, para a vida nova pela participação na vitória, operada por Jesus Cristo, sobre o maligno que leva a uma existência alicerçada na fé no Deus Triuno, Pai e Filho e Espírito Santo.

Na segunda catequese – centrada no ensinamento sobre o mistério do Batismo a partir de *Rm.* 6, 3-14 – o nosso Autor explica o sentido do sacramento do Batismo, dizendo que aquele que o recebe revive, de alguma forma profundamente tão misteriosa quanto real, o mistério pascal, graças ao que, por uma morte e a ressurreição em Cristo se passa, de novo mistagógicamente e com uma crescente compreensão das suas implicações, do “homem velho” para o “homem novo”.

Na terceira catequese – que pondera o Crisma particularmente a partir de *IJo.* 2, 20-28 –, Cirilo explica o significado espiritual de tal sacramento na sua relação com o Batismo. Segundo ele, o Espírito incorpora o cristão em Cristo, reveste-o d’Este e confirma-o solidamente no Mesmo. Deste modo, a unção realizada no Crisma não é um simples perfumar, mas um dom de Cristo e, ao mesmo tempo, a comunicação objetiva da presença do Espírito Santo naquilo que configura um certo paralelismo com a eucaristia.

Já na quarta catequese – em que Cirilo trata do corpo e do sangue de Cristo numa moldura dada por *ICor.* 11,17-34 –, o nosso Autor, ao mesmo tempo que discorre sobre a Eucaristia, explica a natureza e a finalidade da incorporação do cristão em Cristo mediante a recepção do Seu corpo e o sangue, tornando-se, assim e por um processo igualmente mistagógico, portador de Cristo

Por fim, na quinta e última catequese mistagógica – dedicada ao ensinamento sobre a celebração da Eucaristia no horizonte dado por *IPd.* 2,1 –, o nosso Autor explica, pormenorizadamente, os ritos do sacrifício eucarístico que é o verdadeiro esteio do avanço mistagógico. Dá-se a entender que o rito de lavar as mãos pelos presbíteros não tem a ver com a sujidade, mas sim com a purificação de todos os seus pecados. Por seu lado, o rito da saudação implica a reconciliação e a união das almas entre si. Já a respeito da Anáfora, Cirilo afirma que é o momento da ligação do cristão a Deus que faz com que

a pessoa, esquecendo na medida do possível a sua vida terrena e as preocupações derivadas desta, entre numa intimidade com Deus que é fortalecida pela doxologia enquanto hino de louvor a Deus e santificação pessoal. Após essa santificação, o ministro invoca, na epiclese, o Espírito Santo sobre os dons e ora-se, seja pela paz na Igreja universal e no mundo inteiro, seja por todos aqueles que já faleceram.

Já na oração ao Pai, ocorre o momento de reconhecimento, e de proclamação, de que Deus é nosso Pai e que o nome d'Ele seja santificado em nós, o que implica, novamente, uma nossa santificação que, no fundo, é uma outra forma de dizer a meta da mistagogia: a comunhão plena com Deus que é Mistério também por ser infinitamente Santo. Ao mesmo tempo reconhece-se, ainda na oração do Senhor, a nossa necessidade de alimentação espiritual, operada, não obstante o nosso pecado, através do pão eucarístico partilhado, o qual é o alimento mistagógico por excelência e, assim, a força para que não se caia no pecado. Por fim, chega-se o momento da comunhão no qual se reúnem duas realidades santas – os dons eucarísticos e as pessoas – quando estas se alimentam daqueles com aquela sinceridade de fé e de amor que permite que tais dons se tornem plenamente eficazes nos seus corações³⁸.

2.1.2. João Crisóstomo

João Crisóstomo pondera, na catequese que estudámos³⁹, a mistagogia sobretudo enquanto realidade pré-batizmal, e isto para dar ao catecúmeno uma certa experiência do antegosto da alegria prometida no Batismo. Tal preocupação, para este Padre antioqueno, justifica-se pelo facto de, assim, ser mais fácil a passagem, para o sujeito, das coisas visíveis para as realidades invisíveis, dado que terá um período para adequar a sua vida à realidade prometida. É neste sentido que ele convida o catecúmeno a viver nas três virtudes teológicas para que seja fortalecido na sua caminhada mistagógica.

Embora ele não descure o papel da água, acaba por atribuir a maior importância ao Espírito Santo que é Quem dá a eficácia ao Batismo, fazendo que o catecúmeno passe do “homem velho” ao “homem novo”. Para outorgar mais ainda a eficácia do Espírito, João defende ainda que a dignidade do ministro não influencia o sacramento celebrado, visto

³⁸ Cf. BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio, p. 54-56.

³⁹ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO – *Catequeses*, 2, in VANNIER, Maire-Anne (ed.) – *Connaissance des Pères de l'Église*, vol. 124: *Progresser dans le mystère de la foi: anthologie sur la mystagogie*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2011, p. 22-25.

que, ainda que opere de certa forma por Aquele, o Autor e Santificador do sacramento é o próprio Cristo e, mais amplamente, a própria Trindade. Ainda em relação com a Trindade, diga-se que a unção introduz o candidato na vida trinitária, tornando-o, ao mesmo tempo, capaz de, pelos olhos da fé, acolher e aderir mistagologicamente à realidade invisível do Mistério incompreensível que é o próprio Deus. Por outras palavras: o essencial não é, nem o ministro, nem a água, nem o óleo, mas a Trindade indivisível: Pai e Filho e Espírito Santo.

2.1.3. Gregório de Nazianzo

Acerca deste autor capadócio, não nos focaremos numa mistagogia do tempo pascal, mas, isso sim, num texto sobre o Batismo que foi pronunciado na festa da Epifania⁴⁰, sendo que o desejo central de Gregório de Nazianzo para o mesmo é o de explicar, primeiramente, os três nascimentos dos cristãos: o nascimento que vem da carne; o que vem do Batismo; e, por fim, o que vem da ressurreição. Veremos estes três “nascimentos” já a continuação num próximo parágrafo.

O primeiro dos antes mencionados “nascimentos” dos cristãos, honrado pelo Senhor pelo “sopro da vida”, liga, de algum modo, o sujeito à noite, à escravidão e às paixões; o segundo, honrado por Aquele pelo Batismo em que Ele mesmo opera, associa o crente à luz, à liberdade ante as paixões e ao retirar do véu que lhe impede de ver o mistério divino. Por fim, o terceiro, desta feita honrado pelo Senhor pela Sua ressurreição que é a primícia de todos os demais, reúne toda a Criação apresentando, juntamente com esta, o sujeito a Deus de modo a render conta do que em si ainda é escravidão ou consequência desta.

Posto isto, ressalve-se que Gregório de Nazianzo vai dar a sua especial atenção ao segundo dos nascimentos antes apresentados: o do Batismo que é celebrado no dia da luz, pois ilumina mistagologicamente o coração do crente e permite ao neófito uma mudança de vida que o comprometa com uma vida direcionada para Deus. O Batismo é comparado ao carro de fogo que, na linha de 2Rs. 2,11, diz que leva até a Deus enquanto Luz suprema que Este é. Esta luz da Luz chegou até nós por meio de Cristo, o Qual é o primeiro nascido

⁴⁰ Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO – *Orações*, 40, in *Progresser dans le mystère de la foi*, p. 26-33.

de entre os irmãos aos quais se entrega em alimento pelo sacramento da Eucaristia que é genuinamente uma prefiguração da glória de Deus.

2.1.4. Gregório de Nissa

Tal como Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, na sua segunda homilia pascal que iremos ponderar⁴¹, aborda o tema da mistagogia no contexto do sacramento do Batismo, para, desse modo, explicar o que é o nascimento inerente a tal sacramento, tendo sempre em vista levar os seus interlocutores a uma vivência plena da graça e dos compromissos batismais.

Pois bem, tal nascimento não é pela carne nem fruto da vontade humana, mas pela vontade de Deus conforme refere, segundo Gregório de Nissa, *Jo.* 1,13. Entrando numa explicação mais detalhada de como é esse nascimento, este autor acrescenta que a antes mencionada graça, acolhida pela fé, conduz o crente à luz e ao passar a ter a Igreja como aquela sua mãe que o alimenta com o Pão do Céu que Se lhe deu por amor. Tal nascimento refere-se também, para Gregório de Nissa, ao dia que, para ele, é diferente de todos os outros dias, pois enquanto estes são delimitados, aqueloutro é infinito, tendo sido nele que foi realmente criado o verdadeiro ser humano feito à plena imagem e semelhança de Deus, no que, simultaneamente, levou à libertação dos prisioneiros da morte que, por Cristo em Cristo, são todos adotados como filhos de Deus⁴².

2.1.5. Máximo o Confessor

Chegamos agora a Máximo o Confessor, autor acerca de quem o orientador desta nossa tese sempre falou – nas aulas e nas reuniões de trabalho para a realização deste trabalho – com enorme apreço e admiração. Preocupado com a necessidade de defender a Igreja no âmbito das controvérsias reinantes no seu tempo sobre Jesus Cristo – sobretudo o monotelismo –, Máximo apresenta-nos, nos diversos textos reunidos que pudemos estudar⁴³, várias temáticas mistagógicas das quais apresentaremos, a seguir, algumas que nos pareceram mais determinantes.

⁴¹ Cf. GREGÓRIO DE NISSA – *Homilias pascais*, 2, in *Progresser dans le mystère de la foi*, p. 33ss.

⁴² Cf. BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio, p. 52-54.

⁴³ Cf. MÁXIMO O CONFESSOR – *Textos escolhidos*, in *Progresser dans le mystère de la foi*, p. 53-61.

Em primeiro lugar, o mistério de Cristo e a sua dimensão corporal, ao dizer, inspirando-se em *Ef.* 1,21, que é o mistério mais misterioso de todos os mistérios divinos, falando da Sua dupla consubstancialidade e da união hipostática. Depois, o conhecimento de Deus como a misteriosa, mas verdadeira, glória humana, sublinhando, nesse âmbito, a importância do amor na vida do cristão, o qual, por tal virtude, jamais se entregará ao orgulho. Em terceiro lugar, a comunhão com Deus que se dá quando o sujeito abdica por completo do pecado e abraça o Reino de Cristo, ocasião em que acolhe, por fim, o que Deus tinha preparado para aqueles que O amam: nada menos do que a misteriosa participação na Sua própria natureza divina. Por fim, na sua mistagogia sobre a Igreja, Máximo apresenta esta como uma iniciativa do mistério divino e uma iniciação ao mesmo, sendo a mesma, enquanto esposa inalterável do Salvador que Se fez o eterno e definitivo Templo, o edifício e a imagem do Mundo.

Máximo, no dizer do nosso orientador, é um notável teólogo da mistagogia e um brilhante mistagogo, mas não nos pareceu justificado irmos mais além do apresentado⁴⁴.

2.2. O Espírito Santo, mestre da mistagogia

Podendo ser dito, como já vimos, que a mistagogia é o saber e a arte de conduzir o sujeito na experiência espiritual profunda de relação com Deus, o mistagogo por excelência nesse processo é o Espírito Santo. Isto é: o Paráclito, prometido por Jesus Cristo da parte do Pai, no momento da Sua partida para junto do Pai, tal como podemos ler em *Jo.* 14,26: «mas aquele Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, esse é que vos ensinará todas as coisas, e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito»⁴⁵.

Sendo assim, o Espírito Santo é Aquele que interpreta, em nós e para nós, as palavras e os desígnios de Deus, e, ao mesmo tempo, nos interpreta para o Pai, e fazendo-o leva-nos a ter uma vida de comunhão com Ele e com os irmãos. O Espírito não atua por Si mesmo nem para Si mesmo nesse processo mistagógico interpretativo, antes glorifica

⁴⁴ Cf. BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio, p. 58-60.

⁴⁵ O termo “paráclito” usado no “*Evangelho de João*” vem, segundo o que pudemos apurar após indicações do nosso orientador, do aramaico *paráklita* – sendo, assim, sinónimo daquele que tem a “função de interprete” – e não, como chegámos a pensar, do grego *paráklêtos* – em que teria o sentido de “consolador”, “intercessor” ou “advogado”. Cf. COUTO, António – *Quando Ele nos abre as Escrituras: Domingo após Domingo: Uma leitura bíblica do Lecionário (Ano A)*. Lisboa: Paulus, 2013, p. 73. Na mesma linha, podemos ler: McKENZIE, John L. – *Dicionário Bíblico*, p. 693.

a Cristo e cumpre a vontade d'Este⁴⁶. Este Paráclito não é o Primeiro Paráclito, nem o único, mas sim o Segundo que é enviado por Aqueloutro: Jesus (cf. *Jo.* 14,16). Se assim é – se o Espírito Santo é enviado a pedido de Jesus para estar sempre com os homens – não pode ter uma missão totalmente diferente da de Jesus, nem falar por Si mesmo, pois já o próprio Jesus revelava o Pai e falava d'Ele.

Segundo o que mencionou João Paulo II na sua carta encíclica “*Dominum et vivificantem*”, a grande missão do Espírito Santo é a de «continuar no mundo, mediante a Igreja, a obra da Boa Nova da salvação»⁴⁷ de Jesus Cristo. Isso, por seu lado, pressupõe, como se pode ler mais à frente no mesmo documento pontifício, que o Espírito Santo é quem revela o «*mysterium Christi* na sua globalidade [no que] exige a fé, porquanto é ela que introduz o homem oportunamente na realidade do mistério revelado [sendo que] o “guiar para toda a verdade” (...) é obra do Espírito da verdade e é fruto da sua acção no homem»⁴⁸.

Em consequência do apontado, podemos dizer que a acção do Espírito – sendo Este o verdadeiro Amor pessoal, pois (segundo, sobretudo, a teologia latina) o amor recíproco do Pai e do Filho feito Pessoa – , introduz progressivamente, e como por que uma lenta habituação do ser humano a Deus e d'Este àquele na linha do que também o Espírito havia realizado entre as duas naturezas de Jesus Cristo, o crente no Grande Mistério de Amor que jamais terá ocaso, por mais que o sujeito logre progredir, como diz Gregório de Nissa a partir da sua teologia do infinito, incessantemente no amor⁴⁹.

Conclusão

Neste pequeno Capítulo fizemos transparecer a ligação que existe entre “mistério”, “mistagogia” e o Espírito Santo, com o intuito de mostrar como há uma dependência relacional e existencial entre eles. Por um lado, vimos que o significado da palavra “mistério”, especialmente no seu significado cristão, tem toda uma sua realização celebrativa e comemorativa que aponta para um “Outro” que convida a que aceitemos a

⁴⁶ Cf., a respeito disto, o presente em: AYÁN CALVO, Juan José – Introducción, in ANÓNIMO – *Constituciones Apostólicas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, p. 83, 143 e 174.

⁴⁷ IGREJA CATÓLICA: JOÃO PAULO II – Carta encíclica *Dominum et Vivificantem*, n.º 1. Braga: A.O., 1986, p. 9.

⁴⁸ *Ibidem*, 6, p. 11.

⁴⁹ Cf. LADARIA FERRER, Luis Francisco – *Jesús y el Espíritu: la unción*. Burgos: Monte Carmelo, 2013 (todo).

Sua vontade de estabelecer, conosco, uma relação de amor. Uma relação que se efetua através de alguém que, sendo experiente na vivência sacramental e inerentemente vital da fé, é respeitado como guia, no Guia que é o Espírito do Senhor, na entrada lenta e progressiva do que, em cada um de nós, nos é mais íntimo, e, para cada um de nós, é mais inexplicável: o Amor que Deus é. E tudo isso por um processo que é, com toda a propriedade, denominável de “mistagógico”.

CAPÍTULO II

O Espírito Santo como o grande mistagogo em Cirilo de Jerusalém

Neste segundo Capítulo da presente dissertação trataremos daqueles que nos pareceram os pontos mais marcantes da pneumatologia de Cirilo de Jerusalém e particularmente do papel do Espírito Santo como o mistagogo fundamental do cristão. Pneumatologia essa, que se enquadra num momento que marca o começo do desenvolvimento mais substancial da teologia sobre o Espírito Santo e que vai ter a sua afirmação eclesiástica definitiva no Concílio I de Constantinopla celebrado no ano de 381⁵⁰.

1. Biografia de Cirilo de Jerusalém e as suas catequeses

Pouco sabemos acerca da vida mais ampla de Cirilo de Jerusalém, dado que das fontes que nos chegaram da antiguidade pouco dados nos oferecem da sua vida antes do seu episcopado, e tais dados nem sempre evitam as contradições, na medida em que, quanto mais não seja, o mesmo viveu no meio de muitas controvérsias⁵¹.

Fazendo-se uma recolha dos melhores e mais seguros dados, podemos afirmar que o nosso Autor terá nascido entre os anos 313 e 315⁵², provavelmente em Jerusalém. Fez estudos formativos na área da gramática e da retórica, bem como no âmbito da física, da mitologia pagã, da anatomia e da tradição eclesiástica – que se faz notar nas suas várias catequeses. O seu conhecimento da Sagrada Escritura patenteia ser elevado tal como pelas citações e alusões bíblicas que se podem discernir ao longo dos seus escritos.

⁵⁰ Este tema do Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém vai ser por nós abordado a partir de dois documentos de referência: CIRILO DE JERUSALÉM – *El Espíritu Santo (Catequesis XVI–XVII)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990; IDEM – *Catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

⁵¹ Das acusações contra Cirilo podemos apontar as seguintes: a de ser *ariano* (formulada por Jerónimo de Strídon); a de ser *homeusiano* (sustida por Epifânio de Salamina); a de ter sido um *pneumatômaco* que se converteu à fé nicena: cf. GRANADO, Carmelo – Introducción, in CIRILO DE JERUSALÉM – *El Espíritu Santo*, p. 7.

⁵² Cf. GRANADO, Carmelo – Introducción, p. 8.

Após alguns anos de uma vida consagrada, em regime celibatário, à Igreja, a sua ordenação presbiteral terá ocorrido cerca de 343⁵³, tendo sido presidida por Máximo de Jerusalém⁵⁴, bispo a que Cirilo veio suceder no episcopado após a morte do mesmo. Depois, foi consagrado bispo, com toda a certeza antes de 351, pelo ariano Acácio de Cesareia (Marítima), o qual, juntamente com outros arianos e segundo o testemunho de um Jerónimo de Strídon que nunca escondeu que não nutria grandes simpatias pelo nosso Teólogo⁵⁵, lhe havia prometido tal episcopado, na condição de Cirilo repudiar a sua prévia ordenação sacerdotal conferida por Máximo de Jerusalém.

As controvérsias entre Cirilo de Jerusalém e Acácio de Cesareia começaram quando os dois começaram a encetar ações para a afirmação e defesa da primazia das suas respectivas sedes episcopais: Cirilo sustentando a sua posição na antiguidade da sua sede, e Acácio defendendo a sua mediante prerrogativas de metropolitano concedidas pelo Concílio de Niceia em 325. Não obstante, estas diatribes eclesiais não são os únicos motivos das controvérsias entre tais dois bispos: entre eles também existiam desacordos de fundo acerca de questões teológicas. Por um lado, Acácio defendia a mera semelhança entre o Pai e o Filho (*homoiós*), enquanto Cirilo defendia a divindade do Logos, mas sem a preocupação de utilizar o termo *homoousios* empregue em Niceia, sendo que, além do mais, sustinha, em claro confronto com as argumentações de Ário de Alexandria e seus seguidores mais ou menos próximos, a geração eterna do Logos não tem nada em comum com as outras gerações.

Seja como for, devido a essas controvérsias, Cirilo é deposto, no ano de 357, por um concílio e exilado, pela primeira vez, em Antioquia e, depois, em Tarso⁵⁶. Depois de ser reabilitado pelo concílio de Selêucia Isauria, realizado no ano de 359, e, conseqüentemente, ter regressado à sua sede episcopal, não demorou muito tempo para que ocorresse a sua segunda deposição, de novo fruto da pressão de Acácio, agora por determinação de um sínodo realizado em Constantinopla em 360, tendo sido exilado por dois anos. Findos tais dois anos – ou seja, em 362 – e graças à intervenção do imperador Juliano o Apóstata e das medidas tomadas por este a favor dos bispos exilados – de modo a, de alguma forma, incrementar os atritos entre os líderes das comunidades cristãs –,

⁵³ Cf. BARDY, Gustave – Cyrille de Jérusalem, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2/2, col. 2683.

⁵⁴ Cf. GRANADO, Carmelo – Introducción, p. 9; PIÉDAGNEL, Auguste – Introduction, in *SCh* 126bis, p. 10.

⁵⁵ Cf. PIÉDAGNEL, Auguste – Introduction, p. 10; GRANADO, Carmelo – Introducción, p. 10.

⁵⁶ Cf. BARDY, Gustave – Cyrille de Jérusalem, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol 2/2, col. 2685.

Cirilo teve a oportunidade de voltar a assumir a sua sede em Jerusalém, onde desempenha as suas funções com grande normalidade. Contudo, quando Valente ascende ao cargo de Imperador, o clima das controvérsias incrementou-se e tal Imperador remete Cirilo ao seu terceiro exílio, o qual, desta vez, durará onze longos anos, de 367 a 378⁵⁷.

Quanto às suas catequeses, Cirilo escreveu vinte e três, todas elas muito conhecidas em consequência da sua contribuição catequética no Cristianismo em geral e na Igreja cristã no Oriente em particular. Tais catequeses, cuja autoria ciriliana achámos por bem admitir⁵⁸, estão estruturadas, tendo em conta os seus fins, em dois grupos: o primeiro diz respeito às primeiras dezoito catequeses – ditas “catequeses aos iluminados” – que se destinavam à preparação dos catecúmenos tendo em vista à recepção do Batismo pela Páscoa da ressurreição, tratando das disposições necessárias para o Batismo (catequeses 1 a 5), sobre a compreensão cristã de Deus em contraste com as posições arianas (catequeses 6 a 18), sendo que a décima-sexta e a décima-sétima catequeses estão dedicadas exclusivamente ao Espírito Santo. Já o segundo grupo congrega as últimas cinco catequeses (catequeses 19 a 23) – as denominadas “catequeses mistagógicas” –, sendo que as suas finalidades eram as de instruir os que haviam sido batizados no dia da Páscoa de Ressurreição e explicar-lhes quer o significado do que tinham recebido, quer o sentido mais geral dos sacramentos e o do Pai-nosso.

2. O tratado sobre o Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém

Tal como já referimos, nesta segunda parte do nosso trabalho vamos abordar a pneumatologia nas obras de Cirilo de Jerusalém, dando primazia às duas já anotadas catequeses que tratam diretamente o tema relativo ao Espírito Santo⁵⁹. Abordaremos o seu pensamento sobre este tema tendo bem em consideração que o mesmo terá sido pronunciado cerca de dez anos antes do começo da controvérsia sobre a Terceira Pessoa divina e, assim, ao redor de trinta anos antes da Igreja se pronunciar, de uma maneira dogmática e oficial e no decurso do Concílio de Constantinopla de 381, acerca do conteúdo da fé n’Aquele. É de realçar, acerca disto, que Cirilo é considerado o pioneiro no que se refere aos estudos mais apurados a respeito da Pneumatologia, e isto porque,

⁵⁷ Cf. PIÉDAGNEL, Auguste – Introduction, p. 13.

