

O *kairos* sacramental: o *lugar* do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa

H. U. von Balthasar na sua obra *Teologia da História*¹ formula um problema fundamental na teologia, a saber: como é que um caso na história, em si mesmo contingente, pode assumir uma validade universal? É a questão filosófica acerca do *universale concretum*. É esta questão que ele procura iluminar, sendo que a resposta, que terá de ser também teórica, ele vai encontrá-la no *mistério da Encarnação*, seguramente, que é esse *caso contingente na história*, mas cuja universalização e, por conseguinte, contemporaneidade para todos os tempos e lugares, é dada no quadro da pneumatologia. O *Pneuma* divino é o *princípio de universalização*, mas que encontra o seu *lugar* nas celebrações litúrgicas, ou seja, mais concretamente, no *kairos sacramental*².

O que neste breve apontamento pretendemos é mostrar o acertado da posição balthasariana, ilustrando, pela história da teologia sacramental, o percurso que a tese balthasariana pressupõe e confirma.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História. Um ensaio* (Lisboa: UCE 2010) [Or. 1959].

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 59-80.

1. A meados do séc. XIX em Tübingen, na Alemanha, J. A. Möhler dedicou-se ao estudo dos primeiros três séculos do cristianismo, para ver como se configurava então a percepção eclesial, movido pela preocupação de superar o individualismo típico do iluminismo do séc. XVIII³. E chegou à seguinte conclusão: que se dava nesse tempo uma forte percepção da acção do Espírito Santo, que era verdadeiramente a *alma da Igreja* e o princípio da sua unidade⁴. A percepção da inspiração carismática da Igreja movida pela acção do Espírito Santo fazia dela a continuação do mistério da encarnação⁵. No fundo, por outras palavras, tratava-se de redescobrir a noção Paulina da Igreja como *corpo de Cristo*.

J. A. Möhler toma o Espírito Santo como ponto de partida da sua obra sobre a *unidade da Igreja*, o que representou uma novidade nos estudos em eclesiologia no séc. XIX, que partiam normalmente de Cristo. J. A. Möhler, ao tomar o Espírito Santo como ponto de partida da sua investigação eclesiológica, situa-se no que, no séc. XX, será proposto por K. Rahner no seu axioma trinitário: *a Trindade económica é a imanente, e vice-versa*, ou seja, a Trindade económica como caminho para o conhecimento da Trindade⁶. E em Möhler já está presente também o que se chamará a *inversão trinitária*, ou seja: se na ordem das missões trinitárias, o Espírito Santo vem no fim, porque enviado pelo Pai e pelo Filho, no plano do conhecimento da Trindade, no que ao homem diz respeito, o processo é inverso: pelo Espírito, acede-se ao conhecimento do Filho que revela o Pai⁷. Ora é esta *inversão trinitária* que o estudo dos primeiros três séculos revela, sendo o Espírito Santo quem anima a Igreja e a mantém na unidade.

J. A. Möhler descobre uma outra compreensão da Igreja, que ia muito além e mais profundamente do que a compreensão da Igreja na apologética moderna que se detinha nos aspectos mais jurídicos e institucionais, ou na mentalidade iluminista, marcadamente individualista; mas ao mesmo tempo distanciava-se de uma visão meramente espiritualista da Reforma ou da subjectividade do sentimento religioso em alguns movimentos românti-

³ Ocupámo-nos deste tema na nossa tese de doutoramento, de que aqui evocámos a síntese desse estudo: cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História* (Roma 1989) 38-51.

⁴ Cf. J. FARIAS, *o Espírito e a História*, 45-46.

⁵ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a história*, 45.

⁶ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967^s) 115.

⁷ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 46.

cos, tanto no interior do catolicismo como no interior da tradição protestante, sendo este o caso especial de F. Schleiermacher, pelo menos na fase dos *Discursos sobre a religião*⁸, para o qual a *religião* consistia numa relação *panteísta com o todo*, tomado quase como *divino*, e que, por isso, a *religião*, como sentimento quase *estético*, não teria directa ou imediatamente nada ou pelo menos não necessariamente a ver com Deus⁹.

Esta descoberta de J. A. Möhler provocou alguma resistência nos meios teológicos mais tradicionais, porque não conseguia escapar a uma certa suspeita de *entusiasmo religioso espiritualista* que foi, ao longo da história da Igreja, o risco mais temido, na medida em que podia levar a perder a noção do realismo histórico e concreto que diz a Igreja. Os aspectos visíveis e institucionais são essenciais na Igreja, que é corpo sacramental, mas também povo de Deus peregrino na história entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus, como gostava de ver Santo Agostinho¹⁰.

O próprio Möhler na *Simbolica*¹¹, do seu período da maturidade, procedeu a uma correcção da sua eclesiologia¹², acentuando os aspectos mais visíveis e permanentes, dos quais fazem parte os *sacramentos* sobretudo na sua dimensão de *sinais/ritos* instituídos por Cristo e sobre os quais a Igreja não tem poder, na linha das definições dogmáticas do concílio de Trento¹³.

Mas este esforço de concentração nos sacramentos como *ritos* -, na linha da tradição teológica consagrada pelo concílio de Trento, mas cuja origem, como sabemos, no plano da sua conceptualização, remonta a Santo Agostinho, que elabora a sua doutrina sacramental tendo como referência a sua teoria do *signum*¹⁴ – bem como nos aspectos mais institucionais da Igreja deveu-se à atitude de defesa a respeito das tentativas de redução sociológica da Igreja a um grupo de pessoas movidas pelo mesmo sentimento religioso, e que foi o caso da teologia pós-iluminista, e muito particularmente, no século XIX, a *teologia liberal* e o *modernismo*, já na transição para o século XX, que consumaram a cisão entre a cristologia e a eclesiologia,

⁸ Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la Religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799) (Paris: Aubier-Montaigne 1944).

