



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA
MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1º grau canónico)

MAGNEY MAMA DA SILVEIRA

O corpo como mediação sacramental
Uma reflexão teológica em Louis-Marie Chauvet

Dissertação final
Orientada por:

Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2023

DEDICATÓRIA

Aos meus pais;
À minha avó, Maria da Cruz;
E ao Pe. Manuel Cristóvão, de feliz memória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, que até aqui me foi auxiliando, desmedidamente.

Aos meus pais, irmãos e familiares.

Ao Professor Doutor António Martins, que me acompanhou e orientou esta dissertação.

Ao Professor Doutor João Eleutério, que me ajudou e encorajou a levar avante este trabalho na companhia de Chauvet.

Aos bispos, sacerdotes, religiosos e religiosas que me acompanharam em todo o meu percurso formativo.

Aos padres formadores dos seminários de Caparide e Olivais.

Aos meus colegas do curso.

A todo o corpo docente da Faculdade de Teologia e toda a família académica.

À Maria Reis e Florbela Violante, que ajudaram na correção.

A todos os amigos que me encorajaram fortemente na realização deste trabalho.

RESUMO

Pretendemos com esta dissertação apresentar uma síntese teológica a partir da reflexão sacramentária de Louis-Marie Chauvet em volta do corpo. O corpo, na teologia da sacramentalidade, segundo ele, possui um lugar teológico bastante preponderante. Assim, propomos nesta dissertação um caminho nos ajude a valorizar os lugar do corpo no contexto teológico-sacramental. Por isso, pensar o corpo como mediação sacramental permite-nos provar que o que há de mais espiritual e transcendente nos sacramentos concretiza-se no que de mais corporal ou material existe. O dinamismo da graça que se opera em cada ação sacramental nunca foge o risco, a fragilidade ou a empiricidade do corpo, seja ele um corpo cósmico, antropológico ou eclesial.

Palavras-chave: Chauvet, corpo, matéria, mediação, homem, sacramento, Igreja.

ABSTRAT

With this dissertation, we present a theological synthesis of the sacramental reflection of Louis-Marie Chauvet over the body. The body in the author's sacramental theology possesses a predominant theological place. Because of this, we propose a path that helps us value the body in the sacramental-theological context. Thinking of the body as a sacramental mediation allows us to prove that the most spiritual and transcendental reality in the sacraments takes place in the material and corporeal existence. The dynamism of grace that operates in each sacramental action never runs from the danger or fragility of the body, regardless of whether it is a cosmic, anthropological, or ecclesiastical body.

Keywords: Chauvet, body, matter, mediation, men, sacrament, Church.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| RESUMO | 4 |
| ABSTRAT | 5 |
| SIGLAS E ABREVIATURAS | 8 |
| INTRODUÇÃO GERAL | 10 |
| CAPÍTULO 1 – A LINGUAGEM SENSÍVEL DOS SACRAMENTOS..... | 13 |
| 1. A LINGUAGEM SENSÍVEL DOS SACRAMENTOS | 13 |
| 1.1. O corpóreo nos sacramentos | 16 |
| 1.2. O criado como realidade sacramental | 18 |
| 1.3. Matéria: primeira componente dos sacramentos? | 22 |
| 1.4. Corpo/matéria como mediação | 27 |
| <i>1.4.1. Corpo/matéria, caminho de Deus</i> | 31 |
| 1.5. Quando o espiritual e o material se encontram | 33 |
| CONCLUSÃO..... | 34 |
| CAPÍTULO 2 – A CORPOREIDADE: UMA APROXIMAÇÃO ANTROPOLÓGICO-SACRAMENTAL | 35 |
| 2.1. A redescoberta do corpo | 35 |
| <i>2.1.1. O sentido cristão do corpo</i> | 41 |
| 2.2. O mistério da encarnação: o deus que se faz homem. O ponto de partida de São Tomás | 45 |
| <i>2.2.1. O mistério pascal: o ponto de partida de Chauvet</i> | 49 |
| <i>2.2.2. Jesus Cristo sacramento original</i> | 54 |
| <i>2.2.3. «Je suis le corps»: homem ser corpóreo</i> | 57 |
| 2.3. Homem, ser necessitado de salvação | 58 |
| <i>2.3.1. Homem, ser sacramental</i> | 62 |
| 2.4. Sacramento como consagração total do homem (do corpo) | 65 |
| 2.5. Sacramento como dimensão constitutiva da existência cristã | 66 |
| 2.6. Sacramento: expressão simbólica de uma relação | 68 |
| CONCLUSÃO..... | 70 |
| CAPÍTULO 3 – O CORPO ECLESIAL: CORPO COMO SACRAMENTO | 71 |
| 3.1. Igreja, corpo de Cristo | 71 |
| 3.2. Igreja: o corpo como mediação por excelência | 74 |
| 3.3. Igreja, sacramento de Cristo | 76 |

| | |
|---|-----------|
| 3.4. Igreja, um corpo institucional..... | 85 |
| 3.5. Igreja: lugar de consagração do corpo | 89 |
| CONCLUSÃO..... | 90 |
| CONCLUSÃO GERAL | 92 |
| BIBLIOGRAFIA | 95 |
| 1. Fontes | 95 |
| 1.1. Obras de Chauvet | 95 |
| <i>1.1.1 Artigos do autor</i> | <i>95</i> |
| <i>1.1.2. Estudos sobre o autor.....</i> | <i>96</i> |
| 1.2. Magistério | 97 |
| 1.3. Patrística | 98 |
| 2. Outras obras consultadas | 99 |
| 3. Dicionários | 105 |
| 4. Internet..... | 105 |

SIGLAS E ABREVIATURAS

Documentos do Magistério

AG – *Ad gentes*

DC – Diretório para a Catequese

DD – *Desiderio desideravi*

ES – *Ecclesiam suam*

GS – *Gaudium et Spes*

LG – *Lumen gnetium*

MC – *Mystici Corporis*

MD – *Mediator Dei*

SC – *Sacrosanctum Concilium*

SCae¹ – *Sacerdotalis caelibatus*

SCo – *Satis cognitum*

VD – *Verbum Domini*

DS – Doutrina sobre os Sacramentos

Sagrada Escritura

1Cor – Primeira Carta aos Coríntios

Col – Carta aos Colossenses

Ef – Carta aos Efésios

Fl – Carta aos Filipenses

Gl – Carta aos Gálatas

Gn – Livro do Génesis

Heb – Carta aos Hebreus

Jo – Evangelho segundo São João

Lc – Evangelho segundo São Lucas

¹ Resolvemos colocar assim esta abreviatura para não se confundir com a SC, que corresponde a *Sacrosanctum Concilium*. Portanto, onde se encontrar SCae lê-se *Sacerdotalis Caelibatus*.

Mc – Evangelho segundo São Marcos

Mt – Evangelho segundo São Mateus

Rm – Carta aos Romanos

Outras abreviaturas

Abr. – Abril

Ap. – Apostólica

BAC – Biblioteca de Autores Cristãos

Cart. – Carta

Cat. – Catequese

CEP – Conferência Episcopal Portuguesa

Const. – Constituição

Coord. – Coordenador

EDB – Édition Desclée de Brower

Et al – E outros

Dez. – Dezembro

Dir. – Diretor/Direção

Enc. – Encíclica

Exort. – Exortação

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Jul. – Julho

Out. – Outubro

PG – Patrologia Grega

PL – Patrologia Latina

PUF – Presses Universitaires de France

Resp. – Resposta

RICA – Ritual de Iniciação Cristã de Adultos

S.S. – Sua Santidade

Set. – Setembro

SL – Sem local de edição

INTRODUÇÃO GERAL

A presente dissertação enquadra-se no âmbito da conclusão do curso de Mestrado Integrado em Teologia e visa apresentar uma reflexão teológica em torno do corpo como mediação sacramental, à luz do pensamento do teólogo francês, Louis-Marie Chauvet.²

Antes de mais, importa reconhecer que o nosso autor não possui uma reflexão teológica só sobre o corpo, centrada ou condensada numa única obra, ou em vários volumes. O que encontramos é sempre uma reflexão em torno dos sacramentos e da liturgia, em que o corpo, o corpóreo ou o material nunca é dispensado. Aliás, na sua abordagem sacramentária, Chauvet chega a afirmar que é impossível pensar a fé e os sacramentos sem o corpo. Por isso, encontramos na teologia sacramental de Chauvet uma reflexão vincada e assumida, no entanto, fragmentada sobre o corpo. Vincada e assumida porque constante e algumas vezes até repetidas em algumas obras, e fragmentada precisamente por não estar toda ela centrada numa única obra – o que exigiu de nós a arte de tecelagem, a fim de juntar e conjugá-las na elaboração do nosso trabalho.

Com isso, podemos dizer que foram importantes para nós, sobretudo, três das suas obras: *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existência cristiana* (1991), que é tida como sua obra magna, *Les sacrements: Parol de Dieu au risque du corps* (1997), que consideramos como que uma versão mais reduzida da primeira, e *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements* (2010), sua reflexão mais recente e amadurecida a

² Louis-Marie Chauvet, nasceu em 26 de janeiro de 1942 em Chavagnes-en-Paillers, numa família paisana. A sua mãe, apesar de ter abandonado a escola muito cedo – aos 11 anos – sempre soube incutir no filho o gosto pela leitura e o respeito pelas regras ortográficas. Chauvet vem de uma família com a prática religiosa constante, o que lhe permitiu não encontrar dificuldades na decisão de seguir o caminho do sacerdócio. Depois de ter concluído o tempo de escolaridade no Seminário de Luçon, foi ordenado sacerdote em 2 de julho de 1966, nesta mesma diocese. Foi enviado a prosseguir os seus estudos na Universidade Católica do Oeste (Angers). Em 1967 obteve a sua licenciatura canónica em teologia, depois de ter defendido uma dissertação sobre “O sacerdócio de Cristo na epístola aos Hebreus”. Em 1973 defendeu a sua primeira tese de Doutoramento na Universidade Paris-I-Sorbonne, subordinada ao tema “João Calvino: crítica teológica e pastoral das doutrinas escolástica e tridentina do sacramento da Penitência”. Em 1974 Chauvet é convidado a fazer parte do corpo docente do Instituto Católico de Paris, onde começou a lecionar. Já com uma certa maturidade teológica, Chauvet defende, em 1986, outra tese de Doutoramento: “Símbolo e sacramento: uma releitura sacramental da existência cristã”, que lhe conferiu uma audiência internacional. Em 1989, Chauvet foi eleito professor pelo Conselho da Faculdade de Teologia do Instituto Católico de Paris. Durante muitos anos, ele deu numerosas sessões de formações tanto nas dioceses de França como no estrangeiro. As suas obras foram traduzidas, lidas e comentadas um pouco por todo o mundo, principalmente na América do Norte. (cf. Philippe Bordeyne e Bruce T. Morrill, *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu: volume offert à Louis-Marie Chauvet*, (Paris: Cerf, 2008), 9-14). Atualmente, já com os seus 81 anos, apesar de já não se encontrar a exercer o cargo de professor, continua a prestar alguma colaboração ao nível de produção literária, sobretudo na área de liturgia, sacramentos e na teologia pastoral. Só nos últimos três anos já nos brindou com duas novas publicações: *Dieu, un détournement inutile? Entretien* (2020) e *Drôlement Dieu!* (2022).

respeito do corpo no âmbito da sacramentalidade. A partir destas três, e talvez um pouco mais desta última, propusemos pensar o corpo como mediação sacramental.

Para Chauvet, pensar o corpóreo ou o material nos sacramentos nunca deve ser considerado uma questão secundária, mas fundamental, precisamente porque os sacramentos enquanto expressão paradigmática da relação de Deus com os sujeitos crente, sendo que o corpo é o lugar onde se efetua a verdade desta comunicação.³ Por isso, já no dealbar da sua reflexão teológica, chega a perguntar: «não serão os sacramentos a expressão maior de uma fé que existe quando entregue ao risco do corpo?»⁴ De facto, esta foi um das questões que muito nos ajudou a juntar as primeiras peças para compor este trabalho. Além disso, e em jeito de resposta à pergunta, podemos dizer que foi deveras importante um pensamento do autor francês, que consideramos transversal a todos os seus escritos: o que há de mais espiritual realiza-se no mais corpóreo.⁵ Uma ideia tão vincada que também aparecerá muitas vezes nesta dissertação, precisamente para afirmar o lugar do corpo no universo sacramental.

Inicialmente, pretendíamos explorar apenas o filão antropológico da teologia sacramental do autor francês. Contudo, movido pela visão tripartida do corpo⁶ – cósmico, de tradição⁷ e eclesial, este último inclui também o antropológico – que nos ajudou a construir o esqueleto do nosso trabalho, achamos por bem traçar um itinerário que nos permitisse fazer uma abordagem que tivesse uma aproximação mais cosmológica, antropológica e eclesiológica do corpo no universo sacramental. Um caminho que nos permite descobrir ao mesmo tempo uma ideia de “progresso” a medida que avançamos de capítulo para capítulo: do corpo cósmico (realidades mais sensíveis/materiais dos sacramentos) ao corpo eclesial (a Igreja) como mediação por excelência, tendo pelo meio o antropológico (o ser humano), sempre pensado como mediação sacramental ou, se quisermos, como caminho de Deus.

³ Cf. Louis-Marie Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, (Montrouge: Bayard Édition, 2010), 79.

⁴ Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, (Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1997), 4.

⁵ Cf. Louis-Marie Chauvet, *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 148; Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 4; Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 19.

⁶ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento* 157; Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 153-54; Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 22; Bordeyne, e Morrill, *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 217.

⁷ O copo de tradição, segundo Chauvet, tem a ver com todo o corpo tradicional da Igreja que se exprime através das palavras e gestos devidamente prescritos e institucionalmente programados (Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 22).

Deste modo, para melhor aprofundar a ideia do corpóreo na reflexão chauvetiana sobre a sacramentalidade, organizamos este trabalho em três capítulos, sendo que, cada um deles vai ao encontro desta visão tripartida – mas unitária – do corpo.

Assim, no primeiro capítulo, olharemos para a linguagem sensível dos sacramentos, onde apresentaremos a ideia do corpóreo ou o material nos sacramentos, uma vez que a graça sacramental não foge da vulnerabilidade ou do caráter perecível das realidades materiais/sensíveis dos sacramentos. Por isso, encaramos o criado como realidade sacramental e toda a ação sacramental como autêntica consagração e valorização do cosmos.

No segundo capítulo, abordaremos a corporeidade numa aproximação mais antropológico-sacramental. No fundo, olharemos para o corpo próprio ou individual – como nos fala Chauvet – como caminho de Deus e mediação sacramental. Começaremos por fazer uma proposta de redescoberta do corpo, a fim de apresentar de seguida o sentido cristão do corpo. Embora o mistério da encarnação do Verbo constitua o princípio da novidade cristã sobre o corpo, Chauvet aponta-nos o mistério pascal como o lugar esclarecedor e realizador do corpo: aproveitaremos para estabelecer um diálogo sadio entre o pensamento tomista e chauvetiano sobre o ponto de partida para a reflexão sacramentária.

Por fim, no terceiro capítulo, apresentaremos o corpo eclesial, onde a nossa abordagem consistirá em apresentar a Igreja como o corpo e sacramento de Cristo. Um corpo como mediação por excelência, pois é neste corpo eclesial onde se realiza todo o universo corpóreo dos sacramentos.

Ao longo do trabalho será frequente o recurso à linguagem simbólica usada pelo autor, precisamente porque o próprio aborda a sacramentalidade a partir da ordem simbólica (do símbolo), uma vez que os sacramentos são expressões simbólicas do dinamismo da ressurreição de Cristo.⁸

No desenvolvimento desta dissertação seguiremos o método teológico-analítico.

Uma vez que a maior parte da nossa fonte encontra-se em língua francesa, aproveitamos para deixar claro que a tradução é da nossa inteira responsabilidade.

⁸ Cf. Louis-Marie Chauvet, *A arte de presidir à liturgia*, (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020), 9.

CAPÍTULO 1 – A LINGUAGEM SENSÍVEL DOS SACRAMENTOS

Neste capítulo faremos um itinerário através do qual Chauvet valoriza o corpo cósmico. Deste modo, olharemos como os sacramentos acolhem e consagram os elementos materiais oferecido pela natureza. Segundo o autor francês, as realidades sensíveis dos sacramentos – pão, vinho, águas, azeite, luz, círio, apesar da sua perecibilidade ou vulnerabilidade constituem verdadeiramente caminhos de Deus e, por isso, mediação e expressão da graça divina.

1. A LINGUAGEM SENSÍVEL DOS SACRAMENTOS

De acordo com a lógica do pensamento de Louis-Marie Chauvet, é impossível elaborar uma teologia sacramentária desligando-se do seu aspeto existencial, uma vez que os sacramentos possuem, na sua essência, um grande significado no processo da constituição da identidade cristã.⁹ Além disso, o autor reconhece que só se pode esboçar uma teologia fundamental dos sacramentos na medida em que a compreendemos como «extensão do conjunto da existência cristã».¹⁰ Por isso, pensar os sacramentos significa não só pensar o ser humano na sua relação com Deus e com a Igreja, mas também pensar o ser humano na sua relação como o cosmos.¹¹ Tal como Chauvet, na mesma linha está o Catecismo da Igreja Católica, quando nos mostra que:

Deus fala ao homem através da Criação visível. O cosmos material apresenta-se à inteligência do homem para que leia nele os traços do Criador. A luz e a noite, o vento e o fogo, a água e a terra, a árvore e os frutos, tudo fala de Deus e, ao mesmo tempo, simboliza a sua grandeza e a sua proximidade. Enquanto criaturas, estas realidades sensíveis podem tornar-se o lugar de expressão da ação dos homens que prestam a Deus o seu culto. O mesmo acontece com os sinais e os símbolos da vida social dos homens: lavar e ungir, partir o pão e partilhar o cálice podem exprimir a presença santificante de Deus e a gratidão do homem diante do seu Criador (1147-8).

⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 11.

¹⁰ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 12.

¹¹ Neste sentido, não podemos esquecer que os sacramentos são autêntica valorização e consagração do cosmos. Sobre o cosmos e os sacramentos, ver: José J. F. de Farias, «O cosmo divinizado: elementos para uma teologia sacramental do mundo», *Communio* 5 (set. – out. de 1992), 402-11.

Deste modo, os sacramentos trazem consigo uma realidade concreta e não abstrata, razão pela qual devem ser pensados no que têm de mais concreto. Ou seja, os sacramentos comportam uma realidade sensível (corpórea/material). Ora, segundo Chauvet, os sacramentos, enquanto comunicação da graça divina, implicam sempre uma mediação de elementos materiais; ou, se quisermos, implicam sempre uma «mediação completamente “sensível” de uma instituição, de uma fórmula, de um gesto, de um material, como lugar (escatológico) do advento de Deus».¹²

Certamente, quando olhamos para os sacramentos, percebemos que parece ser mais fácil ao homem dar mais atenção à realidade transcendente ou misteriosa – o Deus que se encontra com o homem pelos sacramentos – do que ao seu próprio corpo, bem como a todo o resto do universo material tão importante para que os sacramentos sejam, de facto, o que são. Nos sacramentos, a graça chega-nos através de elementos materiais santificados por Deus; ou seja, a graça toca-nos sempre pela mediação do corpóreo/material, independentemente da sua simplicidade ou do carácter corruptível que constitui a sua essência.

Ao longo da história do pensamento teológico, mormente na escolástica, foi discutida largamente esta questão. Assim, São Tomás não ficou indiferente ao «sensível» dos sacramentos. O Aquinate começa por interrogar se o sinal sacramental é verdadeiramente uma realidade sensível.¹³ Num primeiro momento, parece admitir que não se requerem as realidades sensíveis para os sacramentos; porém, conduzido pelo pensamento de Santo Agostinho – “acrescenta-se a palavra ao elemento, e eis um sacramento” – admite-se que realmente requerem-se as realidades sensíveis para os sacramentos.¹⁴ De facto, a elevada centralidade cristológica na reflexão sacramentária de São Tomás – tal como assegura Chauvet¹⁵ – fá-lo pensar seriamente o lugar do “sensível” no universo sacramental. São Tomás, com os olhos postos na eficácia dos sacramentos, tinha como grande preocupação saber até que ponto os elementos sensíveis podem ser produtores ou geradores da graça divina: «de que modo atos humanos, dos quais alguns exigem a utilização de elementos sensíveis – água, pão e vinho, óleo – podem produzir

¹² Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 90.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, (São Paulo: Loyola, parte III, q. 60-65, vol. 9, 2ª ed., 2013), q. 60, a. 4.

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 4. Conferir também: Agostinho, *Iohannis evangelium tractatus* 80, 3: CCL 36, 529 (PL 35, 1840).

¹⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 455.

um efeito sobrenatural, dar graça?»¹⁶ De acordo com o doutor angélico, pensar a eficácia dos sacramentos significa pensar em Cristo, pois, para ele a eficácia sacramental deriva exclusivamente de Cristo, homem-Deus.¹⁷

A verdade é que, os sacramentos supõem sempre atos humanos, tal como bem referiu São Tomás; eles são como que comunhão de dois atos: a ação humana, que acarreta consigo toda a sua fragilidade e a ação divina que envolve e penetra os atos humanos com toda a sua força sobrenatural. Neste sentido, Chauvet vai mais além ao reconhecer a ação de Deus na ação sacramental totalmente humana da Igreja.¹⁸ Assim, a afirmação teológica da graça sacramental – a comunicação da graça¹⁹ – não pode ser compreendida fora desta ação totalmente humana da Igreja. Ora, a ação humana da Igreja, que entendemos como ação visível e sensível da Igreja nunca ocorre desligado da sua realidade misteriosa (cf. LG 1).

Desta forma, podemos dizer que a força sobrenatural da graça nunca dispensa os caminhos do sensível, do material ou do corpóreo para chegar ao seu fim; ou seja, Deus escolhe o caminho do sensível para nos comunicar a sua graça, para a santificação dos homens: «Com razão se considera a Liturgia como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens» (SC 7). Portanto, na lógica chauvetiana, é impossível pensar os sacramentos fora da corporeidade, pois, para Chauvet, «no cristianismo “o mais espiritual” passa não apenas pelo corpóreo, mas ocorre no próprio coração do “mais corpóreo”».²⁰ Importa realçar que o corpóreo compreende desde os elementos mais pequenos ou simples (o pão, a água, o vinho, o óleo e muitos outros), ao mais complexo: o homem e a própria Igreja – corpo de Cristo (cf. Ef 1, 22-23; Col 1, 18) – em si, na ação sacramental.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, Introdução, I.

¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, Introdução, I.

¹⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 455.

¹⁹ Para o nosso autor, os sacramentos são acontecimentos da graça. Por isso, a graça sacramental não pode ser pensado na esfera da instrumentalidade e da causalidade, pois não se trata de uma espécie de poder mágico das palavras, segundo uma energia muito mais mecânica e física e muito menos uma realidade irreduzível à explicação humana, mas sim um acontecimento: desde logo porque nos transforma e nos torna frutíferos e, ao mesmo tempo, um sinal da nossa total pertença a Deus e incorporação ao corpo de Cristo – a Igreja (Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 448-9).

²⁰ Louis-Marie Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements*, 8. Importa ter presente que, embora seja de certo modo justo, Chauvet considera demasiado restritiva a interpretação aristotélico-tomista segundo a qual não há nada no intelecto que não passe pelos sentidos (cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 4; ver também a parte I, q. 84, a. 6).

1.1. O corpóreo nos sacramentos

Nos mais variados contributos de Chauvet à teologia sacramentária, sobressai a ideia da corporeidade, ideia na qual o teólogo francês fundamenta grande parte da sua teologia sobre os sacramentos.²¹ Mesmo quando traz para a discussão a noção de linguagem e de símbolo no universo sacramental, Chauvet chega sempre à noção do corpo, pois o corpo é tido sempre como mediação sacramental. Além disso, o autor francês tem por certo que na antropologia cristã o corpo é a “mediação” exemplar por meio da qual o sujeito estabelece a relação consigo mesmo, com a sociedade e com Deus.²² Ora, quem o diz na antropologia di-lo também nos sacramentos – até porque Chauvet vê sempre uma antropologia nos sacramentos e procura manter-se fiel a esta indicação, dando sempre um cunho antropológico à sua teologia sacramentária.

Importa frisar que o autor, ao pensar os sacramentos a partir a corporeidade, apresenta-nos um triplo modelo de corporeidade: o corpo ancestral de tradição, o corpo social de cultura e o corpo cósmico de natureza, sendo que cada um deles é o que é, mesmo em sua espiritualidade mais singular, somente dentro dessas mediações.²³ Deste modo, os sacramentos, na lógica chauvetiana, constituem sempre a “epifanização” deste triplo modelo da corporeidade,²⁴ e os mesmos não procuram nada mais senão fazer o que os sacramentos realmente fazem: a comunicação do homem com Deus. Por esta razão, o autor francês insiste em mostrar que «o mais “espiritual” do sujeito não acontece em outro lugar senão por meio da mediação do mais corpóreo».²⁵

Decerto, pensar o corpo desta forma significa pensá-lo como mediação, porque «as mediações são, de facto, os únicos caminhos do reconhecimento e de encontro com o Outro».²⁶ Com razão, sustentava Edward Schillebeeckx²⁷ a salvação mediante os

²¹ Uma ideia bastante consensual nos seus escritos e, prova disso, é a razão pela qual levou-o a intitular uma das suas obras “*Les corps chemin de Dieu*”, justamente para mostrar-nos o quão necessário é pensar os sacramentos a partir da corporeidade.

²² Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 7.

²³ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 19. O percurso que trilhamos neste trabalho de investigação, certamente parece conduzir-nos mais para os dois últimos modelos de corporeidade que Chauvet nos apresenta: desde logo o corpo social – aqui entendido como o corpo eclesial, que será desenvolvido mais adiante no terceiro capítulo – e o corpo cósmico que, na verdade, ocupa o primeiro capítulo do nosso trabalho. É importante ter presente que todos eles são entendidos por Chauvet como mediação sacramental.

²⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 495.

²⁵ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 19.

²⁶ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 7.

²⁷ Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*, (Petrópolis: Vozes, 1968), 11.

sacramentos, justamente por causa desta dinâmica do “encontro” do homem com Deus, que se realiza mediante os sacramentos. Esta ideia dos sacramentos como o acontecimento do encontro, acaba por ser uma ideia bastante vincada e assumida na teologia contemporânea. Na sua introdução aos sacramentos, Bruno Forte começa precisamente por interrogar onde está Deus e onde O poderemos encontrar, a fim de propor os sacramentos como resposta:

Cristo é o Sacramento de Deus, o sinal vivo em quem o Eterno Se comunica aos homens. Portanto, para alcançar cada ser humano na variedade dos tempos e dos lugares, o Senhor Jesus torna-se presente na sua Igreja, sacramento de Cristo, lugar privilegiado do encontro com Ele no Espírito. A Igreja celebra e vive o encontro com o Ressuscitado e os homens nalguns acontecimentos, nos quais o dom divino atinge o coração da pessoa e a história da comunidade, através de palavras e dos gestos realizados em obediência à vontade do Senhor: os sacramentos.²⁸

O Papa Francisco também não se distancia da teoria sacramentária de Schillebeeckx, pois tem bem presente esta noção de sacramento como encontro, tal como podemos ver nas suas catequeses sobre os sacramentos de iniciação. Iluminado pela experiência evangélica de São Tomé, que teve a necessidade de ver e tocar o corpo do Ressuscitado para O reconhecer, diz o Papa: «os sacramentos vêm ao encontro desta exigência humana. Os sacramentos – a celebração eucarística, de maneira especial – são os sinais do amor de Deus, os sinais privilegiados para nos encontrarmos com Ele».²⁹ Desta forma, podemos dizer que o corpo se apresenta como o verdadeiro paradigma antropológico³⁰ no pensamento chauvetiano.

Ora, os sacramentos como encontro gerador de graça (na linguagem de Schillebeeckx) ou enquanto acontecimento da graça – como assegura Chauvet – não acontecem de maneira mágica ou abstrata, mas por mediação do corpo, ou, se quisermos, por meio de um elemento material. Quem poderia imaginar que, por exemplo, um pedaço de pão, depois de consagrado, tornar-se-ia para nós alimento espiritual na Eucaristia? Como afirma Santo Ambrósio, «antes da consagração é pão; mas quando as palavras de

²⁸ Bruno Forte, *Introdução aos sacramentos*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994), 7.

²⁹ Papa Francisco, *Catequeses sobre a Iniciação cristã: Batismo, Confirmação e Eucaristia*, (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019), 44.

³⁰ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 7.

Cristo aparecem, é corpo de Cristo».³¹ Ou então que o banho regenerador do Batismo pela água nos tornaria verdadeiramente filhos de Deus? Como vemos, há aqui sempre uma dinâmica de encontro: mais do que um simples encontro dos elementos materiais – revestido de fraqueza e corruptibilidade – com o poder sobrenatural de Deus, há verdadeiramente o encontro do homem com Deus.

Reparemos que o Deus de que nos fala Chauvet não é um Deus à maneira dos gnósticos – incapazes conceber um Deus que se junte ao corpóreo, ou pelo menos, que se sirva do corpóreo para fazer chegar a sua graça aos homens – mas um Deus que toma corpo nos sacramentos e alcança através deles a corporeidade dos crentes.³² A criação visível, enquanto um modo de dizer de Deus aos homens (cf. CIC 1147), faz-se presente nos sacramentos com toda a sua força sensível, material ou corpórea. Por isso, a fé nos sacramentos supõe, de certa forma, a fé na corporeidade, uma vez que esta é tida por Chauvet como o lugar de Deus,³³ ou, se quisermos, como o “caminho de Deus”.

1.2. O criado como realidade sacramental

Os sacramentos, enquanto *via salutis*, ou caminho de santificação do homem, são, na verdade, o lugar de encontro e de acesso a Deus. Na história da salvação, o primeiro grande momento revelador de Deus é, com certeza, a criação: a realidade material ou corpórea por meio da qual temos acesso ao Imaterial/Incorpóreo. Então, a criação assim se apresenta com todo o seu ser, espelhando o seu Autor, ou melhor, revelando, de certo modo, o ser d’Aquele que a constituiu. Ela é, no fundo, a expressão visível do amor inicial e eterno de Deus, que foi sendo revelado ao longo da história e que se plenifica e culmina no envio do Filho – expressão visível do amor do Pai por excelência – que, para melhor conhecermos o Pai, o Deus criador, assume o que é corpóreo (como veremos mais

³¹ Ambrósio de Milão, *Explicação do símbolo, sobre os Sacramentos, sobre os mistérios, sobre a penitência*, (São Paulo: Paulus, 2014), IV, 5.23. De facto, estas palavras de Santo Ambrósio nos fazem pensar também no que afirma o Papa Francisco a respeito do sacramento da Eucaristia: «Encontramos a grandeza de Deus num pedacinho de Pão, numa fragilidade que transborda de amor e de partilha [...] Jesus torna-se frágil como o pão que se parte e se esmigalha. Mas é precisamente na sua fragilidade que está a sua força. Na Eucaristia, a fragilidade é força: força do amor que se faz pequeno para ser acolhido e não temido; força do amor que se parte e se divide para alimentar e dar vida; força do amor que se fragmenta para reunir todos nós em unidade» (*Angelus* de 6 de junho de 2021, acedido a 28 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210606.html).

³² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 14.

³³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 494.

adiante), enquanto «matéria organizada para exprimir a vida»,³⁴ justamente porque «só o corpo pode exprimir o amor».³⁵ Ademais, se para José Policarpo «a possibilidade de Deus amar, corporalmente, está subjacente a toda a História da Salvação»,³⁶ podemos, então, dizer que a criação é já em si mesma este primeiro modo de Deus amar corporalmente. Assim o é, porque Deus partilha com o criado aquilo que é em pessoa – Amor (cf. 1Jo 4, 8). Deste modo, cada realidade criada torna-se expressão viva deste amor. Na verdade, é como diz sabiamente Ladaria: «a criação é já em si mistério de salvação».³⁷ Algo semelhante é o que vemos nos sacramentos, que não deixam de ser para nós um mistério de salvação, onde Deus continua a criar e a recriar o mundo e, de modo muito peculiar, a humanidade.

Santo Atanásio, numa das suas dissertações, onde reage contra os arianos, mostra-nos claramente esta ligação do Criador à criatura, ou seja, como o ser do Criador penetra e santifica toda a realidade criada:

para que as coisas criadas não só existam, mas existissem ordenadamente, aprouve a Deus conformar-Se pela sua Sabedoria às coisas criadas, imprimindo em todas e cada uma delas um sinal e semelhança da sua imagem, para que ficasse bem patente que as coisas criadas tinham sido esplendidamente ordenadas pela Sabedoria e eram obras dignas de Deus.³⁸

Desta forma, encaramos o criado como a realidade sacramental, não só porque santificado por Deus, mas também porque o próprio Jesus Cristo, como afirma o Catecismo da Igreja Católica, «serve-se muitas vezes dos sinais da criação para tornar conhecidos os mistérios dos Reino de Deus (cf. Lc 8, 10). Realiza a suas curas ou sublinha a sua pregação com sinais materiais ou gestos simbólicos (cf. Jo 9, 6; Mc 7, 33-35; 8, 22-25)» (CIC, 1151). E, porque Cristo assim fez, a Igreja também o faz: todos os sacramentos instituídos por Cristo e assumidos pela Igreja contêm elementos da criação que, enquanto sinais sacramentais, «significam e realizam a salvação» (CIC, 1152). Por conseguinte, a matéria, enquanto realidade santificada por Deus torna-se então, indispensável para a

³⁴ José da Cruz Policarpo, Conferência no encerramento do Congresso «A linguagem corporal do amor numa visão integral do homem», em *A Igreja conduzida pela Palavra: Obras Escolhidas*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, vol. 7, 2004), 274.

³⁵ Policarpo, «A linguagem corporal do amor numa visão integral do homem», 274.

³⁶ Policarpo, «A linguagem corporal do amor numa visão integral do homem», 275.

³⁷ Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1992), 44.

³⁸ Atanásio, *Das Dissertações contra os Arianos*, (*Oratio* 2, 78. 81-82 PG 26, 311.319). Servimos da tradução portuguesa de Liturgia das Horas, Conferência Episcopal Portuguesa: vol. 3, 6ª ed., (2015), 271.

realização dos sacramentos. Aliás, para termos sacramentos, precisamos sempre de ter coisas como matéria e palavras como forma: ainda que as palavras contenham força espiritual, elas precisam sempre de realidades sensíveis, materiais ou corpóreas para santificarem, pois estas são necessárias para que os sacramentos expressem verdadeiramente o que significam.³⁹

Decerto, o testemunho de Chauvet, segundo o qual o que há de mais espiritual realiza-se no mais corpóreo, vem de certa maneira alimentar ainda mais a nossa fé na criação. Porque a celebração dos sacramentos não só é lugar de comunhão entre Deus e o homem, mas também lugar onde se celebra, vive e valoriza a própria criação, que, por sua vez, se torna para nós expressão da graça divina.

Trazer os elementos materiais para a celebração dos sacramentos significa reconhecer e assumir o sentimento de bondade de Deus, expresso em toda a realidade criada: «Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom» (Gn 1, 31) – sentimento esse que percorre quase todo o primeiro capítulo do livro do Génesis. Assim como o próprio Criador contempla amavelmente cada realidade criada e a considera boa – porque participam da Sua bondade – também olhamos para as realidades sensíveis dos sacramentos como coisas não desprovidas deste reconhecimento de bondade divina. Além disso, Marie-Dominique Chenu assegura-nos que,

se Deus cria, no sentido forte e verdadeiro do termo, a matéria em si mesma é desejada, é criada, é, portanto, boa. O cristianismo sempre rejeitou o maniqueísmo, doutrina segundo a qual o mundo é composto de dois princípios: um bom, procedente de Deus, e outro mau, pela matéria que lhe constitui.⁴⁰

Por isso, com razão, justifica São Tomás que os elementos materiais são necessários para os sacramentos⁴¹, porque o criado – revestido de santidade e bondade de Deus – acaba por ser para nós realidade sacramental.

A criação, enquanto «obra comum da Santíssima Trindade» (CIC, 292) e dom de amor de Deus aos homens, é trazida para a ação litúrgica – com marcas da Trindade (*Vestigia Trinitate*, como ensina Santo Agostinho) – e apresentada como dom a Deus, a

³⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 5.

⁴⁰ Marie-Dominique Chenu, *Théologie de la matière: civilisation technique et spiritualité chrétienne*, (Paris: Cerf, 1967), 18.

⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 5.

fim de se tornar para os homens um dom mais sublime, mais espiritual: o corpo e o sangue de Cristo, no caso da Eucaristia. Neste ponto, é importante ter presente a natureza simbólica dos sacramentos, amplamente defendido por Chauvet, até porque todos os elementos sensíveis dos sacramentos só são mediação, precisamente por causa desta força simbólica, que não só permitem aos cristãos identificarem-se como os mesmos, como também se tornarem caminhos pelos quais Deus utiliza para fazer chegar a sua graça.⁴²

A linguagem simbólica – dom que se torna dom – é traduzida por Chauvet como «o processo simbólico de eucaristicidade»,⁴³ onde aquele que recebe (o dom) é suscitado a uma certa devolução (o contra dom): algo que o autor representa no esquema de dom, rezeção e contra dom. De acordo com o autor, a Igreja [o homem] «recebe precisamente devolvendo a Deus a sua própria graça, Jesus Cristo, dado no sacramento».⁴⁴

Deste modo, ao reconhecer o criado como realidade sacramental, porque é digno de ser apresentado como oblação a Deus, o homem assume a sua responsabilidade de, através dos sacramentos, ir iniciando o processo de condução da criação à sua finalidade, isto é, a Deus. Ou seja, pelos sacramentos o homem não só estaria a valorizar o cosmos (a criação), como também a conduzi-lo à sua santificação plena. Por isso, o corpo cósmico de que nos fala Chauvet encontra nos sacramentos o prelúdio da sua realização escatológica. Dito de outro modo: o testemunho paulino segundo o qual todas as criaturas gemem ansiosamente pela libertação gloriosa dos filhos de Deus (cf. Rm 8, 19-22), Chauvet, de certo modo, já o vê realizar-se nos sacramentos. Aliás, os Bispos latino-americanos deixam-no bem claro reconhecendo que «toda a criação é, de certo modo, sacramento de Deus, porque no-Lo revela».⁴⁵

Ora, se a criação é já em si lugar da manifestação divina, trazendo-a para os sacramentos e, juntando-se à palavra, torna-se para nós mediação ou caminho de Deus. Santo Ireneu, tentando elucidar os gnósticos a propósito da Eucaristia, no-lo deixa bem claro quando afirma:

É por sermos seus membros que somos nutridos por meio de coisas criadas: Ele próprio [o Verbo de Deus] põe à nossa disposição as criaturas, fazendo o sol levantar-se e chover,

⁴² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 119-20.

⁴³ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 279.

⁴⁴ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 283.

⁴⁵ Documento de Puebla, Conclusões da III Conferencia General do Episcopado Latino-americano, (Puebla de los Angeles: Edições Paulinas, 1979), nº 920.

como quer; Ele ainda reconheceu como seu próprio sangue o cálice tirado da natureza criada, com o qual fortifica o nosso sangue, e proclamou ser seu próprio corpo o pão tirado da natureza criada com o qual se fortificam os nossos corpos.⁴⁶

Então, de acordo com o Doutor da unidade, é próprio Cristo, o Verbo de Deus, que atesta a bondade e a santidade das coisas criadas, ao ponto de nos dar por seu corpo e sangue, o pão e o vinho, fruto da terra e do labor humano. Na verdade, o que Santo Ireneu nos quer dizer é que o criado é verdadeiramente realidade sacramental.

1.3. Matéria: primeira componente dos sacramentos?

Para os sacramentos realizarem o que verdadeiramente significam, é importante que as palavras e as ações litúrgicas sejam inseparáveis (cf. CIC 1155), ou seja, que as palavras (forma) estejam sempre associadas a coisas ou gestos (matéria).⁴⁷ Por isso, Chauvet afirma que:

Um sacramento nada mais é do que a manifestação do movimento interno de realização que constitui a Palavra-*Dabar*. É bem verdade que este quer chegar ao coração e a vida do crente que se epifaniza no gesto que vem precisamente para tocá-lo sensivelmente. A coisa é ainda mais reveladora em relação à comunhão eucarística: ali, de facto, a Palavra não vem apenas repousar sobre o corpo, mas no corpo. Assim, as celebrações litúrgicas e sacramentais manifestam o carácter mediato da relação propriamente cristã com Deus.⁴⁸

Como vemos, o autor é muito claro ao mostrar o lugar da palavra na celebração sacramental, porém, não deixa de mostrar também o lugar do corpóreo. Assim como o Verbo, para a realização perfeita da obra do Pai, assumiu a carne (justou-se ao corpo/matéria), assim também nos sacramentos precisa, de igual modo, juntar-se às realidades sensíveis/materiais, para que os sacramentos realizem eficazmente o que significam, ou seja, para que sejam, de facto, sacramentos. Do mesmo modo, assim como Deus criou tudo por meio do Verbo, assim também continua a dar-nos vida por meio dos sacramentos, onde o mesmo Verbo continua presente penetrando e vivificando com a sua

⁴⁶ Ireneu de Lião, *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*, Traduzido por Lourenço Costa, (São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1995), V, 2, 2.

⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 7.

⁴⁸ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 75-6.

força as realidades materiais, a fim de as tornar dons espirituais, que são garças divinas em favor do homem.

Na *Suma Teológica*, São Tomás parece propor a forma como primeira componente dos sacramentos:

Nos sacramentos as palavras assumem um papel semelhante ao da forma, enquanto as realidades sensíveis exercem a função de matéria. Ora, em tudo que é composto de matéria e forma, a forma é o princípio de determinação; ela é, de certo modo, o fim e o termo da matéria.⁴⁹

Certamente compreendemos a intenção do doutor angélico ao propor, na sua abordagem sacramental, esta ideia da superioridade da forma, isto é, das palavras. É verdade que as realidades sensíveis, por si só – tendo em conta a sua fraqueza, a sua percibibilidade – não valem, pois precisam de ser verbificadas, precisam de ser santificadas pelo Verbo para que o sacramento aconteça verdadeiramente. Contudo, também é verdade que o Verbo, apesar da sua coeternidade, da sua força e da sua grandeza, aceitou repousar num corpo corruptível, mostrando assim que o corpóreo/material é, sem dúvidas, caminho de Deus, tal como nos assegura Chauvet.

Para o autor francês, dizer que a natureza corpórea está sujeita à alma desempenhando apenas o papel de matéria e instrumento para ela,⁵⁰ seria de certo modo um pouco redutor. Ora, esta ideia leva Chauvet a olhar para o sentimento escolástico com uma certa preocupação, chegando ao ponto de reconhecer que este modo de olhar e compreender o corpóreo «explica o sentimento de uma distância tão grande entre o modo como São Tomás compreende o papel do corpo e da matéria em relação com Deus o que se tornou o nosso».⁵¹ Diante disso, o nosso autor afirma que a sua posição pessoal sobre os sacramentos está totalmente ligada a uma valorização da corporeidade.⁵²

Mais do que o esforço de procurar mostrar o que é, de facto, a primeira componente dos sacramentos – tal como nos apresenta São Tomás – queremos, antes de mais, mostrar que, na tradição eclesial, quando se trata de sacramentos, as palavras são indissociáveis das coisas e dos gestos: «Inseparáveis enquanto sinais e ensinamentos, as

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 7.

⁵⁰ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 61-2.

⁵¹ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 62.

⁵² Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 62.

palavras e a ação litúrgica são-no também enquanto realizam o que significam. O Espírito Santo não dá apenas a compreensão da Palavra de Deus suscitando a fé; pelos sacramentos realiza também as “maravilhas” de Deus anunciada pela Palavra; torna presente a obra do Pai, realizada pelo Filho muito amado» (CIC 1155).

Assim, o que acontece nos sacramentos não deixa de ser a obra salvífica realizada pela Trindade, pois o «Pai exprime a Sua Palavra [o Seu Verbo] no Espírito Santo» (VD, 6), gerando e renovando vidas pela força performativa da Sua Palavra: é este Verbo revestido de Espírito que transforma a fragilidade das realidades sensíveis dos sacramentos em dons mais elevados, em dons espirituais. Por isso, Bruno Forte deixa claro que «a celebração litúrgica dos sacramentos é o terreno do advento da Trindade à história, o lugar de aliança entre o tempo da peregrinação e a glória do Eterno: nela, a história é acolhida no seio da Trindade e a Trindade torna-se presente na vivência humana».⁵³

Na verdade, este *modus operandi* trinitário – presente em toda a história da salvação (vemo-la aqui de modo peculiar na criação, na encarnação e nos sacramentos) – foi, desde sempre, o modo de comunicar-nos a Sua própria vida, permitindo-nos ao mesmo tempo, tomar parte da mesma. Por isso, reforça o Papa Bento XVI, quando afirma na Exortação Apostólica *Verbum Domini* que

na relação entre Palavra e gesto sacramental, mostra-se de forma litúrgica o agir próprio de Deus na história, por meio de *carácter performativo* da Palavra. Com efeito, na história da salvação, não há separação entre o que Deus *diz e faz*; a Sua própria Palavra apresenta-se como viva e eficaz (cf. Heb 4, 12), como aliás indica o termo hebraico *dabar*. Do mesmo modo, na ação litúrgica, vemo-nos colocados diante da Sua Palavra que realiza aquilo que faz (VD, 53).

Seguramente, pensar o mistério desta indissociabilidade – entre palavras e gestos ou realidades sensíveis dos sacramentos – significa não só pensar na força sacramental da palavra, mas também na fragilidade das realidades sensíveis ou nas imperfeições dos gestos que, uma vez associados à palavra, se transformam em dons e gestos que

⁵³ Forte, *Introdução aos sacramentos*, 51. É importante frisar que, apesar de Chauvet apresentar o mistério pascal como o ponto de partida da sua reflexão sacramentária, ele não se limita a isolar os sacramentos numa conceção centrada apenas no mistério de Cristo, mas procura introduzir também uma visão trinitária (cf. Bordeyne e Morrill, *Les sacrements, revelation de l'humanité de Dieu*, 62; ver também: Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 171).

santificam: e nisto consiste o sacramento. No fundo, pensar palavras e gestos, ou, se quisermos, matéria e forma dos sacramentos, significa pensar o mistério da encarnação onde o divino (o incorpóreo, o imaterial) e o humano (o corpóreo) se cruzam. Aliás, digo melhor o Papa Bento XVI:

na origem da sacramentalidade da Palavra de Deus, está precisamente o mistério da encarnação: “o Verbo fez-se carne” (Jo 1, 14), a realidade do mistério revelado ofereceu-se a nós na “carne” do Filho. A Palavra de Deus torna-se perceptível à fé através do “sinal” de palavras e gestos humanos. A fé reconhece o Verbo de Deus, recolhendo os gestos e palavras com que Ele mesmo nos apresenta. Portanto, no horizonte sacramental da revelação indica a modalidade histórico-salvífica com que o Verbo de Deus entra no tempo e no espaço, tornando-Se interlocutor do homem, chamado a acolher a fé no seu dom (VD, 56).

Ora, para Chauvet, os sacramentos continuam a ser o lugar por excelência onde Cristo, o Verbo de Deus, continua a ser verdadeiramente interlocutor: não de forma abstrata, mas tendo como mediação o corpóreo/o material. Segundo o autor francês, os sacramentos são o lugar onde Deus, por mediação do corpo, continua a dizer-se e a dar-se. Através dos sacramentos, Deus continua a revelar-nos a Si próprio, num «diálogo de amor entre as Pessoas divinas e convida-nos a participar nele» (VD 6). Nesta perspectiva, com razão, afirmava Santo Agostinho que os sacramentos outra coisa não são do que «*Verbum visibile*». ⁵⁴ Neste sentido, olhando de modo especial a Eucaristia, a Palavra é para nós algo de concreto, que se vê e que, por isso, também pode ser acolhida no pão e no vinho transformado em corpo e o sangue de Cristo. Por isso, Raymond Didier, indagando a teologia sacramentária patrística, confirma-nos esta ideia: «Para Orígenes e Clemente de Alexandria, comer e beber na Eucaristia é acolher a Palavra, interiorizar o Verbo de Deus». ⁵⁵

Decerto, Chauvet, ao pensar a eficácia da Palavra, não a consegue pensar sem que seja no plano simbólico: uma eficácia simbólica; ⁵⁶ do mesmo modo, também não consegue pensar a eficácia da palavra dissociada do corpóreo: «o sacramento nada mais

⁵⁴ Agostinho de Hipona, *In Iohannis evangelium tractatus* 80, 3: CCL 36, 529 (PL 35, 1840).

⁵⁵ Raymond Didier, «Des Sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologique et théologique», *La Maison Dieu* 119, (1974), 41.

⁵⁶ Cf. Louis-Marie Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, (Leuven: Questions Liturgiques, Vol. 88, 2007), 122.

é do que a implantação da própria intencionalidade do *Dabar*: é tão certo que a “Palavra” quer fazer um acontecimento que se desenvolve até no corpo e até (Eucaristia) no corpo dos participantes». ⁵⁷ Portanto, a palavra de que nos fala Chauvet nunca poderá ser uma palavra desencarnada ou que não seja revestido da força do Espírito. Neste sentido, segundo a visão do autor, os sacramentos acabam por ser o lugar por excelência onde a Palavra continua a fazer-se carne (cf. Jo 1, 14) sob a ação do Espírito Santo:

Esta conversão [a graça que os sacramentos operam na vida dos crentes] é obra da Palavra e do Espírito. Obra da Palavra, porque, como mostra aquele lugar teológico fundamental em nosso domínio que é a celebração e, em particular, o facto de que a Igreja só faz um gesto sacramental depois de ter proclamado os textos da Escritura como “Palavra de Deus”, um sacramento outra coisa não é do que a Palavra acontecendo no modo corpóreo próprio da ritualidade. Obra do Espírito, porque, [...] o arado da Palavra de Deus precisa da força de tração do Espírito Santo para realizar a sua obra. A Palavra seria, de facto, inoperante se não fosse vivificada pelo Espírito. O fruto deste trabalho simbólico e espiritual é tornar frutífero o campo simbólico que é o crente. ⁵⁸

De facto, esta dinâmica relacional – entre a Palavra e o Espírito + corpóreo/material – presente nos sacramentos, é uma dinâmica geradora de graça: Palavra e Espírito + corpóreo/material = graça. Por isso, compreendemos que, para Chauvet, os sacramentos só são obras da graça ⁵⁹ enquanto acontecimento da Palavra e do Espírito no corpóreo. Trata-se, na verdade, de um dinamismo que caracteriza o modo próprio de Deus comunicar aos homens: já o vemos presente na criação, na encarnação do Verbo, na paixão e, claro, o encontramos também nos sacramentos.

O autor francês, ao pensar os sacramentos como acontecimentos do Verbo, pensa-os não só como realidades onde a Palavra e o Espírito se encontram entre si, mas, acima de tudo, onde a Palavra e o Espírito se encontram com/no corpóreo, o material. Aliás,

⁵⁷ Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 123.

⁵⁸ Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 123.

⁵⁹ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 79. É importante ter presente que a graça, para Chauvet, não se trata de um tesouro-objeto escondido no campo do sacramento que o crente poderia apreender como apreende um valor, mas sim aquilo que vem de Deus para fecundar o campo simbólico que é a vida do sujeito crente (cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 23-4). Acreditamos que esta noção da graça que o autor nos propõe, talvez pretenda combater a visão sacramental productionista da graça, ou seja, o esquema escolástico. No fundo, o grande propósito do autor é fugir deste esquema productionista e da visão da graça pensada muito no registo técnico e propor pensar os sacramentos numa visão mais simbólica. Chauvet chega a reconhecer que o esquema escolástico – com especial realce o de São Tomás – lhe parece ser pouco satisfatório (cf. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 121).

como nos mostra Marie-Dominique Chenu, o acontecimento do Verbo, isto é, a humanização de Deus, implica sempre a assunção da matéria.⁶⁰ Ora, assim também nos sacramentos, onde o Verbo, revestido da força do Espírito continua a assumir as realidades sensíveis, a fim de as transformar em dons divinos e fonte de graça e santidade na vida dos crentes.

Ao tentar compreender verdadeiramente ação sacramental, Chauvet deixa claro que encontramos «nada mais do que o que é produzido pelo rito enquanto convertido pela Palavra de Deus (caso contrário, continuaria a ser uma simples cerimónia pagã) e habitado pelo Espírito (sem o qual a Palavra continuaria a ser letra morta)». ⁶¹ Isto para dizer que, na ótica chauvetiana, diríamos que na ação sacramental temos o esquema simbólico, onde a Palavra e o Espírito têm lugar proeminente, todavia, o corpóreo/o material também o tem, uma vez que a ação da Palavra e do Espírito concretiza-se no corpóreo. Ora, assim o é, porque para o autor, o que há de mais espiritual nos sacramentos realiza-se no mais corpóreo. Portanto, o material na sua mais banal empiricidade⁶² e na sua fragilidade, acaba por ser mediação e, por conseguinte, caminho de Deus.

1.4. Corpo/matéria como mediação

A ideia de mediação é, com certeza, transversal a toda a reflexão sacramentária de Chauvet, precisamente porque, como o próprio reconhece, o sacramento já é por si só «uma mediação de estruturação do sujeito enquanto crente. Uma mediação decisiva, mas não exclusiva». ⁶³ Neste sentido, o autor é prudente, porque o modo de Deus comunicar a sua graça aos homens não é exclusivo dos sacramentos, porque a graça não está cativa dos sacramentos.

De acordo com Chauvet, desenvolver uma abordagem teológica em torno dos sacramentos leva-nos sempre a vê-los não como instrumentos, mas como mediação, ou seja, como ambientes expressivos onde acontece a identificação e, desta forma, o advento do sujeito crente. ⁶⁴ É importante frisar que Chauvet, ao pensar os sacramentos na ordem do simbólico, sugere-nos pensar a mediação também na mesma ordem; e ainda: uma

⁶⁰ Cf. Chenu, *Théologie de la matière*, 12.

⁶¹ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 23-4.

⁶² Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 23.

⁶³ Chauvet, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», *La Maison Dieu*, 174, (1988), 91.

⁶⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 117.

medição onde o corpóreo não é evitado, uma vez que o sensível ou o material é indispensável na sacramentalidade. Neste sentido, o autor francês afirma: «o símbolo e, eminentemente, o símbolo ritual, é a epifania da mediação no seu aspeto mais contingente e culturalmente determinado. Desta forma, somos redimidos do símbolo para o corpo, na sua qualidade de mediação arqui-simbólica de toda a identificação subjetiva». ⁶⁵ Até porque a verdade do sujeito crente, segundo Chauvet, na sua relação com Deus, só pode efetuar-se no âmbito da mediação. ⁶⁶

Pensar o corpóreo como mediação no universo sacramental sugere-nos, antes de mais, reconhecer o lugar do corpóreo na elaboração do seu projeto sacramental, extensamente abordado por Chauvet, adensada principalmente na sua obra *Symbole et sacrement*, que para nós constitui um dos riquíssimos contributos para a teologia sacramentária contemporânea. ⁶⁷ Por isso, importa desde logo ter presente que «uma das contribuições da renovação de Chauvet é, de facto, a ligação irredutível e intrínseca que ele estabelece entre a teologia e a particularidade real e material da vida cristã». ⁶⁸ Assim, o autor francês reconhece que é impossível apresentar uma teologia dos sacramentos sem pensar na corporeidade, precisamente porque o corpóreo perpassa toda a reflexão sacramentária, tal como assegura-nos o próprio:

Estamos, sem dúvida, muito mais preparados hoje do que os medievais, para realizar um discurso sobre os sacramentos onde o corpo, ou mais amplamente a corporeidade, tem um lugar eminente, e atravessa a problemática do princípio ao fim. Pode-se até considerá-los, de um ponto de vista puramente teológico, como o paradigma da comunicação entre Deus e os homens. Esta é, em qualquer caso, a nossa tese. ⁶⁹

⁶⁵ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 118. A ideia da corporeidade aqui parece ter uma ressonância mais antropológica; todavia, temos por certo que Chauvet assim no-la propõe remetendo-nos para a corporeidade no seu todo. Não devemos esquecer que o autor tem sempre uma noção tripartida de corpo: o corpo social da Igreja, o corpo ancestral ou de tradição e o corpo cósmico (Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 157; Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 22). Como já dissemos, neste capítulo, olharemos com particular atenção ao sensível dos sacramentos, a nossa reflexão conduz-nos mais para o corpo cósmico, enquanto que nos próximos dois capítulos faremos uma aproximação mais antropológica e eclesial da mediação do corpóreo nos sacramentos.

⁶⁶ Cf. Chauvet, *Symbole et Sacrement*, 116.

⁶⁷ Cf. José Manuel Cordeiro, «A ideia de sacramento na teologia contemporânea», *Didaskalia* 39, nº 2, Lisboa: (2009), 157. Além das abordagens feitas na *Symbole et sacrement*, mais tarde Chauvet desenvolverá as suas ideias sobre a corporeidade na reflexão sacramentária nas obras: *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps* (1997) e *Les corps, chemin de Dieu: les sacrements* (2010).

⁶⁸ Bordeyne e Morrill, *Les sacrements, revelation de l'humanité de Dieu*, 41.

⁶⁹ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 62-3.

Decerto, este paradigma de comunicação de que nos fala o autor a respeito dos sacramentos, realiza-se pela mediação do corpóreo, uma vez que o próprio Chauvet reconhece que o espiritual se realiza no corpóreo, ou seja, o espiritual chega-nos ou comunica-se-nos através do corpóreo.

Além disso, Chauvet, ao elaborar a sua teologia dos sacramentos, deixa claro desde logo o seu grande propósito, enquanto teólogo, pondo em relevo o corpóreo na sua materialidade e na sua opacidade como mediação:

O nosso propósito teológico está no convite que então nos foi feito a pensar o “mais espiritual” pela mediação do “mais corpóreo”, e a pensar isso teologicamente, na fidelidade ao acolhimento da nossa condição de criaturas de Deus como graça, não com o ressentimento, como um mal menor, mas [...] como o próprio lugar onde acontece a nossa relação com Deus. Assim, os sacramentos, em vez de serem considerados como uma espécie de excrescência mais ou menos infeliz em relação a uma comunicação com Deus, que deveria ocorrer no modo da interioridade e do mais alto imediatismo (que foi o paradigma implícito da teologia clássica), torna-se, pelo contrário, na sua própria consistência corporal e institucional, o paradigma desta comunicação – tal como a Eucaristia a torna eminentemente visível e viva.⁷⁰

Como vemos, Chauvet começa por encabeçar o seu projeto teológico propondo pensar o mais espiritual pela mediação do mais corporal. Sendo os sacramentos o lugar da comunicação entre Deus os homens, o corpóreo torna-se o lugar onde e através do qual acontece esta relação e, ao mesmo tempo, o paradigma desta comunicação. Assim sendo, o autor mostra-nos que o corpóreo não é apenas um complemento nos sacramentos, mas verdadeiramente caminho de Deus⁷¹, por isso, essencial para esta comunicação.

O autor francês também faz questão de deixar claro que é preciso sairmos do viciado paradigma clássico que secundarizava deveras o corpóreo e o seu papel na mediação sacramental. Por isso, reconhece e propõe mudança de paradigma na reflexão sacramentária – um processo onde o corpóreo torna-se indispensável:

Mas então, tudo muda: as mediações eclesiais nas quais se realiza a comunicação de Deus, mediações que devem ser compreendidas em sua determinação mais concreta e de forma

⁷⁰ Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 121.

⁷¹ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 75.

mais opaca (a água, o pão e o vinho, um pouco de óleo..., um lugar e um horário determinado de encontros eclesiais, uma recuperação de elementos programados a partir de uma longa tradição, etc.), devem ser entendidas no âmbito das mediações linguísticas e culturais, sem as quais não haveria o sujeito humano, a começar (como dissemos acima) pela mediação, devidamente instituída numa desagregação de sons chamados “fonemas”, do sujeito linguístico... Além disso, se esse eminentemente sensível/corporal/institucional é uma mediação do advento do mais altamente espiritual, isso significa que estamos diante de algo que, enquanto puro sinal, é eminentemente eficaz.⁷²

Chauvet certifica-nos também que a eficácia dos sacramentos não dependem só da força do mais espiritual, uma vez que este espiritual acontece pela mediação do mais corpóreo, contribuindo, desta maneira, para tornar mais eficazmente os sacramentos. Aliás, o corpóreo é aqui pensado enquanto realidade concreta, na sua opacidade e fragilidade. Ora, podemos dizer que, assim como o Verbo, na sua mais elevada espiritualidade, não temeu juntar-se ao material, assumindo um corpo corruptível (cf. Gl 4, 4-5; Fl 2, 6-8; Lc 1, 26-38), assim também nos sacramentos, o corpóreo ou o material, não é evitado e, muito menos, dispensado. Por isso, com razão Chauvet faz menção ao saber escriturístico do teólogo jesuíta Paul Beauchamp, quando afirma: «O Espírito só é encontrado se o corpo não for evitado».⁷³ De facto, este pensamento não se distancia do que defende Chauvet: nada do que há de mais espiritual se concretiza sem ser pela mediação do corpóreo.

