

BONIFÁCIO BERNARDO

SIMBOLISMO E TIPOLOGIA
DO BAPTISMO
EM
TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO
ESTUDO LITÚRGICO-TEOLÓGICO

Ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινε
ἐκείνοις, ἔγραφε δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν,
εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.

«Todas estas coisas lhes aconteceram
em figura e foram escritas para nossa
instrução: para nós que chegámos ao
fim dos tempos».

(1 Cor 10,11)

«Quod [Creator] proposuit et
reuelavit medio spatio saeculorum
in figuris et aenigmatibus et alegoriis
praeministravit».

«O que [o Criador] propôs e reve-
lou no espaço intermédio dos tempos,
apresentou-o em figuras e em enigmas
e em alegorias».

(TERTULIANO, *Marc.* V 6,5 = CCL 1,679)

«Et figura ipsa nobis proficit quia
ueritatis est nuntia».

«E a própria figura nos é proveitosa,
porque mensageira da verdade».

(AMBRÓSIO, *Sacr.* 2,2 = SCh 25bis 74)

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Liturgia do batismo em Tertuliano e Santo Ambrósio: os ritos . . .	39
2. Simbolismo dos ritos do batismo em Tertuliano e Santo Ambrósio	121
3. Tipologia do batismo em Tertuliano e Santo Ambrósio	239
Conclusão	355
Abreviaturas e siglas	363
Bibliografia	369
Índice bíblico	383
Índice patrístico	397
Índice de Autores modernos	437
Índice analítico.	441
Cronologia dos Padres	447
Índice geral	449

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

1. Redescobrir o Mistério de Deus na Liturgia baptismal

A Igreja exprime-se e exprime a realidade da fé que a gera, sobretudo na celebração dos Sacramentos. No seu início como no seu desenvolvimento, os Sacramentos fazem parte integrante do ser cristão e da existência cristã, isto é, do *estar em Cristo*, e do *viver em Cristo*.

Durante um período demasiado longo, cujas marcas negativas ainda perduram, a Sacramentologia — é nesta área que se situa o nosso estudo — realçou sobretudo a vertente da eficácia real dos Sacramentos, por vezes compreendida e explicada de forma deficiente, quando não distorcida: a acentuação parcial e praticamente exclusiva do seu efeito *ex opere operato* é uma das expressões desta teologia. Tal acentuação deixou muitas vezes na sombra a dimensão do mistério da salvação, revelado na Escritura e ritualmente celebrado nos Sacramentos.

A compartimentação dos vários ramos da teologia conduziu a uma tal autonomização dos mesmos que esta originou, de facto, o isolamento indevido de aspectos complementares e interligados da fé, o que veio a repercutir-se na Sacramentologia e, por consequência, na compreensão dos ritos que qualquer Sacramento envolve. Por outro lado, uma antropologia truncada contribuiu igualmente para esvaziar os ritos do seu sentido íntimo e profundo¹.

A positiva redescoberta que do homem hoje nos oferecem as ciências antropológicas, bem como a perspectivação unificante dos

¹ Escriv: A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974) 200: «Or, tout un contexte religieux et culturel, toute une manière de penser en philosophie et en théologie ont contribué à éloigner le rite de son centre de gravitation qu'est l'acte de foi. Une anthropologie rétrécie l'a dissocié de l'existence pour le livrer à une théologie abruptement verticale.» Cf. R. DIDIER, *Les Sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes* (Paris 1975) 30-34; H. FRIES, *Wort und Sakrament*, in H. FRIES, (Hrsg.), *Wort und Sakrament* (München 1966) 10-15.

vários sectores da teologia, têm contribuído para uma mais ajustada compreensão dos ritos e, por isso, da Sacramentologia².

O mistério da salvação, progressivamente realizado e, nessa medida, revelado³, é ritualmente celebrado nos Sacramentos da Igreja: de facto, tal mistério constitui o seu núcleo essencial e específico⁴.

Na liturgia cristã, os ritos tornam-se uma⁵ expressão visível da fé no Deus que, à luz da Escritura, permanentemente opera a salvação dos homens. O mistério salvífico de Deus, isto é, o Sacramento, torna-se então rito⁶.

Fenomenologicamente, o Sacramento, porque rito também, exprime-se em gestos, palavras e elementos materiais significantes. O rito é acção⁷, e, nessa medida, situa-se no plano do visível. Porém, ao nível do simbolismo, o rito, como o Sacramento, esconde um sentido interior que o situa já no plano 'meta-físico'. O rito torna-se sinal (*signum*). Como acção e como sinal, o rito assume já uma indiscutível dimensão antropológica. Trata-se de duas vertentes comuns a qualquer rito, mesmo àquele que não é especificamente religioso. O Sacramento cristão integra uma e outra, sem nelas se esgotar. O específico dos ritos sacramentais, na liturgia cristã, de facto, reside na sua dimensão de memorial (*ἀνάμνησις*), a qual os situa já no plano teológico, isto é, ao nível da fé. Fé e Sacramento estão, pois, indissociavelmente ligados⁸. Enquanto memorial, o Sacramento envolve uma referência irrecusável e original ao passado salvífico maravilhoso de Deus.

² Citamos A. VERGOTE, *Interprétation* 205: «Il fallait remonter à ce point de jeunesse religieuse où la foi cheminante produit un rite qui est signifiant par son adéquation au sens vécu qui le motive. Ce qui fait l'essence du rite pour ceux qui le redécouvrent, c'est son pouvoir propre de signifier leur humanité et leur foi en l'exprimant dans leur propre voix et dans les modulations de leurs gestes».

³ Cf. *Ef* 3,9; *Col* 1,26; *Rom* 16,25.

⁴ Cf. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens I. Le latin des Chrétiens* (Roma 1961) 233-244; nota 86. Quanto a Ambrósio, id., 'Sacramentum' dans les plus anciens textes chrétiens, in *HThR* 47 (1954) 152; D. R. PASSINI, *Mysterium e Sacramentum* in S. Ambrogio (Roma 1970); P. VISENTIN, 'Mysterion-Sacramentum' dai Padri alla Scholastica, in *StPat* 4 (1957) 394-414. (Nesta obra, quanto a Ambrósio, pp. 404s).

⁵ O homem exprime a sua fé em três manifestações concretas interligadas: oração, responsabilidade ética e rito: cf. A. VERGOTE, *Interprétation* 209.

⁶ Cf. R. DIDIER, *Les Sacrements* 45-52.

⁷ R. DIDIER, *Les Sacrements* 22, sugere esta definição genérica de rito: «Un agir social spécifique, programmé, répétitif et symbolique par lequel s'opère l'identification de l'individu dans son groupe social et de ce groupe dans la société globale».

⁸ Cf. *ibid.*, 111-117; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Sacrossanctum Concilium* 59, in *AAS* 56 (1964) 116.

É a esta luz que havemos de compreender como o Sacramento — e o homem — se exprime no rito. Assim a liturgia cristã de modo algum tem que degenerar em ritualismo, magia, superstição ou teurgia vertical. Dada a condição do homem na sua relação com Deus, o Sacramento torna-se rito e este, na medida em que se ajusta ao sentido da fé que o motiva, como que se identifica com o próprio Sacramento, isto é, com o mistério da salvação, implicado no rito⁹.

De facto, só à luz da Economia da salvação, cuja revelação e realização culminou na cruz e na ressurreição de Jesus, cabeça da Igreja, seu Corpo, se pode compreender e elaborar uma bem dimensionada Sacramentologia. Nesta perspectiva se orienta a reflexão teológica actual sobre os Sacramentos. Como Revelador e Realizador do mistério salvífico de Deus na sua plenitude — Ele é que é o Verbo salvador¹⁰ — e, mais ainda, sendo Ele o próprio mistério de Deus¹¹, Jesus Cristo é apresentado como *Sacramento original* (*Ursakrament*) do Pai¹². E porque aquele único mistério continua a realizar-se e a revelar-se na Igreja, Corpo e plenitude (*πλήρωμα*) de Cristo, sua Cabeça, a Igreja é considerada *Sacramento fundamental* (*Grundsakrament*) ou *Sacramento radical* (*Wurzelsakrament*): estas expressões pretendem relevar a íntima relação dos Sacramentos — e dos ritos — celebrativos da salvação, com a Igreja¹³. Assim, a Sacramentologia, inserida no contexto da Economia da salvação, é indissociável de Cristo e da Igreja.

Os acontecimentos da história da salvação, reveladores do projecto, isto é, do mistério, salvífico de Deus, são em si mesmos, para Israel como para a Igreja nascente, Palavra experienciada do Deus salvador. O mistério torna-se Palavra, e esta, porque o contém, torna-se mistério. A esta luz, podemos entender o pensamento de Agostinho, quando caracteriza o Sacramento como *uerbum uisibile* e a Palavra como *sacramentum audibile*. Palavra e Sacramento são uma unidade que é preciso refazer¹⁴. É na Escritura, enquanto Palavra

⁹ Escreve A. VERGOTE, *Interprétation* 208: «Mais l'expression authentique n'est ni finalité extrinsèque ni dédoublement narcissique; elle redouble l'intention croyante et réalise la foi qu'elle manifeste. Elle est l'expression opérante: en assumant le signe institué, la foi s'institue comme rapport effectif.»

¹⁰ Cf. H. FRIES, *Wort* 21s.

¹¹ Cf. *Col.* 2,2s.

¹² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastian 1966).

¹³ Cf. O. SEMMELROTH, *La iglesia como sacramento original* (San Sebastian 1966); id., *A igreja como sacramento de salvação*, in *Mysterium Salutis* (P.) IV/2 (Petropolis 1975) 81-122; K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967).

¹⁴ Escreve H. FRIES, *Wort* 10: «Das Neue Testament, die Praxis der Kirche von Anfang

reveladora da acção salvífica de Deus, que havemos de procurar o sentido mais íntimo das *formas significantes*¹⁵ daquele mistério de salvação, isto é, o sentido mais profundo dos ritos em que tal mistério se expressa, no tempo da Nova Aliança, que é o tempo da Igreja.

Importa redescobrir este mistério de Deus, celebrado nos Sacramentos, de modo que a formação e a vivência litúrgica dos fiéis sejam mais profundamente bíblicas e, portanto, mais globais, com repercussões positivas no plano da sua existência cristã. Colocamo-nos assim na exacta perspectiva do Concílio Vaticano II. «O sagrado Concílio propõe-se fomentar a vida cristã entre os fiéis hoje»¹⁶.

Complementarmente, é à luz da viva e sã tradição da Igreja — a que o Concílio quis propositadamente ater-se no campo da reforma litúrgica¹⁷ — que a riqueza da fé, celebrada nos Sacramentos, ressaltará como novo brilho. Neste contexto, importa que nos coloquemos também na perspectiva da compreensão que a tradição da Igreja — entrosada na Palavra de Deus e dela nascida — expressa na liturgia, nos transmitiu, designadamente no que respeita ao baptismo, objecto do nosso estudo, tal como era celebrado nas comunidades cristãs de Cartago e de Milão, na antiguidade. Veículo essencial desta tradição, sem dúvida, são os escritos sobre o baptismo e sobretudo as catequeses mistagógicas que explicitamente apontam as suas coordenadas fundamentais.

2. A iniciação cristã nos primeiros séculos: do catecumendo à integração na comunidade eclesial

Foi a pouco e pouco que a caminhada da formação da fé, que a iniciação cristã desencadeava e alimentava, e a sua celebração se estruturaram. A própria experiência da Igreja no mundo pagão —

an sowie die Theologie zur Zeit der Kirchenväter bis zum hohen Mittelalter wussten um die Zuordnung und Einheit von Wort und Sakrament.» Se é verdade que «Gottes Wort hat Tat- und Werkcharakter» (*ibid.*, 20) não podemos esquecer que «Gottes Werke und Taten haben Wortcharakter» (*ibid.*, 21).

Históricamente, é o ambiente polémico da Reforma e Contra-reforma que, neste âmbito, permite entender melhor as circunstâncias que possibilitaram a destruição daquele binómio: cf. *ibid.*, 11-15.

¹⁵ Cf. A. VERGOTE, *Interprétation* 214.

¹⁶ «Sacrosanctum Concilium, cum sibi proponat uitam christianam inter fideles in diem augere»: CONC. EC. VAT. II, SC 1, in *AAS* 56 (1964) 97.

¹⁷ Cf. CONC. EC. VAT. II, SC 4, in *AAS* 56 (1964) 98.

e daquela fazem parte as perseguições que este ambiente hostil lhe moveu — ajudou a moldar a necessária formação da fé.

Podemos intuir que a iniciação cristã, enquanto instrução e enquanto celebração, é justificada — e fundamentada — pelo procedimento adoptado já pelos Apóstolos, de acordo com o testemunho do livro dos *Actos*¹⁸. Já então constatamos que a celebração do baptismo era precedida pelo anúncio querigmático fundamental e por uma instrução ou catequese, porventura mínima, porque dirigida sobretudo a judeus crentes. Também o mandato missionário do Senhor, segundo *Mt* 28,19, relaciona o baptismo com a instrução. Certamente havia um ensino sobre o baptismo «em nome de Jesus»¹⁹, mas também «em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo»²⁰. *Heb* 6,1-3 pressupõe igualmente este ensino.

A difusão do Evangelho no mundo pagão exigia uma preparação mais demorada e uma inserção mais progressiva na comunidade cristã. Textos como *Act* 18,11, 19,10.22, 2 *Tim* 2,1s e as cartas de Paulo em geral são deveras elucidativos. O testemunho neo-testamentário, nesta matéria, deixa-nos perceber os dois vectores paradigmáticos presentes, dentro dos quais se desenvolverá a iniciação cristã: fé e vida²¹. Tratar-se-á sempre de levar o convertido a realizar como meta uma cada vez mais perfeita unidade entre a fé e a vida. É a esta luz que se estruturará o catecumenado, como período privilegiado de formação da fé e da iniciação na vida cristã²². O catecumenado visa despertar e consolidar a fé daqueles que, fosse por que razões e caminhos, haviam decidido aproximar-se de Cristo e aderir ao seu Evangelho. É pois um tempo de conversão existencial que assenta na formação da fé, bem como na formação moral exigente, à luz da Escritura. É por isso, um tempo de conversão consciente, isto é, de prova, de reflexão, de decisão, de aprofundamento e de oração.

Esta iniciação na fé e na vida cristã desenvolve-se em três fases de suma importância:

¹⁸ Cf. 2,14-37; 4,4; 8,26-40; 10,1-48.

¹⁹ *Act* 2,38; 8,16; 10,48; 19,5.

²⁰ *Mt* 28,19.

²¹ Sobre a origem, passos e ritos iniciais do catecumenado à luz do NT e dos primeiros escritos pós-apostólicos, cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* (Kasel 1964) 63-83; A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufiturgie* (Innsbruck 1958) 16.

²² A. STENZEL, *Die Taufe* 56-59 apresenta algumas razões para a institucionalização do catecumenado.

1. O catecumenado: tempo de preparação para a celebração do mistério da salvação, no baptismo²³;
2. O baptismo: tempo da realização daquele mistério e, por isso, o mais sublinhado;
3. A mistagogia: tempo da explicação complementar do mistério celebrado.

Na verdade, só depois de preparados, os catecúmenos estão aptos a celebrar a fé e, finalmente, a vivê-la e a testemunhá-la. A pouco e pouco, e durante um alongado período, é este o caminho normal da integração dos convertidos na comunidade cristã²⁴.

Já em Tertuliano — um dos Autores que estudaremos — descortinamos indícios de um catecumenado porventura embrionário em África²⁵, todavia insuficientes para precisarmos a sua duração. Contemporaneamente, segundo a descrição da *Tradição apostólica* de Hipólito, o catecumenado está já perfeitamente organizado em Roma²⁶. Tertuliano, em claro contexto baptismal, dirige-se àqueles,

²³ O Concílio Vaticano II recomenda que o catecumenado seja restaurado, como meio apropriado de ajuda à caminhada de fé dos que vão ser admitidos ao baptismo. Quanto ao catecumenado em terras de missão, cf. *Ad Gentes* 14, in *AAS* 58 (1966) 962s, onde são referidos os três elementos fundamentais: iniciação no mistério da salvação, na prática da vida cristã e nos ritos sagrados. No mesmo sentido, cf. *SC* 64, in *AAS* 56 (1964) 117. Em relação a outras circunstâncias que o aconselham, cf. *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (Vaticano 1972) e *Decreto De ordine initiationis christianae adultorum*, in *AAS* 64 (1964) 252. Recomendações posteriores, alargando a perspectiva do catecumenado, são desenvolvidos por PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi* 44.52, in *AAS* 68 (1976) 35.40s; e por JOÃO PAULO II, *Catechesi Tradendae* 43-45, in *AAS* 71 (1979) 1312-1314.

Sobre a restauração do catecumenado hoje, após o Concílio, cf. S. MOVILLA, *Del catecumenado a la comunidad. Clarificaciones teológico-pastorales* (Madrid 1982) 99-136.

²⁴ G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 81, escreve que «der Katechumenat war der normale Weg, auf dem seit dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts erkennbar Heiden und gewiss auch Juden auf die Taufe vorbereitet wurden.»

A maioria dos Autores concorda em assinalar três períodos marcantes na evolução do catecumenado:

1. Segunda metade do séc. II: primeira configuração e organização;
2. Séc. III e início do séc. IV: apogeu;
3. Sécs. IV-VI: decadência progressiva.

A propósito, cf. S. MOVILLA, *Del catecumenado* 56. Quanto ao Ocidente, cf. *ibid.*, 57-60.

²⁵ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277; 18,4-6 = CCL 1,293.

A propósito do catecumenado como instituição cristã, escreve G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 66: «Die Charakterisierung des Katechumenats als eines Christenstandes vor der Taufe trifft nicht nur auf die spätere Zeit zu, etwa das vierte Jahrhundert, [...] sondern schon für Hippolit und Tertullian.» Cf. de PUNNET, *Cathécumenat*, in *DACL* 2/2 2586-2589 (catecumenado em África, antes do séc. IV).

²⁶ Cf. HIPÓLITO, *Tradição apostólica* 15-20 = LQF 39 (Münster 1963) 32-45.

que, acolhidos no grupo dos ouvintes (*auditores*) fazem uma espécie de noviciado²⁷. São os catecúmenos²⁸. Chamados por Deus em Cristo, os pagãos que se aproximam da fé²⁹, devem, como os já baptizados, fazer penitência³⁰ — e não presumir do seu baptismo³¹ — uma vez que começaram a regar os seus ouvidos com a divina Palavra³². Estes são também chamados noviços (*novitioli*)³³: a instrução ministrada — a pregação deve preceder o baptismo³⁴ — visa provocar sobretudo a adopção de um novo estilo de vida, isenta de pecado³⁵. A fé que a Palavra de Deus desperta e alimenta, por um lado, e a vida sem pecado que a mesma Palavra ilumina, por outro, balizam assim a preparação para o baptismo, em Cartago. A instrução através da pregação da Palavra, a oração e a penitência, designadamente o jejum, são marcos relevantes daquela preparação³⁶. Tertuliano não alude à mistagogia consequente ao baptismo, a não ser que aceitemos que a sua obra sobre a oração³⁷, dirigida aos baptizados — *benedicti* lhes chama o Autor³⁸ — aponta neste sentido.

Em Ambrósio — o outro Autor sobre cujas catequeses mistagógicas nos debruçaremos particularmente — o catecumenado revela-se então amadurecido e estruturado. Outras obras suas o confirmam com clareza. De facto, o bispo de Milão reflecte os vários estádios da caminhada que era a iniciação cristã daqueles que um dia pensaram integrar-se na Igreja³⁹, meta desta caminhada e espaço essencial e único em que a experiência comunitária da fé e da salvação cresce.

²⁷ Cf. *Paenit.* 6,14 = CCL 1,331.

²⁸ Cf. *Cor.* 2,1 = CCL 2,1041; *Praescrit.* 41,2,4 = CCL 1,221. Também o herético Marciano tinha os seus catecúmenos: cf. *Marc.* V 7,6 = CCL 1,683.

²⁹ Cf. *Idol.* 24,3 = CCL 2,1124; nota 43.

³⁰ Cf. *Paenit.* 6,1 = CCL 1,329; *Bapt.* 20 = CCL 1,294s.

³¹ Cf. *Paenit.* 6,3 = CCL 1,329.

³² Cf. *Paenit.* 6,1 = CCL 1,329.

³³ Cf. *Paenit.* 6,1 = CCL 1,329. Outros nomes, cf. nota 43.

³⁴ Cf. *Bapt.* 14,2 = CCL 1,289.

³⁵ Cf. *Paenit.* 6,17 = CCL 1,331.

³⁶ Cf. *Bapt.* 20,1 = CCL 1,294.

³⁷ Cf. *Orat.* = CCL 1,257-274.

³⁸ Cf. *Orat.* 1,4 = CCL 1,257; p. 84, notas 320 e 321; pp. 192s., notas 502, 507 e 508.

³⁹ Cf. M. PERESSON, *La iniciación cristiana en el pensamiento de San Ambrosio de Milán* (Paris 1969) 3s. Estudo mais pormenorizado, *ibid.*, 13-40. 64-146; D. G. MICHELIS, *L'initiation chrétienne selon saint Ambroise*, in *QLP* 34 (1953) 109-114.164-169; E. J. YARNOLD, *The Ceremonies of Initiation in the De Sacramentis and De Mysteriis of saint Ambrose*, in *Studia Patristica* X (Berlin 1970) 453-463; M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica IV. I Sacramenti. I Sacramentali* (Milano 1959) 21-146; de PUNIER, *Cathécumenat*, in *DACL* 2/2, 2602-2609; P. M. GY, *La notion d'initiation chrétienne*, in *MD* 132 (1977) 34-43; R. F. RÉFOULÉ [éd.], *Traité du Baptême* (Paris 1952) 29-36.

São quatro as etapas fundamentais da iniciação cristã:

1. Aos homens e mulheres que, desconhecendo proventura o que era a fé em Cristo e as exigências da vida cristã, tinham o primeiro contacto com a Igreja, é geralmente dado o nome de *accedentes*. Já Tertuliano assim os designa⁴⁰. Um breve mas exigente esclarecimento imediato tinha então lugar. Antes de serem aceites, aqueles que acolhem os candidatos procuram conhecer a sua vida, bem como as suas disposições interiores e a sinceridade das suas motivações, em diálogo franco⁴¹. A sua vida era submetida desde logo a exame rigoroso e alguns deviam renunciar imediatamente a profissões incompatíveis com a fé, se queriam, de facto, ser admitidos no catecumenado⁴².

2. Uma vez aceites poderão integrar-se no grupo dos catecúmenos: os *accedentes* são então *auditores* ou *audientes*⁴³. Segue-se um longo período de instrução moral e doutrinal, à luz da Escritura, a qual incide, de forma mais ou menos sistematizada, sobre textos e temas relevantes do Antigo e do Novo Testamentos⁴⁴. Desde logo, os *auditores* começam a participar também na Liturgia da Palavra. O catecumenado é visivelmente marcado pela experiência comunitária da Palavra⁴⁵.

3. No termo desta formação e vivência da fé, os *auditores* davam o nome para o baptismo, a celebrar na imediata Vigília Pascal⁴⁶. Geralmente, esta inscrição tinha lugar no primeiro domingo

⁴⁰ Cf. nota 29.

⁴¹ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 15s = LQF 39, 32-39. AGOSTINHO, *Cat. rud.* 5,9 = CCL 46,129s; TEODORO de Mopsuéstia, *Hom.* 12,1.14 = ST 145,321. 323.343. Estudo de M. PERESSON *La iniciación* 13-16.

⁴² Cf. *Tradit. apost.* 16 = LQF 39,34-39; nota 41. Já em TERTULIANO aparecem alguns indícios deste procedimento: cf. *Idol.* 9,1 = CCL 2,1109; 11,6-8 = CCL 2,1111; 19,1 = CCL 2,1120.

Desta admissão rigorosa passar-se-à à incorporação massiva na Igreja: cf. S. MOVILLA, *Del catecumenado* 90-92.

⁴³ Além destas designações (cf. *Paenit.* 6,14.15.17 = CCL 1,331), TERTULIANO chama-os também *Catecúmenos* (cf. *Praescrip.* 41,2-4 = CCL 1,221; *Cor.* 2 = CCL 2,1041; *Marc.* V 7,6 = CCL 1,683) e *Noviços* (cf. *Paenit.* 6,1 = CCL 1,329). Distintos dos *Accedentes* são os *Ingre-dientes in fidem* (cf. *Idol.* 24,3 = CCL 2,1124).

⁴⁴ Em Roma, segundo o testemunho de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 17 = LQF 39, 38, durava três anos, período que poderia ser abreviado.

⁴⁵ Cf. S. MOVILLA, *Del catecumenado* 93-95; M. PERESSON, *La iniciación* 93-129.

⁴⁶ Quanto a AMBROSIO, cf. *Sacr.* 3,12 = Sch 25bis 98; *In Lc.* 4,76 = CCL 14,134; *Abr.* I 4,23 = CSEL 32/2,518; *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460; P. LEJAY, *Ambrosien (rit)* in *DACL* 1/1,1427-1429; quanto a Tertuliano, cf. p. 45, nota 29.

Outros testemunhos em CRILLO de Jerusalém, ΠΡΟΧΑΤ. 1 = PG33, 333a; TEODORO, *Hom.* 12, introd. 11-14 = ST 145,321-323.339-345.

da Quaresma⁴⁷. Os considerados dignos de serem admitidos ao baptismo — os *competentes*⁴⁸ ou *electi*⁴⁹ — iniciam então a sua preparação próxima, mais caracteristicamente baptismal: a instrução, ministrada pelo bispo todos os dias da Quaresma, a partir da Escritura⁵⁰; a explicação dos conteúdos essenciais da fé, sobretudo consignados no Símbolo ou Credo⁵¹ — é a chamada *traditio*⁵² do Símbolo, que todos aprendiam de cor⁵³; a iniciação na vida de oração, sobretudo através da explicação do Pai Nosso, também aprendido de cor⁵⁴, porventura sumária, dado que, após o baptismo, era certamente desenvolvida⁵⁵; a vida de penitência, a ruptura com os costumes pagãos e a consequente adopção do estilo de vida coerente com a fé⁵⁶; e, no aspecto ritual, os escrutínios⁵⁷ de índole exorcística⁵⁸, prenunciadores do combate e da vitória finais dos *competentes*, abertos a Deus, sobre o demónio que ainda os escraviza. É no termo desta

⁴⁷ Já na Epifania, apelava AMBRÓSIO aos *Auditores*, para que se inscrevessem: cf. *In Lc.* 4,76 = CCL 14,134; M. PERESSON, *La iniciación* 77-79.

⁴⁸ Assim os designa AMBRÓSIO, distinguindo-os dos *Catecúmenos*: cf. *Ep.* 76,4 — CSEL 82/3,109s; cf. nota 49.

⁴⁹ Cf. *Hel.* 10,34 = CSEL 32/2,430; *In ps.* 118 18,26 = CSEL 62,410. Os *Competentes* ou *Electi* distinguem-se dos que, genericamente, são chamados *Catecúmenos*: cf. *Expl. symb.* 9 = SCh 25bis 58; cf. nota 48.

Os *Electi* do Ocidente correspondem aos *φωτιζόμενοι*, no Oriente.

⁵⁰ A estes se refere AMBRÓSIO em *Abr.* I 7,59 = CSEL 32/1,540, quando escreve: «Aprende, pois, vós que vos aproximais da graça do baptismo» («Discite enim qui ad gratiam baptismatis tenditis»). Cf. ainda no mesmo livro I 4,25 = CSEL 32/1,519; I 9,89 = CSEL 32/1,560. Testemunhos desta catequese aos *Competentes*, incidindo sobre os Patriarcas e sentenças dos *Provérbios* (cf. *Myst.* 1 = SCh 25bis 156) são recolhidos em vários livros do CSEL 32.

⁵¹ Cf. *Expl. symb.* = SCh 25bis 46-58.

⁵² Cf. *Expl. symb.* 1 = SCh 25bis 46; *Ep.* 76,4 = CSEL 82/3,109s: a partir deste trecho, escreve B. BOTTE [éd.] *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole* = SCh 25bis (Paris 1961) 25: «Cette *traditio* avait lieu un dimanche, et ce ne peut être que le dimanche avant Pâques».

⁵³ Assim o pressupõe *Expl. symb.* 3,9 = SCh 25bis 48,56.

⁵⁴ Quanto a TERTULIANO, cf. *Orat.* 2,1 = CCL 1,258; em relação a AMBRÓSIO, cf. *Sacr.* 5,18 = SCh 25bis 128; *Hel.* 21,80 = CSEL 32/2, 461. Também CROMÁCIO, *Sermo* 40 = CCL 9A 171-173 explica o *Pai nosso* aos *Competentes*; *Tract.* 28 (*in Mt.* 6,9-15) = CCL 9A 329-335.

Os mistérios contidos quer no *Pai Nosso*, quer no *Símbolo*, não deviam ser divulgados: cf. *Cain* I 9,35-37 = CSEL 32/1,369s.

⁵⁵ TERTULIANO explica-o aos *benedicti*, isto é, aos baptizados, no seu livro sobre a oração (cf. nota 37), de forma alongada. Quanto a AMBRÓSIO, cf. *Sacr.* 5,18-30 = SCh 25bis 128-136.

⁵⁶ Quanto a TERTULIANO, cf. *Bapt.* 20 = CCL 1,294s; *Paenit.* 2,5s = CCL 1,322s; notas 30 e 35. A respeito de AMBRÓSIO, cf. *Myst.* 1 = SCh 25bis 156; *Hel.* 7,21 = CSEL 32/2,423; *Abr.* I 4,23 = CSEL 32/2,518. Aliás, ambos escreveram uma obra sobre a penitência, a propósito: edições críticas que utilizamos em CCL 1,321-340 e SCh 179 = CSEL 73, respectivamente.

⁵⁷ Cf. A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne*, in *RHE* 28 (1932) 5-33.751-787: quanto a AMBRÓSIO, pp. 26-30; M. PERESSON, *La iniciación* 133-146.

⁵⁸ É claro o testemunho de AMBRÓSIO em *Expl. symb.* 1 = SCh 25bis 46. TERTULIANO refere os exorcismos feitos por mulheres, seguidoras da heresia: cf. *Praescrit.* 41,5 = CCL 1,221.

instrução e vivência que os *electi* são baptizados na solene Liturgia da Vigília Pascal.

4. Uma vez baptizados, o bispo completa então a maternidade espiritual da Igreja, através da mistagogia, isto é, através da instrução dos neófitos sobre o significado íntimo dos mistérios — melhor dizendo, do mistério — celebrados naquela noite. É o tempo da catequese sacramental, reservada aos neófitos. Na verdade, na semana posterior ao Domingo da ressurreição do Senhor, o bispo explica-lhes o sentido dos Sacramentos, isto é, dos mistérios, expressão visível e real da fé: o novo nascimento, operado por Deus, e simbolizado na imersão e emersão das águas baptismas; o dom do Espírito Santo, expressão da filiação divina do neófito, feito participante da vida de Cristo ressuscitado; a Eucaristia, alimento da vida nova, pois nela o neófito, inserido na comunidade eclesial, recebe o Corpo e o Sangue do Senhor. É este o conteúdo essencial da fé que as catequese mistagógicas veiculam, ao debruçarem-se sobre três áreas fundamentais comuns: o simbolismo dos ritos que integram a celebração; a tipologia bíblica do baptismo cristão; e, finalmente, o compromisso existencial da vida em Cristo ressuscitado, na comunidade e no mundo, como consequência natural e culminante da caminhada que foi o catecumenado.

3. Tipologia bíblica do baptismo

O baptismo, na sua expressão fenomenológica, aparece como um todo bem ordenado de ritos interligados. Estes ritos, carregados de um simbolismo específico — que os gestos, palavras e elementos materiais (água e óleo, sobretudo) que os enriquecem, traduzem — revestem por isso uma dimensão antropológica fundamental. Acresce que, perspectivados à luz da fé que os motivou e envolve, aqueles ritos não exprimem só um simbolismo natural e imediato. A luz da fé assume, eleva e transfigura este simbolismo, porque os ritos se tornam *memorial* do mistério da salvação. De facto, o baptismo é acção litúrgica, celebrativa deste mistério, progressivamente dado a conhecer aos catecúmenos durante a iniciação cristã. Assim, é na Escritura, fundamento da fé, que os ritos baptismas encontram a sua razão de ser e o seu sentido mais profundo, explicados aos neófitos através das catequese mistagógicas.

Uma vertente decisiva da mistagogia pós-baptismal incide na rica exploração da tipologia bíblica do baptismo, expressão particular da simbólica baptismal. Trata-se de uma metodologia que enraíza profundamente na Economia da salvação, revelada na Escritura⁵⁹.

Já os Profetas, relendo e reflectindo sobre acontecimentos salvíficos passados, anunciam que Deus, *naqueles dias*, isto é, no futuro, realizará maravilhas ainda maiores. Assim, vislumbram um novo êxodo; proclamam a necessidade de um novo dilúvio; anunciam o estabelecimento de um novo paraíso, de uma nova terra. Transparecem aqui não só o reconhecimento da relativa imperfeição — apesar de apresentados e vividos como prodígios maravilhosos de Deus — daqueles acontecimentos salvíficos, mas também a convicção da fé que leva os Profetas a afirmar a contante e invencível acção de Deus que não desiste de realizar o seu Projecto da salvação, através de acontecimentos ainda mais deslumbrantes, à semelhança dos que já realizou no passado. Há pois uma correspondência entre o passado e o futuro da salvação: é esse o campo da tipologia.

Acontecerá um novo êxodo: expressivo é o anúncio profético de *Is* 43,16-21. À semelhança dos seus gestos admiráveis no Egipto, Deus resgatará de novo o seu povo, porque permanece o seu Redentor, único e poderoso⁶⁰. Será Deus que abrirá novo caminho através do deserto⁶¹ e, como outrora, libertará e guiará o seu povo⁶². Como no passado o Mar Vermelho, também no futuro outros mares e rios serão divididos e secos, para que Israel regresse à sua terra⁶³. Deus celebrará com o povo escolhido uma nova Aliança, mais perfeita que a do Sinai, porque impressa no coração⁶⁴. Será uma Aliança eterna⁶⁵. Deus voltará a alimentar o seu povo, ao qual se juntarão todos os povos⁶⁶. Como outrora em Meriba, também no futuro Deus fará brotar água dos rochedos no deserto⁶⁷. Será no deserto que Deus, repetindo os seus gestos de amor, reconquistará o coração rebelde

⁵⁹ Cf. J. DANÉLOU, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'église* = LO 11 (Paris 1958) 8-26; cf. nota 93.

⁶⁰ Cf. *Is* 63,16; 44,6; 50,2.

⁶¹ Cf. *Is* 40,3; 43,19; 49,11; *Mal* 3,1.

⁶² Cf. *Is* 52,12, que aponta *Ex* 12,39 e 14,19; *Jer* 23,7s; *Ez* 21,33-36; *Is* 49,10.

⁶³ Cf. *Is* 11,15; 43,16; 51,10s; 50,2; *Zac* 10,10s.

⁶⁴ Cf. *Jer* 31,31-34, que remete para *Ex* 19,1-20,17; *Ez* 16,59-63; *Os* 2,20.

⁶⁵ Cf. *Is* 55,3; 61,8; *Ez* 16,60; 37,26; e ainda nota c) de TOB 799.

⁶⁶ Cf. *Is* 25,6.

⁶⁷ Cf. *Is* 48,21, que aponta para *Ex* 17,6; ainda *Is* 49,10.

de sua Esposa, isto é, do seu povo infiel⁶⁸. E assim o libertará e salvará, à semelhança do que fez no Egito.

É necessário que aconteça um novo julgamento, como um novo dilúvio: Deus julgará os homens e eliminará, como na origem, os que praticam o mal, e garantirá a sobrevivência dos justos. Quebrada a Aliança eterna, sobrevirá o julgamento de Deus, como novo dilúvio⁶⁹. De novo se abrirão as cataratas do céu e a terra será abalada⁷⁰. As águas torrenciais causarão a morte aos que escarnecem da Palavra do Senhor⁷¹.

Um novo paraíso será implantado por Deus nos tempos messiânicos. *Naqueles dias* — expressão frequente no contexto destas promessas — crescerá de novo uma plantação viçosa e célebre que será uma bênção para Israel⁷². A terra produzirá de novo com abundância⁷³. O homem viverá em paz com o seu semelhante⁷⁴; voltará a viver em paz mesmo com os animais — e a dominá-los — e estes coabitaram pacificamente entre si⁷⁵. Estes benefícios acumular-se-ão nos dias do Messias, pois Ele mesmo será a paz⁷⁶.

A interpretação tipológica de factos passados, sobretudo reflectida pelos Profetas, manifesta que os acontecimentos bíblicos são uma prefiguração das maiores maravilhas que Deus realizará no fim dos tempos⁷⁷. O que Ele já operou em favor de Israel é o testemunho anunciador do que projecta realizar em plenitude em favor da humanidade. E a tal ponto esta convicção de fé, enraizada na história, é marcante, que Israel celebrará liturgicamente, em cada tempo e lugar, tais acontecimentos salvíficos⁷⁸. Os gestos maravilhosos de Deus são como que actualizados na liturgia festiva, e quem deles faz memória (*ἀνάμνησις*) beneficia sempre dos seus efeitos. Neste contexto, Israel celebra a criação, guardando o sábado, como aliança perpétua⁷⁹; celebra a libertação do Egito na solene festa litúrgica da Páscoa⁸⁰;

⁶⁸ Cf. Os 2,16s.

⁶⁹ Cf. Is 11,6-8; e nota k) de SB 1011.

⁷⁰ Cf. Is 24,1-18, paralelo a Gén 7,11.

⁷¹ Cf. Is 28,14-18, que aponta para Gén 7,17-23.

⁷² Cf. Ez 34,28; e nota a) de TOB 1064.

⁷³ Cf. Ez 34,26; 47,7-12; Am 9,13.

⁷⁴ Cf. Is 2,4; Ez 34,28; Miq 5,9s.

⁷⁵ Cf. Is 11,6-8; Ez 34,28.

⁷⁶ Cf. Miq 5,4; e nota h) de TOB 1173.

⁷⁷ Cf. P. GRELOT, *Les figures bibliques*, in *NRT* 84 (1962) 678-682.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 680-682.

⁷⁹ Cf. Ex 20,11 e 31,12-18 que apontam para Gén 2,2s. Aliás, o sábado celebra também a libertação do Egito: cf. Ex 23,12; Dt 5,12-15.

⁸⁰ Cf. Ex 12,25-27.

celebra a Aliança do Sinai na solenidade do pentecostes⁸¹; recorda a travessia e a estadia no deserto na festividade das Tendras⁸². Deste modo, a liturgia judaica, centrada no êxodo do Egipto, leva os participantes nela a celebrar o passado e a aguardar, em esperança antecipada, o ἔσχατον, isto é, as novas maravilhas de Deus em favor do seu povo, nos tempos messiânicos. Assim, basicamente, a tipologia no AT é marcadamente escatológica.

Chegado o tempo da plenitude com a vinda de Jesus — reconhecido como o Messias de Deus que vem realizar as suas promessas — toda a Economia da salvação, revelada no passado, é relida à luz de Jesus Cristo. De facto, Ele é aquele que estava para vir, o novo Adão⁸³, o novo Moisés⁸⁴. O AT foi um pedagogo⁸⁵ através de anúncios, profecias, imagens e alegorias e, sobretudo, através de pessoas, instituições e acontecimentos salvíficos; foi mesmo uma prefiguração do mistério global de Jesus Cristo. Ele é, de facto, o Messias ansiosamente esperado e prometido no passado⁸⁶. O significado das maravilhas de Deus revela-se mais claramente à luz de Jesus Cristo. N'Ele aparece o sentido íntimo das prefigurações do AT, isto é, daqueles acontecimentos, instituições e pessoas⁸⁷ que, no contexto da Economia da salvação, apontavam para o ἔσχατον, agora a acontecer em Cristo Jesus⁸⁸. A prefiguração constitui, pois, uma etapa da realização do único Projecto salvífico de Deus. Jesus Cristo aparece integrado numa outra fase desse Projecto — a da plenitude. E, neste contexto, a interpretação tipológica, também presente nos escritos do NT, reveste, inicialmente, um colorido nitidamente cristológico.

Mas não só. Há acontecimentos salvíficos do AT, cuja interpretação tipológica no NT é caracterizada pela dimensão sacramental.

⁸¹ Cf. *Lv* 23,10-22. Esta solenidade é também chamada *Festa das Colheitas* (cf. *Ex* 23,16) ou *Festa das Semanas* (cf. *Ex* 34,22).

⁸² Cf. *Lv* 23,34-43.

⁸³ Cf. *Rom* 5,14; 1 *Cor* 15,21s.47-49.

⁸⁴ Cf. *Mt* 5,1-12; *Jo* 6,32: a propósito, D. MOLLAT, *Études Johanniques* = *Parole de Dieu* (Paris 1979) 17-21.97-100.

⁸⁵ Cf. *Gál* 3,24.

⁸⁶ Escreve D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien* (Paris 1970) 197: «Passé tourné vers l'avenir. Disposition divine ou économie du salut qui définit les rapports de l'AT avec le Nouveau. L'un est ordonné à l'autre comme la promesse à la réalisation. Le salut dévoile comme une histoire vécue, gonflée d'espérances et d'attentes dès sa naissance, tissée d'événements de toutes sortes chargés de signification symbolique, se succédant les uns aux autres pour cheminer progressivement dans le Fils de Dieu fait chair. Faite d'attentes et d'accomplissements, cette histoire est une, reflétant dans son unité celle de Dieu créateur et sauveur.»

⁸⁷ Cf. van der GEEST, *Le Christ et l'ancien Testament chez Tertullien* (Nijmegen 1972) 154-157.

⁸⁸ Cf. P. GRELOR, *Les figures*, 573.634.639-693.

De facto, já Paulo interpreta assim, sem explicações pormenorizadas embora, aspectos das maravilhas de Deus, por ocasião do êxodo do Egipto: a travessia do Mar Vermelho, a núvem que acompanha o povo, o maná e o rochedo de que brota água abundante para dessementar os peregrinos⁸⁹. O Apóstolo ensina que o que então aconteceu encerra um significado tipológico, pois sucedeu como prefiguração (τυπικῶς) da realidade que a comunidade crente em Jesus agora experiencia. A menção explícita da travessia do Mar e da núvem aponta, na perspectiva paulina, para a realidade do baptismo⁹⁰, enquanto a referência ao maná e ao rochedo remetem para a Eucaristia. Quanto ao maná é ainda mais elucidativo o quarto Evangelho⁹¹, cujo simbolismo tem também presente, como pano de fundo, o baptismo celebrado na comunidade⁹², como o indica o relevo dado à água viva⁹³, à água das piscinas de Siloé⁹⁴ e de Betsaida⁹⁵, e ainda à luz⁹⁶.

Particularmente expressiva é a interpretação tipológica do dilúvio nas Cartas petrinas. As águas do dilúvio, através das quais Deus julgou a humanidade, salvando o justo Noé e sua família, e destruindo o pecador, são uma figura das águas do baptismo, o seu antitipo, pelas quais se obtém agora a salvação, pela ressurreição de Jesus Cristo⁹⁷. Deus como que suspendeu o seu julgamento escatológico, concedendo aos homens oportunidade para se arrependem: é neste tempo que se enquadra a missão da Igreja e a função do baptismo⁹⁸. Israel, celebrando o passado, experimentava, de facto, a salvação de Deus, mas aguardava em esperança o ἔσχατον dos tempos messiânicos; a Igreja, novo povo de Deus, celebra o passado centrado em Jesus Cristo, consciente de que participa realmente na plenitude da salvação que Ele mesmo já realizou em benefício de todos os homens.

Se no seu conjunto o AT é uma figura do NT⁹⁹, alguns aconteci-

⁸⁹ Cf. 1 Cor 10,1-4.

⁹⁰ Note-se o paralelismo entre o inciso «baptizados em Moisés, na núvem e no mar» (1 Cor 10,2) e a característica expressão paulina «baptizados em Cristo» (Rom 6,3; Gál 3,27). Cf. p. 285, notas 278,279.

⁹¹ Cf. Jo 6, sobretudo versículos 49-58.

⁹² Cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique* (Paris 1951).

⁹³ Cf. Jo 4,10-14; 7,37-39; 19,31-34; também Ap 21,6; 22,17.

⁹⁴ Cf. Jo 9,1-41.

⁹⁵ Cf. Jo 5,2-14.

⁹⁶ Cf. Jo 1,4-9; 8,12.

⁹⁷ Cf. 1 Pe 3,18-22. Análise pormenorizada em J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950) 62-68.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, 63.

⁹⁹ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 15s, in *AAS* 58 (1966) 825.

mentos salvíficos da Antiga Aliança, já segundo os Autores neo-testamentários, prefiguram, portanto, outros acontecimentos também salvíficos, para o tempo da plenitude, os quais realizam, na verdade, o que, na sombra, através daqueles fora anunciado. O tempo da plenitude, isto é, o tempo escatológico, foi iniciado em Cristo e prolonga-se na Igreja até à consumação final. Assim, à tipologia cristológica associar-se-ão a tipologia sacramentológica e, de imediato, a tipologia eclesiológica. São tais convicções profundas que, dirigindo a reflexão teológica neo-testamentária, orientarão também os Padres da Igreja, ao explicarem o significado salvífico dos Sacramentos, recorrendo ao sentido tipológico das maravilhas de Deus, realizadas no passado.

São dois os contextos imediatos que, em ordem ao ensino da fé autêntica, permitem desenvolver o estudo da tipologia, na perspectiva dos Padres da Igreja: a controvérsia com os judeus, com os gnósticos e com os maniqueus, por um lado; e as catequeses mistagógicas, dirigidas aos neófitos, por outro¹⁰⁰. De facto, a liturgia cristã incorporará, naturalmente, a evocação das maravilhas de Deus no passado, dado o seu profundo conteúdo tipológico, já realizado plenamente em Cristo. Por isso, os Sacramentos serão considerados, no contexto da Economia da salvação, como as novas maravilhas de Deus¹⁰¹. Na sequência do NT e nele fundamentados, os Padres da Igreja aprofundarão o significado tipológico dos acontecimentos salvíficos, interpretando-os à luz de Jesus Cristo. Por isso, compreendemos por que razão evocam os Padres os mesmos acontecimentos salvíficos fundamentais no seu conteúdo tipológico, evidenciando tratar-se de património comum da Igreja.

A tipologia patrística radica indiscutivelmente na Palavra revelada:

1. Remotamente, é uma herança — sem dúvida numa perspectiva peculiar, ajustada à respectiva fase da Economia da salvação — que principiou a acumular-se já no AT, sobretudo através dos Profetas, e foi ainda mais enriquecida, numa perspectiva claramente mais profunda, nos tempos do NT, à luz de Jesus Cristo;

¹⁰⁰ Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum* X-XVI: o Autor elenca escritos fundamentais de Padres da Igreja a este respeito.

¹⁰¹ Quanto à teologia bíblica dos Sacramentos, mormente do baptismo, nos Padres da Igreja, cf. excelente resumo em J. DANIELOU, *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et Confirmation* (Paris 1967) 5-11.

2. Imediatamente, continuou a crescer, numa primeira etapa, por força da luta necessária dos crentes em Jesus Cristo com o Judaísmo e as heresias gnósticas e maniqueias — é o período das controvérsias — e, num segundo momento, consolida-se e frutifica ainda mais e amadurece, através das catequeses mistagógicas.

4. A nossa escolha

É justamente no contexto imediato referido que se enquadra o nosso estudo. Debruçar-nos-emos sobre a teologia do baptismo, à luz do simbolismo e da tipologia explorados por Tertuliano e Ambrósio: deste, porque inserido no período áureo da catequese mistagógica, isto é, na parte final do estudo da tipologia, que coincide com a fase mais esplendorosa do catecumenado; daquele, porque vulto cimeiro e perspicaz, num período das controvérsias em que a defesa da fé e a sua explicitação, num mundo que lhe era adverso, se afirmaram como um imperativo espontâneo.

Acresce que o estudo directo dos Padres da Igreja, cada vez mais abundante e aprofundado, tem despertado um interesse crescente nos meios académicos. E, no âmbito da tipologia e do simbolismo do baptismo cabem méritos justificados a Tertuliano e a Ambrósio¹⁰²: a este, por nele ter sido atingido o maior desenvolvimento, expoente mais alto e ponto de encontro de Padres anteriores; àquele por ter sido o primeiro a escrever, em forma de tratado sistematizado, sobre este sacramento; estudamos Tertuliano e Ambrósio por se tratar de dois vultos que, cada qual a seu modo, moldaram a Igreja ocidental, da qual somos herdeiros e continuadores, em dois centros marcantes: Cartago e Milão. A Ambrósio devemos o testemunho único da tradição ocidental sobre os Sacramentos da iniciação cristã, consignado sob a forma de catequeses mistagógicas, propositada e ordenadamente elaboradas, a partir das quais é possível reconstituir, de forma coerente, aquela tradição: os ritos, o simbolismo, a tipologia, e nestes, a teologia. As raízes desta teologia, na tradição ocidental, são já sistematizadas em Tertuliano. Desconhecer o prestigiado catequeta de Milão ou o inflamado polemista de Cartago é ignorar dados fundamentais da tradição viva da Igreja no Ocidente, relativamente ao baptismo¹⁰³.

¹⁰² Os seus escritos, amplamente citados no nosso estudo, evidenciá-lo-ão. Quanto à terminologia usada neste âmbito por TERTULIANO, cf. van der GEEST, *Le Christ* 152-202.

¹⁰³ Testemunho litúrgico igualmente importante é o de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* = LQF 39.