⁵⁸ Cf., acima, a nossa nota n.º 35.

⁵⁹ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16s

quanto mais não seja, outros autores posteriores irão na mesmíssima linha da doutrina transmitida por Cirilo, entre eles Atanásio de Alexandria – nas suas “*Cartas a Serapião*” – e Basílio de Cesareia – no seu “*Tratado sobre o Espírito Santo*”.

Pois bem, estas duas catequese, pertencendo ao conjunto que tinha como intenção instruir aqueles catecúmenos que iam ser batizados, são a continuação da exposição e explicação da profissão de fé de Jerusalém que em muito marcará, de modo direto ou indireto, o Credo redigido em 381 no Concílio de Constantinopla, sendo que nas mesmas o nosso Autor foca-se na fé no único Espírito Santo, a qual que era exigida os iluminados para a recepção do Batismo⁶⁰. Com efeito, Cirilo, com elas, quer inculcar aos catecúmenos o conhecimento, tanto simbólico como espiritual, do sacramento que iam receber na sua relação com o Espírito Santo, articulando tudo isso no cenário da terceira das quatro partes do credo (abreviado) que deviam professar os batizados: «creio no Pai; e no Filho; e no Espírito Santo; e em um só Batismo de penitência»⁶¹, pondo, para lograr isto, em relevo a História da Salvação, e os dados da revelação.

Ora bem, os próprios conteúdos das catequese demonstram claramente tal mencionada pretensão pelas suas ligações estreitas à Sagrada Escritura. Na verdade, o nosso Teólogo fundamenta os seus ensinamentos recorrendo constantemente às Escrituras para, nomeadamente e dessa forma, evidenciar que os dois Testamentos foram inspirados pelo mesmo Espírito de diversos modos e em diversas ocasiões. Neste enquadramento, na catequese 16 está retratada a doutrina da fé no Espírito Santo enquanto Aquele que é o «único Espírito Santo Paráclito, que falou aos Profetas»⁶², no contexto de uma leitura de *ICor.* 12, 1.4: «a respeito dos dons do Espírito, irmãos, não quero que fiqueis na ignorância. (...) Há diversidades de dons, mas o Espírito é o mesmo». Já na catequese 17 e servindo-se do texto de *ICor.* 12, 8 – «a um é dada, pela ação do Espírito, uma palavra de sabedoria» – Cirilo expõe, resumidamente e porquanto afirma não ser possível falar de tudo o que nas Escrituras é dito acerca do Espírito, algumas das passagens mais importantes do Novo Testamento que falam sobre a ação d’Este⁶³.

⁶⁰ Cf. ARANDA LOMEÑA, Antonio – El Espíritu Santo en los símbolos de Cirilo de Jerusalén y Alejandro de Alejandría, in *Scripta Theologica*, 5: 1 (1973), p. 223.

⁶¹ CIRILO DE JERUSALÉM – *Catéchèses Mystagogiques*, 1, 9, *SCh* 126bis, p. 99.

⁶² CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequese*, 16, título.

⁶³ Cf. *ibidem*, 17, 1.

2.1. A Escritura, inspiração para a catequese sobre o Espírito Santo

Como já dissemos precedentemente, as catequese de Cirilo de Jerusalém acerca do Espírito Santo apoiam-se particularmente nas Sagradas Escrituras, a ponto do nosso Autor querer vincar que é somente nelas que se baseia para a sua exposição: «Digamos, pois, sobre o Espírito Santo só o que está escrito. Se algo não está escrito, não nos ocupemos dele. O mesmo Espírito Santo ditou as Escrituras e Ele disse de Si mesmo o que quis ou o que podíamos compreender. Digamos, pois, o que Ele disse; porque o que não disse não nos atrevemos a dizê-lo»⁶⁴.

O nosso Teólogo tentou deixar claro, na citação que acabámos de fazer, qual o caminho certo e seguro para poder expressar sobre o Espírito Santo, aludindo, assim, para o pensamento paulino (cf. *1Cor. 2,13*) quando nos dá a ler que «não falamos com palavras que a sabedoria humana ensina, mas com as que o Espírito inspira, falando de realidades espirituais em termos espirituais»⁶⁵. Neste sentido e segundo o nosso entendimento, não se trata de expor pensamentos racionais e humanos, mas sim ater-se ao que diz a revelação e, conseqüentemente, ao que ensina a tradição eclesiástica. A respeito desta, note-se que Cirilo de Jerusalém também mostra ter um amplo conhecimento da mesma, dando a conhecer aos catecúmenos – e a nós – os livros da Sagrada Escritura (que se devem ler) e os livros que se deve rejeitar (entre estes os apócrifos), reconhecendo, assim, que aqueles outros livros foram transmitidos, com muito zelo e prudência, pelos apóstolos antigos padres e os líderes da Igreja, sendo que quem é filho fiel da Igreja não pode mudar a lei, mas sim retê-la e segui-la⁶⁶.

A antes mencionada pretensão do nosso Autor também tem uma última razão de ser, que é a de fundamentar que a Escritura é obra de Espírito Santo, na qual Este Se revelou acerca de Si mesmo, segundo a sua condescendência de adequação à compreensão humana. Por isso, a preocupação dos que investigam a Sagrada Escritura deve ter em conta o que se encontra nela e não o que não se encontra nela, pois se assim não for e alguém ensinar algo sobreposto ao que o Espírito Santo ensina de Si, está-se, no mínimo, a incorrer num atrevimento insensato⁶⁷. Estamos, pois, perante a exposição – já anotada de passagem mais acima – de uma das características de Cirilo e da sua doutrina

⁶⁴ *Ibidem*, 16, 2.

⁶⁵ *Ibidem*, 17, 1.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, 5, 35s.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, 16, 2.

teológica mais ampla: a da incompreensibilidade de Deus, que leva o homem à incapacidade de abarcar totalmente a Este e O explicar, porque, segundo o nosso Teólogo, por um lado, só Deus Se conhece perfeitamente a Si mesmo, e por outro lado, o processo de O conhecer supera infinitamente a capacidade humana. Portanto, o que resta ao ser humano é confessar a sua própria ignorância perante Deus, o que, para ele, é a grande ciência que dá segurança a todo o discurso sobre Aquele⁶⁸.

Sendo que há dificuldades para falar sobre o Espírito Santo, há a necessidade da graça de Deus – que Cirilo denomina de “Graça Espiritual” – para que se possa falar do Mesmo, através da Sagrada Escritura⁶⁹, sem o perigo de se cair no erro. Eis uma graça que é necessária, tanto em quem discorre sobre esse tema, como no recetor que escuta. Contudo, o discurso humano, mesmo com essa graça, continua a ser deficitário para falar da natureza do Espírito Santo, não sendo, assim, tal graça espiritual senão como que um auxílio quer para o conhecimento dos desvios em que se pode cair, quer para se evitar cair nos mesmos como aconteceu com alguns⁷⁰ que, em vez de chegarem à profissão de fé, tombaram em blasfêmias.

2.2. As designações de *pneuma* e a sua identidade económica na Escritura

Se, por um lado, as Escrituras são a fonte a partir de onde Cirilo se inspira e expõe as suas catequeses, por outro lado, ele vê nelas um termo comum – *pneuma* – usado, em diversas passagens da Escritura a respeito do Espírito, com distintos sentidos que devem ser diferenciados para aquelas poderem ser bem interpretadas⁷¹: «como sobre o espírito em geral estão escritas muitas e diversas coisas nas Sagradas Escrituras e é de temer que alguém, por ignorância, chegue a confundir-se ignorando a que espírito se refere o texto, seria bom determinar desde já a qual chama a Sagrada Escritura»⁷².

Há que estar, pois, atento a não se crer, por inadvertência ou por ignorância, que se está a falar do Espírito Santo em todas as ocasiões que o termo *pneuma* surge nas Escrituras. Efetivamente, entre as diversas vezes que o encontramos nestas, pode-se

⁶⁸ Cf. *ibidem*, 6, 2.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, 16, 1. 5.

⁷⁰ Entre estes, o nosso Autor refere-se algumas personagens bíblicas e aos hereges de então, como, por exemplo, Simão Mago, os marcionistas, os montanistas, os maniqueístas e, entre outros, os gnósticos.

⁷¹ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 13ss. 23; 17, 3.

⁷² *Ibidem*, 16, 13.

reconhecer nele, tal como o fez Cirilo, a referência: ao pecado, ao demônio, ao vento, à alma, à boa doutrina, sendo que, normalmente e nestes casos, o termo *pneuma* vem acompanhado de um genitivo explicativo: espírito “do demônio”, espírito “do mal” e, entre outros claramente aferíveis, espírito “da alma”. Já no que concerne às três Pessoas divinas, Cirilo adverte-nos que o termo *pneuma* é usado de maneira indistinta, de forma que todas Elas são denominadas de *Pneuma*⁷³.

Ora bem, se é verdade que nas Escrituras o termo *pneuma* designa diversas realidades, isso não significa que o Espírito Santo esteja dividido ou que se trate de vários Espíritos, porque, na Sagrada Escritura e quando esta se reporta rigorosamente ao Espírito Santo, é sempre o mesmo Espírito que está a ser ponderado, pois é sempre Ele que atua, quer no Novo Testamento, quer no Antigo Testamento⁷⁴. Acerca disto há uma passagem significativa, que já citaremos a seguir, em que se nota claramente a afirmação da unicidade do Espírito Santo mencionado no símbolo da fé que, provindo da Igreja que está interessada na retidão da fé e de vida dos crentes, deve ser como que o esteio da identidade destes:

«Que ninguém, por ignorância, dadas às múltiplas denominações do Espírito Santo, creia que haja vários Espíritos, e não um e ele mesmo, o qual é o único. Por isso, a Igreja Católica, cuidando da tua segurança, transmitiu na profissão de fé que creias no único Espírito Santo, o Paráclito, que falou aos profetas, de modo que possas saber que os nomes são muitos, mas que o Espírito Santo é um só»⁷⁵.

Entre as diversas denominações do termo *pneuma* quando este se reporta nas Escrituras ao Espírito Santo, Cirilo divide-as em dois grupos que, se referindo sempre ao mesmo e único Espírito, se enquadram na única economia da Salvação que tem a sua origem nas três Pessoas divinas.

O primeiro agrupa os nomes que destacam a relação do Espírito com as outras Pessoas divinas: Espírito (cf. *ICor.* 12,8); Espírito de verdade (cf. *Jo.* 16, 13); Espírito Paráclito (cf. *Jo.* 16,7); Espírito Santo (cf. *Jo.* 14,26); Espírito de Deus (cf. *Jo.* 1, 32; *Rm.* 8, 14); Espírito do Senhor (cf. *At.* 5,9); e, entre outros exemplos possíveis, Espírito de Cristo (cf. *IPd.* 1,11). O segundo reúne os nomes que se reportam à relação do Espírito Santo com a economia da salvação⁷⁶: Espírito de adoção (cf. *Rm.* 8,15); Espírito de

⁷³ Cf. *ibidem*, 17, 34.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, 16, 3; 17, 5.

⁷⁵ *Ibidem*, 17, 3.

⁷⁶ A economia da salvação é a manifestação ativa do desígnio salvífico que, sendo indivisível e único, procede do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Santificação (cf. *Rm.* 1,4); Espírito de graça (cf. *Hb.* 10,9); Espírito de bondade (cf. *Sal.* 142,11); Espírito de sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza (cf. *Is.* 11,2).

Segundo Carmelo Granado⁷⁷, nas catequeses de Cirilo não se encontra uma hermenêutica expressamente formulada que nos possa favorecer uma orientação em vista à identificação de quando é que uma determinada passagem da Escritura se refere ao Espírito Santo, pois o nosso Teólogo não a formula. Contudo, com as passagens dos textos bíblicos que ele nos oferece, encontramos a interpretação do sentido do uso do termo *pneuma* na Escritura, facto este que nos permite deduzir o princípio hermenêutico implícito de Cirilo: em primeiro lugar, fazer um estudo do texto bíblico concreto dentro do seu contexto, aferindo, igualmente, se o termo *pneuma* está, ou não, acompanhado de um determinativo que dê o seu sentido; em segundo lugar, se a designação do termo fizer referência à alguma das Pessoas divinas, é a prova de que o termo se refere claramente ao Espírito Santo.

Estivemos, até agora, a seguir como é que doutrina da unicidade do Espírito Santo nos, e a Sua inspiração dos, dois Testamentos. Mas em “*Catequeses*” 17, 5, esta unicidade do Espírito é abordada com um matiz novo. No Antigo Testamento podemos vê-la simbolizada na harmonia entre a Lei e os Profetas, sendo que no Novo Testamento a vemos na sintonia entre os Evangelhos e os demais escritos dos apóstolos, que, por seu lado, se articulam na perfeição com os Profetas e a Lei e vice-versa. Estas expressões expressam claramente que a origem comum, bem como a harmonia, dos dois Testamentos está no Espírito Santo, o Qual, do ponto de vista económico, por um lado, age no Antigo Testamento para profetizar Cristo e, por outro lado, atua no Novo Testamento para mostrar a sua presença:

«Ele ilumina as almas dos justos: Ele inspira aos profetas e também aos Apóstolos no Novo Testamento. Sejam confundidos os que se atrevem a dividir a atividade do Espírito Santo. Há um só Deus, o Pai, Senhor do Antigo e do Novo Testamento. E um só é Senhor, Jesus Cristo, profetizado no Antigo Testamento e feito presente no Novo. E um só é o Espírito Santo que por meio dos Profetas falou de Cristo e vindo Cristo desceu e mostrou-O»⁷⁸.

⁷⁷ GRANADO, Carmelo – Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén, in *Estudios Eclesiásticos*, 58 (1983), p. 428s.

⁷⁸ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 3.

2.3. A ação do Espírito na história salvífica veterotestamentária

Cirilo de Jerusalém transmite uma doutrina sobre o Espírito Santo que supõe uma doutrina acerca da contínua história salvífica bíblica. Conforme temos vindo a ver ser por ele feito acerca de outras temáticas relacionadas com o Espírito Santo, é através da Sagrada Escritura que Cirilo tenta fazer com que os seus catecúmenos descubram esse grande mistério da salvação orientando-os no caminho que conduz a Deus, abordando, nesse processo, os diversos momentos da História da Salvação em que, de modo particular, se revela a ação do Espírito Santo.

2.3.1. O Espírito Santo e a criação do homem

Quanto à criação do primeiro homem, Adão, não temos, nas catequeses de Cirilo, uma exposição que nos permita uma reflexão detalhada sobre a ação do Espírito Santo. Contudo, pelas referências que ele faz ao relato da criação, em que Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança (cf. *Gn.* 1,26)⁷⁹, podemos encontrar algo de importância para a nossa ponderação.

A sua reflexão acerca de tal ação refere-se à distinção existente entre a imagem de Deus, de que o homem é portador até hoje, e a semelhança, perdida pelo ser humano devido à desobediência, embora não de um modo definitivo. Para Cirilo, o homem é, entre todas as coisas criadas, o único que é à imagem de Deus, sendo que esta imagem se refere à alma, a qual, sendo a obra mais preciosa de Deus no ser humano, é racional, imortal e incorruptível. Quanto à semelhança, o nosso Autor entende-a como sinónimo de “similitude”, no sentido em que, o homem, dado à sua desobediência perdeu-a. Esta perda deu-se, mas pode ser restaurada pela ação salvífica culminada em Jesus, porque, se pela desobediência de Adão o homem foi expulso do paraíso, pela obediência, aquele que crê é introduzido no paraíso tal como se vê na figura do “bom ladrão”⁸⁰.

Pois bem, em “*Catequeses*” 17, 12 encontramos-nos com a reflexão de Cirilo acerca de como o Espírito Santo operou na criação do ser humano e na sua redenção. Já sabemos que o homem perdeu a sua semelhança com Deus devido ao pecado, mas quando Jesus ressuscita, Este insufla o Espírito Santo sobre os Apóstolos (cf. *Jo.* 20,22), num gesto que,

⁷⁹ Cirilo cita várias vezes esta passagem da Escritura nas suas catequeses: cf., por exemplo, CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 10, 6; 11, 23; 12, 5; 14, 10.

⁸⁰ É curioso reparar que para Cirilo, a expulsão do paraíso e a redenção do ser humano ocorreram, ambas, na mesma estação do ano: a primavera: cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 14, 10.

segundo o nosso Teólogo, está relacionado com o perdão dos pecados. Este insuflar corresponde a uma segunda insuflação, porque, de acordo com Cirilo, a primeira insuflação ocorreu aquando da criação, ocasião em que Deus insuflou no rosto do homem o sopro de vida (cf. *Gn. 2,7*), sendo que se na segunda o Espírito Santo foi comunicado aos Apóstolos, então, no pensar do nosso Autor, já na primeira o homem fora agraciado pelo Espírito Santo. É daqui que Cirilo deduz que, por um lado, a perda da semelhança pelo homem, e, por outro lado, a perda do Espírito Santo pelo ser humano são a mesma realidade, dado que a semelhança é este mesmo Espírito. Assim sendo, Jesus ao comunicar o Espírito Santo aos Seus Apóstolos está a restabelecer o homem à sua condição original – semelhante a Deus –, ao mesmo tempo que o liberta dos seus pecados e da conseqüentemente perda do Espírito.

2.3.2. O Espírito Santo nos Patriarcas e Juizes

Depois da reflexão da relação existente entre o Espírito Santo e a formação do primeiro homem, avançamos agora para a consideração acerca do que Cirilo, ainda dentro da sua análise mais ampla da ação do Espírito Santo na Bíblia, refere acerca da ação do Mesmo nos antigos patriarcas⁸¹.

Pois bem, como primeira afirmação da ação do Espírito sobre os “Padres” – termo que na linguagem de Cirilo designa todas as personagens veterotestamentárias sobre os quais atuou a graça do Espírito Santo, sobretudo os patriarcas e os juizes – temos que o Espírito age naqueles comunicando uma participação parcial em contraposição à plenitude característica dos dons comunicados na economia neotestamentária⁸². Tal afirmação genérica da vinda do Espírito Santo deve ser entendida à luz do facto de que só na Nova Aliança ocorreu o Pentecostes, sendo que para mostrar a evidencia da verdade de tal afirmação, o nosso Teólogo recorre a *Nm. 11,28s*, texto em que lemos Moisés a dizer a Josué o seguinte: «tens ciúmes por mim? Quem dera que o povo do Senhor profetizasse, que o Senhor enviasse o seu Espírito sobre ele!». E isso para explicar aos catecúmenos que os mesmos também ainda não tiveram a infusão do Espírito, tal como um Josué que, na ocasião antes referenciada, ainda não profetizara, dado ainda não ter sido capacitado para tal. Pois bem, esse momento, profetizado pelo Profeta Joel (cf. *Jl.*

⁸¹ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 27.

⁸² Cf. *ibidem*, 17, 18.

3,1s) e realizado no Pentecostes (cf. *At.* 2,17-21), ocorrerá para os catecúmenos no dia do Batismo, sendo que, neste momento da sua exposição, Cirilo diz não querer adiantar-se mais sobre o assunto para não se antecipar a tão importante evento e às suas consequências espirituais⁸³.

Pois bem, regressando nós, com Cirilo, a Moisés, o nosso Autor aproveita para, falando de episódios da vida deste, explicar aos seus catecúmenos que o Espírito se comunica livremente, quando quer e como quer, mas segundo a capacidade de recepção de cada pessoa. Reporta-se, neste sentido, à infusão do Espírito sobre os setenta anciãos⁸⁴, a qual é uma doação do Espírito que estava em Moisés, mas que não pertencia ao mesmo, antes ao Senhor. O Senhor, ao comunicar o Mesmo, comunicou apenas uma parte, mas não tudo o que havia em Moisés. Dito isto, tal comunicação não significa uma transmissão de dois espíritos diferentes, mas, isso sim, a doação do mesmo Espírito, dador da graça da profecia segundo a capacidade própria de acolhimento de distintos sujeitos: ora Moisés, ora os anciãos.

Indo mais longe ainda na explicação da comunicação do Espírito como um dom celestial, Cirilo não deixa de vincar que o dom da profecia, sendo uma graça divina que ultrapassa a própria capacidade humana do sujeito, permite que este aja e fale como enviado de Deus. Todo o sujeito, assim, pode participar, embora de modos diferentes, do mesmo Espírito e o nosso Teólogo expressa que deseja que o Senhor derrame sobre todo o povo o Espírito Santo, convertendo-o em povo de profetas. Cirilo, nesta sua interpretação da comunicação do Espírito, patenteia uma clara leitura tipológica como bem refere Carmelo Granado⁸⁵, porquanto Cirilo afirma que a imposição das mãos de Moisés sobre Josué no momento em que este recebeu o Espírito é um *típos* da imposição das mãos no Novo Testamento.

A respeito da ação do Espírito nos Juízes, achámos oportuno começar com uma citação de Cirilo: «pela virtude deste Espírito, como lemos no Livro dos Juízes, o Mesmo julgou Oteniel [cf. *Jz.* 3,10], Gedeão se tornou poderoso [cf. *Jz.* 6,34], Jefté foi vitorioso [cf. *Jz.* 11,29], Débora, embora fosse uma mulher, fez a guerra [cf. *Jz.* 4,4ss] e Sansão, quando ainda atuava justamente e não O entristecia, realizou coisas sobre-humanas [cf.

⁸³ Cf. *ibidem*, 16, 26.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, 16, 25.

⁸⁵ Cf. GRANADO, Carmelo – *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, p. 428s.

Jz. 13,25; 14,6-19]»⁸⁶. Pois bem, este texto mostra-nos como os variados feitos que encontramos na Escritura acerca dos Juizes – como as atividades judiciais, as guerras, as vitórias e as forças sobre-humanas – têm, todas elas, a sua origem na força do Espírito, o que revela que a Sua ação tem um efeito peculiar em quem Ele age e é correspondido, neste, por uma aceitação total de tal operação. Caso não encontre esta disposição no sujeito, o Espírito Santo, de acordo com Cirilo e porque isso apontará para uma falta de honestidade espiritual no sujeito, será entristecido (cf. *Ef.* 4,30).

2.3.3 O Espírito Santo e os profetas

Para Cirilo, a condição fundamental para se ser profeta é a de se ter o Espírito Santo⁸⁷, sendo que, numa primeira abordagem em que se foca em David e a Samuel⁸⁸, preocupa-se em mostrar a forma especial do seu caráter de profetas, apontando para o facto de que ambos, além de profetizarem pela força do Espírito Santo, terem desempenhado um outro papel: o de serem líderes dos profetas. Mais: em Samuel está presente o caráter de vidente que, para o nosso Autor e embora nos parece estranho face à atual e mais correta concepção de profeta, era característico para a designação do antigo profetismo.