⁹ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a história*, 3-5.

¹⁰ *De civitate Dei*, XVIII, 52.

¹¹ Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Hrsg. von J. R. GEISELMANN) (Löln & Olten 1958).

¹² Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 50-51.

¹³ Cf. DS 1728.

¹⁴ Cf. *De doctrina christiana* I, 2.2.

como grandezas que nada teriam entre si. Foi este o resultado da aplicação do método histórico-crítico aos estudos teológicos, especialmente no campo da cristologia, da eclesiologia e dos sacramentos.

No campo protestante, é de salientar a teologia romântica que reduzia a essência da religião e do cristianismo a um simples sentimento, defendendo uma concepção de religião ou de sentimento religioso como fusão com o todo, de tipo panteísta, que nada teria em si mesmo a ver com Deus. Para Schleiermacher, a fusão do espírito humano com o espírito do universo é considerada a mãe da verdadeira religião, que assume a categoria de um verdadeiro *êxtase*, por ser um momento passageiro, mas que constitui por si mesmo a flor suprema do que ele entende por religião¹⁵.

Depois do romantismo, a teologia liberal, com pensadores como A. Harnack, defendia uma visão da história do cristianismo e da teologia como decadência e afastamento das origens. O cristianismo actual já nada teria a ver com a experiência primitiva das primeiras comunidades, não havendo portanto nenhuma ligação entre o que as diversas igrejas viviam e sentiam e os evangelhos. A teologia seria o resultado de um processo de deturpação do Evangelho, e, portanto, do seu afastamento com o tempo, pela intromissão abusiva da filosofia no terreno do Evangelho¹⁶. A *essência do cristianismo*, segundo A. Harnack, reduzia-se à proclamação da paternidade divina e do valor infinito da alma humana¹⁷.

Do lado católico, a aplicação do método histórico-crítico às fontes da teologia conduziu a um estado de coisas que mais tarde foi designado como *modernismo*¹⁸, e que na sua essência concordava com as teses da teologia liberal. A. Loisy defendia em *L'Évangile et l'Église* que não se dava nenhuma continuidade entre o *Evangelho* e a *Igreja*, pois Jesus tinha-se limitado a anunciar o *Reino de Deus*, mas o que surgiu foi a Igreja¹⁹, uma realidade completamente diferente sem nenhuma relação com Jesus Cristo. De facto, a copulativa *e* sugere esta tensão dialéctica de grandezas que nada têm a ver

¹⁵ Cf. J. FARIAS, *o Espírito e a História*, 5.

¹⁶ "Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangelium" (A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Tübingen 19094) 24-25.

¹⁷ Cf. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (München-Hamburg 1964) 52.

¹⁸ Esta designação foi exterior aos autores em concreto, e encontra-se sobretudo nos documentos do Magistério daquela época, no decreto *Lamentabili* e na encíclica *Pascendi*, de S. Pio X. Cf. R. SCHERER, *Modernismus*, in *LThK7*, 513-516.

¹⁹ Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902) 153.

entre si, e portanto consoma-se a cisão entre cristologia e eclesiologia, grandezas sempre mais estranhas e distantes com o andar do tempo

Em *Autour d'un petit livre*, que era um comentário às teses do seu primeiro livro, defendia que os sacramentos não tinham origem em Cristo, mas sim na Igreja, sendo, por conseguinte, expressão dos sentimentos eclesiais e nada mais²⁰.

A teologia liberal e o modernismo representaram, assim o julgamos, a crise mais radical dos fundamentos da teologia, não só por porem em causa a sua radicação na história, ou seja, nos aspectos *positivos da revelação em Cristo*, mas também porque a aplicação do método histórico-crítico a todas as áreas do saber como critério de verdade, assente na verificação, representava uma radical mudança de *paradigma*, minando pelas bases a metafísica, que oferecia, com a história, o horizonte no qual a teologia se sentia à vontade. Posta em causa a história e com a crise dos fundamentos da metafísica, a teologia sentiu-se como que perdida, como a faltar-lhe o terreno debaixo dos pés.

O Magistério reagiu a estas teses estabelecendo limites, critérios dentro dos quais a investigação teológica devia proceder, sobretudo no que dizia respeito aos estudos bíblicos, então em grande expansão. Em analogia com o que encontramos nos relatos do Génesis, em que Deus diz a Adão e Eva que podiam comer de todos os frutos, menos dos frutos das árvores da vida e do conhecimento do bem e do mal, também o magistério, já o *Syllabus* de Pio IX, mas sobretudo a encíclica *Pascendi* de Pio X, dizia no fundo aos teólogos e aos investigadores que podiam aplicar o método histórico-crítico a todas as áreas da teologia, menos à Sagrada Escritura. E este limite, que podemos considerar *providencial*, esteve na origem da mais monumental re-fundação da teologia, pois os investigadores dirigiram as suas energias para os estudos patrísticos, litúrgicos, para a história, e, também, mas com cautela, para a própria Sagrada Escritura.