Outras motivações justificam a nossa opção: sobre o baptismo, dado o relevo decisivo que na Igreja sempre foi dado a este Sacramento, quer no plano teológico, quer no plano pastoral — este, porém, fora do âmbito do nosso estudo; sobre o baptismo ainda, porque a impreparação dos pais que o reclamam para os seus filhos, as interrogações que estimulam o seu adiamento, a ausência do sentido comunitário da sua celebração constituem forte interpelação; sobre o baptismo, porque o Concílio Vaticano II e, à sua luz, outros documentos importantes do Magistério — também da Conferência episcopal Portuguesa¹⁰⁴ — provocaram com o seu exemplo e incentivaram o regresso à viva tradição da Igreja, de que a Patrística, concretamente em relação ao baptismo, é sublime expressão.

5. Tertuliano de Cartago

Filho de um oficial romano, Tertuliano¹⁰⁵ nasceu na cidade eterna¹⁰⁶ entre os anos 150-160¹⁰⁷, no seio do paganismo¹⁰⁸. De facto, a sua vida pautou-se antes da conversão pelos critérios pagãos, conforme ele mesmo, mais tarde, lamentará: «Eu sei bem que, devido à carne, cometi adultérios e que agora noutra carne me esforço por guardar continência»¹⁰⁹. O ambiente de Roma, onde estudou, favoreceu tal estilo de vida.

Homem feito, aderiu à fé entre 190-195. Rigorista na moral, intransigente nos princípios, agressivo na linguagem, irónico na argumentação, personalidade excepcional e controversa, Tertuliano colocará todo o seu perspicaz talento, a sua cultura e a sua formação

¹⁰⁴ Cf. *Carta pastoral sobre a renovação da Igreja em Portugal na fidelidade às orientações do Concílio e às exigências do nosso tempo* (Lisboa 1984).

¹⁰⁵ De nome completo Quinto Septímio Florêncio TERTULIANO. Chama-se a si mesmo Septímio Tertuliano (*Virg. Vel.* 17,5 = CCL 2,1226) ou simplesmente Tertuliano, como em *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295.

¹⁰⁶ Todavia, menciona Cartago em várias das suas obras: cfr. *Apolog.* 25,9 = CCL 1,136; *Nat.* II 14,6 = CCL 1,68; II 17,7 = CCL 1,73; *Scorp.* 6,2 = CCL 2,1079; *Pal.* 1,1 = CCL 2,733.

¹⁰⁷ T. D. BARNES, *Tertullian. A historical and literary study* (Oxford 1971) 51-59, aproxima o acontecimento do ano 170. Cf. G. BARDY, *Tertullien*, in *DThC* 15/1,130-171.

¹⁰⁸ Testemunha o Autor: «Também nós outrora nos rimos destas coisas. Somos dos vossos: os cristãos fazem-se, não nascem tais» («Haec et nos risimus aliquando. De uestris sumus: fiunt, non nascuntur christianni»): *Apolog.* 18,4 = CCL 1,118. Cf. *Test. an.* 1,7 = CCL 1,176.

¹⁰⁹ «Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse neque nunc alia carne ad continentiam eniti»: *Res.* 59,3 = CCL 2,1007. Cf. ainda *Apolog.* 15,5 = CCL 1,114; *Spect.* 19 = CCL 1,201.

jurídica¹¹⁰ ao serviço da Igreja que o acolheu no seu seio, mormente na luta contra a heresia gnóstica e contra o paganismo.

Se há indícios que o apontam como leigo, outros não excluem que tivesse sido sacerdote. Se alguns escritos seus se ajustam melhor à sua condição de sacerdote¹¹¹, outros, ao contrário, pressupõem mais claramente a sua condição de leigo e casado¹¹². S. Jerónimo declara que Tertuliano «permaneceu presbítero da Igreja até à meia idade»¹¹³. Porém, a sua evolução religiosa, intimamente relacionada com o seu carácter apaixonado e violento, culminará na sua adesão às teses de Montano¹¹⁴ como o mesmo Jerónimo refere: «Posteriormente, em consequência da inveja e das afrontas do clero da Igreja de Roma, aderiu ao dogma de Montano»¹¹⁵. O seu temperamento inflexível, polémico, mesmo duro, teria contribuído para despoletar tais tensões com o clero de Roma. Aliás, não seria estranho admitir que já a questão do baptismo dos heréticos, cuja nulidade advoga¹¹⁶, estivesse entre os pontos de discussão com Roma. Por sua vez, o Montanismo, rejeitado como herético e, por isso, condenado por Roma, nada tinha de condenável, na perspectiva de Tertuliano, conforme escreve: «Não é que Montano, Priscila e Maximila anunciem outro Deus; não é que dividam Jesus Cristo; não é que destruam

¹¹⁰ Cf. T. D. BARNES, *Tertullian* 22-29.

¹¹¹ Por exemplo, *Orat., Paenit., Bapt.* Cf. P. de LA BRIOLLE, *Tertullien était-il prêtre?*, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 3 (1913) 160-167.

¹¹² Cf. *Ux.* I 1,1,4 = CCL 1,373; II 1,1 = CCL 1,383; *Ex. cast.* 7,3 = CCL 2,1024s; cf. nota 111.

¹¹³ «Usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset»: *Vir. Il.* 53 = PL 23,698. Hoje é posta em causa esta informação. Cf. nota 112.

¹¹⁴ A heresia montanista é um movimento de tipo carismático e de subjectivismo religioso. MONTANO reivindica ser o profeta do Espírito Santo que, entretanto, desertou da Igreja institucional. Acontece agora a nova revelação. Por isso, este movimento é também chamado *Nova Profecia*. Abundam as visões e êxtases, nas pessoas de Priscila e Maximila.

É também um movimento de tipo escatológico milenarista. A vinda do Senhor está eminente. Localizar-se-à numa planície de Pepuza, na Frígia — por isso, os seus seguidores se chama também Catafrígios — e deve ser aguardada no jejum severo e contínuo.

O rigorismo que caracteriza este movimento é também patente no desapego total dos bens deste mundo, na coragem no martírio, na renúncia ao matrimónio. As segundas núpcias são um adultério: cf. *Monog.* 1,2 = CCL 2,1229; 14,4 = CCL 2,1250; *Ex. cast.* 9,1 = CCL 2,1027.

TERTULIANO reforçará ainda mais a dimensão deste movimento pelo ataque à prática da penitência da Igreja, que não pode perdoar certos pecados; pela oposição à hierarquia — à Igreja institucional opõe a Igreja carismática de MONTANO (cf. *Pud.* 21,26 = CCL 2,1328); pela rejeição da função sacerdotal da mulher.

Cf. ainda T. D. BARNES, *Tertullian* 130-142.

¹¹⁵ «Inuidia postea et contumeliis clericorum romanae ecclesiae, ad Montani dogma delapsus [est]»: *Vir. Il.* 53 = PL 23,698.

¹¹⁶ Cf. *Bapt.* 15 = CCL 1,290; *Pud.* 19,5 = CCL 2,1320.

em qualquer ponto a regra da fé e da esperança»¹¹⁷. E a tal ponto estava disso convicto que Montano será para Tertuliano o Paráclito prometido por Jesus aos seus¹¹⁸.

A sua actividade literária — escritos apologeticos, catequeticos e teologicos¹¹⁹ — foi intensa e marcante na vida da comunidade cristã em que viveu. A sua influencia alargou-se mesmo a outras comunidades, de cuja tradiçao ele próprio se enriquecera.

Já a Igreja antiga o admira como orador notável. S. Jerónimo, pela sua erudição e espírito perspicaz, opina que «Tertuliano é rico no seu pensamento, mas difícil na linguagem»¹²⁰. E chega mesmo a perguntar: «Quem mais erudito, quem mais penetrante que Tertuliano?»¹²¹. Apesar de a sua linguagem, por vezes, se tornar obscura, não deixa Lactânncio de reconhecer que «Tertuliano foi mestre em todo o género de escritos»¹²². Referindo as suas disputas com os heréticos contra os quais escreveu muitos livros, S. Vicente de Lérins considera que o que Orígenes foi no Oriente, foi Tertuliano no Ocidente: «Este facilmente deve ser considerado entre os Latinos o príncipe de todos os nossos»¹²³. Por isso, exclama: «Quem é que poderá enumerar plenamente os louvores do seu discurso?»¹²⁴. Por sua vez S. to Agostinho — que leccionou em Cartago¹²⁵ — realça quer a riqueza dos seus escritos, quer a sua influencia, nomeadamente naquela cidade. O bispo de Hipona, apreciando Tertuliano — e seus seguidores¹²⁶ — mostra-se benévolo no seu juízo. Apesar de considerar deficiente o conteúdo do seu conceito de *corpo*, que applicava mesmo a *Deus* e a *alma*, observa que «não foi por isso que Tertuliano

¹¹⁷ «Non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximila, nec quod Iesum Christum soluant, nec quod aliquam fidem aut spei regulam evertant»: *Ieiun.* 1,3 = CCL 2,1257; cf. nota 114.

¹¹⁸ Cf. *Ieiun.* 1,3 = CCL 2,1257; 12,4 = CCL 2,1271; *Res.* 63,9 = CCL 2,1012; *Monog.* 3,9s = CCL 2,1232s; 4,1 = CCL 2,1233; 12,2 = CCL 2,1247; *Fuga* 14,3 = CCL 2,1155; *Virg. Vel.* I 4.5.7 = CCL 2,1209s; *Prax.* 1,7 = CCL 2,1160.

¹¹⁹ Na bibliografia (pp. 375 s.), elencamos a quase totalidade das suas obras — as citadas neste estudo. Sobre a sua cronologia, cf. R. BRAUN, *Deus christiannorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris 1977) 563-577; também T. D. BARNES, *Tertullian* 55.

¹²⁰ «Tertulia nus creber est in sententiis, sed difficilis in eloquendo»: *Ep.* 58,10 — CSEL 54,539.

¹²¹ «Quid Tertuliano eruditius, quid acutius?»: *Ep.* 70,5 = CSEL 54,707. Cf. VICENTE de Lérins, *Commonitorium primum* 18 = PL 50,664.

¹²² «Tertulianus fuit omni genere litterarum peritus»: *Diu. inst.* V 1,23 = SCh 204, 132.

¹²³ «Hic apud latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus est»: *Com. primum*. 18 = PL 50,664.

¹²⁴ «Orationis suae laudes quis exsequi valeat?»: *Com. primum* 18 = PL 50,664.

¹²⁵ Cf. *Conf.* VI 7,11 = CCL 27,80s; VI 9,14 = CCL 27,83.

¹²⁶ Cf. T. D. BARNES, *Tertullian* 258.

se tornou herético»¹²⁷. Todavia, já considera inadmissíveis, porque evadas de montanismo, certas afirmações suas a respeito da alma humana e das segundas núpcias¹²⁸. De qualquer modo, ainda ao tempo de Agostinho «são lidos muitos opúsculos seus, escritos de forma eloquentíssima»¹²⁹, os quais, todavia, apenas «em pequeníssimos fragmentos perduraram na cidade de Cartago»¹³⁰.

Tertuliano terá morrido cerca do ano 220.

6. O 'De baptismo' de Tertuliano

A heresia dos Cainitas¹³², por um lado, mas também a insuficiente ou mesmo deficiente formação da fé de muitos batizados¹³³, por outro, justificam esta obra. Composta no início do século III, revela Tertuliano como orador, polemista com formação jurídica, e teólogo. O seu estilo vivo manifesta-se na profundidade das frases sintéticas¹³⁴, nas antíteses a que recorre¹³⁵, nos diálogos que introduz

¹²⁷ «Non ergo ideo est Tertulianus factus haereticus»: *Haer.* 86 = CCL 46,339.

¹²⁸ Cf. *Haer.* 86 = CCL 46,339. A mesma severidade transparece em *Bono viduit.* 4,6 = PL 40,433.

¹²⁹ «Cuius multa leguntur opuscula eloquentissime scripta»: *Haer.* 86 = CCL 46,338.

¹³⁰ «In extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginensi»: *Haer.* 86 = CCL 46,338.

¹³¹ Quanto às obras de Tertuliano, quando citamos, servimo-nos apenas das edições críticas indicadas na bibliografia (cf. pp. 375 s).

¹³² Cf. *Bapt.* 1,2 = CCL 1,277. Esta heresia rejeitava liminarmente o baptismo (e apenas nos interessa referir aqui este aspecto) de acordo com o raciocínio de QUINTILA: a água é incapaz de lavar o homem da sujidade exterior; muito menos o poderá limpar das impurezas espirituais, apesar do recurso a fórmulas culturais (cf. *Bapt.* 2-3,1 = CCL 1,277s).

Segundo TERTULIANO, Quintila invocara outras razões, tais como:

- o baptismo é simples instituição de João Baptista (cf. *Bapt.* 10,1 = CCL 1,384);
- Jesus não baptizou com água, nem sequer os seus discípulos (cf. *Bapt.* 11,1 e 12,1 = CCL 1,286.287);
- Paulo, o único Apóstolo que recebeu o baptismo, afirma claramente que não fora enviado a baptizar (cf. *Bapt.* 14,1 = CCL 1,289);
- sobretudo, a justificação é obtida mediante a fé, não através do baptismo (cf. *Bapt.* 13,1 = CCL 1,289).

Sobre este assunto, cf. R. F. RÉFOULÉ [éd.], *Traité* 10s; G. BAREILLE, *Cainites*, in *DACL* 2/2,1307.

¹³³ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277.

¹³⁴ Cf. *Bapt.* 2,2 = CCL 1,277; 9,4 = CCL 1,284; 10,1,7 = CCL 1,284.285s. Quanto à língua e estilo de TERTULIANO, cf. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens II. Latin chrétien et médiéval* (Roma 1961) 235-246; T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* (Utrecht-Nijmegen 1967); R. F. RÉFOULÉ [éd.], *Traité* 53-58.

¹³⁵ Cf. *Bapt.* 5,5.6 = CCL 1,281s; 7,2 = CCL 1,282.

mediante interrogações incisivas¹³⁶, nas imagens expressivas¹³⁷, no calor e na paixão que evidencia na defesa das suas convicções de fé.

O vocabulário usado é fértil em termos certamente retirados do ambiente forense que era o seu, antes da conversão. Por isso, o baptismo é apresentado como um contrato do homem com Deus e como um juramento¹³⁸. De facto, exactamente quando aborda o baptismo na sua relação com a Trindade¹³⁹ e a necessidade deste Sacramento em ordem à salvação¹⁴⁰, é então que ressaltam os termos de colorido jurídico¹⁴¹. De bom grado o teólogo reveste as características do polemista que, pela convicção e precisão de argumentos sucessivos¹⁴², visa, antes de mais, enredar e derrotar a quem o contradiga, opondo-se à verdadeira tradição da Igreja. O adversário com as suas razões está sempre na mira da sua arma¹⁴³.

O *De baptismo* é um tratado teológico-moral, cuja finalidade é, dentro deste contexto de polémica anti-herética, fundamentar, à luz da Escritura, o valor insuperável do baptismo e sua prática na Igreja. A prática do Sacramento alicerça-a Tertuliano e defende-a nesta sua obra, realçando o significado da água¹⁴⁴, mesmo para os pagãos¹⁴⁵; iluminando-o pela exploração do sentido íntimo das principais figuras do baptismo — o que ressaltará particularmente no capítulo terceiro do nosso estudo; sublinhando a relação fundamental da água com Jesus Cristo, nomeadamente com a sua paixão e ressurreição¹⁴⁶; eliminando, afinal, as dúvidas e argumentos que alguns aduzem, pondo em causa o *Sacramento da água*¹⁴⁷. O valor desta obra reside ainda no facto de ser o primeiro tratado sistemático sobre o baptismo que chegou até nós. Por isso mesmo, constitui a fonte principal do nosso estudo sobre este Sacramento, segundo Tertuliano.

¹³⁶ Cf. *Bapt.* 2,2 = CCL 1,277; 5,2,3 = CCL 1,280s; 11,2s = CCL 1,286; 14,1 = CCL 1,289.

¹³⁷ Cf. *Bapt.* 1,2s = CCL 1,277; 3,2 = CCL 1,279; 8,1 = CCL 1,283; 9,1 = CCL 1,283s; 12,7 = CCL 1,288; 15,3 = CCL 1,290.

¹³⁸ Cf. sobretudo pp. 55-59 e 80-86.

¹³⁹ Cf. *Bapt.* 6 = CCL 1,282; pp. 80-86.

¹⁴⁰ Cf. *Bapt.* 13 = CCL 1,288s.

¹⁴¹ Cf. R. F. RÉFOULÉ [éd.], *Traité* 75, nota a., e 86, nota a., a propósito da abundância de termos de colorido jurídico em *Bapt.* 6 e 13, respectivamente.

¹⁴² Cf. *Bapt.* 10 = CCL 1,284-286; 12 = CCL 1,286-288; 15 = CCL 1,290.

¹⁴³ Cf. *Bapt.* 5 = CCL 1,280-282; 10-20 = CCL 1,284-295.

¹⁴⁴ Cf. *Bapt.* 3,6 = CCL 1,279; 10,1 = CCL 1,284.

¹⁴⁵ Cf. *Bapt.* 5,1-4 = CCL 1,280s.

¹⁴⁶ Cf. *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283.

¹⁴⁷ Cf. *Bapt.* 2 = CCL 1,277s; 4,2-4 = CCL 1,279s; 10-20 = CCL 1,284-295.

7. Ambrósio de Milão

Nascido em Tréveris ao tempo de Constantino, no seio de uma família cristã de Roma entre 323-333, Ambrósio, feitos os estudos humanísticos e jurídicos, seguiu a carreira administrativa, como homem público. Seu pai, Prefeito do pretório para as Gálias, era um dos primeiros funcionários do Império. Após a morte prematura do pai, Ambrósio vai morar com sua mãe e seu irmão Sátiro, para Roma, cidade dos seus avós. Ali vivia já sua irmã Marcelina que se consagrara a Deus pela virgindade.

Por volta do ano 370, Ambrósio é governador das províncias da Ligúria e Emília. Porém, residia em Milão, onde, poucos anos volvidos, actuará como bispo.

Grassava então a divisão no seio da Igreja milanesa. O seu bispo Dionísio fora desterrado, tendo Auxêncio, adepto das teses arianistas, ocupado a sede daquela Igreja local. Dionísio, entretanto, morrera no desterro. Quando em 374 morre Auxêncio, Ambrósio é escolhido pelas diferentes correntes para bispo de Milão. Recebe o episcopado a 7 de Dezembro daquele ano. Consagra-se ao estudo da teologia, sob a orientação do presbítero Simplicio, bem como de outras ciências complementares, em ordem ao bom e eficaz desempenho do seu ministério episcopal. Estudou Atanásio, Dídimo, Basílio e Gregório de Nazianzo. O juiz e administrador revelar-se-á também, a partir de então, pastor solícito e doutor insigne na e para a comunidade eclesial.

Atento às necessidades dos outros, torna-se estimado de homens influentes do Império, como de pobres, a cujo serviço coloca a sua formação jurídica, a sua capacidade administrativa, e, sobretudo, a sua admirável solicitude pastoral, na defesa dos direitos de Deus e do próximo mais carenciado. Sem qualquer acepção, intercede pelos perseguidos — cristãos, arianos ou mesmo pagãos — e serve os necessitados.

As obras de Ambrósio revelam bem a sua estatura genial, as qualidades do orador, do moralista, do exegeta, do teólogo, do liturgista, do pastor próximo do povo, bem como a sua multifacetada actividade de homem culto, mas acessível.

Foi um lutador incansável pela liberdade e independência da Igreja, bem como pela defesa intransigente da autenticidade da fé.

Revelador é o testemunho de Agostinho, sobretudo ao longo de todo o capítulo sexto das suas *Confissões*, a respeito da impressionante

personalidade de Ambrósio, com quem se encontrou em Milão em 384¹⁴⁸. O futuro bispo de Hipona inscrevera-se em 387 no grupo dos catecúmenos em Milão. Leu os escritos de Ambrósio e sobretudo ouviu-o directamente e de suas mãos recebeu o baptismo na Vigília Pascal daquele mesmo ano¹⁴⁹. Este homem que esclareceu, seduziu e conquistou o coração de Agostinho para Cristo, marcou decisivamente a caminhada histórica da Igreja no Ocidente, nomeadamente no que se refere ao esplendor litúrgico da celebração do baptismo e à consequente teologia deste Sacramento.

Morreu em 397.

8. O 'De sacramentis' e o 'De mysteriis' de Ambrósio de Milão¹⁵⁰

Ultrapassada que está a questão da autenticidade ambrosiana do *De sacramentis*, hoje admitida pelos melhores Autores¹⁵¹, estamos autorizados a aproximar estas duas obras que põem ao nosso dispor as catequeses mistagógicas de Ambrósio, o único testemunho no Ocidente, insistimos, de um tal género de escrito. Ali são explicados os ritos, o simbolismo e a tipologia e, por consequência, a teologia bíblica do baptismo — e também da Eucaristia — em confronto com as heresias trinitárias de então.

O *De sacramentis* é um conjunto ordenado de seis sermões, em linguagem mais simples e mais sistematizada que a do *De mysteriis*.

¹⁴⁸ A título de exemplo, cf. V 13,23 = CCL 27,70s; VI 1,1 = CCL 27,73s; VI 2,2 = CCL 27,74s; VI 3,3 = CCL 27,75s.

¹⁴⁹ Cf. *Iul.* 6,21 = PL 45,1549; também textos referidos na nota 148.

¹⁵⁰ Quanto às obras de AMBRÓSIO, citadas neste estudo, servimo-nos das edições críticas, indicadas na bibliografia (cf. pp. 369-371).

¹⁵¹ Foi longa a discussão sobre o assunto. T. SCHERMANN considerou esta obra como pseudo-ambrosiana no seu artigo *Die pseudo-ambrosianische Schrift 'De sacramentis'. Ihre Überlieferung und Quellen*, in *RQ* 17 (1903) 36-53.237-255.

Por sua vez, F. R. HITSCHCOCK considerava seu provável Autor VENÉRIO, bispo de Milão, no seu artigo *Venerius, bishop of Milan, probable Author of the 'De sacramentis'*, in *Ha* 70 (1947) 22-38; e em *Ha* 71 (1948) 19-35. Assim também J. SCHMITZ, *Zum Autor der Schrift 'De sacramentis'*, in *ZKTh* 91 (1969) 59-69.

A autoria foi atribuída a NICETA de Remesiana, bispo de Dácia, por K. GAMBER, em vários trabalhos seus, nomeadamente: *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von 'De sacramentis'?* in *OstKiSt* 7 (1958) 153-172; *Die Autorschaft von 'De sacramentis'*, in *RQ* 61 (1966) 94-104. *Geht das sogenannte 'Explanatio Symboli ad initiandos' tatsächlich auf Ambrosius zurück?*, in *Policardia Festschrift F. DÖLGER II*, in *ByFo* 2 (1967) 184-203; *Die Autorschaft von 'De sacramentis' zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea* (Regensburg 1967); *Fragen zur Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, in *RQ* 62 (1967) 222-231;

A linguagem e o estilo desta obra, destinada ao público, são mais cuidados e a sua redacção foi provavelmente feita a partir do *De sacramentis*¹⁵². Conservando um tom mais coloquial e homilético, provavelmente, o *De sacramentis* foi redigido por algum ouvinte do próprio mistagogo, que lhe teria dado uma redacção pessoal¹⁵³.

Estas catequeses, fonte principal do nosso estudo sobre o baptismo em Ambrósio, — o *De sacramentis* dataria de entre 380-390 e o *De mysteriis* de entre 387-391 — revelam a época de paz e de esplendor litúrgico em que Ambrósio viveu e que ele próprio engrandeceu. A partir delas ficamos a conhecer elementos fundamentais quer da liturgia baptismal de Milão — e logo do Ocidente — quer da teologia do baptismo.

9. O nosso método

Intentamos um estudo comparativo entre Tertuliano e Ambrósio, ao nível das três áreas correspondentes aos três capítulos do nosso trabalho — ritos, simbolismo e tipologia do baptismo. Situamo-nos no campo da Teologia histórica. Interessa-nos conhecer a teologia do baptismo no concreto histórico em que viveram Tertuliano e Ambrósio, nas respectivas comunidades eclesiais locais. Desta teologia

Nochmals zur Frage der Autorschaft von 'De sacramentis', in *ZKTh* 91 (1969) 587-589, onde o Autor responde a J. SCHMITZ.

A autenticidade ambrosiana destas *Catequeses* foi progressivamente defendida por vários Autores, nomeadamente: G. MORIN, *Que les six livres 'De sacramentis' et l' 'Explanatio Symboli ad initiandos' attribués à Saint Ambroise appartiennent à un même Auteur*, in *RBen* 11 (1894) 339-345; *Un essai d'autocritique*, in *RBen* 12 (1895) 385-396; *Pour l'autenticité du 'De sacramentis' et de l' 'Explanatio Symboli' de Saint Ambroise*, in *JLW* 8 (1928) 86-106; G. GHEDINI, *L'autenticità del 'De sacramentis'*, in *Ambr* 8 (1931) 76-80; J. H. SRWALEY, *The early history of the liturgy* (Cambridge 2^a1947) 150-165 (a 1.^a edição data de 1913); *The 'De sacramentis' a work of St. Ambrose*, in *JThS* 44 (1943) 199; R. H. CONNOLLY, *The 'De sacramentis', a work of St. Ambrose*, in *DR* 59 (1941) 1-14 (apareceu em separata na Alden Press [Oxford] 1942); *The 'De sacramentis', a work of St. Ambrose* (Stratton-on-the-Fosse 1942); O. FALLER, *Ambrosius, der Verfasser von 'De sacramentis'*. *Die inneren Echtheitsgründe*, in *ZKTh* 64 (1940) 1-14.81-101; G. LAZZATI, *L'autenticità del 'De sacramentis' e la valutazione litteraria delle opere di S. Ambrogio*, in *Aev* 29 (1955) 17-48; C. MOHRMANN, *Observations sur le 'De sacramentis' et sur le 'De mysteriis' de Saint Ambroise*, in G. LAZZATI, [éd.], *Ambrosius Episcopus I* (Milano 1976) 107-123; B. BOTTE, [éd.], *Des sacrements* = SCh 25bis 12-21; e também nas recensões deste Autor ao livro de R.H. CONNOLLY, referido nesta obra, in *BTAM* 5 (1947) 133; ao artigo de F.R. HITSCHOCK, acima referido, in *BTAM* 6 (1950) 373; e ao artigo de K. GAMBER, acima mencionado em primeiro lugar, in *BTAM* 8 (1958) 179; A. PAREDI, *La liturgia del 'De sacramentis'*, in *Miscellanea C. FIGINI* (Venegono 1964) 59-72; sobre a questão, cf. M. PERESSON, *La iniciación* 147-172.

¹⁵² Cf. C. MOHRMANN, *Observations* 107.

¹⁵³ Cf. *ibid.*, 104-112. Sobre o estilo oral de 'De sacramentis', cf. C. MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens III. Latin chrétien et liturgique* (Roma 1965) 389-398; G. GHEDINI, *L'autenticità* 76-80.

do baptismo, presente sobretudo nos capítulos segundo e terceiro, apresentamos uma síntese na conclusão do nosso estudo.

O espírito analítico que nos orienta obriga-nos a dissecar o conjunto dos ritos, através dos quais a comunidade cristã em Cartago e em Milão celebrava sacramentalmente o mistério da salvação, consumado em Jesus Cristo, e no qual participam os baptizados. A análise tem aqui uma *função instrumental*, uma vez que visa realçar o pormenor que enriquece o *todo único* que, na nossa linguagem teológica actual, compreende o Baptismo, o Crisma e a Eucaristia. Assim, a análise tem de remeter-nos sempre de novo para a síntese, sob pena de infidelidade à tradição teológico-litúrgica autêntica.

Na verdade, este todo celebrativo do único e indivisível mistério da salvação em Cristo Jesus, é marcado por três momentos-chave:

1. O *banho*: participação na morte e na vida do Ressuscitado;
2. O acolhimento do *dom do Espírito Santo*, fruto e presença actuante do Senhor ressuscitado;
3. A *Eucaristia*, comunhão no Corpo e Sangue do Ressuscitado.

O nosso estudo abarca os dois primeiros momentos. O correcto enquadramento deste trabalho de análise facilitará a compreensão do nosso objectivo. Por isso, o seu corpo medular pressupõe sempre a situação, na época e na viva tradição da Igreja, quer das obras, quer dos Autores estudados, com as suas características específicas: tal foi um dos propósitos desta alongada introdução.

Lançados estes fundamentos, entraremos no capítulo primeiro: aqui descreveremos, na medida do possível, os ritos baptismais, através dos quais a Igreja do século II-III em Cartago, segundo Tertuliano, e dos finais do século IV em Milão, segundo Ambrósio, celebravam a acção salvífica de Deus, nos crentes em Jesus Cristo. Assim, teremos presente o cenário global do baptismo. Desde logo, facilmente descobriremos o que, neste âmbito, Ambrósio retém da tradição, bem como o que de novo nos oferece em relação a Cartago. Que ritos são mais significativos? Onde são fundamentados? Há diferenças nos ritos? Qual a compreensão que deles têm estes Autores? Em que aspectos convergem ambos? Eis algumas das questões a que, neste capítulo, tentaremos responder. De facto, dado que os ritos no

seu simbolismo pressupõem, sem dúvida, uma teologia bíblica, impõe-se que previamente sejam apresentados.

Tendo aberto caminho à entrada do leitor na Acção litúrgica, debruçar-nos-emos então sobre o simbolismo quer dos ritos em particular, quer do baptismo no seu todo: é o objecto do segundo capítulo, intimamente relacionado com o anterior. Penetraremos assim, a pouco e pouco, na compreensão que daquela Acção nos oferecem Tertuliano e Ambrósio. Não se trata apenas de sublinhar o simbolismo natural, mas sim o simbolismo bíblico que aprofunda aquele e é a sua razão de ser, por o preceder. Procuraremos responder a perguntas como estas: que elementos simbólicos são realçados por estes Padres? Qual o significado que lhes atribuem? É o mesmo ou varia? Como o integram no conjunto do mistério celebrado? Onde fundamentam a explicação que um e outro nos apresentam?

Aqui chegados, estamos aptos a penetrar ainda mais no núcleo da Acção, entendida na sua unidade global, através do estudo da tipologia do baptismo, nos Autores referidos: tal é a finalidade do terceiro capítulo do presente estudo. Alcançaremos assim a rica intimidade do mistério, ritualmente celebrado e simbolizado. Que figuras do baptismo enumeram e explicam Tertuliano e Ambrósio? Que desenvolvimento e relevância têm em cada um? Quais os elementos tipológicos fundamentais que, a partir de tais figuras, cada qual desenvolve? Há progresso no aprofundamento da teologia do baptismo? Qual o património comum às duas comunidades? Completaremos assim aspectos relevantes da teologia do baptismo, apontados já no capítulo segundo.

Deste modo, os capítulos segundo e terceiro visam fundamentar e justificar a Acção litúrgica descrita no capítulo introdutório. O segundo fundamenta-a e justifica-a à luz de Jesus Cristo que, em cada tempo e lugar, realiza agora, através de ritos simbólicos que só d'Ele recebem significado e eficácia, a salvação definitiva. Embora tais ritos ocultem a sua acção salvífica, esta é tão real que deve ser celebrada festivamente. Por sua vez, o terceiro fundamenta-a e justifica-a à luz do passado, descrito e celebrado na Escritura, o qual revelava já a Economia da salvação efectiva de Deus, de forma imperfeita é certo, através de imagens e sombras. Abrimos cada capítulo com um quadro sinóptico que, de imediato, nos permite estabelecer uma comparação global, após o que estudaremos, em pormenor, o que em cada quadro, de forma resumida apresentamos,

finalizando, quando possível, com uma síntese comparativa relativa a cada tema¹⁵⁴.

A encerrar o nosso estudo, elaboramos uma síntese conclusiva global.

¹⁵⁴ No corpo do nosso estudo, citamos os Autores estudados sempre em Português remetendo para o texto crítico latino, de acordo com as edições críticas utilizadas — sobre o qual nos debruçámos directamente — em nota de rodapé. Por razões de comodidade, uniformizámos a escrita do Latim.

Agradecemos a J. G. FREIRE, Professor catedrático da Faculdade de Letras, em Coimbra, a apreciada ajuda na tradução de TERTULIANO em *Pub.* 22,10 = CCL 1329; *Idol.* 24,4 = CCL 2,1124; e de AMBRÓSIO, em *Hex.* V 1,1 = CSEL 32/1,140s; V 1,2 = CSEL 32/1,141.

CAPÍTULO PRIMEIRO

**LITURGIA DO BAPTISMO
EM TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO
OS RITOS**

«És chamado a celebrar os mistérios que não conheces. Quando te aproximares, ficarás a conhecê-los». «Ad mysteria uocaris et nescis; disces cum ueneris».

(AMBRÓSIO, *Hel.* 10,36 = CSEL 32/2,433)

1.1 QUADRO SINÓPTICO DOS RITOS DO BAPTISMO ¹

TERTULIANO

1. ².
2. ⁴.
3. Renúncia ⁶.
4. Santificação das águas ⁸.
5. Profissão de fé e baptismo ¹⁰

AMBRÓSIO

1. Abertura (*Apertio*) dos ouvidos ³.
2. Unção pré-baptismal ⁵.
3. Renúncia ⁷.
4. Consagração da Fonte ⁹.
5. Profissão de fé e baptismo ¹¹.

¹ Se as catequeses mistagógicas de AMBRÓSIO nos permitem ordenar o ritual do baptismo em Milão, os escritos de TERTULIANO são parcos nos dados que fornecem a tal respeito. Duas passagens elucidativas: *Cor.* 2,2s = CCL 2,1042s; *Res.* 8,3 = CCL 2,931. Assim, a sequência dos ritos, apresentada neste quadro, obedece à ordenação do ritual do Sacramento, segundo Ambrósio.

Sequência diferente apresenta G. KRESTCHMAR, *Die Geschichte* 89s, dado que, no caso, o termo de comparação é HIPÓLITO de Roma. H. KIRSTEN, *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien* (Berlin 1960) 137, nota 22, apresenta a provável evolução dos ritos fundamentais do baptismo, no Ocidente (Westtyp) e no Oriente (Osttyp), a partir de um ritual primitivo (Urtyp). A mesma sequência é sugerida por R. F. RÉFOULÉ [éd.] *Traité* 37.

Quanto ao ritual do baptismo, à luz de *De sacramentis* e *De mysteriis*, cf. L. L. MITCHELL, *Ambrosian baptismal rites*, in *StLit* (1962) 241-253; M. PERESSON, *La iniciación* 183-323 (estudo de cada rito); de PUNIER, *Baptême*, in *DACL* 2/1, 318-323.

² O rito da abertura é ignorado pelo Autor.

³ Cf. *Sacr.* 1,2s = SCh 25bis 60-62; 1,24 = SCh 25bis 72; *Myst.* 3s.15-19 = SCh 25bis 156.162-164.

⁴ O rito da união pré-baptismal é ignorado pelo Autor. Cf. nota 57.

⁵ Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62; *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460. Será que o silêncio de AMBRÓSIO sobre este rito no *Myst.* tem algum significado? Tê-lo-ia, se a questão da autenticidade ambrosiana de ambas as obras que analisamos ainda fosse questionada: cf. pp. 33s, nota 151.

⁶ Cf. *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284; *Spect.* 4,1-4 = CCL 1,231; 13,24 = CCL 1,239.248; *Mart.* 1,4 = CCL 1,3; 2,5 = CCL 1,5; 3 = CCL 1,5s; *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042; 13,7s = CCL 2,1062; *Cultu fem.* I 2,4 = CCL 1,345; *An.* 35,3 = CCL 2,837.

⁷ Cf. *Sacr.* 1,5-8 = SCh 25bis 62-64; *Myst.* 5,7 = SCh 25 bis 158; *Hex.* I 14,4 = CSEL 32/1,12; *In Lc.* 9,36 = CCL 14,344.

⁸ Cf. *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280; ainda nota 1.

⁹ Cf. *Sacr.* 1,9s.12.15.18 = SCh 25bis 64.68.70; 2,14 = SCh 25 bis 80; *Myst.* 8.14.20.22 = SCh 25bis 158-160.162.166; *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52.

A. STENZEL, *Die Taufe* 167 refere «dass die Wasserweihe ihren festen Platz zwischen Absage und Taufbekenntnis erlangt hat». Nesta época, tal inserção da bênção da Fonte entre a renúncia e a profissão de fé, testemunhada por AMBRÓSIO, é inteiramente nova: cf. perspectiva de H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 98; a sequência normal, até então, era renúncia, profissão de fé, banho.

¹⁰ Cf. *Bapt.* 1,3 = CCL 1,277; 2,1 = CCL 1,277; 4,5 = CCL 1,280; 6,1,2 = CCL 1,282; 7 = CCL 1,282; 8,4 = CCL 1,283; 11,3 = CCL 1,286; 13,2 = CCL 1,289; 15,3 = CCL 1,290; 20,5 = CCL 1,295; *An.* 1,4 = CCL 2,782; *Prax.* 26,2-9 = CCL 2,1196-1198; *Praescrip.* 20,3s = CCL 1,201s; *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455; *Cor.* 3,3 = CCL 2,1042; *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

¹¹ Cf. *Sacr.* 1,12 = SCh 25bis 66; 2,17-21.23 = SCh 25bis 82-86.86-88; 3,2 = SCh 25bis 90; *Myst.* 21.28 = SCh 25 bis 166.170; *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32; II 10,105 = CSEL 79,127; *In Lc.* 8,67 = CCL 14,323.

- | | |
|--|--|
| 6. Unção pós-baptismal ¹² . | 6. Unção pós-baptismal ¹³ . |
| 7. ¹⁴ . | 7. Lava-pés ¹⁵ . |
| 8. ¹⁶ . | 8. Veste branca ¹⁷ . |
| 9. Signação ¹⁸ . | 9. Consignação ¹⁹ . |
| 10. Imposição da mão ²⁰ . | 10. Imposição da mão ²¹ . |
| 11. Eucaristia baptismal ²² . | 11. Eucaristia baptismal ²³ . |

À luz deste quadro, podemos afirmar que:

1. A celebração ritual do batismo, testemunhada por Tertuliano, difere, sem dúvida, da referida por Ambrósio, quer em relação ao número de ritos, quer no que respeita à sequência dos mesmos.

2. A celebração baptismal em Milão é claramente mais desenvolvida e sistematizada que em Cartago. Ambrósio integra nela

¹² Cf. *Bapt.* 7 = CCL 1,282; *Res.* 8,3 = CCL 2,931; 26,10 = CCL 2,955; *Cor.* 3,3 = CCL 2,1043; *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455; *Mart.* 3,4 = CCL 1,5.

¹³ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25 bis 88; 3,1 = SCh 25 bis 90; 4,3,7 = SCh 25bis 102.104; 5,9 = SCh 25bis 124; *Myst.* 29s = SCh 25bis 172; *Ep. (extra)* 1,20-23.26 = CSEL 82/3,156s.160 (quanto a estes textos, cf. p. 95, nota 396); *In Lc.* 5,33 = CCL 14,147; 6,14 = CCL 14,179s; 6,33 = CCL 14,186; 7,186 = CCL 14,256s; 7,179 = CCL 14,276; 8,52 = CCL 14,317; 10,317 = CCL 14,385; *Hel.* 10,36s = CSEL 32/2,432-434.

¹⁴ O rito do lava-pés é ignorado pelo Autor. Cf. pp. 98s, notas 417-421, sobretudo.

¹⁵ Cf. *Sacr.* 2,4s.7 = SCh 25bis 74-76.76-78; *Myst.* 31s = SCh 25bis 172.

¹⁶ O rito da veste branca é ignorado pelo Autor. Cf. p. 100, nota 430, sobretudo.

¹⁷ Cf. *Sacr.* 5,14 = SCh 25bis 126; 6,7 = SCh 25bis 140; *Myst.* 34 = SCh 25bis 174.

¹⁸ Cf. *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455; III 22,6s = CCL 1,539s; *Res.* 8,3 = CCL 2,931; 26,10 = CCL 2,955; *Praescrit.* 40,4 = CCL 1,220. CIPRIANO, *Ep.* 73,6,9 = CSEL 3/2,783-785, coloca a signação depois da imposição da mão.

¹⁹ Cf. *Sacr.* 3,8,10 = SCh 25bis 96-98; *Myst.* 20.42 = SCh 25bis 166.178; *Spiritu* I 8.90 = CSEL 79,53; *In Lc.* 9,29 = CCL 14,341. Usamos *consignação*, por ser o termo que, a partir do final do séc. IV, se tornará técnico, para designar este rito: cf. B. BOTTE. *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*, in *MD* 54 (1958) 10.

²⁰ Cf. *Bapt.* 8,1 = CCL 1,283; *Res.* 8,3 = CCL 2,931. TERTULIANO usa o singular *mão*, como é comum, aliás, entre os Padres. Assim também CIPRIANO, *Ep.* 72,1 = CSEL 3/2,775; *Ep.* 73,6,9 = CSEL 3/2,783.785; *Ep.* 74,7 = CSEL 3/2,804. No NT, o singular, neste gesto, ocorre em *Mt* 9,18 e *Mc* 7,32.

Todavia, o plural *mãos* também aparece: AGOSTINHO, *Sermo* 266,3 = PL 38,1226.

²¹ O rito da imposição da mão, ao menos como autónomo, é ignorado pelo Autor. Cf. pp. 111 e 113 (atenção nota 534) e 118s..

²² TERTULIANO apenas de passagem se refere à Eucaristia nos seus escritos. Há indícios de que a Eucaristia integrava a celebração do batismo. Sobre o assunto, cf. entre outros textos: *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295; *Cor.* 3,3 = CCL 2,1043; *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455; IV 34,5 = CCL 1,636; V 8,3 = CCL 1,686; *Res.* 8,3 = CCL 2,931; 26,10 = CCL 2,955; *Orat.* 6,2 = CCL 1,261; 19,1s = CCL 1,267; *Praescrit.* 36,5 = CCL 1,317; *Ux.* II 5,2 = CCL 1,389; *Pud.* 9,16 = CCL 2,1298.

²³ Interessam sobremaneira as longas páginas das suas catequeses mistagógicas, dedicadas ao mistério da Eucaristia, plenamente integrada no conjunto da celebração do batismo, em Milão: cf. *Sacr.* 4,5-6,26 = SCh 25bis 104-154; *Myst.* 43-58 = SCh 25bis 178-190.

No presente estudo, não incluiremos a abordagem da Eucaristia, mas tão somente nos debruçaremos sobre o conjunto dos ritos relativos ao nascimento da água e do Espírito, como precisámos já na p. 35.

quatro ritos novos — abertura, unção pré-baptismal, lava-pés e veste branca — que Tertuliano não menciona, enquanto este testemunha um —imposição da mão — que aquele silencia.

3. Na sequência do nosso estudo, importa ter presentes estas constatações.

1.2 CELEBRAÇÃO LITÚRGICO-RITUAL DO BAPTISMO

1.2.1 ABERTURA (*APERTIO*) DOS OUVIDOS EM AMBRÓSIO

«Os mistérios da abertura foram celebrados, quando o bispo te tocou os ouvidos e as narinas»²⁴.

Após aturada formação moral e bíblica, através de uma apropriada catequese²⁵, sobretudo ao longo da Quaresma²⁶, visando fortalecer a crescente fé dos catecúmenos²⁷ — a fé é o princípio do ser cristão²⁸ — eram celebrados os Sacramentos da iniciação em Milão, com a maior solenidade, na noite ímpar da Vigília Pascal²⁹.

²⁴ «Mysteria celebrata sunt apertionis quando tibi aures tetigit sacerdos et nares»: *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60.

²⁵ Lemos em *Myst.* 1 = SCh 25bis 156: «Diariamente vos demos instruções morais, quando eram lidas, quer a história dos patriarcas, quer as sentenças dos Provérbios» («De moralibus quotidianum sermonem habuimus, cum uel patriarcharum gesta uel prouerbiorum legerentur praecepta»). Cf. *Ios.* 1,1 = CSEL 32/2,73. Testemunhos do que AMBRÓSIO refere no passo citado são ainda por exemplo, *Abr., Isa., Patr. e Hex.* (no CSEL 32).

²⁶ Antes do início da Quaresma (cf. introd., pp. 18s) os *Auditores* davam o nome, isto é, manifestavam a sua decisão de receber o baptismo.

²⁷ Cf. *Sacr.* 3,12.14s = SCh 25bis 98-100; *Myst.* 2 = SCh 25bis 156.

²⁸ Cf. *In ps.* 118 20,57 = CSEL 62,473.

²⁹ Cf. *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60. Deste modo, o baptismo aparece como meta natural de toda a formação da fé e da sua vivência, à luz da Palavra de Deus: cf. A. G. MARTIMORT, *Attualità della Catechesi sacramentale di Sant' Ambrogio*, in *Mens concordet voci* (Paris 1983) 160-162.165-167.

TERTULIANO escreve que o dia mais solene para a celebração do baptismo é o dia de Páscoa, quando se faz memória da paixão e da ressurreição do Senhor. Também o período que se segue, até ao Pentecostes, é tempo favorável. Aliás, a concessão da graça não está ligada à solenidade que se celebra — se bem que esta exprima de forma mais ou menos adequada o simbolismo do Sacramento — pelo que todos os dias — notemos *cotidie* em *Bapt.* 5,6 = CCL 1,282 — são aptos para a sua celebração: cf. *Bapt.* 19,1-3 = CCL 1,293s; cf. nota 110.

A celebração começa pelo rito preliminar a que Ambrósio chama «o mistério da abertura»³⁰. Inicia-se ainda fora do baptistério³¹, onde os catecúmenos, precedidos pelo bispo, entrarão pouco depois³². De facto, todos se encontram ainda afastados da Fonte baptismal, como se deduz da passagem seguinte: «Dirigimo-nos para a Fonte. Entraste»³³. É logo após o rito da abertura que todos para ali se encaminham, o que condiz com *De mysteriis* 5³⁴. Também *De sacramentis* 1,9 aponta neste sentido: ali recorda o bispo que, após os ritos da unção pré-baptismal e da renúncia, todos se aproximam mais daquela Fonte³⁵.

A abertura é um rito simples, de carácter introdutório, cujo aproveitamento é bastante reduzido. Na verdade, querendo explicá-lo, e, mais ainda, justificá-lo, o bispo revela-se embaraçado, porventura pouco interessado na exploração do seu significado. Expliquemos.

Em que consiste este rito? O bispo toca os ouvidos e as narinas do catecúmeno³⁶; à semelhança do que Jesus fizera, ao curar o surdo-mudo, segundo o relato de *Mt* 7,33. O exemplo de Jesus aparece, pois, como o imediato fundamento deste rito: «Cristo celebrou este mistério no Evangelho, conforme lemos, quando curou o surdo-mudo»³⁷.

E uma outra justificação é apresentada: o seu simbolismo. Mediante este rito, o catecúmeno entenderá correctamente — e assim percebemos o porquê do toque nos ouvidos — o que lhe vai ser perguntado no decurso da celebração³⁸, o que o habilitará a responder³⁹ — e aqui não se entende de imediato por que razão altera

³⁰ «Apertionis [...]mysterium»: *Myst.* 3 = Sch 25bis 156; cf. nota 24; Cf. de PUNIER, *Apertio aurium*, in *DACL* 1/2,2523-2537.

³¹ Cf. *Sacr.* 1,4 = Sch 25bis 62; *Myst.* 5 = Sch 25bis 158.

Este baptistério de forma octogonal — o que encerra um profundo simbolismo (cf. pp. 183s) — situava-se a sudeste da ábside da basílica: cf. a reprodução em G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 230; P. LEJAY, *Ambrosien (rit)*, in *DACL* 1/1,1386.

³² No baptistério — a que AMBRÓSIO em *Myst.* 5 = Sch 25bis 158 chama «o santo dos santos» («sancta sanctorum») e «sacrário da regeneração» («regenerationis sacrarium») — serão celebrados todos os ritos até à consignação. Cf. ainda *Ep.* 76,4 = CSEL 82/3,109s; nota 34.

³³ «Venimus ad fontem, ingressus es»: *Sacr.* 1,4 = Sch 25bis 62.

³⁴ Lemos aí: «Depois disto [rito de abertura] [...] entraste no sacrário da regeneração» («Post haec [...] ingressus es regenerationis sacrarium»): *Myst.* 5 = Sch 25bis 158.

³⁵ «Depois, aproximaste-te mais» («Deinde accessisti propius»): *Sacr.* 1,9 = Sch 25bis 64.

³⁶ Cf. *Sacr.* 1,2 = Sch 25bis 60; *Myst.* 3s = Sch 25bis 156.

³⁷ «Hoc mysterium celebravit Christus, sicut mutum curaret et surdum»: *Myst.* 4 = Sch 25bis 156.

³⁸ Note-se a expressão «quid interrogaretur», em *Myst.* 3 = Sch 25bis 156; cf. *Myst.* 5 = Sch 25bis 158; p. 134, nota 23.

³⁹ Note-se a expressão «quid responderet», em *Myst.* 3 = Sch 25bis 156; cf. *Myst.* 5 = Sch 25bis 158; p. 134, nota 23.

Ambrósio o gesto de Jesus ⁴⁰ — também ajustadamente. Neste contexto, é perfeitamente claro que este rito se ordena quer para o rito da renúncia, quer para o da profissão de fé: num e noutro, o catecúmeno é interrogado, primeiro, e responde depois ⁴¹.

Todavia, esta relação não se tornaria mais evidente se o bispo tocasse a boca (*os*) do catecúmeno? Sem dúvida. Respeitar-se-ia o gesto de Jesus, à luz do relato bíblico invocado com clareza e, ao mesmo tempo, ressaltaria com mais evidência, quer o simbolismo do rito, quer a sua interligação com os ritos seguintes ⁴². E, se Ambrósio se apega tanto aos pormenores dos relatos bíblicos, razões graves ⁴³ teria para assumir uma alteração tão embaraçosa.