Pois bem, o Espírito, quando deseja consagrar alguém como profeta, vem até ao mesmo, tal como nos mostra Cirilo ao falar de Ezequiel⁸⁹, sendo que tal ocorrência não destrói a personalidade do recetor, pois ocorre de uma forma suave e terna, característica de Alguém que Se mostra como familiar. Para exemplificar essa suavidade, o nosso autor aborda o encontro entre José e Jacob (cf. *Gn.* 46,29) e o relato do reencontro entre o pai e aquele filho que o havia abandonado (cf. *Lc.* 15,20). Quando o Espírito preenche suavemente o profeta, frutificam neste certas ações tal como ainda se pode ver no caso de Ezequiel: o profeta começa a falar do bem e a apontar o mal que foi feito (cf. *Ez.* 11,5ss); o Senhor manifesta-lhe visões (cf. *Ez.* 11,24); e, entre outros, faz com que ele profetize os acontecimentos futuros (cf. *Ez.* 36,25ss; 37,1).

Cirilo aponta muitas outras atividades características da ação do Espírito sobre os profetas que, de alguma forma, poderão também estar presentes nos cristãos enquanto povo profético: a santificação, no caso de Jeremias⁹⁰; a iluminação, no caso de Eliseu e

⁸⁶ CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 28.

⁸⁷ Cf. *ibidem*, 16, 1. 30

⁸⁸ Cf. *ibidem*, 16, 28.

⁸⁹ Cf. *ibidem*, 16, 30.

⁹⁰ Cf. *ibidem*, 3, 6.

Isaías⁹¹; a capacidade de realizar prodígios, como em Elias e Eliseu⁹²; a sabedoria para interpretar sonhos, como no caso de Daniel ante Nabucodonosor⁹³; e o anúncio de Cristo através de diferentes profetas⁹⁴. De notar que, acerca deste último caso, quando Cirilo fala que o Espírito falou de Cristo através e por meio dos profetas, ele está a referir-se a um anúncio que se deve fazer publicamente e que deve ser atendido, sendo que os cristãos, enquanto profetas participantes no múnus profético de Cristo, devem empenhar-se num anúncio que tem como objeto o próprio Cristo que, pelo Seu Espírito, fortalece-os para tal anúncio.

2.4. A ação do Espírito na história salvífica neotestamentária

Sabemos bem que a partir da encarnação do Logos em Maria – surgindo Jesus, o Messias profetizado – a História da Salvação adquire uma novidade incontornável, não obstante não deixe de ser a continuação e a complementaridade do Antigo Testamento. É desta novidade que, sobretudo na sua articulação com a ação do Espírito Santo em Jesus, pretendemos tratar seguidamente, deixando bem claro que, dado que a presença de Cristo teve uma preparação antecedente próxima, Cirilo também fala aos seus catecúmenos das personagens que pertencem à alvorada messiânica de Cristo⁹⁵.

2.4.1. O Espírito Santo e o anúncio de Jesus Cristo

É necessário, antes de tudo o mais, recordar, para deixar bem claro, que Cirilo de Jerusalém está sempre a sublinhar, quer a continuidade da ação do Espírito em todas as etapas da História da Salvação, quer a constatação de que Ele é sempre o mesmo.

É desta moldura, com efeito, que o nosso Autor atesta que Espírito não faz aceção de pessoas, como se torna evidente, por exemplo e numa referência àquilo que muitos dos seus contemporâneos (sobretudo os não-cristãos) podiam achar estranho, pelo facto de as mulheres não estarem de fora do campo da Sua ação. Já vimos que no Antigo Testamento o Espírito Santo já tinha atuado em Débora⁹⁶, agora, no Novo Testamento, atua, por

⁹¹ Cf. *ibidem*, 16, 17; 16, 18.

⁹² Cf. *ibidem*, 16, 28.

⁹³ Cf. *ibidem*, 16, 31.

⁹⁴ Cf. *ibidem*, 16, 3. 24; 17, 38.

⁹⁵ Cf. *ibidem*, 17, 6-8.

⁹⁶ Cf. *ibidem*, 16, 28.

exemplo, em Maria e em Isabel. Quando a esta última, a Sua ação adquire um caráter profético, na medida em que ela reconhece em Maria a mãe do Senhor. O mesmo dom de profecia foi recebido por Zacarias do Espírito Santo, algo que o levou a profetizar a chegada d'Aquele que já tinha sido anunciado e acerca de Quem João ia ser o Precursor. Também Simeão foi iluminado pelo Espírito Santo acerca de Jesus, realidade esta que o conduziu a profetizar que Ele que iria ser o Senhor. Todos estes casos tratam-se, como vemos, de profecias acerca de Cristo e com elas Cirilo querera mostrar que o Espírito, por um lado, cria profetas e, por outro lado e ao mesmo tempo, mostrar que o profetismo é sempre um efeito do Espírito Santo.

Neste período salvífico que estamos a tratar, e que serve de culminar do Antigo Testamento e de pórtico do Novo Testamento, a personagem capital, porquanto servindo como que de ponte entre tais dois testamentos, é João Batista, sendo, por isso e em algumas das palavras de Jesus que nos foram transmitidas, o maior de entre os nascidos de mulher (cf. *Mt.* 11,11). De facto, ele foi santificado pelo Espírito Santo, quando ainda se encontrava no seio materno, para desempenhar uma missão específica e especial: servir, por um lado, de sinal do Senhor, e, por outro lado, daquele que batiza, não só as pessoas, mas o próprio Senhor, preparando, para isso mesmo, o caminho d'Este para, depois, O mostrar àquelas⁹⁷.

João Batista é, portanto, o culminar dos profetas veterotestamentários e, ao mesmo tempo, o começo das primícias do Novo Testamento. Isto é pelo nosso Autor testemunhado através de duas realidades. De um lado, e acerca de João ser o cume dos profetas da Antiga Aliança, ele compara-o com o profeta Jeremias (cf. *Jr.* 1,5), em que ambos foram santificados nos ventres das suas mães, mas João, ao contrário daquele, já profetizou no útero de Isabel pela ação em si do Espírito Santo que o fez saltar de júbilo manifestador de se encontrar na presença do Senhor. De outro lado, e a respeito de João ser o germen da Nova Aliança, a ação do mesmo Espírito Santo capacita e orienta o filho de Zacarias e de Isabel para batizar o Senhor, mas não é João que comunica o Espírito Santo, senão Cristo – Aquele que João profetizara como, justamente, o dador do Espírito Santo⁹⁸.

⁹⁷ Cf. *ibidem*, 3, 6.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, 17, 8.

2.4.2. A ação do Espírito Santo em Jesus

Avançando um pouco mais na nossa exposição, refira-se que é ainda e sempre o mesmo Espírito que, tendo falado pelos profetas de modo a anunciar o Messias⁹⁹, permite a Incarnação do Logos, pois foi o Espírito Santo que «veio sobre a Virgem Santa Maria»¹⁰⁰. Esta expressão de Cirilo recorda-nos claramente as expressões que se reportavam à vinda do Espírito Santo sobre os profetas e outros personagens do Antigo Testamento, mas enquanto esses receberam o Espírito Santo para transmitirem a palavra de Deus, Maria recebe esta vinda d'Aquele para receber em si o Logos de Deus. Vemos aqui um papel particular da ação do Espírito Santo que, no entender de Cirilo, se realiza na santificação da Virgem para ser a recetácula daquele Logos que é o criador de todas as coisas. Tal ação do Espírito tem, segundo o nosso Autor, um paralelismo com a Sua atividade em João Batista tendo em vista a sua santificação para realizar o batismo de Jesus¹⁰¹, mas nem em João, nem em Maria, ocorre uma incarnação do Espírito, mas uma operação d'Este tendo em vista duas santificações com metas distintas, respetivamente o fazer de João o Precursor e de Maria a mãe do Logos incarnado pela força do Altíssimo: «a virtude do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra»¹⁰², recorda Cirilo citando *Lc.* 1,35b.

Tal incarnação deu-se sem a mediação de nenhuma relação sexual com um varão, tendo ocorrido, assim, de modo virginal e numa mulher imaculada pela graça de um Espírito Santo que estende a Sua sombra sobre Maria (cf. *Lc.* 1,35a) tal como atuou na Criação (cf. *Gn.* 1,2) e no ministério dos profetas (cf., por exemplo, *1Sm.* 9,16). Tudo isso manifesta a divindade de Cristo sintetizada, segundo Cirilo, pela atribuição a Este, no relato da anunciação/incarnação, os nomes de “Santo” e de “Filho de Deus”¹⁰³, mas sem que isso negue que Jesus tenha uma verdadeira humanidade (cf. *Jo.* 7,18ss; 8,40), embora imaculada.

2.4.3. O Espírito Santo e o Batismo de Jesus

O Messias, que antes fora anunciado pelos profetas graças à ação nestes do Espírito Santo, está agora presente, e sobre Ele desceu, particularmente na ocasião do Seu batismo,

⁹⁹ Cf. *ibidem*, 16, 24.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 17, 6.

¹⁰¹ Cf. *ibidem*, 17, 8.

¹⁰² *Ibidem*, 17, 6.

¹⁰³ Cf. *ibidem*, 17, 6.

aquele mesmo e único Espírito Santo¹⁰⁴. Acerca da ação d’Este no Batismo de Jesus, Cirilo predicou as seguintes palavras:

«Quando estava a ser batizado o Senhor, desceu o mesmo Espírito Santo, para que não ficasse oculta a dignidade do batizado, como disse João Batista: *Mas aquele que me enviou a batizar em água disse-me: sobre aquele quem vires descer o Espírito e poisar Sobre Ele, é esse quem batiza com o Espírito Santo [cf. Jo. 1,33]*. Mas observa o que disse o Evangelho: os céus se abriram. Pois se abriram por causa da dignidade do que descia. E ainda, disse, se abriram os céus e veio o Espírito de Deus, descendo em forma de pomba, e vindo sobre Ele, é evidente que se trata de uma descida espontânea. Como alguns têm interpretado, convinha que as primícias e o começo do Espírito Santo nos batizados se se desponham à disposição da humanidade do Salvador que é Aquele que dá a graça»¹⁰⁵.

Para Cirilo, e como se verifica do texto que acabámos de citar, o Espírito que desceu no batismo de Jesus desceu por Si mesmo, sendo que a abertura dos céus para a descida do Espírito mostra a dignidade d’Aquele que desce e, ao mesmo tempo, serve de sinal para que João reconhecesse o Cristo. Com efeito, a descida do Espírito Santo na forma de uma pomba não ocorre dessa forma apenas para Jesus, mas também para que João Batista discernisse seguramente quem era Jesus.

A mencionada figura da pomba simboliza várias realidades que Cirilo de Jerusalém elenca: a pureza; a inocência; e a sensibilidade. Ao mesmo tempo, este simbolismo representa a cooperação do Espírito Santo a respeito do perdão dos pecados a todo aquele que O recebe pelo batismo. Tipologicamente falando, Cirilo atribui à descida da pomba outras figuras: primeiramente, ela simboliza a pomba que Noé soltou da Arca e que voltou depois com um sinal de terra firme (cf. *Gn. 8,8-11*)¹⁰⁶. Nesta passagem, e segundo Cirilo, a pomba simboliza o Espírito Santo que agora desce sobre o verdadeiro Noé, Jesus, princípio da segunda “geração”, que, como arauto da Justiça e na linha do já esboçado por Noé, permite a unidade a todos os homens na nova Arca de salvação: a Igreja.

Uma outra figura tipológica que está relacionando o batismo de Jesus e a antes mencionada passagem da Arca de Noé, é a Cruz de Cristo, pela qual a Sua paixão trouxe a salvação para todo o género humano¹⁰⁷. Esta analogia tem em duas partes: por um lado, temos é a madeira em que é construída a Arca e que simboliza a madeira da Cruz de Cristo; por outro lado, temos o momento em que a pomba entrou na Arca, ao entardecer, simbolizando, assim, o momento da morte redentora de Cristo.

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, 16, 3.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 17, 9.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, 17, 10.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, 17, 10.

A vinda do Espírito Santo sobre Jesus está igualmente relacionada com a Sua unção. Cirilo, em “*Catequeses*” 21, 2 e fazendo referência a *At.* 10,38, diz que Cristo foi ungido pelo Pai, com o Espírito Santo. Desta unção, pelo Espírito Santo, surge o nome admirável de Jesus (o) Cristo: Jesus como Salvador, anunciado pelo anjo a José (cf. *Mt.* 1,19ss). e Cristo como Sacerdote (cf. *Hb.* 5,5s). Esta unção de Jesus é uma unção que está relacionada com a humanidade de Jesus em vista da obra da salvação que Ele, Jesus Cristo, havia de realizar na linha do profetizado por Isaías (cf. *Is.* 61,1; *Lc.* 4,18s).

Note-se que não se trata de uma unção material, mas, isso sim, espiritual, a que Cirilo chama de óleo espiritual de alegria¹⁰⁸. No entanto, o nosso Autor não explica em que consiste essa alegria espiritual em Cristo, mas segundo Carmelo Granado¹⁰⁹ pode deduzir-se que está relacionada com a Boa Nova que Ele anuncia, sendo, portanto, uma alegria que não fica na Pessoa de Jesus Cristo, mas que Ele transmite salvificamente à humanidade. Ou seja: tal unção da espiritual alegria é também para todos os que, pelo Batismo, participam do evento salvífico de Cristo e, pelo Crisma, são ungidos com o perfume – o Espírito Santo – que nos torna companheiros e participantes de Cristo.

2.4.4. Os ensinamentos de Jesus Cristo sobre o Espírito Santo

Jesus Cristo, depois de ter recebido o Espírito Santo, inaugura o Seu ministério evangelizador (cf. *Mt.* 4,12-17)¹¹⁰, e, a partir desse momento, começamos a ouvir a Sua própria Pessoa a falar do Espírito Santo¹¹¹. Recordando, mais uma vez e aqui somente de passagem, que todos os ensinamentos de Cirilo aos seus catecúmenos se baseiam nas Escrituras¹¹², não é de espantar que o ensino de Jesus Cristo acerca do Espírito Santo tenha uma especial importância nas catequeses de Cirilo. Mas também não se pode esquecer que o nosso Teólogo, nas suas catequeses – e sobretudo nas mais pneumatológicas –, se limita, muitas das vezes, a transcrever citações bíblicas sem dar grande importância à elaboração de comentários.

Pois bem, tendo-se o antes mencionado em consideração, começaremos esta nova parte do nosso estudo com a articulação, feita por Cirilo¹¹³, entre a citação do diálogo de

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, 21, 2.

¹⁰⁹ GRANADO, Carmelo – *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, p. 455.

¹¹⁰ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 3, 14.

¹¹¹ Cf. *ibidem*, 17, 11.

¹¹² Cf. *ibidem*, 16, 1s; 17, 1.

¹¹³ Cf. *ibidem*, 17, 11.

Jesus e Nicodemos – «quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus» (*Jo.* 3,5) – com a passagem de *Lc.* 11,13 – «quanto mais o Pai do Céu dará o Espírito Santo àqueles que lho pedem!». Tal articulação é usada pelo nosso Autor para mostrar aos seus ouvintes que a graça da “entrada no Reino”, que de certa forma coincide com a graça do Espírito Santo, vem do Pai. Mas para que se reconheça a atividade desta graça é necessário saber conhecê-la, e este conhecimento só é possível pela súplica ao Pai a Quem Se deve orar em verdade.

Numa outra passagem das suas catequese¹¹⁴, Cirilo explica o diálogo entre Jesus Cristo e a Samaritana (cf. *Jo.* 4), fixando-se no tema da água com uma interpretação doutrinal baseada numa associação com *Pr.* 5,15 – «bebe a água do teu poço e das correntes de tua cisterna» – comparando a Sagrada Escritura, neste caso o Antigo Testamento, às vasilhas e aos poços espirituais dos seus ouvintes. Já a água é por ele dita como sendo a água viva que comunica a vida eterna (cf. *Jo.* 4,14), não no seu significado temático geral, mas no sentido de ser uma água viva: aquela que dá a vida aos que creem em Jesus Cristo.

No número seguinte da catequese de onde retirámos a reflexão apresentada no parágrafo anterior¹¹⁵, Cirilo vai atribuir à água o significado simbólico do Espírito Santo. Destaca-se, assim e na água, uma fecundidade inesgotável que é a causa da conservação de todas as coisas. Aplicando este símbolo ao Espírito, o nosso Teólogo refere que está nele refletida todas as riquezas dos carismas do Espírito Santo, que são distribuídos por cada pessoa e provocam, em cada uma delas, um efeito diferente, embora na sua origem não sejam distintos em si mesmos¹¹⁶. Cirilo, baseando-se em *ICor.* 12,7-11, elenca tais carismas: a sabedoria; a profecia; o poder de lutar contra os demónios; a interpretação das Escrituras; a fortaleza na temperança; as exigências da caridade; a castidade e a virgindade; e, enfim, a preparação para o martírio.

2.4.4.1. A vinda/envio do Espírito Santo

Nos ensinamentos de Jesus sobre o Espírito Santo está a promessa do envio, por tal mesmo Jesus, do Paráclito de junto do Pai¹¹⁷. Esta promessa de Jesus será por Ele

¹¹⁴ Cf. *ibidem*, 16, 11.

¹¹⁵ Cf. *ibidem*, 16, 12.

¹¹⁶ Cirilo compara estes dons do Espírito Santo à água das chuvas que, sendo uma, ao cair na natureza frutifica de maneira diferente em diferentes tipos de campos.

¹¹⁷ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequese*, 16, 4.

cumprida porque o Mesmo tinha recebido uma infusão abundante do Espírito Santo e, com ela, recebeu igualmente do Seu Pai o poder de transmitir a graça do Espírito Santo a quem quiser¹¹⁸ (cf. *Jo.* 3,34ss). Pois bem, é depois da Sua ressurreição que Jesus cumpriu tal promessa, sendo que, para Cirilo na sua interpretação dos dados revelados, houve duas efusões, distintas somente em parte, do Espírito Santo que foram realizadas por Jesus: a primeira, sobre os apóstolos (cf. *Jo.* 20,22) logo no Domingo da Ressurreição; a segunda, essa, já depois da Sua Ascensão (cf. *At.* 2,1s), sobre os apóstolos e a mãe do Senhor que estava reunida em oração com eles¹¹⁹.

Ora bem, a primeira efusão do Espírito Santo pelo Ressuscitado tem em vista o perdão dos pecados e, segundo Cirilo, está relacionada com a criação do homem (cf. *Gn.* 2,7), ocasião em que o ser humano recebeu uma infusão que como que se reduziu a nada porque o primeiro homem pecou. Assim sendo, esta nova infusão no Domingo da Ressurreição restabelece no homem a situação que tinha antes do pecado. Esta infusão é parcial e limitada, não do lado de Jesus – se assim o pudermos dizer –, pois Ele recebeu-a em abundância para assim a comunicar, mas, isso sim, do lado dos apóstolos, os quais só serão plenamente revestidos da força do alto (cf. *Lc.* 24,49) no Pentecostes, circunstância que o nosso Autor interpreta como um batismo no Espírito Santo.

Esta antes mencionada ocorrência foi, propriamente, a segunda efusão do Espírito Santo¹²⁰ e teve a sua origem, para Cirilo, na oração que Jesus fez ao Pai (cf. *Jo.* 14,16). Neste caso concreto é o Pai quem envia aquele Paráclito por Quem os discípulos estiveram à espera desde a Ascensão de Jesus. Cirilo, ao comentar o acontecimento do Pentecostes, elenca alguns títulos do Paráclito no que diz respeito à Sua dimensão e função económico-salvífica e, de modo particular, naquilo a respeito do qual os mesmos se relacionam com a Igreja e com os crentes que, com a Sua vinda, são por Ele protegidos: «Ele é o vigilante e santificador da Igreja, o diretor das almas, o piloto dos naufragados, o iluminador dos errantes e nas lutas Ele é o árbitro e coroador dos vencedores»¹²¹.

Neste acontecimento pentecostal do Espírito, em que é coberto o exterior e o interior do homem – isto é, a alma e o corpo¹²² –, Aquele dá-Se de uma forma duplamente sensível: é percebido, tanto pelos olhos que veem as línguas de fogo (cf. *At.* 2,3s; *Mt.* 3,11

¹¹⁸ Cf. *ibidem*, 17, 19.

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, 17, 12.

¹²⁰ Cf. *ibidem*, 17, 13.

¹²¹ *Ibidem*, 17, 13.

¹²² Cf. *ibidem*, 17, 14.

e *Lc.* 12,49), como pelos ouvidos que ouvem o ruído do vento (cf. *At.* 2,2)¹²³. Esta manifestação mostra a grandeza dos dons que são comunicados aos apóstolos. O Espírito recebido pelos apóstolos é, para Cirilo, o fogo salvífico, que elimina o pecado e ao mesmo tempo torna a alma resplandecente: «receberam um fogo que não queima, mas o fogo que é salvador, que consome os espinhos dos pecados e dá luz a alma»¹²⁴. Cirilo, ainda a respeito deste símbolo, faz uma interessante alusão ao Antigo Testamento: se, antes, uma espada de fogo fechava a porta do Paraíso ao homem em pecado (cf. *Gn.* 3,24), agora opera-se uma reabertura do Paraíso, sendo que, assim e em conjugação da Ressurreição, se realiza a restauração do ser humano à sua situação original, a qual é associada, por Cirilo, à entrada na Igreja¹²⁵.

2.4.4.2. O Espírito Santo, vinho novo da Nova Aliança

Com a vinda pentecostal do Espírito Santo, ocorreram um conjunto de efeitos imediatos nos recetores e naqueles que presenciaram tal acontecimento. Todos os que ouviam os apóstolos, ouviam-nos a falar nas suas próprias línguas (cf. *At.* 2,4), no que se tratou, para o nosso Teólogo, de uma atividade sapiencial inédita por parte do Espírito Santo. Depois vem a admiração dos ouvintes e a troça de alguns que opinaram que se encontravam embriagados (cf. *At.* 2,13), sendo que, face a tal acusação injusta, Pedro recusa tal acusação e explica o que havia sido manifestado (cf. *At.* 2,14s).

Seguindo, Cirilo, esta explicação de Pedro, ele mesmo reflete sobre esse evento¹²⁶, dizendo que com a efusão do Espírito Santo os apóstolos ficaram como que embriagados, mas não fruto da ingestão de um qualquer vinho comum que embriaga o corpo, mas da recepção do Espírito Santo que, como já fora anunciada no *Sal.* 35,9, comunica «a doçura do templo e as delícias abundantes de Deus». Trata-se, portanto, de uma embriaguez sem vinho material, antes espiritual e provindo da vinha espiritual que é Cristo (cf. *Jo.* 15,15), que suprime o pecado e vivifica o coração do homem com uma graça nova às do Antigo Testamento¹²⁷, e que, assim, se assemelha a vinho novo que deve ser mantido em odres novos (cf. *Mt.* 9,17).

¹²³ Cf. *ibidem*, 17, 15.

¹²⁴ *Ibidem*, 17, 15.

¹²⁵ Cf. GRANADO, Carmelo – *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, p. 466.

¹²⁶ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequesis*, 17, 19.

¹²⁷ Cf. *ibidem*, 17, 18.