Naturalmente que era necessário garantir o que o concílio de Trento tinha dogmaticamente delimitado como *sacramento*: os sete, nem mais nem menos²¹. Mas o estudo dos Padres da Igreja, da liturgia e de S. Tomás veio pôr a descoberto uma enorme riqueza de sentido, não só vendo de um modo mais aprofundado a relação entre a cristologia e os sacramentos, mas

²⁰ Cf. A. LOISY, *Autour d'un petit livre* (Paris 1903). Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 63-80.

²¹ Cf. DS 1601.

também a relação entre os sacramentos, a eclesiologia e mesmo a antropologia e a cultura.

Não é possível evidentemente desenvolver aqui toda a história da teologia sacramental²². Mas gostava de chamar a atenção para alguns aspectos ou pontos fundamentais da sua história e que nos vão permitir compreender o alcance da tese de Balthasar.

2. Os sacramentos são essencialmente ritos e foi assim que os estudos teológicos os entenderam, procurando investigar o seu alcance e a importância na vida cristã. E neste ponto são fundamentais dois autores: Santo Agostinho e S. Tomás.

No contexto da polémica com Donato, levantava-se a questão de saber qual a verdadeira Igreja e, portanto, de saber se alguém que tivesse sido baptizado na Igreja de Donato e passasse depois para a Católica, ou vice-versa, se devia ser rebaptizado ou não²³. Donato rebaptizava os católicos que passassem para a sua seita, porque considerava que a Católica não era a verdadeira Igreja; mas o contrário não acontecia, porque, segundo Santo Agostinho, os sacramentos são de Cristo e não da Igreja, Ele é que é o seu autor e por isso todo o verdadeiro baptismo integra na verdadeira Igreja. Se alguém era baptizado na seita de Donato, segundo o modo como a Igreja baptizava, no caso do seu regresso à Igreja Católica não era rebaptizado, mas eram-lhe impostas as mãos do bispo como sinal de plena integração da comunidade, da qual era já membro e filho, mesmo se afastado.

Para Santo Agostinho era evidente a relação entre os sacramentos e Cristo, não só porque n'Ele tinham a sua origem, mas também, como no caso da Eucaristia, porque a sua presença era real, pois a eucaristia era a celebração da presença do 'Christus totus', de tal modo que participando na eucaristia celebrava-se o mistério do corpo do Cristo e o cristão comungava o corpo para ser Corpo: Tomas o corpo de Cristo para seres corpo de Cristo; tomas o que és, não se cansava de repetir Santo Agostinho²⁴.

²² Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «Mysterion» al «Sacramentum»* (Bologna: EDB 1989).

²³ Um estudo muito profundo sobre este tema encontra-se em Y. CONGAR na introdução que faz, de natureza histórica e teológica, aos tratados antidonatistas de Santo Agostinho, e que permite ver melhor a profundidade e clareza da concepção de Santo Agostinho sobre a Igreja e os sacramentos. Y. CONGAR, *Introducion générale*, in *Oeuvres de Saint Augustin 28. Traités anti-donatistes I* (Paris: Desclée de Brouwer 1963).

²⁴ «Si bene accepistis, vos estis quod accepistis» (Sermo 227): cf. M.J. ROUËT DE JOURNÉL, *Enchiridion Patristicum* (Firburgi Brisgoviae: Herder 1913²) 529.

Mas a ligação entre os sacramentos e Cristo, e a Igreja, como estamos a ver, vinha da mesma estrutura do *sinai sacramental*. Por um lado, segundo Santo Agostinho, os sacramentos situam-se na ordem dos *sinais* – *signum* –, e o que é um *signum*? Um *signum* é algo visível que traz à mente uma realidade inteligível²⁵. E aqui está já dado o pressuposto antropológico da economia sacramental, tema que será especialmente retomado e desenvolvido por S. Tomás de Aquino.

Como *sinais*, os sacramentos têm a ver com o modo humano de chegar ao conhecimento: através do visível acede-se ao que é inteligível. Neste ponto Santo Agostinho situa-se no campo platónico e neoplatónico de explicar o conhecimento, pois, de acordo com o platonismo, todo o universo participa da condição de ser símbolo, ou seja, evocação de uma realidade que o transcende, mas que, se virmos bem, não está distante, mas no interior da realidade. Toda a realidade é expressiva de uma inteligibilidade que nela se oculta, toda a realidade é *simbólica*²⁶. O conhecimento humano é um *ver interior*, que resulta de *uma iluminação*.

O platonismo em geral e Santo Agostinho em particular com esta sua teoria do *signum* postulam a importância da *sensibilidade*, da *corporeidade* mesma, para todo o conhecimento possível, como mais tarde vai desenvolver S. Tomás de Aquino, e, nos tempos modernos, de um modo transcendental o próprio Kant, para o qual todo o conhecimento possível passa sempre pelas *janelas* da sensibilidade, segundo as coordenadas transcendentais do *espaço* e do *tempo*²⁷.

Mas isto é apenas o pressuposto. Na realidade Santo Agostinho vai mais longe ao dizer que o *signum* por excelência é a *Palavra*, o *Verbum*, pois é a palavra o instrumento mais importante de toda a comunicação²⁸. Por isso a questão hermenêutica versa prioritariamente sobre a palavra, para co-

²⁵ Cf. *De doctrina christiana*, I, 2.2.