As razões por ele aduzidas são retiradas do Evangelho e da moral. Os catecúmenos não são mudos — por certo também não eram surdos e, apesar disso, o bispo toca os seus ouvidos; são baptizadas mulheres e não ficaria bem que o bispo, pecador e sem a pureza do Senhor, tocasse a sua boca, respeitando assim quer o acto, quer o ministério ⁴⁴. É neste contexto que Ambrósio relaciona também este rito com o da unção pós-baptismal, por virtude do qual o neófito se tornara o bom odor de Cristo ⁴⁵.

O bispo de Milão silencia se, ao tocar os ouvidos e as narinas do catecúmeno, se servia ou não de qualquer matéria. Assim, apenas hipóteses podem ser levantadas. O silêncio de Ambrósio recomendaria não ir além do que o bispo diz, isto é, tratar-se-ia de simples toque, sem recurso a qualquer matéria. Mas, neste caso, não se importaria que justificasse esta segunda alteração, uma vez que, segundo o relato evangélico que serve de suporte ao rito, Jesus usou saliva?

⁴⁰ Alterando embora o gesto, AMBRÓSIO deixa intacto o relato bíblico, uma vez que ao justificar o seu procedimento, não esconde que Jesus, de facto, tocou os ouvidos (*aures*) e a boca (*os*) do surdo-mudo: cf. *Sacr.* 1,2s = SCh 25bis 60-62; *Myst.* 4 = SCh 25bis 156. Tal facto parece indicar que Ambrósio segue uma tradição, recebida eventualmente da ou através da Igreja de Roma, pelo que não seria apenas o relato de Mc 7,33 o fundamento deste rito. Cf. A. STENZEL, *Die Taufe* 166.

⁴¹ Cf. *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62; 2,20 = SCh 25bis 84-86; *Myst.* 28 = SCh 25bis 170.

⁴² G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 226, escreve sobre a possível origem deste rito: «Eine Signation von Stirn, Ohren und Nase sah auch Hyppolit für den letzten Exorcismus der Katechumenatsriten, wohl am Morgen des Sonnabends der Karwoche vor. Falls dies der Ursprung des Effeta-Ritus sein sollte, wäre diese Signierung in Oberitalien von den Katechumenats- zur Taufordnung gewandert und als Zurüstung zur Abrenuntiation aufakt der Taufe geworden». Cf. nota 50.

⁴³ Cf. nota 40. Assim é que B. BOTTE — e G. KRETSCHMAR, conforme nota 42 — liga o rito da abertura da liturgia ambrosiana ao rito da signação da fronte, dos ouvidos e das narinas, realizada na liturgia de HIPÓLITO, no Sábado Santo, pela manhã: cf. *Tradit. apost.* 20 = LQF 39, 44.

⁴⁴ Cf. *Sacr.* 1,3 = SCh 25bis 60-62; *Myst.* 4 = SCh 25bis 156.

⁴⁵ Cf. *Sacr.* 1,3 = SCh 25bis 60-62; 2.2.1 e 2.2.6.2.

Esta pergunta levanta uma segunda questão: Ambrósio usaria saliva? A aceitação desta hipótese assentaria, por um lado, na fidelidade do bispo de Milão à fundamentação bíblica dos ritos do baptismo e do seu simbolismo — no caso, porém, aquela fidelidade não é total, como é evidente; por outro lado, no facto de apenas referir a alteração conhecida, pelo que, a usar qualquer matéria, seria a saliva, a exemplo de Jesus; por último, na pressuposição de que *Mc* 7,33 seria o fundamento bíblico exclusivo do rito, o que não parece líquido. A fragilidade destes argumentos impede qualquer afirmação categórica neste ponto.

Restaria uma terceira hipótese: na execução do rito em Milão seria usado óleo? De Puniet aceita esta hipótese sem qualquer hesitação⁴⁶, mas também sem argumentos convincentes⁴⁷. Só à luz da tradição posterior se poderia pressupor o uso do óleo já então. Próximo de de Puniet se situa Stenzel, o que é compreensível, dado que este Autor funde num só⁴⁸ os ritos da abertura e da unção pré-baptismal⁴⁹. Todavia, Kretschmar sustenta opinião mais cautelosa⁵⁰.

A verdade é que, falando do que na celebração do rito o bispo fez ao catecúmeno, Ambrósio usa sempre e só o verbo *tocar* (*tangere*) e não o verbo *ungir* (*ungere*). Por isso, à luz dos elementos apresen-

⁴⁶ Escreve este Autor, *Apertio*, in *DACL* 1/2,2532: «L'usage de l'huile pour l'Effeta, ainsi qu'on le pratiquait à Milan [...] n'avait pas toujours été une singularité, puisque Rome l'avait connu dès le principe».

⁴⁷ Relativamente a Milão, de PUNIET, *Apertio*, in *DACL* 1/2,2534, toma como ponto de referência, o uso do óleo neste rito em Roma, o que teria sido assumido por AMBRÓSIO, de acordo com *Sacr.* 3,5, que o Autor cita. Se é verdade que o bispo afirma ali que em tudo deseja seguir Roma (cf. notas 68 e 107) pretende sobretudo justificar um afastamento seu da liturgia romana do baptismo (lava-pés).

Além disso, o testemunho de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 20 = LQF 39,44, não diz que se deva utilizar óleo, por ocasião da signação da fronte, dos ouvidos e das narinas. Cf. B. BOTTE, [éd.], *Sacrements* 60, nota 2. Somente após a renúncia é que cada catecúmeno era ungido com o óleo do exorcismo: cf. *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46; também L. L. MITCHELL, *Baptismal anointing* (London 1966) 2.

⁴⁸ Esta fusão das três acções — duplo toque e unção — num só rito, parece-nos incorrecta. As três acções referidas por AMBRÓSIO (cf. notas 33 e 34) indiciam tratar-se antes de dois ritos distintos: é diferente o lugar em que são realizados; é específico o simbolismo de cada um: cf. 2.2.1 e 2.2.2.

⁴⁹ A. STENZEL, *Die Taufe* 167, conclui: «Dem Gebrauch von Öl (anstatt Speichel) möchten wir die grössere Wahrscheinlichkeit einräumen».

⁵⁰ Escreve o Autor em *Die Geschichte* 225: «Wahrscheinlich ist diese 'Berührung' meist mit Öl vollzogen werden». Indício comprovativo desta probabilidade seria a hipótese que apresenta sobre a origem deste rito: «Denkbar wäre es aber auch, dass der Effeta-Ritus sich aus einer — rudimentären — praebaptismalen Ganzsalbung (östlicher, Herkunft) abgepalten hat, die vom Bischof an Ohren und Nase begonnen und von einem Presbyter oder Diakon fortgesetzt worden ist»: *ibid.*, 226. Cf. nota 42.

tados, parece mais ajustado acatar com Paredi e Botte a hipótese do simples toque nos ouvidos e nas narinas⁵¹.

Nem mesmo a hipótese de Ambrósio ter adaptado este rito, integrando-o na Liturgia da Vigília Pascal, a partir do rito da signação na fronte, nos ouvidos e nas narinas, realizado em Roma na manhã daquele Sábado, alteraria este parecer. Com efeito, Hipólito não refere o uso da qualquer matéria naquele rito catecumenal⁵². Escreve ele, a propósito: «E quando os tiver signado na fronte, nos ouvidos e nas narinas, levanta-los-á»⁵³.

A acção era pois realizada pelo bispo que, seguindo *Mc* 7,34, pronunciava ao mesmo tempo a fórmula litúrgica adoptada: «Effetha, que quer dizer 'abre-te'»⁵⁴, mais provavelmente sem usar qualquer matéria.

1.2.2 UNÇÃO PRÉ-BAPTISMAL EM AMBRÓSIO

Terminado o rito da abertura dos ouvidos, os catecúmenos dirigem-se para a Fonte, isto é, para o baptistério, onde já se encontram um presbítero e alguns diáconos⁵⁵. A presença destes ministros é importante, não só porque são ministros do Senhor, através dos quais Ele actua, mas também porque executam ou ajudam a executar alguns ritos, durante a celebração. Ambrósio recorda-os com frequência na sua mistagogia, realçando assim o significado dos Sacramentos celebrados. É pois compreensível o peso desta recomendação: «Pensa naqueles que viste»⁵⁶.

Durante a preparação para esta celebração, já Ambrósio⁵⁷ cita o exemplo de Paulo e dos atletas que correm nos estádios, os quais,

⁵¹ Cf. B. BOTTE [éd.], *Sacraments* 24; A. PAREDI, *La liturgia di S. Ambrogio*, in *S. Ambrogio nel XVI Centenario de la sua nascita* (Milano 1940) 97.

⁵² Cf. nota 47.

⁵³ «Et cum signauerit (σφραγίζειν) frontem, aures et nares eorum, suscitabit eos»: *Tradit. apost.* 20 = LQF 39,44.

⁵⁴ «Effetha, quod est adaperire»: *Myst.* 3 = SCh 25bis 156. Cf. *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60.

⁵⁵ Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62. Esta passagem — como outras, aliás (cf. *Sacr.* 1,6.10 = SCh 25bis 62.64; *Myst.* 6 = SCh 25bis 158) — apenas menciona um presbítero e um diácono. Todavia, noutros passos, é referida a presença explícita de mais presbíteros (cf. *Sacr.* 3,4 = SCh 25bis 92) e de mais diáconos (cf. *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82; *Myst.* 8 = SCh 25bis 158) cuja intervenção é claramente requerida e, daí, afirmada.

⁵⁶ «Considera quos uideris»: *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62; cf. nota 55.

⁵⁷ Nem TERTULIANO nem CIPRIANO se referem a esta unção na sua liturgia baptismal. O facto revela que a Igreja cartaginense apenas conhece a unção pós-baptismal, como mais antiga, portanto, ao contrário da tradição Oriental, segundo a qual a unção pré-baptismal

uma vez inscritos, se ungem e exercitam diariamente, na perspectiva do combate. Assim interpelava os catecúmenos: «Porventura entrega-se o atleta à ociosidade, uma vez que tenha dado o seu nome para a luta? Exercita-se todos os dias. Unge-se todos os dias»⁵⁸. E se estas palavras são dirigidas aos catecúmenos — também eles haviam dado o seu nome⁵⁹ e se haviam disposto desde logo para o combate espiritual — é legítimo pensar que, ao pronunciá-las, Ambrósio tem já em conta o rito da então futura unção pré-baptismal.

Na execução material desta unção, a acção do bispo não é mencionada, ao contrário do que sucede na unção posterior ao banho⁶⁰. De facto, Ambrósio associa esta primeira unção ao diácono e ao presbítero, quando relembra: «Aproximou-se de ti um diácono. Aproximou-se de ti um presbítero. Foste unguido»⁶¹. Assim, lógico é admitir que, provavelmente, eram estes quem realizava a presente unção ritual. Todavia, importa ter igualmente presente que fora o bispo quem presidira ao rito anterior⁶². Por isso, é também admissível que o bispo iniciasse o rito que o presbítero e o diácono completariam.

A escassez de elementos impede a formulação de uma resposta categórica, também relativamente a outras questões que envolvem este rito. Será que o catecúmeno reafirma também nesta ocasião a sua disposição de lutar contra o diabo — o simbolismo da unção pressu-

é que é a mais primitiva. Sobre o assunto, cf. o clarificador estudo de B. BOTTE, *L'onction postbaptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche* (Roma-Parigi-Tournai-New York 1967); id., *Le vocabulaire* 12; G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, in *MD* 132 (1977) 23. Analisando o testemunho de *Const. apost.* = F. X. FUNK [éd.], *Kretschmar, Die Geschichte* 195, conclui sobre a relação entre as unções pré-baptismal e pós-baptismal: «Das heisst die Praebaptismale Salbung, die ja im allgemeinen mit einfachen Öl vorgenommen worden war, wird durch eine postbaptismale Myronsalbung ergänzt.»

Todavia, Tertuliano tem presente, sem a ligar directamente ao contexto baptismal, a imagem do atleta, evocada por Paulo em 1 *Cor.* 9,24-27: cf. *Spect.* 18,1 = CCL 1,243: *Ux.* 1 3,6 = CCL 1,376; *Mart.* 3,1-5 = CCL 1,5s.

Aliás, a liturgia revela como a história das unções rituais do baptismo, antes e depois do banho, é bastante confusa e acidentada, se bem que a teologia e o simbolismo que lhes são atribuídos, nas diferentes liturgias, coincidem no essencial. Cf. 2.2.2 e 2.2.6.1/2.2.6.2.

⁵⁸ «Numquid athleta otio uacat, cum semel dederit certamini nomen suum? Exercetur cotidie, unguitur cotidie: *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460. Sobre a origem das unções na liturgia baptismal, cf. L. L. MITCHELL, *Baptismal* 10-29.

⁵⁹ Cf. p. 18, nota 46.

⁶⁰ Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25 bis 62; 2,24 = SCh 25bis 88; *Myst.* 29 = SCh 25bis 172.

⁶¹ «Occurrit tibi leuita, occurrit tibi presbyter, unctus es»: *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62. Os termos usados para designar o bispo são, em AMBRÓSIO: *summus sacerdos* (cf. *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82; 3,4 = SCh 25bis 92; *Myst.* 8 = SCh 25bis 158); *episcopus* (cf. *Sacr.* 1,3 = SCh 25bis 62); *sacerdos* (cf. *Sacr.* 1,2.9.10.18 = SCh 25bis 60.64.70; 2,14.24 = SCh 25 bis 80.88; 3,4.8 = SCh 25bis 92.96; *Myst.* 14.29 = SCh 25bis 162.164). Estes termos não ocorrem no contexto da unção pré-baptismal. Cf. nota 55.

⁶² Cf. pp. 46-49.

põe uma tal disposição⁶³ — como o declarara — e procedera em conformidade — durante o catecumenado? A recomendação «pensa no que disseste»⁶⁴, dirigida ao neófito no contexto deste rito, indicaria que, antes ou a par da unção, porventura iniciada pelo bispo e completada por um diácono e por um presbítero ou apenas por este, o então catecúmeno também fala. Ou referir-se-ão tais palavras ao duplo compromisso da renúncia — à qual esta unção está estreitamente ligada — e da profissão de fé, explicitamente pronunciado pelo catecúmeno no baptistério? Uma e outra pergunta deve ser colocada, se bem que se torne difícil responder fundamentamente a tais questões, a partir dos elementos fornecidos por Ambrósio.

Tratar-se-á de unção total? A presença de diáconos e de presbíteros como auxiliares do bispo e aqui mencionados parece sugerir que se trata de acção demorada. Acresce que, quer a imagem do atleta, evocada neste contexto, quer o simbolismo do rito⁶⁵ favorecem esta hipótese. No mesmo sentido converge ainda a prática de outras Igrejas, tanto no Oriente⁶⁶ como em Roma⁶⁷, a cuja tradição Ambrósio é globalmente fiel⁶⁸.

Com a resposta a esta questão se prende também uma outra: seria antes desta unção que os catecúmenos depunham as suas vestes? É certo que Ambrósio não refere uma tal acção⁶⁹. Todavia, os indi-

⁶³ Cf. pp. 136-138.

⁶⁴ «Quid locutus sis considera»: *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62.

⁶⁵ Cf. pp. 136-138. A. STENZEL, *Die Taufe* 167, escreve: «Ob die Salbung noch Ganzsalbung ist, sagt uns Ambrosius nicht; die Symbolik spräche dafür».

⁶⁶ Cf. CIRILO de Jerusalém, *Κατ.* 2,2s = SCh 126,104-107, que diz: «Fostes ungidos com óleo exorcizado, desde os cabelos do alto da cabeça até ao mais baixo do corpo» (ἐλαίω ἠλειφθε ἐπορκιστῶ ἀπ' ἄκρων κορυφῆς τριχῶν ἕως τῶν κατωτάτων); J. CRISÓSTOMO, *Κατ.* 2,24 = SCh 50,147: «Todo o corpo é unguido [...] com este óleo espiritual» («Ἄπῶν τὸ σῶμα ἀλειφθεσθαι [...] τῷ ἐλαίῳ ἐκείνῳ τῷ πνευματικῷ»). Nesta liturgia, trata-se da segunda unção antes do banho. TEODORO, *Hom.* 14, introd. = ST 145,401-403: «Comme il faut, tu es oint tout entier de l'huile de l'onction.» E no parágrafo 8 desta mesma *Hom.* (p. 419), por duas vezes o declara.

⁶⁷ HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46, escreve: «E quando cada um tiver renunciado, unja-o com o óleo do exorcismo, dizendo-lhe: 'Que se afaste de ti todo o espírito'. E, deste modo, entregue-o nu ao bispo ou ao presbítero que está junto à água e que baptiza» («Et cum renuntiauit (ἀποτάσσεσθαι) unusquisque, ungat eum oleo exorcismi (ἐξορκισμῶς) dicens ei: Omnis spiritus abscedat a te. Et hoc modo tradat cum episcopo nudum uel presbytero qui stat ad aquam qui (quae?) baptizat»). Cf. nota 70.

⁶⁸ Lemos em *Sacr.* 3,5 = SCh 25bis 94: «Em tudo desejo seguir a Igreja de Roma» («In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam»).

⁶⁹ Em Jerusalém, os catecúmenos despem-se antes de serem ungidos com o óleo exorcizado (cf. CIRILO, *Κατ.* 2,2,3 = SCh 126,104.106). Em Antioquia, segundo CRISÓSTOMO (cf. *Κατ.* 2,24 = SCh 50,147) o catecúmeno despe-se após a renúncia, e antes da segunda unção (total) que antecede imediatamente o banho; segundo TEODORO, despe-se após a renúncia, é unguido em todo o corpo, e em seguida desce à água (cf. *Hom.* 14,8s = ST 145,418s).

cios apresentados a favor da unção pré-baptismal total ⁷⁰, bem como o rito da imersão e o rito contrastante da veste branca ⁷¹ e o simbolismo global do baptismo como despojamento do pecado e como revestimento de Cristo ⁷² apoiariam esta hipótese. A ser assim, parece que Ambrósio evita mencionar — mais ainda explorar — gestos e pormenores que, porventura pressupostos, poderiam levar os de fora a interpretações menos correctas, próximas do escândalo ⁶³.

Que óleo seria usado? Aí está outra questão difícil de dirimir, quer à luz da tradição de outras Igrejas, quer à luz da catequese de Ambrósio, relativa à liturgia baptismal em Milão, na qual nada é explicitamente dito sobre o assunto.

Hipólito distingue o *óleo do exorcismo* — próprio da unção pré-baptismal em Roma — do *óleo santificado* sobre o qual o bispo *deu graças* — por isso também chamado *óleo da acção de graças* — usado quer na unção pós-baptismal, quando o neófito sai da água, quer na unção da cabeça que se segue à imposição da mão ⁷⁴. Embora na liturgia baptismal de Roma, segundo o seu testemunho, a renúncia precedesse aquela primeira unção — ao contrário do que sucede em Milão — o seu fundo exorcístico, presente em ambos, permitiria admitir que neste rito seria usado óleo do mesmo tipo, isto é, *óleo exorcizado*, em ambas as liturgias.

Também Cirilo — em Jerusalém apenas se realiza o rito da unção pré-baptismal — designa o óleo de que se serve então de «óleo exorcizado» ⁷⁵, distinguindo-o do óleo usado no rito da crismação, o qual é chamado *myron* ⁷⁶ ou *santo myron* ⁷⁷ ou ainda *myron de Deus* ⁷⁸. Este óleo, sobre o qual foi pronunciada uma epiclese, à semelhança

⁷⁰ Os Autores mencionados e nos textos indicados (cf. notas 66 e 67) referem, no contexto da unção pré-baptismal, a nudez total. Segundo testemunha HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46, desnudado *antes* da renúncia, só após a unção pós-baptismal é que o neófito se enxuga e se veste de novo (cf. *ibid.*, 50).

⁷¹ A unção pré-baptismal prepara simbolicamente o catecúmeno para o rito da renúncia. Em *In Lc.* 8,44 = CCL 14,313 (também *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130) AMBRÓSIO, explicando o rito da veste branca, associa-o justamente à renúncia a toda a vida anterior. A deposição das vestes, já antes da primeira unção, é, pois, verosímil. Cf. p. 210, nota 639.

⁷² Cf., por exemplo, *In Lc.* 8,44 = CCL 14,313, ao citar e comentar *Cant* 5,3; *Myst.* 38 = SCh 25bis 176.

⁷³ Seria também esta a razão por que AMBRÓSIO tocava as narinas em vez da boca? Cf. nota 40.

⁷⁴ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46.50: «Oleum exorcismi (ἐξορκισμός) e «oleum gratiarum actionis (εὐχαριστία).» Sobre este fora pronunciada uma acção de graças.

⁷⁵ Ἐπορκιστὸν ἔλαιον: Κατ. 2,3 = SCh 126,106.108, onde a expressão ocorre duas vezes.

⁷⁶ Μύρον: Κατ. 3,2s = SCh 126,122.124.

⁷⁷ Ἁγίον μύρον Κατ. 3,3.7 = SCh 126,124.130.

⁷⁸ Μύρον τοῦ θεοῦ: Κατ. 3,4 = SCh 126,126.

do que acontece na epicles eucarística pela qual são transformados os dons do pão e do vinho, deixou de ser um óleo qualquer⁷⁹. O *myron* de Cirilo equivaleria ao *óleo santificado* de Hipólito: por ambos é usado após o banho. Por sua vez, o óleo usado antes do banho, em ambas as liturgias, é *óleo exorcizado*.

Teodoro de Mopsuéstia fala de uma signação na frente, também chamada consignação⁸⁰, e de uma unção total, antes do banho⁸¹, nas quais é utilizado *óleo da unção*⁸², também chamado *óleo do baptismo*⁸³. E igualmente catequiza sobre uma outra signação na fonte, também chamada consignação⁸⁴, depois do banho⁸⁵, sem caracterizar então o óleo de que provavelmente⁸⁶ se serve. Para a signação anterior ao banho, Teodoro refere quer a fórmula «é signado Fulano em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo», também usada na signação posterior ao banho⁸⁷, quer na fórmula «é ungido Fulano em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo»⁸⁸, pelo que, também a partir daqui se não pode concluir se é ou não usado o mesmo óleo, simples, como parece mais provável. Só o simbolismo atribuído à primeira signação — o catecúmeno torna-se soldado de nosso Senhor, rei do céu⁸⁹ — e o efeito e simbolismo ligados à segunda — o catecúmeno recebe o dom do Espírito Santo, à semelhança de Jesus, e torna-se imortal e incorruptível⁹⁰ — diferem. Todavia, este elemento não ilumina por si a questão do óleo em Teodoro. Se fala claramente da consagração da água⁹¹, silencia, sem dúvida, uma eventual bênção do óleo da consignação e unção posteriores ao banho. Por isso, tam-

⁷⁹ Cf. Κατ. 3,3 = SCh 126,124.

⁸⁰ Cf. *Hom.* 13,19 = ST 145,399.

⁸¹ Cf. *Hom.* 13,17-20 = ST 145,397-401, e *Hom.* 14,1s.8 = ST 145,403-405.417: é depois desta primeira signação/consignação na frente e unção total — recorda o mistagogo — que «tu t'avances donc au saint baptême»: *Hom.* 14,2 = ST 145,407.

⁸² «Huile de l'onction»: *Hom.* 13, introd. = ST 145,369; *Hom.* 13,17 = ST 145,397; *Hom.* 14, introd. = ST 145,401.

⁸³ «Huile du baptême»: *Hom.* 14,1 = ST 145,403.

⁸⁴ Cf. *Hom.* 14,27 = ST 145,457.

⁸⁵ Cf. *Hom.* 14, introd. 27 = ST 145,403.457.

⁸⁶ Assim opina B. BOTTE, *L'onction* 805: a consignação pós-baptismal em TEODORO, comportaria «probablement une onction». Esta reserva é seguramente motivada pela confusa exposição do mistagogo em *Hom.* 14,27 = ST 145,457.

⁸⁷ Cf. *Hom.* 14, introd. = ST 145,403; *Hom.* 14,27 = ST 145,457; nestes passos aparece «est signé».

⁸⁸ Cf. *Hom.* 13, introd. 17 = ST 145,369.397: aqui aparece «est signé»; e *Hom.* 14, introd. = ST 145,403, onde ocorre «est oint».

⁸⁹ Cf. *Hom.* 13,17.19 = ST 145,397.399.

⁹⁰ Cf. *Hom.* 14,27 = ST 145,457-459.

⁹¹ Cf. *Hom.* 14,9.14 = ST 145,419-423.431.

bém Teodoro, por comparação, não decide sobre a questão do óleo usado em Milão, na unção pré-baptismal.

Crisóstomo testemunha que o catecúmeno, num primeiro momento, é ungido e signado na fronte «com o *myron* espiritual»⁹² — a fórmula litúrgica é igual à de Teodoro⁹³ — e, num segundo momento, mas ainda antes do banho, tem lugar uma unção total «com este óleo espiritual»⁹⁴. Trata-se, pois, do mesmo óleo.

No que respeita a Ambrósio, há indícios de que o óleo da unção após o banho é diferente do usado na unção antes do banho. De facto, se no contexto desta primeira unção não refere qualquer atributo particular do óleo usado⁹⁵, ao explicar a segunda, detém-se a realçar o carácter especial do óleo utilizado, chamado *myron* ou *unguento*⁹⁶ ou *óleo espiritual*⁹⁷: o seu simbolismo, os efeitos que lhe atribui, o ministro principal da unção pós-baptismal afirmam aquela diferença⁹⁸.

Resumindo:

Crisóstomo serve-se de um único óleo, que designa de «*myron* espiritual» ou «óleo espiritual»⁹⁹ — primeiro na unção e na signação da fronte e, a seguir, na unção total do corpo: os dois ritos têm lugar antes do banho.

Teodoro utiliza também um único óleo — o «óleo da unção» ou «óleo do baptismo»¹⁰⁰ — na única unção total (e na signação da fronte) antes de o catecúmeno descer à água. A ausência de predicados parece indicar que se trata de óleo simples.

Cirilo distingue claramente o óleo usado durante a unção que precede o banho — «óleo exorcizado»¹⁰¹ — do óleo da crismação — o *myron*, «santo *myron*» ou «*myron* de Deus»¹⁰² — após o banho.

Também Hipólito recorre a dois tipos de óleo: ao «óleo do exorcismo»¹⁰³, na unção total antes do banho; e ao «óleo santificado»¹⁰⁴

⁹² Τῷ μύρω τῷ πνευματικῷ: Κατ. 2,22 = SCh 50,145.

⁹³ Cf. Κατ 2,22 = SCh. 50,146 e Hom. 14,8 = ST 145,419 (também introd. a esta Hom., pp. 401-403).

⁹⁴ Τῷ ἐλαίῳ ἐκείνῳ τῷ πνευματικῷ: Κατ. 2,24 = SCh 50,147.

⁹⁵ Cf. Sacr. 1,4 = SCh 25bis 62.

⁹⁶ Cf. Sacr. 3,1 = SCh 25bis 90; 4,3 = SCh 25bis 102; Myst. 29s = SCh 25bis 172; Hel. 10,36s = CSEL 32/2,432-434; nota 388.

⁹⁷ «Spiritale oleum»: Ep. (extra) 1,20 = CSEL 82/3,156; cf. In ps. 118 2,8 = CSEL 62,24.

⁹⁸ Cf. textos referidos na nota ; pp. 94s e 194-203.

⁹⁹ Cf. notas 92 e 94.

¹⁰⁰ Cf. nota 80.

¹⁰¹ Cf. nota 75.

¹⁰² Cf. notas 76-78.

¹⁰³ Cf. nota 74.

¹⁰⁴ Cf. nota 74.

ou «óleo da acção de graças»¹⁰⁵ na unção pós-baptismal e na unção da cabeça, após a imposição da mão.

Dado que Ambrósio distingue o óleo usado na sua liturgia baptismal, antes e depois do banho, e uma vez que se aproxima mais da liturgia baptismal de Cirilo e sobretudo da de Hipólito¹⁰⁶ — «cujo modelo seguimos em tudo»¹⁰⁷, escreve Ambrósio, mau grado as diferenças reais e conscientes¹⁰⁸ — que da de Teodoro e da de Crisóstomo, consideramos mais ajustado, à luz destes dados, aceitar que o bispo de Milão se serviria de óleo exorcizado na unção pré-baptismal.

Segundo Ambrósio, o simbolismo desta unção, como veremos¹⁰⁹, sublinha a sua relação com o rito da renúncia, que o catecúmeno se prepara para fazer de imediato.

1.2.3 RENUNCIA

1.2.3.1 Em Tertuliano

Embora este rito não seja explicitamente mencionado no *De baptismo*, faz certamente parte integrante da celebração do Sacramento em Cartago¹¹⁰. De facto, mesmo naquela obra, há passagens que, lidas à luz de outros textos do Autor, nos quais a renúncia bem como o seu conteúdo são expressivamente afirmados, apontam o rito com suficiente clareza.

De entre os indícios mais significativos está certamente o subjacente à frase em que Tertuliano afirma que os cristãos «abandonam,

¹⁰⁵ Cf. nota 74.

¹⁰⁶ Note-se a sequência do ritual do baptismo nos três Autores, no que respeita ao uso do óleo: AMBRÓSIO: unção pré-baptismal, unção pós-baptismal e consignação (mais provavelmente *sem* óleo, segundo cremos: cf. pp. 221-225); HIPÓLITO: unção pré-baptismal, unção pós-baptismal e imposição da mão/signação com unção da cabeça; CIRILO: unção pré-baptismal e crismação. Ponto importante de contacto: o óleo usado antes do banho é, assim julgamos, diferente do utilizado após o banho.

¹⁰⁷ «Cuius tytum in omnibus sequimur et formam»: *Sacr.* 3,5 = Sch 25bis 94.

¹⁰⁸ Cf. 1.2.7 (lava-pés), como dado seguro, e ainda 1.2.9.2 (consignação, *sem* óleo e, mais provavelmente, — cf. 1.2.10.2 — *sem* imposição da mão).

¹⁰⁹ Cf. 2.2.2.

¹¹⁰ Cf. H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 9-22. TERTULIANO afirma (cf. nota 29) que o dia de Páscoa é o mais solene para esta celebração, dado que somos baptizados na paixão do Senhor, a qual naquele dia se consuma pela ressurreição: cf. *Bapt.* 19,1 = CCL 1,293. Se nesta passagem, conforme acentua, a propósito de *Mt* 14,13, a água está ligada à Páscoa, não admira que o esteja também o baptismo, naquela água figurado. Este era, pois, celebrado em Cartago na Vigília Pascal, que durava toda a noite: cf. *Ux.* II 4,2 = CCL 1,388. É esta a tradição firme de todas as comunidades.

submerso na água, o diabo, tirano desde as origens»¹¹¹. É no banho, sim, que se consuma a rejeição do diabo, cuja derrota começa agora a vislumbrar-se.

Outros indícios podem ser descortinados ainda no *De baptismo*. Pressuporiam a renúncia — e também a profissão de fé — a insistência do Autor no compromisso de não pecar, quer antes¹¹², quer depois do banho¹¹³, bem como as exigências morais da vida cristã que levam Tertuliano a realçar «o peso do baptismo»¹¹⁴, declarando que é preferível adiá-lo a celebrá-lo extemporaneamente e que, por isso mesmo, não se justifica que os padrinhos — *sponsors* — assumam o encargo de promessas de outros, sem necessidade grave¹¹⁵.

Mas, relativamente a este rito, são seguramente abundantes e insofismáveis os testemunhos do Autor, nos seus escritos.

De facto, a renúncia ao diabo está de tal maneira implicada no baptismo que Tertuliano chega a recordar que, uma vez que os espectáculos são uma expressão de idolatria e do diabo, nós, os cristãos, «que por duas vezes renunciamos aos ídolos»¹¹⁶, nem presenciamos, nem apreciamos, nem falamos desse género de manifestações idolátricas, pompas do diabo que rejeitamos¹¹⁷.

Podemos perguntar quando é que o catecúmeno pronunciava esta dupla renúncia. A primeira situar-se-ia no início ou no decurso do catecumenado¹¹⁸, como prova da sinceridade com que o candidato ao baptismo se aproximava. É o que Tertuliano dá a entender

¹¹¹ «Diabolum dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284. Também CIPRIANO, *Ep.* 69,15 = CSEL 3/2, 764, escreve no mesmo sentido: «Ali [na água salutar] é derrotado o diabo» («Illic diabolus opprimitur»).

¹¹² Escreve TERTULIANO: «Por isso não somos purificados para deixarmos de pecar, mas porque deixamos de pecar, dado que já estamos limpos no coração» («Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desimus, quoniam iam in corde loti sumus»): *Paenit.* 6,17 = CCL 1,331. O baptismo implica, portanto, a renúncia ao mal, já no tempo da preparação, conforme logo acrescenta: «Na verdade, este é o primeiro baptismo daquele que ouv» («Haec enim prima audientis intinctio est»).

¹¹³ Cf. *Bapt.* 18,4-6 = CCL 1,293; *Paenit.* 6,17 = CCL 1,331.

¹¹⁴ «Pondus baptismi»: *Bapt.* 18,6 = CCL 1,293.

¹¹⁵ Cf. *Bapt.* 18,4 = CCL 1,293.

¹¹⁶ «Qui bis idolis renuntiamus»: *Spect.* 13,1 = CCL 1,239. Cf. ainda *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042, onde pormenoriza. Não admira que uma tal renúncia tivesse já lugar no início — porventura mesmo por ocasião da admissão — ou durante o catecumenado, à luz desta pergunta do nosso Autor: «Porventura é um o Cristo para os [já] baptizados, e outro o Cristo para os ouvintes?» («An alius est intinctis Christus, alius audientibus?»): *Paenit.* 6,15 = CCL 1,331

¹¹⁷ Cf. *Spect.* 24,2 = CCL 1,248. A paixão colectiva pelos jogos e combates no circo dominava o ambiente cultural de então.

¹¹⁸ Cf. nota 116. No Ocidente, esta renúncia é atestada por HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 16 = LQF 39,34-39: aqui são indicados os ofícios e profissões a rejeitar pelos que se aproximam da fé. No Oriente, é testemunhada por ORÍGENES, *Μαρτύρ.* 17 = PG 11,584c, quando os catecúmenos recebem os rudimentos da fé.

quando, à semelhança de Hipólito, declara que quem não se dispuser a observar a lei proposta deve renunciar ao baptismo, pressupondo, portanto, que, quem a observa, renunciou ao que impede o acesso ao Sacramento¹¹⁹. A segunda, certamente, tem lugar no próprio momento do banho.

Destes dois momentos da renúncia — separados no tempo, que não no seu conteúdo — nos fala Tertuliano expressiva e indubitavelmente.

Na verdade, lemos no *De corona* que, «quando estamos para nos aproximar da água, ali mesmo, mas também noutra ocasião anterior, na Igreja, sob a mão do presidente, declaramos que renunciamos ao diabo e à sua pompa e aos seus anjos»¹²⁰. O texto é claro: a renúncia, exigida já noutra ocasião, sob a mão do presidente¹²¹, é renovada por aqueles que estão prestes a entrar na água — melhor, estão já dentro da água — isto é, pelos baptizados que na água vão vencer o inimigo, nela submerso. Na presença do bispo — «anjo e testemunha do baptismo»¹²² — e talvez a seu convite¹²³, o catecúmeno

¹¹⁹ Cf. *Idol.* 24,3 = CCL 2,1124; pp. 18-20.

¹²⁰ «Aquam adituri, ibidem, sed et aliquando prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos remunitare diabolo et pompae et angelis eius»: *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042. Relacionando este texto com o citado na nota 116, J. P. MIGNÉ, comenta: «Primeiramente na Igreja, sob a mão do presidente, algum tempo antes do banho; depois, por ocasião do próprio banho, quando estamos para nos aproximar da água» («Primo, in ecclesia sub antistitis manu, aliquando prius ante lauacrum; deinde in ipso lauacro, aquam adituri»): PL 2,720, nota 61.

A expressão *sob a mão do presidente* indiciaria, segundo GALTIER, *Imposition des mains*, in *DThC* 7,1315s.1318, que o gesto da imposição das mãos está associado em TERTULIANO ao rito da renúncia, já durante o catecumenado. CIPRIANO, por sua vez, fala em renúncia ao diabo e ao século: cf. *Fortunat.* 7 = CCL 3,195; *Lapsis* 8 = CCL 3,225.

¹²¹ TERTULIANO emprega um termo genérico — *antistes* — para designar aquele que testemunha o gesto do catecúmeno. Todavia, se aproximarmos este texto sobretudo de *Bapt.* 17 = CCL 1,291s — aliado ao facto de o baptismo ser celebrado solenemente na Vigília Pascal (cf. nota 110) — parece lógico identificar aquele *antistes* com o bispo — *episcopus*, *summus sacerdos* — o qual tem o direito máximo de presidir à celebração. Os presbíteros e os diáconos podem administrar o baptismo, «contudo, não sem a autorização do bispo» («non tamen sine episcopi auctoritate»). Por maioria de razão carecem desta licença os leigos que só em caso de grave necessidade o podem fazer, evitando assumir «o ministério do bispo» («episcopi officium»). Do silêncio do Autor não se pode concluir que na celebração do baptismo apenas interviria o bispo: cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 92.

¹²² «Angelus baptismi arbiter»: *Bapt.* 6,1 — CCL 1,282. Neste trecho é claro que o anjo é o bispo. Mas também pode ser o Espírito Santo: cf. *Bapt.* 5,5 = CCL 1,281, comentado em 3.2.4.2.1, sobretudo p. 334; cf. nota 202.

¹²³ No Ocidente é claro o testemunho de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46. A resposta, sob forma declarativa, como no Oriente, revestirá em Milão a forma interrogativa: cf. pp. 60s.

Quanto ao Oriente, cf. *Const. apost.* VII 40,1-41,2 = FUNK 442-445; CRISÓSTOMO, *Κατ.* 2,18.20 = SCH 50,144s; CIRILO, *Κατ.* 1,4.6.8 = SCH 126,88.92.94; TEODORO, *Hom.* 13,5.13 = ST 145,373.391.

declara¹²⁴ solenemente, através de uma já fixa formulação que, no essencial, diria, provavelmente¹²⁵:

«RENUNCIO AO DIABO
À SUA POMPA
E AOS SEUS ANJOS»¹²⁶.

Três passagens de Tertuliano indiciam que esta solene declaração é feita pelo catecúmeno já dentro da água, na qual está para se banhar e para pronunciar também a sua profissão de fé.

No *De baptismo*, realçando o significado do rito, sublinha, repetimos, que os baptizados «abandonam, submerso na água, o diabo»¹²⁷. Se é certo, como parece, que este abandono é significado, convergentemente, se bem que em perspectivas diferentes, pelos ritos da renúncia, da profissão de fé e do banho, a renúncia constitui o primeiro momento. O inciso *na água* pressuporia então que o catecúmeno já está dentro da água, ao pronunciar a sua declaração solene.

Esta hipótese é confirmada pela leitura de dois outros textos ainda mais claros, ambos extraídos do *De corona*. Aí lemos a propósito: «Quando estamos para nos aproximar da água, ali mesmo [...] declaramos que renunciamos ao diabo e à sua pompa e aos seus

¹²⁴ Enumerando as pompas do diabo e seus anjos, TERTULIANO sublinha que foram «rejeitadas uma vez já na declaração do Sacramento» («Semel iam in sacramenti testatione eieratae»): *Cor.* 13,7 = CCL 2,1062.

¹²⁵ Com efeito, a repartição ternária é mencionada com frequência: cf. *Spect.* 4,1 = CCL 1,231; *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042; *An.* 35,3 = CCL 2,837. Quanto a outros textos que parcialmente se referem à renúncia, cf. nota 6.

A respeito das fórmulas primitivas de renúncia (cf. H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 38-74 [sobretudo pp. 39-50]), observa G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 79: «Der Wortlaut dieser Formeln scheint weniger festgelegt als etwa das Credo und liess sich den wechselnden Zeitsumständen anpassen», como o comprovam os testemunhos posteriores, aliás.

¹²⁶ H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 11, escreve, a respeito de *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042, e *Spect.* 4,1 = CCL 1,231, onde estas palavras ocorrem: «Dass es sich hier um das Zitat einer wirklichen Formel handelt, ist nicht nur aus dem immer wiederkehrenden gleichen Wortlaut zu erschliessen, sondern ebenso aus der typischen Formelsprache, die dabei zur Anwendung kommt.» Invocando *Cor.* 4,1 = CCL 2,1043, o Autor admite mesmo (*ibid.*, 12), que, a referir tal fórmula de renúncia, TERTULIANO se atém já a uma prática tradicional.

Expressivamente semelhante a fórmula do Oriente e do Ocidente: cf. notas 123 e 125. Informações suplementares sobre a renúncia, em Cartago, são fornecidas por CIPRIANO: cf. *Dom. Orat.* 19 = CCL 3A, 102; *Habitu Virg.* 7 = CSEL 3/1,192; *Bono pat.* 12 = CCL 3A,124; *Fortumat.* 7 = CCL 3,195; *Lapsis* 8 = CCL 3,225.

Dado que o conteúdo fundamental da fórmula radica na rejeição dos deuses pagãos (cf. pp. 138-143) é lógico o que escreve G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 98: «Abrenuntiationsformeln aus vorchristlicher Zeit, kennen wir nicht.»

¹²⁷ «Diabolum [...] in aqua obpressum derelinquunt»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284.

anjos»¹²⁸. O inciso *ali mesmo* — advérbio que exprime simultaneamente as ideias de *lugar* e de *tempo* — é esclarecedor. Finalmente, o texto mais significativo, relativo ao assunto: Justificando a rejeição dos espectáculos pelos cristãos, Tertuliano escreve que «quando entrámos na água, professamos a fé cristã com as palavras da sua lei e declaramos pela nossa própria boca que renunciámos ao diabo e à sua pompa e aos seus anjos»¹²⁹. Associando os três ritos referidos, Tertuliano afirma claramente que também a declaração da renúncia tem lugar *quando entrámos na água*.

Neste contexto, e embora Tertuliano o silencie, parece lógico admitir que o catecúmeno, de acordo aliás com a tradição, quer no Ocidente¹³⁰, quer no Oriente¹³¹, se despira antes, também como sinal de renúncia¹³², que não apenas por necessidade.

Face a esta análise, poderíamos resumir o que no momento da renúncia se passa em Cartago: o catecúmeno, à semelhança do que já fizera durante o tempo da preparação, agora nú¹³³, dentro da água¹³⁴, sob a mão do presidente¹³⁵, isto é, do bispo, declara que renuncia ao diabo e à sua pompa e aos seus anjos.

Assim se prepara no imediato e interiormente para fazer a sua profissão de fé, o reverso da renúncia.

¹²⁸ «Aquam adituri, ibidem, [...] contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius»: *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042. Lendo *Cor.* 3,2s = CCL 2,1042, é patente a íntima ligação entre os três ritos — renúncia, profissão de fé e banho.

¹²⁹ «Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae uerba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur»: *Spect.* 4,1 = CCL 1,231.

¹³⁰ Cf. nota 67.

¹³¹ Cf. nota 66.

¹³² Cf. notas 69 e 133.

¹³³ É possível que no contexto de *Cultu fem.* I 2,4 = CCL 1,345, TERTULIANO aluda à deposição de todos os adornos por parte da mulher que desce à água. O Autor menciona, por exemplo, as pedras brilhantes («lumina lappillorum»); as argolas de ouro à volta dos braços («circulos ex auro quibus brachia artantur»); o cabelo pintado («medicamina ex fuco quibus lanae colorantur»); os olhos pintados («illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exodia producuntur»): *Cultu fem.* I 2,1 = CCL 1,344s. A ser assim, a liturgia baptismal em Cartago aproximar-se-ia da de Roma, que explicitamente refere este gesto, ao entrar na água: cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,44-46.

¹³⁴ No mesmo sentido escreve A. STENZEL, *Die Taufe* 73: «'Sub antistitis manu' erfolgte die Absage an den Satan, schon im Taufwasser stehend». Outros, conforme acrescenta (cf. *ibid.*, 74) preferem situá-la no termo do catecumenado.

¹³⁵ A pontuação adoptada por KROYMANN — responsável pela edição crítica — liga o inciso '*sub antistitis manu*' à primeira renúncia. Associado à segunda, indicaria que esta tinha lugar dentro de água, dado que, na altura do banho (tríplice imersão/emersão) o presidente colocava a mão sobre a cabeça do catecúmeno: cf. ,por exemplo, HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,48; CRISÓSTOMO, *Kατ.* 2,26 = Sch 50,147.

1.2.3.2 Em Ambrósio

Também em Milão, os catecúmenos têm parte activa na celebração deste rito. A afirmação clara de renunciar ao diabo, ao mundo e ao que os personificam, constitui o primeiro momento do compromisso que, publica e solenemente assumem perante os ministros de Deus, isto é, perante o próprio Deus¹³⁶.

Cada um se dispõe agora a materializar o aceno que, pensando certamente neste rito, Ambrósio a todos fizera, ao explicar-lhes o sentido do tempo novo, a partir do acontecimento salvífico que foi o êxodo dos Hebreus: «Assim é dito aos regenerados: 'Este mês é para vós o início dos meses; é para vós o primeiro de entre os meses do ano'»¹³⁷. Se bem que dom da acção maravilhosa do Deus libertador, para poderem usufruir dos benefícios dessa realidade nova, antes de passar pela água, isto é, pelo Mar, os Hebreus tiveram que recusar o jugo da servidão do faraó. Também o catecúmeno declara agora não querer mais servir 'o príncipe deste mundo', isto é, o diabo, que o faraó do Egipto expressivamente simboliza¹³⁸. O facto de Ambrósio referir então, sob forma declarativa, a fórmula aproximada da renúncia baptismal¹³⁹, relaciona, sem dúvida, os dois acontecimentos¹⁴⁰.

Assim, cada catecúmeno, provavelmente voltado para o Ocidente¹⁴¹ — veremos a razão de ser desta posição corporal, quando falarmos do simbolismo deste rito¹⁴² — é interrogado por duas vezes¹⁴³, nos seguintes termos:

«RENUNCIAS AO DIABO E ÀS SUAS OBRAS?»¹⁴⁴.

¹³⁶ Cf. *Sacr.* 1,5-8 = Sch 25bis 62-64.

¹³⁷ «Regeneratis itaque dicitur: 'Mensis hic uobis initium mensuum, primus est uobis in mensibus anni'»: *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12.

¹³⁸ Cf. p. 145, nota 121; pp. 281s.

¹³⁹ «Renuncio a ti, ó diabo, e às tuas obras e às tuas ordens» («Abrenuntio tibi, diabole, et operibus tuis et imperiis tuis»): *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12. Cf. *In ps.* 118 12,36 = CSEL 62,272.

¹⁴⁰ A travessia do Mar Vermelho é, de facto, uma brilhante figura do baptismo de Cristo: cf. pp. 277-289.

¹⁴¹ Assim era em Jerusalém, segundo CIRILO, Κατ. 1,2 = Sch 126,84. Atenda-se à força original do verbo *conuertere* que no contexto do rito contrastante da profissão de fé, AMBRÓSIO usa, em *Myst.* 7 = Sch 25bis 158. A sua conotação espacial original aponta para uma orientação corporal diferente nos dois ritos: cf. pp. 86 e 152s; J. DANÍELOU, *Bible* 38-40.

¹⁴² Cf. pp. 145s e 152-154.

¹⁴³ CROMÁCIO, *Sermo* 14,4 = CCL 9A,63, pressupõe uma única pergunta que abrange idêntico conteúdo.

¹⁴⁴ «ABRENUNTIAS DIABOLO ET OPERIBUS EIUS»: *Sacr.* 1,5 = Sch 25bis 62. O emprego de *diabolus* em vez de *Satana* poderá relacionar-se com a maior familiaridade ou

Fortalecido pela união prévia, o catecúmeno, enfrentando o já reconhecido inimigo que o escraviza, responde ousadamente:

«RENUNCIO»¹⁴⁵.

Prosegue o diálogo comprometedor:

«RENUNCIAS AO SÉCULO E AOS SEUS PRAZERES?»¹⁴⁶.

E o atleta de Cristo, confirmando a sua disposição, já vivida durante a longa preparação para este momento decisivo, declara corajosamente pela segunda vez:

«RENUNCIO»¹⁴⁷.

Quem conduzia este breve mas significativo diálogo? Dada a importância do rito, pareceria lógico admitir ser o bispo a presidir ao mesmo. Porém, nunca tal é atestado explicitamente por Ambrósio. Na sua catequese, ao recordar ao neófito o que então respondera àquele que o interrogara, deixa perceber não ter sido ele a presidir ao rito¹⁴⁸, apesar de, por outro lado, indiciar que está presente,

preferência de AMBRÓSIO por *Mt* e *Lc*, mais citados nas suas catequese. Nas tentações de Jesus, *Mc* usa *Satana*, enquanto *Mt* e *Lc* preferem *diabolus*.

Sobre este rito, cf. também CROMÁCIO, *Sermo* 14,4 = CCL 9A 63.

¹⁴⁵ «ABRENUNTIO»: *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62.

¹⁴⁶ «ABRENUNTIAS SAECULO ET UOLUPTARIBUS EIUS»: *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62. Cf. *Fuga saec.* 8,45 = CSEL 32/2,199; *In ps.* 118 5,37 = CSEL 62,102; *Ep.* 11,12 = CSEL 82/1,85; *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12.

¹⁴⁷ «ABRENUNTIO»: *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62. A propósito do ritmo binário da renúncia, diz G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 231, nota 292: «Die zweigliedrigkeit der Taufabsage ist ganz ungewöhnlich».