2.4.4.3. O Espírito Santo e Pedro

Continuando Cirilo a falar do texto do “*Livro dos Atos dos Apóstolos*”, encontramos-nos, na sua exposição, com a figura de Pedro, a quem o nosso autor chama de príncipe dos apóstolos; de chaveiro do Reino dos Céus¹²⁸ e arauto supremo da Igreja¹²⁹. Pedro aparece atuando, em virtude do Espírito Santo e da vontade do Pai e do Filho, na companhia dos demais apóstolos na manhã de Pentecostes¹³⁰ (cf. *At.* 2,41), sendo que é por meio destes todos reunidos que a graça do Espírito Santo cria uma comunidade unanime e modelar, na qual se vivia na prática de fraternidade, da oração e da comunhão de bens. Uma comunidade em que o Espírito, através daqueles outros, opera grandes sinais e prodígios (cf. *At.* 5,12ss).

Pois bem, Pedro, juntamente com João e graças à mencionada força comunicada pelo Espírito Santo, realizam cura a um coxo de nascença (cf. *At.* 3,1-11) e, de seguida, anunciam o Crucificado e Ressuscitado, convertendo, segundo o autor do “*Livro dos Atos dos Apóstolos*”, cerca de cinco mil homens (cf. *At.* 4,4). Do mesmo modo e força eficaz do Espírito, eles pregaram, no dia seguinte e depois da sua prisão, aos Sumo Sacerdotes, impondo, depois e na missão na Samaria, as mãos aos convertidos e batizados por Filipe¹³¹ (cf. *At.* 8,12-17). Como vemos, a figura de Pedro é, assim e entre todos os apóstolos, a que, na sequência imediata do Pentecostes, se destaca mais em consequência dos feitos por si realizados pela força do Espírito Santo.

2.4.4.4. O Espírito Santo e a Igreja

Segundo o nosso Autor, o Espírito Santo é dado à Igreja para a dignificar como santa; ou seja, a Igreja é santificada, guardada e protegida por Aquele, o Qual é o mestre da mesma¹³². Ele assiste a vida da Igreja, com o poder de renovar a Lei Antiga, transformando esta na Nova Lei, tal como aconteceu na reunião de Jerusalém relatada em *At.* 15¹³³, suscitando nela, além do mais, os mais diversos carismas em prol da edificação da mesma. Sendo que o Espírito Santo é dado à Igreja, para Cirilo é nesta mesma Igreja que os crentes adquirem Aquele através dos sacramentos da iniciação à vida cristã: o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia.

¹²⁸ Cf. *ibidem*, 17, 27.

¹²⁹ Cf. *ibidem*, 11, 3.

¹³⁰ Cf. *ibidem*, 17, 21.

¹³¹ Cf. *ibidem*, 17, 25.

¹³² Cf. *ibidem*, 16, 14. 19.

¹³³ Cf. *ibidem*, 17, 29.

2.5. O Espírito Santo na sua relação com a Trindade

Temos vindo a falar daquilo que o nosso Autor refere acerca do Espírito Santo na Sua atividade ao longo da história. Contudo, Cirilo também se refere ao Espírito na Sua realidade, diríamos hoje, imanente, mas com a precaução de, atendo-se aos dados revelados consignados na Escritura, deixar claro que a capacidade humana de falar de Deus e, assim, do Espírito Santo, é sempre limitada, sendo que, por conseguinte, nunca dizemos o que Ele é de facto, pois só Ele Se conhece plenamente¹³⁴. Posto isto, não há dúvida alguma que podemos considerar as suas duas catequeses pneumatológicas – a décima sexta e a décima sétima, que já nos têm acompanhado nas últimas páginas – como uma espécie de tratado trinitário porque abordam o Espírito na Sua relação com as outras duas Pessoas divinas.

Para o nosso Autor, o Espírito Santo possui a mesma honra, dignidade e divindade das demais Pessoas¹³⁵, sendo que só existe um único Espírito Santo do mesmo modo que só existe um só Filho e um só Pai. É, de igual modo e como já fomos mencionando antes, o mesmo Espírito que age no Antigo e no Novo Testamento, sendo que esse agir não impede, nem que o Mesmo pertença sempre à Trindade, nem que mantenha, com as demais Pessoas d’Esta, relações que não se alteram¹³⁶. Mais: a Sua identidade pessoal é uma característica que lhe é distinta e distintiva, porque Ele, sendo Ele vivo e subsistente, tem uma realidade própria do mesmo modo que o Pai e o Filho, e se Ele Se dá no Batismo, fá-lo sempre com Estes¹³⁷. Eis a razão pela qual tal sacramento é celebrado no nome das três Pessoas – Pai e Filho e Espírito Santo (cf. *Mt.* 28,19) – cujo conhecimento por parte do crente é suficiente para a salvação¹³⁸.

Para Cirilo o único Espírito Santo participa da mesma glória e divindade do Pai e do Filho, não sendo, nem servo, nem criatura¹³⁹. Essa unidade e divindade do Espírito Santo estão constantemente referidas nas catequeses de Cirilo como características próprias da Trindade: é único, simples, indivisível¹⁴⁰; é eterno, imutável, inefável,

¹³⁴ Cf. *ibidem*, 16, 2.

¹³⁵ Cf. *ibidem*, 16, 3.

¹³⁶ Cf. GRANADO, Carmelo – *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, p. 486.

¹³⁷ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 16, 4.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, 16, 24.

¹³⁹ Cf. *ibidem*, 8, 5.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, 4, 16; 16, 12. 30; 17, 2. 5.

inalterável, criador de todas as coisas¹⁴¹; é vivente, subsistente, operante, fala, prega, dá o poder para falar, santifica, é racional, dispensador da economia da salvação¹⁴² e é omnipresente¹⁴³. Nessas passagens, o que se mostra é a realidade e a identidade do Espírito como, conforme já fizemos notar, vivente e subsistente, estando sempre junto do Pai e do Filho, facto este que nos mostra a Sua eternidade. Tudo isto, segundo Carmelo Granado, permite sustentar-se que o Espírito é um sujeito com a sua *hupóstasis*¹⁴⁴ própria, tal como acontece com o Pai e o Filho.

Já no que concerne à relação de procedência do Espírito nas suas relações com as outras Pessoas divinas, devemos dar a nossa atenção a “*Catequeses*” 16, 24, onde, partindo de *Jo. 16,13s* – «mas, quando vier aquele Espírito de verdade, ele vos guiará em toda a verdade; porque não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, e vos anunciará o que há de vir. Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu, e vo-lo há de anunciar» – Cirilo, explicando as palavras de Jesus sobre o Paráclito, deixa claro que: a divindade tem a sua fonte no Pai; o Filho procede do Pai; e o Espírito Santo procede eternamente do Filho sendo que, porém, a fonte principal é o Pai.

Conclusão

O objetivo deste nosso segundo Capítulo cumpriu-se na constatação de que, para Cirilo de Jerusalém, toda a ação do Espírito Santo se manifesta, em todas as suas dimensões económicas, como o grande mistagogo: aquele supremo dinamizador dos projetos de Deus em favor de uma Criação que, sobretudo pelo ser humano, está chamada a entrar em relação com Ele, não obstante Este permaneça sempre além da compreensão plena do ser humano. Com efeito, Cirilo, na sua exposição do seu pensamento acerca do Espírito Santo, está sobretudo preocupado em mostrar a divindade do Espírito: Ele é o único Espírito Santo plenamente divino e pessoal que se atuou na história e continua a sua atividade salvífica na história da humanidade conduzindo esta, pelos cristãos que O conhecem, a adentrar no mistério do Deus-Amor revelado para a salvação dos homens: Jesus Cristo. De facto, esta verdade, que está patente na relação “sinfónica”¹⁴⁵ que existe

¹⁴¹ Cf. *ibidem*, 16, suplemento 2.

¹⁴² Cf. *ibidem*, 16, 3. 13; 17, 2. 5. 28. 33.

¹⁴³ Cf. *ibidem*, 16, 22.

¹⁴⁴ Cf. GRANADO, Carmelo – *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén*, p. 489.

¹⁴⁵ IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – *Padres e doutores da Igreja*. Lisboa: Paulus, 2012, p. 60.

entre os textos do Antigo e do Novo Testamento, aponta para a realidade de que o Espírito é como que a *dínamis* (pessoal) divina que, agindo em nós, que nos dá graça para viver o Grande Mistério salvífico e não só falar com Ele, mas falar d'Ele.

CAPÍTULO III

O contributo mistagógico de Cirilo para uma vida cristã coeva

Partindo nós de um fato existencial e consensual – o da necessidade de uma adequação entre a doutrina que se ensina e a vivência da mesma tanto do lado do crente acompanhado como do acompanhante (mistagogo) –, notamos que há um certo desequilíbrio nesta realidade, o qual contrasta com o que era a prática comum nos alvares da Igreja¹⁴⁶. Ora vejamos. Nos primeiros séculos do Cristianismo, a formação tinha o seu lugar bem definido, no qual o catecúmeno era cristão desde a sua entrada no catecumenado e, vivendo retamente durante esse período educativo o que nocionalmente lhe ia sendo transmitido, acabava por receber o Batismo. Nos dias de hoje, contrariamente, vivemos numa sociedade cultural e num contexto eclesiástico em que, frequentemente e por um lado, se recebe o Batismo antes da formação, e, por outro lado, tal formação assumiu valores por vezes contrários a uma boa e sadia educação na fé e na vida cristã.

Acreditamos que isto que acabámos de descrever é uma grande infelicidade para a Igreja, donde é na perspetiva da necessidade de um novo, ou melhor, modo de transmitir a doutrina que este nosso último Capítulo será elaborado. E sê-lo-á à luz das catequeses mistagógicas de Cirilo de Jerusalém, nas quais se encontram sugeridas um conjunto de pedagogias e práticas necessárias para uma boa transmissão do que é ser-se um cristão. Acerca disto, diz-nos Rosemary Fernandes da Costa: «é uma experiência que comporta a dimensão teológica própria da dinâmica da Revelação e da Fé e, por isso mesmo, apresenta elementos fundamentais para que este trabalho pastoral seja relevante nos tempos atuais»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cf. LEGRAIN, Michel – Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal: les problèmes dogmatiques soulevés, in *Nouvelle Revue Théologique*, 95: 1 (1973), p. 43.

¹⁴⁷ COSTA, Rosemary Ferna LF ndes da – *A mistagogia e a iniciação cristã de adultos: o resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. Rio de Janeiro, 2008 (Tese de doutoramento), p. 19.

1. A educação cristã e os desafios da cultura atual: um estado da questão

Ao falarmos da educação cristã ou, se quisermos, da evangelização, dos seus desafios e da sua necessária restauração, sentimo-nos necessariamente impulsionados a falar da cultura moderna e pós-moderna que se manifesta ainda nos dias de hoje. Muitos são os autores que já abordaram a questão da relação entre a cultura moderna e a religião, entre o pensamento moderno – com toda a sua autonomia – e a fé cristã – como caminho do encontro com Deus e da nossa felicidade. Não queremos, de facto, ser absolutamente originais acerca do que referiremos, mas antes apontar uma síntese do nosso próprio pensamento, formado ao longo dos nossos anos de estudos de teologia, acerca dessas realidades.

Continua sendo pertinente, embora já tenha sido publicado há quase trinta anos, o texto “*Cultura da modernidade e nova evangelização*” de Arnaldo de Pinho, ao dizer-nos que a definição que podemos dar da situação religiosa, na análise da relação entre a fé e a cultura, está fundamentada na ideia da autonomia ou emancipação ou crítica¹⁴⁸, fruto do iluminismo e em especial de Emanuel Kant, e as consequências que ela trouxe para a fé no seu carácter privado¹⁴⁹. A influencia destas convicções deu origem a uma sociedade que postula uma separação entre o estado e a religião – surgindo, dessa forma, a secularização – com o intuito de libertação do homem de tudo o que é da tradição religiosa para se focar na subjetividade humana e na sua liberdade.

Tais ideias deixaram marcas, na vida espiritual humana ocidental, que já eram reconhecidas, na década de oitenta do séc. XX, por um Walter Kasper que denominou o cenário formado pelas mesmas servindo-se da expressão de «clima de abatimento»¹⁵⁰. Todas essas ideias têm o seu foco problemático na pergunta formulada acerca das condições da liberdade humana, na medida em que o homem, pela sua liberdade, é superior àquilo que o envolve, ainda que, por outro lado, a realidade que o envolve seja maior que ele mesmo. É justamente aqui que Arnaldo de Pinho advoga que se encontram os desafios para a teologia e evangelização que devem buscar mediações na cultura contemporânea que possam suscitar, no Cristianismo que com esta deve dialogar, a

¹⁴⁸ Cf. PINHO, Arnaldo de – *Cultura da modernidade e nova evangelização*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991, p. 12.

¹⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 11.

¹⁵⁰ KASPER, Walter – *Introdução à fé*. Porto: Telos, 1973, p. 16, APUD: PINHO, Arnaldo de – *Cultura da modernidade e nova evangelização*, p. 19.

capacidade de apresentar à mesma *o* sentido, ou *um* sentido, que para ela seja perceptível¹⁵¹.

Chegada a época do Concílio II do Vaticano houve a preocupação da Igreja ajudar os fiéis a se formarem na, e viverem a fé no mundo contemporâneo. Neste sentido, sendo o ser homem um ser cultural e social, a Igreja sentiu-se na obrigação de evangelizar tais realidades, passando a estimar que só o conseguiria mergulhando nelas, através de uma boa leitura dos sinais dos tempos à luz do Evangelho¹⁵². Face a essa assunção, a Igreja passou a viver em si mesma duas realidades: em primeiro lugar, um movimento de aproximação ao Mundo coevo, que se baseava na passagem do anatomismo ao diálogo; depois, uma crise da cultura que, devido à queda ou esgotamento das ideias utópicas da modernidade, a deixou sem sujeito de diálogo¹⁵³.

O período que se segue ao mencionado Concílio, que coincidirá mais ou menos com a pós-modernidade, trará também as suas dificuldades, como, por exemplo: a descrença da moral cristã e do sentido do Cristianismo face ao homem; o totalitarismo do racionalismo científico e instrumental. Estes desafios puseram em dúvida toda a pretensão cristã de uma verdade absoluta dentro do questionamento mais geral da pretensão do caráter racional da modernidade, que levava, assim, à busca de uma emancipação da razão humana daquela que passou a ser denominada, a partir do sociólogo Max Horkheimer, de “razão instrumental”.

Será a partir deste enquadramento que acabámos de esboçar tenuemente¹⁵⁴ que passaremos, nos próximos pontos de reflexão deste trabalho, a desenvolver uma resposta possível ao desafio lançado a todo o cristão – e, assim, à Igreja – pelas dinâmicas sociais pós-modernas que presentemente o assolam.

1.1. A importância da mistagogia como referência para experiência religiosa

A mistagogia – sendo ela considerada pelos Padres da Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo como um caminho que leva a uma abertura da pessoa para uma verdadeira

¹⁵¹ Cf. PINHO, Arnaldo de – *Cultura da modernidade e nova evangelização*, p. 20.

¹⁵² Cf. IGREJA CATÓLICA: CONCÍLIO II DO VATICANO – Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.º 4-10.

¹⁵³ Cf. CASTIÑEIRA, Ángel – *La experiencia de Dios en la Postmodernidad*, Madrid: PPC, 1992, p. 106.

¹⁵⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos – Iglesia y discernimiento espiritual en una edad secular y un mundo global, in *Stromata*, 72: 2 (2016), p. 207-215.

relação com o Mistério do Deus-Amor revelado – pode ser hoje um meio de potenciar a realização da experiência desse mistério. É evidente que a época patrística e a época contemporânea, embora tenham pontos de contacto evidente e a missão da Igreja seja intemporal, são distintas em muitos aspetos. Basta trazer novamente para aqui, como sinal desta patente diferença, a centralidade coeva colocada: no ser humano, na sua autonomia, na absolutização da sua subjetividade, na racionalidade e liberdade idealistas que se afirmam independentes de um novo eixo objetivo para a vida na sociedade. Se assim é, é preciso que haja uma proposta da mística cristã que – atenta às relações e inter-relações entre as pessoas, a comunidade e a sociedade – seja apropriada às circunstâncias existentes de modo a que tal mística seja integralmente fecunda¹⁵⁵. Neste sentido, a mistagogia tem um papel importante no resgate de uma cultura fundamental e bem fundamentada que sirva de caminho para esse diálogo com as comunidades e as sociedades dos nossos dias.

1.1.1. Uma mística desde Deus e dinamizada pela relação Deus-homem

No catecumenato antigo e tal como já vimos, a mistagogia tinha um carácter de suporte e de garantia da compreensão da relação que possuíam entre si a espiritualidade, a liturgia e a pedagogia, tendo em vista a sua finalidade concreta de introduzir o sujeito na sua relação com o Deus que fundamenta e dinamiza esse caminho através da Sua relação na história em geral, e de cada ser humano em particular¹⁵⁶.

Trazendo isso para o presente, podemos ver que o dinamismo característico da mistagogia, que precisa de existir para aquela antes aduzida proposta mística para os nossos dias, está bem patente na articulação que existe entre os dois conceitos que compõem tal própria palavra: “conduzir” (*agein*) ao “mistério” (*mystes*) que aponta para uma realidade além do nosso conhecimento e que para o Cristianismo é o Mistério de Deus que se revela e leva a todos a uma realização plena. Neste sentido, ela carrega em si «o enraizamento do conceito do mistério e a ação mediadora, na aproximação a esse mesmo mistério»¹⁵⁷. Ou seja: ela revela, e precisa de expressar, um dinamismo existente na História da Salvação entre o Mistério revelado, a ação mediadora, a comunidade dos

¹⁵⁵ Cf. COSTA, Rosemary Fernandes da – O caminho da mistagogia: uma mística para os nossos tempos, in *Horizonte*, 10: 27 (2012), p. 833.

¹⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 834.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 835.

iniciados e os iniciantes. É neste sentido que a mistagogia é como que uma teologia, na medida em que fundamenta o caminho da iniciação cristã através da sua pedagogia que se concretiza na mediação dialógica entre Deus e cada pessoa e cada comunidade, fazendo com que a mesma se manifeste como um eco da Auto-comunicação de Deus.

Neste sentido, a mistagogia poderá levar a evangelização a uma dimensão que ultrapassa a dimensão doutrinal, envolvendo as experiências da vida e da comunidade eclesial na descoberta da verdade que dimana do Deus-Amor. Mas isto só será possível se o mistagogo levar o ouvinte a ser tocado pelas grandes questões existenciais que estoutro já traz em si. Se assim o for, ousaríamos afirmar que o caminho mistagógico pode contribuir para a orientação espiritual e pastoral do iniciado, integrando este no progresso de iniciação na fé dentro da comunidade religiosa, levando a que ele, neste processo, experimente mudanças e transformações que o configurem com o próprio Grande Mistério: Jesus Cristo.

1.1.2. Uma teologia antiga desejada para hoje

Como pudemos ir vendo à luz da ponderação precedente, a mistagogia é muito mais do que um género literário ou uma maneira de fazer a pastoral litúrgica¹⁵⁸. Com esta nossa afirmação não pretendemos retirar a tal conceito o seu significado terminológico, mas dar-lhe um sentido mais alargado que ela tem na experiência da iniciação cristã de cada pessoa. Na linguagem de Tommaso Federici¹⁵⁹, a mistagogia é, ou deve ser, uma experiência cristã consignada na iniciação cristã e que é encarada como condição permanente de vida dos batizados e confirmados no único Espírito e no único Corpo de Cristo. Isto confirma-nos, mais uma vez, que a mistagogia não é um mero conjunto de atos e palavras, gestos e símbolos num ambiente litúrgico, mas uma abertura permanente e contemplativa do Mistério divino, vindo de dentro de cada cristão e de toda a comunidade do Povo de Deus.

A Igreja, na sua génese, nunca deixou de se interpelar a si e aos seus membros no sentido destes terem a vivência experimental do mistério divino, mesmo que nem sempre tenha sido utilizado o termo “mistagogia”, ainda que se fazendo sempre alusão ao

¹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 834.

¹⁵⁹ Cf. FEDERICI, Tommaso – *La mistagogia della Chiesa*, in ANCILLI, Ermanno (ed.) – *Mistagogia e direzione spirituale*. Roma: Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum; Milano: O. R., 1985, p. 199.

mistério. É neste sentido que, com o intuito de atribuirmos a relevância que a mistagogia deveria ter na atualidade, vamos referir, de uma forma muito sintética, quer alguns documentos da Igreja, quer alguns teólogos que, desde o Concílio II do Vaticano, se salientaram pela sua referência ao tema da mistagogia.

Começemos com a Constituição conciliar sobre a Sagrada liturgia, “*Sacrosanctum Concilium*” (de seguida referida pela sigla *SC*). Nela não se encontra a palavra “mistagogia”, mas o seu texto alude a ela ao utilizar inúmeras vezes o termo “mistério”¹⁶⁰ em relação com a História da Salvação. Nos textos em que tal palavra surge, nota-se que, de um certo modo, há uma influência da mistagogia como a experiência que conduz à vivência desse mesmo mistério. Será que, face ao aludido, é demasiado arriscado referir que há uma certa intenção do Concílio no sentido de resgatar a mistagogia na liturgia? Não o cremos. Um exemplo daquela nossa apreciação é o número 33 da *SC*. Neste surge uma referência ao valor didático da liturgia, no sentido de que, no Concílio II do Vaticano e pela autorização que é dada à utilização da língua vernácula nas celebrações litúrgicas, se reconhece claramente que a liturgia é como uma escola de orar e crer para todos os cristãos.

Por seu lado, no “*Ritual da Iniciação cristã de Adultos*” (daqui em diante referido pela sigla *RICA*) podemos aferir que a mistagogia é apresentada como um tempo de iniciação que deveria decorrer no período pascal, no qual a pessoa fazia uma nova experiência dos sacramentos e da comunidade. E isto, segundo o que nos pareceu evidente, na linha do Decreto conciliar “*Ad Gentes*” (futuramente apenas mencionado pela sigla *AG*), que, no seu número 14, confirmou melhor a finalidade do Catecumenato na Iniciação cristã, apontando que este deveria ser a introdução dos catecúmenos ao mistério pascal de Cristo dentro do ambiente eclesial.

Na realidade, a comunidade deve ter, nomeadamente pela explicação das Escrituras de uma forma meditada e partilhada (*RICA*, 277), uma participação ativa neste processo. Ora bem, se assim é, vemos que a mistagogia está explicitamente incluída na vocação apostólica dos batizados, sendo que, nesse contexto, o Espírito Santo surge como

¹⁶⁰ Cf. *SC*, n.º 2, 16, 35, 102, 103 – referindo-se ao mistério redentor de Cristo –; n.º 5, 6, 61, 104, 106, 107, 109 – reportando-se mistério pascal –; n.º 17 – aludindo aos mistérios Sagrados da Liturgia –; n.º 19 – a respeito dos mistérios de Deus –; n.º 48, 52 – em alusão ao mistério da fé –; n.º 108, 111 – a propósito do mistérios da salvação.

Aquele que introduz o neófito na via do mistério pascal de Cristo, ao mesmo tempo que conduz a comunidade cristã a ser, no Mundo, via de introdução ao mistério do Senhor¹⁶¹.