²⁶ L.-M-CHAUVET, inspirando-se na crítica de Heidegger à metafísica ocidental, considera que o platonismo de Santo Agostinho e que influencia significativamente o pensamento ocidental (embora esta questão seja muito complexa, pois as origens do pensamento ocidental são de muita e variada procedência) deve ser tomado em sentido negativo, e que toda a teologia sacramental de Santo Agostinho e de S. Tomás, pois são os mais em evidência, deve ser questionada e superada. Embora em muitos aspectos a releitura sacramental de L.-M-CHAUVET seja interessante, este seu demasiado enfundamento na desconstrução heideggeriana acaba por comprometer seriamente um projecto em si mesmo muito interessante, mas que o desconstrutivismo heideggeriano (e de outros autores) seriamente vicia e compromete. Cf. J.-M. L.-M-CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* = CF 144 (Paris: Cerf1990).

²⁷ É o tema da *estética transcendental* na *Crítica da razão Pura*, em Kant.

²⁸ Cf. *De doctrina christiana*, I, 2.2.

lher a mensagem que ela medeia. Mas em Santo Agostinho a transição da palavra humana, para a Palavra divina, mesmo como texto, como uma manifestação do *Verbum* incarnado, é quase imediata. De facto, o que faz o sacramento é a relação entre o *signum* e o *Verbum*, sendo este o mistério do Verbo Incarnado, Cristo mesmo. Não admira então que Santo Agostinho entendesse a Sagrada Escritura de certo modo como *sacramentum*, porque torna não só audível, mas também *visível* o Verbo; como também não surpreende que Santo Agostinho entendesse os sacramentos, concretamente, o baptismo e a Eucaristia, como os exemplos mais fortes, como *verbum visibile*, uma *Palavra que se vê*²⁹.

S. Tomás de Aquino toma este entendimento de Santo Agostinho sobre os sacramentos e expande-os. Ele entende os sacramentos, na linha de Santo Agostinho, como sinais sagrados que têm a ver com a salvação do homem³⁰. Ora a salvação do homem acontece em Cristo e, mais profundamente, na *Paixão de Cristo*. Então na sua relação com a *Paixão de Cristo* S. Tomás descobre na estrutura dos sacramentos uma tríplice dimensão, pois nos sacramentos temos o *memorial* da Paixão de Cristo, como mistério da salvação actual para quem os celebra ou neles participa, sendo então neles celebrada a esperança da glória futura, quando já não serão necessários os sacramentos, porque os eleitos contemplarão Deus face a face na fruição da perfeita caridade.

Na sua linguagem técnica, S. Tomás diz então que os sacramentos são *signum rememorativum*, na medida em que são *memorial* da história da salvação acontecida na Paixão de Cristo, reportando-se portanto ao tempo da salvação acontecido no *passado*; são *signum demonstrativum*, pois mostram a salvação que acontece, que se oferece no presente, no hoje da salvação como *kairos*, o hoje de Deus na vida do homem em cada fase da sua história, sendo no presente que se actualiza o passado, na sua contemporaneidade salvífica; e *signum prognosticum*, pois remete o homem para o futuro de Deus, na glória.

Como se vê, em S. Tomás de Aquino os sacramentos, como *sacrum signum*, na conjugação do *signum e do Verbum*, são celebração da história, na concentração, no presente, como *kairos*, do passado e do futuro, e, por con-

²⁹ In *Joan. Ev.* 80, 3. Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 272.

³⁰ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 307-321.

seguinte, os sacramentos são a celebração da epifania da Trindade na história, os momentos nos quais se dá o cruzamento entre o tempo e a eternidade.

Mas não posso deixar de evocar outra visão importante de S. Tomás de Aquino sobre os sacramentos, quando fala da sua *necessidade*³¹. Para S. Tomás é evidente que os sacramentos são *necessários* para a salvação, mesmo se Deus não reduz a salvação aos sacramentos. Os sacramentos são *sinais da salvação*, deles irradia uma luz que ilumina o mundo, um irradiar de vida que sustenta o mundo no ser. Mas ele explicita esta necessidade dos sacramentos que ele justifica por três ordens de razões. Em primeiro lugar, como é evidente, pela motivação soteriológica: os sacramentos são necessários para a salvação do homem, salvação que só se encontra na Paixão de Cristo, e os sacramentos são a celebração desse mistério da salvação em favor do homem; mas, em segundo lugar, tem a ver com a constituição metafísica do homem, pois, em virtude da sua corporeidade, o homem como o ser da encarnação – é espírito incarnado –, só acede ao conhecimento das realidades inteligíveis através da sensibilidade. Os sacramentos são necessários por causa da nossa constituição metafísica de seres da encarnação, ou, por outras palavras, porque *temos corpo*. Se fôssemos puros espíritos não precisaríamos dos sacramentos, como no caso dos anjos. Por outras palavras, os sacramentos são a consagração do corpo, pois eles celebram, operam a salvação e santificação do homem através do corpo. Nos sacramentos está inscrita a dinâmica da Encarnação.

Finalmente a última razão apresentada por S. Tomás é de natureza pedagógica, ou seja, na sua linguagem, para evitar a superstição e o culto dos demónios, pelos exercícios que estão ligados aos sacramentos, muito especialmente ao baptismo e à penitência: ao baptismo, é o catecumenado, tão importante na Igreja antiga, e que hoje, depois do concílio Vaticano II, voltou a redescobrir-se a sua necessidade, com toda a disciplina e rigor que exige, tendo em conta não apenas o baptismo dos adultos, mas também a urgência de uma nova evangelização dos baptizados, sendo este o empenho de importantes movimentos eclesiais contemporâneos, como no caso muito específico do *caminho neo-catecumenal*³²; e no sacramento da *peni-*

³¹ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaia fondamentale*, 314-316.