Na releitura posterior que o autor francês faz da sua mais emblemática obra – *Symbole et Sacrement* – o próprio, imbuído da ideia da mediação do corpóreo nos sacramentos, admite que por pouco teria dado como título «A mediação» a este seu notável trabalho. Diz-nos ele, em jeito de confissão:

Quase dei a *Symbole et Sacrement* o título de “mediação”. Todo o projeto, com efeito, pode ser resumido na ideia de consentimento positivo à corporeidade como mediação da relação mais espiritual com Deus. A fé prende-nos ao corpo, e um sacramento nada mais é do que a Palavra de Deus que vem ao encontro “do risco do corpo”.⁷⁴

⁷² Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 121-2.

⁷³ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 71. Pode-se também confrontar a obra que julgamos ter sido útil para Chauvet: Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps: essais bibliques*, Paris: Cerf, 1982.

⁷⁴ Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 124.

Na verdade, Chauvet quer dizer-nos que, os sacramentos acontecem sempre pela mediação do corpóreo, do material, do sensível e do frágil, que é habitado pela Palavra, tal como o Verbo, sem deixar de ser Deus, assume a fragilidade da carne, do material, no mistério da Encarnação. Assim sendo, os sacramentos são não só o acontecimento atualizador da Paixão do Senhor, mas também um acontecer constante do mistério da Encarnação; mistério este que entendemos como um modo próprio de Deus consentir a mediação da corporeidade, tal como Chauvet nos assegura: «a santificação não tem lugar apesar do corpo, mas sim nele. Este consentimento à mediação (de uma cultura, de uma história, de uma realidade psíquica, em suma, de um corpo) requer um esforço permanente para resistir à tentação do imediato».⁷⁵

A celebração litúrgico-sacramental, enquanto o culto público de Cristo e da sua Igreja ao Pai (MD 17), está envolvida de gestos e sinais que a constituem e que, por sua vez, introduzem o crente na comunhão com o mistério que se celebra, isto é, na comunhão com Deus. Este culto público, na linguagem conciliar, acontece não de forma abstrata, mas com sinais sensíveis que significam e realizam a santificação dos homens (cf. SC 7).

Com isso, podemos dizer que o sensível/o corpóreo encontra o seu lugar na liturgia – sagrado culto de Cristo – como mediação, ou seja, torna-se indispensável, como o próprio Chauvet reconhece: «a mediação, seja ela linguística, psíquica ou social, tornou-se agora inevitável. E o é até mesmo no seu aspeto mais carnal, até mesmo opaco».⁷⁶ Percebemos logo que o autor francês quer exaltar aqui o corpóreo, ou o sensível, apesar da sua opacidade, e afirmar a sua incontornável mediação nos sacramentos. Na verdade, o Chauvet quer apresentar o corpóreo como verdadeiramente caminho de Deus.

1.4.1. Corpo/matéria, caminho de Deus

O autor francês, fazendo valer o seu conhecimento patrístico, revela-nos que, nos sacramentos, é importante dizermos sim à matéria, pois esta, quando santificada pelo

⁷⁵ Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 124.

⁷⁶ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 20.

Espírito Santo, é transformada, tal como Santo Ireneu ensinou a respeito da Eucaristia e Tertuliano a respeito da água batismal.⁷⁷

Dito de outro modo, Chauvet quer mostrar-nos que é preciso consentir sempre a matéria no universo sacramental, tal como o próprio Deus a consentiu para permitir que o seu Verbo encarnasse no seio de uma virgem, por intermédio do Espírito Santo – o mesmo Espírito que continua a cobrir com a sua sombra (cf. Lc 1, 35) os dons (materiais) a fim de os santificar e gerar vida em cada homem que se abeira dos sacramentos. Aliás, o autor vai mais longe ao afirmar uma atitude de posse na epiclesse sacramental: «há epicleses sobre a água, o perfumado óleo da unção e o pão e o vinho da Eucaristia, que evocam uma verdadeira tomada de posse da matéria pelo Espírito Santo».⁷⁸

De acordo com São Tomás, na sua clássica reflexão sacramentária, a matéria sacramental traz como que a sua marca na própria graça.⁷⁹ Ora, na teologia chauvetiana, o material/o corpóreo é apontado como caminho de acesso ao mistério, ou seja, não confere a graça por si só, mas torna-se meio que nos conduz a ela; por isso o material/o corpóreo nunca é evitado ou desprezado, pois nas celebrações litúrgico-sacramentais «a matéria é, de facto, um caminho para Deus. Não é apenas um teatro da ação de Deus, é sua própria mediação».⁸⁰

Assim, tendo em conta a relevância do corpo nos sacramentos e a sua conseqüente afirmação como mediação, Chauvet propõe-nos pensá-lo não apenas como caminho para Deus, mas verdadeiramente como “caminho de Deus”, uma vez que, segundo ele, pode-se afirmar, sem medo do paradoxo que no cristianismo “o mais espiritual” não só passa “pelo mais corpóreo”, mas acontece no seio do “mais corpóreo”.⁸¹

⁷⁷ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 59. Confrontar também: Ireneu de Lião, *Contra as heresias*, V,2, 2-3; Tertuliano, *De Baptismo*, IV, 1.

⁷⁸ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 59. Decerto, acreditamos que esta atitude de «posse» da parte do Espírito seja uma atitude necessária e enquadra-se muitos mais no âmbito da comunhão (do espiritual com o material, da força da Palavra com a fragilidade das coisas ou as imperfeições dos gestos) do que o da superioridade ou do desprezo do material, por causa sua corruptibilidade. Não obstante isso, o material/o corpóreo possui sempre no universo sacramental o seu carácter de inevitabilidade.

⁷⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 1. A este respeito Chauvet desenvolve amplamente um conjunto de reflexões que podem ser confrontadas em: Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 20-9; Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 60; e em: Chauvet, «Causalité et efficacité: enjeux médiévaux et contemporains», *Transversalités*, Institut Catholique de Paris: n° 105, (2008), 31-51. Importa realçar que a reflexão do autor francês nos conduz a olhar os sacramentos não mais na ordem instrumentalista, mas a compreendê-los mais na ordem simbólica (cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 117; Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 111).

⁸⁰ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 60.

⁸¹ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 8. De facto, se olharmos a obra apenas pela capa ficamos com a impressão de que a ideia da corporeidade aqui explorada por Chauvet parece assemelhar-se à teologia do corpo desenvolvida por Adolphe Gesché no artigo «El cuerpo, camino de Dios», que foi o

1.5. Quando o espiritual e o material se encontram

Toda a reflexão sacramentária é um meditar constante e profundo na *historia salutis*, mas ao mesmo tempo, ajuda-nos a descobrir aí uma grande acentuação antropológica. Ou seja, pensar os sacramentos supõe pensar, antes de mais, o encontro de Deus com os homens, ou, se quisermos, o dar-se contínuo de Deus à humanidade.

Ora, este encontro de Deus com a humanidade, na linguagem chauvetiana, é o que podemos chamar o encontro do mais espiritual com o mais corpóreo – o verdadeiro acontecimento da graça. Pois, segundo o autor francês, nos sacramentos ocorre entre Deus e o homem um intercâmbio simbólico: do homem, que por natureza é pobre e necessitado da graça, e Deus que é rico em graça e misericórdia.⁸² Assim sendo, Chauvet assegura-nos que os sacramentos da Nova Lei são geradores de graça, porque dependem grandemente de Deus – do agente mais nobre, como ensina São Tomás⁸³ – todavia, não um Deus desencarnado; a graça sacramental tem como o agente principal um Deus que assumiu a carne, que assumiu matéria. Então, podemos dizer que para que os sacramentos sejam verdadeiramente o que significam, é necessário contar também com a preciosidade da matéria – apesar da sua passividade ou da sua fragilidade – tal como Deus também se serviu dela como caminho para nos comunicar a sua mais preciosa graça: o seu Filho, o Verbo encarnado. Aliás, o próprio São Tomás reconhece que as realidades (sensíveis) são indispensáveis, por isso afirma: «Agostinho afirma que a água batismal “toca o corpo e purifica o coração”. Mas o coração só se purifica pela graça. Portanto a água batismal causa a graça; o mesmo vale para outros sacramentos da Igreja».⁸⁴

De facto, São Tomás, quando alega que os sacramentos da Nova Lei não só significam, como causam a graça, fá-lo pensando a graça sacramental muito mais num sentido producionista⁸⁵ e não como no-la propõe Chauvet: no sentido mais simbólico,

tema do Colóquio de Teologia Dogmática (27-8 de outubro de 2003 em Lovaina). Ora, este artigo, que mais tarde veio a ser publicado em obra (Adolphe Gesché e Paul Scolas (Org.). *O corpo, caminho de Deus*, São Paulo: Edições Loyola, 2009), faz, na verdade, uma abordagem mais antropológica do corpo e com pouca aproximação aos sacramentos; ao passo que Chauvet apresenta-nos em *Le corps, chemin de Dieu* uma abordagem em torno do corpo que vai além da esfera antropológica. Aqui o corpóreo é pensado no seu todo – no âmbito cósmico, antropológico e eclesiológico – e é apensado a partir dos sacramentos. Todavia, a reflexão de Gesché ser-nos-á útil no capítulo seguinte, onde faremos uma aproximação mais antropológica do corpo a partir dos sacramentos.

⁸² Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 109.

⁸³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 1.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 1.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 1. Producionista na medida em que os sacramentos são vistos como “causa instrumental” produtiva da graça a partir da Páscoa de Cristo.

pois, segundo o autor, «a eficácia dos sacramentos deve ser compreendida no modo da eficácia simbólica da Palavra».⁸⁶ De acordo com Chauvet, a graça é o tesouro dos sacramentos; e é precisamente este tesouro do campo simbólico que constitui o sujeito como cristão.⁸⁷ Não se trata, porém, de um tesouro qualquer, porque «a graça constitui menos um objeto de valor a receber do que uma recepção simbólica: receber Deus em Cristo, por meio da obra do Espírito, como filhos e como irmão».⁸⁸

No discurso tomista, os sacramentos operam graça enquanto causas instrumentais, na medida em que atualizam o mistério pascal de Cristo.⁸⁹ Ora, os sacramentos, enquanto eventos atualizadores da Paixão de Cristo, jamais dispensam o corpóreo, porque Cristo, para realizar ou consumir a obra do Pai (cf. Jo 19, 30) e comunicar-nos de uma vez por todas a Sua graça, precisou de um corpo passível (cf. Heb 10, 5. 10). Portanto, a graça sacramental toca-nos através do corpo, ou do mais corpóreo/mais material, porque, segundo Chauvet, o mais espiritual de Deus chega-nos por mediação do mais corpóreo.⁹⁰

CONCLUSÃO

A reflexão litúrgico-sacramental de Chauvet ensina-nos que não podemos fazer da fé cristã inimiga do corpóreo ou da materialidade. Além disso, a teologia fundamental da sacramentalidade, segundo o autor francês, nada menos é do que uma tentativa de reconciliar a fé cristã com o corpo, ou melhor, com a corporeidade/materialidade.⁹¹ Por isso, Chauvet reconhece e valoriza a força simbólica do corpóreo ou material, pois, para ele, o que há de mais espiritual encontra sempre o lugar no mais corporal ou material. Por outras palavras: no nosso autor convida-nos sempre a consentir a materialidade das coisas, dos elementos materiais que constituem os sacramentos, porque Deus faz deles caminho para comunicação gratuita da sua graça.

⁸⁶ Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 109.

⁸⁷ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 110.

⁸⁸ Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 110.

⁸⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, aa. 1 e 3-5.

⁹⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 148.

⁹¹ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 4.

CAPÍTULO 2 – A CORPOREIDADE: UMA APROXIMAÇÃO ANTROPOLÓGICO-SACRAMENTAL

A abordagem feita neste capítulo centra-se, de modo peculiar, no corpo antropológico. Procuramos apresentar o lugar do corpo ou o lugar do homem no universo sacramental, pois, os sacramentos encontram em Cristo o seu fundamento e existem precisamente pensando no homem e na sua salvação. Os sacramentos, a outra coisa, não se destinam senão à realização do culto a Deus e a santificação do homem (cf. SC 59). Os sacramentos, além de serem responsáveis no processo da construção da identidade cristã, são também o lugar de relevação da humanidade de Deus.⁹² O homem é, de facto, o único ser capaz de receber a graça sacramental, vivê-la e torná-la dom para Deus e para os outros, no/com o seu corpo, precisamente porque, para Chauvet, o corpo é realmente caminho sagrado de Deus,⁹³ isto é, o lugar do intercâmbio simbólico entre Deus e o homem. Deste modo, o corpo é, impreterivelmente, tomado como mediação em toda ação sacramental.

Neste capítulo começamos por apresentar um caminho de redescoberta do corpo, da visão filosófica para a visão cristã do corpo e, a partir daí, apresentarmos o cerne da reflexão sacramentária de Chauvet. Assim, o mistério da encarnação aparece como revelador não só da novidade cristã do corpo, mas também esclarecedor do mistério do próprio homem (cf. GS 22). Todavia, segundo Chauvet, é a Páscoa de Cristo o mistério revelador do homem e o ponto de partida para pensar a sacramentalidade.

2.1. A redescoberta do corpo

Se tentarmos perscrutar a ideia de corporeidade no pensamento ocidental – da antiguidade até aos nossos dias – veremos que a noção do corpo foi conhecendo ao longo dos tempos, constantes evoluções e distintas abordagens. Também é verdade que, tempos houve em que o corpo era visto como realidade instrumentalizada e desvalorizada.

⁹² A respeito disso é desenvolvido um longo trabalho à luz do pensamento de Chauvet, que o leitor pode conferir em: Philippe Bordeyne e Bruce T. Morrill, *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu: volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Paris: Cerf, 2008.

⁹³ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 79.

De facto, a mais antiga e difundida concepção de corpo é a da instrumentalidade, herdada do clássico pensamento filosófico – mormente de Platão e de Aristóteles (sobretudo deste último) – que o considerava como mero instrumento da alma. Sem dúvidas, esta noção leva-nos a crer numa forte desvalorização do corpo na história do pensamento filosófico, uma vez que, o corpo enquanto instrumento «pode ser criticado por não corresponder a seu objetivo ou por implicar limites e condições».⁹⁴ Diante disso, fica-nos claro o reparo feito por Xavier Lacroix a propósito de muitos aspetos sob os quais reinavam o pensamento ocidental: «a cultura ocidental dominante, favorece uma relação com o corpo que parece provir da perda ou da negação».⁹⁵

A força do dualismo clássico – que Lacroix corajosamente denuncia e procura superar – foi-se perdurando ao longo dos séculos, assumindo roupagens diferentes, mas mantendo sempre o princípio: o da submissão do corpo a alma ou até mesmo o da instrumentalização do corpo. Por exemplo, os ideais materialistas, que não implicavam necessariamente a negação da substancialidade da alma, nem tão pouco a negação da instrumentalidade do corpo; os princípios epicuristas, que alegavam que a alma, ainda que fosse corpórea, o corpo teria sempre uma função instrumental em relação a ela; ou então, os dos estoicos, que tinham a alma como aquilo que domina ou utiliza o organismo físico.⁹⁶

Resquícios desta tendência dualista e instrumentalista também se fez notar, teimosamente, no pensamento neoplatónico, pois Plotino, um dos seus grandes expoentes, defendia que «se a alma é substância, será uma forma separada do corpo, ou melhor, aquilo que se serve do corpo».⁹⁷ Como vemos, o corpo, por meio desta dependência forçada, torna-se cada vez mais objetivável e, concomitantemente, mais manipulável.

No pensamento medieval, com exceção de Santo Agostinho, que atribuía ao corpo uma forma própria ou uma substância independente,⁹⁸ o corpo associado à matéria, era compreendido na dinâmica de pura passividade, tal como assegura a doutrina escolástica,

⁹⁴ Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, trad. Alfredo Bosi (São Paulo: Martins Fontes, 2007), 211.

⁹⁵ Xavier Lacroix, «O corpo reencontrado», *Perspectiva Teológica*, vol. 46, n° 129, (mai. – ago., 2014), 248. Um sinal evidente desta ideia da desvalorização do corpo é o que leva, por exemplo, o antropólogo David Le Breton a dar o nome de *O adeus ao corpo* a uma das suas mais brilhantes obras – fruto de estudos e análises minuciosas em torno do discurso científico contemporâneo, que considera o corpo apenas como mero suporte da pessoa. O leitor pode, para mais esclarecimento, conferir este nobre trabalho em: David Le Breton, *L'adieu au corps* (Paris: Métailié, 2009).

⁹⁶ Cf. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 211.

⁹⁷ Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 211.

⁹⁸ Cf. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 211.

principalmente a de São Tomás. Segundo o doutor angélico, «a finalidade próxima do corpo humano é a alma racional e as suas operações. Mas a matéria existe em vista das ações do agente».⁹⁹ Para a escolástica, o corpo continua, na sua passividade, a estar sempre em função da alma: *copus servus animae*. Todavia, temos por certo que o corpo tanto está para a alma como a alma para o corpo, uma vez que a alma não pode prescindir do corpo e o corpo da alma.¹⁰⁰

A grande e aparente novidade da modernidade – aparente porque continuará a ter sempre uma acentuação dualista, embora com outros contornos – surge com o dualismo cartesiano, que, de certa forma, propôs traçar caminhos que nos conduzem ao abandono definitivo do conceito da instrumentalidade do corpo.¹⁰¹ Por isso, o dualismo cartesiano em relação ao clássico, parece-nos mais moderado, pois com Descartes começa-se a construir um caminho que desemboca no reconhecimento do corpo e da alma não só como realidades distintas – embora já em Platão e Aristóteles encontrávamos isso – mas acima de tudo, como realidades independentes. Inicia-se, portanto, a desconstrução da doutrina da instrumentalidade do corpo:

crê-se comumente que a consequência a separação instituída por Descartes entre a alma e o corpo, como duas substâncias diferentes, tenha sido o estabelecimento da independência da alma em relação ao corpo. Na verdade, a sua primeira consequência foi estabelecer a independência do corpo em relação à alma: ponto de vista que, antes de Descartes, nunca se apresentara. Com efeito, a instrumentalidade do corpo supõe que este nada possa fazer sem a alma, do mesmo modo como o machado não serve para nada se não é empunhado por alguém. Mas o reconhecimento de que a alma e o corpo são duas substâncias independentes implica, como diz Descartes, que todo o calor e todos os movimentos que existem em nós pertencem só ao corpo, porquanto não depende absolutamente do pensamento.¹⁰²

O persistente dualismo ainda presente na reflexão cartesiana, conduz-nos a uma era de racionalização do corpo, ou seja, defrontamos o tempo da hipervalorização do pensamento em detrimento do corpo. Pois, «com a modernidade e a distinção cartesiana

⁹⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 91, a. 3.

¹⁰⁰ Cf. Geneviève Hébert, «Du corps à la chair», em Louis-Marie Chauvet, (Dir.), *Le sacrement de Mariage entre hier et demain*, (Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvriers, 2003), 110.

¹⁰¹ Cf. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 211.

¹⁰² Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 211-2.

entre o *cogito* (o eu pensante) e a *res extensa* (a realidade objetiva e material do corpo), o pensamento torna-se independente do corpo. O corpo é modelado e manipulado pela razão (pelo *cogito*); torna-se num vasto campo de intervenção do pensamento».¹⁰³

Não obstante isso, o próprio Descartes reconhece que o pensamento inclui sempre o sentir: «O que é dizer uma coisa que pensa? É dizer, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente».¹⁰⁴ Logo, podemos dizer que o sentir supõe, necessariamente, a corporeidade. Além disso, o homem, enquanto ser unitário, jamais poderia ter o corpo dispensado da sua condição racional, pois, como diz um personagem de Henri Bosco, o homem pensa com o seu corpo,¹⁰⁵ justamente porque «o corpo é um dos dados constitutivos e evidentes da existência humana: é no e com o seu corpo que cada um de nós nasceu, vive e morre; é no e pelo seu corpo que cada um se inscreve no mundo e que reconhece o outro».¹⁰⁶ Na verdade, não consentir a corporeidade no processo pensante significa, na visão de Chauvet, negar a sua necessária mediação.

As concepções gnósticas e suas mais variadas formas – fortemente combatidas nos primeiros séculos do cristianismo¹⁰⁷ – abriu caminhos para uma afirmação do desprezo do corpóreo ou, se quisermos, para a afirmação da insignificância da materialidade, porque tudo o que é material, segundo os gnósticos, é mau e deve ser evitado, deve-se procurar ao máximo, libertar-se dele, uma vez que causa sofrimento. Com este modo de compreender a materialidade, podemos dizer que se inaugura, com as tendências gnósticas, uma de ilimitabilidade da pessoa humana enquanto ser corpóreo, esquecendo eles que o ser humano está sempre exposto a todos os limites e numa permanente condição

¹⁰³ Michela Marzano, *Dictionnaire du corps*, em António A. Martins, «O corpo, lugar (i)limitado: perspetivas a partir da antropologia teológica», *Communio*, Lisboa: Ano 33, nº 1, (jan. – mar., 2016), 114.

¹⁰⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris: Quadrige, 1992), segunda meditação, 31.

¹⁰⁵ Cf. Lacroix, «O corpo reencontrado», 249.

¹⁰⁶ Michela Marzano, *La philosophie du corps* (Paris: PUF, 2010), 3.

¹⁰⁷ As tendências e os ideais gnósticos que marcaram a primeira era da Igreja nascente – e que, certamente continua a resistir, ainda que de forma reduzida, nos tempos atuais com roupagens diferentes – foram pusilanimemente combatidas por várias frentes cristãs, nomeadamente São João, São Paulo e, posteriormente, por muitos padres da Igreja (como é o caso de S. Ireneu), que, nos seus escritos fizeram sentir de forma clara a preocupação para com a maliciosa força gnóstica, que se ia infiltrando aos poucos no seio das comunidades cristãs. João, por exemplo, no-lo mostra visivelmente tanto no Evangelho como nas cartas (1Jo 2, 22. 5, 6; 2Jo 7-11; 3Jo 1, 10-11) e até mesmo no Apocalipse (cf. Ap 2, 24-25), mas mais no Evangelho: «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós» (Jo 1, 14); Paulo mostra-nos isso quando convida Timóteo a evitar contradições de uma falsa ciência – *ψευδωνύμου γνώσεως* (cf. 1 Tm 6, 20-21); quanto a Ireneu, basta percorrer as longas páginas do seu tratado contra as heresias: *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*, Traduzido por Lourenço Costa, São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1995.

de vulnerabilidade.¹⁰⁸ Segundo os gnósticos, o material, o corpóreo não pode provir do divino, de modo que nem sequer o cheiro da bondade possui, por isso deve ser evitado, porque constitui um empecilho para felicidade.

Ora, se para os gnósticos só é possível vencer o sofrimento pelo conhecimento, importa realçar então que Cristo, Sabedoria de Deus (cf. 1Cor 1, 24) ou, então, a verdadeira ciência e Palavra eterna de Deus, escolheu viver sujeito à vulnerabilidade humana, desde que assumiu a carne (cf. Lc 1, 26-38; Jo 1, 14) até ao suplício da cruz.

Na sua cristologia eminentemente staurológica, Paulo evoca e ensaia uma teologia da fragilidade de Deus – onde tenta descortinar o paradoxo entre a loucura e a fragilidade – precisamente porque o seu Cristo crucificado assumira um corpo passível. José T. Mendonça no-lo confirma, alegando que

o acontecimento do crucificado relança a revelação de Deus em novos moldes. O itinerário da procura humana de Deus tem agora em Cristo crucificado, e no que Ele significa, o seu critério definitivo. Quer dizer, a assunção da fragilidade por parte de Deus, no mistério pascal de Jesus, torna-se o paradigma para todo o percurso humano de sabedoria.¹⁰⁹

Isto para dizer que não existem limites para Deus, quando se trata de amar e de se dar a conhecer, mesmo que seja necessário acolher a fragilidade do corpo. Deus assume a fragilidade humana sem medo de perder a sua grandeza – até porque nunca a perde – e faz do corpo frágil verdadeiramente seu caminho.¹¹⁰ Portanto, assim como o corpo torna-se caminho para a revelação total de Deus, assim também o é para a realização plena do homem, que, em Cristo feito homem, encontra o seu sentido e a sua compreensão enquanto homem (cf. GS 22).

Neste sentido, a condição corpórea, enquanto constitutiva do homem – com tudo o que lhe diz respeito: fragilidade, ambiguidade, vulnerabilidade, o gozo, o prazer e muito mais – torna-se imprescindível, porque o corpo e toda a sua condição, não só nos inscreve

¹⁰⁸ Cf. António M. Alves Martins, «O corpo, lugar (i)limitado», *Communio*, Lisboa: Ano 33, nº 1, (jan. – mar., 2016), 110.

¹⁰⁹ José T. Mendonça, «A fragilidade de Deus: notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1, 25)», *Didaskalia* 45, nº 2, (2015), 138.

¹¹⁰ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 79.

no espaço e no tempo,¹¹¹ mas também nos permite viver com uma verdadeira consciência existencial do que somos enquanto homens. Na verdade, viver com este sentido existencial leva-nos a consentir a finitude, pois, quer queiramos quer não, o corpo lembra-nos constantemente a nossa finitude e a nossa fragilidade, e nos fixa ao real ao submeter-nos aos constrangimentos do quadro espaço-temporal no qual evoluímos.¹¹²

Com os avanços tecnológicos conhecidos nos tempos hodiernos, o homem parece ter-se tornado verdadeiro inimigo da fragilidade, combatendo a todo o custo tudo quanto constitui limites ao corpo. Por outras palavras, o homem parece ser cada vez mais o senhor de si, ao ponto de querer fazer com o seu corpo o que melhor lhe aprez, a fim de superar qualquer lacuna no seu corpo. Com este cenário damos por nós a atravessar uma era em que o homem pretende propor uma ideia de corpo para os novos tempos, onde se «procura assegurar um corpo intacto, sem rugas nem feridas, um corpo que se proteja do envelhecimento e da sua decadência»¹¹³, como se nada disso fizesse parte do curso natural da sua existência.

Tudo isso leva-nos a cair numa profunda ilusão antropológica: do homem que se deixa levar pela técnica (como se esta o salvasse); ou, então, do homem que se autocompõe, fazendo-se criador de si próprio (do seu próprio corpo) – mercê do pós humanismo e do transumanismo – contribuindo para a construção de um mundo cada vez mais longe de Deus. Assistimos, no entanto, um homem deformador e destruidor do corpo criado por Deus, a fim de construir um à sua maneira e à sua imagem – um corpo atlético, esbelto e sem igual – enfim, um corpo, quiçá, de super-homem, isento de limites e fragilidades.¹¹⁴ Cegamente o homem “lá se vai salvando” desta maneira, esquecendo que o mistério de salvação é levado a cabo por Deus em Cristo, seu Verbo (cf. Jo 1, 1-18) e sua imagem perfeita (cf. Col 1, 15), que, para nos salvar assume a fragilidade da carne, um corpo sujeito a corrupção – mistério este que acontece, precisamente para que o homem encontre a razão de toda a sua humanidade, pois, «o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22).

¹¹¹ Cf. Martins, «O corpo, lugar (i)limitado, 110.

¹¹² Marzano, *La philosophie du corps*, 122.

¹¹³ António M. Alves Martins, «O paradoxo do corpo: força, fragilidade. Uma leitura cristã», em Alfredo Teixeira e José T. Mendonça, *Desporto, ética e transcendência*, (Lisboa: Afrontamento, 2016), 69-72.

¹¹⁴ Cf. Martins, «O corpo, lugar (i)limitado, 116.

No seu livro *Ciências como salvação*,¹¹⁵ Mary Midgley assegura-nos que a modernidade propõe uma falsa ideia de salvação, quando procura concebê-la como fuga aos nossos corpos. Ou seja, a modernidade procura mostrar-nos que a salvação é vista como uma libertação das limitações da carne,¹¹⁶ esquecendo que Cristo Jesus, o Salvador, para cumprir o plano salvador de Deus, fez da carne seu caminho e mediação.

Apoiados na ideia chauvetiana de mediação do corpo, salientamos que em Cristo, o Deus transcendente faz do corpo caminho seguro para chegar a humanidade e realizar no seu seio a obra da salvação. Assim, com o mistério da encarnação, o cristianismo propõe-nos uma verdadeira (re)descoberta do corpo: propõe-nos o caminho para a compreensão do sentido do corpo, cujo horizonte se alcança com a Páscoa de Cristo. Aliás, já no mistério eucarístico, o cristianismo põe em crise toda a teoria de negação do corpo humano, sobretudo pelo que se revela na Eucaristia – enquanto memorial da Paixão de Cristo – uma vez que o sacramento do Corpo de Cristo está, certamente, em relação com a afirmação da bondade do corpo humano.¹¹⁷

Nesta perspetiva, os sacramentos tornam-se para nós o lugar onde se cruzam estes dois grandes mistérios de Cristo: encarnado, morto e ressuscitado. Dois grandes mistérios reveladores da verdade e novidade da corporeidade; dois mistérios pensados por Deus para serem um para o outro, tal como no-lo mostra Gregório Nazianzeno, quando afirma: «aquilo que não foi assumido, não foi redimido».¹¹⁸

2.1.1. O sentido cristão do corpo

Apesar da forte tentativa de «negação do corpo» conduzida por algumas correntes filosóficas e científicas,¹¹⁹ importa frisar que tais correntes, quando, por exemplo,

¹¹⁵ Cf. Mary Midgley, *Science as salvation: a modern and meaning*, (Abingdon: Routledge, 1992).

¹¹⁶ Cf. Timothy Radcliffe, *Na margem do mistério: ter fé em tempos de incerteza*, (Prior Velho: Paulinas, 2017), 82.

¹¹⁷ Cf. Radcliffe, *Na margem do mistério*, 83.

¹¹⁸ Gregório Nazianzeno, *Epístola 101*, 32: SC 208, 50; Cf. José J. F. de Farias, «Propter nos homines et nostram salutem. Ensaio de releitura do motivo da encarnação», *Didaskalia* 45 (2014), 215-30. A respeito disso, a linha orientadora de Chauvet mostra-nos que o mistério da encarnação deve ser lido a partir da Páscoa de Cristo: «É sua encarnação, enquanto é a do homem singular que foi na história, a que exige ser incluída no mistério pascal» (Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 492). Esta afirmação pretende indicar e assumir o seu ponto de partida para a construção da reflexão de toda a sua teologia sacramentária, tal como veremos mais adiante.

¹¹⁹ Cf. Hébert, «Du corps à la chair», 112-3.

apresentam-nos a noção de liberdade, também nos mostram que o corpo é indispensável, pois não existe liberdade sem o corpo, tal como afirma Lacroix:

O que seria da liberdade sem o desejo? O que seria do desejo sem o corpo? Sensações, emoções vêm em grande parte do corpo. Que tenhamos um corpo masculino ou feminino, não o vivemos da mesma maneira. Isso, o bom senso, por um lado, uma fina fenomenologia, por outro, podem-no indicar. Se o corpo não é o único factor que intervém na identidade sexual, ele não é, porém, um factor negligenciável.¹²⁰

Deste modo, sem desprezar o itinerário reflexivo que apresentamos atrás – um pouco do que diz o mundo, a filosofia e a ciência – a respeito da corporeidade, resta-nos agora mostrar a reflexão cristã em torno do corpo, isto é, a novidade cristã do corpo¹²¹: uma descoberta de fé e com grande implicação para a antropologia teológica cristã.