Segundo B. BOTTE, *La sputation, antique rite baptismal?* (Utrecht-Anvers 1963) 196-201, só um erro de crítica textual permitiu formular a hipótese de o catecúmeno, no seu acto ritual de renúncia, cuspir na direcção do Ocidente, como sinal de rejeição do diabo: a expressão de *Myst.* 2,7 — «in os sputaris» (tardia) — defendida por alguns (cf., por exemplo, P. LORSSEN, *Noch einmal zu Ambrosius 'De mysteriis' 2,7*, in *BPW* 30 [1910] 477-479; G. MORIN, *La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IV siècle, d'après un passage corrigé du 'De mysteriis' de Saint Ambroise*, in *RBen* 16 [1899] 414-418; A. SEMENOV, *Zu Ambrosius 'De mysteriis' 2,7*, in *BPW* [1910] 286s), deve ser corrigida para «in os putaris» (anterior): cf. SCh 25bis 158. Era já esta a tese de O. FALLER, *Das Teufelsanspeien im Mailänder Taufritual*, in *JLW* 9 (1929) 128-132.

¹⁴⁸ Noteimos o emprego da terceira pessoa, no inciso «quanto te interrogou» («quando te interrogavit»), em *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62.

quando recorda: «Chegámos à Fonte»¹⁴⁹. Se atendermos ao que de imediato escreve, seremos antes levados a pensar que seria um diácono que dialogava com o catecúmeno. Com efeito, realçando o peso da promessa então feita, sob a forma de compromisso assinado, Ambrósio apenas menciona o diácono, na sua qualidade de ministro de Cristo¹⁵⁰. A ser assim, compreendemos o inciso «aos quais prometeste»¹⁵¹: na pessoa do ministro está presente Cristo; prometendo àquele é também a Cristo que promete. Aliás, também os outros ministros estão presentes, desde a unção pré-baptismal, no baptistério.

A explicação do rito que Ambrósio desenvolve no *De mysteriis* sugere também o ritmo binário da fórmula litúrgica. Lembra ele ao neófito na sua mistagogia: «Renunciaste ao diabo e às suas obras, ao mundo e à sua luxúria e aos seus prazeres»¹⁵².

Nesta recordação, ao mesmo tempo vibrante e paternal, são bem realçados a importância e o conteúdo da renúncia. Por isso a recordação tornar-se-á apelo, por se tratar de uma promessa cheia de consequência para toda a vida¹⁵³.

1.2.3.3 Síntese comparativa

Quer Tertuliano quer Ambrósio integram este rito na celebração litúrgica do baptismo, se bem que, assim parece, não ocupe exactamente o mesmo lugar no decurso da mesma¹⁵⁴.

Enquanto Tertuliano menciona uma dupla renúncia — uma antes e outra durante o baptismo — Ambrósio apenas refere este rito integrado já na celebração do Sacramento. Em Milão, a renúncia efectiva exigida já durante o catecumenado apenas então é ritualizada.

¹⁴⁹ «Venimus ad fontem»: *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62. Será que, embora inserido na explicação do rito da consagração da água, o inciso «viste o sumo sacerdote a interrogar» («uidisti summum sacerdotem interrogantem»: *Myst.* 8 = SCh 25bis 158) se pode referir ao rito da renúncia?

¹⁵⁰ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62.

¹⁵¹ «Quibus promiseris»: *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62.

¹⁵² «Renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuriae eius ac uoluptatibus»: *Myst.* 5 = SCh 25bis 158. Neste passo, AMBRÓSIO emprega *mundo* em vez de *saeculo*, e acrescenta *luxuriae*, que omite em *Sacr.* 1,5,8 = SCh 25bis 62,64. Porém, o sentido global é o mesmo. Notemos como, por exemplo, no n.º 8, acabado de referir, o bispo usa *mundo* que, de facto, não ocorre na fórmula apresentada no n.º 5, também mencionado. Cf. *Fuga saec.* 9,57 = CSEL 32/2,206; *In Lc.* 9,36 = CCL 14,344; *In ps.* 61,31 = CSEL 64,396. A renúncia à luxúria é também referida em *Ep.* 7,42 = CSEL 82/1,64.

¹⁵³ Cf. pp. 145-148.

¹⁵⁴ Cf. notas 1 e 9; p. 70.

Quanto à forma precisa como o rito se desenrola, podemos afirmar que, segundo Tertuliano, o catecúmeno pronuncia o seu compromisso, já dentro da água, provavelmente sob forma declarativa, talvez a convite do presidente, que coloca a mão sobre a sua cabeça. O bispo de Milão parece indiciar que ao rito preside o diácono, o único mencionado explicitamente no contexto do rito, certamente, fora da água, só depois daquele consagrada pelo bispo¹⁵⁵. Agora, à provável forma declarativa de Tertuliano sucede a indubitável forma de diálogo interrogativo em Ambrósio.

Só o bispo de Milão refere que o catecúmeno, durante o rito, se volta, provavelmente, para o Ocidente, como oportunamente fundamentaremos¹⁵⁶.

Ambos realçam de igual modo o conteúdo e significado decisivos do rito. Um e outro acentuam que a renúncia ao diabo, na medida em que este inimigo se esconde astutamente em realidades concretas da existência quotidiana do homem, envolve também o abandono do estilo anterior de vida. É um sinal da verdade da conversão operada. A renúncia ao diabo é, pois, um dos fundamentos das exigências morais da existência cristã¹⁵⁷.

1.2.4 BÊNÇÃO DAS ÁGUAS¹⁵⁸

1.2.4.1 Santificação das águas em Tertuliano

Tertuliano canta convictamente os louvores da água¹⁵⁹. Aliás, é ele o primeiro a testemunhar este rito baptismal¹⁶⁰. De acordo com o seu testemunho, o rito comporta, sobretudo e explicitamente, uma invocação de Deus, feita pelo bispo¹⁶¹, para que se torne presente e actue pelas águas. Todavia, parece ajustado pensar que se esta invocação não encerra também uma declarada dimensão exor-

¹⁵⁵ Cf. p. 70, nota 9.

¹⁵⁶ Cf. pp. 145s e 152-154.

¹⁵⁷ Aspectos desenvolvidos em 2.2.3.1 e 2.2.3.2.

¹⁵⁸ Cf. de PUNIET, *Bénédiction de l'eau*, in *DACL* 2/1,685-713; J. LECUYER, *La prière consécatoire des eaux*, in *MD* 49 (1957) 71-95.

¹⁵⁹ Cf. *Bapt.* 3-5,4 = CCL 1,278-281.

¹⁶⁰ Quer *Ἰδαρχή* 7,1s = SCh 248,170 — que alude à água viva, isto é, corrente—quer JUSTINO, *Ἀπολ.* I = PG 6,420s, pressupõem ainda tratar-se de água normal e parecem mesmo excluir qualquer tipo de bênção da água. Cf. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica* IV § 74, p. 97.

¹⁶¹ Não o afirma explicitamente o Autor, mas o testemunho de CIPRIANO é elucidativo: cf. textos referidos nas notas 190, 193 e 194.

cística — os dados fornecidos pelo Autor sobre este rito são extremamente diminutos — o carácter de exorcismo está-lhe ao menos subjacente¹⁶².

Na verdade, o pensamento de Tertuliano ressalta, antes de mais, do confronto que faz entre as águas do baptismo cristão e as dos banhos rituais dos pagãos, sem dúvida entre si semelhantes, mas, de facto, absolutamente diferentes. Segundo o Autor, as águas em que os pagãos se banham carecem de verdadeira força purificadora. Ao contrário, em vez de lavarem, mancham, por uma razão evidente: é que «os espíritos impuros cobrem as águas»¹⁶³. A expressão é visivelmente incisiva: à semelhança das aves que chocam os ovos, cobrindo-os, de modo a nascerem os seus filhos, assim os espíritos impuros cobrem as águas, para gerarem os seus. Aliás, o próprio mundo se encontra infestado pela semente de pecado que o maligno nele semeou¹⁶⁴. Trata-se de uma arreigada convicção em Tertuliano, como em outros Padres da Igreja, aliás.

Os pagãos iludem-se, quando se submetem a tais ritos. Por isso, acentua: «Enganam-se a si mesmos com as águas vazias»¹⁶⁵. Vazias são as águas idolatradas em que, de balde, os pagãos pretendem purificar-se. Ao contrário, as águas do baptismo cristão «santificadas, ficam impregnadas da força santificadora»¹⁶⁶ do Espírito Santíssimo¹⁶⁷ «pela autoridade de Deus»¹⁶⁸; só o Deus vivo¹⁶⁹ torna vivas as águas. Por consequência e por contraste, as outras permanecem vazias, isto é, ineficazes, como os ídolos que sobre elas são invocados. Assim, os efeitos que os pagãos procuram nas suas águas são mera ilusão, que o próprio diabo alimenta, como armadilha¹⁷⁰. Se «os espíritos impuros cobrem as águas»¹⁷¹, o anjo

¹⁶² M. RIGHETTI, *o. c.* § 74, p. 98, considera «assai probabile» que, já em Cartago, a bênção da água integrava um exorcismo. Pelo menos o testemunho de CIPRIANO (cf. notas 190 e 192), julgamos nós, refere com certeza esta dimensão. Reservas de H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 101, quanto a *Taufexorcismus* em TERTULIANO, se bem que admita que o pensamento exorcístico transparece (*ibid.*, 40).

¹⁶³ «Immundi spiritus aquis incubant»: *Bapt.* 5,4 = CCL 1,281.

¹⁶⁴ Cf. pp. 138-142, onde apresentamos o retrato que do diabo TERTULIANO pinta.

¹⁶⁵ «Viduis aquis sibi mentiuntur»: *Bapt.* 5,1 = CCL 1,280, Cf. *Bapt.* 15,3 = CCL 1,290.

AMBRÓSIO explicará também — aludindo a *Jer* 15,18 — que «entre alguns, a água é uma mentira» («in aliquibus et aqua mendax»): *Myst.* 23 = Sch 25bis 168.

¹⁶⁶ «Santificatae uim sanctificandi conbibunt»: *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280.

¹⁶⁷ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

¹⁶⁸ «Per dei auctoritatem»: *Bapt.* 5,2 = CCL 1,281.

¹⁶⁹ Cf. *Bapt.* 5,2 = CCL 1,281.

¹⁷⁰ Cf. *Bapt.* 5,3,5 = CCL 1,281.

¹⁷¹ Texto latino na nota 163.

maligno «mantém comércio com aquele elemento [as águas] para perdição do homem»¹⁷². O diabo pretende tão somente servir-se assim das águas para impedir a acção purificadora e santificadora de Deus, também através das águas. Escreve Tertuliano, a propósito: «Também nisto reconhecemos o empenhamento do diabo em opor-se à obra de Deus, quando ele mesmo pratica o baptismo com os seus»¹⁷³, para o que reivindica para si próprio, mentirosamente embora, o título de *deus*, pois na sua astúcia, «encheu todo o mundo com a mentira de que é *deus*»¹⁷⁴.

Neste contexto, a fé em tais águas idolatradas revela-se um evidente contrasenso, uma vez que, a ser verdade, os pagãos acreditam que «limpa aquele que é imundo; liberta aquele que está perdido; absolve aquele que está condenado»¹⁷⁵. Se assim é — note-se a contínua e arguta ironia de Tertuliano, que recorda Jesus na sua discussão com os escribas¹⁷⁶ — então «é evidente que acabará por destruir a sua própria obra, uma vez que apaga os pecados aquele mesmo que os inspira»¹⁷⁷.

Face ao que o Autor realça por forma tão vincada, ao falar da presença e consequentes efeitos do diabo nas águas e no mundo, parece-nos inteiramente razoável pensar que a bênção das águas envolveria uma dimensão exorcística, a que Tertuliano, porém, não alude de modo explícito. Esta pressuposição ajusta-se perfeitamente ao seu pensamento sobre o diabo e a sua influência sobre as águas, aqui resumido.

Aquela bênção consiste certamente na invocação de Deus¹⁷⁸. É o Deus vivo que vivifica as águas em que mergulham os catecúmenos. É Ele que, de facto, as torna diferentes. Para fundamentar a sua tese, Tertuliano estabelece um paralelismo entre as águas do baptismo cristão e as águas primordiais da criação. Em virtude da presença do Espírito de Deus sobre estas águas — o seu trono desde a

¹⁷² «Commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentet»: *Bapt.* 5,5 = CCL 1,281.

¹⁷³ «Hic quoque studium diaboli recognoscimus res dei aemulantis cum et ipse baptismum in suis exercet»: *Bapt.* 5,3 = CCL 1,281. Cf. *Bapt.* 5,5 = CCL 1,281.

¹⁷⁴ «Totum saeculum mendacio diuinitatis impleuit»: *Marc.* V 17,9 = CCL 1,714.

¹⁷⁵ «Immundus emundat, perditur liberat, damnatus absoluit»: *Bapt.* 5,3 = CCL 1,281.

¹⁷⁶ Cf. *Mc.* 3,22-26 e paralelos.

¹⁷⁷ «Suam uidelicet operam destruet diluens delicta quae inspirat ipse»: *Bapt.* 5,3 = CCL 1,281.

¹⁷⁸ *Benedictio e invocare* são termos característicos deste rito: cf. citações nas notas 202 e 180, respectivamente.

origem¹⁷⁹ — todas as outras, pela acção do mesmo Espírito, se tornam capazes de receber, no futuro, a sua força e dinamismo criadores. Como? Exactamente pela invocação desse Espírito Santíssimo que, já na origem, actuava realmente nas águas. Escreve Tertuliano textualmente:

«Portanto, feita a invocação de Deus, todas as águas, por força da primitiva prerrogativa que as marcou desde a origem, participam no mistério da nossa santificação»¹⁸⁰.

Não se trata de uma simples oração sobre a água, à semelhança de Hipólito¹⁸¹. O pensamento de Tertuliano vai mais longe: a sua linguagem é, de facto, bem mais incisiva. Pela invocação de Deus, as águas do baptismo tornam-se Sacramento de purificação e de santificação dos catecúmenos. O Espírito de Deus desce dos céus. A sua presença é uma certeza: «O Espírito desce imediatamente»¹⁸². Por isso, também os efeitos desta presença são uma realidade. Não se trata pois de simples presença externa, pois é o próprio Espírito de Deus que santifica as águas por Si mesmo, uma vez invocado. Assim, santificadas pela presença actuante do Espírito, as águas do baptismo possuem o mesmo poder santificador de Deus. Neste contexto, escreve o Autor: «Na verdade, o Espírito desce dos céus e permanece sobre as águas, santificando-as com a sua santidade e, assim santificadas, ficam impregnadas da força santificadora»¹⁸³.

¹⁷⁹ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283. Quanto a esta dignidade prioritária das águas, cf. *Bapt.* 3,6 e 9,1 = CCL 1,279 e 283, respectivamente.

¹⁸⁰ «Igitur omnes aquae de pristina originis prerrogativa sacramentum sanctificationis consequuntur inuocato deo»: *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280.

¹⁸¹ Cf. *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,44. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 95, regista que, se em HIPÓLITO a oração sobre a água é pouco sublinhada, «macht Tertullian bereits recht bestimmte Aussagen über Bedeutung und wohl auch Notwendigkeit der Wasserweihe». Vê-lo-emos, de imediato. Cf. opinião de I. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum* (Darmstadt 1968) 180s (citado na nota 183).

De igual modo, *Const. apost.* VII 43,2-5 = FUNK 448-451; *Hom.* 14,9,14 = ST 145, 419.421.423.431, entre outros testemunhos do Oriente.

¹⁸² «Superuenit statim spiritus»: *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280. Como salienta G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 94, «die Bitte, dass Gott seinen Geist auf das Wasser senden möge, ist überhaupt eine der häufigsten Formen der Wasserweihe.»

¹⁸³ «Superuenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae uim sanctificandi conbibunt»: *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280.

Segundo, I. BEHM, *Die Handauflegung* 180s, «die Kombination des Geistes mit dem Wasser, die sich bei Tertullian und Hyppolit vollzieht, die Idee einer Heiligung des Wassers durch den Geist, einer Erfüllung des Wassers mit Geist», são uma novidade, em relação aos tempos do NT e Ireneu (cf. nota 160). Com efeito, a água e o Espírito — primitivamente ordenados uma para o outro, mas realmente separados (cf. *ibid.*, 168-175) — aparecem indissociavelmente unidos, desde então: cf. *ibid.*, 182s.

É de sublinhar a força expressiva de *combibunt*: a presença do Espírito, quase diríamos, torna-se material. Dada a subtileza do Espírito presente, a sua força santificadora 'passa' para as águas, como por osmose. E daí ressalta, à evidência, o contraste que referimos: «Os espíritos impuros cobrem as águas»¹⁸⁴ e, por isso, mancham — tais são as águas dos banhos rituais pagãos; ao invés, as águas do baptismo cristão, impregnadas da força santificadora do Espírito de Deus, santificam, naturalmente. Este paralelismo antitético entre a presença actuante do diabo e a presença actuante do Espírito de Deus, também fundamenta a hipótese formulada: o exorcismo estaria para a expulsão do diabo, isto é, para a purificação da água, como a invocação de Deus está, de facto, para a descida do Espírito Santo sobre a mesma água, isto é, para a santificação. O realismo da linguagem resulta duma convicção de fé tradicional, que a Escritura alicerça.

À luz da tradição primitiva a que, neste ponto, Tertuliano permanece basicamente fiel, o banho opera fundamentalmente o perdão do pecado. Então a água não é ainda associada à presença do Espírito Santo, se bem que *água* e *Espírito* se ordenem um para o outro, já no período apostólico¹⁸⁵. Porém, Tertuliano testemunha que, no seu tempo — e o mesmo é, de certo modo, confirmado por Hipólito¹⁸⁶ — o Espírito Santo é claramente associado à água do banho para a santificar, mediante o rito da bênção. Assim, o Espírito Santo é também associado já, de algum modo, ao perdão do pecado¹⁸⁷.

Os dois aspectos referidos — purificação e santificação das águas do baptismo e, por consequência, do catecúmeno nelas banhado — são clara e vincadamente mencionados por Cipriano¹⁸⁸, na sua discussão sobre a validade do baptismo dos heréticos¹⁸⁹. Depois de ter declarado que o que escreve o recebeu já daqueles que o precederam, isto é, da tradição, afirma, a propósito da água do baptismo: «Na verdade, é necessário que a água seja antes purificada e santificada

¹⁸⁴ Texto latino na nota 163.

¹⁸⁵ Cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 165-173.

¹⁸⁶ Cf. *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,44. Menos claramente que TERTULIANO, pois ali apenas lemos: «Rezar-se-á primeiramente sobre a água» («Oretur primum super aquam»).

¹⁸⁷ Por isso, entendemos que, embora ligado à água do banho, o Espírito Santo seja concedido, não na água, mas no rito próprio da imposição da mão: cf. *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282; 8,1 = CCL 1,283; pp. 114-118.

¹⁸⁸ Cf. notas 190-192. A argumentação semelhante recorrerá quanto ao óleo da unção pós-baptismal: cf. nota 373.

¹⁸⁹ Cf. *Ep.* 69-75 = CSEL 3/2,749-827. Sobre a questão em TERTULIANO, cf. *Bapt.* 15,2 = CCL 1,290. Cf. ainda I. BEHM, *o c.* 94-99.

pelo sacerdote, para que, pelo seu baptismo, possa limpar os pecados do homem que é baptizado»¹⁹⁰.

A purificação e a santificação da água estão intimamente ligadas à acção do Espírito Santo. É obra d'Ele. Por isso, sublinha neste contexto: «Na verdade, por si mesma, a água não pode purificar nem santificar o homem, a não ser que tenha o Espírito Santo»¹⁹¹. Nesta perspectiva, é lógica a sua pergunta: «Porém, como é que pode purificar e santificar a água aquele que em si mesmo é impuro e em quem não está o Espírito Santo?»¹⁹².

A descida do Espírito Santo sobre a água adquire importância tão decisiva neste contexto que, à luz da teologia do baptismo e da Eclesiologia, Cipriano nega a validade do Sacramento, quando celebrado pelos heréticos. O seu raciocínio é simples: o Espírito Santo só é dado pelo bispo, na Igreja, pois é ele que possui o 'poder' de o conceder. Um bispo herético perdeu o Espírito e está fora da Igreja. Portanto, não pode concedê-Lo¹⁹³. O baptismo — no seu conjunto e não apenas no rito da imposição da mão¹⁹⁴ — em Cartago, é inseparável do Espírito Santo¹⁹⁵ e também da Igreja e do bispo. Como o é de todo o conjunto? Exactamente pelo rito da invocação do Espírito Santo sobre a água: a invocação dos heréticos — os Donatistas — não pode purificar nem santificar a água, uma vez que eles não possuem o Espírito Santo¹⁹⁶. A sua água, por consequência, não muda de condição.

Assim, o testemunho de Cipriano parece, pois, confirmar a hipótese que formulámos, a respeito da dimensão exorcística do rito da bênção da água em Tertuliano. Em Cipriano ela é evidente. O bispo declara ser fiel à tradição.

Além desta relação da acção do Espírito Santo, santificador das águas da criação pela sua acção eficaz, e igualmente santificador das

¹⁹⁰ «Oportet uero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere»: *Ep.* 70,1 = CSEL 3/2,767.

¹⁹¹ «Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum»: *Ep.* 74,5 = CSEL 3/2,803. Este pensamento é igualmente evidente em AMBRÓSIO: cf. pp. 70-75.

¹⁹² «Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse inmundus est et apud quem sanctus spiritus non est?»: *Ep.* 70,1 = CSEL 3/2, 767s.

¹⁹³ Cf. *Ep.* 70,1 = CSEL 3/2,768.

¹⁹⁴ Cf. *Ep.* 73,6.9 = CSEL 3/2,783.785.

¹⁹⁵ Cf. *Ep.* 70,1 = CSEL 3/2,767s e *Ep.* 74,5 = CSEL 3/2,803 (parcialmente citadas nas notas 191 e 192); *Ep.* 72,1 = CSEL 3/2,775.

águas do baptismo, Tertuliano aproxima também, a propósito da santificação das mesmas, o próprio baptismo de Cristo que, pela sua presença, santificou as águas do Jordão. Deste modo, o Autor estabelece novo paralelismo com as águas do baptismo cristão. Escreve textualmente, no contexto da sua polémica com os Judeus: «Na verdade, uma vez baptizado Cristo, isto é, santificando as águas no seu baptismo, toda a anterior plenitude dos carismas espirituais cessou em Cristo»¹⁹⁷.

Na bênção das águas do baptismo cristão são invocados o Pai e o Filho e o Espírito Santo. Por isso, o raciocínio de Tertuliano é claro: o Espírito, presente na criação, actuava e santificava as águas primordiais; Cristo, ao mergulhar nas águas do Jordão, santificou-as também pela sua presença e santidade; ora, é o mesmo Espírito e o mesmo Cristo que, agora invocados, Se tornam presentes e actuantes com o mesmo poder santificador. Por conseguinte, as águas do baptismo cristão, em contraposição às águas vazias dos pagãos, não podem deixar de se tornar vivas¹⁹⁸, santificadoras também, porque previamente santificadas.

Mais ainda: a eficácia destas águas, já prefiguradas também na água do lado trespassado de Cristo, provém justamente do seu sangue derramado na cruz¹⁹⁹. Por isso, comentando a figura do rochedo²⁰⁰, sublinha Tertuliano: «Na verdade, se o rochedo era Cristo, vemos então que o baptismo é, sem dúvida, consagrado, devido à água que promana de Cristo»²⁰¹.

Só a presença da Trindade, assim invocada na e pela Igreja, é a garantia da santificação da água — e o penhor dos seus efeitos — conforme acentua neste passo alongado:

«Em virtude da bênção [das águas], temos como testemunhas da fé Aqueles que são também os garantes da salvação. E, para segurança da nossa esperança, basta a invocação dos

¹⁹⁶ A propósito, cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 241s.

¹⁹⁷ «Baptizado enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptisate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit»: *Iud.* 8,14 = CCL 2,1362.

¹⁹⁸ A *água viva* aparece, por exemplo, em *Jo* 4,10s, associada à *vida eterna* (v. 14). TERTULIANO, justifica a abordagem do *Sacramento da água*, porque por ele fomos libertos para a *vida eterna*: cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277.

¹⁹⁹ Cf. pp. 346-349.

²⁰⁰ Cf. *1 Cor* 10,4 e pp. 299-301.

²⁰¹ «Si enim petra Christus, sine dubio aqua in Christo uidemus benedici»: *Bapt.* 9,3 = CCL 1,284.

Nomes divinos. Uma vez que, quer o testemunho da fé, quer a garantia da salvação têm como penhor a Trindade, necessariamente se faz menção da Igreja, porque onde estiverem as três Pessoas, isto é, o Pai e o Filho e o Espírito Santo, aí está a Igreja, que é o corpo dos três»²⁰².

Quando é que é feita a invocação de Deus sobre as águas em Cartago? Tertuliano não o diz²⁰³.

Face à nossa análise, é evidente o relevo dado ao rito que, por isso mesmo e coerentemente, já aparece como essencial para a devida celebração do baptismo, nesta comunidade.

1.2.4.2 Consagração da Fonte²⁰⁴ em Ambrósio

Após a renúncia e precedidos pelo bispo, os catecúmenos aproximam-se da Fonte baptismal, cujas águas — que todos podem olhar²⁰⁵ — vão agora ser consagradas²⁰⁶. São águas iguais a tantas outras em que, porventura, com frequência, já mergulharam²⁰⁷. Na sua mistagogia, Ambrósio tem presente este eventual pensamento dos catecúmenos, comparados também a Naaman, o sírio que duvidou da maior eficácia das águas do Jordão, aproximadas às dos rios do seu país²⁰⁸.

Para justificar e explicar o rito da consagração da Fonte — no qual se presente o ponto alto da intervenção do bispo²⁰⁹ — pergunta

²⁰² «Habebimus de benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsors salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum diuinorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est»: *Bapt.* 6,2 = CCL 1,282.

²⁰³ Cf. notas 1 e 295. Ao tempo de AMBRÓSIO, este rito já tinha lugar fixo entre a renúncia e a profissão de fé, também de acordo com A. STENZEL, *Die Taufe* 167 (citado na nota 9).

²⁰⁴ A palavra é exacta, dado que, pelo menos nos grandes baptistérios, corria permanentemente uma bica de água, à maneira de uma fonte. Daqui deriva o vocabulário e o simbolismo da *água viva*, isto é, corrente, já atestada na *Διδαχὴ* 7,1s = SCh 248,170, em contexto baptismal. Assim também em HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,49. Cf. J. DANÍELOU, *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) 49-63.

²⁰⁵ Cf. *Sacr.* 1,9s = SCh 25bis 64.

²⁰⁶ Cf. nota 9, onde citámos A. STENZEL.

²⁰⁷ Cf. *Myst.* 18s = SCh 25bis 164.

²⁰⁸ Cf. *Sacr.* 1,9s = SCh 25bis 64.68; *Myst.* 17 = SCh 25bis 164.

²⁰⁹ Cf. R. GRAYSON, *Le prêtre selon Saint Ambroise* (Louvain 1968) 263-265.

Ambrósio: «Que é que viste»²¹⁰: Imaginamos o neófito preso aos lábios do bispo, que logo responde, recordando: «Viste a Fonte»²¹¹. «Viste a água»²¹².

À semelhança de Tertuliano²¹³, também Ambrósio canta entusiasmado os louvores da água, instrumento de Deus que, desde a criação²¹⁴ à cruz²¹⁵, por ela opera a salvação do homem²¹⁶. Todavia, e apesar da sua dignidade natural²¹⁷ — e, mais ainda, apesar de purificada e limpa pela carne sem pecado de Cristo, baptizado no Jordão para lhe conferir esse poder purificador do pecado²¹⁸ — é igualmente verdade que «não é qualquer água que cura»²¹⁹: só «cura a água que tem a graça de Cristo»²²⁰: «a água sem o Espírito não limpa»²²¹. O Espírito Santo, a graça de Cristo permitem-nos afirmar que «a água do mistério celeste não é, portanto, água simples»²²².

Neste contexto, importa explicar como é que as águas da Fonte baptismal recebem o Espírito Santo, isto é, a graça de Cristo. Então, o neófito, revivendo a cerimónia, entende o que o bispo acrescenta: «Sim. [Viste] as águas, mas não apenas as águas. [Viste] o sumo sacerdote a interrogar e a consagrar»²²³.

O Espírito, a graça de Cristo é que consagram as águas, mediante a invocação feita pelo bispo. Trata-se de uma prece consecratória²²⁴,

²¹⁰ «Quid uidisti»: *Myst.* 8 = SCh 25bis 158.

²¹¹ «Vidisti fontem»: *Sacr.* 1,9 = SCh 25bis 64.

²¹² «Vidisti aquam»: *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68.

²¹³ Cf. nota 159.

²¹⁴ Cf. pp. 250-259.

²¹⁵ Cf. pp. 349-352.

²¹⁶ Cf. *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359; comparar com os textos referenciados na nota 179. É possível que este louvor da água se inspire na prece da consagração da água baptismal ou vice-versa: cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 231.

²¹⁷ O que leva D. ILLERT, *Die Taufe bei Ambrosius von Mailand* (Kiel 1962) 72-78, a sobrevalorizar este aspecto, menosprezando o valor da prece consecratória, quando afirma que «der Wasserweihe schreibt Ambrosius keine grosse Bedeutung zu»: *ibid.*, 72. Bem diferente é a nossa opinião, como ressalta da nossa análise.

²¹⁸ Cf. *In Lc.* 2,83 = CCL 14,67. Cf. CROMÁCIO, *Sermo* 34,3 = CCL 9A 157. Quanto a MÁXIMO de Turim, textos referidos na nota 257.

²¹⁹ «Non aqua omnis sanat»: *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68.

²²⁰ «Aqua sanat quae habet gratiam Christi»: *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68.

²²¹ «Aqua non mundat sine spiritu»: *Myst.* 19 = SCh 25bis 164.

²²² «Non est ergo simplex aqua caelestis mysterii»: *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,22.

²²³ «[Vidisti] aquas utique, sed non solas. [Vidisti] [...] summum sacerdotem interrogantem et consecrantem»: *Myst.* 8 = SCh 25bis 158. Cf. *Sacr.* 1,9 = SCh 25 bis 64.

²²⁴ O que de imediato escrevemos permite-nos compreender esta expressão: sobretudo os termos usados (prece, invocação, bênção, santificação, consagração) justificam-na plenamente.

A. G. MARTIMORT, *Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'église romaine* (Roma 1983) 195, distingue entre *orationes* («formules plus brèves, telles que les collectes super

por força da qual se tornam sagradas as águas da Fonte²²⁵, em virtude da presença actuante da Trindade. Por isso, estas águas são diferentes das demais.

A consagração da Fonte tem dois momentos: primeiro, assume o carácter de exorcismo; depois, o bispo invoca a Deus e pronuncia uma prece.

A água — como o atestam à evidência os escritos de Tertuliano²²⁶ — era considerada numa dupla perspectiva: como causa de morte, porque contaminada pelo diabo²²⁷; e como fonte de vida, enquanto instrumento de Deus²²⁸. Sem dúvida que o relevo dado à bênção²²⁹ ultrapassa de longe o espaço concedido ao exorcismo, em Ambrósio. O exorcismo apenas prepara a consagração das águas e, por isso, aparece como exigência preliminar. Libertas do poder do maligno²³⁰ pela oração exorcizante do bispo, as águas podem então acolher a presença santificadora da Trindade, mediante a invocação e a prece do presidente.

Explica Ambrósio que o bispo, tendo entrado no baptistério, «faz o exorcismo sobre aquela criatura, a água. Depois, faz a invocação e pronuncia a prece, a fim de que a Fonte seja santificada e Se torne presente a Trindade eterna»²³¹.

Neste passo, o conteúdo da invocação é vasado na prece e na santificação da água que a presença da Trindade realiza²³². Por isso, a passagem citada é o desenvolvimento aprofundado do que, já antes, afirmara: o bispo «diz a prece sobre a Fonte. Invoca o nome do Pai, a presença do Filho e do Espírito Santo»²³³. É por esta invocação

oblata, post communionem, super populum») e as preces («ou prières consécrationnelles: ces dernières, de facture très différente, sont certainement plus anciennes»). Entre estas, acrescenta, estão a prece eucarística, a prece da consagração do crisma e a prece da consagração da água do baptismo.

²²⁵ Cf. *Sacr.* 1,24 = SCh 25bis 72.

²²⁶ Cf. pp. 63-65. Trata-se, aliás, originalmente, de um simbolismo mítico-religioso universal: cf. pp. 157s, sobretudo notas 214-217.

²²⁷ Esta mentalidade pode até vislumbrar-se no próprio Evangelho. Compare-se, por exemplo, *Mc* 1,25 (exorcismo de um espírito impuro) com *Mc* 4,39a (exorcismo da água): as palavras principais dos textos são idênticas.

²²⁸ Cf. pp. 74-76; 160-165; 177-184. Tenha-se em conta todo o capítulo terceiro.

²²⁹ Além dos passos referidos na nota 9, cf. *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52.

²³⁰ Cf. notas 227 e 231.

²³¹ «Exorcismum facit secundum creaturam aquam, inuocationem postea et prece[m] defert, ut sanctificetur fons et adsit praesentia trinitatis aeternae»: *Sacr.* 1,18 = SCh 25bis 70. Cf. *Sacr.* 2,9.14 = SCh 25bis 78.80; *Myst.* 8.27 = SCh 25bis 160.170; *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52; I 8,90 = CSEL 79,53.

²³² Cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65.

²³³ «Prece[m] dicit ad fontem, inuocat patris nomen, praesentiam filii et spiritus sancti»: *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80.

e esta *prece* que o Pai, o Filho e o Espírito Santo Se tornam presentes e actuantes²³⁴. É esta presença da Trindade que santifica, isto é, consagra as águas da Fonte²³⁵. O Espírito Santo «é invocado pelo sacerdote, [mas] é dado por Deus»²³⁶.

Comentando o relato bíblico da cura do paralítico junto à piscina de Betsaida²³⁷, Ambrósio, recorrendo uma vez mais à palavra *prece* para caracterizar a invocação feita, faz corresponder àquela, como conteúdo e consequência, a *consagração* das águas. Eis como se exprime o bispo de Milão: «Nesta figura, que anunciava o anjo senão a descida do Espírito Santo, a qual, prevista e invocada nos nossos dias, [pelas preces do sacerdote, consagraria as águas?]»²³⁸.

Invocado, o Espírito Santo, como o anjo, desce sobre as águas, segundo o desígnio de Deus, e estas são consagradas, isto é, santificadas pela sua presença²³⁹. Se bem que esta consagração se não possa adequadamente comparar com a consagração do pão e do vinho, na Eucaristia, para realçar a sua importância, Ambrósio não hesita em aproximá-las²⁴⁰. Este é, pois, o conteúdo íntimo da bênção da Fonte. Reafirma-o Ambrósio neste passo: «Na verdade, não pode haver bênção plena, senão através da infusão do Espírito Santo»²⁴¹. A bênção é o próprio Espírito Santo de Deus que, invocado pelo bispo mediante a *prece*, santifica e consagra as águas. A operação

²³⁴ Cf. notas 231 e 233.

²³⁵ Cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65.

²³⁶ «Inuocatur a sacerdote, a deo traditur»: *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53.

²³⁷ Cf. *Jo* 5,1-18; 3.2.4.2.2.

²³⁸ «Quid in hoc typo angelus nisi descensionem sancti spiritus nuntiabat, quae nostris futura temporibus aquas sacerdotalibus inuocata precibus consecraret?»: *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52.

²³⁹ Cf. *Sacr.* 1,15.18 = SCh 25bis 68.70: *santificação e consagração* das águas são termos convertíveis.

²⁴⁰ Como na consagração do pão o bispo usa as palavras de Jesus (cf. *Sacr.* 4,14 = SCh 25bis 108), assim na *prece* sobre o Fonte usa as palavras celestes, isto é, de Cristo, que garantiu aos seus a sua presença activa: cf. *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80. Comparar *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78-80 com *Sacr.* 4,18 = SCh 25 bis 112 e *Myst.* 51 = SCh 25bis 184-186. Cf. *Spiritu* III 16,112 = CSEL 79,197; *Hex.* III 2,9 = CSEL 32/1,66. É operativa a Palavra de Cristo: cf. *Sacr.* 4,14.15s.19 = SCh 25bis 108-110.112; *Myst.* 52 = SCh 25bis 186; nota 281. A propósito, cf. ainda o estudo de J. RIVIÈRE, *Operatorius sermo*, in *RSR* 14 (1934) 550-553. Cf. nota 241.

Como escrevemos (cf. pp. 52s.) também CIRILO aproxima a epiclesse eucarística sobre o pão e o vinho da epiclesse sobre o crisma.

²⁴¹ «Nulla enim potest esse plena benedictio nisi per infusionem spiritus sancti»: *Spiritu* I 7,89 = CSEL 79,53. *Benedictio* é o termo usado para falar da consagração dos dons eucarísticos: cf. *Myst.* 50 = SCh 25bis 184. Não surpreenderia que AMBRÓSIO considerasse a consagração das águas como *benedictio* também, dado que para vincar a eficácia da Palavra, que muda a natureza das coisas, ilustra o seu pensamento com os mesmos exemplos bíblicos. Cf. nota 240.

da Trindade, isto é, do Espírito Santo, recebe pois, justamente, o nome de *consagração*²⁴².

Partindo do Salmo 35,10 — «em Ti está a fonte da vida» — Ambrósio afirma que também o Espírito Santo é fonte de vida, «porque o Espírito é a vida»²⁴³. Quer as palavras do salmista se refiram ao Pai, quer ao Filho, opina o bispo: «Sim. Nós entendemos a fonte não dessa água que foi criada, mas a fonte daquela graça divina, isto é, do Espírito Santo. Com efeito, Ele mesmo é a água viva»²⁴⁴. Aliás, o próprio Jesus o declarara à Samaritana²⁴⁵.

É a vitalidade do Espírito que torna a água viva: «Na verdade, pela graça, é viva a água espiritual»²⁴⁶. Mais ainda: o Espírito Santo não só é *água* mas sobretudo é um *rio* — um grande rio que sempre corre e nunca seca²⁴⁷. O Pai é a fonte da vida, e desta Fonte procede o Espírito Santo²⁴⁸. E porque desta fonte promanam os dons espirituais²⁴⁹, «pela graça, esta fonte é espiritual. É um rio que procede da fonte viva. Portanto, também o Espírito Santo é fonte de vida»²⁵⁰. Aliás, segundo a palavra de Jesus, é o Espírito Santo que dá a vida eterna de que o mundo carece, enquanto Ele não descer²⁵¹.

O Espírito Santo, enquanto fonte de vida e enquanto água viva que é, invocado sobre as águas do baptismo e descendo sobre elas²⁵², pode torná-las vivas, geradoras de vida e de vida eterna. Por isso, a presença do Espírito Santo altera a condição das águas. Deste modo, pode Ambrósio ensinar, dirigindo-se ao neófito: «Portanto, crê que não são águas vazias»²⁵³ aquelas em que mergulhaste, porque sobre elas actuou o Espírito Santo, água viva, fonte da vida eterna. Assim, e

²⁴² Cf. *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68; notas 239-241.

²⁴³ «Quia spiritus uita est»: *Spiritu* I 15,152 = CSEL 79,80. Cf. *Spiritu* I 6,77 = CSEL 79,47.

²⁴⁴ «Fontem utique intellegimus non aquae istius, quae creata est, sed diuinae illius gratiae, hoc est spiritus sancti: ipse est enim 'aqua uiua': *Spiritu* I 15,154 = CSEL 79,80. Cf. *Spiritu* I Prol. 8 = CSEL 79,19; cf. nota 250.

²⁴⁵ Cf. *Jo* 4,10, citado a propósito.

²⁴⁶ «Viva est enim aqua gratia spiritalis»: *Spiritu* I 15,155 = CSEL 79,81. Cf. *Spiritu* I 6,77 = CSEL 79,47.

²⁴⁷ Cf. *Spiritu* I 16,156 = CSEL 79,81.

²⁴⁸ Cf. *Spiritu* I 16,158 = CSEL 79,82.

²⁴⁹ Cf. *Spiritu* I 16,159 = CSEL 79,82.

²⁵⁰ «Hic fons utique gratia spiritalis est, fluuius ex uiuo fonte procedens. Fons igitur uitae etiam spiritus sanctus est»: *Spiritu* I 16,160 = CSEL 79,83. Cf. *Spiritu* III 20,153s = CSEL 79,215; cf. nota 244.

²⁵¹ Cf. *Spiritu* II 3,26s = CSEL 79,96.

²⁵² Cf. *Myst.* 59 = SCh 25bis 192.

²⁵³ «Crede ergo quia non sunt uacuae aquae»: *Myst.* 21 = SCh 25bis 166. Já TERTULIANO se exprimira de modo semelhante: as águas dos pagãos é que são vazias, porque permanecem sós, dado que sobre elas são invocados ídolos: cf. *Bapt.* 5,1 = CCL 1,280.

ordem ao baptismo, a água e o Espírito Santo não podem separar-se, conforme acentua no contexto da bênção da Fonte: «Mas estes [a água e o Espírito] não podem separar-se entre si»²⁵⁴.

Onde fundamenta Ambrósio a certeza da presença dinâmica do Espírito Santo, fonte de santificação? Donde procede a eficácia da consagração das águas?

Antes de mais, importa ter presente o acontecimento do baptismo de Jesus no Jordão, protótipo do baptismo celebrado pela Igreja, nessa ocasião por Ele mesmo instituído²⁵⁵. Então, antes da descida do Espírito santificador sobre Si e sobre as águas — e assim sucedeu para revelar que Jesus não precisava de ser santificado²⁵⁶ — sob forma de pomba, para santificar as águas do rio, Ele mesmo desceu ao Jordão para as santificar com a sua própria santidade²⁵⁷. Assim, pela santificação das águas do Jordão, foram consagradas todas as águas: eis um refrão que os Padres da Igreja não cessam de repetir, desde Tertuliano²⁵⁸.

Mas a consagração das águas deve-se sobretudo à eficácia da paixão e da cruz de Cristo, certamente evocadas na prece consecratória. Pergunta Ambrósio: «Na verdade, que é a água sem a cruz de Cristo senão um elemento comum sem qualquer utilidade para o Sacramento?»²⁵⁹. Todavia, a propósito das águas de Mara, depois de expressar igual pensamento, pode contrapor: «Na verdade, quando a água foi consagrada pelo mistério da cruz salvadora, então está preparada para servir de banho espiritual e de bebida de salvação»²⁶⁰. Compreendendo a estreita relação entre a fonte do Senhor e a menção da sua Paixão²⁶¹, o neófito apreenderá por que razão acredita no poder eficaz daquela água consagrada, isto é, na eficácia da cruz de Cristo que actua através da água. Por isso, no ritual do baptismo em Milão, a cruz é mencionada na própria profissão de fé, no

²⁵⁴ «Sed haec inter se diuisa esse non possunt»: *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65.

²⁵⁵ Cf. *Interp. Iob* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276 (citado na p. 325, nota 489); *Sacr.* 1,15 = Sch 25bis 68.

²⁵⁶ Cf. *Sacr.* 1,18 = Sch 25bis 70; p. 326, nota 503.

²⁵⁷ Cf. *Sacr.* 1,18 = Sch 25bis 70; *In Lc.* 2,83 = CCL 14,67. De modo semelhante, MÁXIMO, *Sermo* 13,1s = CCL 23,51; *Sermo* 13a,3 = CCL 23,45s; *Sermo* 13b,2 = CCL 23,48s; *Sermo* 64,1 = CCL 23,269; *Sermo* 100,3 = CCL 23,399.

²⁵⁸ Cf. nota 197; pp. 326s, notas 503-506.

²⁵⁹ «Quid est enim aqua sine cruce Christi nisi elementum commune sine ullo sacramenti profectu»: *Myst.* 20 = Sch 25bis 166. Cf. nota 261.

²⁶⁰ «Cum uero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata ad usum spiritalis lauacri et salutaris poculi temperatur»: *Myst.* 14 = Sch 25bis 162.

²⁶¹ Cf. *Myst.* 14 = Sch 25bis 162; *Sacr.* 2,6 = Sch 25bis 76; 3,14.15 = Sch 25bis 100; *Spiritu* III 10,68 = CSEL 79,178s.

momento do banho²⁶², uma vez que sem a cruz não há verdadeiro Sacramento²⁶³.

A insistência com que Ambrósio acentua esta dimensão da consagração da Fonte permite-nos entender mais adequadamente o simbolismo do banho, qual é o da configuração do catecúmeno com Cristo crucificado²⁶⁴. De facto, referindo-se àquele rito, que a consagração das águas prepara, recomenda ao neófito na sua mistagogia: «Vê onde és baptizado. Vê donde vem o baptismo: apenas da cruz de Cristo, da morte de Cristo. Aí está todo o mistério: Ele sofreu por ti. N'Ele és redimido. N'Ele és salvo»²⁶⁵.

Acresce que o próprio Senhor Jesus, ao confiar aos Apóstolos a missão de fazer discípulos, pelo ensino que desperta para a fé e pelo baptismo que a celebra, garantiu a sua presença na comunidade crente, conforme nos é testemunhado pelo Evangelho: «Ide, baptizai todos os povos para o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Eu estarei convosco até ao fim dos tempos»²⁶⁶. Ambrósio sublinha que «estas palavras são do Salvador»²⁶⁷. Se Mateus as insere em contexto tão preciso, o bispo de Milão não podia deixar de o ter presente na sua explicação. Ao receberem tal missão como encargo do próprio Senhor, a comunidade pode contar com a presença de Cristo vivo, a actuar por seu intermédio. A acção é sua e a operação é do Espírito Santo²⁶⁸. Realizando o que Cristo ordena, não é o bispo mas a força do Senhor Jesus que garante a eficácia santificadora das águas da Fonte baptismal.

Para reforçar o seu pensamento e eliminar quaisquer dúvidas, Ambrósio recorda aos neófitos alguns casos do AT, certamente já deles conhecidos, através dos quais a força irremovível da Palavra de Deus é expressivamente vinculada. Pela invocação de Deus, o pro-

²⁶² Cf. fórmula litúrgica, p. 87.

²⁶³ Cf. *Myst.* 20 = SCh 25bis 166.

²⁶⁴ Cf. pp. 175-177.

²⁶⁵ «Vide ubi baptizaris, unde sit baptismus nisi de cruce Christi, de morte Christi. Ibi est omne mysterium quia pro te passus est. In ipso redimeris, in ipso saluaris»: *Sacr.* 2,6 = SCh 25bis 76.

²⁶⁶ Cf. *Mt* 28,19s.

²⁶⁷ «Sermo hic saluatoris est»: *Sacr.* 2,10 = SCh 25bis 78.

²⁶⁸ «A obra é da água, mas a operação é do Espírito Santo» («Aquae opus est, operatio spiritus sancti est»): *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68. Cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,66.

Como observa R. GRAYSON, *Le prêtre* 267, no *Sacr.*, AMBRÓSIO atribui a consagração das águas à Palavra eficaz de Cristo, certamente, por influência da sua teologia da Eucaristia, segundo a qual a consagração dos dons se deve à Palavra do próprio Senhor. Porém, em *Myst.*, em vez de acentuar este aspecto, realça o peso da oração da Igreja também — como adiante diremos — na celebração dos mistérios que procedem do Senhor.

feta Elias fez descer fogo do céu²⁶⁹; o mesmo fez Gedeão²⁷⁰. Também Eliseu, invocando o nome do Senhor, fez subir do fundo das águas o ferro do machado²⁷¹. Moisés transformou as águas amargas de Mara em águas doces que puderam dessedentar o povo²⁷²; em nome do Senhor, dividiu as águas do Mar Vermelho e os Hebreus alcançaram a liberdade²⁷³. Curiosamente, Ambrósio evoca os mesmos acontecimentos, quando trata de acentuar o poder da Palavra de Deus, quer relativamente às águas do baptismo, quer aos dons da Eucaristia²⁷⁴. Por consequência, vale certamente para o baptismo o raciocínio do bispo de Milão, quando justifica a consagração dos dons eucarísticos: «A partir, pois, destes factos, não comprehendes quanto é capaz de realizar a Palavra do céu? Se operou na fonte terrena; se a Palavra do céu operou noutras coisas, não há-de operar nos Sacramentos celestes?»²⁷⁵.

A consagração dos dons como a consagração da Fonte baptismal, devem-se exclusivamente à Palavra de Deus e ao Espírito Santo, não aos méritos do ministro que preside à celebração. Assim, apelando à fé que acontecimentos bíblicos evocados estimulam, recomenda Ambrósio: «Não consideres os méritos das pessoas, mas as funções dos sacerdotes»²⁷⁶. No exercício do seu ministério, estão ao serviço de Deus e da sua Palavra realizadora. O ministério é do bispo, mas o poder operativo é de Deus²⁷⁷. A sua Palavra é a sua vontade²⁷⁸. E «a sua vontade é a medida de todas as coisas e a sua Palavra é o fim da sua obra»²⁷⁹. Assim é que «nenhum espaço existe entre

²⁶⁹ Cf. 1 *Re* 18,38; *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78; *Myst.* 26 = SCh 25bis 170.

²⁷⁰ Cf. *Jz* 6,21; nota 269.

²⁷¹ Cf. 2 *Re* 6,5-7; *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78; 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 184-186.

²⁷² Cf. *Ex* 15,22-25; *Sacr.* 2,12 = SCh 25bis 80; 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 186; pp. 296s.