³² NEOCATECHUMENALE ITER STATUTA (Lisboa: Paulinas 2003); R. BLÁZQUEZ PEREZ, *Comunidades neocatecumenais* (Porto: Perpetuo Socorro 1988); J. BOGARIN DÍAZ, *La institucionalización del Camino Neocatecumenal: Comentario a los Estatutos*, in *REDC* 59 (2002) 705-825; J. J. CALLES GARZÓN, *El camino neocatecumenal: Um ca-*

tência, na prática da Igreja antiga, a penitência canónica, e que hoje, em paralelo com o baptismo, começa também a retomar-se em alguns movimentos e congregações e ordens monásticas de mais rigorosa observância.

Ora estes exercícios, diz S. Tomás, são fundamentais para evitar a superstição e o culto dos demónios, tema que é hoje de extraordinária actualidade, sobretudo no quadro da crise dos modelos pedagógicos ou do modelo de homem e de cidadão (que não existe) que se pretende formar para o futuro.

Os grandes temas da teologia sacramental de Santo Agostinho e de S. Tomás tornaram-se património de toda a teologia e foi o regresso a Santo Agostinho e a S. Tomás que permitiu a renovação da teologia no século XX. Sem a referência a estes dois teólogos, os maiores em toda a história da teologia, não se entende O. Semmelroth³³, E. Schillebeckx³⁴, K. Rahner³⁵ nem H. U. von Balthasar³⁶.

Mas vejamos entretanto o que se passou com a investigação bíblica.

3. Usando uma analogia com o texto do Génesis, podemos dizer que o magistério impôs alguns limites e condições ao exercício dos estudos bíblicos: podeis aplicar o método histórico-crítico a todos os domínios do saber; mas às Sagradas Escrituras a liberdade é condicionada. Este condicionamento foi fundamental e, se no princípio os estudos bíblicos avançaram mais no campo protestante, a verdade é que, de um modo mais calmo e talvez mais seguro, foi também o desenvolvimento da exegese bíblica no campo da teologia católica.

Para o nosso tema foi muito importante uma verificação do que se passou nas antigas traduções latinas da Escritura, mesmo da Vulgata, de S. Jerónimo. Na carta aos Efésios, no capítulo que S. Paulo dedica à compreensão

tecumenado parroquial (Salamanca: Universidad Pontificia, 2005); CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRID, *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II* (Madrid: Pascua 1992); CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRID (*Pro manuscrito*), *Nueva evangelización y tercer milenio: Evangelización de las Américas y Camino Neocatecumenal* (Roma: Poligrafica Editrice 1997); E. PASOTTI (Org.), *O caminho neocatecumenal segundo Pablo VI y Juan Pablo. Introducción de Kiko Argüello y Carmen Hernández* (Brasil: Loyola 1999); F. A. VICENTE, *O caminho neocatecumenal* (Porto: Perpetuo Socorro 1998); G. ZEVINI, *As comunidades Neocatecumenais: Uma pastoral de evangelização permanente* (Roma: Universidade Pontificia Salesiana 1977).

³³ Cf. O. SEMMELROTH, *A Igreja como sacramento original* (San Sebastian: Dinor 1966²).

³⁴ E. SCHILLEBECKX, *Cristo, sacramento do encontro com Deus. Estudo Teológico sobre a Salvação Mediante os Sacramentos* (Petrópolis: Vozes 1968²).

³⁵ Cf. K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona: Herder 1967).

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História. Um ensaio* (Lisboa: UCE 2010 (Original 1959)).

do matrimônio cristão e de como deve ser a relação entre os esposos cristãos – os maridos devem amar as suas esposas como Cristo amou a sua Igreja, e as esposas devem ser obedientes aos seus maridos e respeitarem-nos como a Igreja é obediente a Cristo, e por isso o marido deixará o pai e a mãe e unir-se-á à sua mulher e formarão uma só carne, na linha do que diz o texto da criação – S. Paulo conclui: grande é este mistério, digo, porém, em relação a Cristo e à Igreja (Ef 5,32). *Mega Mystêrion*, diz o texto grego, que a versão latina traduz: *magnum sacramentum*.

Esta verificação da tradução de *mystêrion* por *sacramentum* foi uma importantíssima descoberta ou redescoberta, na medida em que oferece uma relação entre ambas as grandezas, o que levou os exegetas e os teólogos a aprofundar no interior da Sagrada Escritura o alcance e o sentido do *mystêrion*, pois é ele que oferece o conteúdo ao *sacramentum*.

Desde logo no caso da meditação Paulina sobre a relação que deve acontecer entre os esposos cristãos, o *mystêrion* e o *sacramentum* evocam precisamente isso, uma relação, e não, portanto, um rito, no sentido da teologia sacramental clássica. Então, se o matrimônio é um dos sete sacramentos, entendidos no sentido do *rito*, do *sacrum signum* de Santo Agostinho e de S. Tomás, quando S. Paulo fala da relação dos esposos cristãos está a referir-se a uma realidade que é anterior e posterior ao rito – que será a constituição do casal, de acordo com os costumes de cada povo –, mas que oferece o seu conteúdo *sagrado*, portanto, teológico.