Avançando nós um pouco mais na nossa exposição, passaremos a dar atenção ao “*Catecismo da Igreja Católica*” (daqui em diante *CdIC*). Este, numa das perspectivas que nos parece mais relevante, fala-nos da mistagogia associando-a à catequese:

«A catequese litúrgica tem em vista introduzir no mistério de Cristo (ela é “mistagogia”), procedendo do visível para o invisível, do signifiante para o significado, dos “sacramentos” para os “mistérios”. Tal catequese é da competência dos catecismos locais e regionais. O presente Catecismo, que pretende servir para a Igreja inteira, na diversidade de seus ritos e de suas culturas, apresentará o que é fundamental e comum a toda a Igreja no tocante à liturgia como mistério e como celebração, e depois os sete sacramentos e os sacramentais» (*CdIC* 1075).

Já nos números 1234 a 1245 o mencionado documento, ao abordar o sacramento do Batismo, faz uma aproximação mistagógica ao rito deste sacramento, ainda que somente através da atribuição do nome ao título desta seção: “*A mistagogia da celebração*” (*CdIC* 1234). Mais extenso é o texto relacionado com a compreensão do mistério de Cristo, no qual se descreve uma verdadeira mistagogia do evento de Cristo que acabará por ter o seu desenvolvimento num texto presente mais à frente no *CdIC*:

«Tudo o que Cristo viveu, Ele próprio faz com que o possamos viver n’Ele e Ele vivê-lo em nós. “*Pela sua Encarnação, Ele, o Filho de Deus uniu-se, de certo modo, a cada homem*”. Nós somos chamados a ser uma só com Ele. O que viveu em sua carne por nós, e como nosso modelo, Ele faz com que também nós o comuniquemos como membros do seu corpo. Devemos continuar e realizar em nós os estados e os mistérios da vida de Cristo e pedir-lhe continuamente que se digne consumá-los perfeitamente em nós e em toda a sua Igreja (...), pois, o Filho de Deus deseja comunicar e prolongar de certo modo, os seus mistérios em nós e em toda a sua Igreja, quer pelas suas graças que decidiu conceder-nos, quer pelos efeitos que deseja produzir em nós, por meio destes mistérios. É neste sentido que Ele quer completá-los em nós» (*CdIC* 521).

«Os discípulos de Cristo devem conformar-se com Ele até que Ele se forme neles. “*Por isso, somos assumidos nos mistérios da sua vida, configurados a Ele, com Ele mortos e ressuscitados, até que reinemos com Ele*” (LG 7)» (*CdIC* 562).

Reconhecemos, assim, que o *CdIC*, mesmo que não tenha tido a pretensão de ter um conjunto de referências expressamente focadas na mistagogia e nas problemáticas relacionadas com estouta, parece estar marcado por uma certa novidade na sensibilidade com que se trata a iniciação à fé crista mormente em associação com o termo

¹⁶¹ Cf. *AG*, n.º 5.

“mistério”¹⁶², algo que, em nossa opinião, merece ser reconhecido e ponderado com toda a atenção.

Já o Papa Bento XVI, no ano de 2007, através da Exortação Apostólica Pós-sinodal “*Sacramentum Caritatis*” (a partir daqui *SCa*), faz-nos alusão à mistagogia, sobretudo quando, no número 64 deste documento, utiliza a expressão “Catequese mistagógica” como título da secção que aí começa. Bento XVI aponta que a mistagogia é um reconhecimento da necessidade de uma participação frutuosa na Eucaristia que consiste no «esforçar-se por corresponder pessoalmente ao mistério que é celebrado, através do oferecimento a Deus da própria vida em união com o sacrifício de Cristo pela salvação do mundo inteiro» (*SCa* 64). De notar que, segundo a opinião do nosso orientador, o termo “esforçar-se” deve ser compreendido na perspectiva de uma aproximação mistagógica receptiva que acentua, quer a iniciativa da graça divina, quer a práxis cristã como fruto da atração primeira da graça.

Posteriormente, Bento XVI defende, na linha do apresentado anteriormente e no mesmíssimo número a que nos temos reportado, a necessidade de uma «educação da fé eucarística» que predisponha os fiéis a viverem pessoalmente o que se celebra. Esta educação deveria ser através de uma «catequese de carácter mistagógico, que leve os fiéis a penetrarem cada vez mais nos mistérios que são celebrados», o que, no parecer daquele Sumo Pontífice, requereria uma «Eucaristia bem celebrada».

Ao terminar a sua reflexão, deste número da “*Sacramentum Caritatis*”, o papa, apontando para uma síntese do modelo patrístico da mistagogia que já tivemos a oportunidade de apresentar, oferece uma pista do percurso mistagógico a se fazer que é constituído de três elementos básicos (cf. *SCa* 64): 1) «*interpretar os ritos à luz dos acontecimentos salvíficos*»; 2) «*introduzir no sentido dos sinais contidos nos ritos*»; 3) «*mostrar o significado dos ritos para a vida cristã em todas as suas dimensões*»¹⁶³.

Mais recentemente, o Papa Francisco, na sua Carta encíclica “*Lumen Fidei*” (futuramente indicado apenas pela sigla *LF*), faz constantemente a referência ao “mistério

¹⁶² Aparece muitas vezes, no *CdIC*, a palavra “mistério” acompanhada de genitivos que fazem a referência a Cristo ou aos mistérios da Sua vida, como se pode ver, por exemplo, nos números: 24, 42, 190, 234, 753, 461, 512, 531, 535, 554, 639, 1099, 1217, 1670, etc.

¹⁶³ O itálico é do próprio documento por nós citado.

de Deus”¹⁶⁴, como também à “História da Salvação”¹⁶⁵. Embora não desejemos comentar todas as passagens em que tais expressões surgem, achamos que é importante realçar a compreensão que Francisco manifesta ter da Teologia na sua relação com o mistério de Deus que Ele mesmo dá a Conhecer. Ela é o movimento da fé na sua procura constante da compreensão da Auto-revelação de Deus, o que torna impossível a mesma sem a fé¹⁶⁶. É pela fé que a Teologia se diferencia das outras ciências, permitindo tal virtude uma abertura ao mistério revelado, não pelo mero esforço intelectual como acontece nas demais ciências, mas, isso sim, pela abertura à luz que vem do Deus que Se Auto-revela.

No mesmo ano de 2013 Francisco, na sua Exortação apostólica “*Evangelii Gaudium*” (daqui para diante: *EG*), faz, novamente, várias referências ao termo “mistério de Deus”¹⁶⁷ e à expressão “História da Salvação”¹⁶⁸. Achamos por bem, neste contexto e face aos objetivos desta terceira parte da nossa dissertação, deixar aqui patente uma pequena parte da sua reflexão sobre a mistagogia:

«Outra característica da catequese, que se desenvolveu nas últimas décadas, é a iniciação mistagógica, que significa essencialmente duas coisas: a necessária progressividade da experiência formativa na qual intervém toda a comunidade e uma renovada valorização dos sinais litúrgicos da iniciação cristã. Muitos manuais e planificações ainda não se deixaram interpelar pela necessidade duma renovação mistagógica, que poderia assumir formas muito diferentes de acordo com o discernimento de cada comunidade educativa. O encontro catequético é um anúncio da Palavra e está centrado nela, mas precisa sempre duma ambientação adequada e duma motivação atraente, do uso de símbolos eloquentes, da sua inserção num amplo processo de crescimento e da integração de todas as dimensões da pessoa num caminho comunitário de escuta e resposta» (*EG* 166).

Este número preocupa-se em dar ênfase à importância da mistagogia na sua forma explícita. Ao falar em iniciação mistagógica, Francisco preocupa-se com a necessária pedagogia progressiva da experiência formativa no seio da comunidade e à valorização

¹⁶⁴ As ocorrências na *LF* são as seguintes: mistério do rosto divino (n.º 13); mistério (n.º 15, 31, 36); o mistério do Filho que manifesta o Pai (n.º 31); mistério da criação (n.º 35); mistério de Cristo (n.º 36, 47); mistério eterno (n.º 40); mistério do Nome de Deus (n.º 42); Eucaristia como atualização do mistério (n.º 44); mistérios da salvação (n.º 44); o mistério professado no Credo (n.º 45); mistérios da vida de Jesus (n.º 45); mistério da Vida Nova da fé (n.º 45); mistérios da divindade desconhecida (n.º 47); o mistério de uma nova pessoa (n.º 52); o mistério naqueles que sofrem (n.º 57).

¹⁶⁵ Cf. *LF*, n.º 14, 20, 35, 44, 46, 50, 54, 59.

¹⁶⁶ Cf. *LF*, n.º 36.

¹⁶⁷ Cf. *EG*, n.º 26, 111 (mistério da Igreja); 118, 254, 287 (mistério [pascal] de Cristo); 119, 141, 288 (mistério [do amor] de Deus); 171 (mistério da vida); 178 (mistério da Trindade); 285 (mistério salvífico); 285 (mistérios do Evangelho).

¹⁶⁸ Cf. *EG*, n.º 30; 36; 110; 112; 113; 120; 128; 137; 151; 164; 165; 181; 187; 193; 197; 233; 264; 285; 287.

dos sinais litúrgicos da iniciação cristã, nomeadamente a centralidade da Palavra de Deus, à motivação cativante, ao uso de símbolos belos e cuidados, à integração comunitária em contexto de escuta e resposta. Eis porque, no número subsequente na Exortação apostólica que nos tem estado a acompanhar, Francisco afirma:

«Anunciar Cristo significa mostrar que crer n'Ele e segui-Lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida dum novo esplendor e duma alegria profunda, mesmo no meio das provações. Nesta perspetiva, todas as expressões de verdadeira beleza podem ser reconhecidas como uma senda que ajuda a encontrar-se com o Senhor Jesus (EG 167).

1.2. O défice no conhecimento da mistagogia e do Espírito como mistagogo

Partindo-se da cultura pós-moderna que ainda se vive na maioria parte do nosso Mundo, o pluralismo religioso, nela vigente e promovido porventura com a exceção de tudo o que tenha a ver com a aceitação do Cristianismo, aponta-nos para a conveniência de uma análise profunda ao fenómeno religioso, afim de compreendermos propormos o Cristianismo aos demais a partir de uma experiência autêntica com Deus. Para isso é preciso encarar, de uma forma inteligente, a realidade existencial da atual vivência religiosa, que, segundo Gabino Uríbarri Bilbao¹⁶⁹, se manifesta em três características: a globalização, que faz questionar o vínculo ao Cristianismo; o respeito pelas outras religiões, que nos convida a um diálogo com as mesmas; e a irreversibilidade desta proliferação das religiões.

1.2.1. A mistagogia como caminho para a autêntica experiência de Deus

Face aos elementos antes elencados na breve introdução à parte 1.2. da nossa dissertação, surge a nossa preocupação em questionarmos de que maneira propomos e testemunhamos, nos nossos dias, a verdade e a validade da religião cristã, sabendo, na perfeição, que as respostas que poderão ter sido dadas, no passado, a interpelações análogas não podem ser simplesmente repetidas.

Para a nossa reflexão, neste sentido, podemos ter em conta o que defende Gabino Uríbarri ao dizer que a experiência religiosa – que se faz através da mistagogia – é o critério da verdade das religiões¹⁷⁰. Sendo assim, na linguagem deste mencionado autor,

¹⁶⁹ Cf. URÍBARRI BILBAO, Gabino – La mistagogia y el futuro de la fe cristiana, in *Razón y fe*, n.º 1204 (1999), p. 141-150.

¹⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 145-150.

a religião é boa e válida na medida em que ajudar a pessoa a fazer essa experiência de encontro com o Deus vivo e verdadeiro que dê sentido à sua vida a caminho da vida plena em Deus.

A nível do Cristianismo, para se ter tal experiência, é preciso um caminho de iniciação mistagógica até uma verdadeira relação com Deus num encontro com o Mistério. Acontece que, nos nossos dias, muitos de nós cristãos dizemos que somos cristãos, mas essa afirmação raramente corresponde à verdade, pois para se ser, de facto, um verdadeiro cristão é preciso fazer a experiência do Ressuscitado, algo que implica também fazer a experiência do Espírito que não é senão o amoroso Dom pascal e pessoal d'Aquele.

De notar que a experiência do Ressuscitado e do Seu Espírito não se confunde com a doutrina ou com a teologia, pois estas possuem construções especulativas e exigências morais e dogmáticas, donde a teologia não nos fornece um critério absoluto da verdade e da bondade da religião. Se assim é, é preciso rever a nossa maneira de transmitir a fé cristã às pessoas. É preciso, antes de mais, uma formação cristã dos adultos – nos quais se inserem, como é evidente, os transmissores ou mistagogos da fé – para que se possa obter efeitos positivos na transmissão catequética aos iniciados, pois, como afirmaram os bispos portugueses na última década do séc. XX, «é a partir da formação cristã dos adultos que podemos encontrar a base para a educação da fé dos mais novos»¹⁷¹.

1.2.1.1. A mistagogia na catequese e no acompanhamento espiritual

Para que haja uma reta vivência da espiritualidade cristã – quer no campo da aquisição, quer no campo da transmissão –, respeitando uma verdadeira experiência religiosa, há que se redefinir a forma da transmissão catequética da parte da Igreja e dos seus educadores na fé ou mistagogos. Desde logo, deve-se assumir, com coragem, que ideia de que a iniciação cristã culmina com a Confirmação é um conceito errado, porque a iniciação cristã, no cenário em que temos estado a elaborar, deve ser avaliada, não em função da idade, mas de acordo com a experiência de Deus que cada pessoa faz e que não deve mostrar-se deficitária. É por isso a catequese não deve ser limitada a uma etapa da vida, mas deve estender-se a todas as etapas da mesma.

¹⁷¹ IGREJA CATÓLICA: CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Instrução Pastoral *A formação cristã de base dos adultos*, n.º 3. Lisboa: Edição do Secretariado Geral do Episcopado, 1994, p. 10.

A outra preocupação que se deve ter é o que já temos referido antes na nossa reflexão: é passar do método pedagógico que é meramente baseado na instrução doutrinal para um método que leva uma relação com o Mistério, nomeadamente através da oração e a vivência crescentemente consciente dos sacramentos. O sacerdote e teólogo católico alemão Wolfgang Beinert, durante anos colega de trabalho de Joseph Ratzinger, ao falar da discrepância que existe na prática entre a doutrina da Igreja e a experiência da fé dos fiéis¹⁷², afirma que o que falta na nossa instrução catequética não é doutrinas apostólicas tradicionais, mas sim atos que revelam perspectivas novas que até agora estão ocultas da nossa transmissão e do testemunho de fé¹⁷³.

Também acerca desta questão que acabámos de abordar, o atual Sumo-Pontífice Francisco é claro na sua linguagem e concreto, quer nas suas pistas para o crescimento, quer nas orientações que dá para uma boa transmissão da nossa fé. Ao falar aos catequistas – quer no Congresso Internacional de Catequese, realizado em Roma no ano de 2013, quer no Simpósio Internacional “*O catequista, testemunha do Mistério*”, ocorrido em 2018 –, ele explica a noção do que é e deve ser o catequista. A saber: um educador na fé¹⁷⁴. Quer dizer: um anunciador, em primeiro lugar e de modo vivencial, do *kérigma* enquanto pilar de todo o processo catequético e de toda a renovação eclesial que dá a conhecer o Deus Trindade, graças, precisamente, a um processo trinitário: o Espírito que atua no coração e convida ao crer em Jesus Cristo que, através da Sua morte e ressurreição, nos comunica a infinita misericórdia do Pai¹⁷⁵.

Ser-se catequista, então, não é uma questão de se saber e de se trabalhar como tal, mas, isso sim, de se ter a vocação para tal. Se se trata de uma vocação, o ser catequista já não se confunde com o ensinar a catequese, antes é viver e testemunhar Evangelho de tal modo que aquele que observar o catequista possa ler o Evangelho no mesmo, na medida em que tal catequista se foca, não em si, mas em Cristo e no Seu amor.

Eis o que, segundo Francisco, requer que o catequista possua as três características fundamentais: cultivar a familiaridade com Cristo, no que o leva a estar sempre ligado a Ele; imitar a Cristo, na saída de si mesmo para ir ao encontro do outro no mesmo

¹⁷² Cf. BEINERT, Wolfgang – Asentir o consentir: la función del sentido de la fe de los creyentes, in *Selecciones de Teología*, 55: 218 (2016), p. 83-89.

¹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 84.

¹⁷⁴ Cf. IGREJA CATÓLICA: PAPA FRANCISCO – Discurso aos participantes no *Congresso Internacional de Catequese*, 27 de setembro de 2013; e IDEM – Mensagem aos participantes no Simpósio Internacional *O catequista, testemunha do Mistério*, de 22 de setembro de 2018.

¹⁷⁵ Cf. *EG*, n.º 164.

dinamismo que fez com que Aquele Se tenha dado por nós; e, por último, não ter medo de ir às periferias com um Cristo que não esperou que as pessoas fossem até Si, antes Se encontrou com elas onde elas estavam.

Note-se que, não obstante o dito anteriormente, o catequista deve saber que ele não leva Cristo aos demais, antes reconhece que Ele já lá está com eles. O que falta é um processo mistagógico que leve estes a viverem uma experiência pessoal do amor de Deus nas suas vidas que leve à descoberta, em Cristo, do sentido salvífico que acrescenta valor à sua vida.

Sendo assim, e continuando nós com algumas reflexões do Papa Francisco, o catequista é aquele que medita a Palavra de Deus através de um contacto frequente com a mesma, de modo a tê-la como seu alimento. É isto, de maneira a que atraia as pessoas e chegue ao coração delas, graças ao seu testemunho, o qual é sempre o primeiro anúncio¹⁷⁶. A consequência disto, na pessoa que é interpelada por esse testemunho, é levar que tal mesma pessoa não fique fechada em si, antes deseje dar a conhecer, em louvor e reconhecimento da maravilha da ação de Deus na sua vida, o centro daquele testemunho a outras pessoas, tal como aconteceu com Maria e com Paulo¹⁷⁷.

Também no acompanhamento espiritual – tanto da parte do acompanhante, como de quem é acompanhado – há que patentear a experiência mistagógica que faz o acompanhado ver no acompanhante mistagogo um ícone de Cristo. Um que leva o acompanhado a fazer a experiência do Ressuscitado através da semente de Deus que existe nele, dado que, como já dissemos anteriormente, não é da competência do acompanhante levar Cristo às pessoas – pois Ele já está em cada pessoa. A ele compete-lhe, isso sim e principalmente pelo impulso do seu testemunho, fazer que o acompanhado deslinde, na própria vida, o amor de Deus que lhe é dado gratuitamente como dom¹⁷⁸. Um dom que o impulsiona para se desinstalar de si e doar-se aos outros, tal como deve ser uma característica do próprio acompanhante.

Pessoas com esta disponibilidade e capacitação de doação ao outro são precisos na Igreja, principalmente no mundo dos jovens, os quais, nos nossos dias, são condicionados

¹⁷⁶ Cf. IGREJA CATÓLICA: PAPA FRANCISCO – Mensagem aos participantes no *Simpósio Internacional “O catequista, testemunha do Mistério”*.

¹⁷⁷ Cf. IGREJA CATÓLICA: PAPA FRANCISCO – Homilia na *Jornada dos Catequistas* dentro do Ano da Fé, 29 de setembro de 2013.

¹⁷⁸ Cf. *EG*, n.º 164.

por esta sociedade de mudança cultural, de luta de poderes e de ambição cega, levando, assim, a uma necessidade urgente de preparação de agentes pastorais, sacerdotes, religiosos e leigos para este serviço¹⁷⁹. E isto é necessário não só no, e para o, ambiente social mais alargado, mas também, de modo especial e como disse o Papa Francisco¹⁸⁰, nas, e para as, próprias instituições religiosas e seminários que se deixaram permeiar por graves problemas internos. Falta, neste sentido e de modo particular e ainda de acordo com Francisco, a componente fundamental da vida em comunidade, que é a vida fraterna, de escuta e de atenção ao outro, a vida de caridade e também da oração e de aprofundamento da palavra de Deus. Eis uma ausência que, conseqüentemente, se reflete num mau testemunho vocacional.

1.2.1.2. A mistagogia e a liturgia

Para que antes mencionada falta não persista, é preciso dar-se uma particular atenção à celebração da liturgia, enquanto momento – de festa, de alegria e de louvor em comunidade – em que se celebra o encontro com o mistério Pascal de Cristo. Esta afirmação pode parecer paradoxal, na medida em que nas nossas Igrejas atuais – inclusive naquelas que podem estar cheias – o que se dá mais frequentemente a presenciar é um grupo de pessoas que expressam tristezas, solidão e quietude hostil perante a participação reflexa que se requer.

Não queremos ser pessimistas, mas temos notado, muitas vezes e ao longo da nossa vida (sobretudo no período da mesma vivida na Europa), que há uma falta de entusiasmo que converte a celebração num evento anti-mistagógico em vez de mistagógico¹⁸¹. E isto, tanto da parte da assembleia – em que nos parece que a maioria se junta para cumprir a tradição, mas sem nenhum sentido comunitário de fazer daquele momento uma ocasião de encontro comunitário com Deus através da vivência da fé com os demais –, como também dos ministros ordenados, que raramente entusiasmam as pessoas para uma participação mais ativa, enriquecedora e que as faça descobrir a alegria e o desejo de repetir esse encontro.

¹⁷⁹ Cf. *EG*, n.º 171.

¹⁸⁰ Cf. IGREJA CATÓLICA: PAPA FRANCISCO – Discurso aos participantes na *Assembleia Plenária da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica*, 28 de janeiro de 2017.

¹⁸¹ Cf. URÍBARRI BILBAO, Gabino – *La mistagogia y el futuro de la fe cristiana*, p. 149-150.

Além do mencionado anteriormente, também o espaço litúrgico tem, frequentemente, muito a desejar, pois não favorece o impulso mistagógico. Ele deveria apresentar-se de tal modo que o fiel, ao ter o contacto com ele, possa fazer a experiência do encontro com o Mistério Pascal de Cristo e, ao ter essa experiência, acabe por se empenhar numa participação ativa na celebração. Estamos a falar de um espaço mistagógico em que não é o fiel que o ocupa, mas ele a ocupar o fiel pelo movimento mistagógico que tal espaço suscita, comunicando àquele um sentimento de paz, de tranquilidade e felicidade¹⁸². O espaço litúrgico como sinal visível de Cristo ressuscitado tem, portanto, o papel decisivo de levar o crente a mergulhar no Mistério de Cristo, também pelo levá-lo a uma sintonia com o significado simbólico de cada objeto, símbolo ou gestos presentes no espaço e/ou momento litúrgicos.

Ligado ao espaço litúrgico há uma outra temática que deve ser tida em consideração. Referimo-nos ao silêncio, que, segundo *SC 30*, deve ser cuidadosamente guardado nos momentos oportunos das celebrações litúrgicas. De facto, é preciso educar a saber fazer silêncio – em primeiro lugar interior e, depois, exterior – quando é necessário para se viver o amor na sua frequência mais comum: a menos perceptível à azáfama dos ruídos do nosso egoísmo. E isso para se reconhecer que há uma pujante realidade, para além do que a linguagem pode verbalizar ou operar, pela qual se revela, de um modo que de outra forma era impossível, o Invisível¹⁸³.