²⁷³ Cf. sobretudo *Ex* 14,5-15,21. Outros textos bíblicos: *Jos* 2,10; 4,23; *Sl* 65,6; 76,19; 77,13; 105,9,22; 135,13-15, entre outros. Cf. ainda *Sacr.* 1,20,22 = SCh 25bis 70,72; *Myst.* 12s = SCh 25bis 162; pp. 280-285.

²⁷⁴ Comparar sobretudo *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78 e *Myst.* 26 = SCh 25bis 170 com *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112 e *Myst.* 51 = SCh 25bis 184-186. Cf. nota 240.

²⁷⁵ «Ex his igitur omnibus non intellegis quantum operetur sermo caelestis? Si operatus est in fonte terreno, si operatus est sermo caelestis in aliis rebus, non operatur in caelestibus sacramentis?»: *Sacr.* 4,19 = SCh 25bis 112.

²⁷⁶ «Non merita personarum consideres sed officia sacerdotum»: *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

²⁷⁷ Cf. *Spiritu* II 13,148 = CSEL 79,145; I Prol. 18 = CSEL 79,23.

²⁷⁸ Cf. *Hex.* I 9,33 = CSEL 32/1,35.

²⁷⁹ «Voluntas eius mensura rerum est, sermo eius finis est operis»: *Hex.* II 2,4 = CSEL 32/1,43. Cf. *Cain* I 8,32 = CSEL 32/1,367.

a obra de Deus e a sua ordem, porque na ordem já está a sua obra»²⁸⁰.

Neste contexto, pode o bispo de Milão recordar e concluir: o que preside à consagração da água «serve-se das Palavras celestes. Palavras celestes porque são de Cristo [que ordenou] que baptizássemos em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Portanto, se a uma palavra de homens, se à invocação de um santo Se tornava presente a Trindade, quanto mais não estará Ela presente onde actua a Palavra eterna»²⁸¹.

Acresce ainda uma última razão: a invocação de Deus é feita em comunhão com a comunidade também. É esta, sem dúvida, a convicção profunda de Ambrósio, quando cita as expressivas palavras de Jesus, segundo *Mt* 18,20 — «onde quer que se encontrem dois ou três, aí estarei Eu também» — para logo sublinhar: «Quanto mais onde está a Igreja, onde estão os mistérios, aí Se digna apresentar-nos com a sua presença»²⁸².

Portanto, é legítimo apelar, repetidamente, para a fé dos neófitos, abrindo-os ao mistério que a água consagrada da Fonte baptismal neles realizou. Conclui Ambrósio: «Portanto, crê que está presente o Senhor Jesus, invocado pelas preces dos Sacerdotes»²⁸³. E noutro passo: «Portanto, crê que a Divindade está ali presente. Acreditas na operação, não acreditas na presença? Donde viria a operação, se a presença a não precedesse?»²⁸⁴.

Deste modo, tudo fora preparado para que o catecúmeno fosse regenerado naquela água consagrada pela Palavra viva e eficaz e pela presença santificadora da Trindade, na Qual de imediato faz profissão de fé.

²⁸⁰ «Nihil enim medium est inter opus dei atque praeceptum, quia in praecepto est opus»: *In Lc.* 5,3 = CCL 14,136. De modo semelhante em *Spiritu* II 13,148 = CSEL 79,145: «Na verdade, na ordem de Deus, está o efeito da sua operação» («In praecepto enim dei operationis effectus est»), a propósito da acção criadora de Deus.

²⁸¹ «Utitur uerbis caelestibus, caelestia uerba quia Christi sunt quod baptizemus 'in nomine patris et filii et spiritus sancti'. Si ergo ad hominum sermonem, si ad inuocationem sancti erat praesentia trinitatis, quanto magis ibi adest ubi sermo operatur aeternus»: *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80. Cf. nota 240.

²⁸² «'Ubicumque fuerint duo uel tres ibi ego sum'. Quanto magis ubi ecclesia est, ubi mysteria sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam»: *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

²⁸³ «Crede ergo adesse dominum Iesum inuocatum precibus sacerdotum»: *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

²⁸⁴ «Crede ergo diuinitatis illic adesse praesentiam. Operationem credis, non credis praesentiam? Unde sequeretur operatio nisi praecederet praesentiam?»: *Myst.* 8 = SCh 25bis 160.

1.2.4.3 Síntese comparativa

O rito da bênção das águas em Tertuliano é, na sua forma — como no seu simbolismo, o que veremos em tempo oportuno²⁸⁵ — extraordinariamente semelhante ao rito da consagração da Fonte em Ambrósio. Trata-se, sem dúvida, de um rito nuclear da celebração, sem o qual esta careceria de todo o sentido.

Na sua forma, o desenrolar do rito é bastante aproximado: por um lado, o exorcismo da água — pelo menos subjacente e ajustado ao pensamento de Tertuliano e explicitamente afirmado por Ambrósio; por outro, a invocação ou bênção, na linguagem do primeiro, ou invocação ou prece, na expressão do segundo, mediante a qual a água é consagrada. O exorcismo ordena-se para a consagração e constitui um elemento preliminar necessário para que esta seja operada por Deus: aquele parece mais relacionado com o perdão do pecado; esta, com a santificação da água e do catecúmeno.

É a presença da Trindade invocada que consagra as águas. A dimensão trinitária do rito é claramente evidenciada, se bem que o efeito seja atribuído ao dinamismo actuante do Espírito Santo que às águas — e por estas ao catecúmeno — comunica a própria santidade de Deus. Por isso, são berço e fonte de santificação.

Comum é também a perspectiva eclesiológica do rito: a oração da Igreja é, de facto, para ambos, um alicerce fundamental em que assenta a certeza da consagração operada, na medida em que a Igreja é considerada o espaço privilegiado da actuação de Deus. Neste contexto, ela é corpo da Trindade, segundo Tertuliano, ou corpo de Cristo, como acentua Ambrósio.

Idêntica é igualmente a fundamentação bíblica e teológica do presente rito. Na verdade, quer um, quer outro relacionam a consagração da água com três acontecimentos relevantes da Economia da salvação, os quais constituem três determinantes figuras do baptismo, a saber: as águas da criação que permitem evidenciar a acção dinâmica do Espírito Santo²⁸⁶; as águas do Jordão, santificadas por Jesus, quando baptizado por João Baptista²⁸⁷; a morte do Senhor crucificado, de cujo lado aberto saíu a água anunciadora do Sacramento: a eficácia do baptismo é indissociável da eficácia da cruz de

²⁸⁵ Cf. pp. 158-166.

²⁸⁶ Cf. pp. 244-259.

²⁸⁷ Cf. pp. 320-330.

Cristo²⁸⁸. Neste âmbito, porém, Ambrósio releva igualmente que a eficácia da prece é devida ainda, quer à força irresistível da Palavra de Cristo e de Deus — como o evidenciam belamente precisos acontecimentos reveladores, na Escritura, evocados pelo bispo de Milão — quer ao próprio mandato do Ressuscitado aos Apóstolos, no sentido de baptizarem os que n'Ele viessem a acreditar.

Diferente é, possivelmente, o lugar do rito no conjunto da celebração. Em Cartago, a bênção das águas seria o primeiro rito, seguindo, aliás, a tradição ocidental primitiva; em Milão, a consagração da Fonte realiza-se, certamente, entre o rito da renúncia e o da profissão de fé-banho.

A coincidência básica quanto às linhas mestras deste rito, evidencia bem que, desde cedo, se tornara indiscutível património comum da Igreja.

1.2.5 PROFISSÃO DE FÉ E BAPTISMO NAS ÁGUAS CONSAGRADAS

1.2.5.1 Em Tertuliano

Em Cartago, este momento alto da celebração reveste-se da maior simplicidade — como o Autor conscientemente realça, em contra-posição ao que sucedia por ocasião dos banhos rituais pagãos — para que fique bem claro que a grandeza dos efeitos do baptismo cristão procede de Deus, cujo nome é invocado sobre as águas, e não de qualquer esplendor ou aparato externos²⁸⁹. Na verdade, o catecúmeno desce à água e é «baptizado entre poucas palavras»²⁹⁰.

Os dois momentos — profissão de fé e banho²⁹¹ — estão de tal maneira ligados que não podem ser separados. De facto, Tertu-

²⁸⁸ Cf. pp. 346-352.

²⁸⁹ Cf. *Bapt.* 2,1s = CCL 1,277s.

²⁹⁰ «Inter pauca uerba tinctus»: *Bapt.* 2,1 = CCL 1,277.

²⁹¹ A mesma relação estreita constatamos em HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39, 48-50; em AMBRÓSIO, *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84-86; em CIRILO, *Κατ.* 2,4 = SCh 126,110. Segundo TEODORO, *Hom.* 14,18s = ST 145,441-443, embora o catecúmeno, antes de mergulhar na água, não pronuncie quaisquer palavras, ao ouvir o nome de cada Pessoa divina, segundo a fórmula litúrgica, faz uma inclinação — tríplice, portanto — em sinal de assentimento, isto é, de fé, no Pai, no Filho e no Espírito Santo.

Esta relação remonta já às comunidades apostólicas: cf. *Act* 8,37 [cf. nota v) de de *TOB* 383 e *SB*, nota b) 1449]. M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la 1^{re} Pe* (Paris 1961) 109, chega mesmo a propor, a concluir o seu estudo, um Credo baptismal na Igreja de então.

liano considera que o banho é «o selo da fé»²⁹², «o carimbo da fé»²⁹³, «o Sacramento da fé»²⁹⁴.

Após a renúncia — assim o indicia a sequência dos ritos²⁹⁵ — já na água²⁹⁶, o catecúmeno, assim parece, seria interrogado pelo presidente sobre a fé em que é baptizado²⁹⁷, enquanto por três vezes — o que parece indiciar também uma tríplice pergunta — imerge e emerge das águas. Que nesta altura o catecúmeno faz a sua profissão de fé, afirma-o claramente Tertuliano: «Quando entrámos na água, professamos a fé cristã com as palavras da sua lei»²⁹⁸, isto é, do Evangelho²⁹⁹.

Qual o conteúdo preciso desta profissão de fé? Tertuliano não o aponta directamente. Todavia, podemos afirmar com segurança que o seu núcleo essencial mencionava o Pai, o Filho e o Espírito Santo. De imediato, já a relação estreitíssima entre a santificação das águas em que o catecúmeno é purificado e a Trindade impõe coerentemente a sua menção na profissão de fé. Na verdade, «a fé é selada no Pai, no Filho e no Espírito Santo»³⁰⁰. É esta fé a garantia do perdão do pecado.

Aliás, se Cristo ressuscitado «ordenou aos Apóstolos que fossem e ensinassem os povos, baptizando-os para o Pai e para o Filho e para o Espírito Santo»³⁰¹ — o que claramente alude «à forma prescrita»³⁰², conforme *Mt* 28,19 — lógico era, pois, que a fé na Trindade — a cujo conhecimento os ainda catecúmenos tiveram acesso³⁰³ — fosse então expressa.

²⁹² «Signaculum fidei»: *Spect.* 24,2 = CCL 1,248. Cf. *Specti.* 4,1 = CCL 1,231.

²⁹³ «Obsignatio fidei»: *Paenit.* 6,16 = CCL 1,331. Cf. *Pud.* 9,16 = CCL 2,1298.

²⁹⁴ «Fidei sacramentum»: *Bapt.* 13,1 = CCL 1,288. Cf. *Mar.* I 28,2 = CCL 1,782.

²⁹⁵ Cf. *Cor.* 3,2s = CCL 2,1042.

²⁹⁶ Cf. pp. 58s.

²⁹⁷ Quando eram baptizadas crianças (*parvuli*) seriam os padrinhos (*sponsors*) quem assumia a responsabilidade contraída pelo neófito, ao que TERTULIANO se opõe e combate: *Bapt.* 18,4s = CCL 1,293.

²⁹⁸ «Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae uerba profitemur»: *Spect.* 4,1 = CCL 1,231.

²⁹⁹ Cf. *Cor.* 3,3 = CCL 2,1042.

³⁰⁰ «Fides [...] obsignata in patre et filio et spiritu sancto»: *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282. Cf. *Bapt.* 11,3 = CCL 1,286.

³⁰¹ «Iussit ire et docere nationes, intinguendas in patrem et in filium et in spiritum sanctum»: *Praescrit.* 20,3 = CCL 1,201.

De modo semelhante, CIPRIANO, *Ep.* 73,18 = CSEL 3/2,791. Cf. também *Ep.* 74,5 = CSEL 3/2,802s.

³⁰² «Forma praescrita»: *Bapt.* 13,3 = CCL 1,289, onde cita *Mt* 28,19. A esta *forma praescrita* alude também o Autor em *Praescrit.* 20,2 = CCL 1,201; *Prax.* 26,9 = CCL 2,1198.

³⁰³ Cf. *An.* 1,4 = CCL 2,782.

O ensino tradicional, consubstanciado então na *regra da fé*³⁰⁴, resumida por Tertuliano em obras de fases diferentes da sua vida, aponta no mesmo sentido. O seu conteúdo fundamental expressaria a fé no único Deus verdadeiro, Criador do universo a partir do nada, através do seu Verbo; este Verbo é o seu Filho que, pela virtude do Espírito do Pai, assumiu a nossa carne no seio da Virgem Maria, e é chamado Jesus Cristo; Ele foi crucificado, ressuscitado ao terceiro dia, subiu ao céu e está sentado à direita do Pai³⁰⁵; enviou o Espírito Santo que gera os crentes; virá julgar os santos e os profanos, para compensar aqueles com a vida eterna e castigar estes com o fogo eterno, aquando da ressurreição da carne³⁰⁶.

É dentro desta regra de fé que a Igreja «sela aquela [fé] com a água»³⁰⁷. Por consequência, logo acrescenta no mesmo contexto: «E assim, [a Igreja] a ninguém acolhe contra este ensino»³⁰⁸. Isto é, nem a Igreja que acolhe, nem aquele que é recebido podem proceder em oposição à fé partilhada pelas comunidades locais, que professam a mesma fé. Porquê? É que «esta regra de fé [foi] instituída por Cristo»³⁰⁹. De algum modo, a Igreja aparece já envolvida nesta regra, isto é, nesta Profissão de fé baptismal. Será o que Tertuliano pressupõe, quando informa que «mergulhamos três vezes, e respondemos algo mais que o que, segundo o Evangelho, o Senhor determinou»³¹⁰?

O exposto ajusta-se ao pensamento de Tertuliano, harmoniosamente. Na verdade, pronunciando-se sobre a invalidade do baptismo dos heréticos, invoca razões de fé, numa breve introdução sobre a questão. Escreve o nosso Autor, neste contexto: «De acordo, quer com o Evangelho do Senhor, quer também com as cartas do Após-

³⁰⁴ Cf. *Praescrit.* 13,1 = CCL 1,197; *Virg. Vel.* 1,3 = CCL 2,1209.

³⁰⁵ Sobre a fé em Jesus Cristo, cf. *Bapt.* 13,2 = CCL 1,289.

³⁰⁶ Neste resumo, seguimos de perto, por razões óbvias, *Praescrit.* 13,1-5 = CCL 1,197s (cf. ainda 36,5 = CCL 1,217): o seu conteúdo coincide, sem dúvida, com o da mesma regra, enunciado em *Prax.* 2,1 = CCL 2,1160 e *Virg. Vel.* 1,3 = CCL 2,1209. No que se refere a Cristo, cf. *Bapt.* 13,2 = CCL 1,289.

³⁰⁷ «Ecclesia signat eam [fidem] aqua»: *Praescrit.* 36,5 = CCL 1,217.

³⁰⁸ «Et ita aduersus hanc institutionem neminem recipit [ecclesia]»: *Praescrit.* 36,5 = CCL 1,217.

³⁰⁹ «Haec regula a Christo [...] instituta»: *Praescrit.* 13,6 = CCL 1,198. Cf. *Prax.* 2,2 = CCL 2,1160. B. CAPELLE, *Le symbole Romain au second siècle*, in *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire* III (Louvain 1967) 9-20, defende que o Símbolo baptismal, atestado por TERTULIANO, é, de facto, o Símbolo romano. Assim também em Milão: cf. nota 350.

³¹⁰ «Ter mergitatur, amplius aliquid respondentes quam dominus in euangelio determinauit»: *Cor.* 3,3 = CCL 2,1042.

tolo, nós não temos senão um único baptismo, porque existe um único Deus e um único baptismo e uma única Igreja nos céus»³¹¹.

A partir daqui, argumenta Tertuliano: o Deus dos heréticos não é o nosso Deus. O seu Cristo não é o nosso Cristo. Por conseguinte, o seu baptismo não é o nosso baptismo. Se o baptismo, à luz da Escritura, é único, o celebrado pelos heréticos, na medida em que não professam a verdadeira fé, não pode ter valor³¹². Deste modo, já Tertuliano estabelece uma íntima relação entre o baptismo e a profissão de fé que o integra. E, na citação acabada de fazer, o Autor faz menção da Igreja, que associa ao verdadeiro e único baptismo.

Aliás, não será descabido aceitar a hipótese colocada, se, complementariamente, e a propósito, tivermos em conta o testemunho de Cipriano. Escreve este bispo, argumentando contra os heréticos: «Na verdade, quando dizemos 'crês na vida eterna e na remissão dos pecados mediante a santa Igreja', entendemos que a remissão dos pecados não pode ser concedida senão na Igreja; porém, entre os heréticos, onde não há Igreja, os pecados não podem ser perdoados»³¹³.

Esta passagem refere-se, indiscutivelmente, à profissão de fé. E por este bispo de Cartago ficamos a saber que ela integrava um inciso relativo à vida eterna e à remissão dos pecados³¹⁴ na e através da Igreja.

Confirmemos ainda o que acabamos de escrever, raciocinando a partir do próprio Tertuliano: se a invocação da Trindade sobre as águas é a garantia da salvação e o fundamento da nossa esperança, «necessariamente se faz menção da Igreja, porque onde estiverem as três Pessoas, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, aí está a Igreja, que é o corpo dos três»³¹⁵. Como quem diz: se fazemos profissão de fé na Trindade, importa também que a Igreja, seu corpo, seja

³¹¹ «Unum omnino baptismum est nobis tam ex domini euangelio quam et apostoli litteris quoniam unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis»: *Bapt.* 15,1 = CCL 1,290.

³¹² Cf. *Bapt.* 15,2 = CCL 1,290. CIPRIANO continuará nesta linha de pensamento na sua discussão sobre a questão com Roma: cf. nota 189; *Ep.* 69,7 = CSEL 3/2,756.

³¹³ «Nam, cum dicimus 'credis in uitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam', intellegimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem ubi ecclesia non sit non peccata dimitti»: *Ep.* 70,2 = CSEL 3/2,768.

³¹⁴ Cf. *Bapt.* 11,3 = CCL 1,286, onde a remissão dos pecados é apontada por TERTULIANO como efeito do baptismo. Não surpreenderia, pois, que esta integrasse já a profissão de fé baptismal. Porém, é mais provável que esta revestisse uma formulação breve e incisiva, neste tempo.

³¹⁵ «Necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est»: *Bapt.* 6,2 = CCL 1,282 (citação completa na nota 202).

incluída, dado que Trindade e Igreja são inseparáveis, tal como na santificação das águas, em cujo contexto se insere a passagem citada.

A profissão de fé assumia, parece, a forma de diálogo entre o bispo e o catecúmeno. Na verdade, em vários passos, Tertuliano alude não só a perguntas feitas, mas também a respostas dadas³¹⁶, se bem que nunca precise, quer o conteúdo de umas, quer de outras³¹⁷.

Partindo do gesto amoroso do Pai que, no regresso do filho pródigo convertido, manda que lhe coloquem um anel no dedo, escreve o Autor, aplicando: «Então, [o catecúmeno] recebe ainda o primeiro anel, com o qual, uma vez interrogado, sela o pacto da fé»³¹⁸, ou seja, é baptizado. Neste aspecto, é mais claro Cipriano que, para fundamentar a sua recusa do baptismo dos heréticos, escreve, a dada altura: «Mas também a própria pergunta que é feita no baptismo é testemunha da verdade»³¹⁹. Se o conteúdo da pergunta e da resposta não corresponder à verdadeira fé, não pode ser esse um autêntico baptismo.

As perguntas exigiam, naturalmente, para a efectiva celebração daquele pacto, as respostas apropriadas do catecúmeno. Assim, dirigindo-se aos candidatos ao martírio aprisionados, a quem designa de *beneditos*³²⁰ — nome que igualmente é dado aos neófitos³²¹ — pressupondo a dupla dimensão do compromisso baptismal, selado na renúncia e na profissão de fé, afirma Tertuliano: «Fomos chamados à milícia do Deus vivo já então, quando respondemos com as palavras do Sacramento»³²². E, repetimos, na altura do banho, os catecúmenos faziam a sua profissão de fé, «respondendo algo mais que o que, segundo o Evangelho, o Senhor determinou»³²³. As perguntas e as respostas fazem parte integrante da celebração do pacto da fé, pois nelas está resumido o conteúdo da verdadeira fé, sem a qual o baptismo é inválido.

³¹⁶ Cf. *contestatur* (Cor. 3,2 = CCL 2,1042); *respondentes* (textos citados nas notas 310, 322 e 323); *interrogatus* (citação na nota 318). É este o testemunho de CIPRIANO: cf. nota 319.
³¹⁷ O diálogo, como forma ritual nesta ocasião, é atestado também por AMBRÓSIO, como veremos de imediato. Cf. ainda HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,48-50; CIRILO, *Kατ.* 2,4 = SCh 126,110.

³¹⁸ «Anulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat»: *Pud.* 9,16 = CCL 2,1298.

³¹⁹ «Sed et ipsa interrogatio quae fit in baptismo testis est veritatis»: *Ep.* 70,2 = CSEL 3/2,768. Cf. também *Ep.* 69,7 = CSEL 3/2,756.

³²⁰ Cf. *Mart.* 1,1.3 = CCL 1,3; 2,4 = CCL 1,4; 3,1.3 = CCL 1,5; p. 17, nota 38.

³²¹ Cf. *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295; *Orat.* 1,4 = CCL 1,257; cf. nota 320.

³²² «Vocati sumus ad militiam dei uiui iam tunc, cum in sacramenti uerba respondimus»: *Mart.* 3,1 = CCL 1,5.

³²³ «Amplius aliquid respondentes quam dominus in euangelio determinauit»: *Cor.* 3,3 = CCL 2,1042.

À luz do que escrevemos, facilmente admitimos que a profissão de fé comportava várias perguntas e as respectivas respostas. Acresce, porém, o seguinte: a profissão de fé está intimamente associada ao banho nas águas santificadas pela presença da Trindade, nas quais o catecúmeno mergulha: «Somos batizados, não uma vez, mas três vezes, a cada Nome e para cada Pessoa»³²⁴. Isto é, cada uma das três imersões tem a ver com a profissão de fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, repartidamente pronunciada. Por outro lado, a profissão de fé, reverso complementar da tríplice renúncia, entender-se-ia melhor também no seu simbolismo se, como esta, assumisse um ritmo ternário³²⁵.

Que a profissão de fé é acompanhada de uma tríplice imersão — e respectiva emersão — nas águas santificadas, atesta-o Tertuliano, como o evidenciam algumas citações acima feitas³²⁶. Quanto ao rito do banho, ajuntemos às precedentes, algumas referências que ocorrem no *De baptismo*. Aqui declara o Autor que o catecúmeno é «mergulhado na água»³²⁷. Recorda que «mergulhamos na água»³²⁸; somos «aperfeiçoados na água»³²⁹; e, deste modo, «nascemos na água»³³⁰.

A linguagem usada parece não deixar margem para dúvidas: trata-se de tríplice imersão total. Aliás, comentando o gesto de Pilatos que, ao entregar Jesus, lavou as mãos, sinal de inocência e pureza exteriores — e na sua pegada muitos seguem este exemplo, quando supersticiosamente rezam³³¹ — Tertuliano declara, a propósito dos cristãos que rezam, purificados do mal, ainda que externamente não tenham lavado as mãos: «Aliás, estão suficientemente limpas as mãos que, com todo o corpo, uma vez lavámos em Cristo»³³².

³²⁴ «Nec semel sed tres ad singula nomina in personnas singulas tingimur»: *Prax.* 26,9 = CCL 2,1198. Cf. *Cor.* 3,3 = CCL 2,1042.

³²⁵ Cf. fórmula litúrgica, pp. 60s.

³²⁶ A tríplice imersão era comumente praticada então quer no Ocidente, quer no Oriente: cf. Autores mencionados na nota 291, os quais associam a tríplice imersão à profissão de fé. Referem apenas a tríplice imersão: CRISÓSTOMO, *Kατ.* 2,26 = SCh 50,147; TEODORO, *Hom.* 14,18s = ST 145,441-443 (ver também p. 403). Em *Const. apost.*, os dois ritos são separados pela oração sobre o óleo: cf. VII 41,3-8 (profissão de fé) = FUNK 444-449; VII 42,3 (oração sobre o óleo) = FUNK 448s; VII 42,3-5 (consagração da água e imersão) = FUNK 448-451.

³²⁷ «In aqua demissus»: *Bapt.* 2,1 = CCL 1,277.

³²⁸ «In aqua mergimur»: *Bapt.* 7,2 = CCL 1,282. Cf. *Bapt.* 19,1 = CCL 1,293.

³²⁹ «In aqua emendati»: *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282. Cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

³³⁰ «In aqua nascimur»: *Bapt.* 1,3 = CCL 1,277.

³³¹ Cf. *Orat.* 13,1s — CCL 1,264.

³³² «Ceterum satis mundaе sunt manus, quas cum toto corpore Christo semel lauimus»: *Orat.* 13,2 = CCL 1,265. Expressão quase idêntica em AMBRÓSIO (citado na nota 343).

Acresce que o próprio simbolismo do banho pressupõe a imersão total do catecúmeno³³³.

1.2.5.2 Em Ambrósio

No rito da consagração das águas, o catecúmeno vira o bispo «junto da Fonte»³³⁴, da qual, neste momento, todos se aproximam ainda mais. Recorda Ambrósio o que então se passou com cada um: «Chegaste à Fonte. Desceste à Fonte»³³⁵.

Ali se encontram também o bispo, os diáconos, e um presbítero, como acrescenta imediatamente: «Deste pela presença do sumo sacerdote. Viste os diáconos e o presbítero»³³⁶.

A presença destas testemunhas servirá a Ambrósio de pretexto para realçar a importância da promessa então ratificada, e que, de certa forma, completa o compromisso, já antes assumido, de renunciar ao diabo, às suas obras, ao mundo e aos seus prazeres.

É neste contexto que o catecúmeno faz a sua profissão de fé, voltado para o Oriente — «voltas-te para o Oriente»³³⁷ — porque «na verdade, aquele que renuncia ao diabo volta-se para Cristo»³³⁸. A relação antitética entre a renúncia e a profissão de fé é assim explicitamente afirmada, como lemos noutro passo mais adiante: «Renunciando ao mundo [a alma] atravessou o século, chegou até Cristo»³³⁹. Na renúncia, olhara de frente³⁴⁰ o diabo, seu adversário; agora, olha a Cristo também de frente³⁴¹ e, sob a forma de diálogo, pronuncia a sua profissão de fé e é baptizado ao mesmo tempo. O bispo formula três perguntas — uma de cada vez — que compendiam o essencial da fé, à luz da qual o catecúmeno se propõe viver doravante.

³³³ Cf. pp. 159-169.

³³⁴ «Supra fontem»: *Sacr.* 1,9 = SCh 25bis 64.

³³⁵ «Venisti ad fontem, descendisti in eum»: *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82. Cf. *Myst.* 28 = SCh 25bis 170.

³³⁶ «Atdendisti summum sacerdotem, leuitas, presbyterum uidisti»: *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82.

³³⁷ «Ad orientem conuerteris»: *Myst.* 7 = SCh 25bis 158. Cf. nota 141; J. DANÍELOU, *Bible* 43-48.

³³⁸ «Qui enim renuntiat diabolo ad Christum conuertitur»: *Myst.* 7 = SCh 25bis 158.

³³⁹ «Renuntians mundo transierit [anima]saeculum, pertransierit ad Christum»: *Myst.* 39 = SCh 25bis 176.

³⁴⁰ Cf. *Myst.* 7 = SCh 25bis 158.

³⁴¹ Cf. *Myst.* 7 = SCh 25bis 158.

Pergunta o bispo:

«CRÊS EM DEUS PAI TODO PODEROSO?»³⁴².

Quando o catecúmeno, nú³⁴³ dentro da Fonte³⁴⁴, responde

«CREIO»

aquele, com a mão sobre a sua cabeça, procede à primeira imersão ou, com mais propriedade, é o próprio catecúmeno que imerge na água e dela emerge: «CREIO, e mergulhaste»³⁴⁵, recorda Ambrósio.

E, de novo, o bispo interroga:

«CRÊS EM NOSSO SENHOR JESUS CRISTO E NA SUA CRUZ?»³⁴⁶.

E, novamente, o catecúmeno responde:

«CREIO»,

para mergulhar pela segunda vez³⁴⁷.

Finalmente, a terceira pergunta:

«CRÊS TAMBÉM NO ESPÍRITO SANTO?»³⁴⁸.

E, respondendo

«CREIO»,

mergulha nas águas da Fonte consagrada, pela terceira vez³⁴⁹.

³⁴² «CREDIS IN DEUM PATREM OMNIPOTENTEM?»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84. Outras referências à tríplice profissão de fé: cf. *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90; *Myst.* 21,28 = SCh 25bis 166,170; *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32; II 10,105 = CSEL 79,127.

³⁴³ Cf. *In ps.* 118 16,29 = CSEL 62,367 (expressão «baptizado com todo o corpo [«baptizatus toto corpore »]); *In ps.* 61,32 = CSEL 64,396. Expressão muito semelhante em TERTULIANO (citação na nota 332).

³⁴⁴ Assim o exige a própria descrição de AMBRÓSIO. Notemos ainda a frase «na qual [Fonte], professando a fé no Pai e no Filho e no Espírito Santo, somos recebidos e mergulhados» («in quem credentes in patrem et in filium et in spiritum sanctum recipimur et demergimur »): *Sacr.* 3,2 = SCh 25bis 90.

³⁴⁵ «CREDO, et mersisti »: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84. Cf. notas 291 e 326.

³⁴⁶ «CREDIS IN DOMINUM NOSTRUM IESUM CHRISTUM ET IN CRUCEM EIUS?»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84. Cf. *Expl. symb.* 3 = SCh 25bis 48 — onde não é mencionada a cruz — e *ibid.* 6 = SCh 25bis 54, onde certamente está presente.

³⁴⁷ Cf. *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 86.

³⁴⁸ «CREDIS ET IN SPIRITUM SANCTUM?»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 86.

³⁴⁹ Cf. *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 86.

Centro nuclear do símbolo explicado por Ambrósio aos catecúmenos³⁵⁰, a Trindade deve logicamente constituir o conteúdo fundamental desta profissão de fé³⁵¹. Aliás, acentuará o bispo de Milão, dirigindo-se aos catecúmenos, «quaisquer Sacramentos que venhas a receber, recebê-los-ás nesta Trindade»³⁵².

Não só as respostas mas também as perguntas revelam o carácter individual e pessoal da profissão de fé, como sucedera, aliás, no compromisso da renúncia.

A tríplice interrogação, bem como a correlativa profissão de fé, é justificada por Ambrósio, a partir do relato bíblico de *Jo* 21,15-17. A exemplo de Pedro, o primeiro dos discípulos que fez tão bela profissão de fé, para remir a sua anterior negação de Jesus, assim o catecúmeno procede agora. Catequiza Ambrósio: «Pela terceira vez, [Pedro] é interrogado por Cristo [...]. Respondeu pela terceira vez, para pela terceira vez ser absolvido»³⁵³. A profissão de fé do catecúmeno tem a ver com a absolvição do pecado, na medida em que esta é concedida pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, em Quem o catecúmeno acredita³⁵⁴.

Deste modo, afirmando a sua fé, é baptizado, segundo o mandato do Senhor em *Mt* 28,19³⁵⁵. Também a tríplice inersão tem a ver com a tríplice profissão de fé: a sua sucessão, com efeito, é relacionada

³⁵⁰ Cf. *Expl. symb.* 5-8 = SCh 25bis 50-56; também *Ep.* 76,4 = CSEL 82/3, 109s.

De acordo com a frase «porque nós guardamos o Símbolo da Igreja de Roma» («quoniam symbolum romanæ ecclesiæ nos tenemus»: *Expl. symb.* 4 = SCh 25bis 50), AMBRÓSIO explica o Símbolo dos Apóstolos. Com efeito, AMBRÓSIO procede de acordo com a tradição, segundo a qual os Apóstolos compuseram aquele Símbolo da fé (cf. *Expl. symb.* 2s.7 = SCh 25bis 46-48.54), levado para Roma por Pedro (cf. *Expl. symb.* 7 = SCh 25bis 56). Cf. *Spiritu* II 13,155 = CSEL 79,148; *Ep. (extra)* 15,5 = CSEL 82/3,305.

Quanto a TERTULIANO, cf. nota 309.

³⁵¹ Cf. ainda *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32; *In Lc.* 8,67 = CCL 14,323; *Ep.* 32,4 = CSEL 82/1,227.

³⁵² «Quaecumque accipies sacramenta, in hac trinitate accipies»: *Expl. symb.* 5 = SCh 25bis 52.

³⁵³ «Tertio interrogatur a Christo [...]. Tertio dixit ut tertio absolueretur»: *Sacr.* 2,21 = SCh 25bis 86. Cf. *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127, onde apresenta a mesma explicação, praticamente nos mesmos termos: aqui, porém, a palavra (*dixit*) de Pedro, é mais expressivamente designada de *promessa (responsio)*, o que é significativo também para o neófito. Cf. p. 151, nota 172 e p. 155, nota 202.

³⁵⁴ A igualdade na distinção das três Pessoas divinas é constantemente afirmada, a partir da Escritura, sobretudo nas suas obras *Inc. dom.* e *Spiritu*. No que se refere ao perdão ensina: «Porventura é um anjo que perdoa? É porventura um arcanjo? Certamente que não. Mas somente o Pai, somente o Filho, somente o Espírito Santo, perdoam» (texto latino na p. 174, nota 345). Do mesmo modo em *Sacr.* 2,22 = SCh 25bis 86. Cf. *Myst.* 20 = SCh 25bis 166; *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127; p. 156, nota 210; p. 227, nota 770.

³⁵⁵ A fórmula mateana é frequentemente invocada por AMBRÓSIO, no contexto do baptismo. Cf., por exemplo, *Sacr.* 2,22 = SCh 25bis 86; *Spiritu* I 5,73 = CSEL 79,45; I 13,132, = CSEL 79,72; II 8,71 = CSEL 79,144s; *Ep.* 32,4 = CSEL 82/1,227.

com o Pai, com o Filho e com o Espírito Santo³⁵⁶. Assim, a fórmula litúrgica do rito coincide com as três perguntas do bispo, que àquele preside, como também sucedia em Roma³⁵⁷.

1.2.5.3 Síntese comparativa

No ritual do baptismo, em Tertuliano como em Ambrósio, os ritos da profissão de fé na Trindade e do banho na água consagrada aparecem intimamente associados. Com efeito, a tríplice pergunta do presidente, isto é, do bispo, a que corresponde a tríplice resposta do catecúmeno — pontos explicitamente referidos por Ambrósio, mas suficientemente indiciados por Tertuliano também — manifesta que a profissão de fé mantém estreita relação com cada imersão-emersão da água. Deste modo, o testemunho de ambos permite afirmar que o catecúmeno, durante estes ritos, se encontra já nú, na Fonte. A imersão é total, o que é claramente explicitado por Ambrósio e indiciado com segurança por Tertuliano.

A fórmula da profissão de fé — de certo modo, também em ambos, reverso da renúncia anterior — apenas é mencionada pelo bispo de Milão. Particular relevo assume em Ambrósio a menção da cruz, como elemento essencial da fé, integrada como vem na segunda pergunta feita ao catecúmeno. O bispo de Milão sublinha também — Tertuliano nada diz a tal respeito — que o catecúmeno, ao proclamar a sua fé, se volta na direcção do Oriente, simbolizando a sua adesão e entrega a Cristo, depois de, provavelmente voltado para o Ocidente, ter renunciado ao diabo.

Quer Tertuliano quer Ambrósio, relacionam a tríplice profissão de fé do catecúmeno com o mandato do Senhor ressuscitado aos Apóstolos. Por sua vez, o bispo de Milão relaciona ainda o rito com a tríplice confissão de amor de Pedro, que na paixão negara a Cristo.

Em Milão, a profissão de fé, é feita na presença do bispo, dos diáconos e de um presbítero — e, seguramente, assistiam também

³⁵⁶ Cf. p. 172.

³⁵⁷ Cf. HIPÓLITO, *Tradit apost.* 21 = LQF 39,48-50. De modo diferente no Oriente, segundo CRISÓSTOMO, *Kατ.* 2,26 = SCh 50,147 e TEODORO, *Hom.* 14,15 = ST 145,433: em ambos ocorre a fórmula sob forma declarativa. Porém, como no Ocidente, em CIRILO, *Kατ.* 2,4 = SCh 126,110. Comum é a fé na Trindade, quer sob a forma interrogativa, quer declarativa.

os outros catecúmenos agrupados — enquanto em Cartago, segundo o testemunho de Tertuliano, além do presidente, estariam presentes outros catecúmenos, bem como os padrinhos, se se tratava de crianças, que ainda não sabiam falar.

Deste confronto ressalta bem que, se o rito do banho é perfeitamente coincidente, o da profissão de fé, é-nos apresentado já mais enriquecido, no plano litúrgico-teológico, em Milão. A este nível, Tertuliano sublinha a perspectiva trinitária do rito, igualmente presente em Ambrósio que, todavia, dado o realce à menção da cruz na fórmula litúrgica, destaca também e especificamente a sua dimensão cristológica.

1.2.6 UNÇÃO PÓS-BAPTISMAL

1.2.6.1 Em Tertuliano

Tertuliano é o primeiro a testemunhar esta unção — a mais antiga no Ocidente, aliás — como rito integrante do baptismo. Tem lugar logo que o neófito sai das águas santificadas em que mergulhou. Esta sequência é explicitamente afirmada pelo Autor em várias passagens importantes, relativamente a este rito³⁵⁸. Anotemos algumas.

Escreve ele no *De baptismo*:

«Em seguida, saídos do banho, somos ungidos com a unção bendita»³⁵⁹.

Ou, como imediatamente acrescenta: «A unção corre em nós carnalmente»³⁶⁰.

Em contexto polémico contra Marcião, Tertuliano sublinha que o Senhor «até agora nem rejeitou a água do Criador, com a qual purifica os seus, nem o óleo, com o qual unge os seus»³⁶¹.

³⁵⁸ Cf. *Bapt.* 7 = CCL 1,282; *Res.* 8,3 = CCL 2,931; *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455. Em *Res.* 26,10 = CCL 2,955, a sequência, parecendo mencionada do fim para o princípio, é idêntica.

³⁵⁹ «Exinde egressi de lauacro perungimur benedicta unctione»: *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282.

³⁶⁰ «In nobis carnaliter currit unctio»: *Bapt.* 7,2 = CCL 1,282.

³⁶¹ «Usque nunc nec aqua reprobavit creatoris, qua suos abluit; nec oleum, quo suos ungit»: *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455.

Enumerando sucessivamente os ritos do baptismo e o respectivo efeito específico que os justifica, ajunta mais este testemunho: «A carne é purificada, para que a alma se torne imaculada. A carne é unvida, para que a alma seja consagrada»³⁶².

Há indícios que apontam no sentido de uma unção total. Na verdade, Tertuliano afirma claramente que o óleo da unção «corre em nós carnalmente»³⁶³. Também sublinha que é a carne — sem qualquer precisão que indique exclusão — que é unvida³⁶⁴. Mais que unção parcial, sugere ainda a unção de todo o corpo uma recomendação do Autor aos neófitos, segundo a qual «a partir daquele dia [do baptismo] abtemo-nos do banho quotidiano durante toda a semana»³⁶⁵. Esta abstenção está provavelmente relacionada com o rito do banho nas águas consagradas, e no qual todo o corpo foi imerso nelas³⁶⁶, e com o qual o Autor compara a unção pós-baptismal: o acto exterior do banho está para a purificação do pecado, como a unção externa, para a unção do espírito³⁶⁷.

O texto bíblico de *Ex* 30,22-33, subjacente ao pensamento de Tertuliano, vinca explicitamente o carácter excepcional da unção de Aarão e do óleo utilizado. Trata-se de óleo perfumado e santo, porque destinado a consagrar os sacerdotes do AT. A primeira justificação desta unção que segue o banho ritual, apresentada pelo Autor, assenta nesta tradição vétero-testamentária. Assim o explica, quando escreve que: «somos unvidos com a unção bendita, de acordo com a primitiva disciplina, segundo a qual costumavam ser unvidos com o óleo derramado do corno [os escolhidos] para as funções sacerdotais. Com este óleo é que Aarão foi unvido por Moisés»³⁶⁸.

³⁶² «Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

³⁶³ Texto latino na nota 360.

³⁶⁴ Cf. nota 362, sobretudo o verbo *unguere*, usado com o prefixo *per*, a indicar a ideia de extensão (ver citação na nota 359 ou 368).

³⁶⁵ «Exque ea die [baptismi] lauacro quotidiano per totam hebdomadam abstinemus». *Cor.* 3,3 = CCL 2,1043.

³⁶⁶ Cf. nota 332; *Bapt.* 7,2 = CCL 1,282.

³⁶⁷ Claramente em *Bapt.* 7,2 = CCL 1,282. De qualquer modo, consideramos ajustada a opinião de G. KRETSCHMAR, segundo o qual a celebração do baptismo, na Igreja primitiva, compreendia duas unções *totais simultâneas*, apenas em Roma (cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,46 [unção pré-baptismal total] e 50 [unção pós-baptismal total]) e na Síria, a partir do séc. IV, segundo indiciam as *Const. apost.* VII 42,3 = FUNK 448s (unção pré-baptismal total) e VII 44,2s = FUNK 450s (unção pós-baptismal total com *myron*). Escreve o referido Autor: «Während Tertullian nur von einer Ölung nach dem Taufbad spricht, ist die Taufe bei Hyppolit von zwei Ganzsalbungen eingerahmet. [...] Zwei derartige Salbungen, die eine vor, die andere nach der Taufe, sind sonst aus früherer Zeit nur in Syrien seit dem vierten Jahrhundert belegt»: *Die Geschichte* 95. Cf. *ibid.*, 192-198.

³⁶⁸ «Perungimur benedicta unctio de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyse unctus est»: *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282.

Não se trata, pois, de uma unção qualquer. Tertuliano designa-a mesmo de «unção sagrada»³⁶⁹ e a matéria usada de «óleo da unção divina»³⁷⁰. Os efeitos que lhe atribui sublinham igualmente o seu carácter sagrado. O termo *benedictio* utilizado lembra a prece sobre as águas, a qual envolve, ao mesmo tempo, as ideias de louvor e de acção de graças.

Um indício confirmativo desta hipótese encontra-se num texto de Cipriano — bispo de Cartago e tão próximo, no tempo, do nosso Autor³⁷¹ — o qual realça a necessidade de os heréticos, convertidos mas baptizados fora da Igreja, serem ungidos com o óleo santificado sobre o altar, por ocasião da celebração da Eucaristia³⁷². Tal necessidade advinha do facto de os heréticos, porque fora da comunhão eclesial, não terem nem Igreja nem altar, pelo que não poderiam celebrar a Eucaristia, nem, portanto, santificar o óleo: por conseguinte, também não poderiam ter a unção espiritual³⁷³. Esta unção é necessária para que o já baptizado anteriormente «possa tornar-se o ungido de Deus e ter em si a graça de Cristo»³⁷⁴. É perfeitamente verosímil que Cipriano não inove, também nesta matéria, mas siga a tradição que o precede e na qual se encontra Tertuliano, também membro destacado da Igreja naquela cidade.

Neste contexto, é lógico pensar com fundamento que também ao tempo de Tertuliano o óleo destinado à unção pós-baptismal, segundo a tradição ocidental³⁷⁵ fosse santificado, eventualmente

³⁶⁹ «Benedicta unctio», conforme a expressão de *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282.

³⁷⁰ «Oleum diuinae unctionis»: *Res.* 26,10 = CCL 2,955.

³⁷¹ Cipriano foi martirizado em 14.09.258.

³⁷² Recordemos o que escreve CIPRIANO, *Ep.* 70,2 = CSEL 3/2,768: «Porém, além disso, há a Eucaristia: a partir dela são ungidos os baptizados com o óleo santificado no altar» («Porro autem eucharistia est, unde baptizati ununtur oleum in altari sanctificatum»).

³⁷³ Cf. CIPRIANO, *Ep.* 70,2 = CSEL 3/2,768, onde lemos: «Porém, não pode santificar o óleo aquele que nem teve altar nem Igreja. Por isso, não pode haver unção espiritual entre os heréticos, quando se sabe que entre eles, de modo algum pode ser santificado o óleo ou ser feita a Eucaristia» («Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse»).

Também TERTULIANO, na sua polémica contra os judeus, recorre a argumentação semelhante, a propósito da messianidade de Jesus: os judeus já não têm Templo, onde era guardado o óleo para a unção sacerdotal; não têm este óleo, porque a lei proíbe confecção-lo durante o cativeiro. Por isso, não poderão ter um Messias: cf. *Jud.* 13,6 = CCL 2,1385; 8,17 = CCL 2,1363. Noutra perspectiva, sobre a invalidez do baptismo dos heréticos, cf. *Bapt.* 15,2 = CCL 1,290.

³⁷⁴ «Esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit»: *Ep.* 70,2 = CSEL 3/2,768.

³⁷⁵ HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39, atesta duas unções pós-baptismais com o óleo de acção de graças: a primeira, por um presbítero (p. 50) e a segunda, reservada ao bispo (p. 52).

Sobre a tradição oriental, a partir dos finais do séc. IV, sobretudo em Antioquia e Constantinopola, relativa à unção pós-baptismal e o santo *myron*, cf. B. BOTTE, *L'onction* 795-808;

por ocasião da celebração da Eucaristia próxima do baptismo³⁷⁶. Aliás, o termo usado pelo Autor — *benedictio* — não apontará imediatamente a Eucaristia, a *benedictio* por excelência e fonte de todas as demais? Embora Tertuliano o não declare explicitamente é, pois, aceitável que sobre o óleo desta unção tivesse sido invocado o nome de Deus, à semelhança do que também fora feito em relação às águas³⁷⁷, de modo a garantir os efeitos que lhe atribui. Por esta unção, o baptizado torna-se outro *criso*³⁷⁸ — a sua unção é a unção de Jesus³⁷⁹; é configurado com Cristo, o ungido do Pai. Deste modo, já Tertuliano realça a dimensão cristológica do baptismo, concretizada também neste simbolismo da unção pós-baptismal³⁸⁰.

Não há qualquer referência a quem ministra esta unção. Porém, à luz do que ficou escrito³⁸¹, tudo leva a crer que, já então, era reservada ao bispo. Cripriano confirma-o com segurança. Tertuliano silencia se a acção ritual é acompanhada de alguma fórmula litúrgica, à semelhança das de outras Igrejas³⁸². Se tal acontece, no rito africano, tratar-se-ia de uma fórmula bastante simples³⁸³.

1.2.6.2 Em Ambrósio

Terminado o rito da bênção, certamente demorado³⁸⁴, os neófitos sobem da Fonte baptismal³⁸⁵. Aproximam-se do bispo,

id., *Le vocabulaire* 11s; G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 192-198.

³⁷⁶ A este propósito, opina G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 95s que esta consagração do óleo se realizava «offenbar nicht am Anfang des Taufgottesdienstes, sondern im Verlauf oder wohl genauer nach einem Abendmahlgottesdienstes.»

Na tradição oriental, segundo o testemunho de *Const. apost.* VII 41,1-3 = FUNK 448, o sacerdote (Ἱερεὺς) invoca (ἐπικαλεῖται) sobre o óleo, o Deus incriado, Pai de Cristo e Senhor da natureza, para o santificar (ἱναὶ-ἁγιασῆ) e impregnar da graça espiritual ((καὶ δῶσῃ χάριν πνευματικὴν) e da força eficaz, em ordem à remissão dos pecados (καὶ δύνανται ἐνεργητικὴν ἀφεσὶν τε ἁμαρτιῶν).

³⁷⁷ Cf. *Bapt.* 6,2 = CCL 1,282.

³⁷⁸ Cf. *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282.

³⁷⁹ É na sua obra *Prax.* que TERTULIANO explica pormenorizadamente o significado do nome *Cristo*, aplicado a Jesus.

³⁸⁰ Cf. pp. 188-192.

³⁸¹ Cf. nota 121.

³⁸² Cf. por exemplo, HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,50 (primeira unção, após o banho) e 52 (imposição da mão, seguida da unção na cabeça); TEODORO, *Hom.* 14, introd. 8 = ST 145,401-403.419 (unção pré-baptismal) e *Hom.* 13, introd. = ST 145,369 e *Hom.* 14,27 = ST 145,457 (consignação na fronte); CRISÓSTOMO, *Κατ.* 2,22 = SCh 50,146.

³⁸³ Cf. van den EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la Confirmation*, in *MD* 54 (1958) 62s.

³⁸⁴ Alguns indícios apontam neste sentido: numa cidade como Milão, o baptismo era celebrado solenemente apenas uma vez ao ano (cf. *Sacr.* 4,2 = SCh 25bis 102); a presença de diáconos e presbíteros (cf. nota 55) que auxiliam o bispo durante a celebração; eram baptizados homens e mulheres (cf. *Sacr.* 1,3 = SCh 25bis 60).