E aqui as descobertas foram surpreendentes³⁷. A primeira verificação foi no estudo do Antigo Testamento, onde o termo ocorre apenas nos textos escritos em grego ou na versão dos LXX. Mas as ocorrências são praticamente só duas: no livro da Sabedoria (6, 22) e no livro de Daniel (2,27-30.46-48) nos quais a ocorrência do *mystêrion* adquire uma acepção apocalíptica, pois o mistério refere-se ao pensamento de Deus a respeito do homem, no seu desenrolar na história e cujo conhecimento não está à mercê do homem, mas é *revelação* de Deus. Deus revela o seu mistério, comunica-o ao homem, dá-se a conhecer na história. Esta verificação foi fundamental, pois desde logo nos faz sentir que o *mistério* tem a ver com um conhecimento por *revelação* e diz respeito à história do homem, tem a ver com a sua vida, sobre a qual Deus tem um pensamento, um *logos*.

³⁷ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 191-206.

No Novo Testamento as descobertas foram também surpreendentes. O termo ocorre nos sinópticos, numa passagem muito importante na qual Jesus diz aos discípulos: *a vós é dado conhecer o mistério do Reino de Deus; mas aos de fora permanece oculto e em enigmas e parábolas* (Mc 4, 11).

Aqui mantêm-se a natureza *apocalíptica* do mistério, pois é objecto de revelação, sendo que é agora Cristo mesmo o revelador, mas não a todos, publicamente, mas ao círculo mais íntimo dos discípulos, ou seja, daqueles que n'Ele acreditam. O conhecimento do(s) mistério(s) do Reino de Deus (cf. Mt 13,11; Lc 8,10) pressupõe a fé, ou seja, aquela relação de confiança, pois só se acredita em quem se tenha confiança; e só se confia em quem manifesta ter por nós compreensão e amor.

Neste caso, a revelação do(s) mistério(s) do Reino de Deus a que os discípulos e só eles têm acesso, tem a ver com Jesus na sua condição de Messias sofredor da Paixão. Como dizia Orígenes, compreendendo muito bem esta passagem, Jesus é o Reino de Deus em Pessoa, mas na sua manifestação simples e humilde, discreta, de quem entra em Jerusalém montado num jumento, animal pacífico, e não num cavalo, animal nobre de transporte dos grandes deste mundo, dos generais em campo de batalha³⁸. O *mysterion* na sua acepção cristológica evoca já a Paixão.

Além dos sinópticos, o termo *mystêrion* ocorre em S. Paulo, e aqui vai assumir pelo menos três acepções, todas elas fundamentais para o conteúdo da teologia sacramental³⁹. Em primeiro lugar, S. Paulo serve-se do termo *mystêrion* para evocar a sabedoria da cruz, a *palavra da cruz*: para os gregos que pretendiam a sabedoria e para os judeus que pretendiam milagres, S. Paulo anuncia Cristo crucificado, a palavra da Cruz, que é loucura para uns e escândalo para outros, mas para os crentes é a sabedoria de Deus (1Cor 1,22-24). *Mystêrion* tem a ver, portanto, com a *Paixão de Cristo na cruz ou com Cristo crucificado*.

Os dois outros sentidos vamos encontrá-los na carta aos Efésios. S. Paulo ao evocar, no início da carta (Ef. 1,3-10), o desígnio de Deus a respeito da homem pensado desde todo a eternidade, e este pensamento de Deus tem a ver com a Igreja, fala no *mystêrion* em Deus, e então *mystêrion* evoca o *pensamento de Deus* a respeito do homem, do mundo, um pensa-

³⁸ Cf. J. RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: Esfera dos Livros 2007) 119.

³⁹ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 196-205.

mento que se concentra na Igreja, que S. Paulo vê como *corpo de Cristo e como plenitude, como esposa*, as duas noções mais nobres da eclesiologia Paulina: corpo, esposa e, conseqüentemente, mãe.

Ora é neste quadro que aparece a terceira noção pela qual começamos: que os esposos cristãos devem viver na mesma dinâmica do *mystêrion*, ou seja, na relação Cristo-Igreja (Ef, 5,32).

4. As conseqüências para a teologia sacramental são enormes. Na verdade o sacramento como *sacrum signum* é o sinal, mesmo como rito, que evoca, nas três dimensões de que falara S. Tomás, o *mystêrion* de Cristo e da Igreja, concentrando em si, no *sinal, no rito*, toda a história da salvação, que no momento da celebração se torna presente em acto.

É interessante que esta relação já fora feita desde os Padres da Igreja. Tertuliano⁴⁰, por exemplo, o pai da linguagem cristã, via o *sacramentum*, como *protestatio fidei* (em analogia com o juramento público de bandeira dos militares), de uma proclamação pública da fé em Deus que se revela na história, na economia, mas de uma economia que é já a revelação da ordem da Pessoas divinas na Trindade; via o *sacramentum*, portanto, como evocação da história da salvação, narrada nas Escrituras e tornada acontecimento nos ritos da Igreja, concretamente no baptismo e na eucaristia.

Santo Agostinho falava dos sacramentos, como *sinais sagrados*, já de algum modo pressentidos nas religiões pagãs, que também têm os seus *sacrum signum*, depois no Antigo Testamento, concretamente a circuncisão, o sábado, o templo, o aleluia, os salmos, a Escritura enquanto tal; e evidentemente os sacramentos no Novo Testamento, com particular referência ao baptismo e à Eucaristia⁴¹.

O mesmo pensamento se encontra em S. Tomás que fala nos sacramentos da antiga lei e da nova lei e da sua relação: os da antiga lei anunciavam a salvação como promessa; os da nova lei celebram a salvação dada.