1.2.2. As dificuldades na consideração da ação do Espírito Santo

Partindo da convicção cristã e do testemunho que temos ao longo de toda a Sagrada Escritura, leva-nos a crer e a afirmar que Deus está presente em nós e na história da humanidade: Ele caminha connosco e atua em cada momento da nossa vida através da presença suave e dinâmica do Espírito Santo. Sobre esta temática não se dá a necessidade do seu desenvolvimento, pois sobre ela já falámos anteriormente, quando explicitámos as catequeses sobre o Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém, sendo, presentemente, a nossa

¹⁸² Cf. PARO, Thiago Aparecido Faccini – O espaço litúrgico como experiência mistagógica, in *Teocomunicação*, 44: 3 (2014), p. 384.

¹⁸³ Cf. PARO, Thiago Aparecido Faccini – O espaço litúrgico como experiência mistagógica, p. 387.

preocupação a de refletirmos como podemos afirmar a presença e a manifestação desse mesmo Espírito na humanidade coeva¹⁸⁴.

1.2.2.1. As influências da modernidade

Já algo falámos, no começo deste nosso terceiro capítulo, da realidade coeva e do que está por detrás da mesma. Não nos repetiremos, mas algo diremos, senão de novo, mas de uma outra perspectiva, para compreendermos o motivo de tantos dos nossos contemporâneos, mesmo aqueles que são crentes, terem desenvolvido uma apatia e indiferença face à sua capacidade de perceberem a presença ativa do Espírito.

É notório que as repercussões da Modernidade levaram a uma certa hostilidade entre a política e a religião; a sociedade e as suas ideologias e a moral religiosa. Tudo isto conduziu a secularização e até ao secularismo mais agressivo, levando a enormes dúvidas e incredulidades no que se refere à realidade da atuação do Espírito Santo na história e na humanidade. O ser humano, refere com toda a razão o teólogo Yves Congar, deixou de um certo modo de acreditar no Espírito de Deus para crer no espírito dos homens¹⁸⁵. De entre as várias influências, Yves Congar faz a referência a cinco objeções do lado dos que contradizem a afirmação cristã acerca da realidade do Espírito Santo, a maior parte devido a uma carência mistagógica nos próprios cristãos ao nível do reconhecimento da presença ativa de Deus em todo o ser humano.

Quais são tais objeções? E o que é que Congar diz sobre as mesmas? Vejamos isto mesmo nos nossos próximos parágrafos.

A primeira diz respeito aos que acham que o mundo não muda e que, assim, não há qualquer possibilidade da presença transformadora do Espírito de Deus, ignorando que o Mundo não se explica a si mesmo e que, assim, havendo um Criador, a Sua ação naquele é, no mínimo e na linha de o orientar a uma transformação progressiva, plausível. Depois, há os que pensam que falar do Espírito é cair no irracionalismo, ignorando os mesmos que o irracionalismo é o que decorre de um abafar a própria consciência que aponta para a realidade de um Deus que, pelo Seu Espírito Santo, guia cada pessoa ao bem. Em terceiro lugar, há os que estimam que o valorizar o espírito e o Espírito seria sinónimo de um desprezar do corpo, quando, na realidade, aquele valorizar é apenas sinónimo de um

¹⁸⁴ Vamos ter como guia para a nossa reflexão, daqui em diante e no apartado 1.2.2, o pensamento de Yves Congar, tal como o mesmo está presente na obra: CONGAR, Yves – *Sobre el Espíritu Santo, espíritu del hombre, espíritu de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2012.

¹⁸⁵ Cf. CONGAR, Yves – *Sobre el Espíritu Santo*, p. 27.

recusar, seja ao fechar-se em si mesmo, seja ao tornar a satisfação dos seus ímpetos carnis o motor da sua existência, em ambos os casos a despeito de uma harmonia com a dinâmica do Espírito que abre cada coração à universalidade.

A penúltima objeção afirma que o Espírito Santo e o discurso crente sobre Ele não passam de uma projeção da debilidade humana e da sua fantasia, mas, na realidade, não há nenhuma realidade no ser humano que não responda a algo exterior a si que requeira tais realidades, e, de facto, se o ser humano encontra em si uma sede natural por um amor inexcedível, que nada no Mundo pode saciar, isso deve levar à admissão de que só Deus, pelo Seu Espírito, pode realizar a plenitude humana. Por fim, temos a objeção de que não há nada para além da história do Mundo e que pensar-se o contrário é um desrespeito daquele mesmo Mundo, quando, na verdade, a implicação de Deus no Mundo, pelo Seu Espírito Santo, é a máxima expressão de valorização do mesmo pois a História do Mundo tem a sua realização plena na História da Salvação.

Como vemos, ao se falar da presença do Espírito Santo não se está a diminuir em nada a autonomia característica da Criação, pois o Mesmo age nesta como um agente positivo de animação e inspiração, não de modo exterior, mas desde o interior, comunicando a graça de todos os seres poderem ter, de acordo com a sua natureza concreta, uma relação íntima e familiar com Deus. Uma relação que permite ao Espírito consumir o Seu ser o sopro (*ruah*) de Deus na Criação e na Salvação como sabedoria e dom.

Dito isto, é de reconhecer o facto de que toda a verdade, vindo de onde vier, provém do Espírito Santo; ou seja, todas as obras humanas verdadeiras ocorrem sob a ação do Espírito e movido pelo Mesmo, conquanto se seja dócil a Ele, o que, como fomos vendo, requer uma preparação mistagógica para se reconhecer a acção d'Aquele e, mais importante ainda, se ser dócil à mesma. Deveras, sem essa docilidade é impossível que Cristo aja, pelo Seu Espírito, como a Verdade que fundamenta todas as expressões da verdade.

Sendo assim, nada nos permite atribuir os erros humanos ou religiosos ao Espírito Santo, nem, tampouco, sustentar-se, como chegou a ser comum na Igreja, que a verdade nos pertence como um exclusivo, o que, como sabemos, levou a muitos erros e violências. Isto, com efeito, foi solidamente reconhecido no Concílio II do Vaticano, no qual se afirma que a verdade está misteriosamente presente nas outras religiões, passando-se a estimar e reconhecer a importância do ecumenismo, do diálogo inter-religioso, da

liberdade e do respeito pelo que de verdadeiro existe nas diversas religiões¹⁸⁶. Mas uma coisa é “estimar” e “reconhecer” estas realidades, mas outra é viver em profundidade as mesmas com confiança, o que, em última análise, requer uma sólida preparação mistagógica para que o sujeito se torne um testemunho sereno e pacífico da Verdade que habita em si.

1.2.2.2. O Espírito Santo como fonte de Vida e Liberdade

Nós, com Yves Congar, iremos falar deste tema para mostrar a necessidade do ser humano, e em especial o ser humano dos nossos dias, ter uma vida interior; uma vida segundo o espírito e a caminho do Espírito, com tudo o que isso pressupõe da necessidade de uma real vivência mistagógica. Todo o ser humano tem sede do Espírito Santo e isso reflete-se na sua busca constante de identidade, sendo que no caso dos cristãos é o Espírito Santo em nós que nos revela, e realiza com a nossa colaboração, a nossa identidade¹⁸⁷. Tal busca não deve ser confundida como uma alienação do que nos envolve, mas como uma abertura aos outros, respeitando-os como pessoas com os seus próprios desejos. De facto, tudo o que já fomos vendo até este ponto da nossa dissertação deixa claro que, para o cristão, viver a espiritualidade em contexto mistagógico não é o que nos afasta dos outros, mas aquilo que nos aproxima deles na aceitação deles tal como os mesmos são. E isto alimentado também pela prática, numa relação vertical com o Deus que está no nosso íntimo, da oração¹⁸⁸.

Neste mesmíssimo sentido o Papa Bento XVI¹⁸⁹ referiu que o Mundo em que vivemos – incluindo neste “Mundo” a vida humana e todas as suas atividades – é obra do Espírito criador. Mais: e que ao falar do Pentecostes não nos estamos a referir exclusivamente ao início da Igreja, mas também com a ação criadora contínua do Espírito que faz do nosso coração o Seu Templo e, assim, o Templo do Senhor e de toda a Trindade. Se assim é, embora não a devamos absolutizar, devemos estimar e cuidar da Criação, a qual, na linguagem de Paulo, espera, com gemidos, por nós para que sejamos, e nos comportemos, como aqueles filhos e filhas de Deus que somos (cf. *Rm.* 8,22).

¹⁸⁶ Cf. *LG*, n. 17; *AG*, n. 9.

¹⁸⁷ Cf. CONGAR, Yves – *Sobre el Espíritu Santo*, p. 46-47.

¹⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 49-50.

¹⁸⁹ IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – Homilia das *Primeiras Vésperas da Vigília de Pentecostes*, 3 de junho de 2006.

O Espírito Santo para Bento XVI é Aquele que vem até nós através da Criação e da Sua subtil presença no nosso coração, mas nem sempre tivemos a preocupação de reverenciá-Lo, antes, pela sede de poder, acabámos por ofuscá-Lo. Contudo, esse mesmo Espírito permanece nos nossos corações e, quando pelo acolhimento ativo da Sua graça nos abrimos a Ele graças também a uma séria preparação mistagógica, o Mesmo desperta em nós a nossa abertura ao Criador.

O mencionado Espírito também é o Mesmo que veio em nossa ajuda através da encarnação de Deus-Filho, de modo a mostrar que o Deus-Amor, que é Mistério, não quis ficar na solidão, antes Se doou no Seu Filho, Jesus Cristo, como um acontecimento de amor em que há uma relação entre o Pai e o Filho, que são um só Deus no Espírito Santo, o Qual é essa relação de amor entre o Pai que Se doa e o Filho que fala com o Pai. É este Espírito que veio até Jesus na Sua intimidade com o Pai, que, agora dado por Jesus, vem até aos nossos corações para nos tornar filhos adotivos de Deus numa vida nova, unindo-nos, assim, a esse Deus Uno e Trino.

Note-se, porém, que o conceito, antes aludido, de “vida” precisa, segundo Bento XVI, de ser bem vivenciado em contexto mistagógico para, depois, ser explicado aos nossos contemporâneos. Tal conceito não é senão o conceito de vida característico do “Filho Pródigo”: não a vida que leva à absolutização da liberdade até transformar esta em libertinagem parricida, naquilo que, infelizmente, é o que vai acontecendo cada vez mais na nossa sociedade, principalmente entre os jovens. Esse é um caminho que não nos leva, nem à Vida, nem à Liberdade que são oferecidas pelo Espírito Santo, as quais, pressupondo uma verdade responsabilidade, só são vividas e vividas em abundância, não quando se desejam ganhar, mas quando se aceita dá-las aos demais.

Mas essas Vida e Liberdade em abundância só se desenvolvem quando, pela mistagogia espiritual contínua, quem as vive se encontra em sintonia com o Autor das mesmas: o Bom Pastor. Aquele Belo e Bom Pastor que é Cristo em Pessoa na Sua comunhão com Pai, que nos introduz nesta comunhão amorosa pela ação do Espírito Santo, naquilo que nos faz ser responsáveis, através da fé, face ao desígnio de Deus para o Mundo, vendo-o desde a perspectiva de Deus graças ao se adquirir, mormente pela educação mistagógica, a própria visão de Jesus¹⁹⁰. Mas não nos esqueçamos que aqueloutra sintonia com o Senhor só ocorre graças ao Espírito Santo, que é Quem,

¹⁹⁰ Cf. *LF*, n.º 21.

habitando nos nossos corações,¹⁹¹ dá a Vida e a Liberdade. Mais: e, ao mesmo tempo, favorece a unidade através do incentivar, em quem O acolhe de verdade, a um dinamismo missionário, transformando-nos e iluminando-nos naquela esperança feita compromisso de amor que nos conduz às periferias em que tais Vida e Liberdade serão, porventura, mais ignoradas e/ou desprezadas¹⁹².

1.2.3. A mistagogia do Espírito na iniciação cristã em Cirilo de Jerusalém como modelo para uma vivência espiritual coeva

Neste momento da nossa reflexão, voltamos ao tema do Espírito Santo, mais uma vez com a ajuda das catequeses de Cirilo de Jerusalém, porque, face ao desenvolvimento desta nossa dissertação, cremos que tais catequeses podem perfeitamente constituir um dos modelos para o nosso tempo, visto que a pedagogia nelas presente é ainda iluminadora do que deve ser uma mistagogia cristã na sua máxima fecundidade. Ao fazermos isto, e como já tratámos das suas catequeses pneumatológica no nosso segundo Capítulo, não consideraremos de modo particular apenas os dados presentes nestas, antes focaremos a nossa atenção, a partir de todas as suas catequeses, naqueles momentos em que, segundo Cirilo, se dá a intervenção do Espírito Santo nos sujeitos através dos Sacramentos da iniciação cristã celebrados na Igreja.

1.2.3.1. O Batismo

Na continuidade da atividade do Espírito Santo – que atuou e atua na história, que falou aos profetas do Antigo testamento, que veio até aos apóstolos no Novo Testamento –, convém afirmar que é o mesmo Espírito Santo que continua igualmente a atuar na alma de quem é batizado no momento em que se administra o batismo: «Ele falou de Cristo aos profetas; Ele falou aos apóstolos; Ele sela até hoje as almas no batismo»¹⁹³. A Sua atividade, então, é a de selar ou fortalecer as almas com os signos de Cristo, mas para que isso aconteça, a vinda do Espírito Santo enquanto operador de tal ação concreta requer uma adequação. Ou seja: requer-se uma Sua prévia ação sobre o catecúmeno, guiado mistagógicamente nesse processo, para que este possa receber dignamente o selo de Espírito (cf. *Mt.* 7,6).

¹⁹¹ Cf. *LF*, n.º 20.

¹⁹² Cf. *LF*, n.º 7.

¹⁹³ CIRILO DE JERUSALÉM – *Catequeses*, 15, 16; cf. *ibidem*, 16, 24.

Segundo Cirilo, o caráter sagrado deste Batismo que se vai receber depende, exclusivamente, do Espírito Santo. Trata-se, pois, de, em primeiro lugar, não se dar um relevo excessivo à pessoa que preside ao sacramento, nem à sua condição social ou à sua sabedoria, pois o essencial é que a graça vem unicamente de Deus. Ou seja: o fundamental é ter-se em consideração o Espírito Santo que, após a antes mencionada ação prévia sobre o sujeito, virá sobre o mesmo para o selar. Se é feita com fé, e na fé da Igreja, a administração do Batismo permite que o crente receba o Espírito Santo e o Seu selo¹⁹⁴.

Dito isto, tal Espírito não vem sobre o crente de qualquer maneira: a Sua vinda é diferente da do espírito impuro – a que o nosso Teólogo designa de demônio¹⁹⁵ –, sendo suave e transparente como a luz, sendo que antes da sua chegada a percepção sensorial do sujeito adverte a uma aurora de flores e perfumes que só Ele pode comunicar¹⁹⁶. É esse aroma de perfumes que prepara o crente para receber o Batismo, abrindo a inteligência do mesmo para perceber, na medida das suas capacidades, o mistério inerente ao Batismo. Note-se, porém, que essa fragrância de Espírito se adquire pela escuta mistagógica diligente da Palavra de Deus, a qual, para Cirilo e sempre em associação com a ação do Espírito Santo, é importante, tanto antes do Batismo, como depois da recepção da graça deste sacramento¹⁹⁷. Dissemos, algumas palavras atrás, “antes do Batismo”, já que, na linha do antes anotado, se supõe uma certa inabitação prévia do Espírito Santo no catecúmeno¹⁹⁸, o Qual realiza no mesmo um exorcismo que nele suscita o temor de Deus e faz com que os demônios se afastem da pessoa¹⁹⁹.

É assim que o catecúmeno vai preparando, em ambiente mistagógico, o seu coração para receber o Espírito Santo: com um espírito regenerado digno de, depois de acolher o novo modo de presença do Espírito em si, poder vir a ser recebido, um dia, nas moradas eternas²⁰⁰. Eis a razão pela qual Cirilo diz que após a remissão dos pecados do sujeito, este deve manter-se perseverante no, e fiel ao, dom batismal, até ao dia em que Cristo o apresente em espírito, e pelo Espírito, ao Pai²⁰¹ (cf. *ICor.* 15,28), algo que requer que o crente esteja disposto, por um lado, a romper de toda a vinculação com a heresia e, por

¹⁹⁴ Cf. *ibidem*, protocatequese, 2; 17, 36.

¹⁹⁵ Cf. *ibidem*, 16, 15.

¹⁹⁶ Cf. *ibidem*, protocatequese, 1; 1,12; 2, 12; 16, 19.

¹⁹⁷ Cf. *ibidem*, 1, 6.

¹⁹⁸ Cf. *ibidem*, protocatequese, 6.

¹⁹⁹ Cf. *ibidem*, protocatequese, 9; 20, 3.

²⁰⁰ Cf. *ibidem*, 1, 2.

²⁰¹ Cf. *ibidem*, 15, 30.

outro lado, a libertar-se do pecado imperdoável que corrompe radicalmente toda a esperança²⁰².

Neste contexto nota-se que Cirilo, com as suas palavras, quer suscitar nos ouvintes a vontade de terem em si mesmos o Espírito por tudo o que Ele possa realizar neles, de maneira a que o Mesmo seja, por um lado, o mestre interior daqueles, e, por outro, capaz de neles produzir todas as virtudes crísticas. E isto porque no Batismo que os cristãos recebem²⁰³, é-lhes comunicado o mesmo Espírito que: desceu sobre a humanidade do Salvador no rio Jordão²⁰⁴; Jesus derramou sobre os apóstolos no Pentecostes.

De notar que para o nosso Teólogo, duas realidades são indispensáveis para a realização do Batismo: a água e o Espírito Santo. Nenhuma delas foi imaginada pelos homens, antes expressam uma vontade do próprio Jesus (cf. *Jo.* 3,3-5), o Qual fez delas, assim e pela Sua vontade, constitutivas e essenciais em tal Sacramento. Para Cirilo, se faltar um desses elementos não se adquire uma graça batismal perfeita (cf, em contraste, *At.* 8,9ss e 10,44), porque esta deve provir de um batismo exterior associado a um batismo interior, pois, sendo o ser humano homem “alma” e “corpo”, cada uma destas “partes” requer o seu elemento específico.

Esta afirmação precedente vai ser explicada, por Cirilo e ao longo de “*Catequeses*”, 21²⁰⁵, dizendo ele que não há que se fixar só na água, e que se alguém quiser saber o motivo do uso da água – e não outro elemento – deve ir à Sagrada Escritura, que aí encontrará a resposta. A saber: em primeiro lugar, trata-se de mandato de Cristo; em segundo, pela presença e pela importância que ela tem na História da Salvação, até ao ponto de ter sido com um Batismo de água, realizado por João Baptista, que se fez a passagem do Antigo para o Novo Testamento.

Para Cirilo, quem não recebe o Batismo na água e no Espírito não tem em si a salvação, exceto os mártires que recebem o, assim denominado, “Batismo de Sangue” – que também é um Batismo no Espírito –, aludindo-se, deste modo, a Cristo que, ao ser trespassado na Cruz, libertou, do Seu lado, sangue e água, facto este que profetiza ou simboliza os tempos de paz e de perseguição, sendo que aos primeiros pertencente o Batismo na água e aos segundos no sangue²⁰⁶. De realçar que aquele “não ter em si a

²⁰² Cf. *ibidem*, 16, 6.

²⁰³ Cf. *ibidem*, 17, 15.

²⁰⁴ Cf. *ibidem*, 17, 9.

²⁰⁵ Cf. *ibidem*, 21, 4-6.

²⁰⁶ Cf. *ibidem*, 3, 10.

salvação” não significa a negação da vontade divina de salvação misericordiosa de todos os homens, antes parece ser feita a partir de uma perspectiva doutrinal prudencial, porque se o nosso Autor desvalorizasse o Batismo poderia dar a ideia de que estaria a torná-lo desnecessário.

1.2.3.2. A Confirmação

Vimos que, no Batismo, o Espírito Santo sela a alma do batizado. Com este termo de selo o nosso Autor está já a remeter-nos para o sacramento da Confirmação, isto porque a noção bíblico-teológica de “selar” está relacionada com “confirmar” ou “ungir”. Deveras, o neófito, ao sair da piscina batismal, é ungido com o óleo perfumado tal como Jesus foi ungido com o Espírito Santo ao sair do rio Jordão²⁰⁷. Atenha-se, com atenção, ao facto de que tal óleo foi abençoado com uma epiclese destinada ao envio, sobre aquele, do Espírito, naquilo que passa a diferenciar claramente tal óleo crismal dos óleos comuns:

«Mas evita pensar que aquele óleo é comum. Pois como o pão da Eucaristia, depois da invocação do Espírito Santo, não é um pão comum, senão corpo de Cristo, assim este óleo santo com a epiclese já não é simples ou, por dizê-lo de alguma maneira comum, senão dom de Cristo e do Espírito Santo, que se torna operativo pela presença da Sua divindade»²⁰⁸.

Como vemos da citação precedente, o nosso Teólogo, para destacar a dignidade deste Sacramento, vai buscar uma imagem comparativa que resume, para quem está num processo mistagógico, todo o Mistério de Cristo: a imagem daquilo que contemporaneamente denominamos de “transubstanciação”. O óleo, tal como o pão eucarístico – mas sem que aquele seja transformado em Corpo de Cristo, ao contrário do que ocorre com estoutro – depois da invocação do Espírito Santo torna-se um meio eficaz da santificação, levada a cabo por Este, no sujeito.

De qualquer modo, é com tal óleo que a fronte e os órgãos sensoriais do neófito são ungidos simbolicamente, sendo que unge-se a cabeça para elevar a pessoa a uma mais plena consagração a Deus²⁰⁹, que a capacite, por um gesto público e diante da corte celeste, a tomar parte no exército espiritual do grande Rei²¹⁰. Posto isto, o nosso Autor

²⁰⁷ Cf. *ibidem*, 21, 1.

²⁰⁸ Cf. *ibidem*, 21, 3.

²⁰⁹ Cf. *ibidem*, 22, 7.

²¹⁰ Cf. *ibidem*, 3, 3.

deixa claro que nunca se poder esquecer que tal unção exterior só tem virtualidade pois ocorre uma unção interior levada a cabo pelo Espírito Santo vivificador²¹¹.

Segundo Cirilo, na sua abordagem mistagógica, várias são figuras da Escritura que anunciavam tal unção: Salomão; Isaías e, entre outras, Aarão; mas aquelas foram somente sinais da única verdadeira unção: a de Jesus no rio Jordão. Aquela na qual a Confirmação cristã participa visto que os cristãos são verdadeiramente partícipes de Cristo²¹². É justamente esta unção mística que dá ao crente a dignidade de ser chamado “cristão”, termo que, segundo Cirilo, deriva do próprio dom do Crisma²¹³. Dom esse, que, se por si mesmo permanece sempre puro enquanto selo irrefragável e inapagável que é²¹⁴, deve, da parte do sujeito e fruto da sua preparação mistagógica, ser cuidado para ser irrepreensivelmente conservado sem mancha, também para ser manifestado na vida pela prática das boas obras²¹⁵.