³⁸⁵ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88; 3,4 = SCh 25bis 92; *Myst.* 29.31 = SCh 25bis 172,

que entretanto também subira; uma vez que é ele quem certamente preside aos ritos nucleares da profissão de fé e do banho dos catecúmenos³⁸⁶, e são novamente ungidos³⁸⁷ pelo bispo, agora com óleo perfumado ou unguento ou *myron*, diferente do óleo usado na primeira unção, antes do banho³⁸⁸.

Apontemos alguns indícios desta diferença, cuja força convergente se avalia, na medida em que são apreciados e integrados no conjunto.

Antes de mais, é diferente o nome. Se o óleo da unção anterior ao banho não arrasta consigo qualquer predicado, o óleo desta segunda unção é chamado unguento, isto é, óleo perfumado, ou *myron*³⁸⁹, e também «óleo espiritual»³⁹⁰. *Unguento* é um termo tipicamente bíblico. Por isso certamente o prefere Ambrósio. Os textos bíblicos comentados pelo bispo no contexto desta unção, realçam bem que se trata, de facto, de óleo perfumado³⁹¹.

Já a propósito do tipo de óleo usado em Milão na primeira unção, aproximámos Ambrósio de Cirilo e de Hipólito. Se é ajustada tal aproximação³⁹², diríamos agora o seguinte, quanto ao óleo da unção pós-baptismal:

1. O *óleo santificado* ou *óleo de acção de graças* que Hipólito usa na unção pós-baptismal e na unção da cabeça, após a imposição da mão, é o *myron* de Cirilo³⁹³, usado, segundo a liturgia baptismal de Jerusalém, durante o rito da crismação.

2. Ambrósio utiliza o *myron* — o facto de conservar este nome indicia ao menos uma influência latente da liturgia de tradição grega³⁹⁴ — na unção pós-baptismal, à semelhança de Hipólito. Nesta perspectiva, é provável que também Ambrósio — que explicitamente nada diz sobre esta questão — pronunciasse sobre o óleo desta unção uma

³⁸⁶ Cf. *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82.

³⁸⁷ Cf. nota 57.

³⁸⁸ Cf. pp. 52-55. A propósito do óleo da unção pós-baptismal, escreve R. CABIÉ, *Initiation chrétienne*, in A. G. MARTIMORT [éd.], *Église en prière III, Les Sacrements* (Paris 1984) 48: «Ce terme [*myron*] désigne sans aucun doute possible une matière odoriférante.»

³⁸⁹ Cf. notas 96 e 98; CROMÁCIO, *Sermo* 14,5 = CCL 9A 64, chama-lhe *crisma*.

³⁹⁰ Texto latino na nota 97.

³⁹¹ Cf. *Ep. (extra)* 1,22.26 = CSEL 82/3,157.160; *Sl* 132; *Ecl* 2,14; *Cant* 1,3.

³⁹² Cf. pp. 52-55.

³⁹³ O paralelismo que CIRILO estabelece entre a epiclesis eucarística e a epiclesis sobre este óleo é mais um indício que favorece esta aproximação: cf. *Κατ.* 3,3 = SCh 126,124.

³⁹⁴ Por exemplo, *Const. apost.* VII 44,1 = FUNK 450: ao sacerdote (Ἱερεὺς) é indicado que, após o banho, unja o neófito com o unguento ou *myron* (χρισάτω μύρω).

prece de louvor e de acção de graças, como abaixo tentamos explicar melhor.

Com o nome diferente se prendem — e este é o segundo indício — o simbolismo e efeitos atribuídos a esta unção pós-baptismal, isto é, ao óleo usado. Por esta unção, o neófito torna-se o bom odor de Cristo³⁹⁵. É tratado das suas feridas³⁹⁶. Recebe o suave jugo de Cristo³⁹⁷. Rejuvenesce³⁹⁸. Por este *óleo espiritual*³⁹⁹ é ungido com a graça espiritual⁴⁰⁰, para um sacerdócio e para um reino igualmente espirituais e para a vida eterna⁴⁰¹. Este simbolismo e efeitos não são atribuídos à primeira unção⁴⁰².

Um terceiro indício pode ser acrescentado: enquanto são os diáconos e um presbítero, ou apenas este — a acentuação pelo menos é colocada nestes ministros — quem parece executar a unção pré-baptismal⁴⁰³, a unção posterior ao banho é, sem dúvida, reservada ao bispo⁴⁰⁴.

Porém, qual a diferença? Será que o óleo da segunda unção é diferente apenas por ser óleo perfumado? Ambrósio não aborda explicitamente este problema. Todavia, duas razões permitem pensar que, nesta unção, o óleo perfumado usado é consagrado.

³⁹⁵ Cf. pp. 135s; 196-198.

³⁹⁶ Cf. *Ep. (extra)* 1,20.22 = CSEL 82/3,156.157. Que no contexto desta carta, mormente nos n.º 20-23.26 (pp. 156s.160) se fala da unção pós-baptismal, pode deduzir-se a partir dos seguintes indícios:

1. Trata-se de «óleo espiritual» (n.º 20, p. 156) ou de «unguento» (n.º 22.23.26, pp. 157.160), pelo qual se obtém a graça (n.º 22.23, p. 157) e se exala o suave odor de Cristo (n.º 22.26, pp. 157.160);

2. É derramado sobre a cabeça (n.º 20, p. 156);

3. Só o possui a Igreja, mas não o pode ter a sinagoga, isto é, o povo judeu, dado que não reconhece a pomba que, por ocasião do dilúvio, trouxe o ramo de oliveira — pomba que simboliza o Espírito Santo, que viria a descer sobre Jesus no Jordão — a Quem, aliás, também não reconhecem (n.º 21, pp. 156s) — como sobre o neófito (alusão ao rito da consagração), após ter confessado a Cristo, no rito da profissão de fé;

4. É contínua a associação deste óleo ou unguento ao derramado sobre os pés (n.º 20.22.23.26, pp. 156s.160 — uma possível alusão ao rito da unção baptismal, cujo óleo poderia escorrer pelo corpo (cf. pp. 198-201);

5. É associado também à mesa eucarística (note-se o verbo *recumbere* no n.º 26, p. 160)

Estes indícios ajustam-se claramente ao que *Sacr.* (cf. 2,24.3,1.4,3 = SCh 25bis 88.90.102) e *Myst.* 29s = SCh 25bis 172 dizem a propósito da unção posterior ao banho.

³⁹⁷ Cf. *Ep. (extra)* 1,2 = CSEL 82/3,156.

³⁹⁸ Cf. *Myst.* 29s = SCh 25bis 172.

³⁹⁹ Cf. *Ep. (extra)* 1,20 = CSEL 82/3,156.

⁴⁰⁰ Cf. *Myst.* 30 = SCh 25bis 172; *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90.

⁴⁰¹ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88 (fórmula litúrgica); pp. 200-203.

⁴⁰² Cf. pp. 136-138.

⁴⁰³ Cf. p.50, sobretudo nota 61.

⁴⁰⁴ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88; *Myst.* 29 = SCh 25bis 172.

Sem dúvida, o bispo de Milão liga esta unção à unção sacerdotal de Aarão⁴⁰⁵, e ainda à unção profética e régia de Saúl e de David, realizadas por Samuel, segundo a ordem do Senhor⁴⁰⁶. Deste modo, ambos se tornam ungidos do Senhor. Aarão é consagrado para o serviço cultural de Javé⁴⁰⁷. Sobre Saúl e David desce o Espírito de Deus⁴⁰⁸, recebido do próprio Senhor. É por isso que Saúl, não tendo obedecido às suas ordens, é privado, quer da realeza, quer do Espírito concedido em função da missão recebida⁴⁰⁹. Assim é que Ambrósio chama o óleo da unção pós-baptismal «óleo espiritual»⁴¹⁰. Se no caso de David e de Saúl, o texto bíblico não salienta o carácter sagrado do óleo usado por Samuel, no que respeita a Aarão, ungido para as funções sacerdotais, o óleo é considerado santo⁴¹¹. Certamente, é em razão deste contexto bíblico que o bispo de Milão prefere empregar o termo *unguento*, para designar o óleo da unção pós-baptismal.

Também a liturgia tradicional — sobretudo a de Roma, bem como a de Jerusalém, a que acabamos de ligar Ambrósio uma vez mais — favoreceria a hipótese colocada, se aceitamos que o *myron* desta unção em Milão é o *myron* de Cirilo, ou o *óleo santificado* ou *óleo de acção de graças* de Hipólito.

Seria, pois, um óleo perfumado e consagrado que Ambrósio derramava sobre a cabeça⁴¹² de cada neófito⁴¹³, ao mesmo tempo que, de modo declarativo, pronunciava as palavras da fórmula litúrgica do rito:

«DEUS, PAI TODO PODEROSO,
QUE TE FEZ RENASCER DA ÁGUA E DO ESPÍ-
RITO SANTO,

⁴⁰⁵ Cf. *Sacr.* 4,2s = SCh 25bis 102; *Myst.* 29 = SCh 25bis 172, onde são citados o *Sl* 132,2s, *Ex* 29,1-7 e *Lv* 8,1-13 que referem a unção sacerdotal de Aarão.

⁴⁰⁶ Cf. 1 *Sam* 10,1; 16,1.12b.13. Em *In ps.* 118 11,11 = CSEL 62,288, escreve AMBRÓSIO: «Samuel annunciou os sacramentos da unção profética e também régia» («Samuel unctiois, propheticae pariter ac regiae monstraverit»).

⁴⁰⁷ Cf. *Ex* 30,29-32; *Lv* 8,12.

⁴⁰⁸ Cf. 1 *Sam* 10,6; 16,13, respectivamente.

⁴⁰⁹ Cf. *Nab.* 16,19 = CSEL 32/2,513.

⁴¹⁰ Texto latino na nota 97.

⁴¹¹ Cf. *Ex* 30,31s.

⁴¹² Cf. *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90; *Myst.* 29s = SCh 25bis 172; *Ep. (extra)* 1,20 = CSEL 82/3,156, onde o termo *caput* é substituído por *ceruices*, devido ao relacionamento ali feito com o jugo de Cristo.

⁴¹³ «Cada um é ungido» («unusquisque ungitur»): *Sacr.* 4,3 = SCh 25bis 102.

E TE PERDOOU OS TEUS PECADOS,
ELE PRÓPRIO TE UNGE PARA A VIDA ETERNA»⁴¹⁴.

1.2.6.3 Síntese comparativa

Na celebração baptismal de Cartago como na de Milão, o rito da unção pós-baptismal ocupa o mesmo lugar: quer Tertuliano, quer Ambrósio a colocam, de facto, imediatamente após o banho regenerador.

Em Milão, é o bispo que unge cada neófito, derramando sobre a sua cabeça o unguento sagrado, ao mesmo tempo que pronuncia, sob forma declarativa, a fórmula litúrgica do rito, referida por Ambrósio.

Menos preciso é Tertuliano a este respeito. Porém, é lógico admitir — também à luz do testemunho de Cipriano — que esta unção é reservada ao bispo, o ministro a quem, normalmente, compete presidir ao baptismo, o qual unge, provavelmente, todo o corpo do neófito. Nenhuma alusão a uma eventual fórmula litúrgica, que, a existir, seria simples e breve.

De acordo com a análise apresentada, há fortes indícios de que, em Cartago como em Milão, o óleo utilizado nesta unção é consagrado e também perfumado, à semelhança do que então sucede noutras liturgias baptismais.

Basicamente comum é a justificação bíblica desta unção — ambos a associam à unção sacerdotal de Aarão por Moisés — bem como o seu conteúdo teológico fundamental: à semelhança de Aarão, também o neófito é sacerdote, mediante tal unção. Tertuliano realça que por ela o neófito é outro *cristo*. Todavia, embora Jesus seja chamado

⁴¹⁴ «DEUS, [...], PATER OMNIPOTENS QUI TE REGENERAVIT EX AQUA ET SPIRITU CONCESSITQUE TIBI PECCATA TUA, IPSE TE UNGUET IN VITAM AETERNAM»: *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88.

Foi na fórmula litúrgica tradicional mais antiga deste rito que AMBRÓSIO se terá inspirado, pois a utiliza com ligeiras variantes (ainda hoje o ritual do baptismo a conserva). Segundo van den EYNDE, *Les rites* 57, aquela fórmula «rémonte au moins au deuxième siècle.» Talvez por esta razão, sobrepos-se à de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,50 (primeira unção, por um presbítero, após o banho) e 52 (segunda unção posterior ao banho, reservada ao bispo).

É possível que o diálogo de Jesus com Nicodemos (cf. *Jo* 3,3-7) tenha sido a sua fonte bíblica mais recuada. Também AMBRÓSIO realça a sua pessoal predilecção por João que, melhor que ninguém, penetrou no mistério dos gestos de Jesus: cf. *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 98; *In Lc.* 10,130 = CCL 14,383. O inciso «para a vida eterna» poderia provir de *Act* 13,48b. Em AMBRÓSIO, aproxima-se claramente de outros, como: «para o reino de Deus» («in regnum dei»: *Myst.* 30 = SCh 25bis 172); «para um reino espiritual» («in regnum, sed spirituale regnum»: *Sacr.* 4,3 = SCh 25bis 102).

Cristo, por força da unção do Espírito Santo, o nosso Autor, dado o relevo particular do rito da imposição da mão⁴¹⁵, não relaciona o presente rito com o Espírito. A mesma ausência constatamos em Ambrósio — que relaciona o Espírito com o rito da consignação⁴¹⁶ — apesar de designar de *óleo espiritual* o óleo usado nesta unção. De qualquer modo, em ambos aparece implícita uma certa relação com o Espírito Santo, no contexto deste rito. A menção da unção real de David aponta nesta direcção, segundo Ambrósio. Por sua vez, também em Tertuliano este pensamento estaria implícito, quando aproxima o neófito de Cristo, por força desta unção.

1.2.7 LAVA-PÉS EM AMBRÓSIO

O lava-pés é um rito particularmente querido de Ambrósio, mas não é ele quem o introduz na liturgia baptismal⁴¹⁷. Considerando-o essencial, o bispo de Milão defende convictamente a sua legitimidade e necessidade⁴¹⁸ — outras comunidades locais inseririam-no igualmente na sua liturgia baptismal⁴¹⁹ — a partir da Escritura⁴²⁰, e, por isso, não admite que, dada a sua radical necessidade,

⁴¹⁵ Cf. pp. 114-117.

⁴¹⁶ Cf. pp. 109-111; 202s.

⁴¹⁷ Segundo van den EYNDE, *Les rites* 69, «le rite remonte au troisième siècle, puisque déjà vers l'an 300 le concile d'Elvire le proscriit pour les églises d'Espagne.»

No que se refere ao Norte de África, o rito é testemunhado por AGOSTINHO, *Ep.* 55 18,33 = CSEL 34,207s. Aqui afirma que muitas comunidades não o haviam aceiteado. Tê-lo-á importado o bispo de Hipona da liturgia baptismal de AMBRÓSIO, dado que foi baptizado em Milão pelas mãos deste bispo, na Páscoa de 387 (cf. *Iul.* 6,21 = PL 45,1549)? Cf. nota 419.

⁴¹⁸ Cf. *Sacr.* 3,4-7 = Sch 25bis 92-96; *Myst.* 31-33 = Sch 25bis 172-174; *Spiritu* I Pról. 12-16 = CSEL 79,20-22; *In ps.* 37,8s = CSEL 64,141-143; *In ps.* 40,24 = CSEL 64,245; *In ps.* 48,8s = CSEL 64,365s; *Virginit.* 10,57s = PL 16,280; *Isa.* 6,52 = CSEL 32/1,675s.

B. KÖTFING, *Fusswaschung*, in *RAC* 8 (Stuttgart 1971) 765-768; A. MALVY, *Lavement des pieds*, in *DThC* 9/1,18-20; T. SCHÄFER, *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinische Liturgie* (Beuron 1956) 3-7; sobretudo P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla Storia delle antiche liturgie cristiane* (Roma 1983) tratam desta questão do lava-pés.

⁴¹⁹ Além de ser praticado em Milão, era-o também nas Gálias, Irlanda, Bretanha e Itália do Norte. Atestam-no, por exemplo, CROMÁCIO, *Sermo* 15,6 = CCL 9A 69, o qual considera o gesto de Jesus — como AMBRÓSIO, seu amigo — «grande mistério da nossa salvação» («magnum salutis nostrae mysterium»: *Sermo* 15,1 = CCL 9A 66); CESÁRIO de Arles, *Sermo* 204, 3 = CCL 104,821 e *Sermo* 64,2 = CCL 103,276: como foi feito aos neófitos no seu baptismo, e segundo a sua promessa naquela ocasião, assim eles devem praticar a hospitalidade, sinal de caridade — tal é o ensino que os padrinhos (*fideiussores*) devem prestar aos neófitos.

AGOSTINHO, *Ep.* 55 18,33 = CSEL 34,207s, resume o pensamento reservado de alguns bispos, quanto a este rito: muitos não o aceitam como rito baptismal; alguns rejeitam-no em absoluto; outros, para evitar confundi-lo com o Sacramento do baptismo, transferem-no para outro tempo (3.ª feira de Páscoa ou Domingo seguinte). Cf. nota 417.

⁴²⁰ Textos repetidamente citados ou pressupostos: *Jo* 13,2-15 (o gesto de Jesus e a sua interpretação); *Gén* 3,15 (o veneno da serpente); *Gén* 18,4 (o gesto de Abraão); *Jz* 6,36-40 (o velo de lã orvalhado); *Cant* 5,3.

seja recusado, como sucede então na Igreja de Roma, que Ambrósio, aliás, deseja seguir em tudo⁴²¹.

O rito tem, segundo Ambrósio, um fundamento e um enquadramento profundamente bíblicos. É a partir do gesto de Jesus, que no decorrer da Última Ceia lavou os pés aos discípulos⁴²², que Ambrósio, à semelhança do Mestre, faz o mesmo aos neófitos. E dá-lhe igual sentido. À semelhança de Pedro que, embora lavado e limpo, deve lavar os pés, apesar de ignorar o significado profundo do gesto, assim o neófito, depois de lavado e limpo no banho, necessita lavar os pés.

Feita a leitura alusiva àquele característico gesto de Jesus⁴²³, o bispo inicia o rito, auxiliado pelos presbíteros presentes. Diz Ambrósio textualmente, neste contexto:

«O sacerdote, apertando as vestes com o cinto — na verdade, embora também os presbíteros actuem, é contudo o sumo sacerdote quem inicia esse ministério — o sumo sacerdote, repito, apertando as vestes com o cinto, lavou-te os pés»⁴²⁴.

O realce insistente da função do bispo na execução do rito afirma, portanto, que lhe é reservada a acção inicial, deixando perceber, ao relevar este pormenor e apesar da intervenção dos presbíteros, que não se trata de um rito secundário ou meramente simbólico e recomendável.

⁴²¹ Directamente e por duas vezes (a segunda como que a corrigir a primeira): cf. *Sacr.* 3,5 = SCh 25bis 94; genericamente, cf. *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,21. Embora não o refira, a verdade é que o seguimento da tradição romana não é tão firme, como o confirmam a inclusão do rito da veste branca em Milão — e que Roma não tem — e a exclusão do rito da imposição da mão, ao menos como rito autónomo, que a liturgia baptismal de Roma integrava. Sobre o gesto da imposição da mão, que alguns associam ao rito da consagração em Milão, cf. pp. 111-113.

⁴²² Cf. Jo 13,2-15. Também TERTULIANO alude a este gesto de Jesus, apresentando-o como uma figura menor do baptismo: cf. *Bapt.* 9,4 = CCL 1,284.

⁴²³ «Ouviste a leitura» («audisti lectionem»), refere AMBRÓSIO em *Sacr.* 3,4 = SCh 25bis 92. Mais precisamente, em *Myst.* 31 = SCh 25bis 172: «Lembra-te da leitura do Evangelho» («Memento euangelicae lectionis»).

D. ILLERT, *Die Taufe* 261, opina que, provavelmente, entre o banho e o lava-pés, Ambrósio dirigir-se-ia aos neófitos, numa curta alocução sobre este rito, após a leitura evangélica a que alude. Testemunho e exemplo de tal pregação seria (cf. *ibid.*, 261, nota 1) *Spiritu* I Prol. 8-17 = CSEL 79,18-23.

Assim aconteceria também em Aquileia: após a leitura apropriada, CROMÁCIO pronunciava uma pequena homilia, de que o seu *Sermo* 15 = CCL 9A 66-70 seria um testemunho (cf., a propósito, a introdução a este sermão, ali apresentada na p. 65).

⁴²⁴ «Succintus sacerdos — licite enim et presbyteri fecerint, tamen exordium ministerii a summo est sacerdote — succintus, inquam, summus sacerdos pedes tibi lauit»: *Sacr.* 3,4 = SCh 25bis 92.

Com que água eram lavados os pés? Há indícios que nos permitem pensar que se trata de água consagrada, eventualmente da Fonte onde os catecúmenos se haviam banhado, pois que os efeitos atribuídos a este rito são semelhantes aos relacionados com o banho: pela cruz, invocada sobre a água da Fonte e prefigurada na serpente de bronze que, contemplada, curava da mordedura venenosa⁴²⁵, também Cristo destruiu o vírus mortal da malícia espiritual, inoculado em Adão pelo diabo, dissimulado em serpente, e cuja cabeça criminosa Ele próprio esmagara na mesma cruz⁴²⁶.

Se, banhado naquela água da Fonte, o catecúmeno é lavado do seu pecado, fruto pernicioso do domínio tirânico do diabo, pela água do lava-pés é lavado do veneno da serpente, isto é, do demónio mentiroso, que nos pés atingiu Adão⁴²⁷. Por outro lado, se pela água consagrada o catecúmeno é santificado, pelo rito do lava-pés é-lhe concedido um complemento de santificação⁴²⁸.

1.2.8 VESTE BRANCA EM AMBRÓSIO

Logo após o rito do lava-pés⁴²⁹, o neófito recebe uma veste branca⁴³⁰, o que, na verdade, se ajusta, não só ao desenrolar da celebração litúrgica, mas também ao simbolismo da própria veste⁴³¹.

⁴²⁵ Cf. *Núm* 21,8.

⁴²⁶ Cf. *In Lc.* 9,34 = CCL 14,343; 5,106 = CCL 14,170; *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96, *Myst.* 32 = SCh 25bis 172.

⁴²⁷ Cf. *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96.

⁴²⁸ Cf. *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96; *Myst.* 32 = SCh 25bis 172. Neste contexto, é evidente que o relato de *Gén* 3 assumia então um relevo decisivo. Escreve G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 235: «Die Lehre von der Erbsünde ist bei Ambrosius noch in der Entwicklung».

⁴²⁹ Assim o evidencia *Myst.* 33s = SCh 25bis 174. Em *Sacr.* 3,7s = SCh 25bis 96, à explicação do lava-pés sucede imediatamente a da consagração.

⁴³⁰ O rito é testemunhado no Oriente por TEODORO, *Hom.* 14,26s = ST 145,455.457. PROCLUS de Constantinopola, *Mystagogie*, Sinait gr. 491, f. 138 vº — 139 (conforme nota de A. WENGER [éd.] na introdução a CRISÓSTOMO, *Huit catéchèses baptismales inédites* = SCh 50 [Paris 1957] 101). No Ocidente, também por CROMÁCIO, *Sermo* 14,5 = CCL 9A 64; CESÁRIO *Sermo* 204,2 = CCL 104,820.

⁴³¹ Ao estudar CIPRIANO, J. D. LAURENCE, *Le président de l'Eucharistie*, in *MD* 154 (1983) 157s, deixa aberta a possibilidade de o rito da veste fazer parte da celebração do baptismo em Cartago. Invoca o facto de, com frequência, CIPRIANO recorrer à expressão «revestir-se de Cristo» (*induere Christum*) — o que TERTULIANO também faz: cf. *Marc.* III 12,4 = CCL 1,523, que cita *Gál* 3,27, tal como *Res.* 3,4 = CCL 2,924; *Monog.* 8,8 = CCL 2,1238 e 17,5 = CCL 2,1252s; *Fuga* 10,2 = CCL 2,1447. Também com sentido pneumatológico: cf. *Pud.* 9,11 = CCL 2,1298; *Praescrit.* 36,5 = CCL 1,217.

Trata-se, segundo cremos, de indício demasiado frágil, incapaz de fundamentar a hipótese da veste em Cartago, a partir dos escritos de Tertuliano. De facto, é no contexto da ressurreição escatológica que o simbolismo da veste é invocado por Tertuliano: cf. O'MALLEY, *Tertullian* 89-98, o qual, apontando os passos em que *Gál* 3,27 é citado ou referenciado, observa que

Aliás, mais que no rito, é ao seu simbolismo que o bispo prende a sua atenção e, logo, a dos neófitos.

É explícita a menção deste rito em Milão. Lembra Ambrósio:

«Depois disto [lava-pés] recebeste as vestes brancas»⁴³².

O bispo de Milão não precisa que ministro ou ministros intervêm na acção. O que lhe interessa sublinhar, aqui como noutras ocasiões⁴³³, é que, na qualidade de ministros do Senhor, executam o rito, mas é o Senhor quem os veste. Recordando o rito, ensina Ambrósio, ao comentar *Lc* 5,36: «Portanto, conservemos a veste com que, ao sair da Fonte sagrada, o Senhor nos vestiu»⁴³⁴.

Se o rito é silenciado no *De sacramentis*⁴³⁵, mesmo aqui é claramente pressuposto, quando Ambrósio realça a alegria da comunidade, reunida para celebrar a Eucaristia, após a celebração do baptismo. Os neófitos — a família vestida de branco⁴³⁶ — estão prestes a associar-se à comunidade que, expectante, os aguarda. Aliás, não apenas ela. Também o próprio Cristo como que acorre a contemplar «a sua Igreja [revestida] de vestes brancas»⁴³⁷.

1.2.9 CONSIGNAÇÃO

1.2.9.1 Signação em Tertuliano

O rito da signação apenas é mencionado por Tertuliano uma única vez, quando escreve:

«A carne é signada, para que também a alma seja protegida»⁴³⁸.

Se em Roma, segundo o testemunho de Hipólito, a signação parece fazer parte do rito da unção da cabeça do neófito, após o

Tertuliano «never illustrates the text from a clothing rite accompanying baptism» (*ibid.*, 95). De facto, valorizar aquele indício seria, nesta perspectiva, menosprezar a função preponderante da exegese alegórica do motivo da veste em Tertuliano. Cf. pp. 166-168.

⁴³² «Accepisti post haec uestimenta candida»: *Myst.* 34 = SCh 25bis 174.

⁴³³ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62; 2,14 = SCh 25bis 80; *Myst.* 6 = SCh 15bis 158; 14 = SCh 25bis 162; 28 = SCh 25bis 170.

⁴³⁴ «Seruemus igitur uestem, quam nos sacro dominus emergentes fonte uestiuit»: *In Lc.* 5,25 = CCL 14,144.

⁴³⁵ Cf. notas 429 e 436.

⁴³⁶ Atente-se na expressão «familiam candidatam», em *Sacr.* 5,14 = SCh 25bis 126. Cf. também *Sacr.* 4,5 = SCh 25bis 104.

⁴³⁷ «Ecclesiam suam in uestimentis candidis»: *Myst.* 37 = SCh 25bis 176.

⁴³⁸ «Caro signatur, ut et anima muniatur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

banho⁴³⁹, em Cartago ela aparece como rito perfeitamente autónomo e distinto⁴⁴⁰. Com efeito, numa expressiva enumeração de gestos materiais, isto é, de ritos integrados na celebração baptismal, aos quais correspondem efeitos específicos ao nível do espírito, Tertuliano insere a signação entre a unção posterior ao banho e a imposição da mão⁴⁴¹.

A referência ao rito é demasiado passageira e lacónica para devidamente nos informar sobre ela. As respostas para as perguntas que levanta só em textos complementares podem, de algum modo, ser encontradas.

O verbo *signare*, do qual deriva o nome do rito e que significa *marcar com um sinal ou selo*, isto é, *confirmar*, tem estreita relação com *signaculum*, que alude ao *sinal*, ao *selo* ou *confirmação*. Com que sinal ou selo é então marcado o neófito?

Como explicaremos⁴⁴², porque ungado de Deus, foi Cristo perseguido, como o foram Pedro e João⁴⁴³. À semelhança deles, também o serão todos os fiéis⁴⁴⁴. Esta situação ajusta-se claramente

⁴³⁹ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,52-54.

⁴⁴⁰ Segundo observa van den EYNDE, *Les rites* 63, o rito deixa de ser mencionado como autónomo, após CIPRIANO. De imediato (*ibid.*, 64), o Autor coloca a hipótese de a liturgia baptismal africana ter fundido, entretanto, os ritos da unção pós-baptismal e da signação — o que arrastaria, cremos, a diminuição da importância da imposição da mão. Em sua opinião, AGOSTINHO testemunharia eventualmente tal fusão, nesta passagem: «Afinal, qual é o sinal de Cristo que todos conhecem, senão a cruz de Cristo? O sinal que, se não for aplicado, quer à frente dos crentes, quer à água, da qual eles próprios são regenerados, quer ao óleo do crisma com o qual são unguídos, quer ao sacrifício, mediante o qual são alimentados, nada deles é devidamente realizado» («Postremo quid est, quod omnes nouerunt, signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum adhibeatur siue frontibus credentium, siue ipsi aquae ex qua regenerantur, siue oleo quo chrismate unguantur, siue sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur»): *In Io.* 118,5 = CCL 36,657.

Não julgamos que, por si, o texto citado fundamente a hipótese referida. Agostinho fala do poder da cruz de Cristo, a qual torna eficazes os ritos sacramentais a que alude, a saber: signação na frente com a cruz, consagração das águas baptismais, unção com o crisma e Eucaristia. Os ritos aparecem como autónomos. A ordem, porém, se tem importância, parece sugerir que a signação mencionada *precedia* a consagração das águas, isto é, situar-se-ia no tempo do catecumenado. De facto, a *esta* signação se refere em *Cat. rud.* 26,50 = CCL 46,173 (cf. também *ibid.*, 20,34 = CCL 46,159) onde lemos que, uma vez catequizado, o catecúmeno deve ser interrogado sobre se acredita e está disposto a cumprir o que lhe foi ensinado. E acrescenta: «Quando tiver respondido, então deve ser signado solenemente» («Quod cum responderit, solemniter utique signandus est»). Outros testemunhos *desta* signação: cf. *Pec. merit.* II 26,42 = CSEL 60,113; *In Io.* 11,3 = CCL 36,111; *Sermo* 215,5 = PL 38,1075. Trata-se, aliás, de rito tradicional, de uso generalizado, durante o catecumenado: cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 19s = LQF 39,40.42. Quanto a AMBRÓSIO, cf. nota 480.

⁴⁴¹ Cf. *Res.* 8,3 = CCL 2,931. CIPRIANO coloca a signação *depois* da imposição da mão: cf. *Ep.* 73,6.9 = CSEL 3/2,783.785.

⁴⁴² Cf. pp. 191-193. Quanto à signação em TERTULIANO, não há o mínimo indício que aponte o uso de óleo.

⁴⁴³ Cf. *Act.* 4,1-31, sobretudo versículos 26s.

⁴⁴⁴ TERTULIANO cita o *Sl* 2,1s, subjacente a *Act* 4,26s, em *Marc.* III 22,3 = CCL 1,538s, e refere-o, sucessivamente, a Cristo, aos Apóstolos e a todos os fiéis.

à condição do crente, já anunciada e para a qual foi preparado na celebração baptismal, quando foi signado, isto é, marcado com o T, à luz de Ez 9,4⁴⁴⁵. O *Tau* com que por ordem do Senhor deveriam ser assinalados, de modo a serem reconhecidos, todos os que choravam, devido às abominações praticadas em Jerusalém, era uma figura da cruz de Cristo. Com este sinal são agora marcados os que são chamados à verdadeira Jerusalém. Na verdade, escreve Tertuliano, neste contexto: «Com efeito, o Tau é uma letra do alfabeto grego. Porém, o nosso T, imagem da cruz, prefigurava já aquela futura cruz em nossas fronteiras, na Jerusalém verdadeira e católica»⁴⁴⁶. A última parte do texto citado alude, provavelmente, a Ap 7,3: os servidores do Senhor devem ser marcados na fronte com o selo do Deus vivo (v. 2), antes de o anjo executar os castigos previstos, segundo as ordens do Senhor⁴⁴⁷.

Aquele passo de Tertuliano insere-se no âmbito da sua discussão com Marcião sobre o por ele rejeitado Cristo deste seu opositor, um Cristo diferente do Jesus sofredor e crucificado⁴⁴⁸. Para os Marcionitas, a sua cruz constitui motivo de escândalo como para os judeus, pelo que também Marcião à semelhança destes, sustenta que o verdadeiro Messias de Deus ainda não foi enviado⁴⁴⁹.

Neste contexto, Tertuliano evoca Isaac⁴⁵⁰, bem como José vendido pelos irmãos⁴⁵¹, apresentando-os como figuras do verdadeiro Cristo sofredor e crucificado; recorda Moisés, orando de braços abertos e estendidos⁴⁵², e a serpente de bronze por ele levantada no deserto⁴⁵³, como figuras da cruz salvadora⁴⁵⁴; e comenta numerosos

⁴⁴⁵ Ez 9,4 parece apontar para Ex 12,7.13 [cf. TOB nota 1) 1020] que TERTULIANO nunca refere, a não ser nos a si atribuídos *Carm. Marc.* 2,77 = CCL 2,1428. Cf. nota 452. Ez 9,4.5.6, de facto, é associado por CIPRIANO (cf. *Quir.* 2,22 = CCL 3, 60s) a Ex 12,13, bem como a Ap 14,1 e 22,13.14.

⁴⁴⁶ «Ipsa est enim littera graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud ueram et catholicam Ierusalem»: *Marc.* III 22,6 — CCL 1,539.

⁴⁴⁷ Quer em Israel (cf. *Is* 44,5), quer entre os pagãos (cf. *Ap* 13,16) havia o costume de marcar a mão com o nome do seu deus. Os Eleitos (cf. *Ap* 3,12 e 22,4) à semelhança do Cordeiro (cf. *Ap* 14,1) estão marcados com o nome do Pai.

Importa dizer que, destes textos bíblicos, só *Is* 44,5 é citado, faltando-lhe, porém, o inciso relativo à marca sobre a mão (cf. *Marc.* IV 39,6 = CCL 1,652) e *Ap* 3,12 apenas é vagamente pressuposto (cf. *Fuga* 1,5 = CCL 2,1136). Quanto aos outros textos, o silêncio é total.

⁴⁴⁸ Cf. *Marc.* III 18,1 = CCL 1,531; III 19,8 = CCL 1,534; III 22,3-5 = CCL 1,538s.

⁴⁴⁹ Cf. *Marc.* III 23,1 = CCL 1,540.

⁴⁵⁰ Cf. *Gén.* 22,1-13; *Marc.* III 18,2 = CCL 1,531.

⁴⁵¹ Cf. *Gén.* 37,18-36; *Marc.* III 18,3 = CCL 1,532.

⁴⁵² Cf. *Ex* 17,10-13. CIPRIANO, *Quir.* 2,21 = CCL 3,59s, cita *Ex* 17,9.11-14, como texto anunciador da eficácia da cruz de Cristo. Cf. nota 445.

⁴⁵³ Cf. *Núm.* 21,8s.

⁴⁵⁴ Cf. *Marc.* III 18,6.7 = CCL 1,532s.

trechos bíblicos que, na sua perspectiva, prefiguravam a cruz e a paixão do Senhor, negadas por Marcião⁴⁵⁵.

É então que, incisivamente, Tertuliano desafia o seu adversário a ser coerente até ao fim: se não aceita o Cristo da paixão e da cruz, exclua também, quanto antes, do seu corpo de doutrina e das práticas recomendadas aos seus seguidores, mormente a Eucaristia — o sacrifício puro — bem como os Sacramentos e — o que aqui nos diz directamente respeito — «o sinal da fronte»⁴⁵⁶. Na perspectiva de Tertuliano, recusar a cruz implica a rejeição deste corpo teológico, que só aquela pode fundamentar; rejeitar a cruz é rejeitar Cristo; aceitar a cruz é aceitar Cristo, também Ele «selo de todas as profecias»⁴⁵⁷, «selo de todos os profetas»⁴⁵⁸.

É todo este contexto — a par da tradição litúrgica, relativa à signação pós-baptismal⁴⁵⁹ — que nos permite afirmar que os neófitos são assinalados, durante este rito, em Cartago, com o sinal de Cristo, isto é, com a sua cruz⁴⁶⁰ na fronte. Na verdade, trata-se de um gesto material, como materiais são o banho, a unção, a imposição da mão e o Pão para a Eucaristia⁴⁶¹. Porque aceitam Cristo e a sua cruz, os cristãos assim marcados procedem de harmonia com esta fé, costumando fazer este sinal na fronte, segundo a tradição, nas mais variadas circunstâncias do dia a dia⁴⁶². Os braços abertos e estendidos, durante a oração, são expressão da mesma fé⁴⁶³.

⁴⁵⁵ Cf. *Marc.* III 18,3,5 = CCL 1,532; III 19,1-9 = CCL 1,533s.

⁴⁵⁶ «Signaculum frontium»: *Marc.* III 22,7 = CCL 1,540.

⁴⁵⁷ «Signaculum omnium prophetiarum»: *Iud.* 8,12 = CCL 2,1361. Cf. *Iud.* 8,14 = CCL 2,1361s; cf. nota 458.

⁴⁵⁸ «Signaculum omnium prophetarum»: *Iud.* 11,10 = CCL 2,1383. Cf. nota 457.

⁴⁵⁹ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,54. Quanto a AMBRÓSIO e outros Padres, cf. J. DANIELOU, *Bible* 76-96; id., *Les symboles* 143-151.

⁴⁶⁰ A expressão «com o selo do Senhor» («signaculo dominico») de CIPRIANO (cf. *Ep.* 73,9 = CSEL 3/2,785) refere-se certamente à cruz do Senhor. Este bispo de Cartago, contrapondo o *signaculum* da circuncisão judaica, que nem todos receberam — não o receberam os justos, nem as mulheres — refere-se ao sinal do Senhor, com o qual todos são signados agora, como ao *signaculum* da nova circuncisão, a do espírito: cf. *Quir.* 1,8 = CCL 3,12.

⁴⁶¹ Cf. *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

⁴⁶² Cf. *Cor.* 3,4 = CCL 2,1043, onde TERTULIANO diz textualmente: «Esfregamos a fronte com o selo» («frontem signaculo terimus»). Assim o recomendava também CIRILO, *Kατ.* 4,13 = PG 33,472b; *Kατ.* 13,36 = PG 33,816b; HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 42 = LQF 39,98,100; AGOSTINHO, *Sermo* 160,5 = PL 38, 876; *Sermo* 174,3 = PL 38,942; *En. in ps.* 50,1 = CCL 38,599s.

⁴⁶³ Escreve em *Orat.* 14 = CCL 1,265: «Na verdade, nós não só erguemos as mãos, mas estendemo-las também. E assim, modelada a paixão do Senhor, ao rezar, também confessamos a Cristo» («Nos uero non attolimus tantum, sed etiam expandimus et, dominica passione modulata, tum et orantes confitemur Christo»).

Cristo na cruz, lembrará a AMBRÓSIO imagem semelhante: cf. *Virginis.* 18,115 = PL 16,296.

Não se trata, pois, de uma cruz qualquer, mas tão somente da cruz de Cristo — a única reconhecida — a qual, embora igual à cruz dos pagãos na qualidade da matéria, desta se distingue sobretudo, quer quanto à forma, quer quanto à imagem: a dos cristãos apenas está ligada à imagem de Cristo crucificado que a modelou⁴⁶⁴. É pois o sinal desta cruz que os neófitos recebem na frente, durante o rito da signação pós-baptismal.

1.2.9.2 Consignação em Ambrósio

Em Milão, após o rito da veste branca, «segue-se o selo espiritual»⁴⁶⁵, rito também chamado consignação⁴⁶⁶ ou signação⁴⁶⁷, e ao qual andam associadas as ideias de perfeição⁴⁶⁸ e de confirmação⁴⁶⁹.

O rito, segundo parece, era precedido da leitura do Apóstolo. O contexto aponta para 2 *Cor* 1,21s⁴⁷⁰, um texto em que Paulo alude à *σφραγίς* ou *selo*, à *χρίσις* ou *unção* do Espírito⁴⁷¹.

Se a materialidade do gesto da consignação se inspira, eventualmente, em *Cant* 8,6⁴⁷² — por certo em estreita ligação com a teologia

⁴⁶⁴ Cf. *Nat.* I 12,1-3 = CCL 1,30s, bem como a passagem paralela de *Apolog.* 16,6 = CCL 1,115s. Na verdade, também os pagãos se não contentam com as desnudadas cruzes, pelo que as adornam com uma efigie.

⁴⁶⁵ «Sequitur spiritale signaculum»: *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96. O mesmo nome em *Sacr.* 6,8 = SCh 25bis 140; *Myst.* 42 = SCh 25bis 178; *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48; *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294. Cf. *Spiritu* I 14,149 = CSEL 79,78; *Myst.* 41 = SCh 25bis 178. *Signaculum*, como veremos, p. 233, nota 807, refere-se, quer ao Espírito Santo, quer à cruz de Cristo. Quanto a este nome, aplicado ao Símbolo, cf. *Expl. symb.* 1 = SCh 25bis 46. Cf. pp. 220-225.

⁴⁶⁶ Cf. *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 96. É este o nome corrente, a partir dos finais do séc. IV (cf. nota 19).

⁴⁶⁷ Cf. *Spiritu* I 6,78.79 = CSEL 79,47s; *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140; *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294.

⁴⁶⁸ Cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96; *Myst.* 42 = SCh 25bis 178.

⁴⁶⁹ Cf. *Myst.* 42 = SCh 25bis 178. Porém, notemos que *confirmar*/confirmação aqui não traduzem ainda o nome próprio que ao Sacramento do dom de Espírito será dado posteriormente: cf. B. BORTE, *Le vocabulaire* 16-19.21s; L. A. van BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusebienne de Pentecôte. L'origine de la Confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez* (Nijmegen 1967), sobretudo pp. 102-105. A propósito ainda E. LANNÉ, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la Confirmation dans l'église d'occident*, in *Irenikon* 3 (1984) 332-336.

É no Concílio de Riez, em 439, que *Confirmatio* aparece como termo técnico para designar o Sacramento do dom do Espírito.

⁴⁷⁰ Cf. *Myst.* 42 = SCh 25bis 178; *Spiritu* I 6,78 = CSEL 79,48; *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140; *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96, afirma que a leitura precedia a mistagogia do rito: *hodie* ali é conclusivo.

⁴⁷¹ A exegese de AMBRÓSIO difere da de I. de LA POTTERIE, *Onction du Chrétien par la foi*, in *Biblica* 40 (1959) 14-30. Quanto a esta, cf. nota 508.

⁴⁷² Cf. *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140; *Myst.* 41 = SCh 25bis 178; *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

da cruz — «*selo do Crucificado*»⁴⁷³ — porque associada ao dom do Espírito, a consignação é fundamentada bíblicamente pelo bispo de Milão em textos de Paulo, mormente em *2 Cor 1,21s*, já referido, em *Ef 1,13s* e *3,10*⁴⁷⁴. Estes passos, enquanto reveladores de uma realidade alcançada, são relacionados com o livro de Isaías e com alguns Salmos⁴⁷⁵, em ordem a pormenorizar em que consiste o dom do Espírito prometido⁴⁷⁶. Teologicamente é esta a justificação do rito: sem o dom do Espírito, não brilha o Sacramento em toda a sua plenitude; o neófito não é ainda imagem nova de Deus; não está completo⁴⁷⁷.

Assim, o bispo assinala cada neófito — certamente depois da invocação do Espírito, de que falamos adiante — com o sinal da cruz: é o gesto da signação. Explica Ambrósio:

«Cristo signou-te. Como? É que foste signado segundo a forma da sua cruz»⁴⁷⁸.

O neófito é marcado com o sinal da cruz, na frente, de acordo com a tradição da Igreja de então⁴⁷⁹.

Trata-se, sem dúvida, de um sinal visível. Ambrósio, referindo-se a esta⁴⁸⁰ signação, afirma a habitual antítese que ao acto material

⁴⁷³ «*Signaculum crucifixi*»: *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁴⁷⁴ Cf. *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 96s.

⁴⁷⁵ Particularmente *Is* 11,2s: cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96; *Myst.* 42 = SCh 25bis 178; *SI* 79,5.8.15.20, em *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 98; *SI* 4,7, em *Spiritu* I 6,80 = CSEL 79,48.

⁴⁷⁶ *Ef* 1,13 pressupõe *Jl* 3,1, que anunciara a futura efusão do Espírito sobre os homens: cf. *Inc. dom.* 6,59 = CSEL 79,254.

⁴⁷⁷ Cf. *Myst.* 41.43 = SCh 25bis 178.

⁴⁷⁸ «*Signavit te Christus. Quomodo? Quia ad crucis ipsius signatus es formam*»: *Sacr.* 6,7 = SCh 25bis 140. Cf. ainda *In Lc.* 9,29 = CCL 14,341; *Ep.* 20,3 = CSEL 82/1,147; notas 480 e 498, e 440, no que se refere a AGOSTINHO e à signação sobre a frente.

⁴⁷⁹ Assim o testemunha TERTULIANO, segundo análise apresentada (pp. 103-105). Mais claramente HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,54; TEODORO, *Hom.* 14,27 = ST 145,457-459; CIRILO, *Kατ.* 3,3s = SCh 126,124.126.

⁴⁸⁰ Em *Myst.* 20 = SCh 25bis 166, AMBRÓSIO refere-se a uma outra signação com a cruz do Senhor Jesus, realizada ao tempo do catecumenado, insuficiente sem o banho. A esta mesma signação aludirá em *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1, 693, para de imediato a relacionar com a futura signação pós-baptismal. Alusão semelhante encontramos em *Interp. Iob.* IV 7,26s = CSEL 32/2,286s.

B. BOTTE [éd.], *Sacrements* 166, nota 3, admite esta hipótese. Todavia, o uso do presente (*signatur*) e não do passado (*signatus est*) leva-o a pensar que, possivelmente, Ambrósio se refere na sua mistagogia ao sinal da cruz que os catecúmenos já faziam, como sinal evidente de fé.

Mantemos a primeira hipótese, que a segunda não anula, mas pressupõe. O costume de fazer o sinal da cruz estender-se-ia já ao tempo do catecumenado (cf. *Expl. symb.* 3.8 = SCh 25bis 48.56), justamente a partir de uma signação, realizada então, como gesto ritual com dimensão exorcística, própria da fase de preparação para o baptismo (cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 20 = LQF 39, 42-44). O uso do presente, referido a um facto passado, ocorre no relato de outros

faz corresponder o efeito simbólico e espiritual, à semelhança do que sublinhou em relação quer ao banho, quer à unção pós-baptismal⁴⁸¹. É neste contexto que a aproximação banho-signaçoão ocorre⁴⁸². Logicamente, escreve o bispo: «Na verdade, embora sejamos signados no corpo, em imagem, contudo somos signados, de verdade, no coração»⁴⁸³. *Coração* e *espírito* são aqui claramente sinónimos⁴⁸⁴, o que permite realçar melhor a antítese referida: os incisivos sucessivos *signados no espírito/no coração*⁴⁸⁵ realçam o simbolismo do acto material, *na natureza*⁴⁸⁶, isto é, *no corpo*⁴⁸⁷.

A expressão é demasiado imprecisa. Nem *Cant* 8,6, que parece fundamentar o gesto material do rito, serve para afirmar a signação no braço. Serve sim para sublinhar o seu efeito no coração⁴⁸⁸. Nem o comentário de Ambrósio, a propósito do anel que o pai, em sinal de amor, manda colocar no dedo do seu filho pródigo, indicia que o gesto material da signação é feito na mão, mas antes acentua que aquele anel, colocado na mão, é para o filho aventureiro o que o selo do Espírito, dado aos corações dos crentes, é para os neófitos⁴⁸⁹. A interpretação preferentemente simbólica dos textos bíblicos invocados, impede-nos de precisar qual a parte do corpo em que a cruz é feita. Parece-nos improvável que, à semelhança do que sucede contemporaneamente em Jerusalém, onde são crismados a fronte, os ouvidos, as narinas e o peito⁴⁹⁰, sejam eventualmente signados em Milão o

ritos: cf. notas 231 e 233 (*uenit, dicit, inuocat, utitur, ingreditur, facit, defert*); *Sacr.* 3,8 = Sch 25bis 96 (*sequitur*). Trata-se de um presente histórico que, no caso em apreço, se pode explicar também pela, embora não necessária, dependência de *credit*, este sim justamente no presente, porque o catecúmeno/neófito continua a acreditar, mas precisa de renascer da água e do Espírito Santo.

A esta mesma signação *na fronte* — a que alude também AGOSTINHO (cf. nota 440) — aludirá também *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693, para, de imediato, a relacionar com a futura signação pós-baptismal, insistimos. Alusão semelhante encontramos em *Interp. Job.* IV 7,26s = CSEL 32/2,286s. Se bem que diferentes quanto ao simbolismo, o gesto da primeira como da segunda signação seria materialmente idêntico: o catecúmeno/neófito era marcado com o sinal da cruz. Porém, num caso como noutro, Ambrósio não precisa a parte do corpo que é signada, que era, com certeza, a fronte.

⁴⁸¹ Cf. pp. 160s e nota 467.

⁴⁸² Cf. *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁴⁸³ «Nam etsi specie signamur in corpore, ueritate tamen in corde signamur»: *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁴⁸⁴ Cf. nota 485.

⁴⁸⁵ Cf. *Spiritu* I 6,78-80 = CSEL 79,47s; *Sacr.* 6,6 = Sch 25bis 140; *Myst.* 41 = Sch 25bis 178; *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁴⁸⁶ Cf. *Spiritu* I 6,78 = CSEL 79,48.