Sem dúvidas, em toda a história do pensamento ocidental, o corpo jamais teve tamanha importância como no cristianismo. Precisamente porque «a fé cristã oferece a oportunidade de uma reconciliação radical com o corpo».¹²²

Esta atitude de reconciliação – do reencontro do corpo, como aponta Lacroix¹²³ – não se deve apenas ao mistério da encarnação do Verbo, pois já na antropologia bíblica do Génesis, o ser humano não era visto como uma alma encarnada, mas como um corpo animado¹²⁴: «Então, Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente» (Gn 2, 7). Entendemos que o autor sagrado pretende afirmar aqui a «profunda unidade entre o corpo e o espírito, pelo menos quanto à sua fonte e sua vocação».¹²⁵ Melhor dizendo, pretende mostrar que o homem é um ser unitário, composto e animado por uma *nefesh* – aqui

¹²⁰ Lacroix, «O corpo reencontrado», 260.

¹²¹ Adolphe Gesché, por exemplo, a partir do Prólogo do Evangelho de João, percorre longas páginas de um artigo justificando o nascimento da invenção cristã do corpo no cristianismo. Esta conceção teológica é fruto de uma intervenção de Gesché no Colóquio de Teologia Dogmática subordinada ao tema «Le corps, chemin de Dieu», ocorrido em Lovaina de 27-28 de outubro de 2003. O leitor pode confrontar a versão original do texto: Adolphe Gesché, «L'invention chrétienne du corps», *Revue théologique de Louvain*, 35, (2004), 166-202; ou, então, a versão espanhola: «La invención cristiana del cuerpo». Traduzido por Juan Quelas, *Franciscanum*, vol. 56, nº 162, (jul. – dez. 2014), 215-55.

¹²² Lacroix, «O corpo reencontrado», 262.

¹²³ Cf. Lacroix, «O corpo reencontrado», 248-50.

¹²⁴ Cf. Lacroix, «O corpo reencontrado», 262.

¹²⁵ Lacroix, «O corpo reencontrado», 262.

entendida tanto como alma e como sopro – que, por sua vez, é animada por uma *nishmat hayim* (hálito de vida) proveniente do Sopro que nos é traduzido pelo Espírito.¹²⁶

Ora, se já na teologia da criação encontramos uma antropologia ternária com fundamentação unitária – corpo, alma e espírito – podemos dizer que o auge da novidade cristã do corpo se alcança com o evento da encarnação: realidade impensável na reflexão judaica. Ao contrário da ideia hebraica da corporeidade, Lacroix assegura-nos que

a Boa-Nova cristã, confirmada através da história, é de que as realidades mais humildes, mais concretas e mais sensíveis podem ser habitadas não somente pela vida espiritual, mas pela presença divina: as refeições, o trabalho manual, os gestos de ternura, o cuidado dos enfermos.¹²⁷

Assim, se focarmos a nossa atenção na ideia do “sensível”, associando-a à visão sacramentária de Chauvet, entendemos que o nosso Deus, ao descer até nós para assumir a nossa condição, não vê no sensível/no corpóreo um limite, mas faz dele um caminho¹²⁸ para se comunicar ao homem. Por isso é que Louis Évely afirma que «encarnando-se Deus mostrou que a carne era boa condutora do divino»,¹²⁹ apesar da sua fragilidade. O Deus de que nos fala Chauvet é um Deus de relação, que decide experimentar a vulnerabilidade da carne, porque «na vulnerabilidade encontra-se portanto, *uma relação com o outro*».¹³⁰

Neste sentido, Deus descobre na fragilidade da carne e na vulnerabilidade da vida humana um caminho e nunca um empecilho ou limite. Com isso, temos por certo que, «o cristianismo propõe e experimenta um modo novo de compreender e viver o corpo a partir dos limites».¹³¹

A própria antropologia bíblica, já desde o princípio, mostra-nos o limite como dimensão constitutiva do ser humano, quando nos assegura que Deus criou o homem a partir do pó da terra e que, tendo em conta a fragilidade do barro, teve de o insuflar as narinas com o seu próprio hálito e fazer do homem um ser vivente, (cf. Gn 2, 7). Ora, a

¹²⁶ Cf. Lacroix, «O corpo reencontrado», 262.

¹²⁷ Lacroix, «O corpo reencontrado», 263.

¹²⁸ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 79.

¹²⁹ Louis Évely, *That man is you*. Trad. Edmond Bonin, (Nova York: Paulist Press Deus Books, 1964), 255.

¹³⁰ Emmanuel Lévinas, *Humanismo de outro homem*, (Petrópolis: Vozes, 1993), 119; Cf. Hébert, «Du corps à la chair», 115.

¹³¹ Martins, «O corpo, lugar (i)limitado, 117.

fragilidade aqui imposta – porque necessária – traduz-se num verdadeiro ato de amor de Deus, porque mais tarde, na plenitude dos tempos (cf. Gl 4, 4), o próprio Deus, por condescendência, virá assumir a mesma fragilidade, ou melhor, virá assumir, na mesma condição, os mesmos limites da criatura humana.

Então, podemos dizer que «Deus e homem encontram-se na comum fragilidade da carne. O corpo torna morada de Deus, sua visibilidade, seu modo humano de acontecer».¹³² Deus faz da carne o mais convincente modo de Se dizer, apesar dos seus limites. Assim, a encarnação é verdadeiramente o princípio da compreensão do humano.¹³³ Como vemos, Lacroix utiliza a expressão “princípio” não por acaso, porque o mistério do homem se esclarece na tonalidade quando Cristo consuma a obra do Pai, isto é, no mistério da cruz (cf. Jo 19, 30).

Neste sentido, Chauvet não só está certo de que nos sacramentos Deus chega até nós por meio do corpóreo, mas também de um corpo capaz da cruz, isto é, de um corpo passível.¹³⁴ De acordo com o nosso autor, a fé nos sacramentos supõe sempre a fé na corporeidade, precisamente porque,

o corpo, enquanto aqui-símbolo em que se entrelaçam, de modo original para cada um, as relações com a tradição histórica, com a sociedade atual e com o universo que nos impregnam e tecem a nossa identidade, é confessado assim como o lugar de Deus.¹³⁵

Portanto, os sacramentos, enquanto celebração da existência concreta do ser humano, continuam a ser o lugar da epifanização do corpo¹³⁶ e, concomitantemente, a epifanização de Deus.

¹³² António M. Alves Martins, «O paradoxo do corpo: força, fragilidade. Uma leitura cristã», em Alfredo Teixeira, e José T. Mendonça (Coord.), *Desporto, ética e transcendência*, (Lisboa: Afrontamento, 2016), 72.

¹³³ Cf. Lacroix, «O corpo reencontrado», 262.

¹³⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 495.

¹³⁵ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 494.

¹³⁶ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 495.

2.2. O mistério da encarnação: o deus que se faz homem. O ponto de partida de São Tomás

Neste ponto da nossa investigação, mais do que tecer considerações sobre o mistério do Verbo encarnado – como bem o fizemos atrás – pretendemos mostrar o ponto de partida da escolástica tomista para a compreensão dos sacramentos, para apresentarmos, de seguida, o ponto de partida da reflexão sacramentária de Chauvet.

Acreditamos que, desde a criação, Deus nunca deixou de comunicar ao homem o seu desígnio de salvação e de lhe mostrar os sinais do seu amor (cf. DC 11) tão visível e tão variado em suas formas, tal como afirma o autor da Carta aos Hebreus:

muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por meio do qual fez o mundo (Heb 1, 1-2).

Com esta perícopie, o autor sagrado quer mostrar-nos que «Deus manifesta e realiza o seu desígnio de maneira nova e definitiva na pessoa do Filho, enviado na nossa carne» (DC 12). A carne assume aqui o papel de mediação *sine qua non*, pois de nenhuma outra matéria serviu Deus para se chegar até nós e nos comunicar a sua graça.

De maneira ainda mais crua no-lo apresenta o Prólogo do Evangelho de João: «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós» (Jo 1, 14). João certifica-nos que a carne/o copo é verdadeiramente caminho de Deus,¹³⁷ pois «em nós Deus descobre o corpo. E nele se descobre o nosso corpo. Quase como se a carne “existisse” para o Verbo. Como se a carne desse a existência a Deus (o qual, de outro modo, estaria confinado no seu *ser*)». ¹³⁸ Por isso é que nós, a partir do pensamento chauvetiano, falamos de uma mediação *sine qua non*: corpo/carne como mediação necessária.

¹³⁷ Adolphe Gesché, «La inversión cristiana del cuerpo», Trad. Juan Quelas, *Franciscanum*, vol. 56, nº 162, (jul. – dez. 2014), 219. É importante ter presente que Gesché, com este artigo, pretende deixar claro que é preciso evitar todo o discurso que proclama a alma como a realidade única de acesso a Deus; ou seja, o autor alerta-nos que é preciso evitar a ideia de que só a alma é a realidade divina, quando o corpo também o é, pois, para Gesché, «Deus não é imaterial» (Gesché, «La inversión cristiana del cuerpo», 221).

¹³⁸ Gesché, «La inversión cristiana del cuerpo», 221.

O Deus desconhecido (cf. At 17, 23) torna-se conhecido na e pela carne. Deste modo, o corpo não só permitiu Deus vir até nós, como também se tornou o caminho que conduz o homem para o divino.¹³⁹

A fé que os pais pedem para os filhos no dia do Batismo – segundo Henri Bourgeois – não se trata de um discurso e, muito menos, de uma fé desencarnada, pois ela é fundamentalmente corporal, porque nasce no corpo.¹⁴⁰ Por outras palavras, a fé, segundo a linguagem bíblica, nasce do coração, mas constitui-se precisamente no corpo, porque o nosso Deus é um Deus do corpo.¹⁴¹

Para Chauvet, dizer que os sacramentos supõem a mediação do corpo,¹⁴² significa dizer que a fé só pode subsistir se se mantiver agarrada ao corpo e que tornar-se crente significa, portanto, aprender a consentir a corporeidade.¹⁴³

O testemunho lucano sobre o acontecimento da encarnação do Verbo coloca, explicitamente, uma grande acentuação na ação do Espírito Santo (cf. Lc 1, 35), como o agente realizador deste acontecimento salvífico. E, porque o Verbo nos toca no que há de mais vivo em nós, fazendo-se corpo com o nosso corpo, podemos, então, afirmar que o Espírito é responsável pela humanização do Verbo. Ora, isso na lógica chauvetiana – sempre ligado aos sacramentos – diríamos que o Espírito é o principal agente da somatização da Palavra,¹⁴⁴ precisamente porque o Espírito, segundo Chauvet, aparece como o agente de uma nova inscrição do Verbo.¹⁴⁵

Na verdade, os sacramentos continuam a ser o lugar por excelência da atuação do Espírito Santo, isto é, o lugar onde a Palavra, pela força do Espírito, faz-se carne e, de forma muito mais visível, no sacramento da Eucaristia.

De acordo com Chauvet, se seguirmos a lógica da acentuação do Verbo na compreensão dos sacramentos, caímos na tentação escolástica de hipostatização dos mesmos. Porque «a relação entre Deus e o homem nos sacramentos deve-se compreender

¹³⁹ Cf. Henri Bourgeois, «La foi naît dans le corps», *La Maison Dieu*, 146, (1981), 41.

¹⁴⁰ Cf. Bourgeois, «La foi naît dans le corps», 41.

¹⁴¹ Cf. Bourgeois, «La foi naît dans le corps», 41.

¹⁴² Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 77.

¹⁴³ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 77.

¹⁴⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 530.

¹⁴⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 531.

não, em primeiro lugar, a partir da união hipostática, como fez a teologia escolástica, mas a partir da Páscoa de Cristo».¹⁴⁶

Falamos de uma hipostatização dos sacramentos, precisamente porque, segundo o autor francês, o ponto de partida da sacramentologia escolástica é a união hipostática.¹⁴⁷ Assim acontece para justificar os sacramentos em ordem da sua eficácia, tal como o próprio São Tomás reconhece: «Depois de estudar os mistérios do Verbo encarnado, devemos tratar dos sacramentos da Igreja, pois têm sua eficácia do mesmo Verbo encarnado».¹⁴⁸ Para Chauvet, pensar assim os sacramentos significa pensá-los como extensões ou prolongamento da cristologia e, sobretudo, da discussão em torno da união hipostática.¹⁴⁹

Do ponto de vista dos seus efeitos, São Tomás defende que os sacramentos derivam da paixão de Cristo: os sinais de que estão feitos são comemoração da mesma (*signum rememorativum*), manifestam seu efeito atual da graça (*signum demonstrativum*) e anunciam a sua finalidade, a glória futura (*signum praenuntiativum*).¹⁵⁰

É verdade que o doutor angélico nunca deixa de repetir que os sacramentos *operantur in virtute passionis Christi* e que a sua eficácia deriva totalmente da Paixão de Cristo enquanto *causa sufficiens humanae salutis*.¹⁵¹ Todavia, para Chauvet, tal eficácia de que nos fala São Tomás só é possível em razão da graça da união hipostática.¹⁵² Por isso, o autor francês assegura-nos que São Tomás, quando pensa os sacramentos sob ponto de vista não da sua eficácia mas da sua essência ou natureza, colocando-os inteiramente na extensão da união hipostática, julgando que eles estão em conformidade com ela,¹⁵³ pois «juntam a palavra e realidade sensível, tal como no mistério da encarnação o Verbo de Deus está unido a uma carne sensível».¹⁵⁴

Marie-Dominique Chenu, no seu estudo sobre São Tomás, revela-nos que esta conformação dos sacramentos à união hipostática, segundo a linguagem dos escolásticos, não é, em absoluto, uma simples imitação ou cálculo exterior, mas tem um alcance

¹⁴⁶ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 458.

¹⁴⁷ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 458.

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60.

¹⁴⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 459; Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 171-2.

¹⁵⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 3; Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 459.

¹⁵¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 61, a. 1.

¹⁵² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 459.

¹⁵³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 459.

¹⁵⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 6.

ontológico.¹⁵⁵ De facto, isso parece bastante notório quando São Tomás analisa a causalidade dos instrumentos:

A causa principal da graça é o próprio Deus; para quem a humanidade de Cristo é um instrumento unido [como a mão em reação com a vontade] e o sacramento um instrumento separado [como o bastão, movido pelo instrumento unido a mão]. Portanto, é necessário que a força salvífica derive da divindade de Cristo por meio da sua humanidade até aos sacramentos.¹⁵⁶

Neste sentido, a visão tomista que entende os sacramentos como extensão da santa humanidade do Verbo encarnado, isto é, como *sacramenta humanitatis eius*,¹⁵⁷ leva Chauvet conceber a sacramentologia tomista como uma verdadeira réplica da cristologia.¹⁵⁸ Obviamente que, segundo Chauvet, é impossível uma sacramentologia sem uma base cristológica. Porém, uma cristologia fundamentalmente determinada pela união hipostática – tal como entende São Tomás – constrói para nós uma sacramentologia estática.¹⁵⁹

Além disso, podemos dizer ainda que, a elevada acentuação cristológica na sacramentologia tomista faz dela uma sacramentologia não pneumatológica, mas sim exclusivamente cristológica.¹⁶⁰ De acordo com Chauvet, na elaboração da causalidade dos sacramentos, São Tomás pouco, senão mesmo nada, fala do Espírito Santo.¹⁶¹ Embora seja Cristo quem produza o efeito interior dos sacramentos, enquanto Deus e homem, não devemos esquecer a função santificadora – própria do Espírito Santo – que opera nos sacramentos. Certamente compreendemos o esforço de São Tomás em atribuir a obra da santificação, não em primeiro lugar ao Espírito (enquanto dom da santificação), mas sim a Cristo como o autor da santificação, ficando o Espírito apenas com função de objeto.¹⁶²

Se São Tomás dá assim tanta importância ao mistério da encarnação, não devemos esquecer que a revelação bíblica nos mostra que o Verbo de Deus não se encarnou por si só, mas pela força dos Espírito Santo (cf. Lc 1, 35): o mesmo acontece com os

¹⁵⁵ Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950), 86-7.

¹⁵⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 5.

¹⁵⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 80, a. 5.

¹⁵⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 460.

¹⁵⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 461.

¹⁶⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 467.

¹⁶¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 466-7.

¹⁶² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 467; Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 43, a. 7.

sacramentos, onde as realidades sensíveis, para serem verbificadas, necessitam da força do Espírito Santo.

Diante de tudo isso, é importante ter presente que Chauvet não pretende de forma alguma desconstruir ou rejeitar o ponto de partida tomista da reflexão sacramentária. Antes, procura trazer uma nova luz para compreensão dos sacramentos, cujo ponto de partida é necessariamente a Páscoa de Cristo. Pois, se já na encarnação Cristo encurta a incomensurável distância que separava o homem de Deus, com muito maior razão o faz na sua Páscoa, pois com ela – como ensina São Paulo – Deus reconcilia o mundo consigo (cf. Col 1,20). Segundo Chauvet, não basta dizer que a eficácia dos sacramentos deriva da Paixão de Cristo e que se realiza apenas em razão da união hipostática (no mistério da encarnação do Verbo); é preciso, de facto, encontrar a total eficácia dos sacramentos no mistério pascal. Pois, o *Lógos* que existia desde toda a eternidade com o Pai (cf. Jo 1, 1-2) e que se irrompe na plenitude dos tempos (cf. Gl 4, 4) e faz-se carne (cf. Jo 1, 14), é o mesmo *Lógos* da cruz, anunciado e testemunhado por Paulo (cf. 1Cor 1, 22-25).

2.2.1. O mistério pascal: o ponto de partida de Chauvet

Tanto o testemunho bíblico como o da Tradição eclesial asseguram-nos que Cristo, Filho único de Deus, está constituído, em virtude da sua mesma encarnação, Mediador entre o céu e a terra, entre o Pai e o género humano (cf. SCae 21). Enquanto viveu neste mundo, manifestou de forma visível esta mediação com um corpo semelhante ao nosso e, depois da ressurreição, continuou a manifestá-la com o seu corpo glorioso (cf. 1Cor 15, 35-53; Fl 3, 21). Contudo, é importante ter presente que, «no coração dos testemunhos do Novo Testamento, com efeito, não encontramos a encarnação como tal, mas a morte e a ressurreição de Jesus».¹⁶³ Aliás, temos por certo que o primeiro anúncio de Cristo (o *kerygma* primitivo) é todo ele em torno do mistério pascal; sabemos também que as primeiras confissões de fé têm como referência a Páscoa de Jesus; e sabemos ainda que a própria história de redação dos evangelhos tomam como o princípio a paixão, morte e ressurreição de Cristo.¹⁶⁴

¹⁶³ Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 173.

¹⁶⁴ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 173. Obviamente que, no que diz respeito aos evangelhos da infância – que retratam o acontecimento da encarnação do Verbo de Deus – sabemos que eles estão cheios de referências pascais.

O diálogo atrás estabelecido entre Chauvet e São Tomás não procura de forma alguma colocar em questão as representações ontoteológicas de Deus, até porque, a encarnação em si nada mais faz do que as reforçar. Pois, segundo o autor francês, a fé no Verbo encarnado gera necessariamente um novo discurso sobre Deus e sua relação de amor salvador aos homens.¹⁶⁵ Porém, importa frisar que a totalidade da mediação de Cristo não se realiza apenas no mistério da encarnação do Verbo, tal como no-lo afirma Nuno B. Martins: «a visibilidade de Deus na carne humana não constitui o ponto de chegada para o conhecimento humano, mas apenas um *medium* que nos coloca perante o excesso do amor divino».¹⁶⁶

Se tentarmos olhar isso sob o ponto de vista de Chauvet, veremos que, para ele, o mistério pascal de Jesus é apresentado ao mesmo tempo como o ponto de partida e o ponto de chegada para compreensão dos sacramentos, e nunca o mistério da encarnação. Por isso, «afirmar teologicamente a graça sacramental significa afirmar, na fé, que Cristo ressuscitado continua a tomar [assumir] o corpo pelo Espírito no mundo e na história, e que assim, Deus continua a aparecer na corporeidade humana».¹⁶⁷ Isso para dizer que o Verbo de Deus, segundo o nosso autor, não só assumiu um corpo, mas um corpo passível, capaz da cruz, pois «o Verbo que na sua arquipassibilidade se fez carne, não é dissociável da carne semelhante à nossa, destinada a sofrer e a morrer».¹⁶⁸ E mais: Chauvet pretende mostrar-nos que para compreender os sacramentos é preciso não dissociar o mistério da encarnação do mistério pascal de Cristo, pois o corpo assumido no primeiro é entregue no segundo como dom para o resgate da humanidade (cf. Mc 10, 45).

Assim como na encarnação acontece a união mais perfeita entre Deus e o homem, assim também acontece nos sacramentos a mesma união, sendo que na união sacramental realiza-se já marcada pelo acontecimento pascal de Jesus. Os sacramentos são verdadeira participação na paixão, morte e ressurreição de Cristo, ou então, são o modo próprio de o homem celebrar e viver a Páscoa de Cristo.

Deste modo, podemos dizer que na reflexão sacramentária de Chauvet, não é suficiente compreender os sacramentos sob o prisma da encarnação do Verbo, pois a

¹⁶⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 478.

¹⁶⁶ Nuno B. Martins, «O Verbo, arquetipo da comunicação», *Didaskalia* 37, nº 1, (2007), 131. Cf. Hans U. V. Balthasar, *Glória: una estética teológica*, Trad. Emilio Saura, (Madrid: Ediciones Encuentro, vol. 1, 1985), 271.

¹⁶⁷ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 494.

¹⁶⁸ Samuel Dimas, «A encarnação do Deus invisível em Michel Henry», *Humanística e Teologia* 35/2, (2014), 85.

plenitude da revelação divina não acontece só na encarnação, mas também e, sobretudo, no mistério pascal, tal como afirma o Papa Bento XVI, tendo o cuidado de acrescentar à encarnação o acontecimento pascal: «a Palavra divina exprime-se ao longo da história da salvação e tem a sua plenitude no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus» (VD 7).

Para melhor ajudar-nos a compreender o seu ponto de partida – a Páscoa de Cristo – Chauvet apresenta duas vias possíveis, a ter em conta: a justificação pela tradição litúrgica e a justificação pela inclusão da vida de Jesus no mistério pascal. Vejamos de forma sumária cada uma delas.

a) A justificação pela tradição litúrgica

No que diz respeito a isto, o nosso autor deixa bem clarificado que

uma das principais lições da tradição litúrgica da Igreja, desde a sua mais remota antiguidade, é que o ponto de partida da teologia sacramental deve ser procurado não na união hipostática, mas na Páscoa de Cristo, tomada na sua totalidade (incluindo, portanto, a Igreja ou o facto cristão).¹⁶⁹

De acordo com Chauvet, toda a reflexão, por exemplo, em torno do Batismo e a iniciação cristã em si, apontam-nos como referência ou ponto de partida o mistério pascal:

seja quais forem a formula (cristológica ou trinitária) e o simbolismo batismal utilizado (simbolismo de perdão dos pecados ou purificação e de dom do Espírito, de morte e ressurreição, ou também de novo nascimento), no Novo Testamento, o Batismo sempre se refere à Páscoa de Cristo e/ou o seu cumprimento pentecostal.¹⁷⁰

Por isso, Georg Krestschmar, refletindo sobre os sacramentos da iniciação cristã, apresenta-nos uma trilogia que tem no centro o mistério pascal e que, ao longo dos séculos, foi-se impondo: a ideia de que o Batismo está estritamente relacionado com a morte e a ressurreição do Senhor; a ideia de que o complemento do Batismo associado a

¹⁶⁹ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 480.

¹⁷⁰ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 481.

um rito vinculado ao dom do Espírito; e, finalmente, a participação no banquete escatológico.¹⁷¹

Relativamente a isto, é importante realçar que o testemunho paulino confirma-nos o ponto de partida de Chauvet, mostrando explicitamente a inevitável centralidade do mistério pascal na reflexão sacramentária:

não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto, pelo Batismo nós fomos sepultados com Ele na morte, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos para a glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova (Rm 6, 3-4).

Além disso, o Espírito que recebemos no Batismo é um dom propriamente pascal (cf. Jo 19, 30; 20, 22), porque o Espírito daquele que ressuscitou Jesus é o mesmo que habita em nós pelo Batismo e será o mesmo que nos há de ressuscitar no último dia (cf. Rm 8, 11). Muito próximo disso está o que afirma Geoffrey Wainwright, para justificar a participação na vida de Cristo como realidade própria do mistério pascal e não propriamente da encarnação do Verbo, embora reconheçamos já aí o princípio da nossa redenção:

O Batismo de Jesus é marcado antes de mais pelo facto de ele considerar-se solidário com os pecadores quando batizado no Jordão e que ele continue na sua vocação de servo sofredor pela paixão, morte e ressurreição. O Espírito que veio sobre Jesus também vem sobre a Igreja, que une a Cristo na sua morte e ressurreição pela ação do Batismo. É a participação em Cristo que é o significado central do Batismo.¹⁷²

Com isso, podemos dizer que, segundo Chauvet,

o devir cristão inicial e iniciático situa-se por inteiro na órbita da ressurreição de Cristo participada, graças ao dom do Espírito no Pentecostes, para a humanidade, participação que se entende como a promessa escatológica da vinda de uma “nova criatura” em

¹⁷¹ Cf. Gerog Krestschmar, «Nouvelles recherches sur l’initiation chrétienne», *La Maison-Dieu* 132, (1977), 7-32.

¹⁷² Geoffrey Wainwright, «L’initiation chrétienne dans le mouvement oecuménique», *La Maison-Dieu* 132, (1977), 58.

génese. A iniciação cristã sempre se tem vivido liturgicamente partindo da Páscoa, Pentecostes e parusia.¹⁷³

Relativamente ao sacramento da Eucaristia, encontramos ainda de forma mais evidente esta centralidade no mistério pascal, por ser o sacramento pascal por excelência. A teologia paulina que, por natureza é profundamente staurológica/pascal, confirma-nos que a Ceia do Senhor é essencialmente o anúncio da «morte do Senhor até que ele venha» (1Cor 11, 26). Esta conceção paulina leva Chauvet a ter por certo que as anamneses das orações eucarísticas antigas nunca mencionam a encarnação como tal, mas sim a Páscoa. Todavia, reconhece que a encarnação não está excluída, uma vez que na encarnação termina sempre a ação de graças inicial pela criação e a história da salvação, mas no que diz respeito a anamnese permanece sempre muda, mostrando que ela só pode ser compreendida a partir do mistério pascal de Cristo e não antes dele.¹⁷⁴

De facto, olhando para o ano litúrgico, compreendemos que ele tem por origem o mistério pascal. Pois, a Páscoa – desde os primeiros séculos do cristianismo – é tida não só como a festa por excelência, mas como a única festa, diante da qual nenhuma outra poderia existir.¹⁷⁵ Além disso, a Páscoa semanal do Domingo permite-nos compreender que a Eucaristia é o sacramento da morte, ressurreição e parusia do Senhor. Ou seja, Chauvet quer mostrar-nos que no Domingo celebramos a totalidade do mistério de Cristo.¹⁷⁶ Embora a encarnação tenha a ver com os sacramentos, não pode ser – segundo Chauvet – o ponto de partida da reflexão sacramentária. Por isso, tanto o Natal como a Epifania só são compreendidos através da sua estrita relação com a Páscoa, porque ambos nos remetem para o triunfo de Cristo: um triunfo certamente paradoxal, uma vez que se manifesta na humildade da carne, mas ao mesmo tempo, um triunfo da mesma ordem que o da cruz, visto à luz da ressurreição.¹⁷⁷ Enquanto celebração do nascimento do Filho de Deus, «o Natal é festa cristã apenas como portador das primícias do *sacramentum*

¹⁷³ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 481.

¹⁷⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 481.

¹⁷⁵ Cf. Irénée H. Dalmais, «A liturgia e o depósito da fé», em Aimé-Georges Martimort, *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*, (Herder: Barcelona, 2ª ed., 1967), 257-65.

¹⁷⁶ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 482-3.

¹⁷⁷ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 486; Cf. Jean Gaillard, «Noël, memoria ou mystère?», *La Maison-Dieu* 59, (1959), 37-70. Um outro elemento que procura esclarecer-nos isso é o facto de os cálculos em volta da data do nascimento de Cristo terem sido feitos a partir da sua Páscoa – o leitor pode aprofundar ainda este assunto em: Nuno Duarte Queirós, *O mistério do Natal do Senhor: história, celebração e teologia numa perspetiva genética*, (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020); Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie: études hitorique*, (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932); Auguste Hollard, «Les origines de la fête de Noël», *Revue d'histoire et Philosophie Religieuses* 11, (1931), 256-74.

paschale: está no seio do hoje da ressurreição, como o *hodie Christus natus est*, que a Igreja canta nas vésperas do dia do Natal». ¹⁷⁸

Embora a união hipostática não seja uma questão secundária na reflexão teológica, ela deve, em todo o caso, ser lida a partir da ressurreição de Jesus Cristo, o Crucificado. Todo o discurso teológico em torno dos sacramentos deve ser elaborado a partir da Páscoa de Cristo e nunca o contrário. ¹⁷⁹ Com isso, Chauvet pretende mostrar-nos que a reflexão teológica deve partir da Páscoa para a encarnação, uma vez que, desta forma, situa-se os sacramentos na dinâmica de uma história, articulando-os sempre com o princípio cristológico e pneumatológico. ¹⁸⁰

b) A justificação pela inclusão da vida de Jesus no mistério pascal

Com a inclusão da vida de Jesus no mistério pascal, o nosso autor procura, por um lado, conduzir-nos à valorização da pertença teológica da história, a fim de mostrar-nos que a ressurreição de Cristo só pode ser entendida teologicamente, desde o ponto de vista neotestamentário, partindo-se do processo histórico pelo qual se condenou a Jesus (tanto pelo processo religioso como pelo político). ¹⁸¹ Por outro lado, Chauvet reforça que a encarnação deve ser lida a partir da Páscoa. Por isso, sustenta que a sua reflexão sacramentária é elaborada na órbita do mistério pascal e não da união hipostática, uma vez que o Deus do qual nos fala vem sempre ao nosso encontro na mediação do mais material, do mais corpóreo e do mais institucional dos atos da Igreja. ¹⁸²

2.2.2. Jesus Cristo sacramento original

Abordar a sacramentalidade da Igreja supõe antes tudo analisar a própria pessoa de Cristo, enquanto presença visível da graça, ¹⁸³ pois toda a reflexão teológica em torno dos sacramentos parte d'Ele. Sendo Jesus a expressão visível da salvação que se opera nos sacramentos, Ele é, segundo Schillebeeckx, o Sacramento primordial ou o

¹⁷⁸ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 487.