Portanto, o sacramento como *signum* e como *rito* tem o seu conteúdo no *mystêrion*, são a sua manifestação, a sua epifania. Os sacramentos são assim *memorial da história da salvação*, memorial *demonstrativum*, no sentido que lhe dava S. Tomás de Aquino⁴².

⁴⁰ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 261-264.

⁴¹ Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 270.

⁴² Cf. C. ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 313.

5. Este breve peregrinar pela história da teologia sacramental permite-nos ver um pouco ou compreender melhor o sentido da renovação da teologia sacramental contemporânea, que teve a sua expressão e consagração no concílio Vaticano II, cuja novidade, a respeito da teologia clássica, foi explicitar e consagrar esta descoberta pela relação que se encontra na Escritura operada pelas traduções latinas entre *mystêrion* e *sacramentum*. E o contributo do Concílio Vaticano II pode resumir-se nos seguintes aspectos.

Mesmo mantendo a doutrina clássica dos sacramentos inalterada, como se pode ver na Constituição sobre a sagrada liturgia – *Sacrossatum concilium* –, encontra-se na *Lumen Gentium* uma expansão da noção de *sacramento* na medida em que o aplica à Igreja que é definida como *quase um sacramentum*: ela é um sinal visível do mistério de Cristo para o mundo (LG 1). Segundo o concílio, a noção de *sacramento* – que tem como conteúdo a noção de *mistério*, como vimos, como uma grandeza de *revelação* – é alargada para Cristo e a Igreja, na medida em que Cristo *revela o Pai*, é neste sentido *sacramento do Pai*, e a Igreja é *sacramento de Cristo*, na medida em que tem a missão de revelar Cristo aos homens, levar Cristo para o mundo. Isto pressupõe também a dimensão *corporal* tanto de Cristo como da Igreja, no sentido da dimensão institucional, e por isso correlativa da noção de *sacramento* nesta acepção é a noção de *corpo*. Cristo revela o Pai aos homens, porque é o Verbo incarnado, e por isso a visibilidade histórica de Deus; a Igreja revela Cristo, porque é a comunidade daqueles que n'Ele acreditam, que são seus discípulos, numa tal intimidade que são o seu *corpo*, sendo então que é em Cristo, como entende muito bem S. Paulo, que se realiza o que tipologicamente tinha sido proclamado no Génesis, pois Ele é o verdadeiro e autêntico Adão e a Igreja/Maria a autêntica Eva; e esta mesma relação torna-se visível na relação dos esposos cristãos, que tornam patente para o mundo a relação sponsal Cristo-Igreja, como o grande mistério.

Um outro aspecto de grande importância teológica no Concílio Vaticano II foi o de estabelecer uma relação muito explícita e estreita, a partir da qual se entende melhor toda a economia sacramental, entre a Igreja e o mistério da Encarnação, quando diz, precisamente, que se dá uma analogia da Igreja com o mistério da Encarnação, a sugerir que o que foi a humanidade de Cristo para o Verbo na história, é agora a Igreja, ou, por outras palavras, a Igreja é agora a humanidade do Verbo, ela é o seu corpo e esposa, forma com Ele uma só carne, uma só pessoa (LG 8).

No fundo, com tudo isto o Concílio o que faz, no que diz respeito à teologia sacramental, é operar uma nova e fecunda contextualização, ao enquadrar, de um modo que na teologia sacramental clássica estava apenas implícito ou afirmado de um modo quase residual, como fazia o magistério, nos concílios de Florença e de Trento, quando dizia que a validade dos sacramentos dependia de o ministro ter a *intenção de fazer o que faz a Igreja*⁴³. Então o que era *residual* na teologia clássica torna-se expresso na eclesiologia conciliar, sendo então a Igreja, vista sobretudo como *corpo e como esposa*, o horizonte que oferece a identidade própria dos sacramentos que, situando-se expressamente na continuidade com o mistério da Encarnação, são os gestos de Cristo pelo seu corpo que é a Igreja e por isso os sacramentos são os gestos de Cristo e da Igreja, são a celebração da aliança escatológica de Cristo e da Igreja, as núpcias eternas do Cordeiro celebradas no tempo, que se torna, por isso, nos sacramentos, epifania da eternidade.

6. Esta síntese operada pelo Concílio não surgiu assim de repente. Ela é o resultado de um longo e complexo processo de discernimento teológico, cuja história aqui muito rapidamente e nos seus elementos essenciais evocámos.

A relação entre a economia sacramental e a eclesiologia com o mistério da Encarnação foi uma das grandes descobertas de J. A. Möhler que evocámos no início desta nossa exposição, pois ele vê a Igreja como a continuação do mistério da Encarnação – *Fortsetzung der Menschwerdung*⁴⁴.

Os estudos que evocámos ao colocar os sacramentos mais expressamente na Igreja, como *gestos do corpo de Cristo*, permitem superar as cisões operadas pela teologia liberal e pelo modernismo, e compreender melhor o princípio dogmático tradicional segundo o qual os sacramentos – os sete ritos – foram instituídos por Cristo, têm, portanto, origem cristológica e não eclesial. Por isso é que o concílio de Trento dizia que a Igreja não tem poder sobre a *substantia* dos sacramentos⁴⁵. Agora percebe-se melhor o que seja a *substantia* dos sacramentos: serem gestos de Cristo e da Igreja, manifestação visível do corpo de Cristo – *cabeça e membros* – e a Igreja não tem poder so-

⁴³ Art. 11 do *Decreto sobre os sacramentos*. Cf. sobre este tema o estudo: G. RAMBALDI, *L'Oggetto dell'intenzione sacramentale nei Teologi dei secoli XVI e XVII* = *Analecta Gregoriana* vol. XXXIII (Romae 1944).