⁴⁸⁷ Cf. *Spiritu* I 6,79s = CSEL 79,48.

⁴⁸⁸ *Cant* 8,6 é citado, neste contexto, por exemplo, em *Myst.* 41 = Sch 25bis 178; *Sacr.* 6,6 = Sch 25 bis 140; *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62, 351; *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693s.

⁴⁸⁹ Cf. *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294; *Paenit.* II 3,18 = Sch 179,144s.

⁴⁹⁰ Cf. CIRILO, ΚΑΤ. 3,3.4 = Sch 126, 124.126.

braço⁴⁹¹, a mão⁴⁹² ou, genericamente, o corpo⁴⁹³. Por conseguinte, face aos indícios apontados⁴⁹⁴, julgamos que, tal como na signação por ocasião do catecumenado⁴⁹⁵, também agora o neófito é signado na frente, com a cruz de Cristo⁴⁹⁶, na qual fez antes a sua profissão de fé⁴⁹⁷.

Comentando *Cant* 8,6, que coloca na boca de Jesus, recomenda Ambrósio: «Portanto, grava no teu peito e no teu coração o selo do Crucificado, grava-o também no teu braço»⁴⁹⁸. Que outra coisa pode ser o *selo do Crucificado* senão a cruz de Cristo?

Esta signação seria acompanhada de uma unção com o crisma? Ambrósio não o diz explicitamente e os indícios a favor desta hipótese não se afirmam categoricamente convincentes. Assim, se Galtier e, mais recentemente, van den Eynde a excluem⁴⁹⁹, Mitchell, apesar do indício apontado, prefere deixar a questão em aberto⁵⁰⁰, enquanto Botte, interrogando-se sempre, parece evoluir no sentido de a admitir⁵⁰¹. Se os escritos de Ambrósio dificilmente possibilitam uma

⁴⁹¹ Tal seria a interpretação forçada — porque fora da perspectiva de AMBRÓSIO — de *Cant* 8,6, onde ocorre: cf. nota 488. O bispo de Milão, quando necessário, precisa todos os pormenores dos ritos.

⁴⁹² Tratar-se-ia de interpretação igualmente forçada de *Lc* 15,22, pelas razões apontadas na nota 491.

⁴⁹³ Cf. *Spiritu* I 6,79s = CSEL 79,48.

⁴⁹⁴ Cf. notas 479 e 480.

⁴⁹⁵ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,593; *Myst.* 20 = SCh 25 bis 166; *Interp. Iob* IV 10,26s = CSEL 32/2,286s, de acordo com a nota 480.

⁴⁹⁶ Cf. citação na nota 478.

⁴⁹⁷ Cf. nota 346.

⁴⁹⁸ «Infige ergo pectori tuo et cordi tuo signaculum crucifixi, infige et brachio tuo»: *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁴⁹⁹ Cf. P. GALTIER, *La Consignation dans les églises d'Occident*, in *RHE* 13 (1912) 261-270; id., *Imposition des mains*, in *DThC* 7/2,1371; van den EYNDE, *Les rites* 70. Sem precisar a data da associação do uso do crisma ao gesto da signação, de PUNIER, *Confirmation*, in *DACL* 3/2,2532, refere como primeiro testemunho seguro, no rito romano, a *Ep. Dec.* 3 = PL 20,555. Cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 235.

⁵⁰⁰ Cf. L. L. MITCHELL, *Baptismal* 89. A correlação entre os verbos *ungiu* (*unxit*) e *signou* (*signavit*) em *Sacr.* 6,7 = SCh 25bis 140 — duas acções que, de facto, neste contexto, parecem pertencer ao gesto da signação — é um indício. De PUNIER, tendo admitido inicialmente que o gesto da signação era acompanhado de unção com óleo, viria posteriormente a abandonar esta opinião no seu artigo *Confirmation*, in *DACL* 3/2,2532, hipótese que adoptamos e justificamos melhor, pp. 221-225.

A ser assim, a nosso ver, mantendo embora os ritos da unção pós-baptismal e da consignação como autónomos, AMBRÓSIO testemunharia o início da evolução que culminaria na associação destes dois gestos simbólicos num único rito — signação com a unção do crisma: cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire* 19. Desta evolução na liturgia ambrosiana fala também B. LEWANDOWSKI, *Evolutio ritus Confirmationis in ecclesia mediolanensi*, in *EphLit* 85 (1971) 29-37, e sobretudo p. 47.

⁵⁰¹ O Autor escreve em *Le vocabulaire* 10: «On peut se demander s'il n'y avait pas une simple signation. En tout cas, rien n'évoque l'onction qui a précédé et qui n'est pas mise en relation avec le don de l'Esprit. Il n'y a donc pas identité entre signaculum et onction.» Todavia,

afirmação positiva quanto à hipótese do uso do crisma, no rito da consignação, a sua aproximação à tradição de outras comunidades, relativa ao dom essencial do Espírito, também não esclarece decisivamente a questão.

Na verdade, em Cartago, o dom do Espírito é claramente associado ao rito da imposição da mão, sem qualquer alusão a qualquer tipo de óleo⁵⁰². Em Roma, o Espírito é concedido mediante a imposição da mão, acompanhada da invocação do bispo e de uma unção na cabeça com o *óleo de acção de graças*, que identificámos com o *myron* de Cirilo e o *unguento* de Ambrósio⁵⁰³. Em Jerusalém, o dom do Espírito é explicitamente associado ao rito da crismação com o *myron*⁵⁰⁴, aproximando-se, portanto, do rito da consignação em Milão, também associado ao dom do Espírito Santo. Hipólito — na medida em que associa a invocação da imposição da mão à segunda unção pós-baptismal, reservada ao bispo⁵⁰⁵ — e Cirilo parecem relacionar o dom do Espírito com o óleo santificado ou crisma, isto é, com o óleo espiritual, o que se ajusta ao facto de, no Oriente, a partir do final do século IV, o Sacramento do dom do Espírito se chamar simplesmente *Myron*⁵⁰⁶, e de, no Ocidente, se designar de *Crisma*⁵⁰⁷. Neste contexto, e dado que Ambrósio explica o simbolismo do rito da consignação, sobretudo à luz de 2 Cor 1,21s — texto que ensina que o dom do Espírito consiste num *selo* (σφραγίς ou *signaculum*) e numa *unção* (χρίσις ou *unctio*)⁵⁰⁸ — e de Ef 1,13, poderíamos formular várias hipóteses: ou o bispo de Milão repartia o dom do

em *Sacraments* 29 e 97, nota 5, pergunta-se se a consignação, enquanto rito específico da liturgia baptismal de Roma, não pressuporá o uso do crisma também em Milão: «Le terme consignatio ne comporte-t-il une consignation avec le saint crême?». Se aqui a resposta à pergunta colocada tende para a aceitação do uso do crisma, no primeiro texto do Autor aponta para a simples signação.

⁵⁰² Cf. pp. 117s.

⁵⁰³ Cf. pp. 52-55. Aliás, HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 19.20 = LQF 39,40.42, testemunha o gesto da imposição da mão noutros momentos: durante o catecumenado (com outro sentido, logicamente), como também no próprio banho e após o banho: cf. *Tradit. apost.* 21 = LQF 48.52.

⁵⁰⁴ Cf. CIRILO, Κατ. 3,4 = Sch 126,126.

⁵⁰⁵ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,52. A propósito, cf. P. GALTIER, *Imposition* 1375s, o qual observa que é caso único então, o que o leva a duvidar que corresponda à efectiva prática litúrgica em Roma (cf. *ibid.*, 1379-1381).

⁵⁰⁶ Cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire* 15.

⁵⁰⁷ Cf. *ibid.*, 14.

⁵⁰⁸ Cf. *ibid.*, 19. O Autor atém-se à tradição propriamente litúrgica. Situando-se no campo estritamente exegetico, ao analisar 2 Cor 1,21s, I. de LA POTTERIE, *Onction* 14-30, opina que a σφραγίς e a χρίσις, a que Paulo se refere, se situam, esta, antes do baptismo, por significar a acção de Deus que suscita a fé no coração de quantos acolheram a Palavra (cf. sobretudo *ibid.*, 23-25); aquela, mais provavelmente, no próprio banho, quando o crente recebe o selo do Espírito (cf. *ibid.*, 17s).

Espírito por dois ritos — unção pós-baptismal e consignação (o que não acontece, uma vez que nos seus escritos o Espírito não aparece ligado àquela unção); ou teríamos de admitir que o gesto da signação seria acompanhado de uma unção com o *myron* — alternativa que também parece ser de excluir⁵⁰⁹ — ou é feita a signação sem unção — o que parece mais provável.

De facto, não é forçoso que Ambrósio se deva integrar neste quadro, que não é o único, aliás, na altura. Não é verdade que Crisóstomo, que explicitamente refere duas unções pré-baptismais com o *myron spiritual*⁵¹⁰, liga o dom do Espírito ao próprio banho (ou, melhor dizendo, ao conjunto global do baptismo?), que não especificamente ao óleo usado⁵¹¹? E, mais decisivamente: não é absolutamente claro que Ambrósio releva neste rito da consignação a força essencial da invocação feita pelo bispo, em ordem à dádiva do Espírito Santo⁵¹² e silencia o hipotético uso do crisma? A que propósito viria a utilização do crisma, se o dom do Espírito Santo é associado por Ambrósio — do que não há dúvidas — ao gesto da invocação do bispo? Se, como julga de Puniet, o uso do crisma na consignação, poderia dever-se à circunstância e tempo em que passou a ser permitido aos presbíteros realizar a unção pós-baptismal⁵¹³, seria de excluir em Milão, já que a unção referida é ali reservada ao bispo⁵¹⁴.

No plano teológico⁵¹⁵ — e a liturgia é uma expressão da teologia — o uso do crisma em Milão, naquele momento, afigura-se, parece, vazio de sentido: na sua dimensão pneumatológica, porque Ambrósio não relaciona o dom do Espírito com o óleo do crisma, mas com a invocação do bispo; na sua dimensão cristológica, porque esta já fora afirmada no uso e simbolismo do óleo ligado ao rito da unção pós-baptismal⁵¹⁶.

Resumindo a história das interpretações que, a partir dos meados do século XVII, os Autores fizeram do rito da consignação, na liturgia

⁵⁰⁹ Cf. P. GALTIER, *Imposition* 1381-1384, onde o Autor recorre a três argumentos:

1. O testemunho da *Ep. Dec.*;
2. A atribuição explícita do dom do Espírito à invocação do bispo, ligada à imposição das mãos;
3. A insistência exclusiva no simbolismo do sinal da cruz, durante a consignação. Cf. notas 500 e 505.

⁵¹⁰ Cf. CRISÓSTOMO, *Kατ.* 2,22-24 = SCh 50,145-147.

⁵¹¹ Cf. CRISÓSTOMO, *Kατ.* 2,25 = SCh 50,147.

⁵¹² Cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96; *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53.

⁵¹³ Cf. seu artigo *Confirmation* 2532.

⁵¹⁴ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88.

⁵¹⁵ Cf. pp. 221-225.

⁵¹⁶ Cf. pp. 197s.

baptismal de Ambrósio, Caprioli conclui que, no final, se tornará tese comum aceitar, como gestos integrantes deste rito, uma imposição da mão, acompanhada de signação na frente sem unção⁵¹⁷. Se a segunda parte desta conclusão parece, por ora, dado adquirido⁵¹⁸, outro tanto não sucede relativamente ao gesto da imposição da mão.

De facto, o Espírito Santo é recebido pelo neófito e dado exclusivamente por Deus⁵¹⁹, mediante a invocação do bispo. Assim o declara textualmente Ambrósio: «Quando, segundo a invocação do bispo, o Espírito Santo é infundido»⁵²⁰. O termo usado — *invocação* — releva a importância da oração então feita. É com certeza a parte fundamental — e inicial — do rito da consignação.

Qual a fórmula da invocação que integrava o rito da consignação? Ambrósio não a refere explicitamente. Todavia, a sua linguagem, para além de vincar a importância desta invocação feita pelo bispo, deixa igualmente perceber que, dirigida ao Espírito Santo⁵²¹, conteria, provavelmente, referências aos seus sete dons⁵²², reveladores da multiforme sabedoria de Deus e, daí, do Espírito Santo⁵²³, apenas por Ele concedido⁵²⁴, numa provável combinação adequada de 2 *Cor* 1,21s e *Is* 11,2s⁵²⁵.

Seria a invocação deste rito acompanhada do gesto da imposição da mão? A questão, debatida no passado — e cuja resposta se orientava

⁵¹⁷ A. CAPRIOLI, *Battezimo e Confermazione*, in *Scat* 102 (1974) 408, escreve: «Dopo questi interventi gli autori che seguono ammettono comunemente una confermazione per imposizione delle mani, accompagnata da un rito di consignazione in fronte senza unzione.»

⁵¹⁸ Em 2.2.9.2, onde desenvolveremos a dupla dimensão cristológica e pneumatológica do rito, poderemos fundamentar esta hipótese, à luz dos escritos de AMBRÓSIO, sobretudo pp. 220-232.

⁵¹⁹ Cf. *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53; *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140.

⁵²⁰ «Quando ad inuocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur»: *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96.

⁵²¹ Cf. indício em *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53.

⁵²² Cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96; *Myst.* 42 = SCh 25bis 178. Já durante o catecumenado se refere ao Espírito septiforme em *Interp. Iob* IV 10,36 = CSEL 32/2,296s. L. L. MITCHELL, *Baptismal* 91, aponta esta hipótese, sobretudo baseado nos textos mistagógicos de AMBRÓSIO coincidentes neste ponto, mas diferentes da enumeração da *Vulgata*. Conclui dizendo: «The case cannot be regarded as proven, but the probability is great that a form mentioning the seven gifts of the Spirit was used!». Cf. ainda A. CAPRIOLI, *Battezimo* 409-412.

A referência aos sete dons, na fórmula da invocação, parece-nos verosímil, dado que, na explicação dos ritos, cuja fórmula litúrgica apresenta (cf. 1.2.1; 2.2.1; 1.2.3.2; 2.2.3.2; 1.2.5.2; 1.2.6.2; 2.2.6.2) Ambrósio parte, de facto, da respectiva fórmula. Tal seria também o caso em relação à consignação.

⁵²³ Cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96,98.

⁵²⁴ Cf. *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53; em *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140, o Espírito Santo é concedido pelo Senhor, isto é, por Cristo, o que se percebe à luz de *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 98.

⁵²⁵ Cf. *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96; *Myst.* 42 = SCh 25bis 178. A propósito de *Is* 11,2, em AMBRÓSIO, cf. K. SCHLÜTZ, *Isaias* 11,2 (*Die sieben Gaben des heiligen Geistes*) in *der ersten vier christlichen Jahrhunderten* (Münster 1932) 129-134.

para o *sim* — voltou a sê-lo recentemente, e a resposta toma outra direcção ⁵²⁶.

De facto, apesar de Ambrósio se não referir suficientemente a tal gesto neste rito, alguns Autores ou o pressupõem ⁵²⁷ ou o defendem resolutamente, tendo em conta a associação estreita entre o gesto e a forma de oração referida, isto é, a forma de invocação ⁵²⁸. Outros, porém, baseados, quer no silêncio de Ambrósio ⁵²⁹, quer na evolução posterior àquele rito autónomo, no Ocidente ⁵³⁰ — evolução que culminará no seu desaparecimento ⁵³¹ — excluem-no da liturgia baptismal de Milão ⁵³².

Neste sentido, acresce um outro dado elementar que indicia não ser forçoso, também neste ponto, sujeitar Ambrósio ao ritual

⁵²⁶ Cf. resumo em A. CAPRIOLI, *Battezimo* 405-409.

⁵²⁷ Entre outros — A. CAPRIOLI, *Battezimo* 408 menciona vários — B. BOTTE, *Le vocabulaire* 10, escreve, depois de citar AMBRÓSIO: «Il semble bien que le signaculum ici soit le don de l'Esprit communiqué par l'impositions des mains.»

Só indícios externos a Ambrósio, na tradição ocidental, o poderiam pressupor, não porém como autónomo. De facto, CROMÁCIO, citado na nota 567, fala do rito da imposição da mão, como autónomo, em Aquileia. O mesmo se diga de HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,52, cujo ritual Ambrósio segue, isto é, deseja seguir (cf. *Sacr.* 3,5 = SCH 25 bis 94) e de TERTULIANO e CIPRIANO (cf. notas 548 e 568).

⁵²⁸ Assim P. GALTIER, *La Consignation*, in *RHE* 13 (1912) 261-270; id., *Imposition* 1302-1425; de PUNJET, *Confirmation* 2532.

Relativamente ao quadro comparativo apresentado naquele artigo (1351-1355) — fruto de trabalho de meticoloso investigador — permitimo-nos observar:

1. Se o seu estudo revela a extensão do uso litúrgico do gesto da imposição das mãos atesta igualmente que não tem o mesmo sentido (cf. 1315-1335);

2. O Autor omite os ritos do lava-pés e da veste branca, no que se refere à liturgia baptismal em Milão — o que, quanto a AMBRÓSIO tem importância, quando o termo de comparação é HIPÓLITO;

3. O sentido dispar do gesto da imposição das mãos — como que esquecido — como a omissão referida dão a impressão de que Galtier quer, a todo o transe, integrar o ritual de Ambrósio, no esquema do ritual de Roma (onde a imposição da mão é relevante e será mais constante). Cf. nota 532.

⁵²⁹ Cf. p. 118s.

⁵³⁰ Cf. notas 568 e 548. Recordemos que então, no Oriente, o rito da imposição da mão nunca é mencionado.

⁵³¹ Cf. nota 530.

⁵³² van den EYNDE, *Les rites* 70; L. L. MITCHELL, *Baptismal* 89, opina: «in spite of opinions of Galtier and Lejay, there is no evidence for an imposition of hands at this point in the rite.» Sobre as conclusões destes Autores, escrevera a p. 88: «All of these commentators are attempting to fit the work of Ambrose into a pattern with other rites, and their conclusions must be accepted with serious reservations.» (Artigos de GALTIER referidos na nota 528; quanto a LEJAY, refere-se ao seu artigo mencionado na nota 46 da nossa introd.). No mesmo sentido se exprime B. LEWANDOWSKI, *Evolutio* 36: «Devemos advertir que também em Ambrósio nenhum testemunho se encontra sobre o rito da imposição da mão, na celebração do rito da consignação» («Animaduertendum est etiam apud Ambrosium nullum omnino de ritu manus impositionis in celebratione ritus consignationis inueniri testimonium»).

Será mera questão de pormenor, como opina A. CAPRIOLI, *Battezimo* 411, dado o relevo concedido ao gesto da invocação do bispo e o silêncio em relação ao gesto da imposição da mão?

romano que, é verdade, deseja seguir em tudo mas, de facto, não segue: a adopção do que era tradicional em Roma, não seria obstáculo a que o bispo de Milão, como o atesta igualmente a prática de outras comunidades locais, goze, nesta qualidade, de relativa liberdade⁵³³.

Seja como for, se o gesto da imposição da mão integrava este rito, na liturgia baptismal de Milão, era com certeza um gesto secundário e, por isso, de pouco ou nulo significado⁵³⁴.

1.2.9.3 Síntese comparativa

O rito da signação em Tertuliano é, na sua materialidade, parcialmente coincidente com o rito da consignação em Ambrósio. Em Milão, embora decisivamente mais relevante, envolvia também um aspecto presente na liturgia de Cartago, a saber: aqui, como ali, o bispo traçava o sinal da cruz, sem unção, sobre a fronte do neófito.

A execução material do rito é relacionada com textos bíblicos diferentes — *Ez* 9,4, segundo Tertuliano, e *Cant* 8,6, ilustrado por outras passagens escriturísticas, segundo Ambrósio — pelo que o seu simbolismo, como veremos⁵³⁵, veicula perspectivas radicalmente diferentes também.

Ambrósio testemunha indícios de uma transição ainda não consumada, na tradição ocidental: a valorização do rito da consignação, a qual acarretará, por um lado, a decrescente importância do gesto da imposição da mão — o que na liturgia baptismal de

⁵³³ Cf. notas 421, 107 e 108.

⁵³⁴ Cf. pp. 118s. Porém, quanto ao gesto, este silêncio não parece ser absoluto. Com efeito, em contexto claramente baptismal, AMBRÓSIO deixa aberta a possibilidade de o gesto da imposição da mão ser por ele praticado, sem precisar, porém, o momento: se por ocasião do baptismo, se durante o catecumenado.

Comentando *Jo* 9,6 — texto que, de facto, não fala daquele gesto (cf. , porém, *Mc* 8,23) — escreve o bispo em *Ios*. 14,83 = CSEL 32/2,121: «Lê [no Evangelho] como aquele cego — a quem Jesus impôs a mão e eliminou a cegueira — é curado. Com efeito, Cristo não impõe a mão aos que estão para morrer, mas aos que estão para viver; ou se [impõe a mão] aos que estão para morrer, [fá-lo] com razão, porque primeiramente morremos, para que revivamos» («Lege quemadmodum caecus ille sanatus sit, cui Iesus manum imposuit et eius abstulit caecitatem. Non enim morituris manum Christus imponit, sed uiucturis, aut si morituris, recte, quia prius morimur, ut reuiuiscamus»).

Os participios futuros *morituris* e *uicturis* sugerem que o gesto da imposição da mão seria executado ou durante o catecumenado — o que seria confirmado por *Ep.* 77,21s = CSEL 82/3,138s — ou por ocasião da própria imersão, altura em que o bispo colocaria a sua mão sobre a cabeça do catecúmeno, à semelhança do que sucedia, por exemplo, em Roma (cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39-48) e em Antioquia (cf. CRISÓSTOMO, *Κατ.* 2,26 = SCH 50,147; TEODORO, *Hom.* 14,15.18 = ST 145,433.441).

⁵³⁵ Cf. pp. 219-232.

Milão se descortina já — e, por outro, o relevo maior concedido à unção com o crisma que o acompanhará — o que ali ainda não se afirma.

À luz dos principais trechos bíblicos invocados neste contexto, os quais levam a perspectivar o baptismo na dupla dimensão de *σφραγίς* da fé — aspecto particularmente sublinhado por Tertuliano, e simbolizado no rito do banho — e de *σφραγίς* do Espírito — o que é realçado no rito da imposição da mão, segundo Tertuliano⁵³⁶, ou no rito da consignação, segundo Ambrósio — não surpreende a evolução, nem a preferência por esta designação. Permaneceu a única teologia, embora se tenha verificado uma alteração de ritos.

De qualquer modo, é indiscutível que, se bem que através de ritos diferentes, tanto em Cartago, segundo o testemunho de Tertuliano e de Cipriano, como em Milão, segundo atesta Ambrósio, o dom do Espírito Santo tem particular relação com a invocação do bispo.

1.2.10 IMPOSIÇÃO DA MÃO

1.2.10.1 Em Tertuliano

Em Cartago, depois do rito da unção pós-baptismal, é imposta a mão ao neófito. É este, aliás, o primeiro testemunho da tradição patrística, no que respeita a este rito integrado no todo baptismal, associado à concessão do dom do Espírito Santo⁵³⁷. Depois de Tertuliano, os testemunhos são abundantes⁵³⁸.

No AT, o gesto da imposição da mão anda associado, entre outros casos, à concessão da bênção⁵³⁹ e à transmissão de poderes em ordem

⁵³⁶ Cf. pp. 234-237. Sua dimensão cristológica, pp. 216-218.

⁵³⁷ Nem JUSTINO (cf. *Ἀπολ.* 1,61 = PG 6,420s) nem *Διδαχὴ* 7 = Sch 248,170.172 — na sequência, aliás, de *Heb* 6,2 — falam deste rito no lugar em que, eventualmente, seria de referir. Todavia, como observa I. BEHM, *Die Handauflegung* 80, «weder Justin, noch die Didache wollen eine vollständige Beschreibung des Taufrituals geben. Es kann sehr wohl sein, dass sie die Handauflegung als selbstverständlichen Abschluss der Taufhandlung kennen und voraussetzen.»

⁵³⁸ No que toca ao Norte de África, a título de exemplo, além de TERTULIANO, cf. CIPRIANO (notas a seguir indicadas); OPTATO de Milevo, *Liber* IV 7 = CSEL 26,112s; AGOSTINHO, *Bapt.* III 16,21 = CSEL 51,213.

Quanto ao Oriente, os testemunhos que, pelo menos no séc. III (cf. *Const. apost.* VII 44,3 = FUNK 450) são reais, desaparecem no decorrer do séc. V (cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 86-88), precisamente quando, no Ocidente (cf. nota 469) se autonomiza o 'Sacramento' do dom do Espírito.

⁵³⁹ Cf. *Gén* 48,14, comentado por TERTULIANO, neste contexto: *Bapt.* 8,2 = CCL 1,283.

ao serviço na comunidade⁵⁴⁰. No NT — sobretudo, em *Actos* e nos *Evangelhos* — aquele gesto aparece ligado à entrada num serviço da comunidade crente⁵⁴¹; ao dom das curas⁵⁴²; ao envio em missão⁵⁴³.

Neste contexto, é verosímil que o gesto da imposição da mão como rito baptismal tenha sido herdado do Judaísmo. Agora, porém, é carregado de um sentido mais profundo, à luz do mistério pascal de Jesus Cristo: a Força a acolher para a edificação da comunidade é o Espírito Santo⁵⁴⁴; a bênção em Cristo⁵⁴⁵ é o Espírito Santo prometido⁵⁴⁶.

Esta teologia traduziu-a a Igreja primitiva no gesto bíblico da imposição da mão, mediante o qual o Espírito Santo é concedido.

Assim, o rito baptismal da imposição da mão, intimamente ligado em Cartago ao dom do Espírito Santo, teria encontrado a sua justificação mais imediata na prática dos Apóstolos⁵⁴⁷. Esta é a tradição primitiva no Ocidente⁵⁴⁸, vigente então no Norte de África, segundo o testemunho de Tertuliano e de Cipriano.

⁵⁴⁰ Cf. *Núm* 27,18.23; *Dt* 34,9.

⁵⁴¹ Cf. *Act* 6,6; 1 *Tim* 4,14; 5,22; 2 *Tim* 1,6.

⁵⁴² Cf. *Act* 9,12.17; 28,8; *Mc* 8,23; 16,18; *Lc* 4,10; 13,13.

⁵⁴³ Cf. *Act* 13,3.

⁵⁴⁴ Cf. *Act* 1,8.

⁵⁴⁵ Cf. *Ef* 1,3-14.

⁵⁴⁶ Cf. *Ef* 1,13; *Jo* 14,16s.

⁵⁴⁷ Cf. *Act* 8,17; 19,6.

⁵⁴⁸ Assim também em HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,52; CROMÁCIO (citado na nota 567).

Ainda em relação ao Ocidente, podemos dizer, globalmente, que se mantém o rito, primeiramente, como autónomo. A sua importância vai decrescendo, até se tornar um gesto secundário, subordinado à signação com o crisma. Pormenorizando:

1. Na liturgia romana: é onde o rito é melhor atestado, desde Hipólito até aos nossos dias, embora tenha desaparecido do Pontifical romano desde os meados do séc. XVIII (cf. B. BOTTE, *Le vocabulaire* 8; van den EYNDE, *Les rites* 57-59).

2. Na liturgia africana: é grande o relevo que lhe concedem TERTULIANO e CIPRIANO. AGOSTINHO ainda menciona este rito. As múltiplas referências à signação com o crisma sublinham a importância crescente deste rito, contrastando com o silêncio em que, após Agostinho, cai a imposição da mão (cf. van den EYNDE, *Les rites* 63).

3. Na liturgia espanhola: mencionado raramente no séc. IV (apenas o Concílio de Elvira e FAUSTINO Luciferiano) volta a ser testemunhado no séc. VII, no Concílio de Sevilha e por ISIDORO de Sevilha e por ILDEFONSO. A sua importância é claramente menor que a da signação com o crisma (cf. van den EYNDE *Les rites* 67s).

4. Na liturgia galicana: atestado por HILÁRIO de Poitiers (séc. IV) e, no séc. V, pelos Concílios de Orange e de Tours, por GENÁDIO de Marselha e por EUSÉBIO Galicano, é silenciado do séc. VI — altura em que vai perdendo a sua importância — ao séc. VIII. O relevo é dado sim ao crisma (cf. van den EYNDE, *Les rites* 74-76).

Quanto ao Oriente, o rito da imposição da mão não é mencionado. Se existia como gesto, confundir-se-ia com o rito do próprio banho (cf. nota 534, testemunhos de CRISÓSTOMO e TEBODORO) ou com o rito da crismação (cf. de PUNIER, *Imposition* 2529s).

À luz dos escritos de Tertuliano também este rito é fundamentado bíblicamente, quer na sua materialidade, quer na sua motivação teológica.

De facto, já figurada no AT, a imposição da mão encontra a sua primeira justificação e sentido no gesto de Jacob que, antes de morrer, abençoa os filhos de José, Efraím e Manassés, seus netos⁵⁴⁹. Sobre Manassés, colocado à sua esquerda e porque mais velho, impôs Jacob a sua mão direita; sobre Efraím, colocado à sua direita, a mão esquerda. Este posicionamento dos netos obrigou Jacob a ter as mãos obliquamente cruzadas, enquanto pronunciava a bênção. Assim, as mãos do Patriarca formaram um X, abreviatura anunciadora do nome de Jesus, o Cristo⁵⁵⁰. Nesta configuração do gesto já Tertuliano descobre então uma figura de Cristo, portador da efectiva bênção de Deus⁵⁵¹, recebida agora mediante este rito baptismal, e dispensador dos bens espirituais⁵⁵².

Teologicamente, o rito é justificado, uma vez que não é no banho, mas mediante a imposição da mão, que o Espírito Santo é concedido ao neófito. E sem este rito não é recebido o dom do Espírito, como o atestam Tertuliano e Cipriano: se no banho se nasce, é mediante a invocação, no rito da imposição da mão, que o renascido é enriquecido, isto é, renasce também do Espírito Santo⁵⁵³.

Explica Tertuliano: «Não é que recebamos o Espírito Santo na água»⁵⁵⁴, embora, mediante a invocação de Deus sobre a água, também o Espírito Santo esteja efectivamente presente, para a santificar⁵⁵⁵.

⁵⁴⁹ Cf. *Gén* 48,14 a que *Bapt.* 8,2 = CCL 1,283 claramente alude. É de estranhar que TERTULIANO não cite nem referencie *Act.* 8,17; 19,6. Todavia, CIPRIANO, *Ep.* 73,9 = CSEL 3/2,785, menciona *Act* 8,17, sem dúvida.

Sobre a imposição da mão como gesto associado ao baptismo na era apostólica, cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 19-41.

⁵⁵⁰ Cf. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 106.

⁵⁵¹ Cf. *Bapt.* 8,2 = CCL 1,283.

⁵⁵² Cf. *Marc.* V 8,7 = CCL 1,687.

⁵⁵³ Quanto a CIPRIANO, cf. *Ep.* 74,7 = CSEL 3/2,804, onde lemos: «Não é pela imposição da mão — quando recebe o Espírito Santo — que alguém nasce, mas no baptismo, para que, já nascido, receba o Espírito» («Non per manus impositionem quis nascitur quando accipit spiritum sanctum, sed in baptismo, ut spiritum iam natus accipiat»). Cipriano, como TERTULIANO, sublinha deste modo a unidade indestrutível de toda a celebração. Todavia, já em Cipriano surgem indícios que, de certo modo, explicam a futura autonomia litúrgica do crisma ligado ao bispo: cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 83-89. Escreve este Autor, a p. 84: «Wir sehen: zwei verschiedene Bräuche bestehen nebeneinander. Handauflegung als Abschluss der Taufhadlung, wo der Bischof selbstamtirt. Wo nicht, Taufvollzug ohne Handauflegung und später nachgeholt bischöfliche Handauflegung als selbstständiger Akt.»

⁵⁵⁴ «Non quod in aqua spiritum consequimur»: *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282. O que condiz com a perspectiva de I. BEHM, *Die Handauflegung* 165-168, sem prejuízo do que de imediato acrescenta: *ibid.*, 168-172.

⁵⁵⁵ Cf. notas 183, 185 e 187.

A semelhança do Precursor que preparou o caminho ao Senhor Jesus «assim também, pela abolição dos pecados, o anjo e testemunha do baptismo rasga os caminhos ao Espírito Santo que vai descer»⁵⁵⁶.

Embora Tertuliano o não descreva, podemos afirmar que o rito compreendia uma imposição da mão sobre a cabeça do neófito, acompanhada de uma oração⁵⁵⁷, cujo sentido exprimiria, ao mesmo tempo, sentimentos de acção de graças, de louvor e de súplica, em ordem à descida e comunicação do Espírito Santo. Assim o declara o Autor:

«É imposta a mão, chamando e convidando o Espírito Santo, através de uma benção»⁵⁵⁸.

Tal como aquando da invocação de Deus sobre a água, também através da presente benção se torna presente o Espírito Santo: então, para purificar e santificar a água; agora, como dom ao próprio neófito. Escreve Tertuliano textualmente: «É então que aquele Espírito santíssimo, benevolentemente, desce do Pai sobre os corpos purificados e benditos»⁵⁵⁹.

É evidente a relação entre a acção do Espírito Santo na água e no neófito, não apenas através da água⁵⁶⁰, mas sobretudo enquanto o próprio Espírito Santo lhe é particularmente doado, pelo ministério do bispo⁵⁶¹. É assim que o homem renasce da água e do Espírito Santo⁵⁶². É assim que, à semelhança das maravilhas que o homem realiza com as suas mãos, também Deus, servindo-se das mãos santas do ministro, faz agora ecoar no neófito a sublime melodia do Espírito⁵⁶³.

⁵⁵⁶ «Ita et angelus baptismi arbiter superuenturo spiritui sancto uias dirigit abolitione delictorum»: *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282.

⁵⁵⁷ *Oratio* (cf. *Act.* 8,15-17) é o vocábulo usado por CIPRIANO em *Ep.* 73,9 = CSEL 3/2,785, enquanto TERTULIANO (cf. nota 558) prefere o termo mais rico *benedictio*. É às palavras pronunciadas e não ao gesto em si que é ligada o dom do Espírito. Cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 190s.

⁵⁵⁸ «Manus inponitur per benedictionem aduocans et inuitans spiritum sanctum»: *Bapt.* 8,1 = CCL 1,283. Cf. *Act.* 8,15-17; I. BEHM, *Die Handauflegung* 190s.

⁵⁵⁹ «Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit»: *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283. Cf. *Marc.* IV 26,3 = CCL 1,615.

⁵⁶⁰ Cf. pp. 66-68, 161-166.

⁵⁶¹ Cf. I. BEHM, *Die Handauflegung* 83, nota 3; pp. 116s; 235-237.

⁵⁶² Cf. *Bapt.* 13,3 = CCL 1,289; *An.* 39,4 = CCL 2,843. Assim também CIPRIANO, *Ep.* 72,1 = CSEL 3/2,775. Por isso, insistia o bispo na necessidade de rebaptizar os que haviam recebido o baptismo dos herejes, que não podiam de modo algum conceder o Espírito Santo, nem a remissão dos pecados: cf. *Ep.* 73,6 = CSEL 3/2,783; pp. 67s.

⁵⁶³ Cf. *Bapt.* 8,1 = CCL 1,283. A expressão *pelas mãos santas* («per manus sanctas») que ocorre neste texto, aludiria, segundo alguns, ao Filho e ao Espírito Santo. De facto, R.F.

Em Tertuliano, não há qualquer referência a qualquer unção a acompanhar este rito, como parece suceder em Roma⁵⁶⁴. É de supor, todavia, que o fosse de uma invocação do Espírito Santo, e eventualmente dos seus dons, como o testemunha a tradição posterior⁵⁶⁵.

1.2.10.2 Em Ambrósio

A imposição da mão, ao menos como rito autónomo⁵⁶⁶, não integra a liturgia baptismal em Milão⁵⁶⁷. De facto, como vimos oportunamente, a concessão dos dons do Espírito Santo é ali relacionada com a invocação feita pelo bispo no início do rito da consignação: A prática anteriormente tradicional, não havia prevalecido⁵⁶⁸.

A reflexão teológica sobre o baptismo cristão, vincada que foi a sua dimensão trinitária, bem como a sua dimensão cristológica, as quais permancem dado adquirido, acentuará e precisará igualmente a sua dimensão pneumatológica. Se no baptismo é concedido o Espírito Santo, em que consiste este dom? É em *2 Cor* 1.21s e *Ef* 1,13⁵⁶⁹ sobretudo que a liturgia vai buscar a resposta, isto é,

RÉFOULÉ [éd.], *Traité* 77, nota 2, aproxima TERTULIANO de IRENEU, que claramente afirma em *Haer.* V, II 6,1 = SCH 153, 72; V, II 28,4 = SCH 153,360, aquela ideia. Nesta linha, também AMBRÓSIO (cf. p. 220, sobretudo nota 719).

A esta interpretação em Tertuliano se opõe W. BENDER, *Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian* (München 1961) 129, nota 36. Em sua opinião, Tertuliano «will viel mehr sagen: wie Gott das Wasser zu seinem Werkzeug ausersehen konnte, um den ganzen Menschen zu reinigen, so auch menschliche Hände, um durch sie seinen heiligen Geist zu vermitteln.»

Julgamos ser esta a interpretação mais correcta: é a mais ajustada ao contexto, e nenhum passo do Autor nos permite dar àquele inciso o primeiro sentido.

⁵⁶⁴ Cf. HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 21 = LQF 39,52. Opinião reservada de P. GALTIER: cf. nota 505.

⁵⁶⁵ Cf. p. 111.

⁵⁶⁶ Cf. nota 534.

⁵⁶⁷ O que não sucede em Aquileia. CROMÁCIO, cuja liturgia baptismal se aproxima da de AMBRÓSIO, escreve, numa alocação explicativa aos catecúmenos, depois de ter mencionado os ritos autónomos do lava-pés e do banho: «Nós impomos as mãos na terra; Ele dá o Espírito Santo do céu» («Nos in terra manus imponimus, ille de caelo sanctum spiritum donat»): *Sermo* 15,6 = CCL 9A 70.

⁵⁶⁸ Cf. nota 458. Terá sido por influência de AGOSTINHO — baptizado em Milão por AMBRÓSIO (cf. *Ep.* 36 14,32 = CSEL 34,62), segundo um ritual que não integraria o rito da imposição da mão (cf. também 1.2.9.2) — que este rito começou a desaparecer do ritual africano? A hipótese de van den EYNDE, não partilhada por nós (cf. nota 440) possibilitaria uma resposta afirmativa. Certo é que Agostinho realiza este gesto, quer durante o catecumenado (cf. *Pec. merit.* II 26,42 = CSEL 60,113; *Bapt.* III 16,21 = CSEL 51,212s), quer durante a celebração do próprio baptismo (cf. *Pec. merit.* II 26,42 = CSEL 60,113; *Sermo* 249,3 = PL 38,1162).

⁵⁶⁹ E ainda *1 Jo* 2,20,27. Estudo exegético destes e de outros textos em I. de LA POTTERIE *Onction*: 12-69.

a simbologia para esta teologia em aprofundamento continuado: o dom do Espírito Santo é uma unção (*χρίσις*) e um selo (*σφραγίς*). Porque esta simbologia traduzia melhor a teologia tradicional sobre o dom do Espírito Santo, e porque era oferecida pelo contexto especificamente cristão, isto é, desligado do Judaísmo, foi assumida nos ritos da unção pós-baptismal e da consignação.

Trata-se de uma outra tradição, criada sobretudo, assim nos parece, a partir de Paulo⁵⁷⁰, e que Ambrósio seguiria de perto. De facto, da unção e da signação, certamente espirituais⁵⁷¹, a que alude o Apóstolo, e que o Oriente, a partir dos fins do século IV, concentra no rito autónomo da crismação, acompanhada de uma unção com o *myron*⁵⁷², o bispo de Milão retém a signação, sem associar a esta, porém, ao menos explicitamente, qualquer unção material, nem a relacionar com a anterior unção pós-baptismal. A unção da consignação é apenas espiritual, dado que, naquele contexto, Ambrósio cita *2 Cor 1,21s*⁵⁷³. Esta preferência de Ambrósio pelo rito da consignação, mais provavelmente sem unção, repetimos, para simbolizar o dom do Espírito Santo, além da eventual influência da liturgia baptismal das Igrejas do Oriente, é também compreensível à luz da sua mistagogia sobre o assunto. Na verdade, a consignação é significativamente mais relacionada com a invocação do bispo e com o mistério pascal do Senhor — sua morte na cruz e sua ressurreição — que com a materialidade da imposição da mão. Pela força da cruz, Jesus ressuscitado pôde enviar o Espírito Santo à sua Igreja⁵⁷⁴, como prometera e, pelo ministério desta, concedê-Lo aos seus novos filhos.

A teologia desenvolveu-se; os gestos tradutores dessa teologia foram ajustados àquele aprofundamento. Se o gesto da imposição da mão confere desde o princípio à luz de *Actos* o dom do Espírito Santo, o mesmo Espírito Santo é concedido mediante a consignação (*σφραγίς* ou *signaculum*), associada à unção pós-baptismal (*unguentum* ou *unctio*) mas apresentados como dois ritos autónomos, à luz de

⁵⁷⁰ Cf. nota 569.

⁵⁷¹ Cf. de LA POTTERIE, *Onction* 14-30. Esta unção do cristão é, por isso, muito semelhante à de Jesus Cristo que, sem qualquer unção material, é o Ungido por excelência do Espírito Santo: cf. *Act 10,38*; *Lc 4,18*.

⁵⁷² Cf. CIRILO, *Κατ.* 3,1s.4 = SCh 126,120.122.124.126.

⁵⁷³ Cf. *Myst.* 42 = SCh 25bis 178; *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96. Também pp. 105-111.

⁵⁷⁴ Já em TERTULIANO: cf. *Bapt.* 11,3s = CCL 1,286.

2 *Cor* 1,21s. Há pois uma deslocação de *Actos* para Paulo — desaparece o primeiro rito — mas permanece a mesma teologia, agora mais aprofundada. Permancem os dois elementos teológicos fundamentais: o *myron* e o Espírito Santo. Porém, o dom do Espírito Santo é associado ao rito da imposição da mão em Cartago, e ao rito da consignação em Milão. Isto é: apenas o rito varia, mas o essencial permanece, embora nestes ritos, nem na liturgia baptismal de Tertuliano, nem na de Ambrósio, esteja previsto o uso do *myron*, justamente porque utilizado no rito comum da unção pós-baptismal.

1.2.10.3 Síntese comparativa

O confronto antecipado acabado de apresentar permite afirmar que foi a teologia que originou os ritos, quer se trate da imposição da mão, quer da consignação, e não o contrário.

Assim, Tertuliano — e Cipriano — seguiriam uma tradição que exprimia a teologia baptismal, relativamente ao dom do Espírito Santo, no rito da imposição da mão, sobretudo a partir de *Actos*⁵⁷⁵, isto é, mais próxima do contexto judaico⁵⁷⁶. Por sua vez, Ambrósio assumiria uma tradição — próxima da prática do Oriente, nos finais do século iv, afastando-se da liturgia baptismal romana, como no rito do lava-pés⁵⁷⁷ — reveladora de uma teologia mais desenvolvida biblicamente, no que respeita ao dom do Espírito Santo; elaborada sobretudo a partir de 2 *Cor* 1,21s, mais ajustada ao ambiente tipicamente cristão; e traduzida no rito da consignação, porém, sem menção explícita, seja do gesto da imposição da mão, seja de unção simultânea⁵⁷⁸.

Como ressalta com clareza, o confronto entre Tertuliano e Ambrósio é possível, neste ponto, apenas ao nível da sua teologia baptismal.

⁵⁷⁵ Apesar de TERTULIANO nunca citar ou referir *Act* 8,17 nem 19,6. Cita uma única vez *Ef* 1,13, em *Marc.* V 17,4 = CCL 1,713. Também ignorado neste contexto 2 *Cor* 1,21s. Cf. nota 549.

⁵⁷⁶ O facto de o rito da imposição da mão, nas comunidades do Oriente, não ser testemunhado como autónomo (cf., porém, nota 548) impede-nos de considerar, sem reservas, como mais primitiva, a tradição referida. Todavia, sem prejuízo do testemunho indiscutível de *Act* (por exemplo, 8,17; 19,6) e da Igreja do Ocidente, como vimos.

⁵⁷⁷ Cf. *Sacr.* 3,5 = SCh 25bis 94.

⁵⁷⁸ Cf. pp. 108-113.

CAPÍTULO SEGUNDO

**SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO
EM TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO**

«Que fizemos no Sábado?»

«Quid egimus sabbato?»

(AMBRÓSIO, *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60)

«Proponho-me explicar-vos os
Sacramentos que recebestes».

«De Sacramentis quae accepistis
sermonem adior».

(AMBRÓSIO, *Sacr.* 1,1 = SCh 25bis 60)

2.1 QUADRO SINÓPTICO DO SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO ¹

TERTULIANO

AMBRÓSIO

1. *Simbolismo da abertura (apertio) dos ouvidos:*

Este rito significa sobretudo a abertura de coração aos dons de Deus concedidos no baptismo, em ordem à eliminação da surdez espiritual e à compreensão mais profunda dos mistérios celebrados na Vigília Pascal e dos seus efeitos operados em cada catecúmeno. Esta atitude deve perdurar no futuro, ao longo da vida do neófito.

2. *Simbolismo da unção pré-baptismal:*

Iniciado na luta no campo espiritual, o catecúmeno é atleta ágil e combativo, agora de acordo com a sua nova condição de baptizado. O seu combate é contra o diabo e as obras que este inimigo inspira.

3. *Simbolismo da renúncia:*

O homem, cativo e subjugado pela tirania do diabo e de tudo o que o personifica, sobretudo da idolatria, liberta-se da sua escravidão. O catecúmeno reinicia deste modo o seu regresso ao paraíso. A luta por manter

3. *Simbolismo da renúncia:*

Escravizado pelo diabo, o catecúmeno, como outrora os Hebreus, tiranizados pelo faraó no Egipto, decide libertar-se do seu domínio escravizante, afirmando-se doravante empenhado em escapar àquele seu

¹ Todo este capítulo deve ter em conta o que escrevemos no capítulo anterior, dada a interdependência evidente entre ambos.

a liberdade alcançada continuará ao longo da sua existência cristã, para ser fiel ao seu compromisso.

adversário, pela recusa em praticar as obras das trevas. Assume o seu compromisso, provavelmente voltado para o Ocidente, lugar das trevas, símbolo do diabo.

4. *Simbolismo da profissão de fé:*

É o reverso e complemento da renúncia. De facto, o catecúmeno entrega-se a Deus, pelo empenhamento convicto em praticar as obras da fé, exprimindo assim visivelmente a autenticidade da sua conversão. Doravante, moldará a sua existência por um novo estilo de vida.

À luz deste rito, o baptismo é apresentado como contrato e como juramento que exigem fidelidade a Cristo, o único Senhor daquele que n'Ele acredita.

4. *Simbolismo da profissão de fé:*

É o reverso e complemento da renúncia. Voltado para o Oriente, lugar da luz e símbolo de Cristo, luz dos homens, o catecúmeno muda de condição, entregando-se a Cristo, seu Senhor único. Assim, é iluminado, é filho da luz. E, a partir deste rito, o baptismo é já caracterizado como iluminação.

A profissão de fé é promessa a Cristo. E a fidelidade que comporta levará o neófito a assumir novo estilo de vida, pela prática das obras da luz. Assim, exprimirá a verdade da sua conversão.

Desde agora, o catecúmeno abre caminho à sua reintegração no paraíso, pois salda a dívida para com Cristo, pela fé.

5. *Simbolismo do banho nas águas santificadas:*

O catecúmeno, homem velho por força do pecado, mergulha três vezes nas águas santificadas do baptismo, simbolizando deste modo a sua morte com Cristo. Assim, aquelas águas são sepultura, e o catecúmeno é configurado com Cristo sepultado e morto.

Morrendo em imagem, o catecúmeno é purificado do pecado e é abolida a sua morte espiritual, porque morre para o pecado.

Ao mesmo tempo que morre com Cristo, o catecúmeno ressuscita com Ele, na medida em que renasce da

5. *Simbolismo do banho nas águas consagradas:*

O homem, envelhecido pelo pecado, cumpre a sentença condenatória e remediadora de Deus, no princípio, mergulhando nas águas consagradas da Fonte, significando-se assim a sua morte com Cristo. Aquelas águas a que desce são uma verdadeira sepultura. Morrendo em imagem, pela tríplice imersão nas águas, morre de verdade para o pecado, pelo que a morte espiritual é abolida, uma vez eliminado o pecado. Assim purificado, o catecúmeno é iluminado e também configurado com Cristo crucificado, morto e sepultado.

água e do Espírito Santo: portanto, o sepulcro é também seio materno.

Regenerado, é recriado, recuperando a sua semelhança com Deus, perdida por causa do pecado, de que no banho, simbolicamente, é limpo. Configurado com Cristo ressuscitado, novo Adão, o catecúmeno torna-se uma nova criatura que, deste modo, celebra o seu casamento espiritual com o Espírito Santo: é filho e esposa, à semelhança da Igreja.

Assim, o catecúmeno passa da morte para a vida.

À tríplice imersão sucede, correlativamente, a tríplice emersão — a que se segue a subida da Fonte — simbolizando-se assim a ressurreição do catecúmeno com Cristo. O sepulcro torna-se então berço de vida, porque o catecúmeno, regenerado e renascido das águas e do Espírito Santo, é configurado com Cristo ressuscitado. Recuperando a imagem e semelhança de Deus, é recriado e reintegrado no paraíso. Volta à sua inocência primitiva. É nova criatura. Em Cristo, novo Adão, o catecúmeno, uma vez santificado, inicia um tempo novo. De certo modo, no banho, sendo filho, é também esposa, à semelhança da Igreja.