¹⁷⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 489; Cf. Yves Congar, *La Traditions et les traditions*, (Paris: Fayard, 1963), 186.

¹⁸⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 490.

¹⁸¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 491.

¹⁸² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 493.

¹⁸³ Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 19.

Sacramento de Deus por excelência,¹⁸⁴ precisamente por ser Ele, enquanto homem e Filho de Deus, o único acesso à realidade de salvação para a humanidade.

Os atos humanos realizados por Jesus são verdadeiramente atos divinos que nos salvam, ou seja, são expressões visíveis da verdadeira sacramentalidade. Por isso, «o encontro humano com Jesus é, pois, o sacramento de encontro com Deus»,¹⁸⁵ uma vez que n'Ele Deus torna-se acessível para os homens. Jesus Cristo é o sacramento primordial, enquanto “imagem visível do Deus invisível” (cf. Cl 1, 15; Jo 14, 9). Por esta razão, Cristo ocupa o lugar do sinal-símbolo, e passa a ser o grande sinal que realiza plenamente aquilo que significa e de que é portador – a salvação universal para os homens.¹⁸⁶ Dito de outro modo, «o encontro do homem com Deus invisível opera-se sob as espécies do sacramento primordial, que é Cristo, presença salvífica de Deus entre os homens, e pela mediação dos sacramentos, que são os prolongamentos terrestres do Cristo glorificado».¹⁸⁷

Na linguagem rahneriana, chamamos Cristo de sacramento fundamental de salvação, porque Ele é

aquele acontecimento histórico no qual a vontade divina de salvação – como sinal histórico, livre e vitoriosa, através de toda a culpa da humanidade, desde o começo introduzida como graça no mundo – se manifesta inequivocamente na história, situando-se no mundo e não apenas na vontade de Deus para além do mundo.¹⁸⁸

Se, pelo mistério da encarnação, Jesus é Sacramento original do Pai, na medida em que torna possível e acessível o encontro entre o Pai e os homens, podemos, então, dizer que Ele o é ainda mais pela sua Páscoa. Pois, na ótica de Chauvet, Deus não se dá de melhor modo a conhecer senão pelo mistério do homem desfigurado na cruz.¹⁸⁹ Aliás, o próprio Schillebeeckx reconhece isso, quando nos ensina que

a encarnação não é apenas o que aconteceu no Natal. Ser homem é tornar-se homem, realidade que foi crescendo através de toda a vida de Jesus e que atingiu seu ponto final

¹⁸⁴ Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 21.

¹⁸⁵ E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 21.

¹⁸⁶ Cf. José Adriano, «Sacramentos: uma introdução», *Revista de cultura teológica* 33, (Ano VIII, out. – dez, 2000), 90.

¹⁸⁷ René Latourelle, *Teologia, ciência da salvação*, (São Paulo: 1971), 294.

¹⁸⁸ Karl Rahner, *Os Sacramentos da Igreja*, Trad. Manuel R. Alves, (Lisboa: Edições Paulistas, 1992), 18.

¹⁸⁹ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 179.

no momento supremo da encarnação: o da morte, ressurreição e glorificação. Só então a encarnação ficou inteiramente realizada.¹⁹⁰

Neste sentido, Cristo é Sacramento do Pai, não só em virtude da sua encarnação, mas, acima de tudo, em virtude da sua Páscoa, uma vez que os gestos humanos de Jesus são, na verdade, gestos divinos do Pai, realizados em favor dos homens. As ações e os gestos de Jesus enquanto viveu neste mundo foram, de certa maneira, ações e gestos pascais, ou melhor, gestos de libertação e com profundo caráter de salvação, que nos conduziram ao acontecimento pascal, alcançando aí a sua plenitude. Por isso, para Chauvet, dizer Cristo como Sacramento original do Pai, não basta olhar o evento da encarnação, mas o pascal, onde o primeiro se realiza. Portanto, para melhor ajudar-nos a compreender isso, o autor francês afirma:

Analogicamente, é no mais outro de si mesmo que é Jesus crucificado que se revela a glória de Deus. “Filipe, quem me viu, viu o Pai” (Jo 14, 9): esta palavra não pode aplicar-se eminentemente a Jesus na cruz? Entendamos: por um lado, “quem me viu nada viu do Pai”, a ausência do Pai radicalizando-se, de certa forma, no mais outro de si mesmo que Filho-na-humanidade; por outro lado, “quem me viu, viu tudo do Pai”, a identidade do próprio Deus paradoxalmente dando-se a conhecer no homem crucificado.¹⁹¹

De facto, é na cruz onde Jesus realiza o gesto por excelência – o gesto definidor e consumidor de todos os seus gestos realizados até ao acontecimento da cruz, enfim, o gesto sacramental, redentor e revelador do Pai, pois, no dizer de Jüngel, «Deus define-se quando se identifica com Jesus morto».¹⁹² Por isso, dizer que Cristo é Sacramento original do Pai, significa olhá-Lo acima de tudo, como o próprio amor de Deus em pessoa que se nos comunica.¹⁹³ Jesus é, portanto, o Sacramento por excelência, porque, enquanto viveu neste mundo, tocou muitos homens com os seus gestos de bondade e fê-lo de maneira ainda mais sublime com a sua morte e ressurreição – onde leva ao extremo o amor de Deus em pessoa para a redenção da humanidade. Falar dos sacramentos não é falar de realidades desencarnadas e abstratas, pois eles supõem sempre a corporeidade.

¹⁹⁰ E. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 24.

¹⁹¹ Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 180.

¹⁹² Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, (Paris: Cerf, 1983), 224.

¹⁹³ Cf. Walter Kasper, *Jesus, el Cristo*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 282.

Jesus é Sacramento do Pai num corpo, num corpo frágil e sujeito ao pecado (cf. Rm 8, 3-4), mas verdadeiramente mediação¹⁹⁴ e necessária para levar ao cumprimento perfeito o plano redentor do Pai. Por outras palavras, Jesus participa da mesma condição que nós – assumindo a carne semelhante à nossa – precisamente para morrer por nós e, por conseguinte, «destruir pela morte o dominador da morte» (Heb 2, 14). Ademais, o próprio Jesus viveu toda a sua vida consciente de que o seu corpo existiu para ser entregue, tal como Ele próprio afirmou: «Isto é o meu corpo que vai ser entregue por vós» (Lc 22, 19).

2.2.3. «*Je suis le corps*»: homem ser corpóreo

De facto, nós só precisamos dos sacramentos porque temos corpo, ou melhor, porque somos corpo. Os sacramentos falam-nos, obviamente, da linguagem da graça que neles se opera por meio de Cristo, mas, ao mesmo tempo, falam-nos da linguagem do corpo, que é necessário para que esta graça atue.

Já na criação, Deus confere ao homem um corpo (Gn 2, 7), que mais tarde, Ele próprio, no Filho, veio a assumir na plenitude dos tempos (cf. Gl 4, 4; Rm 8, 3-4), porque descobre no corpo o caminho sagrado para chegar até nós, apesar da sua limitação e fragilidade.

De facto, o homem só toma verdadeiramente a consciência da sua humanidade e da sua corporeidade no encontro com o outro, isto é, com o seu semelhante (cf. Gn 2, 23). Claro, sem esquecer que o semelhante primeiro é o próprio Deus (cf. Gn 1, 26). Todavia, esta semelhança veio a ser revelada, confirmada e assumida perante os homens com o acontecimento da encarnação do Verbo e na sua paixão, morte e ressurreição (cf. Jo 1, 14; Mc 15, 37-39). Por isso, o homem descobre-se como ser corpóreo, quanto mais se descobre em seu Criador, pois o nosso Deus é um Deus do corpo, e é no corpo que Ele nos dá o seu Espírito.¹⁹⁵ Além disso, o corpo não só conduz o homem ao divino, como também conduz o divino até ao homem, porque é no corpo que o divino e o humano se cruzam e se intercambiam.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 77.

¹⁹⁵ Cf. Bourgeois, «La foi naît dans le corps», 41.

¹⁹⁶ Cf. Martins, «O paradoxo do corpo: força, fragilidade. Uma leitura cristã», 72-3.

Na verdade, falar do homem enquanto ser corpóreo, é falar dele enquanto ser histórico¹⁹⁷; e mais: é falar do homem enquanto ser dotado de linguagem, porque o corpo é expressão primordial da linguagem.¹⁹⁸ Neste sentido, a simbólica ritual dos sacramentos é toda ela atravessada pelo corpo. Por isso, de acordo com Chauvet, é na linguagem eminentemente sensível e corporal, onde, segundo a tradição eclesial, se efetua a comunicação mais espiritual de Deus, bem como a verdade do sujeito crente, uma vez que os sacramentos nos testemunham sempre que o que há de mais verdadeiro da fé realiza-se no concreto do corpo.¹⁹⁹

Na linguagem chauvetiana, «o homem só existe como corporeidade, cujo lugar concreto é próprio corpo».²⁰⁰ O homem, por ser corpo, o corpo torna-o presente e fá-lo existir. Segundo Chauvet, o corpo é a realidade que, de modo muito singular, situa o homem no mundo; é o lugar originário de todo o conjunto simbólico do interior e do exterior.²⁰¹

A este respeito, Yves Ledure ensina-nos que somos corpo, todo e totalmente, e nada mais.²⁰² Por isso, abordar o corpo no âmbito do ser e não do ter, significa abordá-lo de modo que esteja livre qualquer manipulação e objetivação. De acordo com Chauvet,

este corpo-homem, este corpo próprio que é cada um, é o corpo falante-falado. O conceito de corporeidade quer expressar essa ordem simbólica que faz com que o homem não tenha um corpo, mas seja um corpo. O que é este eu corpo? Necessariamente um corpo próprio, irreduzível a qualquer outro.²⁰³

2.3. Homem, ser necessitado de salvação

O mistério da iniquidade, inaugurado com a desobediência do primeiro homem, Adão (cf. Gn 3; Rm 5, 12-20), colocou obstáculo ao seu acesso à graça, bem como a da

¹⁹⁷ Cf. Bourgeois, «La foi naît dans le corps», 41.

¹⁹⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 148.

¹⁹⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 148.

²⁰⁰ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 153.

²⁰¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 154; Conferir também: Emmanuel Lévinas, *Totalidade e infinito*, Trad. José P. Ribeiro, (Lisboa: Edição 70, 3ª ed., 2019), 154-5; Maurice Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1987), 230; Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1964), 302.

²⁰² Yves Ledure, *Si Dieu s'efface. La corporéité comme Lieu d'une affirmation de Dieu*, (Paris: Desclée, 1975), 44-5.

²⁰³ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 156.

humanidade inteira, pois, na linguagem paulina, em Adão todos pecaram e ficaram privados da glória de Deus (cf. Rm 3, 23). Ou seja, o pecado priva-nos da graça divina. Para Ladaria, esta graça dada por Deus ao homem e rejeitada por ele, é, desde o primeiro momento, a graça de Cristo.²⁰⁴ Deste modo, se se fala da solidariedade de todos os homens no pecado de Adão, fala-se do mesmo modo da solidariedade de todos os homens em Cristo redentor, pois, só a partir d'Ele é que podemos compreender verdadeiramente o mistério do pecado original, ou seja, só n'Ele é que a realidade do pecado é decifrável.²⁰⁵

Ora, sabemos que Deus chama-nos hoje a tomar parte na sua vida divina e na sua vida da graça mediante os sacramentos, porque estes nada mais são do que a participação na Páscoa de Cristo, ou, se quisermos, a atualização da Páscoa Cristo na vida de cada crente que deles se aproximam. Por isso, Rahner afirma que a graça que nos é oferecida constantemente por Deus

é transmitida por palavras, situando-se para além da nossa consciência, mas que nos santifica, nos torna agradáveis a Deus, unindo-nos a Ele. Os acontecimentos, por meio dos quais se comunica esta graça que une a Deus chama-se Sacramentos. Essa graça é-nos concedida por meio dos sinais sagrados estabelecidos pela Igreja.²⁰⁶

Nos dias de hoje, os sacramentos, enquanto realidades fundadas em Cristo, continuam a ser o acontecimento de salvação para a humanidade, pois eles são expressão visível e toque do amor de Deus ao homem. Os sacramentos, pelo que significam – ainda que no meio de um mundo cada vez mais secularizado, movido por um espiritualismo superficial – permitem-nos continuar a falar de uma humanidade redimida por Cristo, porque em cada sacramento que celebramos, é a Páscoa de Cristo que celebramos, isto é, celebramos a salvação.²⁰⁷ Além disso, temos por certo que é em Cristo crucificado e ressuscitado que se manifestou, de uma vez por todas e de modo historicamente visível, a história da salvação da humanidade²⁰⁸ – história esta que se perpetua em cada gesto sacramental.

²⁰⁴ Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, (Madrid: BAC, 1993), 108.

²⁰⁵ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 110.

²⁰⁶ Rahner, *Os Sacramentos da Igreja*, 12.

²⁰⁷ De muitos contributos que a teologia contemporânea deu Igreja e a humanidade a respeito da salvação mediante os sacramentos, apraz-nos aqui fazer menção ao de E. Schillebeeckx, na sua obra *Cristo Sacramento do encontro com Deus: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1968.

²⁰⁸ Cf. Rahner, *Os Sacramentos da Igreja*, 18.

O homem, embora criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26) e feito por Ele quase um ser divino, coroado de honra e glória (cf. Sl 8, 6), é, ao mesmo tempo, a mais débil de todas as criaturas. O homem experimentou esta debilidade quando instaurou a desarmonia no universo criatural, com a sua desobediência. Na verdade, a experiência da desarmonia afeta o homem na sua totalidade, enquanto ser uno – de corpo e alma. A este respeito, o Concílio Vaticano II mostra-nos que:

o homem, uno, em corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador (cf. Dn 3, 57-90). Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, o homem experimenta as revoltas do corpo (GS 14).

Apesar destas revoltas do corpo, a ação redentora dos sacramentos acontece sempre pela mediação do corpo.²⁰⁹ Por isso, quando o Concílio nos fala destas revoltas, pretende, de certa maneira, mostrar-nos a ideia da redenção do corpo, muitas vezes escravizado pelo pecado. Neste sentido, a redenção do pecado é também a redenção do corpo. Assim, o homem, na sua condição corpórea – sujeito ao pecado e tudo o que dele deriva – necessita de salvação. Todavia, o homem só encontra esta salvação em Cristo e pela mediação do seu corpo, entregue em sacrifício, tal como nos ensina a Carta aos Hebreus:

Pois, tal como os filhos têm em comum a carne e o sangue, também Ele partilhou a mesma condição, a fim de destruir, pela sua morte, aquele que tinha o poder da morte, isto é, o diabo, e libertar aqueles que, por medo da morte, passavam toda a vida dominados pela escravidão. Ele, de facto, não veio em auxílio dos anjos, mas veio em auxílio da descendência de Abraão. Por isso, Ele teve de assemelhar-se em tudo aos seus irmãos, para tornar um Sumo Sacerdote misericordioso e fiel em relação a Deus, a fim de expiar os pecados do povo. É precisamente porque Ele sofreu e foi posto à prova, que pode socorrer os que são postos à prova (Heb 2, 14-18).

²⁰⁹ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 19.

Este sacrifício de Cristo, mediante o qual somos resgatados do pecado, continuamos a realizá-lo sacramentalmente através da Eucaristia – e de todos os demais sacramentos que nela se realizam ou para ela se convergem – onde Cristo irrecusavelmente oferece-nos o seu corpo em alimento, o mesmo corpo que assumiu da nossa humanidade em Maria, sua Mãe, e o mesmo dado na cruz para nos libertar da escravidão do pecado (cf. Mt 1, 21; 26, 26-28; Heb 9, 28). Encontramos, por isso, no esclarecimento do único sacrifício de Cristo, a sorte de todos os homens. Pois, aquilo que torna terrível a morte e o julgamento no homem por causa dos pecados, é superado mediante a morte vicária de Cristo.²¹⁰ Por isso, temos por certo que, sem este olhar misericordioso de Deus, que contempla a humanidade no seu pecado, sem este admirável e necessário sacrifício, o homem continuaria na sua miséria e na sua escravidão.

O homem encontra a salvação mediante os sacramentos, sempre pela mediação do corpóreo. Porque Jesus, para cumprir a vontade do Pai e o seu plano salvador, recebeu um corpo por meio do qual pudesse salvar-nos: «Por isso, ao entrar no mundo, Cristo diz: “Não quiseste sacrifício nem oblações, mas formaste-me um corpo”» (Heb 10, 5). Um corpo passível, capaz de cruz, um corpo limitado, semelhante ao nosso – de carne e de sangue – e sujeito à morte. Pois, não há remissão do pecado sem o derramamento de sangue (cf. Heb 9, 22).

Portanto, falar do homem como ser necessitado de salvação implica falar dele como o ser necessitado de sacramentos – embora a graça e a salvação não sejam exclusivas dos sacramentos – uma vez que estes são necessários para a salvação. Com efeito, os sacramentos não são apenas como sinais que estimulam a fé, tal como acreditavam os reformadores, mas são e continuarão a ser necessários para a salvação.²¹¹

Segundo São Tomás, os sacramentos são necessários para a salvação do homem por três razões fundamentais. Em primeiro lugar, uma razão antropológica, que se prende com a própria constituição metafísica do homem enquanto ser encarnado, uma vez que, tendo corpo, só pode ter acesso ao conhecimento das coisas inteligíveis através das sensíveis.²¹² Além disso, o pensamento tomista certifica-nos que o homem, em virtude da sua condição corpórea, não pode ter acesso a uma experiência que seja puramente espiritual, precisamente porque a «causa eficiente da salvação é certamente a graça

²¹⁰ Cf. Ángel González, et al. *Comentários à Bíblia litúrgica*. Trad. Irmãs Carmelitas de Fátima e Margarida Maria O. Gonçalves, (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007), 1694.

²¹¹ Cf. Concílio de Trento, *Canones de sacramentis in genere*, can. 4: DS 1604.

²¹² Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 60, a. 4.

divina; mas Deus dá a graça aos homens no modo a estes convenientes. Eis a razão por que o ser humano tem a necessidade de sacramentos para conseguirem a graça».²¹³ Em segundo lugar, uma razão soteriológica, precisamente pelo facto de o homem ser pecador e, por isso, necessitado de salvação.²¹⁴ Deste modo, o homem encontra nos sacramentos a cura para a sua doença espiritual, o pecado, uma vez que os mesmos conferem a graça.²¹⁵ Por fim, uma razão pedagógica, na medida em que nos ajudam a evitar todo o tipo de superstição e o culto dos demónios, que procuram reduzir a eficácia dos sacramentos a práticas mágicas.²¹⁶

2.3.1. *Homem, ser sacramental*

No universo criatural, o homem encontra o lugar de destaque, precisamente por ser o único criado à imagem e semelhança do Criador (cf. Gn 1, 26). Por isso, não estranhámos quando o salmista no-lo atesta: «fizeste dele quase um ser divino; de honra e glória o coroaste» (Sl 8, 8). No capítulo anterior, apresentámos o criado como a realidade sacramental. Ora, se a criação por si só já é realidade sacramental²¹⁷, com muito maior razão o homem também o é, precisamente porque expressa as suas relações por meio de sinais e símbolos, usados também por Deus para comunicar-se com os homens. E, através destes sinais e símbolos, estabelece-se uma mediação, isto é, uma comunicação entre o divino e o humano.²¹⁸

²¹³ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 61, a. 1 e 3 resp.

²¹⁴ Importa realçar que nesta razão soteriológica, a necessidade de salvação não depende apenas do pecado, porque o Filho de Deus fez-se homem também para divinizar a humanidade. Ou seja, Cristo assume a nossa condição para elevar a sua dignidade.

²¹⁵ Os sacramentos, segundo Chauvet, são justificados a partir do mistério pascal de Cristo. E fomos curados de um vez por todas desta doença espiritual que é o pecado por meio do acontecimento redentor de Cristo, no qual participa, expressa e encontra a razão de ser todos os sacramentos da Nova Lei. Aliás, São Tomás já no-lo diz de forma clara: «Quanto aos pecados pretéritos, que como atos já passaram, mas cuja culpabilidade permanece, o homem encontra remédio contra eles nos sacramentos [...] Os sacramentos da Nova lei orientam-se a dois fins: o remédio do pecado e o culto divino. É comum a todos os sacramentos que ofereçam remédio contra o pecado pelo facto de conferirem a graça». (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 62, a. 2; q. 63, a. 1, resp.; Cf. q. 63, a. 6, resp.). Neste sentido, o Batismo apresenta-se como o sacramento regenerador por excelência (cf. Rm 6, 3-4), pois pelo banho batismal, somos lavados e purificados de todos os nossos pecados. Todavia, não devemos esquecer dos sacramentos da Penitência e da Unção dos doentes, instituídos por Cristo, para estar ao serviço da cura da alma e do corpo.

²¹⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, Introdução, II.

²¹⁷ Cf. Documento de Puebla, nº 920.

²¹⁸ Cf. Adriano, «Sacramentos: uma introdução», 90; Cf. Documento de Puebla, nº 920; Cf. José J. F. de Farias, «O kairós sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia». *Didaskalia* 41, I, (2011), 173-89.

A função simbólica, presente em toda a ação sacramental, não deixa de ser a manifestação do que o homem é por natureza – ser em relação, dotado de linguagem e aberto a comunicação. Por isso, um pouco na lógica chauvetiana – que compreende os sacramentos a partir da ordem simbólica – Juan R. de Gopegui mostra-nos que é preciso olhar

com ajuda da reflexão sobre a linguagem e o corpo como lugares privilegiados das relações entre os humanos, a revelação singular e escandalosa de Deus no Mistério Pascal, para reencontrar o sentido dos sacramentos que a Igreja recebe de Cristo na tradição litúrgica. O corpo de Cristo, morto na cruz, ressuscitado e exaltado por Deus por mérito dessa mesma morte, fonte do Espírito que suscita para Cristo o corpo eclesial, é o fundamento dos sacramentos. Sacramentos do amor “trinitário de Deus”, eles nos introduzem na ordem *simbólica* criada pelo Mistério Pascal, sacramento da *humanidade* de Deus.²¹⁹

Assim, toda a ordem simbólica do homem encontra o seu sentido na ordem simbólica criada pelo acontecimento pascal de Cristo, manifestada de forma perene na celebração litúrgica dos sacramentos. Os sacramentos continuam a ser, por isso, a constante introdução do homem na ordem simbólica, não por mérito próprio, mas por puro dom de Deus.

Não obstante isso, também podemos falar do homem como o ser sacramental, na medida em que, participando nos sacramentos, torna ele próprio, com o seu corpo, o sacramento. Na Eucaristia, por exemplo, o homem comunga do corpo de Cristo para tornar-se corpo, tal como nos ensina Santo Agostinho: «*Si bene accipisti, vos estis quod accepistis*».²²⁰ Quanto a isso, as orações eucarísticas, sobretudo a II, III e IV, são de certa maneira unânimes. Vejamos, por exemplo, o que nos diz uma delas:

²¹⁹Juan Ruiz de Gopegui, *Enciclopédia digital: Theologica Latinoamericana*. em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=179>, acessado a 28 de setembro de 2021. A respeito da linguagem e da exaltação da ordem simbólica nos sacramentos, o leitor pode aprofundar melhor nos seguintes trabalhos de Louis-Marie Chauvet: *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana*. Barcelona: Editorial Herder, 1991; *Du symbolique au symbole: essai sur les Sacrements*. Paris: Cerf, 1979; *Linguaggio e simbolo: saggio sui sacramenti*. Leumann: Elle di Ci, 1988; *Les sacrements: Parol de Dieu au risque du corps*. Paris: Les Éditions de l’Atelier, 1997; «Une relecture de Symbole et Sacrement». *Questions Liturgiques*, Leuven: vol. 88, (2007), 111-25; «L’institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique». *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po: n° 4, (2001), 93-103.

²²⁰ «Se bem o recebestes, sois, então, aquilo que recebestes» (Agostinho de Hipona, *Sermo 227*). São Leão Magno também o diz com palavras semelhantes: «A participação no corpo e sangue de Cristo não faz mais que transformar-nos naquilo que comungamos» (Leão Magno, *Sermão 63, 7, PL 54, 357*). Ou então como nos diz Cirilo: «Somos todos concorpóreos, porque somos um só pão, um só corpo [...] Unifica-nos o corpo

Olhai benignamente para a oblação da vossa Igreja: e vede nela a vítima que nos reconciliou convosco e fazei que, alimentando-nos do Corpo e Sangue do vosso Filho, sejamos em Cristo um só corpo e um só espírito.²²¹

Segundo Chauvet, todo o sacramento é fundamentalmente um ato de culto ou de louvor a Deus,²²² que encontra a sua expressão máxima sobretudo na Eucaristia. Porque antes de ser meios «descendentes» de santificação para a salvação do mundo, os sacramentos são atos «ascendentes» de culto para a glória de Deus.²²³ Podemos, por isso, dizer que o homem participa na ação litúrgico-sacramental, não só para prestar culto a Deus e louvá-lo, mas acima de tudo, para fazer da sua vida – no/com a seu corpo – um culto e louvor perene a Deus; um culto, onde o cristão passa a ser uma oferenda permanente e viva a Deus: no fundo, o homem participa nos sacramentos para ser ele próprio um sacramento.

O autor francês considera que é precisamente dando graças a Deus que recebemos graça, pois o modo cristão de receber é oferecendo ou rendendo graças.²²⁴ Para tal, o sujeito crente investe uma relação simbólica, que Chauvet propõe e explica no esquema de dom → receção → contra-dom.²²⁵ Com este esquema, Chauvet pretende mostrar-nos que o dom corresponde ao momento da Escritura, ou seja, o momento em que Deus se faz misericordioso para com a nossa terra e agracia-a; a receção corresponde, por sua vez, ao momento do Sacramento, isto é, ao tempo de render graças ao Pai; por fim, o contra-dom, corresponde ao momento da Ética, ou seja, o tempo de viver em graça com os irmãos no corpo eclesial de Cristo, para que a graça recebida no sacramento seja fecunda.²²⁶ Por outras palavras, no momento da Ética, o homem vive o dom recebido e pode, assim, oferecer a Deus os seus frutos (contra-dom): tudo isso não deixa de ser um modo próprio

de Cristo que está em nós e não se divide de nenhum modo» (Cirilo de Alexandria, *Adversus Nestorii Blasphemias*, PG 76, 193); finalmente o testemunho das catequeses mistagógicas de Jerusalém: «[...] Recebemo-los, por isso, plenamente convencidos de que se trata do Corpo e Sangue de Cristo. Com efeito, sob a forma de pão é o Corpo que te é dado, e, sob a forma de vinho, o Sangue; de tal maneira que, ao receberes o Corpo e o Sangue de Cristo, te transformes, com Ele, num só corpo e num só sangue» (Cirilo de Jerusalém, *Catequeses de Jerusalém*, Cat. 22, Mystagógica 4, 1.3-6.9: PG 33, 1098-106, em *Liturgia das Horas*, Fátima: CEP, vol. 2, 6ª ed, 2013, 579-80).

²²¹ *Ordinário da Missa*, Oração Eucarística III.

²²² Cf. Louis-Marie Chauvet, «L'Eucharistie, sacrement de la louange», *La Maison-Dieu* 270, (2012/2), 103.

²²³ Cf. Chauvet, «L'Eucharistie, sacrement de la louange», 103.

²²⁴ Cf. Chauvet, «L'Eucharistie, sacrement de la louange», 107.

²²⁵ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 159.

²²⁶ Cf. Chauvet, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 159-60.

do homem ser na/com a sua vida um sacramento. Pois, nos sacramentos, o que nos é dado a ver é-nos simultaneamente dado a viver.²²⁷

2.4. Sacramento como consagração total do homem (do corpo)

Os sacramentos, enquanto atos de Cristo, são autêntica consagração do corpo, senão mesmo de todo o homem. O Batismo, por exemplo, não se trata de simples banho ou limpeza do corpo, pois pelas palavras consagra-se todo o homem ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.²²⁸ Temos por certo que o homem, ao ser criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26), transportava já em si os sinais da Trindade. Todavia, pela participação na vida sacramental, isto é, pela sua elevação através da graça – que recebe de Cristo mediante os sacramentos – o homem já não transporta apenas os sinais, mas a própria Trindade em si, passando, por isso, a ser o santuário de Deus. Por isso, Santo Agostinho questionado sobre onde encontrar Deus, responde que se encontra no homem.²²⁹

Este processo de inabituação trinitária acontece de maneira mais sublime no sacramento do Batismo, onde o homem é todo ele (corpo e alma) consagrado à Trindade (cf. RICA, 5). Como diz São Paulo: tornamos nova criatura (cf. 2Cor 5, 17; Rm 6, 5) – há uma pertença filial ao Pai e, por conseguinte, um pertença Trindade. No fundo, o que podemos tirar de tudo isso é que Deus consagra o corpo para fazer nele a sua morada. Dito de outro modo, Deus consagra o corpo porque quer fazer dele a expressão de sua graça, uma vez que ele é verdadeiramente caminho de Deus.²³⁰

Os gestos e palavras que constituem os sacramentos, são gestos e palavras de consagração do corpo, são ações salvíficas. Por isso, os sacramentos supõem muitas vezes o toque físico (tocar o corpo). O uso do toque nos sacramentos faz parte da economia sacramental, visto serem toque soteriológico. Assim sendo, é importante não negligenciar

²²⁷ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 12.

²²⁸ Cf. A. G. Martimort, *Em minha memória: a oração da Igreja e seus sacramentos*, Trad. Fernando Ferraz, (Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 2ª ed., 1954), 48.

²²⁹ Cf. Agostinho de Hipona. *De Trinitate*, IX, 2, 2.

²³⁰ Cf. Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 79.

nem diabolizar o toque, porque é o próprio Deus que cura por meio dele. Logo, o toque sacramental é um toque vitalizador ou regenerador, um toque de salvação.²³¹

Na oração sacerdotal, Jesus pede ao Pai para consagrar na verdade aqueles que o Pai lhe confiou: «Consagra-os na Verdade; a Verdade é a tua Palavra» (Jo 17, 17). Decerto, o que a Igreja realiza mediante os sacramentos leva ao estrito cumprimento desta vontade de Jesus, pois os sacramentos continuam a ser, neste sentido, a fonte de consagração total dos homens ao Pai.

Em suma, só podemos dizer que os sacramentos são necessários para a nossa salvação por causa da nossa constituição ontológica, uma vez que somos “seres encarnados”: temos um corpo que serve sempre de mediação. Com efeito, os sacramentos são, no universo cristão, verdadeira consagração do corpo, porque operam a salvação e a santificação do homem através do corpo, tal como aconteceu com Cristo – precisou de um corpo passível para consumir a nossa santificação, como bem nos relata São Paulo: «[...] mas agora Deus reconciliou-vos consigo pela morte de Cristo, no seu corpo de carne, para vos apresentar diante d’Ele santos, puros e irrepreensíveis» (Col 1, 21-22).