1.2.3.3. A Eucaristia

Após a celebração dos dois antes anotados sacramentos, o neófito passa a ser plenamente participante de uma Eucaristia que lhe alimentará espiritualmente pelo Corpo e Sangue de Jesus Cristo.

No que concerne a este Sacramento, na sua dimensão de evento de especial ação do Espírito no cenário mistagógico, Cirilo começa por dar atenção aos dons que são apresentados sobre o altar. Sobre eles é feita uma epiclese cujo o efeito primeiro fundamental será santificar e converter, respectivamente, o pão e o vinho no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo²¹⁶. Tal invocação ao Espírito é dirigida primeiramente a Deus – a Quem se denomina de “filantropo” ou amante dos homens²¹⁷ – para que envie sobre as espécies tal Espírito Santo.

O Corpo e Sangue de Cristo torna-se em alimento de fortalecimento espiritual para aqueles que os tomar²¹⁸, após o sacrifício espiritual de um culto que não é sangrento celebrado sobre uma mesa mística e espiritual que proporciona, a quem comunga dos

²¹¹ Cf. *ibidem*, 21, 3.

²¹² Cf. *ibidem*, 21, 2.

²¹³ Cf. *ibidem*, 21 2s; e, depois e para uma leitura distinta, 10, 16.

²¹⁴ Cf. *ibidem*, 4, 17; 21, 7.

²¹⁵ Cf. *ibidem*, 3, 7.

²¹⁶ Cf. *ibidem*, 1, 7; 3, 3; 5, 7.

²¹⁷ Cf. *ibidem*, 2; 7, 7; 12; 18, 29.

²¹⁸ Cf. *ibidem*, 22, 9.

dons nela consagrados, a própria comunhão com Deus²¹⁹. E quem é que pode comungar de tais mistérios? Apenas aqueles catecúmenos que, depois de uma longa preparação mistagógica no catecumenato, já haviam celebrado o Batismo e o Crisma, bem como, evidentemente, os demais cristãos que já haviam passado por este processo de iniciação mistagógica cristã.

De notar que tal acesso ao Grande Mistério feito alimento espiritual está aberto a todos os cristãos já batizados, inclusive depois de eventualmente terem cometido pecados. Efetivamente, Cirilo convida os seus interlocutores a isso mesmo dizendo que o pecado não deve impedi-los de ter acesso aos mistérios de Deus, porque, segundo ele, Jesus Cristo derramou, na linha daquela já anotada filantropia divina, o Seu sangue justamente para a remissão dos pecados e ser o selo de uma Nova e Eterna Aliança de amor (cf. *Mt. 26,28*)²²⁰.

1.3. Uma proposta de caminho para a maturação na fé

O facto de o ambiente religioso e cristão que nos rodeia parecer privilegiar a ilusão de que tudo pode continuar como antes, não significa que tudo está bem. Crer nisso seria anuir àquela ilusão, no que acabará por resultar numa regressão espiritual, porque, como sabemos bem, na vida espiritual não se estagna: ou se avança, ou se regride. Neste sentido, queremos, agora, apresentar algumas linhas de conduta que possam servir para uma evolução no processo mistagógico de experiência do Mistério divino, valorizando igualmente a mistagogia característica do nosso Autor.

O nosso intuito não é mostrar todos os meios e caminhos para uma verdadeira educação na fé e espiritualidade cristã, porque todos esses estudos já estão feitos e as propostas deles decorrentes também já estão publicadas, tal como pudemos aferir ao longo dos nossos estudos no Mestrado Integrado em Teologia. O que falta, na nossa opinião, é serem postas em práticas, vivenciando-as. Já Karl Rahner tinha dito, falando do cristão do (seu) futuro – que também somos nós –, que os mesmos, ou seriam místicos, ou não seriam cristãos, tendo tal convicção verdadeiramente profética sido abordada por muitos autores²²¹. Acontece, porém, que esse ser místico parece-nos que se está a desviar

²¹⁹ Cf. *ibidem*, 22, 7.

²²⁰ Cf. *ibidem*, 22, 7.

²²¹ Cf., para a onde se pode encontrar, quer tal afirmação de Karl Rahner, quer os estudos que dela decorram, URÍBARRI BILBAO, Gabino – La dimensión teológica de la Vida Religiosa. Una mirada desde la perspectiva vocacional, in *Razón y Fe*, 237 (1998), p. 52; IDEM – La mistagogia y el futuro de la fe cristiana, p. 141-150.

do que é essencial – a relação entre Deus e as pessoas que resulta numa sanção e crescimento interior –, para uma busca de curas corporais de pendor comercial. E isto por causa de uma falta de vivência mistagógica que leva muitos cristãos a demandar, isolados e por falta de ajuda de um bom acompanhante espiritual que seja um genuíno mistagogo²²², caminhos pouco apropriados como, por exemplo, a vasta procura de manuais de “autoajuda”.

1.3.1. O investimento na formação espiritual de acompanhantes

Partindo da convicção de Karl Rahner, devemos sentir-nos interpelados acerca da nossa maneira de viver a espiritualidade. Em concreto: se ela anda pelos bons caminhos, porque o certo é que a fé cristã – que é uma graça que nos foi dada pelo Deus-Amor, que Se comunica por amor, e só é vivida verdadeiramente se está apoiada no Senhor e é irrigada continuamente pelo Espírito d’Este – precisa de estar associada a uma boa vivência espiritual. Para que isto ocorra é importante valorizar o tesouro da tradição espiritual da Igreja, nomeadamente através do conhecimento dos grandes autores espirituais cristãos. A isso podemos chamar de recuperação da dimensão mística de uma fé que tem de passar pela cabeça e ir até ao coração e vice-versa.

Para que haja esta transformação – que leva a uma tomada de consciência das verdades da fé não mais como meras especulações abstratas, mas como expressão da experiência de uma relação com Deus a ser vivida no quotidiano – é preciso que também haja na vida de quem transmite ou acompanha espiritualmente o candidato uma correlação entre a mistagogia e a mística, num sentido complementar, sabendo que, por um lado, viver a mistagogia conduz a uma compreensão do dado místico vinculado à Revelação e que, por outro lado, este mesmo conteúdo molda a vida de cada cristão²²³.

Neste sentido e falando dos teólogos, Tomás Alvarez refere que os teólogos precisam de ir à fonte original, a qual é a tradição dos antigos pensadores da patrística, personagens que se demarcavam pelas suas práxis de mistagogia, dando primazia à Palavra de Deus²²⁴. É ir até Jesus em companhia do Grande Mistagogo – o Espírito Santo – e, a partir da experiência da relação d’Aquele com o Pai e em colaboração com o

²²² Cf. BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell’introduzione all’esperienza di Dio, p. 61-66; AA.VV. – *Le Maître spirituel*. Paris: Cerf, 1980.

²²³ Cf. ÁLVAREZ, Tomás – Mística y mistagogia, in *Teresianum*, 52: 1s (2001), p. 735.

²²⁴ Cf. ÁLVAREZ, Tomás – Mística y mistagogia, p. 740.

Espírito, incarnar essa mesma experiência e fazê-la passar para os demais que nos rodeiam. É a experiência de Deus feito, por amor, homem na pessoa de Jesus para, por amor, nos transmitir a dignidade filial²²⁵.

Pois bem, segundo Tomás Alvarez e Gabino Uríbarri Bilbao que nos continuarão a acompanhar, esta dinâmica de Jesus cumpre uma certa lógica pedagógica. Em primeiro lugar, temos um Seu diálogo íntimo, numa atitude de louvor e de obediência, com o Pai, que às vezes ocorreu em segredo e outras vezes na presença dos Seus discípulos (cf. *Jo.* 11,42; *Mt.* 26,39), os quais bebem deste testemunho, tirando as lições deste acontecimento. Num segundo momento, Jesus fala com os discípulos e demais ouvintes acerca do Pai, avançando com um convite para estes entrarem nesta dinâmica de relação filial (cf. *Mt.* 6,9). Depois temos o testemunho dos impactos vividos pelos ouvintes de Jesus e que, tendo sido recolhidos e depois escritos pelos evangelistas, produziram efeitos no tempo de Jesus (cf. *Jo.* 6,69) e ao longo de todo o tempo da Igreja.

Esta experiência mistagógica de Jesus é o que deve modelar a nossa, de maneira a que o acompanhante esteja em frente ao ouvinte capacitando-o, através do seu testemunho, a fazer uma experiência de Deus através da relação com o Espírito Santo do Senhor, o Qual, como Mistagogo por excelência, o atrai e descentra de si mesmo para um novo anúncio²²⁶.

1.3.2. As condições para uma boa mistagogia no acompanhamento e nas celebrações

Face ao antes exposto, o nos contentarmos só com o que está escrito a respeito da promoção de uma boa relação com Deus não chega. Eis um dado que é bem visível na nossa sociedade que, por um lado, causa cada vez mais dores e feridas a todos os níveis às pessoas, e, por outro lado, oferece às mesmas as mais banais soluções espirituais num ciclo vicioso bem planeado para daí se tirar dividendos. Esta realidade não é indiferente ao facto de cada vez mais crentes estarem, de modo sensato e razoável, a criticar as causas da crise na prática da fé cristã²²⁷. Tem-se, assim, que descobrir ou potenciar uma maneira

²²⁵ Cf. URÍBARRI BILBAO, Gabino – *La mística de Jesús*. Maliaño: Sal Terrae, 2016 (todo).

²²⁶ Cf. MELLONI, Javier – El centro que nos descentra: un Espíritu que Derramándose en Nuestro Interior nos Abre a la Realidad, in *Sal Terrae*, n.º 1008 (1998), p. 17-26.

²²⁷ Cf. MARCELA MAZZINI, María – El acompañamiento espiritual como práctica eclesial. Apuntes a partir del pensamiento de H.-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner, in *Teología*, 50: 111 (2013), p. 132.

nova de fazer chegar a Vida Nova de Cristo ao coração das pessoas. Acerca disto, diz-nos Henri Nouwen:

«Qualquer compromisso de acompanhamento Espiritual envolve a oportunidade de se criar uma amizade espiritual, e oferece o tempo, a estrutura, a sabedoria e a disciplina necessários para gerar espaço sagrado na sua vida, no qual Deus pode agir. Ao criar um espaço sagrado, o leitor está a reservar uma parte de si e, assim, a impedir que a sua vida esteja totalmente preenchida com ocupações ou preocupações. O acompanhamento espiritual dota a sua vida de um “endereço” que lhe permite ser “contactado” por Deus na oração. Quando assim acontece, a sua vida começa inesperadamente a ser transformada, pois Deus trabalha de formas maravilhosas e surpreendentes»²²⁸.

Procurando nós buscar algo de relevante a dizer sobre tudo o que apontámos, devemos lembrar que o Concílio II do Vaticano, em SC 10, fala da importância da liturgia como um meio, quer para a atração dos fiéis, quer para a santificação dos mesmos em Cristo. E isto, principalmente através da Eucaristia, que pela qual os fiéis vivem, de modo muito especial, essa graça santificadora. Ao dizer-se isto, está-se a apontar para uma passagem do Sacramento ao Mistério, algo que só é conseguido pela pedagogia da mistagogia. Eis o que, no fundo e na nossa opinião fortalecida pelo estudo que fizemos às “*Catequeses*” de Cirilo de Jerusalém, deveria, de modo ideal, acontecer em todos os Sacramentos, algo que requer, desde logo, uma particular atenção dada à cuidada e pedagógica explicação, por parte do ministro ordenado que preside ao sacramento, do que vai sendo realizado²²⁹.

Uma outra realidade que se precisa de ter em conta para uma boa mistagogia é o próprio espaço litúrgico e a sua preparação: desde a sua construção arquitetónica adequada à liturgia, até ao cuidado que é preciso ter com os objetos, o som e as ornamentação, porque sendo um meio onde se deve favorecer o encontro com o Transcendente, muitas vezes influencia na concretização desse relacionamento²³⁰.

Na linha do apontado no parágrafo anterior, convém também chamar a atenção para o cuidado que deve haver com a música litúrgica apropriada para a celebração que se se pretende. Timothy Radcliffe considera – mesmo quando admite que não tem qualquer conhecimento musical – que a música é mais de que uma qualquer atuação que se faz em determinada celebração para despertar os fiéis. Ela é um meio de expressão da nossa fé

²²⁸ NOUWEN, Henri, *et alii* – *Acompanhamento Espiritual: sabedoria para percorrer o longo caminho da fé*. Braga: A.O. 2016, p. 13.

²²⁹ Cf. *EG*, n.º 135-159.

²³⁰ Cf. PARO, Thiago Aparecido Faccini – O espaço litúrgico como experiência mistagógica, p. 384.

em Deus, que nos leva mais longe do que as palavras dizem, ao ponto de poder chegar a curar a nossa alma²³¹, sendo, além do mais, uma expressão de alegria.

Usufruindo do pensamento deste último autor, passaremos a apresentar outros meios que, segundo o mesmo, podem ser valiosos numa vivência mistagógica que cativa as pessoas à vivência radical que fundamenta a verdadeira existência cristã.

A valorização do corpo é um deles: as pessoas devem ter em consideração o corpo como um dom em analogia com a Eucaristia e com o mistério de Cristo, levando-nos a uma experiência misteriosa mas imediata – pois nós não temos um corpo, antes somos um corpo – de Deus. Rejeitando a maneira de ver o corpo da sociedade hodierna – de culto da beleza do corpo e da maneira egoísta de pensar –, Timothy Radcliffe diz que é na Última Ceia que Jesus nos deu o significado de ser corpóreo, quando tomou o pão, abençoou-o e entregou aos Seus discípulos dizendo: Isto é o meu corpo, doado por vós (Lc. 22,19)²³². Ao dizer isto, Jesus está a dizer que o nosso corpo é também um dom, doado pelos nossos pais e por Deus, feito à imagem e semelhança d’Este e templo do Espírito Santo.

Podemos também, ainda em relação ao nosso corpo, falar dos sentidos. Começemos pelo ouvir, esse dom que já foi mencionado implicitamente quando nos referimos à necessidade de se adquirir, por parte do pregador, uma maneira sábia de melhor chegar às necessidades espirituais dos fiéis no momento privilegiado que é a homilia (e não só)²³³. Timothy Radcliffe fala da importância da audição chamando a atenção para as passagens bíblicas, tentando, dessa forma, dizer que tudo o que começa na Bíblia começa, de uma ou de outra forma, pela escuta, e se assim o fizermos podemos desapegar-nos dos aspectos mais superficiais das nossas vidas e, numa prática que nos transforma radicalmente na opinião de Marcela Mazzini²³⁴, tomar uma direção diferente²³⁵. Eis algo que possibilita a vivência do mistério de Deus que, por seu lado, leva a que aquele que é transfigurado pelo mesmo seja capaz de estender tal transfiguração a quem está na sua presença.

²³¹ Cf. RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério: ter fé em tempos de incerteza*. Prior Velho: Paulinas, 2017, p. 121.

²³² Cf. RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério*, p. 83.

²³³ Cf. *EG*, n.º 154.

²³⁴ Cf. MARCELA MAZZINI, María – *El acompañamiento espiritual como práctica eclesial*, p. 137-138.

²³⁵ Cf. RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério*, p. 87.

O olhar também é decisivo: não o olhar de quem, depois de falar com alguém, muda instantaneamente o semblante passando a ignorá-la, mas o olhar compassivo de Cristo que chega ao coração das pessoas e atrai-as. O Papa Francisco ao falar-nos do olhar de Cristo, diz que Ele, «quando falava com alguém, olhava-o nos olhos com profunda atenção cheia de amor»²³⁶. Começemos, pois, a olhar para os outros com esse olhar de amor repleto de um sentimento terno para que isso leve os demais à experiência de uma Presença de Amor que nos habita e, habitando neles, precisa da nossa ajuda para se fazer consciente para os mesmos. Se assim agirmos com os outros, estaremos igualmente a ler, através do olhar dos outros, as suas angústias e as suas alegrias.

Quanto ao toque e ao caminhar, também vemos que são duas realidades profundamente moldáveis pelo modo de ser de Jesus e d'Este viver a Sua missão, principalmente face aos mais necessitados. Isto deve ser igualmente um modelo para quem deseja conduzir mistagógicamente os demais a viverem o Mistério do Deus-Amor que vale mais do que qualquer outra coisa. Assim, a nossa atitude perante uma pessoa que está caída e desanimada deve ser a de erguê-la fisicamente se assim for necessário, mas sobretudo na sua dignidade. E isto, numa circunstância que pode potenciar o louvor e a alegria, mostrando, além do mais, que todos nós precisamos do outro para sobreviver, não sendo ninguém autossuficiente²³⁷.

Na senda do que por nós foi sendo mencionado neste ponto da nossa dissertação, a vivência da Verdade e da Alegria são mais duas possibilidades de conduzir-se as pessoas à dinâmica da vivência mistagógica, na medida em que o Mundo, principalmente o juvenil e por mais que aparentemente não o demonstre, quer viver a verdade e a alegria que podem levar àquela Alegria e àquela Verdade. Na realidade, as experiências mais imediatas são passageiras, como por exemplo os grandes intercâmbios e concentrações, faltando aquilo que no fundo, sendo essencial para qualquer ser humano, está no seio da nossa Igreja como um tesouro para a humanidade: a «alegria tranquila»²³⁸ que, vindo da oração e do silêncio, abarca mesmo os momentos de dificuldades e de tristezas. Eis uma alegria que precisa de ser testemunhada, comunicada e explicada, sobretudo num acompanhamento espiritual que se pretende mistagógico²³⁹.

²³⁶ EG, n.º 269.

²³⁷ Cf. RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério*, p. 96.

²³⁸ RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério*, p. 105.

²³⁹ Cf. MARCELA MAZZINI, María – *El acompañamiento espiritual como práctica eclesial*, p. 138-141; BORRIELLO, Luigi – *Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, p. 76-80.

Ainda no contexto do acompanhamento, é preciso ter coragem na exposição pedagógica das verdades da fé que devem ser faróis para uma segura vivência mistagógica, não se tendo medo de, em nome de uma falsa “amizade”, anunciar o que é crido e tem a sua finalidade no se viver a experiência de um Deus que salva passando pela história humana²⁴⁰, seja esta a mais geral, seja a mais pessoal e de cada um. Tal acompanhamento deve potencializar, mormente pela sempre exigente empatia compassiva, a experiência, por parte do acompanhado, da adoção filial que leva à liberdade dos filhos de Deus, característica de se reconhecer alguém amado de modo especial por Deus e, assim, chamado a uma ousadia criativa na vivência da fé em qualquer circunstância.

Para que isto possa ocorrer, deve-se ter um cuidado sincero no diálogo com as outras ciências humanas, em especial a psicologia. De facto e como bem sabemos, a sociedade está marcada por debilidades tanto psicológicas como espirituais que, se entrecruzando muitas vezes, precisam de ser bem discernidas nas suas origens, o que requer uma mínima preparação nas duas áreas²⁴¹. Somente tal discernimento poderá evitar lamentáveis equívocos extraordinariamente prejudiciais para quem é acompanhado, como o de se querer sanar problemas psicológicos por ações espirituais e (no que é mais grave e frequentemente mais comum nos nossos dias) vice-versa.

1.3.3. A pedagogia trinitária e da Igreja na catequese segundo o DGC

A pedagogia propriamente mistagógica que o “*Diretório Geral da Catequese*” (daqui em diante DGC) nos apresenta para uma boa transmissão da fé cumpre-se uma lógica clássica. Uma em que Deus, na Sua atuação, é, quer o ponto de partida, quer o ponto de chegada, sendo que o envolvimento médio é o ser humano que acolhe, ou não, uma fé que é uma dádiva gratuita de Deus.

Deus é considerado, então, o primeiro elemento da pedagogia catequética, dado que é o Primeiro atuante na História da Salvação a ser atualizada em cada ser humano. Ele livremente quer salvar o homem, por isso aproximou-se dele, cuida, acompanha, liberta, e leva-o, pouco a pouco, à maturação na fé naquilo que deve ser o cânone de qualquer intervenção catequética que queira conduzir mistagógicamente o sujeito até ao deus que vem até si. Ou seja: uma verdadeira catequese mistagógica tem que assumir como

²⁴⁰ Cf. MARCELA MAZZINI, María – El acompañamiento espiritual como práctica eclesial, p. 144-55.

²⁴¹ Cf. MARCELA MAZZINI, María – El acompañamiento espiritual como práctica eclesial, p. 135.

característica fundamental que a transmissão da salvação de Deus é um dom tal como o é a fé: uma oferta gratuita de Deus a todos, antes de ser uma busca do homem. É por isso que o catequista que queira ser um mistagogo tem de estar à escuta de Deus, fazer um silêncio interior que lhe permite acolher os dons de Deus e viver em ação de graças.

O outro elemento essencial de uma mistagogia catequética é Cristo. Se a salvação é um dom gratuito de Deus, Cristo é o dom supremo – o perdão, pois – e o centro da salvação. A oferta de Deus não se resume só em dádivas genéricas, mas diz respeito à entrega de Si mesmo na Pessoa de Jesus Cristo. Este apresenta-nos, na Sua ação e por outro lado, algumas características pedagógicas que estão muito próximas da vida concreta dos homens (cf. *DGC* 140), levando a cabo uma ação de encarnação do Deus que Se revela ao homem na própria história deste. Daí que o catequista deva adaptar-se, na medida do que lhe for possível, à linguagem e à história de fé de cada catequisando.

A Igreja – que, tal como refere Agenor Brighenti num artigo que infelizmente só podemos estudar bem tarde na redação deste trabalho, está sempre a ser chamada a uma conversão pastoral²⁴² –, é também um elemento fundamental na mistagogia catequética. O oferecimento de Si, por parte de Deus, ao homem – a salvação – é feita através de sinais, e isto é característico do próprio ser da Igreja. Ela é, e sempre deve mudar o que é para poder ser, um sinal de Salvação de Deus, que Cristo entregou à humanidade aquando da glorificação da Sua humanidade, sendo que tal sinal realiza-se através vida da Igreja. O catequista tem a missão de, em nome da Igreja e juntamente com ela, levar mistagógicamente a que os catequizados percebam e vivam os sinais de Deus na sua história e na sua vida, pois «por aquilo que é, anuncia e celebra, realiza e permanece sempre como o luar vital indispensável e primário da catequese» (*DGC* 141).

Por fim, temos o Espírito Santo, que é a abóbada e o veio da intervenção catequética mistagógica, o Qual, pela Sua ação, faz com que se possam realizar todos os outros processos pedagógicos já elencados previamente. E isto, na medida em que é Ele que alimenta toda a catequese, e suscita as pessoas, através dela, ao crescimento mistagógico na fé e a maturação cristã. Diz-nos o *DGC* no seu número 143:

«A catequese, sendo comunicação da Revelação divina, inspira-se radicalmente na pedagogia de Deus tal como ela se manifesta em Cristo e na Igreja, acolhe os seus

²⁴² Cf. BRIGHENTI, Agenor – La conversión pastoral de la Iglesia: Concepto e indicaciones programáticas, in *Medellín*, 170 (2018), p. 135; ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio – Problemas para la renovación de la Iglesia, in *Revista iberoamericana de teología*, 13 (2011), p. 91-116.

parâmetros constitutivos e, guiada pelo Espírito Santo, faz uma sábia síntese da mesma, favorecendo assim uma verdadeira experiência de fé, um encontro filial com Deus».