⁴⁴ M. SALIS AMARAL, *A santidade da Igreja em Johann Adam Möhler*, in *Didaskalia* 2(2006) 195-2005.

⁴⁵ DS 1728.

bre a *substantia* dos sacramentos, pois eles são o seu mistério em celebração, e a Igreja é obediente ao seu Senhor, não tem poder sobre si mesma, não pode dispor de si, podemos dizer.

O concílio colhe os resultados dos estudos teológicos de autores como E. Schillebeckx, que vê toda a economia sacramental a partir da fenomenologia do encontro: são mediação do encontro com Cristo, como Cristo é sacramento do encontro com Deus e a Igreja é sacramento do encontro com Cristo.

O concílio colhe igualmente os resultados de estudos de autores como K. Rahner que procura chamar a atenção para uma compreensão autenticamente dogmática do mistério da Igreja como *corpo de Cristo*, portanto, na continuidade do mistério da Incarnação, como forma de superar uma compreensão prevalentemente jurídica da Igreja, que sublinhava os seus aspectos institucionais.

O Concílio colhe os resultados dos estudos sobre a relação entre a *instituição e o carisma*, e aqui foi muito importante, entre outros, o contributo de H. U. von Balthasar que mostrou como a dimensão institucional da Igreja, mesmo na sua dimensão jurídica de direito internacional pública, tem uma fundamentação sacramental e, por isso, não faz sentido opor a instituição e o carisma, pois o carisma precisa da instituição e a instituição do carisma, dando-se por conseguinte uma analogia com o mistério da encarnação⁴⁶. Mas, como se pode ver, desta peregrinação pela história da teologia sacramental contemporânea, o contributo específico de Balthasar consistiu em colocar os sacramentos no coração da teologia da história e fazer da teologia da história uma teologia sacramental ou até, se quisermos ser mais precisos, uma teologia eucarística. Neste sentido, não terá sido por acaso que nos sacramentos que Balthasar evoca para ilustrar a sua tese seja precisamente a eucaristia, a penitência e o matrimónio, nos quais, pressupondo evidentemente o baptismo e a ordem, a proclamação da perenidade escatológica da aliança como mistério de Cristo e da Igreja mais intensamente se faz⁴⁷.

Daqui se vê o contributo importante da *Teologia da história* para a compreensão da história, como *nossa* história, como história que nos diga respeito e a cada homem em concreto e que se decifra na palavra eficaz que é o

⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution* (Einsiedeln: Johannes 1974) 201-235.

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 68-72.

sacramento, a explicitação da dinâmica de epifania da eternidade que está inscrita na condição do homem enquanto tal, como espírito incarnado.

Se virmos bem, em virtude da condição espiritual do homem enquanto tal, todas as criações humanas – no plano da experiência estética, do pensamento, da ciência – são fruto de uma *inspiração* e têm em si a dinâmica da eternidade. Somos contemporâneos uns dos outros; tudo o que fazemos tem a marca da eternidade.

Já Santo Anselmo de Cantuária chamava a atenção para isto, quando dizia que no homem, como espírito finito, os seus actos, sendo finitos e situados no espaço e no tempo, têm repercussões infinitas, e a partir deste pressuposto é que ele desenvolveu a célebre teologia da *satisfação* e que só Deus homem podia verdadeiramente reparar o que o homem por si mesmo e abandonado a si não poderia fazer. E aqui, em Santo Anselmo de Cantuária, aparece a reconciliação entre a *justiça* e a *misericórdia*⁴⁸.

Se tomarmos como definição da *justiça* dar a cada um o que lhe é devido⁴⁹, a Deus, a sua glória e ao homem a sua dignidade, já se vê que só o homem-Deus pode dar a Deus a glória que Lhe é devida, e só Deus é que pode restituir ao homem a dignidade que pelo pecado perdeu, esbanjando a sua *essência*, a sua dignidade de *filho*. E este é o sentido da *misericórdia*. Neste sentido, em Deus, a justiça e a misericórdia são o mesmo, e é isto que os *sacramentos* celebram. Pode então dizer-se que no *kairos* sacramental se dá o cruzamento entre o tempo e a eternidade, e a reconciliação entre a *justiça* e a *misericórdia*, que em Deus são o mesmo.

Assim se confirma a tese de Balthasar: que nos sacramentos se resolve o problema especulativo, não só de como um acontecimento contingente se torna necessário na dinâmica do processo histórico, mas também de que existe uma dinâmica inscrita nas coisas, nos actos, no homem enquanto tal que o orienta, mesmo que o não saiba, para a economia sacramental. E aqui se daria o reencontro, mesmo neste plano, de Balthasar e de K. Rahner. Os grandes acabam sempre por se encontrar.

⁴⁸ Este é o tema da sua obra: *Cur Deus homo?* = *SCh* 91 (Paris: Cerf 1963). Cf. D. DEME, *The Christology of Anselm of Canterbury* (Hampshire: Ashgate 2003) 79-118.

⁴⁹ Cf. J. PIEPER, *Virtutes Fundamentales* (Lisboa: Aster 1960) 69-82.