2.5. Sacramento como dimensão constitutiva da existência cristã

Logo no início da sua monumental obra sobre a sacramentalidade – Símbolo e sacramento – Chauvet, ao propor o interesse por uma dimensão geral dos sacramentos, obviamente numa perspectiva diferente da dos tratados clássicos, manifesta de igual modo o interesse por compreender melhor a identidade cristã, que encontra a sua constituição preferencialmente nos sacramentos.²³² Aliás, a grande questão teológica que Chauvet coloca no início, mas que percorre toda a obra *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, é precisamente saber se o que se diz sobre a fé cristã ou a identidade cristã não está já tecido pelos sacramentos.²³³

De acordo com o nosso autor, a necessidade de uma reflexão atual em torno dos sacramentos tem sido uma realidade constante no seio dos vários movimentos e grupos na sua ação pastoral, mas que procuram, acima de tudo, encontrar o significado da

²³¹ O toque sacramental é, antes de tudo, o toque do amor de Deus, o toque consequente de um olhar de misericórdia e de compaixão. Os Evangelhos estão cheios de referências em que Jesus, para realizar curas, faz recurso ao toque. Tomamos aqui apenas três exemplos: Mc 7, 32-37; Jo 6-7; Lc 7, 14-15.

²³² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 11; Cf. Louis-Marie Chauvet, «L’avenir du sacramentel», *Rechercher de Science Religieuse* 75/2, (1987), 241-3.

²³³ Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 3-4.

identidade cristã a partir dos sacramentos. Com efeito, e por ser verdade, diz-nos Chauvet: «O que se pretende buscar atualmente por meio destes movimentos é, provavelmente, uma teologia sacramental, ou seja, uma teologia que permita uma releitura sacramental, parcial do seu ponto de vista, mas global na sua extensão, de toda a existência cristã».²³⁴ Pois, só desta forma é que se pode traçar ou propor uma teologia fundamental da sacramentalidade. Contudo, o autor francês deixa bem claro que tal teologia renovada dos sacramentos – se assim podemos chamá-la – não se sustenta mais nos princípios da teologia clássica, mas apoia-se nos sacramentos como figuras simbólicas que permitem simultaneamente aos crentes verem e viverem a arqui-sacramentalidade que é constitutiva de toda a existência cristã.²³⁵ E, como sabemos, Chauvet desenvolve toda a sua reflexão sacramentária a partir da ordem do símbolo. Por isso, para trazer a sacramentalidade para a existência cristã, é necessário compreendê-los como símbolos.²³⁶

Além disso, e porque os sacramentos inserem-nos na comunhão com Cristo – ainda que não seja a forma exclusiva – constituem acontecimentos reveladores da identidade humana, uma vez que entrar em comunhão com Cristo e segui-Lo confere plenitude e verdade à vida humana (cf. DC 15). Expressando isso com a linguagem conciliar, podemos afirmar que os sacramentos carregam consigo um verdadeiro sentido antropológico e humanizante, pois «todo aquele segue Cristo, o homem perfeito, torna-se cada vez mais homem» (GS 41). Portanto, «todo o sacramento – diz-nos Chauvet – dá-nos simbolicamente a ver e a viver aquilo que faz da nossa existência humana uma existência propriamente cristã».²³⁷

No conjunto dos sete sacramentos, olhamos com particular atenção para os da iniciação cristã,²³⁸ não só porque por meio deles, os homens libertos do poder das trevas, mortos com Cristo e com Ele, sepultados e ressuscitados, recebem o Espírito de adoção filial e celebram, com todo o povo de Deus, o memorial da morte e ressurreição do Senhor (cf. AG 14), mas também porque através deles os fiéis chegam ao seu pleno desenvolvimento (cf. RICA 2).

²³⁴ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 11-2.

²³⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 12.

²³⁶ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 13.

²³⁷ Chauvet, *Les Sacraments: Parole de Dieu au risque du corps*, 161.

²³⁸ Não devemos esquecer que a partir do início do século XX a noção de iniciação ocupou um lugar proeminente na teologia sacramental (Cf. Pierre-Marie Gy «La notion chrétienne d'initiation: jalons pour une enquête». *La Maison-Dieu* 132, (1977), 33).

Deste modo, podemos dizer que a iniciação cristã se apresenta como uma dimensão antropológica fundamental na vida de cada crente, pois é através dela que o ser humano se torna pessoa e se transforma – no sentido de viver uma vida nova, tal como nos ensina São Paulo (cf. 2Cor 5, 17). A este respeito, parece-nos oportuno lembrar o que nos ensina Dionísio Boróbio:

a iniciação cristã é aquele processo pelo qual uma pessoa é introduzida no mistério de Cristo e na vida da Igreja, através de mediações sacramentais e extra-sacramentais, que vão acompanhando a mudança da sua atitude fundamental, do seu ser e existir com os outros e no mundo, da sua nova identidade como pessoa cristã crente.²³⁹

2.6. Sacramento: expressão simbólica de uma relação

O nosso Deus é, com certeza, um Deus de relação, pois, enquanto Trindade, vive sustentado por uma comunhão de amor, que não se fecha em si, mas que é partilhada com os homens: Deus partilha-a com a criação, quando cria o mundo e instaura nele a harmonia, quando cria o ser humano e dá-lhe o seu espírito (o sopro que dá a vida), quando estabelece inúmeras vezes a alianças com os homens ao longo dos tempos, enfim, quando decide de forma definitiva estabelecer a aliança com os homens enviando-lhes o seu próprio Filho, que assumiu um corpo de carne semelhante ao nosso, a fim de se entregar à morte em favor dos homens. Por isso, São Paulo nos lembra o mistério da proximidade de Deus acontece na pessoa de Cristo: «[...] mas em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, agora, estais perto, pelo sangue de Cristo» (Ef 2, 13).

Com efeito, os sacramentos nada mais são do que a participação na Páscoa de Cristo – expressão máxima da autocomunicação de Deus. Então, descobrimos nos

²³⁹ Dionísio Boróbio, *La iniciación cristiana*, (Salamanca: Sígueme, 1996), 33. Sobre a iniciação cristã e a sua dimensão antropológico-existencial, o leitor pode conferir e aprofundar: Louis-Marie Chauvet, «Note sur la Confirmation des adultes», *La Maison-Dieu* 211, (1997/3), 55-64; Jean-Marie Brauns, *L'initiation des chrétiens: de l'anthropologie à la théologie*. Paris: Artège Lethielleux, 2019; Marie-Josée Poiré, «Initier à la vie chrétienne et construire l'identité chrétiens des sujets», em Gilles Routhier e Marcel Viau, *Précis de théologie pratique*, Montréal: Éditions de l'Atelier, 2007; Louis Bouyer, *L'initiation chrétienne*. Paris: Plon, 1996; Gerog Krestschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, *La Maison-Dieu* 132, (1977), 7-32; Pierre-Marie Gy, «La notion chrétienne d'initiation: jalons pour une enquête», *La Maison-Dieu* 132, (1977), 33-54; Geoffrey Wainwright, «L'initiation chrétienne dans le mouvement oecuménique», *La Maison-Dieu* 132, (1977), 55-78; Robert Cabié, «L'initiation chrétienne», em Aimé-Georges Martimort, *L'Église en prière III. Les Sacrements*. Belgique: Desclée, (1984), 21-114.

sacramentos o lugar revelador de Deus, ou seja, o lugar privilegiado para uma relação existencial de Deus com cada crente, no seu corpo.

Chauvet deixa-nos claro isso ao afirmar que

os sacramentos constituem o paradigma da comunicação entre Deus e os homens. Os sacramentos são como Palavra-ação ou como Palavra-evento que epifaniza a vida do crente, num gesto que vem precisamente o tocá-lo sensivelmente.²⁴⁰

Assim, a Palavra-acontecimento presente em cada ação sacramental é transformadora, na medida em que toca a vida do próprio crente: esta Palavra é o próprio Deus que vem ao encontro do crente no que de mais humano existe em si, no que há de mais corpóreo em si. Neste sentido, Chauvet assegura-nos, a este respeito, que «nas celebrações litúrgicas e sacramentais manifestam-se o carácter mediato da relação propriamente do crente com Deus».²⁴¹

Mais do que uma relação qualquer, encontramos nos sacramentos uma relação que constitui a mediação concreta do advento do sujeito à identidade de cristão ou à estruturação da fé em si, tal como defende Chauvet:

[...] supõe-se que o desenvolvimento deste *Sacramentum* ao longo da celebração efetua ou visa efetuar um trabalho entre os participantes, trabalho de conversão em sua relação com Deus e entre si. Trabalho “simbólico”, já que afeta os próprios sujeitos na sua relação com o Deus vivo e na sua relação com a Igreja, a outros irmãos cristãos e, mais amplamente, a todos os seus semelhantes. Trabalhos, portanto, de estruturação dos sujeitos como crentes.²⁴²

Portanto, encontramos em cada gesto sacramental a ação redentora de Cristo, que não só se faz próximo, mas realiza um verdadeiro encontro com o sujeito crente.

²⁴⁰ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 75.

²⁴¹ Chauvet, *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*, 76.

²⁴² Louis-Marie Chauvet, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», *La Maison Dieu* 174, (1988), 75-6.

CONCLUSÃO

No universo criatural, o ser humano ocupa o centro de toda obra realizada por Deus (cf. Sl 8, 4-7). Os mistérios de Deus foram revelados em benefício de toda a criação, mas principalmente em benefício da humanidade. Porque só o ser humano – dotado de um corpo, de alma e de espírito – é capaz de corresponder de modo mais excelente a este mistério da autocomunicação de Deus. Dito de outro modo: só o homem possui um corpo capaz de Deus. Além disso, o corpo constitui, para Chauvet, um verdadeiro paradigma antropológico. Por isso, o próprio Deus, para realizar seu desígnio de salvação, assume a nossa humanidade, junta-se ao corpo (frágil e vulnerável) e faz dele seu caminho (cf. Jo 1, 14). Embora a novidade cristã do corpo se inaugura com o ministério da encarnação do Verbo, para Chauvet, o acontecimento revelador do homem (do corpo) por excelência é a Páscoa de Cristo.

Os sacramentos continuam a ser o lugar de consagração do corpo e de todo o homem e si, porque neles Cristo realiza a salvação e a santificação do homem através do corpo. O sacramentos continuam a ser o lugar da epifanização do corpo. Deste modo, encontramos em cada gesto ou ação sacramental uma constante atualização e redenção do corpo e de todo o sujeito crente. A fé cristã é uma fé corporizada, ou seja, não foge os limites e as fragilidades do corpo.

CAPÍTULO 3 – O CORPO ECLESIAL: CORPO COMO SACRAMENTO

Depois de uma aproximação mais cósmica no primeiro capítulo e outra mais antropológica no segundo sobre o corpo, propomos fazer agora neste capítulo uma abordagem muito mais centrada no corpo eclesial ou social, como entende Chauvet. Para o nosso autor, a Igreja, pelo que é e representa por natureza, assume-se como o lugar de acolhimento e realização do corpo cósmico, do corpo antropológico e do corpo de tradição. Por isso, ela é para o autor francês “o Corpo”, o caminho de Deus e mediação por excelência.

Se antes tomamos e consideramos o criado (elementos materiais) como realidade e mediação sacramental e o próprio corpo humano como mediação sacramental, a Igreja é, por sua vez, o sacramento de Cristo e, por isso, depositária e dispensadora da graça divina, tornando-se, assim, a mais perfeita mediação de Cristo. Portanto, a Igreja enquanto o Corpo simbólico de Cristo ressuscitado,²⁴³ constitui o lugar de encontro e reencontro com Cristo ressuscitado e concomitantemente o lugar do nascimento e passagem da não fé para a fé. Enfim, ela é, segundo Chauvet, ao mesmo tempo um Corpo institucional e místico e, portanto, o lugar onde todo o corpo cósmico e antropológico é chamado e conduzido à sua realização escatológica.

3.1. Igreja, corpo de Cristo

A sacramentalidade, quer queiramos quer não, reconduz-nos à corporeidade.²⁴⁴ E Chauvet não consegue pensar a sacramentalidade fora do corpo, porque, nos sacramentos, o corpo é sempre lugar da articulação simbólica. Por isso, descobrimos na sua reflexão sacramentária um tríplice corpo, tomado como mediação: o corpo de tradição, o corpo cósmico e o corpo social.²⁴⁵ Para o nosso estudo interessa-nos este último, que é entendido pelo nosso autor como o corpo eclesial. Ora, para chegarmos à Igreja como sacramento de Cristo, importa compreendê-la, antes de mais, como o corpo de Cristo. Pois, olhar para a Igreja como corpo, significa olhar para a realidade mais profunda de si que, por sua vez, orienta-se para a manifestação escatológica desta realidade.²⁴⁶

²⁴³ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 43.

²⁴⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 161.

²⁴⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 159.

²⁴⁶ Cf. Irénée. H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1958), 48.

No epistolário paulino encontramos duas grandes maneiras de conceber a Igreja: como povo de Deus e como o corpo de Cristo. Segundo Schnackenburg, «a Igreja é povo de Deus enquanto corpo de Cristo, e é corpo de Cristo num sentido determinado pelo conceito de povo de Deus ou, pelo menos, apoiado nele».²⁴⁷ De facto, a noção paulina da Igreja como corpo de Cristo possui certamente alguma dependência do conhecimento de Paulo sobre a tradição antiga bem como a cultura helénica do seu tempo. Contudo, devemos reconhecer que a apresentação da expressão “corpo” na fórmula própria para dizer a Igreja, faz parte das grandes novidades paulina.²⁴⁸

A imagem da Igreja como corpo de Cristo é bastante recorrente sobretudo em Efésios e Colossenses, com um significado mais amplo, isto é, referindo-se mais a Igreja universal e não propriamente à particular. Com certeza, Paulo, com esta linguagem somática da Igreja, pretende exprimir não só a sua concretude mas também a sua natureza teândrica. Pois, *σῶμα* (*sôma*) no entendimento paulino indica a pessoa na sua corporeidade,²⁴⁹ na sua relação única e exclusiva com o Senhor ressuscitado, mediada pela sua corporeidade, indica uma relação em que é respeitado cada um com a sua história no seu relacionamento com os outros.²⁵⁰ Assim, a Igreja é toda ela um corpo animado e assistido pela força do Ressuscitado, pelo seu Espírito (cf. Jo 20, 22; At 2, 1-13; cf. LG 2); um corpo articulado e cheio de membros. Acreditamos que tudo aquilo que Jesus faz para a constituição da sua Igreja, que é seu corpo, seja em cada um de nós ou na vida total

²⁴⁷ Rudolf Schnackenburg, «Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento», *El misterio de la Iglesia*, (1966), 249.

²⁴⁸ Cf. Manuel Isidro Alves, «Povo de Deus, corpo de Cristo», *Communio* 4, nº 5 (15 de set. de 1987), 393; Cf. José Carlos Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, (Porto: Universidade Católica Editora, 2017), 171.

²⁴⁹ O leitor pode aprofundar melhor esta temática conferindo: Ivan Sichkaryk, *Corpo (ΣΩΜΑ) como punto focale nell'insegnamento paolino: ricerca esegética e teológico-biblico*, Roma: Gregorian Biblical BookShop, 2011.

²⁵⁰ Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 171. Apesar de referimos que a eclesiologia paulina desenvolvida com base na ideia de “corpo” ser mais frequente nas cartas aos Efésios e Colossenses, vemo-la também presente nas cartas aos Coríntios e aos Romanos. Mas a ideia da carta aos Romanos (12, 4-5) não deixa de ser como que um reiterar daquilo que Paulo já dissera na carta aos Coríntios (1 Cor 12, 12-30) – o Apóstolo quase que usa as mesmas palavras. É importante ter presente que em duas passagens da primeira carta aos Coríntios (1Cor 10; 1Cor 11), referentes às refeições tomadas em comum e à Eucaristia, Paulo utiliza a palavra “corpo” significando o corpo do Senhor (1Cor 10, 16-17; 11, 24-29). Enquanto em 1Cor 10 parece operar-se neste termo uma transição do sentido pessoal para o sentido eclesial, em 1Cor 11 é claro o sentido de “reunião” comunitária para a celebração eucarística. Já nas cartas aos Efésios e aos Colossenses, o tema da Igreja como corpo de Cristo aparece, de facto, como muita frequência e com muitas semelhanças, mas também com novas interpretações e aplicações. A ideia da unidade, a referência do termo “corpo” ao corpo pessoal de Cristo e o conceito de salvação mediante a união com o corpo, fazem parte das principais semelhanças. Um outro grande elemento que constitui a novidade da carta aos Colossenses é a ideia de Cristo-cabeça e consequente relação da cabeça com o corpo (Col 1, 18), mostrando assim a superioridade da cabeça ao corpo e a total e necessária dependência do corpo à cabeça (Cf. Alves, «Povo de Deus, corpo de Cristo», 393 e 397).

do grupo, é doravante atribuído também ao seu Espírito, uma vez que o Espírito é o agente de Cristo na sua Igreja.²⁵¹ Neste sentido, parece-nos consensual que Paulo descreve a Igreja inspirando-se na analogia do corpo humano (cf. 1 Cor 12-14). Isso para dizer que ela é também um corpo dependente de Cristo, sua cabeça e seu esposo, aquele de quem a Igreja participa da sua vitalidade, permitindo que haja de forma permanente uma ligação entre o Espírito e a própria Igreja em si.²⁵²

Até ao Papa Pio XII, a noção da Igreja como corpo de Cristo era um assunto que ainda não tinha conhecido uma clara justificação ou reflexão teológica, a não ser a que encontramos nas cartas de Paulo. O Papa dá-nos, claramente, a entender que se tratou de um assunto que gerou dúvidas e foi suscitando algumas reflexões erróneas a seu respeito. Por isso, ainda muito antes do Concílio Vaticano II, o Papa, na sua encíclica *Mystici Corporis*, trouxe ao de cima uma nobre reflexão eclesiológica, onde procurava apresentar a doutrina clara do corpo místico de Cristo, que é a Igreja, com o propósito de fechar de uma vez por todas a porta a muitos erros que pode haver nesta matéria (cf. MC 11).

Tanto a reflexão de Pio XII como a que posteriormente veio a ser desenvolvida no Concílio Vaticano II, mais do que conceber a Igreja como um corpo e corpo de Cristo, tem o cuidado de indicar que não se trata de um corpo qualquer, mas do corpo “místico” de Cristo (cf. MC 58). O adjetivo “místico” procura caracterizar a Igreja em ordem da sua natureza sobrenatural ou espiritual, mostrando que ela não se trata de um mero corpo natural. Além disso, temos por certo que o acontecimento fundador da Igreja – a Páscoa de Cristo – é todo ele revelador desta natureza sobrenatural e o fim para qual a mesma orienta os seus membros (cf. LG 5). Diz-nos Pio XII: «assim como o Filho do Eterno Pai desceu do céu por amor da nossa eterna salvação, assim fundou o corpo da Igreja e o enriqueceu do seu divino Espírito para procurar e conseguir a bem-aventurança das almas imortais» (MC 59). De facto, este corpo não depende só das estruturas humanas, ele é assistido continuamente pelo Espírito do Ressuscitado e é nele onde os crentes participam e vivem intimamente unidos a Cristo pelos sacramentos.

O Concílio Vaticano II – não muito longe da reflexão do Papa Pio XII – não hesita em trazer para o debate a ideia da Igreja como o corpo místico de Cristo:

²⁵¹ Cf. Yves Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, (Paris: Cerf, 1966), 22.

²⁵² Cf. Carvalho, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, 172.

O Filho de Deus, vencendo, na natureza humana a si unida, a morte, com a sua morte e ressurreição, remiu o homem e transformou-o em nova criatura (cf. Gl 6, 25; 2Cor 5, 17). Pois, comunicando o seu Espírito, fez misteriosamente de todos seus irmãos, chamados de entre todos os povos, como que o seu corpo. É nesse corpo que vida de Cristo se difunde nos que creem, unidos de modo misterioso e real, por meio dos sacramentos, a Cristo padecente e glorioso (LG 7).

Segundo Yves Congar, esta Igreja una, santa, católica e apostólica em que acreditamos, é antes de tudo o corpo de Cristo, precisamente porque ela forma com Ele uma só realidade e constitui com Ele um só beneficiário dos bens de Deus.²⁵³ De acordo com Congar, Paulo pretende com a ideia da Igreja como corpo fazer-nos compreender a realidade de Cristo em nós e nós em Cristo,²⁵⁴ bem como o renovamento suscitado pela mesma: tudo isso é claro quando o Apóstolo nos ensina que somos co-herdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da mesma promessa em Cristo (cf. Ef 3, 6); ou então, que somos com Cristo um só corpo e somos membros uns dos outros (cf. Rm 12, 4-5; Ef 4, 12-16.25; Col 3, 15); e ainda: quando afirma que somos uma só pessoa em Cristo (cf. Gl 3, 28). De facto, esta dinâmica de Cristo em nós e nós em Cristo, exprime de maneira visível a imanência de Cristo vivo na sua Igreja, no seu Corpo. Esta ideia de Cristo em nós e nós em Ele como um corpo (como Igreja), constitui o princípio base de toda a mística paulina da vida cristã.²⁵⁵

Portanto, a Igreja enquanto comunidade formada pelos batizados, isto é, enquanto templo espiritual, constitui ao longo da história a manifestação visível do misterioso corpo de Cristo estendido às dimensões do universo.²⁵⁶

3.2. Igreja: o corpo como mediação por excelência

A sacramentalidade, segundo Chauvet, coloca sempre em destaque a corporeidade e toda a sua componente simbólica e linguística. Por isso, é visível nos sacramentos um corpo próprio (o corpo antropológico), um corpo cósmico, um corpo de tradição²⁵⁷ e um

²⁵³ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 20-1.

²⁵⁴ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 21.

²⁵⁵ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 22-3.

²⁵⁶ Cf. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, 49.

²⁵⁷ Na celebração dos sacramentos faz-se aquilo que recebemos de Cristo pelos Apóstolos: «Fazei isto em minha memória» (Lc 22, 19). Além disso, dizer que os sacramentos são celebrados é, de facto, insistir no facto de que são ações da Igreja e ainda mais a manifestação da ação simbólica da Igreja que se concretiza

corpo social (eclesial), porque existe em toda a ação sacramental um «nós» comunitário presidido por um ministro reconhecido como legítimo.²⁵⁸

Não obstante isso, a Igreja é para Chauvet o corpo onde se realiza os demais corpos, o que faz dela mediação por excelência, pois nos sacramentos manifestam-se as imprescritíveis mediações, começando pela da Igreja, fora dos quais não há fé cristã possível.²⁵⁹ Por isso, dizer que a fé tem um corpo ou que supõe o corpo, é antes de mais afirmar esta corporeidade eclesial.

Além disso, a Igreja é o corpo que nos comunica a fé de Cristo mediante os sacramentos. Deste modo, o Batismo é, neste sentido, o grande sacramento de inserção do crente num Corpo – a Igreja. Logo, fica-nos claro que, para Chauvet, só tornamos cristãos entrando num Corpo, deixando que a Igreja grave no nosso próprio corpo a sua “marca registada”.²⁶⁰ As mediações eclesiais, própria dos sacramentos, nas quais se realiza a autocomunicação de Deus,²⁶¹ Igreja é, de facto, o caminho de Deus por excelência, isto é, a Mediação das mediações. Por isso é que a Igreja não é um corpo qualquer, mas um corpo místico: um corpo que Cristo amou e levou ao extremo o seu amor por ele, entregando-se por ele (cf. Ef 5, 25). Assim, São Paulo mostra-nos que é tão grande o mistério no qual se traduz a relação de Cristo-Cabeça com a Igreja-Corpo. Na verdade, Chauvet quando nos propõe pensar o “espiritual” a partir da mediação do “corporal”, tem bem presente esta perfeita e necessária sintonia de Cristo com a Igreja, seu Corpo. Pois, a Igreja é ao mesmo tempo, para o autor francês, a expressão visível da união do “espiritual” e do “corpóreo” – voltamos novamente para a natureza teândrica da Igreja.

Decerto, Chauvet elabora e desdobra a estrutura da identidade cristã e o papel da Igreja como ordem simbólica, na qual a identidade é constituída e vivida, sendo que nesta ordem, ele distingue o triângulo constitutivo da Escritura, dos sacramentos e da ética. Contudo, embora estes três elementos sejam co-dependentes e estejam dinamicamente interrelacionados, é a Igreja (Corpo), enquanto ordem propriamente simbólica, que atua como mediador simbólico fundamental.²⁶²

por e nas instituições litúrgicas recebidas e transmitidas numa tradição (Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 58).

²⁵⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 159.

²⁵⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 160.

²⁶⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 162.

²⁶¹ Cf. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 121.

²⁶² Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 42.

Logo, o encontro com Cristo acontece e só é possível num corpo, ou seja, acontece na e através da mediação simbólica da Igreja, que resulta por si só da inter-relação dinâmica da Escritura, dos sacramentos e da ética.²⁶³ Assim sendo, a Igreja, enquanto o corpo simbólico de Cristo ressuscitado, constitui verdadeiro caminho de realização de toda a dimensão corpórea abordada até então. Pois, segundo o autor francês, procura sempre pelas estruturas ontoteológicas desenvolver uma linguagem apropriada para exprimir uma linguagem de presença sacramental de Cristo na Igreja.²⁶⁴

Olhar a Igreja como Corpo que é mediação significa olhar e concebê-la necessariamente como sacramento fundamental de salvação da humanidade.²⁶⁵

3.3. Igreja, sacramento de Cristo

O relato dos discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) é fundamental para compreendermos os traços eclesiológico de Chauvet, pois, a partir dele, o autor francês apresenta-nos como que uma teologia sacramentária com base na rede simbólica da fé eclesial. E esta aproximação mais eclesial visa traçar-nos um caminho de compreensão da estrutura da identidade cristã. Como sabemos, a grande preocupação dos discípulos de Jesus, principalmente os dois que iam a caminho de Emaús, era a não compreensão do facto de as mulheres lhes terem dito que não viram o corpo de Jesus (v. 3). De facto, o desejo de ver e tocar o corpo do Senhor, passa a habitar o coração dos discípulos – embora não tanto destes dois que regressavam tristes de Jerusalém – precisamente porque o corpo era o principal elemento de confirmação da fé dos discípulos.²⁶⁶

A partir do relato lucano, Chauvet pretende mostrar-nos que estamos perante o tempo da Igreja, e que neste tempo o Senhor já não está mais visível, pelo menos com o seu corpo histórico.²⁶⁷ Segundo o nosso autor, a intenção teológica lucana pretende mostrar-nos que Jesus continua presente no sacramento, isto é, na Igreja. Pois, é Ela que relê as Escrituras em função d'Ele, repete os seus gestos em memória d'Ele, vive em seu nome partilhando fraternalmente as coisas.²⁶⁸ Assim, está mais que claro que, a Igreja, Corpo de Cristo, é, para Chauvet, a manifestação visível da presença de Cristo mediante

²⁶³ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 43.

²⁶⁴ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 43.

²⁶⁵ Cf. Rahner, *Os Sacramentos da Igreja*, 18-21.

²⁶⁶ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 167.

²⁶⁷ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 169.

²⁶⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 169.

os sacramentos, pois, é com base no testemunho eclesial dos primeiros cristãos (cf. At 2, 42-47) que Jesus toma doravante um corpo e permite que o encontrem de novo.²⁶⁹

A Igreja assume-se como manifestação visível da presença de Cristo porque se torna testemunha, isto é, nas suas ações reconhecem-se o próprio *kerygma* pascal. Por outras palavras e, segundo o entendimento de Chauvet, podemos dizer que a Igreja se assume verdadeiramente como sacramento de Cristo. De acordo com o autor francês,

Lucas manifesta que cada vez que a Igreja relê e anuncia a morte e a ressurreição de Jesus “segundo as Escrituras”, é Ele que fala através dela: a Igreja é sua porta-voz, seu lugar-tenente “sacramental”. Tanto é que, como se vê em At 9, 5, perseguir a Igreja é perseguir o próprio Senhor Jesus. Não se abrem os olhos e a mente em reconhecimento de Cristo como Messias e Senhor sem a guia de leitura das Escrituras, que é a Igreja, sem a chave interpretativa que a mesma proporciona.²⁷⁰

De facto, a Igreja é única instituição com autoridade de ser a luz das nações (cf. Is 11, 12; cf. LG 1; SC 2), porque Cristo assim a constituiu e lhe conferiu tal poder. Por isso é que para Chauvet não é possível reconhecer o Senhor sem a ajuda da Igreja, tal como não há acesso à fé sem o que se chama sacramentos da Igreja,²⁷¹ precisamente porque os gestos de Cristo eternizam-se nos sacramentos. Por isso, episódios como a fração do pão com os discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 30-31), o Batismo do etíope (cf. At 8, 26-40) e a imposição das mãos para o dom do Espírito Santo a Saulo (cf. At 9, 17-18), são, segundo Chauvet, ações pertencentes ao processo de passagem da não fé a fé.²⁷² O que vemos aqui é a mais pura sacramentalidade da fé, porque a Igreja é um corpo que gera a fé, mediante os sacramentos. E os sacramentos, segundo Chauvet, são expressões de corporeidade da fé.²⁷³ A Igreja é, de facto, a comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça (cf. LG 8).

É importante realçar que os dois discípulos que iam a caminho de Emaús, encontravam-se profundamente entristecidos por causa do que sucedera em Jerusalém: encontravam-se na situação da não fé e é na Igreja e com a Igreja que eles fazem o processo de transição para a fé.

²⁶⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 169.

²⁷⁰ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 169.

²⁷¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 169.

²⁷² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 170.

²⁷³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 159.

A fé cristã, segundo Chauvet, está sacramentalmente estruturada, ou seja, mediatizada. Razão pela qual somos obrigados a evitar todo o tipo de imediatismo ou o desejo de aceder diretamente a Deus, a Cristo, à graça e à salvação, porque temos a Igreja como mediação.²⁷⁴ Além disso, o autor francês elabora e desenvolve a estrutura da identidade cristã e o papel da Igreja a partir da ordem simbólica na qual a identidade é constituída e vivida, sendo sempre a Igreja propriamente a ordem simbólica que opera a mediação simbólica em todo seu agir na vida de cada crente.²⁷⁵

Assim, a Igreja, por causa da sua força simbólica, participa grandemente no processo de construção da fé dos indivíduos. Ora, a ordem simbólica, como sabemos, é a ordem do reconhecimento. Logo, a Igreja, mais do que ninguém ajuda neste processo de reconhecimento de Cristo ressuscitado no mundo, e fá-lo de modo muito especial pelos sacramentos, tal como aconteceu aos dois discípulos de Cristo que se tinham afastado de Jerusalém. Deste modo, ela apresenta-se como verdadeiro sacramento de Cristo.