Como vemos, todo o processo catequético como moldura de uma verdadeira a experiência mistagógica de fé obedece a uma pedagogia trinitária incarnada que tem em vista a maturidade na fé em Igreja, segundo o beneplácito do Pai, o dom de Cristo e a possibilidade e necessidade de cada um em colaboração livre com a ação do Espírito²⁴³. Note-se que, neste sentido e como princípio orientador de todo o mistagogo, a iniciativa divina e a liberdade do ser humano são sempre respeitadas, não se confundindo, nem se contrapondo (cf. *DGC* 144). O critério para a nossa escolha da mais adequada da pedagogia catequética genuinamente mistagógica deve ser, portanto, dado pelo conjunto de «aquelas indicações que permitem comunicar na sua totalidade a palavra de Deus no coração da existência das pessoas» (*DGC* 146).

Conclusão

O capítulo que com estas palavras estamos a acabar tratou de realizar uma análise da situação atual da sociedade em geral no seu contraste com a vida religioso-cristã e espiritual. Para se superar alguma da hostilidade que persiste entre ambas, é preciso homens santos, mas também meios adequados para se revitalizar urgentemente uma catequese que se baseie, não num modelo doutrinal, mas sim mistagógico que sirva de preparação para a vida cristã futura.

Mas como os agentes pastorais geralmente não estão capacitados para tal, por falta de uma experiência pessoal de relação espiritual íntima com Deus – muitas das vezes devido ao conhecimento reduzido que possuem acerca do Espírito Santo que é o verdadeiro dinamizador dessa experiência –, aquilo requer que se cuide igualmente da preparação de tais agentes. E isto de modo a que os mesmos, sendo mistagógicamente conduzidos ao Mistério, O vivam e comuniquem mistagógicamente aos demais com sensibilidade incarnada, eclesial e litúrgica, principalmente se se tratar de algo vivido no acompanhamento espiritual. Para isto, as indicações de Cirilo de Jerusalém podem ser um meio de ajuda para se alcançar a meta daquela condução mistagógica, sobretudo pelas

²⁴³ Cf. OFILADA, Mina Macario – Mística y mistagogía cristianas en clave de caridad: Principio trinitario, desarrollo espiritual, dimensión eclesial, contexto experimental, in *Studium*, 53: 3 (2013), p. 477-510.

indicações que nos deixou acerca de como viver e explicar os sacramentos iniciais da Igreja.

CONCLUSÃO GERAL

A reflexão que acabámos de apresentar está longe de ser conclusiva, mas, a partir deste nosso trabalho, que no que tem de pensamento pessoal nosso tem muito que nos permita estimá-lo de original, estamos convictos de que o que já nele se encontra presente traz uma certa riqueza na linha de num sentido inovador para o nosso contexto. Contudo, visto que esta preocupação não é nova, como já vimos em diferentes trabalhos que estudámos e nos quais apoiámos a nossa reflexão, se o fizemos, foi com o desejo de trazer, mais uma vez ao de cima, esta questão. E isto porque a mesma, no que diz respeito à reflexão sobre a fé na sua vivência e transmissão atual, é uma realidade que urge pela sua importância e fecundidade.

Aquilo que fomos avançando ao longo desta dissertação aflora na ideia de que, mesmo com todo o esforço que se possa fazer para uma melhor proposta do Evangelho e da aderência crente ao mesmo desde o mais íntimo de cada pessoa, a consequência da nossa pastoral na vida de cada crente continua a ter efeitos depauperados se não for capaz de o levar a uma relação vertical de amor com Deus, e horizontal com os irmãos. Este processo adquirir-se-á pela vivência de um movimento mistagógico que leve o crente a conhecer, em si mesmo, a vontade de se envolver no dinamismo do Mistério salvífico.

Participamos, portanto, deste dinamismo não pelo nosso mero capricho, mas graças ao Espírito de Deus que permanece na Igreja e em nós e espera a nossa adequação aos Seus desejos, para que se cumpra em nós a vontade do Pai. Isto requer a nossa renovação constante de que se encarrega o Espírito Santo desde que com Ele colaboremos num movimento de interiorização crescente no Mistério do Deus que é Amor. O próprio Jesus, na sua conversa com o Nicodemos e para comprovar que a sua Palavra não é estática, diz: «quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus» (*Jo. 3,5*).

Este processo mistagógico e espiritual está bem presente no nosso autor, Cirilo de Jerusalém. A sua intensão era clara e, de certo modo, pode ser tida como devendo ser a de qualquer guia cristão de qualquer tempo: perante a sociedade em que vivia, e face a todas as preocupações e angústias que assomavam às pessoas afastando-as da vida em

Cristo, tentava empenhar-se numa mistagogia (exotérica e não esotérica) que fosse uma via que levasse o sujeito a fazer uma experiência de Cristo, pelo Seu Espírito, que lhe servisse de caminho para a Vida. Isto é o essencial para a vida humana e é, segundo o nosso Autor e a fé que nós proclamamos, acessível a todos, porque nos é dado pelo próprio Deus, no Seu amor infinito e gratuito, através do Seu Filho Jesus Cristo que nos prometeu o Espírito Santo que nos há de ensinar e recordar todas as coisas (cf. *Jo.* 14,25s) num cenário de compromisso, desejado por Cirilo e por nós também, a respeito da eficácia espiritual da vivência da fé.

Estamos, pois, perante uma mensagem que não é nova, porque está tudo, necessariamente e segundo o nosso próprio Autor, na Sagrada Escritura. Mas tal mensagem torna-se uma novidade na medida em que os frutos da mesma geram uma nova vida para os crentes. É neste sentido que a nossa atenção deve procurar redescobrir uma maneira de valorizar a formação cristã, indo às fontes iniciais da Tradição eclesial, valorizando profundamente a experiência da mistagógica, para, com isso, se poder apontar ao Mundo, de um modo testemunhal e repleto do odor das ovelhas, um caminho de vida e salvação.

Falou-se, linhas antes, a “frutos”. Podemos, então, perguntar-nos: quais os frutos que tal experiência pode trazer ao meio em que viemos? De que maneira se produz um dado efeito nas pessoas que fazem este caminho da mistagogia? Desde logo é preciso mencionar que estamos a falar de uma realidade que na sua essência é o auxílio para nos levar a viver uma espiritualidade não subjetiva e minimalista, mas que nos encaminha à uma abertura comprometedora e de amadurecimento na nossa relação com o Deus-Amor e, conseqüentemente, com os outros nossos irmãos. Sendo assim, essa realidade – encontrando-se com a nossa cultura atual, em que o ser humano tende a ser chamado a uma relação subjetiva com o Mundo e com os demais – torna-se um momento propício para a evangelização, servindo da abertura da subjetividade a novas experiências que as satisfaçam, mostrando, nesse processo, que a mesma tende a realizar-se plenamente através do encontro consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Neste sentido, esses princípios orientadores que fomos referindo no nosso estudo – a formação, a iniciação e a orientação cristã –, têm a sua importância, não como imitação de uma história bem remota, mas como um eixo referencial para o nosso tempo. Além do mais, o processo mistagógico de encontro com Deus não se dá de uma forma repentina, mas é um caminho, que supõe um caminhar pelo próprio interior da pessoa e, dessa

experiência íntima, vai ao encontro com a divindade, passando pelo reconhecimento do outro. Quando se tem a consciência dessa experiência com Deus, então, todos os elementos utilizados para esse encontro tornam-se mediadores desse processo.

A pessoa passa a experienciar os momentos identitários do processo mistagógico e teológico da iniciação cristã que podemos resumir da seguinte maneira: a descoberta, por parte do indivíduo, do Mistério de Deus através de um despertar de si mesmo como aquele que desde sempre está mergulhado nesse Mistério que Se faz presente e Se revela na sua compaixão e na Sua pedagogia dialogante e paciente. Isto acontece na linguagem litúrgica da experiência cristã que tem o seu fundamento na Eucaristia. Daí que, ao celebrarmos a Eucaristia estamos a viver o próprio Mistério de Deus. É a nossa forma privilegiada de penetração no Mistério Pascal de Cristo.

Neste sentido, o Mistério conduz, ensina e orienta todos os nossos passos e nossas palavras, para que sejamos um bom guia, à luz do Mistério. Além do Mistério, a pessoa passa também através do caminho de iniciação a esse Mistério. Este caminho é a mediação que se faz através da evangelização e da Teologia, embora sem que estes elementos se tornem *kérygma* ou Boa Nova, mas, isso sim, anúncio desses, apontando Deus como horizonte e fim de todo o esforço humano. A outra identidade que vivencia o ser humano neste processo, é a consciência do Espírito como renovador e integrador de todas as coisas. No caminho da mistagogia, o Espírito de Deus move, renova e integra o homem em todas as suas relações. É através do sopro do Espírito no coração do ser humano que este é conduzido à vida, no interesse pela existência e na prática escatológica do seguimento de Cristo.

Tudo isto, poderá vir a concretizar-se se conseguirmos melhorar a formação cristã, num investimento que vise a formação de qualidade de pessoas capacitadas para esse desempenho em prol dos demais. Aproveitando esta perspectiva, propomos como hipótese de reflexão a possibilidade de haver na nossa faculdade uma disciplina de “Pneumatologia”. Será que isso não seria um valor acrescido para uma maior compreensão, quer do Espírito Santo como Pessoa, quer da Sua importância na vida do cristão, quer para a capacitação de mistagogos?

O que sugerimos antes e as perguntas decorrentes do mesmo (e que deixamos em aberto) foram trazidas até aqui a propósito das nossas dificuldades sentidas durante os nossos estudos para a elaboração desta pequena dissertação, sobretudo as carências teológicas que sentimos para efectuar uma correcta abordagem à Pessoa do Espírito

Santo. Mas essa não foi a nossa única fonte de apuros: entre estes estiveram, igualmente, as nossas limitações linguísticas que não facilitaram o acesso a muitas fontes importantes que, como nos fomos apercebendo, tratam das questões relativas ao(s) tema(s) do nosso trabalho. No mesmo sentido, admitimos que o resultado final não é tão perfeito como gostaríamos que fosse, na medida em que, ao longo do nosso estudo e redação do presente trabalho, o tema original foi mudando aos poucos, quer devido às nossas pesquisas pessoais, quer à atenta e paciente ajuda do nosso orientador.

Também admitimos que alguns pontos poderiam ter sido melhor desenvolvidos e argumentados, mas sobretudo devido a sérios condicionamentos pessoais, que se sobrepuseram aos prazos para finalizar a nossa formação académica, tivemos que assentir a aceitar ficar com o possível em vez do desejável. Posto isto, não podemos não admitir que desejaríamos poder regressar – no futuro, com um renovado ânimo e outras condições – a muito do que deixámos nestas páginas, pois muitos assuntos relevantes ficaram apenas esboçados. Aqui fica expresso o nosso presente desejo. Se o mesmo se concretizará ou não, não depende apenas de nós.

BIBLIOGRAFIA

FONTES:

FONTES PRINCIPAIS:

CIRILO DE JERUSALÉM – *Catéchèses Mystagogiques*. Paris: Cerf, 1988 (= *SCh* 126bis).

——— *Catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

——— *El Espíritu Santo (Catequesis XVI – XVII)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.

FONTES SECUNDÁRIAS:

Bíblia Sagrada. Lisboa: Difusora Bíblica; Fátima: Franciscanos Capuchinhos, 2000.

ANÓNIMO – *Constituciones Apostólicas*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – Homilia das *Primeiras Vésperas da Vigília de Pentecostes*, 3 de junho de 2006.

——— *Padres e doutores da Igreja*. Lisboa: Paulus, 2012.

IGREJA CATÓLICA: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA.

IGREJA CATÓLICA: CONCÍLIO II DO VATICANO – Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*, 11^a ed. Braga: A.O., 1992, p. 345-422.

——— Constituição dogmática *Lumen Gentium*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*, 11^a ed. Braga: A.O., 1992, p. 58-118.

——— Constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*, 11^a ed. Braga: A.O., 1992, p. 12-41.

——— Decreto *Ad Gentes*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*, 11^a ed. Braga: A.O., 1992, p. 277-314.

IGREJA CATÓLICA: CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Instrução Pastoral *A formação cristã de base dos adultos*. Lisboa: Edição do Secretariado Geral do Episcopado, 1994.

IGREJA CATÓLICA: FRANCISCO – Carta encíclica *Evangelii Gaudium*, 8^a ed. Prior Velho: Paulinas, 2018.

- Carta encíclica *Lumen Fidei*. Braga: A.O., 2013.
- Discurso aos participantes no *Congresso Internacional de Catequese*, 27 de setembro de 2013. (Disponível online).
- Discurso aos participantes na *Assembleia Plenária da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica*, 28 de janeiro de 2017. (Disponível online).
- Homilia na *Jornada dos Catequistas* dentro do Ano da Fé, 29 de setembro de 2013. (Disponível online).
- Mensagem aos participantes no Simpósio Internacional *O catequista, testemunha do Mistério*, de 22 de setembro de 2018. (Disponível online).

IGREJA CATÓLICA: SAGRADA CONGREGAÇÃO DO CULTO DIVINO – *Ritual da Iniciação cristã de Adultos*, 2ª ed. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1996.

IGREJA CATÓLICA: CONGREGAÇÃO PARA O CLERO – *Diretório Geral da Catequese*. Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1997.

IGREJA CATÓLICA: JOÃO PAULO II – Carta encíclica *Dominum et Vivificantem*. Braga: A.O., 1986.

ESTUDOS:

AA.VV. – *Le Maître spirituel*. Paris: Cerf, 1980.

ÁLVAREZ, Tomás – Mística y mistagogia, in *Teresianum*, 52: 1s (2001), p. 735-743.

ARANDA LOMEÑA, Antonio – El Espíritu Santo en los símbolos de Cirilo de Jerusalén y Alejandro de Alejandria, in *Scripta Theologica*, 5: 1 (1973), .

BARDY, Gustave – Cyrille de Jérusalem, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2/2, col. 2672-2683.

BORRIELLO, Luigi – Note sulla mistagogia: o dell'introduzione all'esperienza di Dio, in *Ephemerides Carmeliticae*, 32: 1 (1981), p. 35-89.

COSTA, Rosemary Fernandes da – *A mistagogia e a iniciação cristã de adultos: o resgate da experiência mistagógica de Cirilo de Jerusalém como referencial para o Catecumenato com Adultos hoje*. Rio de Janeiro, 2008 (Tese de doutoramento).

——— O caminho da mistagogia: uma mística para os nossos tempos, in *Horizonte*, 10: 27 (2012), p. 831-853.

COUTO, António – *Quando Ele nos abre as Escrituras: Domingo após Domingo: Uma leitura bíblica do Lecionário (Ano A)*. Lisboa: Paulus, 2013.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio – Problemas para la renovación de la Iglesia, in *Revista iberoamericana de teología*, 13 (2011), p. 91-116.

GRANADO, Carmelo – Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén, in *Estudios Eclesiásticos*, 58 (1983), p. 421-490.

——— Introducción, in CIRILO DE JERUSALÉM – *El Espíritu Santo (Catequesis XVI – XVII)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1990, p. 7-26.

LEGRAIN, Michel – Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal: les problèmes dogmatiques soulevés, in *Nouvelle Revue Théologique*, 95: 1 (1973), p. 43-59.

OFILADA, Mina Macario – Mística y mistagogía cristianas en clave de caridad: Principio trinitario, desarrollo espiritual, dimensión eclesial, contexto experimental, in *Studium*, 53: 3 (2013), p. 477-510.

PARO, Thiago Aparecido Faccini – O espaço litúrgico como experiência mistagógica, in *Teocomunicação*, 44: 3 (2014), p. 381-395.

PIÉDAGNEL, Auguste – Introduction, in *SCh* 126bis, p. 9-17.

SOLIGNAC, Aimé – Mystère, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, col. 1861-1874.

URÍBARRI BILBAO, Gabino – La dimensión teológica de la Vida Religiosa. Una mirada desde la perspectiva vocacional, in *Razón y Fe*, 237 (1998), p. 43-52.

——— La mistagogía y el futuro de la fe cristiana, in *Razón y fe*, n.º 1204 (1999), p. 141-150.

——— *La mística de Jesús*. Maliaño: Sal Terrae, 2016.

VANNIER, Maire-Anne (ed.) – *Connaissance des Pères de l'Église*, vol. 124: *Progresser dans le mystère de la foi: anthologie sur la mystagogie*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2011.

SUBSÍDIOS:

ARNAU-GARCÍA, Ramón – *Tratado General de los sacramentos*. Madrid: BAC, 1994.

BEINERT, Wolfgang – Asentir o consentir: la función del sentido de la fe de los creyentes, in *Selecciones de Teología*, 55: 218 (2016), p. 83-89.

BRIGHENTI, Agenor – La conversión pastoral de la Iglesia: Concepto e indicaciones programáticas, in *Medellín*, 170 (2018), p. 11-38.

BRUGGER, Walter – *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder, 1983.

CASTIÑEIRA, Ángel – *La experiencia de Dios en la Postmodernidad*, Madrid: PPC, 1992.

CONGAR, Yves – *Sobre el Espíritu Santo, espíritu del hombre, espíritu de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2012.

- DI BERNARDINO, Angelo (dir.) – *Dicionário Patrístico e de antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.
- FEDERICI, Tommaso – *La mistagogia della Chiesa*, in ANCILLI, Ermanno (ed.) – *Mistagogia e direzione spirituale*. Roma: Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum; Milano: O. R., 1985.
- LACOSTE, Jean-Yves – *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Quadrige; PUF, 1998.
- LADARIA FERRER, Luis Francisco – *Jesús y el Espíritu: la unción*. Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- LALANDE, André – *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1. Paris: Quadrige; PUF, 1992.
- MARCELA MAZZINI, María – El acompañamiento espiritual como práctica eclesial. Apuntes a partir del pensamiento de H.-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner, in *Teología*, 50: 111 (2013), p. 131-158.
- McKENZIE, John L. – *Dicionário Bíblico*, 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MELLONI, Javier – El centro que nos descentra: un Espíritu que Derramándose en Nuestro Interior nos Abre a la Realidad, in *Sal Terrae*, n.º 1008 (1998), p. 17-26.
- NOUWEN, Henri, *et alii* – *Acompanhamento Espiritual: sabedoria para percorrer o longo caminho da fé*. Braga: A.O. 2016.
- PINHO, Arnaldo de – *Cultura da modernidade e nova evangelização*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- POUPARD, Paul – *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder, 1987.
- RADCLIFFE, Timothy – *Na margem do mistério: ter fé em tempos de incerteza*. Prior Velho: Paulinas, 2017.
- SCANNONE, Juan Carlos – Iglesia y discernimiento espiritual en una edad secular y un mundo global, in *Stromata*, 72: 2 (2016), p. 207-215.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón – *Patrología*, 2ª ed. Madrid: BAC, 2004
- URÍBARRI BILBAO, Gabino – *El mensajero: perfiles del evangelizador*; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006.

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I	
A mistagogia e a sua analogia com o Mistério	9
1. O conceito de Mistério	9
1.1. Os mistérios para os iniciados no mundo religioso antigo	10
1.1.1. Os mistérios no Egito	11
1.1.2. Os mistérios na Grécia	11
1.1.3. Os mistérios de Elêusis	11
1.1.4. Os mistérios dionisiacos	12
1.1.5. Remate final	13
1.2. O conceito de mistério na Sagrada Escritura	13
1.2.1. O Antigo Testamento	14
1.2.2. O Novo Testamento	14
1.3. A conceção de mistério na tradição Patrística	17
1.3.1. Os autores orientais e o conceito do mistério	17
1.3.2. Os autores ocidentais e o conceito do mistério	21
2. A Mistagogia	23
2.1. A mistagogia e o Cristianismo	24
2.1.1. Cirilo de Jerusalém	24
2.1.2. João Crisóstomo	26
2.1.3. Gregório de Nazianzo	27
2.1.4. Gregório de Nissa	28
2.1.5. Máximo o Confessor	28
2.2. O Espírito Santo, mestre da mistagogia	29
Conclusão	30
CAPÍTULO II	
O Espírito Santo como o grande mistagogo em Cirilo de Jerusalém	32
1. Biografia de Cirilo de Jerusalém e as suas catequeses	32
2. O tratado sobre o Espírito Santo em Cirilo de Jerusalém	34
2.1. A Escritura, inspiração para a catequese sobre o Espírito Santo	36
2.2. As designações de <i>pneuma</i> e a sua identidade económica na Escritura	37

2.3. A ação do Espírito na história salvífica veterotestamentária	40
2.3.1. O Espírito Santo e a criação do homem	40
2.3.2. O Espírito Santo nos Patriarcas e Juízes	41
2.3.3 O Espírito Santo e os profetas	43
2.4. A ação do Espírito na história salvífica neotestamentária	44
2.4.1. O Espírito Santo e o anúncio de Jesus Cristo	44
2.4.2. A ação do Espírito Santo em Jesus	46
2.4.3. O Espírito Santo e o Batismo de Jesus	46
2.4.4. Os ensinamentos de Jesus Cristo sobre o Espírito Santo	48
2.4.4.1. A vinda/envio do Espírito Santo	49
2.4.4.2. O Espírito Santo, vinho novo da Nova Aliança	51
2.4.4.3. O Espírito Santo e Pedro	52
2.4.4.4. O Espírito Santo e a Igreja	52
2.5. O Espírito Santo na sua relação com a Trindade	53
Conclusão	54

CAPÍTULO III

O contributo mistagógico de Cirilo para uma vida cristã coeva	56
1. A educação cristã e os desafios da cultura atual: um estado da questão	57
1.1. A importância da mistagogia como referência para experiência religiosa	58
1.1.1. Uma mística desde Deus e dinamizada pela relação Deus-homem	59
1.1.2. Uma teologia antiga desejada para hoje	60
1.2. O déficit no conhecimento da mistagogia e do Espírito como mistagogo	65
1.2.1. A mistagogia como caminho para a autêntica experiência de Deus	65
1.2.1.1. A mistagogia na catequese e no acompanhamento espiritual	66
1.2.1.2. A mistagogia e a liturgia	69
1.2.2. As dificuldades na consideração da ação do Espírito Santo	70
1.2.2.1. As influências da modernidade	71
1.2.2.2. O Espírito Santo como fonte de Vida e Liberdade	73
1.2.3. A mistagogia do Espírito na iniciação cristã em Cirilo de Jerusalém como modelo para uma vivência espiritual coeva	75
1.2.3.1. O Batismo	75
1.2.3.2. A Confirmação	78
1.2.3.3. A Eucaristia	79
1.3. Uma proposta de caminho para a maturação na fé	80
1.3.1. O investimento na formação espiritual de acompanhantes	81
1.3.2. As condições para uma boa mistagogia no acompanhamento e nas celebrações	82
1.3.3. A pedagogia trinitária e da Igreja na catequese segundo o <i>DGC</i>	86

Conclusão	88
CONCLUSÃO GERAL	90
BIBLIOGRAFIA	94
ÍNDICE GERAL	98