Na verdade, não foi por acaso que o Concílio, ao retratar a realidade misteriosa da Igreja, quis inaugurar logo o início da *Lumen Gentium* apontando-nos o que constitui o objeto de toda a constituição, afirmando que «a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG 1). De facto, é neste seu “ser sacramento” que a Igreja descobre a sua identidade e missão de anunciar e instaurar o Reino de Cristo em todos os povos e constituindo o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra, mas buscando sempre a sua plena realização na glória futura (cf. LG 5).

Partindo da ideia chauvetiana de sacramento como mediação expressiva do dom de Deus, compreendemos que, para o autor francês, a Igreja é a primeira mediação expressiva deste dom de Deus.²⁷⁶ Por isso, enquanto sacramento de Cristo, a Igreja é verdadeiramente o grande dom de Deus à humanidade.

Segundo Yves Congar, o tema da Igreja como sacramento da salvação é, sem dúvidas, um dos que caracterizam a visão que o Concílio concebeu e nos propôs a respeito da Igreja.²⁷⁷ Ora, o Concílio ao afirmar que a «Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género

²⁷⁴ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, revelation de l'humanité de Dieu*, 42.

²⁷⁵ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, revelation de l'humanité de Dieu*, 42.

²⁷⁶ Cf. Chauvet, «L'avenir du sacramentel», 242.

²⁷⁷ Cf. Yves Congar, *A Igreja, sacramento da salvação*, Trad. Manuel A. da Silva, (Apelação: Edições Paulistas, 1977), 11.

humano» (LG 1), leva-nos a colocar a seguinte pergunta: não será a Igreja o sacramento por si própria? Congar responde à questão afirmando que «Ela é-o “em Cristo”, isto é, que Cristo é-o nela. É-o por ela, fazendo-a una, santa, católica e apostólica».²⁷⁸

À semelhança de Congar, Henri de Lubac também teve alguma influência na elaboração do tratado eclesiológico do Concílio Vaticano II. Deste modo, Lubac considera que a Igreja é sacramento originado de Cristo, tal como Cristo é sacramento original do Pai:

a Igreja é um mistério, ou seja, também é um sacramento. No universo dos sacramentos cristãos, ela é em si o grande sacramento que contém e vivifica todos os outros. Ela é, deste modo, o sacramento de Jesus Cristo, como o próprio Jesus Cristo é para nós, na sua humanidade, o sacramento de Deus.²⁷⁹

Assim como Cristo é a imagem do Deus invisível (cf. Col 1, 15), assim também a Igreja, depois da ascensão de Cristo, assume a missão de ser para o mundo o rosto e a presença visível de Cristo que se tornou invisível. Pois, a Igreja tem como objetivo mostrar-nos Jesus, conduzir-nos a Ele e comunicar-nos a sua graça. No fundo, Cristo constituiu e enviou em missão a Igreja, seu corpo, para ser sacramento universal de salvação (cf. AG 1; LG 48). Por isso, Lubac afirma que, se o mundo perdesse a Igreja perderia também a redenção.²⁸⁰

De acordo com Chauvet, o Concílio Vaticano II não elaborou um modelo²⁸¹ sacramentário como tal, mas tomou o essencial da doutrina sacramentária escolástica que

²⁷⁸ Congar, *A Igreja, sacramento da salvação*, 30. J.-L. Witte no seu artigo «L'Église “sacramentum unitatis” du cosmos et du genre humain», em *L'Église du Vatican II*, (457-91), ajuda-nos a compreender também esta questão da Igreja como sacramento. Para Witte, a plenitude ou a graça de Cristo é comunicada ao cosmos por meio da Igreja, que é o seu corpo e o seu *pleroma*, precisamente porque a presença de Cristo não é realidade de outra forma senão por meio da Igreja, que é presença sem cessar de Cristo glorioso no mundo.

²⁷⁹ Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église*, (Paris: Édition Mouton, 1968), 164. O leitor pode confrontar também: Jean Gribomont, *Du sacrement de l'Église et ses réalisations imparfaites*, em *Irenikon* 22, (1949), 345-67.

²⁸⁰ Cf. Lubac, *Méditation sur l'Église*, 165.

²⁸¹ Na introdução da obra *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Chauvet começa por apresentar-nos algumas questões teológicas como o ponto de partida, onde mostra-nos três grandes modelos teológicos que surgiram ao longo dos séculos na reflexão sacramentária: o primeiro é o modelo objetivista, desenvolvida na época escolástica sobretudo com São Tomás de Aquino; o segundo é o modelo subjetivista, que surgiu como reação contra o primeiro e propunha uma teologia reformada da Igreja segundo Karl Barth; e, finalmente, o modelo do Vaticano II, que apesar de seguir os passos de S. Tomás, traz-lhe correções de grande importância. De facto, é a partir deste modelo do Vaticano II que Chauvet propôs um novo modelo, o modelo simbólico, a fim de mudar a problemática dos três modelos anteriores (cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 5-17).

tinha servido Concílio de Trento e corrigiu-a, dando-lhe um certo equilíbrio. Segundo o nosso autor, o modelo do Vaticano II – que nos propõe a Igreja como o sacramento fundamental, sacramento de salvação ou o sacramento do Reino – leva-nos a compreender que a Igreja só é este sacramento fundamental em virtude da sua total dependência de Cristo, que é sacramento-fonte de Deus e do encontro do Homem com Deus.²⁸² Além disso, Chauvet assegura-nos também que a Igreja não é o Reino em si, é seu sacramento, precisamente porque o Reino é bem maior que ela.²⁸³ Na verdade, ao afirmar que a Igreja é sacramento do Reino, o autor francês quer fazer-nos compreender que ela é sinal da presença do Reino, que é próprio Cristo, o *Autobasileu*, como nos ensina Orígenes. Por outras palavras, podemos dizer que a Igreja é manifestação sacramental da presença de Cristo. Aliás, os sacramentos, principalmente os dois sacramentos maiores – Batismo e Eucaristia – fazem parte da marca do Reino e dão a Igreja a sua identidade.²⁸⁴

A este respeito acrescenta Chauvet:

A Igreja é o sacramento do Reino. E, enquanto sacramento, é um “sinal” da presença do Reino. O facto de ela o ser, requer que dê provas disso. Entre estas provas, destacamos, em primeiro lugar, a confissão de fé em Jesus como “Cristo”, com base nas Escrituras. Se, por um lado, a Igreja é apenas um sacramento, então, pode-se ser salvo por Deus em Jesus Cristo, único Salvador de todos os homens, sem ser cristão. Por outro lado, sendo ela um sacramento, não se pode ser cristão sem ser da Igreja, isto é, sem fazer sua a confissão em Jesus Cristo da qual nasceu. Neste sentido, o ditado “fora da Igreja não há salvação” pode ser substituída pela fórmula do “fora da Igreja não há salvação reconhecida”(isto é, confessada, como tal).²⁸⁵

De facto, toda a ação sacramental realizada – todo o sacramento – é um acontecimento da Igreja, ou seja, um acontecimento redentor de Cristo. Chauvet pretende mostrar-nos que toda a salvação vem de Cristo-Cabeça pela Igreja, que é seu corpo (cf. Col 1, 18; CIC 846). Embora Cristo seja o único mediador e caminho de salvação, podemos dizer que Ele se torna presente no seu Corpo, que é a Igreja. Isso para dizer que somos, de facto, salvos num corpo.

²⁸² Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 13.

²⁸³ Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 13.

²⁸⁴ Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 14.

²⁸⁵ Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 14.

Deste modo, se Cristo é a mediação por excelência no processo de salvação, Ele próprio faz também da Igreja tal mediação, de modo que não pode Ele salvar a humanidade sem o seu corpo (cf. LG 14). Assim, para Chauvet, a Igreja, enquanto sacramento, pertence, sem dúvidas, ao paradigma das mediações “pesadas” da relação com Deus, segundo a teologia cristã e, particularmente, católica.²⁸⁶ De facto, o Deus dos cristãos, que se revela em Jesus Cristo, o Verbo eterno (cf. DV 2 e 4), é totalmente Outro que o seu mistério só pode ser mantido através de uma forte regulação eclesial da leitura da Revelação.²⁸⁷

O padre Gerson Schmidt, ao comentar o célebre axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, deixa-nos claro esta ideia de participação e mediação da Igreja (do Corpo):

A Igreja, criada por vontade e atitude de Cristo, unida ao seu fundador, participa e atualiza a obra da redenção operada por Ele na Páscoa. A intercessão da Igreja é a intercessão de Cristo, que alcança as últimas fronteiras do tempo e do espaço, de maneira que mesmo a salvação anônima que continua a verificar-se não se produz “fora” da Igreja.²⁸⁸

Se voltarmos ao testemunho lucano (cf. Lc 24, 13-35), com o qual iniciamos o desenvolvimento deste ponto e a partir do qual Chauvet apresenta-nos a sua reflexão eclesiológica, vemos precisamente a Igreja – corpo – como mediação sacramental. Segundo o autor francês, é neste corpo onde a salvação acontece mediante os gestos e ações concretas da Igreja. Diz-nos ele a respeito dos discípulos que iam a caminho de Emaús, que desejavam saber se Jesus estava realmente vivo:

Renunciai ao desejo de o ver, de o tocar ou de encontrar o seu corpo de carne, porque Ele só se deixa encontrar através do seu corpo de palavras, na recuperação que a Igreja faz da sua mensagem, dos seus gestos, da sua própria atuação. Vivei na Igreja: é aí que o

²⁸⁶ Cf. Louis-Marie Chauvet, «L’institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique», *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po: n° 4, (2001), 99.

²⁸⁷ Cf. Chauvet, «L’institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique», 100. A Igreja, embora seja a grande depositária das verdades da Revelação divina e quem possui a autoridade para a interpretar autenticamente (cf. DV 10), reconhece que fora dos seus limites também se encontram verdades de fé: «dentre os elementos ou bens com que, tomados em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, alguns e até muitos e muito importantes podem existir fora do âmbito da Igreja católica: a palavra de Deus escrita, a vida da graça, a fé, a esperança e a caridade e outros dons interiores do Espírito Santo e elementos visíveis» (UR 3).

²⁸⁸ Gerson Schmidt, «Fora da Igreja não há salvação», acessado a 24 de agosto de 2023, <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2022-07/fora-da-igreja-nao-ha-salvacao-pe-gerson-schmidt.html>

reconhecereis. Assim, a Igreja, para Lucas, aparece como mediação sacramental dentro da qual, e somente aí, alguém pode tornar-se crente. Este consentimento na mediação sacramental da Igreja não é automático. Requer uma verdadeira transformação. Isto é o que mostra o relato de Emaús.²⁸⁹

Os discípulos, como vemos, fazem um caminho da Igreja para a Igreja, isto é, Jerusalém-Emaús-Jerusalém: mas um caminho profundamente atravessado pela Páscoa de Cristo, pelo encontro com Cristo ressuscitado. E isso mostra-nos precisamente a força do suporte simbólico de transformação do coração de todo aquele que se faz discípulo de Cristo.²⁹⁰

De facto, os discípulos começam a compreender quem era aquele “estranho” que se pusera com eles a caminho, quando lhes explica as Escrituras. Ora, a Igreja é, segundo Chauvet, o lugar onde ressoa ou continua a ressoar a Palavra de Jesus, para que, como os discípulos de Emaús, também os discípulos dos novos tempos O reconheçam.²⁹¹ Pois, sob as feições do Ressuscitado, encontra-se ela (a Igreja), com o seu *kerygma* – o “Verbo abreviado” de todas as Escrituras – que está desenhado em filigrana: cada vez, expressa Lucas, que se anuncia o *kerygma* pascal, a Igreja é o “sacramento” da palavra de Jesus Cristo. Por isso, o corpo de Cristo ressuscitado só pode ser reconhecido a partir do seu corpo escritural (bíblico), composto e articulado, por sua vez, pelo seu corpo eclesial.²⁹²

Como vemos, o corpo eclesial é sempre necessário. Pois, não sendo possível os discípulos tocarem o corpo real de Cristo, resta-lhes apenas tocá-Lo pelo seu corpo eclesial, ou seja, um corpo simbolizado no testemunho que a Igreja dá d’Ele, através das Escrituras relidas como sua própria palavra, dos sacramentos efetuados como seus próprios gestos e do testemunho ético da comunhão fraterna vivida como expressão do seu próprio serviço.²⁹³ Na verdade, encontramos-nos perante o famoso esquema simbólico de Chauvet, que compõe a estrutura da identidade cristã que acontece na Igreja mediante as Escrituras, os sacramentos e o testemunho ético, tal como se pode observar no esquema abaixo representado.²⁹⁴

²⁸⁹ Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 172.

²⁹⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 172-3.

²⁹¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 174.

²⁹² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 173-4.

²⁹³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 175.

²⁹⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 177. O esquema aqui apresentado encontra-se na versão espanhola, isto é, a tradução da versão original em francês. Apenas quisemos colocar o leitor num contato visual mais próximo e imediato com o mesmo.

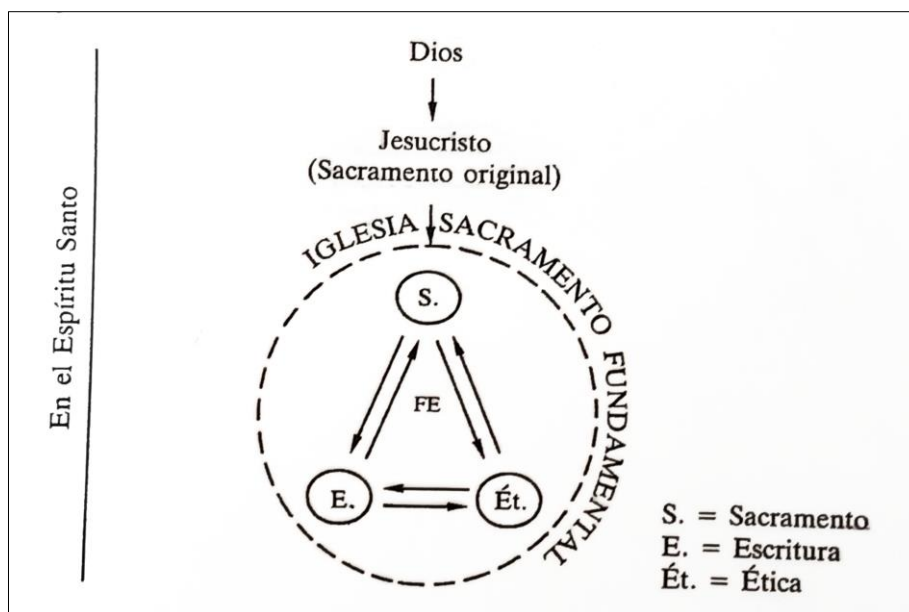


Figura 1 – Esquema da estrutura da identidade cristã

A teologia sacramentária que Chauvet apresenta-nos a partir do relato lucano (Lc 24, 1-35) tem, seguramente, a Igreja como o sacramento fundamental, precisamente porque ela é a presença sacramental de Cristo para o mundo, tal como Cristo é sacramento original de Deus,²⁹⁵ como consta no esquema. Neste sentido, o pensamento eclesiológico de Chauvet coincide com o de Rahner. Segundo o autor alemão,

a invencibilidade da autocomunicação de Deus manifesta-se concretamente na vida individual, através da Igreja, que é sacramento fundamental da salvação. A Igreja, como presença permanente de Jesus Cristo no espaço e no tempo, enquanto fruto da salvação que não mais pode ser destruído, e enquanto meio de salvação pelo qual Deus, de maneira tangível, oferece aos indivíduos sua salvação também, nas dimensões do social e do histórico, é o sacramento fundamental. Isso quer dizer: ela é *sinal*, e não simplesmente a própria salvação.²⁹⁶

De facto, o sinal é sempre da ordem do conhecimento, ao passo que o símbolo é da ordem do reconhecimento. E Chauvet, como sabemos, conduz a sua reflexão teológico-sacramentária mais na ordem do símbolo. Por isso, a Igreja é, de facto, esta expressão visível (sinal) de Cristo no mundo – como nos recorda Rahner²⁹⁷ – mas também

²⁹⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 176.

²⁹⁶ Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, (São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1989), 477.

²⁹⁷ Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental da fé*, 477.

é chamada a ser, sobretudo, o lugar do reconhecimento de Cristo, à semelhança dos discípulos de Emaús.²⁹⁸ Cristo precisa ser reconhecido no seu corpo e através do seu corpo – a Igreja.

Pelo esquema acima representado, compreendemos que Lucas – que no início do seu Evangelho teve o cuidado de desenvolver um estudo sobre o corpo físico/histórico do Senhor – no fim da sua mensagem sobre Jesus, está mais preocupado com o corpo espiritual do Senhor, isto é, a Igreja. Por isso, quando questionado sobre um “Cristo vivo”, mas ausente ou invisível, o autor do terceiro Evangelho responde-nos pela Igreja, mostrando que a transição da fé exige a aceitação da Igreja, porque nela o Senhor Jesus se deixa encontrar: pela sua ressurreição, Ele faz da Igreja o lugar do encontro consigo.²⁹⁹

Com este esquema simbólico, Chauvet pretende, por um lado, apresentar-nos um dos possíveis modelos da estrutura da identidade cristã, onde as setas duplas indicam que numa estrutura como esta, cada elemento só tem valor graças a sua relação de diferença ou de coerência com os outros. Dito de outro modo: o esquema mostra-nos que os elementos não podem ser tomados em si, de forma isolada, uma vez que os sacramentos devem ser situados num conjunto em que tudo se mantém: a ordem simbólica própria da Igreja. Por outro lado, percebemos logo que o esquema nos manifesta a mediação sacramental fundamental da Igreja.

Sendo a Igreja este corpo como mediação sacramental fundamental, requer-se que se ponha de parte toda a conexão direta – como pensam os gnósticos – com Jesus Cristo: tal conexão é, doravante, feita por mediação de um corpo, a Igreja.³⁰⁰ E esta conexão ou aproximação a Cristo ressuscitado, ou se quisermos, este acesso à fé, acontece através de uma estrutura de tripla manifestação: escriturística, sacramental e ética.³⁰¹ De acordo com

²⁹⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 172-6.

²⁹⁹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 176.

³⁰⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 177-8.

³⁰¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 178. É importante termos atenção com esta tripla manifestação de que nos fala Chauvet, pois corre o risco de cair no exagero ou em três tentações típicas. A primeira é a de construirmos um sistema fechado de saber religioso, que facilmente nos conduz a negação psíquica da alteridade de Deus, tal como mostra os versículos 19-24 do capítulo 24 de Lucas, dando a entender que os discípulos sabiam do sucedido. A segunda é a tentação de tomarmos os sacramentos como realidades mágicas, onde se recorre ao rito ora para obter um benefício essencialmente natural, ora para obter um efeito espiritual como o perdão dos pecados ou qualquer outra graça divina sem que a disposição interna esteja em consonância com o efeito esperado. Por fim, a terceira, tem a ver com o “moralismo” entendido como o farisaísmo de um comportamento com o qual se pretende exercer uma pressão sobre Deus; ou seja, esta última tentação recorda-nos que Deus nunca pode sujeitar-se aos homens e que as nossas boas ações jamais nos dão o direito sobre Ele (cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 178; Cf. Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelas: Mardaga, 1983, 302-3).

Chauvet, a ideia de os discípulos deixarem de procurar o corpo perdido de Jesus é animada pela esperança de poder encontra-lo novamente vivo na mediação simbólica da Igreja, exigindo assim uma conjugação equilibrada dos três termos nas suas diferenças.³⁰² Para tal é importante aceitar esta perda ou ausência para poder encontra-lo, pois aceitando-a, estaremos, inevitavelmente, a aceitar o seu símbolo ou, se quisermos, o seu corpo: a Igreja. Porque quem rejeita a Igreja para encontrar a Cristo a título individual – tal como tentaram os discípulos, que já se encontravam distantes de Jerusalém – desconhece a sacramentalidade eclesial.³⁰³

Para o autor francês, aceitar a mediação sacramental do corpo, que é a Igreja, é aceitar o que chamamos de presença da falta de Deus, de sua ausência, uma vez que a Igreja radicaliza o vazio, o lugar vacante de Deus. Além disso, sabe-se que é precisamente no respeito a essa ausência radical ou alteridade, onde o Ressuscitado pode ser reconhecido simbolicamente.³⁰⁴ Assim, a Igreja é o corpo simbólico da palavra do Ressuscitado e, por isso, o sacramento fundamental de Cristo. Portanto, a estrutura Escritura-sacramento-ética, aparece aqui, para Chauvet, como uma estrutura homologável a uma estrutura antropológica mais fundamental: conhecimento-reconhecimento-práxis. Logo, a estrutura de identidade cristã que Chauvet propõe aparece como uma reposição, desde logo, desta estrutura antropológica fundamental.

3.4. Igreja, um corpo institucional

Pela sua dimensão teândrica, compreendemos que a Igreja é ao mesmo tempo um corpo místico e um corpo institucional: ela é, de facto, o sacramento de salvação assim com esta característica e com esta marca que ninguém a tira.

No seu livro “A Igreja, sacramento da salvação”, Yves Congar dedica um capítulo a responder à pergunta: quem é o sacramento da salvação? Compreendemos, claramente, a intenção de Congar, que procurava fazer frente a todo o tipo de ideias que contrabalançavam a natureza teândrica da Igreja, isto é, elevando mais o seu lado divino em detrimento do humano. Por isso, em jeito de resposta, o teólogo dominicano começa

³⁰² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 182-3.

³⁰³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 183.

³⁰⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 183.

por afirmar que «o sacramento da salvação é a Igreja».³⁰⁵ Mas acrescenta logo, deixando claro que

esta resposta pode orientar-se em dois sentidos principais: o primeiro é que o sacramento da salvação é a instituição. A mesma palavra “sacramento” corre o risco de orientar o espírito para as coisas reais, para as coisas: os sacramentos, as obras, os meios de apostolado, a organização. O segundo é que o sacramento da salvação é o próprio povo de Deus, a “congregatio fidelium”, a comunidade cristã. Aqui, contudo, levanta-se um problema. É um erro, com efeito, entender “o povo de Deus” num sentido igualitarista e inorgânico. O povo de Deus está estruturado. Daí a possibilidade de isolar a sua parte “hierárquica” e de colocar, sob a palavra “Igreja”, os clérigos, mesmo a cúria romana ou o Papa.³⁰⁶

Com isso, entendemos que, além do princípio da eleição e vocação por parte de Deus, bem como o princípio fundacional por parte de Cristo, Congar pretende mostrar-nos que esta Igreja, eleita por Deus e fundada por Cristo é um corpo institucional, ou seja, possui uma estrutura concreta: é uma sociedade organizada (cf. LG 8). Já o Papa Pio XII, na *Mystici Corporis*, afirma que este corpo místico se trata de um corpo composto orgânica e hierarquicamente. Justifica o Papa:

como na natureza não basta qualquer aglomerado de membros para formar um corpo, mas é preciso que seja dotado de órgãos ou membros com funções distintas e que estejam unidos em determinada ordem, assim também a Igreja deve chamar-se corpo, sobretudo porque resulta de uma boa e apropriada proporção e conjunção de partes e é dotada de membros diversos e unidos entre si (MC 16).

De facto, a orgânica presente e essencial na vida da Igreja, já no-la propõe Paulo, quando nos ensina que este corpo, que é a Igreja, tem muitos membros e que nem todos tinham a mesma função, no entanto, formamos, assim, um só corpo de Cristo (cf. Rm 12, 4).

³⁰⁵ Congar, *A Igreja, sacramento da salvação*, 85.

³⁰⁶ Congar, *A Igreja, sacramento da salvação*, 85.

O Papa Paulo VI, na encíclica *Ecclesiam Suam*, mostra-nos também a necessidade desta orgânica, que contribui para a mais elevada beleza espiritual e operacionalidade harmónica na vida da Igreja:

E a comunidade dos crentes certifica-se intimamente da sua participação no Corpo Místico de Cristo, ao reparar que, por divina instituição, o ministério da hierarquia eclesiástica a inicia, a gera (cf. Gl 4,19, 1 Cor 4,15), a instrui, a santifica e a dirige. De maneira que, por meio deste santo canal, Cristo derrama nos seus membros místicos as comunicações admiráveis da sua verdade e da sua graça, e dá ao seu Corpo Místico, peregrino no tempo, a organização visível, a unidade ilustre, a funcionalidade orgânica, a variedade harmónica e a beleza espiritual (ES 16).

Por outras palavras, podemos dizer que se por um lado, encontramos na Igreja características e dimensões profundamente cristológicas e pneumatológicas,³⁰⁷ encontramos, por outro, dimensões mais humanas, que de forma alguma a diminui.

Não muito longe disso está o que nos propõe Henri de Lubac, quando afirma que a Igreja enquanto «encarnação sociológica do corpo de Cristo, [...] é ao mesmo tempo humana e divina, até à sua visibilidade “sem divisão nem confusão”, à imagem de Cristo, de quem ela é misticamente “corpo”. Por isso, tem ao mesmo tempo um aspeto visível e social, como sociedade hierárquica, e um aspeto místico, como corpo de Cristo».³⁰⁸

A Igreja fundada por Cristo é o novo Israel, o novo povo de Deus, que tem, de facto, a sua existência de povo, a sua vida social, a sua legislação e a sua hierarquia. Por isso, a Igreja, além de sacramental e apostólica, ela é evidentemente societária, uma vez que ela tem a forma e as exigências de uma sociedade.³⁰⁹

A Igreja, que entendemos como o Corpo místico de Cristo, não é uma coisa espiritual sem relação com o mundo das realidades ou atividades humanas: ela não pode ser dissociada das instituições e das realidades sociais.³¹⁰ A Igreja deve, por isso, procurar estar no mundo sem ser do mundo (cf. Jo 15, 18-19; 17, 11), a fim de realizar a sua missão, sem medo de perder ou manchar o seu lado espiritual, mas também sem prescindir da sua

³⁰⁷ Cf. Bordeyne e Morrill. *Les sacrements, relevation de l'humanité de Dieu*, 55.

³⁰⁸ Lubac, *Méditation sur l'Église*, 76.

³⁰⁹ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 40.

³¹⁰ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 40.

constituição social e hierárquica. Deste modo, Yves Congar, quando nos propõe pensar a Igreja como uma sociedade, deixa claro que

a vida cristã é uma vida em Cristo que se alimenta, se mantém e se exprime numa vida espiritual social e propriamente eclesial: a união a Cristo, vida interior de cada alma, é vivida e procurada socialmente, na Igreja. Assim, na Igreja, as realidades espirituais da *vita in Christo* têm uma forma societária e propriamente eclesial, onde tudo ao mesmo tempo, elas experimentam, tomam corpo e se alimentam.³¹¹

Assim, é importante pôr de parte a tentação de querer fazer da Igreja uma sociedade invisível dos santos e dos eleitos. Aliás, o sagrado Concílio adverte-nos também para este risco, lembrando-nos que

enquanto Cristo “santo, inocente, imaculado” (Heb 7, 26), não conheceu o pecado (cf. 2Cor 5, 21), mas veio apenas expiar os pecados do povo (Heb 2, 17), a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a paciência e a renovação (LG 8).

O que chamamos de *Ecclesia de Trinitate*, cuja missão hierárquica tem a sua fonte nas processões divinas, é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, sob o outro aspeto, a *Ecclesia ex hominibus*.³¹² De facto, esta analogia, que nos mostra que a Igreja da Trindade é também a Igreja feita de homens, confirma-nos uma vez mais, a constituição desta natureza teândrica e inseparável da Igreja. No fundo, mostra-nos o seu carácter institucional, tão necessário para a realização da sua missão no mundo.

Deste modo, se pensarmos a Igreja no campo simbólico, como nos propõe Chauvet, somos obrigados a pensar a sua própria “carne” institucional como mediadora da comunicação de Deus.³¹³ Aliás, ela é sacramento do Reino de Deus – como sublinhou o Concílio Vaticano II – porque possui em si também esta dimensão e dinâmica orgânico-institucional.³¹⁴ Segundo o autor francês, o facto de o Reino de Deus dar-se a conhecer e

³¹¹ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 42-3.

³¹² Cf. Jaques B. Bossuet, *Sur le mystère de la Sainte Trinité*, em Lubac, *Méditation sur l'Église*, 78; Cf. António S. Couto, «A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar», *Didaskalia* 34, (2004), 145-194.

³¹³ Cf. Chauvet, «L'institution ecclésiale et sacramentelle dans ce champ du symbolique», 101.

³¹⁴ Quando Chauvet nos propõe pensar a Igreja na sua institucionalidade, obviamente que tem bem presente a reflexão conciliar desenvolvida na constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, sobretudo nos capítulos II à IV, onde encontramos detalhadamente a constituição orgânica da Igreja.

se realizar sacramentalmente pela Igreja, não significa que ela tenha Deus cativo, mas ela simplesmente existe como garante de um Deus que é totalmente “outro” que também lhe escapa, e que se deixa encontrar mesmo na autonomia do que é mais terreno.³¹⁵

A Igreja é, portanto, um corpo institucional, pois já aquando da sua fundação, Cristo não só a gera a partir do seu lado (corpo) aberto na cruz (cf. Jo 19, 34), mas também a constitui sobre o fundamento dos apóstolos tendo Pedro como cabeça (cf. Mt 16, 16-20; Ef 2, 19-21). Aliás, Karl Rahner, quando nos fala do cristianismo enquanto Igreja, começa por deixar logo claro a necessidade de uma mediação institucional da religião e a sua peculiaridade no cristianismo. Diz-nos o autor alemão:

Jesus já antes da Páscoa teve consciência de ser “mediador absoluto da salvação”, a chegada do reino de Deus, o ponto alto escatológico da história da salvação. A permanência histórica de Cristo mediante os que nele creem e explicitamente o concebem na confissão de fé como este mediador de salvação, é o que chamamos Igreja.³¹⁶

3.5. Igreja: lugar de consagração do corpo

Toda a ação sacramental, enquanto ação de Cristo e da própria Igreja,³¹⁷ nunca pode ser realizada fora da Igreja, isto é, do corpo institucional.

A partir da visão chauvetiana tripartida sobre o corpo – cósmico, de tradição e eclesial – compreendemos que o corpo eclesial é o lugar de realização dos demais corpos. De facto, é a Igreja que reconhece como sagrados os elementos da criação e os consagra como realidades sacramentais: desde o pão, o vinho, a água, o azeite, o fogo (luz), o círio pascal, cinzas. É a Igreja que, através dos seus ministros, invoca (palavra) sobre eles o Espírito Santo a fim de os tornar dons mais excelentes. E assim, todos eles, na sua materialidade, são reconhecidos como mediação sacramental de inscrição de Deus pelo Espírito.³¹⁸

Um pouco mais atrás, vimos que os sacramentos são autênticas consagrações do corpo. Porém, tal consagração acontece num corpo sacramental, que é a Igreja. Se olharmos para a dimensão eclesial de cada sacramento, veremos que a Igreja se assume

³¹⁵ Cf. Chauvet, «L'institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique», 102.

³¹⁶ Rahner, *Curso fundamental da fé*, 378.

³¹⁷ Cf. Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 57.

³¹⁸ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 159; Cf. Chauvet, *Le corps chemin de Dieu: les sacrements*, 76.

como corpo que age e realiza cada ação sacramental em total sintonia com Cristo-Cabeça, mediante a força do Espírito Santo. Na Eucaristia, por exemplo, esta força santificadora do Espírito consagra o pão e o vinho, transformando-os em corpo e sangue de Cristo para o sustento do povo. No Batismo, pelo banho regenerador, consagra-se o corpo e a alma da criatura humana, elevando-a a dignidade filial de Deus em Cristo Jesus. No Crisma, o ser humano, pela imposição das mãos e pela unção, recebe a plenitude da graça,³¹⁹ configurando com Cristo, recebendo o seu Espírito e chamado, por isso, a participar na sua missão. Na Ordem sagrada, o candidato é consagrado e adquire os poderes de Cristo, ou seja, é revestido de dignidade sacerdotal, a fim de agir em seu nome como pastor e mestre. No Matrimônio, dois corpos unem-se pelo vínculo indissolúvel (cf. Gn 2, 24; Mc 10, 6-8; Ef 5, 31) e que, pela troca do consentimento, consagram os seus corpos um ao outro.³²⁰ Na Penitência, a graça do perdão reestabelece o corpo e a alma do pecado que o escraviza. E na Unção dos doentes, a Igreja, enquanto Mãe, à imitação do seu fundador sempre demonstrou especial interesse e carinho pelos seus membros sofredores: o doente é ungido com o óleo santo e são-lhe impostas as mãos para que obtenha a cura do corpo e da alma.³²¹

Na verdade, a Igreja é aqui apresentada como Corpo que consagra o corpo, porque em cada gesto sacramental encontramos um ato que o próprio Cristo realiza com o seu corpo místico, ou seja, um ato de Cristo em sua Igreja e para ela.³²²

CONCLUSÃO

A abordagem feita neste capítulo centrou-se no corpo social ou eclesial. De facto, se Deus faz do corpo cósmico e do corpo antropológico seu caminho, com muito mais razão e de modo mais admirável, faz do corpo eclesial o seu caminho e mediação por excelência. A Igreja é um corpo que epifaniza de forma acabada, perceptível e tangível na história, a decisão salvífica de Deus em Cristo Jesus.³²³ Para Chauvet, a Igreja, enquanto o corpo simbólico de Cristo ressuscitado, é o sacramento fundamental de Cristo tal como

³¹⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 72, a. 1, resp.

³²⁰ Cf. Hébert, «Du corps à la chair», 108-28; Cf. Chauvet, «Le mariage, un sacrement pas comme les autres». *La Maison-Dieu* 127, (1976), 85-105.

³²¹ O leitor pode aprofundar melhor este tema conferindo: Fernando Sampaio, *A cura pela fé: Dimensão terapêutica da unção dos enfermos*, (Paulinas, 2009) e José J. F. de Farias, *A Unção dos doentes*, (Lisboa: Universidade Católica Editora 2011).

³²² Cf. Edward Schillebeeckx, *Cristo Sacramento do encontro com Deus*, 101.

³²³ Cf. Edward Schillebeeckx, *La Misión de la Iglesia*, (Salamanca: Sigueme, 1971), 63.

Cristo o é de Deus.³²⁴ Portanto, ela é o lugar de reencontro com Cristo (cf. Lc 24, 13-35), o lugar de passagem da não fé para fé: pela compreensão e conhecimento de Cristo, pela palavra (Escritura), pelos sacramentos e pelos testemunhos de vida concretizado na caridade (ética).

³²⁴ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 177.

CONCLUSÃO GERAL

Ao concluir o itinerário proposto e percorrido até aqui nesta dissertação, devemos ter bem presente que o modelo simbólico em que baseia Chauvet para a desenvolver toda a sua teologia da sacramentalidade, tem Cristo como centro e a sua Páscoa como o ponto de partida.³²⁵

Por isso, ao pensarmos o corpo como mediação sacramental, obviamente que tivemos Cristo como único mediador entre Deus e o ser humano (cf. 1 Tm 2, 5; Heb 8, 6; 1 Cor 15, 21). E é precisamente no acontecimento da Páscoa que Cristo faz de si, do seu corpo e da sua humanidade um caminho novo e vivo (cf. Heb 10, 19-20) para a redenção do ser humano. Contudo, um dos aspetos do pensamento do autor francês que vai ao encontro destes ensinamentos bíblicos é o facto de o mistério da comunicação de Deus acontecer através dos sacramentos da Igreja.³²⁶

Segundo Chauvet, este mistério da comunicação de Deus que realiza nos sacramentos, acontece no mais concreto da realidade corpórea. Por isso, para o autor francês, é impossível pensar os sacramentos fora da corporeidade.

Além disso, a fé subsiste quando consente a corporeidade, apesar da sua opacidade ou da sua vulnerabilidade. Por isso, é preciso não encarar a corporeidade ou a materialidade como um empecilho da graça divina. Porque o próprio Deus fez (no mistério da encarnação do Verbo) e continua a fazer (em cada ação ou gesto sacramental) do corpo caminho para nos comunicar a sua graça.

Assim, os sacramentos são acontecimentos da graça, porque neles o que de mais corpóreo existe nunca é evitado. Pois para Chauvet, os sacramentos realizam o que significam, precisamente porque neles não se foge o risco do corpo,³²⁷ seja ele um corpo cósmico, um corpo de tradição, um corpo antropológico ou um corpo eclesial.

Deste modo, pensar o corpo como mediação no universo sacramental, ajuda-nos a compreender quão necessário é continuar a lutar pela reconciliação da fé com a corporeidade. Ademais, o que vemos na reflexão sacramentária de Chauvet nada mais é

³²⁵ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 480-513; Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 173-88.

³²⁶ Cf. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 113.

³²⁷ Cf. Chauvet, *Les Sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, 4.

do que uma constante afirmação desta reconciliação. Não precisámos de olhos com lupas para ver e compreender bem que o nosso autor procurou sempre estabelecer uma relação entre o discurso filosófico e o discurso teológico,³²⁸ onde procura desmistificar toda a tentativa instrumentalista e manipuladora do corpo³²⁹ vinda da reflexão filosófica, precisamente para reafirmar e propor o corpo como caminho de Deus, isto é, como mediação.

Então, pensar o corpo como mediação sacramental ajuda-nos a (re)valorizar o lugar do corpo e o que há de mais material nos sacramentos, e como eles estabelecem a mais perfeita harmonia com o que de mais espiritual existe. Na verdade, o corpo acaba por ser mediação necessária, quer queiramos quer não: mediação *sine qua non*, para que os sacramentos realizem, de facto, o que significam.

O modelo teológico de Chauvet, fortemente marcado pela ordem simbólica – do corpo, sempre associado ao símbolo³³⁰ – aproxima-nos de uma ideia da sacramentalidade enquanto constitutiva da existência cristã.³³¹ Dito de outro modo, propõe-nos pensar os sacramentos como lugar onde Deus toma o corpo e alcança, através deles, a corporeidade dos crentes.

A força vivificadora do Espírito Santo apossa-se do corpo, tal como no acontecimento da encarnação do Verbo continua a penetrar e a transformar o corpo em cada ação sacramental realizada, fazendo, assim, memória do acontecimento redentor de Cristo, onde Ele oferece o seu próprio corpo com a esperança de o voltar a receber glorioso, transformado (cf. 1Cor 15, 42-45.50-53). De facto, os sacramentos são autêntica consagração do corpo, são lugares de permanente glorificação do corpo. Deste modo, os sacramentos possuem sempre esta marca cristológica: da loucura de um Deus que entrega ao sacrifício o seu próprio corpo. Logo, os sacramentos são, segundo Chauvet, a celebração da memória de um crucificado ressuscitado.³³²

³²⁸ Cf. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, 113. A primeira parte da *Symbole et Sacrement* é totalmente dedicada a este aprofundamento teológico-filosófico, ou se quisermos, a um profundo diálogo entre a filosofia e a teologia.

³²⁹ Nos últimos tempos o Papa Francisco tem sido muito claro quando frequentemente nos adverte a estar atentos às “novas” tendências instrumentalizadoras ao serviço de alguma visão ideológica o Papa aponta-nos principalmente o gnosticismo e o neopelagianismo como duas grandes tendências representantes e responsáveis por um certo mundanismo espiritual na Igreja (cf. EG 93-7; GE 35-62; DD 16-20). Portanto, o corpo não encontra uma visão positiva ante estas tendências.

³³⁰ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 117-67.

³³¹ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 12-3.

³³² Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 496.

Portanto, na reflexão sobre a sacramentalidade, precisamos sempre de um corpo cósmico, que nos faz pensar seriamente nas realidades materiais dos sacramentos, pois na visão chauvetiana, não há sacramentalidade senão na encruzilhada das dimensões cósmica e histórica evocadas pela oblação do pão como fruto da terra e do trabalho do homem.³³³ Precisamos de um corpo (antropológico) com o qual possamos ser salvos, tal como Deus precisou de um corpo – um corpo passível, semelhante ao nosso – para nos salvar. Precisamos ainda de um corpo (eclesial) por meio do qual ou através do qual possamos ser salvos. Pois é neste corpo eclesial que, através dos seus gestos sacramentais, conduzirá a criação e a humanidade inteira à sua realização escatológica. Precisamos, enfim, de continuar a aprender a arte do espanto e admiração ante a força simbólica de tudo o que é corpóreo e material nos sacramentos, porque são verdadeiramente mediação e caminho de Deus.

Certamente a reflexão aqui proposta a partir de Chauvet não esgota tudo quanto se podia pensar, propor ou acrescentar. Procuramos apresentar ao leitor apenas uma faceta do estudo do teólogo e liturgista francês – pensando o lugar corpóreo/material na reflexão sacramentária. Na sua teologia dos sacramentos encontramos um vasto mar onde se pode navegar: desde o corpo, o símbolo, a linguagem, a liturgia, a eclesiologia, a aproximação do pensamento teológico às ciências sociais e muitos outros tópicos, que deixamos para o estudo e o aprofundamento do leitor.

³³³ Cf. Chauvet, *Símbolo y sacramento*, 555.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1. Obras de Chauvet

Chauvet, Louis-Marie. *A arte de presidir à liturgia*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020.

_____. *Le corps, chemin de Dieu: les Sacrements*. Montrouge: Bayard Édition, 2010.

_____. *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 2006.

_____ (Dir.). *Le sacrement de Mariage entre hier et demain*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvriers, 2003.

_____. *Les sacrements: Parol de Dieu au risque du corps*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1997.

_____. *Símbolo y sacramento: dimensión constitutiva de la existência cristiana*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

_____. *Du symbolique au symbole: essai sur les Sacrements*. Paris: Cerf, 1979.

_____, et al. *Sacramentos de Jesus Cristo*. Traduzido por Luiz J. Barúna, São Pulo: Loyola, 1989.

_____. *Linguaggio e simbolo: saggio sui sacramenti*. Leumann: Elle di Ci, 1988.

1.1.1 Artigos do autor

Chauvet, Louis-Marie. «Le mariage, un sacrement pas comme les autres». *La Maison-Dieu* 127, (1976), 85-105.

_____. «La structuration de la foi dans les célébration sacramentelles». *La Maison Dieu* 174, (1988), 75-95.

_____. «L'institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique». *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po: n° 4, (2001), 93-103.

_____. «La théologie sacramentaire est-elle na-esthétique?». *La Maison-Dieu* 188, (1991), 7-39.

_____. «Parole et Sacrement». *Recherches de Science Religieuse* 91, (2003), 202-22.

_____. «La diversité des pratiques eucharistiques: quelques repères théologiques». *La Maison-Dieu* 242, (2005), 145-61.

_____. «Une relecture de Symbole et Sacrement». *Question Liturgiques* 88, (2007), 111-25.

_____. «Causalité et efficacité: enjeux médiévaux et contemporains». *Transversalités* 105, Institut Catholique de Paris, (jan. de 2008), 31-51.

_____. «Les motifs de la liturgie sont-ils usés? Quel diagnostic? Quel pastoral?». *Transversalités* 111, (2009), 185-96.

_____. «La Théologie sacramentaire aujourd'hui: quelques axes de recherche à promouvoir». *Recherches de Science Religieuse* 94, (abr. de 2009), 491-514.

_____. «L'Eucharistie, sacrement de la louange». *La Maison-Dieu* 270, (2012), 103-18.

_____. «Note sur la Confirmation des adultes». *La Maison-Dieu* 211, (mar. de 1997), 55-64.

_____. «L'avenir du sacramentel». *Recherches de Science Religieuse* 75/2, (1987), 241-66.

1.1.2. Estudos sobre o autor

Bergeron, Patrice. «À la croisée des chemins: Louis-Marie Chauvet et le "symbolique"». *Laval théologique et philosophique* 77, (fév. de 2021), 83-106.

Blankenhorn, Bernhard. «A causalidade instrumental dos sacramentos: Tomás de Aquino e Louis-Marie Chauvet». *Nova et Vetera* 4 (2006), 255-94.

Bordeyne, Philippe e Morrill, Bruce T. *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu: volume offert à Louis-Marie Chauvet*. Paris: Cerf, 2008.

Doré, Joseph. «Louis-Marie Chauvet, théologien des Sacrements et de la Liturgie». Em *Transversalités* 111, (mar. de 2009), 163-76.

Hébert, Geneviève. «Du corps à la chair». Em Louis-Marie Chauvet, (Dir.). *Le sacrement de Mariage entre hier et demain*, Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2003, 108-28.

1.2. Magistério

Catecismo da Igreja Católica. Assafarge: Gráfica de Coimbra, 1993.

Concílio de Trento, Canones de sacramentis in genere, can 4: DS 1604. Acedido a 28 de outubro de 2023. <https://montfort.org.br/bra/documentos/concilio/trento/#sessao7>.

Conc. Vat. II, Const. sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum concilium*. Braga: Editorial A. O., 1992.

Conc. Vat. II, Const. dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. Braga: Editorial A. O., 11ª ed., 1992.

Conc. Vat. II, Const. dogmática sobre a Revelação Divina *Dei Verbum*. Braga: Editorial A. O., 1992.

Conc. Vat. II, Const. pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*. Braga: Editorial A. O., 11ª ed., 1992.

Conc. Vat. II, Decret. sobre a atividade missionária da Igreja *Ad gentes*. Braga: Editorial A. O., 11ª ed., 1992.

Leão XIII. Cart. Enc. *Satis Cognitum*: sobre a unidade da Igreja e algumas heresias do seu tempo, (29 de jun. de 1896). Acedido a 4 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum.html.

Pio XII. Cart. Enc. *Mystici Corporis*: sobre o Corpo místico de Cristo e a nossa união nele com Cristo, (29 de jun. de 1943). Acedido a 28 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

_____. Cart. Enc. *Mediator Dei*: sobre a sagrada Liturgia, (20 de nov. de 1947). Acedido a 5 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html.

Paulo VI. Cart. Enc. *Ecclesiam suam*: sobre os caminhos da Igreja, (6 de ago. de 1964). Acedido a 5 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

_____. Cart. Enc. *Sacerdotalis Caelibatus*: sobre o celibato sacerdotal, (24 de jun. de 1967). Acedido a 4 de outubro de 2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html.

Bento XVI. Exort. Ap. *Verbum Domini*: Sobre Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, Lisboa: Paulus Editora, 2ª ed., 2011.

Francisco. Cart. Enc. *Laudato si*: sobre o cuidado da casa comum. Prior Velho: Paulinas, 2015.

_____. Exort. Ap. *Gaudete et exultate*: sobre o chamamento à santidade no mundo atual. Prior Velho: Paulinas, 2018.

_____. *Catequeses sobre a Iniciação cristã: Batismo, Confirmação e Eucaristia*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019.

_____. *Angelus* de 6 de junho de 2021. Acedido a 28 de outubro de 2023.
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210606.html.

_____. Cart. Ap. *Desiderio desideravi*: sobre a formação litúrgica do povo de Deus. Apelação: Paulus, 2022.

Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, *Diretório para a Catequese*, Lisboa: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2020.

Iniciação Cristã dos Adultos: Ritual Romano reformado por decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade da S.S. o Papa Paulo VI, Lisboa: CEP, 3º ed., 2014.

Documento de Puebla. Conclusões da III Conferencia General de Episcopado Latino-americano. Puebla de los Angeles: Edições Paulinas, (jan. – fev. 1979).

1.3. Patrística

Agostinho de Hipona. *De Trinitate*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.

Ambrósio de Milão. *Explicação do símbolo, sobre os Sacramentos, sobre os mistérios, sobre a penitência*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Os sacramentos e os mistérios*. Traduzido por Evaristo Arns, Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1981.

Atanásio. *Das Dissertações contra os Arianos*. (*Oratio* 2, 78. 81-82 PG 26, 311.319).

Beckhäuser, Alberto (Coord.), *São Cirilo de Jerusalém: Catequeses mistagógicas*. Traduzido por Frederico Vier, Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

Cirilo de Jerusalém. *Catequeses de Jerusalém*, Cat. 22, *Mystagogica* 4, 1.3-6.9: PG 33, 1098-106. Em *Liturgia das Horas*, Fátima: CEP, vol. 2, 6ª ed, 2013.

Cirilo de Alexandria. *Adversus Nestoorii Blasphemias*, PG 76, 193.

Ireneu de Lião. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. Traduzido por Lourenço Costa, São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1995.

Leão Magno. *Sermão 63, 7, PL 54, 3555-57*. Em *Liturgia das Horas*, Fátima: vol. 2, 6ª ed, CEP, 2013.

Tertuliano. *El Bautismo: la oración*. Traduzido por Salvador Vicastillo, Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

Tomás de Aquino. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, Parte III, q. 60-65, vol. 9, 2ª ed., 2013.

2. OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

Adriano, José. «Sacramentos: uma introdução». *Revista de cultura teológica* 33, (Ano VIII, out. – dez, 2000), 87-122.

Alves, M. Isidro. «Povo de Deus, corpo de Cristo». *Communio* 5 (15 de set. de 1987), 389-98.

Araújo, Hermínio. «O corpo humano em questão: algumas reflexões bíblico-teológicas e éticas». Em *Itinerarium* 159, (set. – dez., 1997), 441-92.

Balthasar, Hans U. V. *Glória: una estética teológica*. Traduzido por Emilio Saura, Madrid: Ediciones Encuentro, vol. 1, 1985.

Beauchamp, Paul. *Le récit, la lettre et le corps*. Paris: Cerf, 1992.

Boróbio, Dionísio (org.). *A Celebração na Igreja. Liturgia e Sacramentologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, vol. 1, 1990.

_____. *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1996.

Botte, Bernard. *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie: études hitorique*. Louvain: Abbaye du Mont César, 1932.

Bourgeois, Henri. «La foi naît dans le corps». *La Maison-Dieu* 146, (1981), 39-67.

Braga, Filipe da Silva. *Igreja, sacramento de salvação: a comunidade cristã como testemunha e continuadora da salvação de Cristo no mundo*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2008.

Cabié, Robert. «L'initiation chrétienne». Em Martimort, Aimé-Georges. *L'Église en prière III. Les Sacrements*. Belgique: Desclée, 1984, 21-114.

Caffarel, Henri. *O corpo e a oração*. Braga: Editorial A.O., 1977.

Carvalho, José Carlos. *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*. Porto: Universidade Católica Editora, 2017.

Chenu, Marie-Dominique. «Anthropologie et liturgie». *La Maison-Dieu* 12 (1947), 53-65.

_____. «Pour une anthropologie sacramentelle». *La Maison-Dieu* 199, (1974), 85-100.

_____. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

_____. *Théologie de la matière: civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paris: Cerf, 1967.

Congar, Yves. *La Traditions et les traditions*. Paris: Fayard, 1963.

_____. *Esquisses du mystère de l'Église*. Paris: Cerf, 1966.

_____. *A Igreja sacramento da salvação*. Traduzido por Manuel A. da Silva, Apelação: Edições Paulistas, 1977.

Cordeiro, José Manuel. «A ideia de sacramento na teologia contemporânea». *Didaskalia* 39, nº 2, Lisboa: (dez. 2009), 157-78.

Couto, António Sílvio. «A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar», *Didaskalia* 34, (2004), 145-194.

Dalmais, Irénée. H. «A liturgia e o depósito da fé». Em Martimort, Aimé-Georges. *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*. Herder: Barcelona, 2ª ed., 1967, 257-65.

_____. *Initiation à la liturgie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.

Denis, Henri. *Os sacramentos e homens: dez anos após o Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Sacrement sources de vie: etudes de théologie sacramentaire*. Paris: Cerf, 1982.

Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Quadrige, 1992.

Didier, Raymond. «Des Sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologique et théologique». *La Maison-Dieu* 119, (1974), 35-50.

Dimas, Samuel. «O corpo símbolo do homem». *Novellae Olivarum* 18, (abr. de 1993), 20-22.

_____. «A encarnação do Deus invisível em Michel Henry». *Humanística e Teologia* 35(2), (2014), 67-85.

Évely, Louis. *That man is you*. Traduzido por Edmond Bonin, Nova York: Paulist Press Deus Books, 1964.

- Farias, José J. F. de. *A Unção dos doentes*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.
- _____. «O cosmo divinizado: elementos para uma teologia sacramental do mundo». *Communio* 9, nº 5 (set. – out. de 1992), 402-11.
- _____. «Os Sacramentos como génese do homem novo». Em *Santo Agostinho. O Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso*, (2005), 123-34.
- _____. «O kairos sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia». *Didaskalia* 41, I, (2011), 173-89.
- _____. «Propter nos homines et mostram salutem. Ensaio de releitura do motivo da encarnação». *Didaskalia* 45 (2014), 215-30.
- Forte, Bruno. *Introdução aos sacramentos*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994.
- Fuente, Eloy B. de la. *Eclesiología*. Madrid: BAC, 2001.
- Gaillard, Jean. «Noël, memoria ou mystère». *La Maison-Dieu* 59, (1959), 37-70.
- Gesché, Adolphe. «L'invention chrétienne du corps». *Revue théologique de Louvain* 35, (2004), 166-202.
- _____. «La inversión cristiana del cuerpo». Traduzido por Juan Quelas, *Franciscanum* 56, nº 162, (jul. – dez. 2014), 215-55.
- _____. e Scolas, Paul (Org.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. *El cosmos: Dios para pensar IV*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- González, Ángel, et al. *Comentários à Bíblia litúrgica*. Traduzido por Irmãs Carmelitas de Fátima e Margarida Maria O. Gonçalves. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007.
- Gribomont, Jean. *Du sacrement de l'Église et ses réalisations imparfaites*. Em *Irenikon* 22, (1949), 345-67.
- Gy, Pierre-Marie. «La notion chrétienne d'initiation: jalons pour une enquête». *La Maison-Dieu* 132, (1977), 33-54.
- Hameline, Jean-Yves. «Le culte chrétien dans son espace de sensibilité». *La Maison-Dieu* 187, (1991), 7-45.
- Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: Puf, 1997.
- _____. *Incarnation: pour une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- Hollard, Auguste. «Les origines de la fête de Noël». *Revue d'histoire et Philosophie Religieuses* 11, (1931), 256-74.
- Joubert, Jacques. *Le corps sauvé*. Paris: Cerf, 1991.

- Jüngel, Eberhard. *Dieu, mystère du monde*. Paris: Cerf, 1983.
- Kasper, Walter. *Jesus, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 10ª ed., 1998.
- Krestschmar, Gerog. «Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne». *La Maison-Dieu* 132, (1977), 7-32.
- Lacroix, Xavier. *O corpo de carne*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. «O corpo reencontrado». *Perspectiva Teológica* 46, nº 129, (mai. – ago., 2014), 247-66.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1992.
- _____. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- _____. «El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II». Em René Latourelle, *Vaticano II, balance y perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, (1990), 705-14.
- Latourelle, René. *Teologia, ciência da salvação*. São Paulo: 1971.
- Le Breton, David. *Anthropolgie du corps et modernité*. Paris: Puf, 1998.
- _____. *L'adieu au corps*. Paris: Métailié, 2009.
- Ledure, Yves. *Si Dieu s'efface. La corporéité comme Lieu d'une affirmation de Dieu*. Paris: Desclée, 1975.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanismo de outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Totalidade e infinito*. Traduzido por José P. Ribeiro, Lisboa: Edição 70, 3ª ed., 2019.
- Lubac, Henri de. *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf, 1938.
- _____. *Méditation sur l'Église*. Paris: Édition Montaigne, 1968.
- Martimort, Aimé-Georges. *A Igreja em oração. Introdução à liturgia*. Herder: Barcelona, 2ª ed., 1967.
- _____. *Em minha memória: a oração da Igreja e seus sacramentos*. Traduzido por Fernando Ferraz, Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 1954.
- Martins, António M. Alves. «A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña». *Didaskalia* 34, (2004), 79-182.
- _____. «O corpo, lugar (i)limitado: perspetivas a partir da antropologia teológica». *Communio* 33, nº 1 (jan. – mar., 2016), 109-20.

_____. «O paradoxo do corpo: força, fragilidade. Uma leitura cristã». Em Teixeira, Alfredo e José T. Mendonça (Coord.). *Desporto, ética e transcendência*. Lisboa: Afrontamento, (2016), 65-78.

Martins, Nuno B. «O Verbo, arquétipo da comunicação». *Didaskalia* 37, nº 1, (2007), 125-39.

Marzano, Michela. *La philosophie du corps*. Paris: PUF, 2010.

_____. *Dictionnaire du corps*. Paris: Puf, 2007.

Masure, Eugene. *Le Signe, ou le passage du visible à l'invisible*. 1954.

Mendonça, José T. «A fragilidade de Deus: notas sobre um paradoxo paulino (1 Cor 1, 25)». *Didaskalia* 45, nº 2, (2015), 131-38.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

Mersch, Emile. *La théologie du Corps mystique*. Bruges-Paris: DDB, 1954.

Midgley, Mary. *Science as salvation: a modern and meaning*. Abingdon: Routledge, 1992.

Moingt, Joseph. *Dieu qui vient à l'homme: du deliu au dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002.

Moltmann, Jürgen. *O homem, mistério a desvendar: ensaio de antropologia*. Traduzido por Ruth Delgado, São Paulo: Edições Paulistas, 1976.

Montcheuil, Yves. *Aspects de l'Église*. Paris: Cerf, 1948.

Moraes, Marcelo Chelles. *O corpo e o Sacramento: a relevância do corpo na teologia sacramental*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

Policarpo, José da Cruz. «A linguagem corporal do amor numa visão integral do homem». Em *A Igreja conduzida pela Palavra: Obras Escolhidas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, vol. 7, 2004.

Queirós, Nuno Duarte. *O mistério do Natal do Senhor: história, celebração e teologia numa perspectiva genética*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2020.

Radcliffe, Timothy. *Na margem do mistério: ter fé em tempos de incerteza*. Prior Velho: Paulinas, 2017.

Rahner, Karl. *Chiesa e sacramenti*. Brescia: Morcelliana, 1973.

_____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1989.

_____. *Os Sacramentos da Igreja*, Traduzido por Manuel R. Alves, Lisboa: Edições Paulistas, 1992.

Roguet, Aimon-Marie. *Les sacrements: signes de vie*. Paris: Cerf, 1952.

_____. *Sacramentos e vida*. Lisboa: Sampedro, 3ª ed., 1965.

Sampaio, Fernando. *A cura pela fé: Dimensão terapêutica da união dos enfermos*. Paulinas, 2009.

Schillebeeckx, Edward. *Cristo Sacramento do encontro com Deus: estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris: Cerf, 1992.

_____. *La Misión de la Iglesia*. Salamanca: Sigueme, 1971.

_____, et al. *A economia sacramental da salvação: reflexão teológica sobre a doutrina sacramental de S. Tomás, à luz da Tradição e da problemática sacramental contemporânea*. Friburgo: Academic Press, 2004.

Schnackenburg, Rudolf. «Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento». Em *El misterio de la Iglesia*, (1966), 141-281.

Semmelroth, Otto. *A Igreja como sacramento original*. San Sebastian: Dinor, 1962.

_____. *Les sens des sacrements*. Liège: Coletion Etudes religieuses, 1963.

Sesbüé, Berbard (Dir.), Henri Bourgeois e Paul Tihon. *Os sinais da salvação: Os sacramentos. A Igreja. A Virgem Maria*. São Paulo: Edições Loyola, tomo 3, 2005.

_____. *Pensar e viver a fé no terceiro milénio: convite aos homens e mulheres do nosso tempo*. Traduzido por Manuel L. de S. Pinheiro, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

Sichkaryk, Ivan. *Corpo (ΣΩΜΑ) como punto focale nell'insegnamento paolino: ricerca esegética e teológico-biblico*. Roma: Gregorian Biblical BookShop, 2011.

Teixeira, Alfredo e José T. Mendonça (Coord.). *Desporto, ética e transcendência*. Lisboa: Afrontamento, 2016.

Tillard, Jean-Marie. *Chair du Christ, chair de l'Église. Aux sources de l'ecclesiologie de communion*. Paris: Cerf, 1992.

Turrini, Mauro. *L'anthropologie sacramentelle de St Thomas d'Aquin dans Sum. Theol. III*, q. 60-65, Thèse conjointe Institut Catholique de Paris et Université de Paris-Sorbonne, 1996.

Valenziano, Crispino. «Do sagrado ao santo». Em Duarte, Marco Daniel (Coord.). *Fátima, hoje: pensar a santidade. Atas do Simpósio Teológico-Pastoral do Santuário de Fátima de 2021*. Torres Novas: Gráfica Almondina, 2022.

Valesco, Juan Martín. *Modelos de vivência da fé*. Braga: Editorial Franciscano, 2002.

Vergote, Antoine, *Religion, foi, incroyance*. Bruxelas: Mardaga, 1983.

Wainwright, Geoffrey. «L'initiation chrétienne dans le mouvement oecuménique». *La Maison-Dieu* 132, (1977), 55-78.

Witte, Jan L. «L'Église "sacramentum unitatis" du cosmos et du genre humain». Em *L'Église du Vatican II*, (1966), 457-91.

3. DICIONÁRIOS

Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Traduzido por Alfredo Bosi, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Gopegui, Juan Ruiz de. *Enciclopédia digital: Theologica Latino americana*. SL, FAJE. Acedido a 28 de setembro de 2021. <http://teologicalatinoamericana.com/?p=179>.

Samanes, Casiano F. e Acosta, Juan-José T. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

4. INTERNET

Schmidt, Gerson. «Fora da Igreja não há salvação». Acedido a 24 de agosto de 2023. <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2022-07/fora-da-igreja-nao-ha-salvacao-pe-gerson-schmidt.html>.