O catecúmeno passa, de verdade, da morte para a vida.

6. *Simbolismo da unção pós-baptismal:*

À luz da consagração sacerdotal de Aarão, mas mais ainda à luz da unção sacerdotal de Jesus, o neófito é consagrado para o sacerdócio e torna-se outro *cristo*. Por esta consagração dispõe-se para o serviço cultural de Deus, uma vez que é sacerdote, membro de um povo sacerdotal.

Configurado com Cristo, sacerdote do Pai, o neófito é também configurado com Cristo, Profeta e Rei.

Ungido do Espírito Santo, o neófito — sobretudo os candidatos ao martírio — é robustecido para o combate. Torna-se então atleta e soldado da milícia do Deus vivo.

6. *Simbolismo da unção pós-baptismal:*

À luz da consagração sacerdotal de Aarão, e sobretudo à luz da unção sacerdotal de Jesus, o neófito é consagrado para um reino e sacerdócio espirituais. Membro de um povo sacerdotal, ele próprio é também sacerdote, tornando-se hóstia espiritual, oferecida a Deus, à maneira de Jesus, imolada na cruz. O neófito é configurado com Cristo sacerdote, príncipe dos sacerdotes.

Ungido com óleo perfumado e espiritual, o neófito torna-se o bom odor de Cristo, Ele que é propriamente o bom odor do Pai.

Pela unção na cabeça, — o óleo escorre pela barba, símbolo do rejuvenescimento espiritual — os sentidos interiores são estimulados pelo perfume exalado sobre o neófito. São estes sentidos que o levarão a apreciar justamente todas as coisas, a afastar-se do pecado e dos pecadores, e a pra-

ticar as obras perfeitas por virtude da acção conjugada da sabedoria e da graça.

7. *Simbolismo do lava-pés:*

O gesto, no seu simbolismo imediato, exprime sentimentos de humildade e de caridade, e convida à prática destas virtudes, bem como ao exercício da hospitalidade.

Todavia, este *ministério* encerra um *mistério* profundo, que só a Escritura ilumina. É a leitura interpretativa de Jo 13,10, à luz de Gen 3,15, que revela o sentido de tal mistério.

O primeiro homem foi mordido pela serpente no paraíso, a qual lhe inoculou nos pés um veneno mortífero. Assim, apesar de banhado nas águas consagradas, à semelhança de Pedro, o neófito deve lavar os pés, por ocasião do baptismo, a fim de eliminar o veneno recebido, uma vez que herdou a condição de Adão. Assim, é curado daquela primitiva ferida, e, na previsão das futuras arremetidas do diabo, então vencedor e agora vencido, o neófito recebe um suplemento de santificação.

8. *Simbolismo da veste branca:*

Tendo deposto, antes do banho, as vestes naturais, mas também as do pecado e do erro, que envolviam o homem velho, o neófito, depois do banho, é revestido de uma veste branca, símbolo da inocência paradisíaca readquirida. Recuperando a sua condição original, o neófito é reintegrado no paraíso. Se a consciência do pecado revelara ao primeiro homem — e ao catecúmeno — a sua nudez, uma vez purificado do pecado, o neófito é revestido da graça do

Espírito Santo. É revestido de Cristo ressuscitado, revelado no Tabor, e com Ele configurado. É o homem novo também simbolizado na veste branca. Esta exprime a sua condição de santificado pela graça do Espírito Santo.

O neófito recupera, de verdade, a sua primitiva beleza, que a alvura da veste — em contraste com a negritude do pecado — exprime. Desta beleza Se enamora Cristo que, atraído, celebra com o neófito uma verdadeira aliança de amor nupcial, consumada na Eucaristia.

À luz do *Apocalipse*, a veste branca é ainda o símbolo da vitória triunfal do neófito, na Escatologia.

9. *Simbolismo da signação:*

Pelo sinal da cruz, o neófito é protegido por Deus na luta a travar contra o diabo. Da cruz vem a sua força vitoriosa, à semelhança de Cristo que pela cruz venceu o inimigo.

Assinalado com a cruz, o neófito como que se alista no serviço combativo pelo seu Rei e Senhor. Como pertença de Cristo, que o comprou com o seu sangue, na cruz, cujo sinal o neófito agora recebe, é reconhecido por Deus, em ordem à salvação. No fundo, o sinal da cruz representa sobretudo a Aliança do amor de Deus ao neófito, de facto ratificada outrora na cruz em Cristo. A dimensão cristológica do rito é claramente valorizada.

9. *Simbolismo da consignação:*

Pelo gesto da signação — sem dúvida subordinado ao gesto da invocação do Espírito Santo — o neófito é protegido, defendido e salvo, porque liberto em Cristo, no seu combate contra o diabo. Com efeito, o neófito é assinalado com a cruz do Senhor, que nela já venceu aquele adversário temível, e, sobretudo, recebe o dom do Espírito Santo que o assinala interiormente, isto é, no coração. A imagem exterior da cruz, e, mais ainda a imagem interior do homem celeste, isto é, de Cristo, formada no neófito pelo dom do Espírito Santo, são o seu escudo protector inexpugnável. Nada tem a recear uma vez que pelo dom do Espírito Santo acolhido, o neófito é fortalecido e reconhecido como imagem do seu Senhor, com o Qual assim é plenamente configurado.

É deste modo que nele se consuma a sua condição de filho de Deus, chamado a confessar a fé e a manifes-

tar nele a imagem de Cristo, através das obras do dia-a-dia.

O neófito é assim chamado ao serviço militante por Cristo, seu Senhor, que o libertou. Este serviço assume, sobretudo na Eucaristia, uma dimensão cultural.

O dom do Espírito Santo traduz complementarmente a aliança de Deus com o neófito e que o sinal da cruz recebido — na cruz firmou Deus por Jesus a sua Aliança definitiva com a humanidade — também exprime. A dupla perspectiva do rito — a pneumatológica e a cristológica — entrelaçam-se de forma harmoniosa.

10. *Simbolismo da imposição da mão:*

Realizando a promessa de Joel, e dando cumprimento a numerosas prefigurações bíblicas, Deus concede ao neófito o dom do Espírito Santo. Por este rito é simbolizada a recuperação da imagem e semelhança de Deus, outrora perdida, por parte do neófito, que assim regressa à sua condição original.

Por associação ao simbolismo da pomba que, na Escritura, prefigura o Espírito Santo, o neófito, tendo acolhido este Espírito, recupera a sua primitiva simplicidade e inocência, e é pacificado.

A presença do Espírito Santo no neófito atesta que este se tornou verdadeiro filho de Deus. Depois de nascido da água, nasce igualmente do Espírito Santo.

Além disso, o neófito é iluminado pelo Espírito que nele habita, uma vez eliminado o pecado que o cegava.

Do presente quadro, intimamente relacionado com o do capítulo primeiro, ressalta sobretudo:

1. Se bem que atribuído a ritos diferentes, o simbolismo nuclear do baptismo cristão está presente, quer no ensino de Tertuliano, quer no de Ambrósio.

2. É também notável a coincidência destes Autores relativamente a simbolismos laterais, derivados da Escritura, e que belamente ilustram a riqueza do mistério celebrado sacramentalmente. Estes simbolismos comuns, no seu enquadramento flutuante — e mesmo repetitivo, sobretudo em Ambrósio — são relacionados, por vezes, com ritos diferentes.

3. Há simbolismos derivados em Ambrósio, particularmente reveladores da compreensão teológica do mistério cristão, celebrado no baptismo, a qual foi progressivamente enriquecida, traduzida em ritos novos e, por isso, em novos simbolismos.

4. É a Escritura que, no seu ponto de partida original, condiciona e inspira, como sua fonte primeira, a compreensão simbólica de qualquer rito baptismal. Porém, há simbolismos secundários, também expressivos, que o condicionalismo histórico e cultural ajudou a moldar. Sempre, porém, mesmo em tais casos, em ligação com a Escritura.

2.2 SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO

2.2.1 SIMBOLISMO DA ABERTURA (APERTIO) DOS OUVIDOS EM AMBRÓSIO

«Portanto, o bispo tocou-te os ouvidos para que os teus ouvidos se abrissem à palavra e ao discurso do bispo»².

É a cura do surdo-mudo operada por Jesus que mais imediatamente fundamenta o rito da abertura³. Por isso, é também o relato

² «Ergo tibi sacerdos aures tetigit ut aperirentur aures tuae ad sermonem et ad alloquium sacerdotis»: *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60. *Sacerdos* é o bispo: cf. p. 50, nota 61.

³ Cf. p. 46, sobretudo nota 37.

de Marcos que esclarece o seu significado mais óbvio, que não o mais profundo. É a narração daquele gesto de Jesus que fornece a Ambrósio a fórmula litúrgica que acompanha o rito e é apenas desta que deriva também algum simbolismo específico.

Antes de mais, convém ter presente que o bispo toca os ouvidos — o que tem evidente relação com o sentido da audição — e as narinas — o que se relaciona naturalmente com o sentido do olfato — dois sentidos decisivos para a vida do homem. No contexto do baptismo, estão sem dúvida ainda ligados com o sentido da vida que o significado tipológico de *Jo* 9, explorado por Ambrósio⁴, permite evidenciar.

Daqui parte o bispo de Milão para falar com frequência aos catecúmenos dos sentidos interiores: do «nariz da mente»⁵; do «nariz da alma»⁶; de «nariz espiritual»⁷; de «olhos interiores»⁸; dos «olhos do coração»⁹; dos «olhos da alma»¹⁰, dos «olhos da mente»¹¹.

É, pois, nesta perspectiva que Ambrósio relembra ao neófito o relato evangélico referido, para que compreenda, antes de mais, o simbolismo do toque nos ouvidos¹²: este é, na verdade, o primeiro momento do rito inicial da abertura. O episódio bíblico que ilumina «o mistério da abertura»¹³ celebrado, empresta ao rito, provavelmente, uma dimensão exorcística, subjacente ao relato que o inspira. De facto, esta perspectiva ajusta-se ao pensamento nuclear desta fase da celebração litúrgica que precede o banho: a libertação do demónio, como passo indispensável para a adesão plena ao Senhor Jesus, as quais serão simbolizadas nos ritos imediatos da renúncia e da profissão de fé.

⁴ Cf. pp. 342-346.

⁵ «Nares mentis»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,100.

⁶ «Nares animae»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101.

⁷ «Nares spiritales»: *Spiritu* II 7,68 = CSEL 79,113.

⁸ Cf. a expressão «interioribus oculis»: *Fuga saec.* 1,4 = CSEL 32/2,165. Cf. *Isa.* 8,79 = CSEL 32/1,698; *In Lc.* 10,76 = CCL 14,368; *In ps.* 43,79 = CSEL 64,318; *In ps.* 118 4,4 = CSEL 62,69; 11,7 = CSEL 62,238s; 14,5 = CSEL 62,300; 16,30 = CSEL 62,367.

⁹ «Oculus cordis»: *Sacr.* 3,12 = SCh 25bis 89. Cf. *Hex.* V 24,86 = CSEL 32/1,200; *In ps.* 118 3,23 = CSEL 62,54.

¹⁰ «Oculus animae»: *Abr.* II 9,67 = CSEL 32/1,623. Cf. *Isa.* 4,22 = CSEL 32/1,656; *In ps.* 118 5,33.34 = CSEL 62,100; 8, 44 = CSEL 62,177; 16,17 = CSEL 62,361.

¹¹ «Oculus mentis»: *Hex.* I 5,57 = CSEL 32/1,14. Cf. *Hex.* IV 1,1 = CSEL 32/1,110s; *Parad.* 12,58 = CSEL 32/1,317; *In Lc.* 1,5 = CCL 14,8; *In ps.* 37,29 = CSEL 64,158; *In ps.* 43,80 = CSEL 64,319; *In ps.* 54,23 = CSEL 64,344; *In ps.* 118 5,36 = CSEL 62,101; 11,7 = CSEL 62,237; 19,39 = CSEL 62,442.

¹² Cf. *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60.

¹³ «Aperitionis [...] mysterium»: *Myst.* 3 = SCh 25 bis 156. Cf. *Sacr.* 1,2 = SCh 25bis 60.

O baptismo é dom gratuito¹⁴ e, por isso, pressupõe a capacidade de acolhimento e de abertura de coração, para que quem o recebe seja interiormente transformado. Por isso, à luz do mistério celebrado, na sucessão dos ritos, aqueles são uma condição prévia essencial. Tal como o surdo-mudo do Evangelho, também o catecúmeno precisa de abrir os seus ouvidos, isto é, o seu coração, ao dom de Deus. E, por consequência — tal é o aproveitamento pastoral que, a propósito, Ambrósio explora — à palavra do bispo, por cujo ministério Deus actua, na media em que, mediante a sua catequese e mistagogia, desvenda aos neófitos o significado mais profundo dos mistérios celebrados. De algum modo, enquanto não apreender o sentido do mistério, o neófito permanece surdo, conforme explica o Autor: «Portanto, o bispo tocou os teus ouvidos, para que os teus ouvidos se abrissem à palavra e ao discurso do bispo»¹⁵. Escutando a solícita conversação do Pastor que, na sua mistagogia, outra mensagem não transmite senão a da mesma Palavra de Deus, o neófito acolhe o próprio Senhor que, repetindo o seu gesto por intermédio do ministro, concede ao catecúmeno o mesmo dom gratuito com que outrora favorecera o surdo-mudo: a este, através de um gesto salvífico de Jesus, na ordem física; àquele, através do mesmo gesto, agora realizado pelo seu ministro — gesto simbólico, é verdade, mas igualmente salvífico — no plano espiritual.

Tudo o que no neófito se realiza é fruto da benevolência do Senhor Jesus, desde logo afirmada no primeiro rito da celebração do baptismo. Importa que nunca o esqueça para que, com redobrada disposição interior, mantenha, agora e no futuro, os ouvidos e o coração, abertos à Palavra. Se foi a Palavra da Escritura que, já durante o catecumenado¹⁶, preparou o catecúmeno para a fé e para a vida nova de Deus de que agora, e doravante, beneficia, será ainda a mesma Palavra, ouvida e guardada no coração, que alimentará e fortalecerá aquela vida. Não pode ser outra a atitude do neófito¹⁷.

Já no final da sua primeira catequese — que tem lugar na segunda-feira de Páscoa, isto é, no dia imediatamente posterior ao da celebração do baptismo — Ambrósio recordará, de novo, a necessidade desta atitude e o sentido do rito, acentuando que, a par da sua preocupação em explicar, deve coexistir, da parte dos neófitos, a correla-

¹⁴ Cf. *Myst.* 4 = Sch 25bis 156.

¹⁵ Texto latino na nota 2.

¹⁶ Cf. *In ps.* 118 22,19 = CSEL 62,497; pp. 17s.

¹⁷ Já Paulo assim o afirmava: cf. *Rom.* 10,17.

tiva disposição interior, agora mais pronta, para acolher a Palavra.

Esta relação simbólica — toque dos ouvidos—disposição de coração — expressa-a o bispo quando, ao terminar a catequese daquele dia, recomenda: «É necessário que vós, os santos, tenhais os ouvidos preparados, um coração mais disposto, para que possais guardar o que podemos recolher dos vários livros da Escritura e que vos expomos»¹⁸. Só nestas condições, aliás, poderão os neófitos continuar a acolher e a conservar em si, o fruto e o dom benevolente do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como logo acrescenta: «Para que tenhais a graça do Pai, do Filho e do Espírito Santo»¹⁹.

A atitude interior pedida é a consequência natural que deriva do próprio simbolismo do rito. O neófito, ainda tocado pela experiência e pela graça do seu baptismo, predispor-se-ia a acatar atentamente todo o ensino mistagógico que, ao longo daquela semana, receberia dos lábios do mistagogo, através do qual mais conscientemente se apropriaria do sentido salvífico dos mistérios celebrados.

No *De mysteriis*, pressupondo o mesmo simbolismo, Ambrósio junta uma outra razão justificativa do rito: é que só depois de assim terem aberto o coração — atitude assumida já ao tempo do catecumenado — poderiam entender melhor o sentido do diálogo que o ministro do Senhor, nomeadamente nos ritos da renúncia²⁰ e da profissão de fé-banho²¹, travou com cada um. É o que podemos deduzir, assim parece; da explicação do simbolismo que, a propósito, apresenta aos neófitos. As palavras da fórmula litúrgica²², pronunciadas pelo bispo neste rito, significam a abertura necessária «para que cada um dos que iam aproximar-se da graça conhecesse o que lhe seria perguntado e se lembrasse do que deveria responder»²³.

Num segundo momento, o rito compreende o toque das narinas²⁴. E, dado que o ministro não realiza exactamente os mesmos gestos do Senhor — Ele tocara a boca (*os*) do surdo-mudo, ao passo que o bispo toca as narinas (*nares*) do catecúmeno — Ambrósio

¹⁸ «Opus est ut sanctitas uestra aures paratas habeat, promptiorem animum ut ea quae nos conligere possumus de serie scripturarum et uobis intimauerimus tenere possitis»: *Sacr.* 1,24 = SCh 25bis 72.

O Novo e o AT são as duas espadas com as quais devemos armar-nos contra as insídias do diabo: cf. *In Lc.* 10,55 = CCL 14,361.

¹⁹ «Ut habeatis gratiam patris et filii et spiritus sancti»: *Sacr.* 1,24 = SCh 25bis 72.

²⁰ Cf. fórmula litúrgica, pp. 60s.

²¹ Cf. fórmula litúrgica, p. 87.

²² Cf. p. 49.

²³ «Ut uenturus unusquisque ad gratiam quid interrogaretur cognoscent, quid responderet meminisse deberet»: *Myst.* 3 = SCh 25bis 156. Cf. p.46, notas 38 e 39.

²⁴ Cf. *Sacr.* 1,3s = SCh 25bis 60.62.

detêm-se a explicar aquela alteração, iluminando-a com o texto paulino de 2 *Cor* 2,15, particularmente associado ao simbolismo da unção pós-baptismal²⁵.

Numa passagem do seu comentário ao Salmo 118²⁶, o bispo de Milão associa e entrelaça várias ideias, geralmente dispersas, nos seus escritos. No referido passo, fala do *nariz da alma* que permite ao crente distinguir o cheiro fedorento dos pecadores²⁷, do suave odor dos santos, isto é, daqueles «que podem dizer: 'Somos para Deus o bom odor de Cristo'»²⁸. Ora a citação de 2 *Cor* 2,15, nesta passagem, aparece, de facto, em nítido contexto da unção pós-baptismal.

Assim, para compreender o simbolismo daquele gesto do ministro, é preciso ter presente o sentido deste passo da Escritura, amiudadas vezes citado e comentado por Ambrósio²⁹, tendo ainda em conta o que há pouco dissemos sobre a importância dos sentidos interiores que, se devem orientar já a vida do catecúmeno, mais ainda a do neófito.

Parece, pois, claro que o toque das narinas é justificado pelo simbolismo da unção pós-baptismal também, através da qual o neófito se tornara o bom odor de Cristo³⁰. Ao tocar as narinas do catecúmeno, o bispo simboliza a sua aptidão para ele mesmo captar — e não só exalar — o bom odor em que se tinha tornado. Acentua Ambrósio, neste contexto: «Aspirai o bom odor da vida eterna, exalado sobre vós, pelo dom dos sacramentos»³¹.

Assim, o simbolismo específico do rito da abertura é este: o catecúmeno é capacitado para se abrir, acolher e compreender o dom de Deus que gratuitamente lhe é concedido — e por todos festivamente celebrado — na Vigília Pascal.

²⁵ Cf. pp. 195-197.

²⁶ Cf. *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101.

²⁷ Os pecadores exalam afinal o pestilento odor do pecado (cf. *In ps.* 1,28 = CSEL 64,22) que tornou medonho o diabo que, antes da sua prevaricação, era flor branca de angélica natureza: cf. *In Lc.* 8, 29 = CCL 14,308.

²⁸ «Qui possunt dicere: 'Christi enim bonus odor sumus deo'»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101.

²⁹ Cf., por exemplo, *In ps.* 118 5,7 = CSEL 62,86; 5,34 = CSEL 62,101; 22,17 = CSEL 62,496; *In Lc.* 6,14 = CCL 14,179; 7,26 = CCL 14,257; 7,179 = CCL 14,276; 10,137 = CCL 14,385.

³⁰ Cf. pp. 196s.

³¹ «Bonum odorem uitae aeternae inhalatum uobis munere sacramentorum»: *Myst.* 3 = Sch 25bis 156.

2.2.2 SIMBOLISMO DA UNÇÃO PRÉ-BAPTISMAL EM AMBRÓSIO

É a partir da unção dos atletas nos estádios que Ambrósio explora o simbolismo desta unção³². Aliás, esta imagem fora já aproveitada durante o catecumenado, para propor aos candidatos ao baptismo um outro estilo de vida: o do atleta lutador no estádio espiritual. Então, proclamara o bispo: «Somos atletas. Lutamos num estádio espiritual»³³. Importa, porém, que o catecúmeno, mais que a imagem de tais atletas, tenha presente antes o exemplo de Paulo, «o bom atleta»³⁴, cujo testemunho é bem mais eloquente.

Aceite que foi então a proposta, e tendo dado provas consecuentes, o catecúmeno fora baptizado. É no baptismo, com efeito, que confirma a sua disposição de permanecer fiel àquela condição de combatente, no plano espiritual.

É em consonância com esta sua condição, já no tempo da preparação, que o catecúmeno é ungido, antes do banho. Declara-o explicitamente o bispo de Milão:

«Foste ungido como atleta de Cristo, como se tivesses de empreender uma luta deste mundo. Fizeste profissão de te entregar à luta»³⁵.

Ao explicar o sentido do rito — quer durante o catecumenado em vista dele³⁶, quer directamente na sua mistagogia³⁷, quer ainda nos seus sermões e comentários à Escritura, tendo-o presente³⁸ — Ambrósio acumula palavras que expressam o seu simbolismo fundamental. Termos como lutar/luta³⁹; combater/combate⁴⁰; coroar/

³² Cf. *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460; 1 *Cor.* 9,24-27; 4,9. A imagem é tema de um sermão de CROMÁCIO, *Sermo* 28 = CCL 9A 129-131.

³³ «Athletae sumus, in quodam stadio decernimus spiritali»: *Hel.* 21,79.80 = CSEL 32/2,460.461. Cf. *In Lc.* 4,37 = CCL 14,119, onde emprega a expressão «combate espiritual» («spiritalis certamen»); neste combate se deve empenhar o cristão. Obviamente fora do contexto desta unção, mas à luz do baptismo e luta contra o diabo é semelhante a perspectiva de CIPRIANO, *Zelo* 16 = CCL 3A 85.

³⁴ «Bonus athleta»: *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460. Cf. 1 *Cor.* 4,9.

³⁵ «Unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus, professus es luctaminis tui certamina»: *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62. Este simbolismo pressupõe o da fortaleza, pela unção pré-baptismal, o qual é por outros atribuído à unção pós-baptismal: cf. nota 503,

³⁶ Cf. *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460.

³⁷ Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62.

³⁸ Cf. *In Lc.* 4,37 = CCL 14,119.

³⁹ *Luctare decernere, contendere, lucta, luctamen.*

⁴⁰ *Certare, certamen.*

/coroa⁴¹; vencer⁴² falam com eloquência: o catecúmeno ungido torna-se um lutador, pronto para o combate — um combate que vem detrás. É confirmado na celebração do baptismo e, daqui em diante, será mantido, ao longo da sua existência cristã. Há que combater segundo as regras, «primeiro até à vitória»⁴³, sem desfalecimentos e sem tréguas, mesmo que nem sempre o atleta, apesar de diariamente se preparar para o conseguir, saia vitorioso. É preciso que, porque lutador, se hoje é vencido, amanhã repare as suas forças para continuar a lutar «depois até à coroa»⁴⁴.

Contra quê ou contra quem? Ambrósio não responde directamente a esta questão. Porém, é possível conhecer o seu pensamento sobre o problema.

A análise dos textos, acabada de apresentar, permite-nos afirmar que, quer antes, quer depois do baptismo, em continuidade coerente, o catecúmeno, isto é, o neófito, está empenhado num «combate espiritual»⁴⁵, «num estádio espiritual»⁴⁶. É a esta luz que importa ler a explicação do sentido desta unção na sua mistagogia: o catecúmeno é ungido, como se se preparasse para uma luta deste mundo⁴⁷ — o que pressupõe que o não é — pelo que se trata de combater noutra plano, exactamente no plano espiritual. Assim é que o prémio a receber é concedido por Cristo, não neste mundo, mas no céu⁴⁸.

A referência àquele *combate espiritual* ocorre precisamente no comentário de Ambrósio ao texto lucano das tentações de Jesus pelo diabo, quando este, já vencido pela verdadeira virtude, decide retirar-se⁴⁹. O combate do neófito é o combate de Jesus⁵⁰.

É também esta a perspectiva da catequese de Ambrósio sobre o simbolismo desta unção pré-baptismal. Com efeito, esta não pode desligar-se do rito imediato, isto é, da renúncia ao diabo: porque a palavra desta sua promessa está gravado no céu⁵¹, também o prémio da sua fidelidade ali se encontra e ali lhe será entregue por Cristo⁵².

⁴¹ *Coronare, corona, brabium.*

⁴² *Vincere.*

⁴³ «Ante ad brabium»: *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460.

⁴⁴ «Ad coronam postea»: *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460.

⁴⁵ «Spiritalis certamen»: *In Lc.* 4,37 = CCL 14,119. Cf. nota 33.

⁴⁶ «In quodam stadio [...] spiritali»: *Hel.* 21,79 = CSEL 32/2,460.

⁴⁷ Cf. nota 35.

⁴⁸ Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62.

⁴⁹ Cf. *Lc.* 4,13.

⁵⁰ Cf. *In Lc.* 4,9 = CCL 14,108s.

⁵¹ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62-64.

⁵² Cf. *Sacr.* 1,4 = SCh 25bis 62.

Esta análise permite, pois, concluir que a luta em que o neófito decididamente se empenha é entre si e o diabo e o que o personifica⁵³. É este adversário que o neófito deve vencer, de modo a merecer a coroa proposta, pois que «ninguém pode ser coroado, se não venceu; ninguém pode vencer, se antes não combateu»⁵⁴.

Também parece claro que o simbolismo desta unção para o combate constante da fé empresta ao baptismo e à existência cristã um acentuado colorido escatológico⁵⁵, também afirmado, aliás, na fórmula litúrgica da unção que segue o banho⁵⁶.

2.2.3 SIMBOLISMO DA RENÚNCIA

2.2.3.1 Em Tertuliano

O rito da renúncia exprime já a concretização prática do simbolismo global do baptismo, face ao diabo e a tudo o que o personifica e visibiliza. A unidade dos ritos da renúncia, da profissão de fé e do banho — já realçada em 1.2.3.1 — ajuda-nos a compreender porquê.

Ao sair da água, e por força destes ritos, o neófito deixa nela o diabo, submerso e vencido. Porém, a renúncia é que aparece como condição preliminar essencial da sua vitória e da derrota do seu adversário.

O simbolismo da renúncia passa, antes de mais, pela compreensão do que representa o diabo, a qual, por sua vez, nos permite entender a real situação do catecúmeno, antes e, logicamente, depois, por contraste, do baptismo.

O diabo é um tirano dominador desde as origens⁵⁷ — por consequência o catecúmeno é um escravo seu, carecido de libertação — semelhante ao rei dos Assírios, também ele opressor dos Hebreus⁵⁸. É tirano não só desde o princípio, mas também desde

⁵³ O diabo tentou Cristo face a face. O cristão é agora tentado por ele através do homem: cf. *In Lc.* 4,24 = CCL 14,114.

⁵⁴ «Nemo potest nisi uicerit coronari, nemo potest uincere, nisi ante certauerit»: *In Lc.* 4,37 = CCL 14,119.

⁵⁵ Cf. notas 41-44, 52 e 54.

⁵⁶ Cf. *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88.

⁵⁷ Cf. *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284.

⁵⁸ Cf. *Iud.* 9,16 = CCL 2,1369. TERTULIANO alude à situação dos Israelitas, uma vez tomado o reino do Norte pelos Assírios, conquistada que foi a capital, Samaria, em 721 a.C.

a origem de cada homem, pois já as crianças estão sob o seu domínio⁵⁹. É um defraudador criminoso, acusador e transgressor⁶⁰. Como «obstinadíssimo adversário que nunca oferece descanso à sua malícia»⁶¹, «que nos observa de todos os lados»⁶², pronto a abater-nos, deve ser considerado um terrível inimigo a vencer e a punir, na medida em que se opõe à recuperação da salvação e da vida⁶³. O demónio é também um mestre astuto, embora mentiroso, deste mundo⁶⁴ e, pela semente de pecado com que infectou e infestou a própria natureza humana⁶⁵, tornou-se como que «o deus deste tempo»⁶⁶, cuja proclamada divindade, porém, não passa de ardilosa mentira⁶⁷. Retomando a linguagem joanina, Tertuliano chama-o também «príncipe deste mundo»⁶⁸. É esta a caracterização do diabo, a qual traduz o domínio fraudulento do mesmo sobre o homem, baseado como está na mentira.

Na sua hábil astúcia, o demónio logra estender a sua influência e tirania, retendo o homem cativo, pelo recurso a armadilhas subtis que inventa. Entre estas, figuram, em primeira linha, os espectáculos idolátricos, que Tertuliano tanto combateu⁶⁹, justamente porque expressão do seu impulsionador, o diabo⁷⁰. O espaço em que tais espectáculos se realizam é como que a igreja do diabo: os que os frequentam e ali aclamam os gladiadores com palavras só dignas de Cristo e de Deus, não podem, com verdade, na Igreja de Deus, aclamar

⁵⁹ Cf. *An.* 39,1 = CCL 2,842; 40,1 = CCL 2,843; 41,4 = CCL 2,844. Também J. RIVIÈRE, *Le droit du démon sur les pêcheurs avant Saint Augustin*, in *RThAM* 3 (1931) 113-139 (sobretudo pp. 132-135).

⁶⁰ Cf. *An.* 35,3 = CCL 2,837.

⁶¹ «Peruicacissimus hostis ille numquam malitiae suae otium facit»: *Paenit.* 7,7 = CCL 1,333.

⁶² «Qui nos undique obseruat»: *Orat.* 29,3 = CCL 1,274.

⁶³ Cf. *Marc.* II 10,6 = CCL 1,488.

⁶⁴ Cf. *Idol.* 18,3 = CCL 2,1119.

⁶⁵ Cf. *Marc.* V 17,10 = CCL 1,715.

⁶⁶ «Deus aevi huius»: *Marc.* V 11,9,17,9 = CCL 1,697.714. *Ibid.*, V, 11,13 = CCL 1,699, conclui: «Portanto, se [o Apóstolo] disse que há nações sem Deus — na verdade, o seu deus é o diabo, não o Criador — é evidente que deve entender-se por "deus deste tempo" aquele que tais nações aceitam como deus, que não é o Criador, a Quem desconhecem» («Ergo si nationes sine deo dixit esse, deus autem illis diabolus est, non creator, apparet deum aevi huius intellegendum, quem nationes pro deo receperunt, non creatorem, quam [sic] ignorant»). (PL 2,500 emprega quem e não quam). Cf. 2. Cor 4,4.

⁶⁷ Cf. *Marc.* V 17,9 = CCL 1,714.

⁶⁸ Cf. *Jo* 14,30; 16,11; 12,31; *Pud.* 9,15 = CCL 2,1298. H. SCHLIER, *Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid 1970) 180s. enumera os nomes dados pelo NT ao diabo.

⁶⁹ Testemunham-no sobretudo as suas obras *Idol.* e *Spect.*

⁷⁰ Cf. *Spect.* 24,2 = CCL 1,248.

o seu Senhor⁷¹. A liturgia dos espectáculos opõe-se radicalmente à liturgia cristã. Por conseguinte, há que escolher entre Deus e o diabo, entre fé e idolatria⁷².

A idolatria é a expressão daquilo a que os catecúmenos renunciavam, conforme acentua Tertuliano: «Que realidade haverá mais adequada e fundamental, através da qual se declarem o diabo e as pompas e os seus anjos, que a idolatria?»⁷³.

Tudo o que se relaciona com tais espectáculos é expressão dos ídolos, símbolos do diabo. Porque idolatria⁷⁴, foram objecto de rejeição explícita, por ocasião do banho⁷⁵. Aliás, se tais manifestações não mantivessem estreita relação com os ídolos e, portanto, com a idolatria, não estariam incluídas na renúncia baptismal⁷⁶. Porque a mantêm, não podem agradar a Deus. Por conseguinte, não devem ser frequentadas pelos cristãos. E a radicalidade da fé, na perspectiva de Tertuliano, vai ainda mais longe: os cristãos, nem sequer devem falar desses espectáculos⁷⁷. São a pompa do diabo, que rejeitaram⁷⁸, porque de modo algum se ajustam à condição daqueles que, por duas vezes, renunciaram aos ídolos⁷⁹. Os espectáculos exprimem um autêntico culto a homens e mulheres que, vencedores, ali são aclamados e coroados⁸⁰. A presença de baptizados, pertença de Deus naquelas manifestações, «onde nada existe de Deus»⁸¹, é, por isso, um contrasenso e mesmo um escândalo.

E que são as pompas do diabo e seus anjos? Enumera-os o Autor, destacando: «Os ofícios, as honras e as festas do mundo, os falsos votos populares, as servidões humanas, os vãos louvores, as glórias vergonhosas: estas serão na verdade as pompas do diabo e dos seus anjos»⁸².

⁷¹ Cf. *Spect.* 25,5 = CCL 1,249.

⁷² Cf. *Spect.* 24,1 = CCL 1,248.

⁷³ «Quid erit summum atque praecipuum, in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria?»: *Spect.* 4,2 = CCL 1,231.

⁷⁴ Cf. *Spect.* 13,1 = CCL 1,239; *Cor.* 13,7 = CCL 2,1062.

⁷⁵ Cf. *Spect.* 4,3 = CCL 1,231.

⁷⁶ Cf. *Spect.* 4,4 = CCL 1,231.

⁷⁷ Cf. *Spect.* 24,3 = CCL 1,248.

⁷⁸ Cf. *Spect.* 24,2 = CCL 1,248.

⁷⁹ Cf. *Spect.* 13,1 = CCL 1,239 (citado na p. 56, nota 116).

⁸⁰ Cf. *Spect.* 25,2 = CCL 1,248.

⁸¹ «Ubi nihil est de deo»: *Spect.* 25,1 = CCL 1,248.

⁸² «Haec enim erunt pompae diaboli et angelorum eius: saeculi officia, honores, solemnitates, popularitatis falsa uota, humana seruitia, laudes uanae, gloriae turpes»: *Cor.* 13,7 = CCL 2,1062. Cf. *Spect.* 4,3s = CCL 1,231; *Idol.* 11,8 = CCL 2,1111; 13,1 = CCL 2,1112; 15,8.11 = CCL 2,1116s.

Também H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 15-18.

A todas estas coisas, instituídas e conduzidas pelo diabo⁸³ — e, nessa medida, expressão de idolatria⁸⁴ — renunciam os catecúmenos, «uma vez, na declaração do Sacramento»⁸⁵. Rescindir esta declaração é rescindir o próprio baptismo celebrado⁸⁶.

E a que anjos renunciam os catecúmenos? Encontramos uma aplicação a tais anjos, num passo do seu livro *De cultu feminarum*.

À semelhança dos anjos que desceram do céu, atraídos pela beleza das mulheres e com elas casaram⁸⁷, muitos há que, através da arte, da superstição, dos enfeites e encantamentos, promovem o culto da mulher, na intenção de atrair o homem e de lhe proporcionar prazer⁸⁸. Tudo isto é dispensável: se os anjos de que fala o livro do *Génesis* foram atraídos pela mulher sem adornos artificiais⁸⁹, expressão do culto feminino, também o serão agora os homens⁹⁰. Aqueles que assim cultuam a mulher são anjos do diabo. Neste contexto, sublinha Tertuliano: «São estes pois os anjos que nós havemos de julgar. São estes os anjos a que renunciemos no banho»⁹¹.

Trata-se de renunciar ao diabo que se esconde subtilmente nos ídolos, na pompa e nos seus anjos, e que os costumes pagãos criticados — e que envolvem e atraem os catecúmenos e os neófitos — favorecem. Ao fim e ao cabo, é ao mundo, dominado pelo diabo, que o catecúmeno, isto é, o cristão, renuncia. Esteja onde estiver, a sua nova condição retira-o efectivamente daquele mundo, presencialização do diabo.

Lembra Tertuliano aos candidatos ao martírio: «Também o cristão que está fora do cárcere renunciou ao mundo. Aquele que está no cárcere também renunciou ao cárcere. A vós que estais fora do mundo, nada interessa o lugar em que estejais no mundo»⁹². A renúncia ao mundo e ao cárcere é justificada pela sua relação com o

⁸³ Cf. *Spect.* 24,2 = CCL 1,248; *Idol.* 15,2 = CCL 2,1115.

⁸⁴ Cf. *Cor.* 13,7 = CCL 2,1062. Expressivo é todo o livro *Idol.* Escreve G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 98: «Tertullian hat beim Aufzug des Satans, der pompa diaboli, offenbar eine festliche Prozession der Götterbilder vor Augen, wie den Zirkusspielen vorangegang.»

⁸⁵ «Iam semel in sacramenti testatione»: *Cor.* 13,7 = CCL 2,1062.

⁸⁶ Cf. *Spect.* 24,3 = CCL 1,248.

⁸⁷ Cf. *Gén.* 6,1s.

⁸⁸ Cf. *Cultu fem.* I 2,1 = CCL 1,344s.

⁸⁹ Cf. *Cultu fem.* I 2,1 = CCL 1,344s.

⁹⁰ Cf. *Cultu fem.* I 2,3 = CCL 1,345.

⁹¹ «Hi sunt nempe angeli, quos iudicaturi sumus, hi sunt angeli quibus in lauacro renuntiamus»: *Cultu fem.* I 2,4 = CCL 1,345. Globalmente, os anjos do diabo são os deuses pagãos: cf. p. 59, nota 133; H. KIRSTEN, *Die Taufabsage* 18-22.

⁹² «Christianus etiam extra carcerem saeculo renuntiauit, in carcere autem etiam carceri. Nihil interest ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis»: *Mart.* 2,5 = CCL 1,5.

demónio: «Na verdade, também o cárcere é a casa do diabo»⁹³. Se fora dos seus domínios, o cristão já o venceu, também o há-de derrotar o candidato ao martírio na sua própria casa⁹⁴.

A fundamentação da renúncia é evidente: a idolatria, nas suas diferentes manifestações, opõe-se radicalmente à fé, professada no baptismo. Assim é que o rito da renúncia exige naturalmente o da profissão de fé⁹⁵. Aliás, a renúncia é já manifestação de fé vivida e provada⁹⁶, pelo que o rito consequente da profissão de fé exprime, ritualmente, antes de mais, aquela anterior experiência pessoal preparatória e condicionante do baptismo que, por assim dizer, é «o selo da fé»⁹⁷.

Deste modo, pela renúncia, o catecúmeno traduz a sua recusa em aceitar o diabo como seu mestre e senhor. Rejeita-o como mestre; porque reconhece as suas mentiras e falsidades; rejeita-o como senhor, porque o escraviza. Doravante, o catecúmeno dispõe-se a acolher outro Mestre — Aquele que lhe anuncia a Palavra da verdade — e outro Senhor — Aquele que o liberta do cativo do demónio. Pela renúncia assim expressa, prepara-se para uma vida de liberdade, que manterá desde que resista ao inimigo que o domina pelo pecado. Evitando o pecado de que é purificado no baptismo; pernamecendo servo do único Senhor verdadeiro, Cristo, que o libertou do cativo do mundo⁹⁸, o neófito gozará sempre da autêntica liberdade, pelo baptismo concedida⁹⁹.

Portanto, o diabo a que renuncia, embora poderoso e influente neste mundo, pode ser derrotado e mesmo punido. Aliás, foi por isso que Deus concedeu ao homem o tempo e a liberdade para, através da luta, eliminar este adversário impostor. Elucidativa, a propósito, esta passagem: «Na verdade, Deus concedeu um espaço de tempo para o combate, para que também o homem, pelo mesmo livre arbítrio pelo qual sucumbiu, eliminasse o inimigo»¹⁰⁰.

⁹³ «Domus quidem diaboli est et carcer»: *Mart.* 1,4 = CCL 1,3.

⁹⁴ Cf. *Mart.* 1,4 = CCL 1,3.

⁹⁵ Assim o observa também G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 99: «Diese Korrelation von Absage und Bekenntnis wird bei Tertullian und nach ihm im übrigen lateinischen Kirchengbiet geradezu zum Kernstück der Taufe.»

⁹⁶ Cf. p. 56, nota 112.

⁹⁷ «Signaculum fidei»: *Spect.* 24,2 = CCL 1,248. Cf. *Sepct.* 4,1 = CCL 1,231; «Obsignatio fidei»: *Paenit.* 6,16 = CCL 1,331; *Idol.* 12,1 = CCL 2,1111; *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282; *Pud.* 9,16 = CCL 2,1298.

⁹⁸ Cf. *Idol.* 18,5 = CCL 2,1119.

⁹⁹ Cf. *Bapt.* 8,5 = CCL 1,283.

¹⁰⁰ «Certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi»: *Marc.* II 10,6 = CCL 1,487s.

Alcançado este objectivo, então o diabo, antes vencedor, é amargamente punido e vencido. Ao contrário, o catecúmeno recupera a vida, isto é, a salvação. mercê da sua vitória: recomeça o seu processo de reintegração no paraíso, donde o diabo o expulsara¹⁰¹.

É claro que Tertuliano reflecte a partir de *Gen 3*. A renúncia simboliza e anuncia desde logo a mudança de condição do catecúmeno. Os primeiros pais, rejeitando Deus e escutando a serpente, isto é, o diabo, foram derrotados e expulsos do paraíso, isto é, caminharam para a morte; ao contrário, o catecúmeno, renunciando ao diabo e obedecendo à Palavra da verdade, canta vitória e é reintegrado no paraíso, isto é, recupera a vida.

Tertuliano não alude nem à nudez dos primeiros pais, nem à do catecúmeno. Todavia, também esta aproximação explícita permite ao menos sugeri-la¹⁰². A rejeição de uma vida moral imprópria de um discípulo de Cristo, já durante o catecumenado, traduzida numa renúncia formal, seria agora simbolizada também na deposição das vestes¹⁰³.

Deste modo, o diabo apenas se pode julgar rei e vencedor, quando logra afastar os santos da fé em Deus¹⁰⁴. Porém, mediante a renúncia, o catecúmeno afirma que se recusa a cair neste logro. Por isso se dispõe a professar a fé e a ser baptizado.

2.2.3.2 Em Ambrósio

É no rito da renúncia que, de forma solene, o catecúmeno pronuncia um definitivo *não* ao diabo¹⁰⁵ — uma autêntica profissão de lutador, para a qual se preparara mediante a unção pré-baptismal¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. *Marc.* II 10,6 = CCL 1,488; J. DANÍELOU, *Sacramentum* 13-21, estuda a relação baptismo-paraíso.

¹⁰² Cf. p. 56, nota 113.

¹⁰³ Se a análise de M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes* 105s, é correcta, este simbolismo posterior poderia fundamentar-se em 1 *Pe*. Partindo do termo técnico da catequese baptismal (ἀπόθεσις) o Autor escreve: «La *depositio* de toute souillure morale à laquelle fait allusion 1 *Pe*. 3,21, serait à mettre en relation avec la *cérémonie* de la *depositio* des vêtements précédant immédiatement l'immersion baptismal, et qui symbolisait l'abandon de toute vie dépravée. Cette *cérémonie* était évidemment en relation avec la *renonciation* à Satan et à ses oeuvres, qui précédait l'immersion baptismale»: *ibid.*, 106.

¹⁰⁴ Cf. *Iud.* 9,16 = CCL 2,1369. CIPRIANO, *Ep.* 68,15 = CSEL 3/2,764, escreverá que, tal como o faraó, o diabo só resiste até que o catecúmeno se aproxima da água salutar.

¹⁰⁵ Cf. pp. 60-62. Sobre a compreensão do diabo que AMBRÓSIO expõe nos seus escritos, cf. M. P. McHUGH, *Satan and Saint Ambrose*, in *CFH* 26 (1972) 94-106. Também nota 117.

¹⁰⁶ Cf. pp. 49s, 136-138.

Doravante, o neófito não tem que temer este inimigo poderoso, cuja força radica na fraqueza daqueles que se lhes submetem e ignoram em Quem está o seu auxílio, protecção e fortaleza. Tendo presente o relato de *Lc* 10,17s, Ambrósio já havia ensinado em tempo oportuno: «Por conseguinte, não temamos aquele que em si está doente, para que também caia [do alto] à terra. Na verdade, recebeu a permissão de tentar, mas não a força para vencer, a não ser aquele que de sua livre vontade adocece e enfraquece, e que ainda não descobriu onde procurar auxílio»¹⁰⁷.

O diabo está doente. O neófito já foi iniciado e preparado para a luta. Por isso, não há razão para temer este seu adversário e maligno que, de facto, contra o homem aponta o seu arco envenenado¹⁰⁸. Tentador mentiroso¹⁰⁹ e, por isso mesmo, fraudulento¹¹⁰, acusador que incrimina¹¹¹ e perturbador de todos¹¹², embora forte¹¹³, nada pode contra Cristo, e, portanto, contra aqueles que aderiram a Cristo. Escreve Ambrósio: «Ninguém é mais forte que Cristo»¹¹⁴. Cristo já venceu o demónio¹¹⁵ e, mais ainda, libertou-nos deste inimigo¹¹⁶. Por isso, o neófito sabe já em Quem está a sua força, recebida, aliás, no baptismo. Como atleta de Cristo e unido a Ele, é em Cristo que sempre vencerá este adversário¹¹⁷, tirano já vencido¹¹⁸, mas não ainda por todos, definitivamente.

Na verdade, o diabo «com os seus»¹¹⁹ — o mundo, os seus prazeres e as suas obras são como que o prolongamento do diabo e

¹⁰⁷ «Ergo non metuamus eum, qui eousque infirmus est, ut et ipse casurus in terram sit. Accepit quidem temptandi licentiam, sed non accepit copiam subruendi, nisi sua sponte labatur infirmus affectus, qui sibi auxilium non norit accersire»: *Parad.* 2,10 = CSEL 32/1,270s. Esta permissão foi concedida ao diabo, «para que os bons sejam provados» («ut boni probentur»): *Ep.* 76,15 = CSEL 82/3,116. Cf. nota 791.

¹⁰⁸ Cf. *In ps.* 36,27 = CSEL 64,92; *In ps.* 45,22 = CSEL 64,344.

¹⁰⁹ Ensina AMBRÓSIO: «Por conseguinte, saibamos que as tentações do diabo estão cheias de mentira» («Discamus igitur temptamenta diaboli plena esse mendacii»): *Parad.* 13,61 = CSEL 32/1,321.

¹¹⁰ Cf. *Sacr.* 2,18 = SCh 25bis 84.

¹¹¹ Cf. *In ps.* 35,8 = CSEL 64,56.

¹¹² Cf. *In ps.* 118 12,36 = CSEL 62,272.

¹¹³ Cf. *In Lc.* 2,80 = CCL 14,66.

¹¹⁴ «Fortior nemo nisi Christus»: *In Lc.* 2,80 = CCL 14,66.

¹¹⁵ Cf. *In Lc.* 4,40 = CCL 14,120s.

¹¹⁶ Cf. *In ps.* 118 12,36 = CSEL 62,272.

¹¹⁷ *Inimigo* é o retrato fundamental do diabo, como o caracteriza AMBRÓSIO, com os termos: *inimicus* (cf. *In ps.* 1,21.36.40 = CSEL 64,16.129.252); *hostis* (cf. *In ps.* 38,27 = CSEL 64,204; *In ps.* 118 8,47 = CSEL 62, 179; *In ps.* 43,1 = CSEL 64,259); *aduersarius* (cf. *Myst.* 7 = SCh 25bis 158; *In ps.* 35,8 = CSEL 64,56; *In ps.* 36,27.30 = CSEL 64,92.94; *In ps.* 38,27 = CSEL 64,204).

¹¹⁸ Cf. *In ps.* 38,27 = CSEL 64,204; *In ps.* 45,22 = CSEL 64,244.

¹¹⁹ «Cum suis»: *Sacr.* 2,8 = SCh 25bis 78 (citação completa na p. 282, nota 262).

visibilizam a sua tirania imperial¹²⁰ — ao pretender e conseguir impor o seu jugo, retém os homens cativos, à semelhança do faraó do Egipto, que tiranizou os Hebreus¹²¹. É pela tentação mentirosa e pelo pecado que o diabo escraviza o homem.

Assim é que a renúncia — também expressa na confissão do pecado, feita pelo próprio catecúmeno, retirando ao diabo a palavra acusadora¹²² — é condição prévia para a libertação, pela adesão a Jesus Cristo que, pela humildade — e a confissão do pecado do catecúmeno é um acto de humildade — o venceu¹²³.

Ao chegar a hora do tempo novo, vivido na liberdade, o catecúmeno, decididamente, conforme o indicia o diálogo ritual, toma partido. Sem medo, olha provavelmente¹²⁴ o Ocidente — posição corporal cheia de simbolismo — ao pronunciar a sua declaração. O Ocidente, lugar das trevas¹²⁵, simboliza o diabo, como o Oriente representa a Cristo¹²⁶, a luz dos homens. As trevas simbolizam o domínio do demónio¹²⁷, como a luz significa o reino do Senhor¹²⁸. Ora, «não há qualquer tipo de harmonia entre a luz e as trevas»¹²⁹. Por isso, nem entre o catecúmeno e o diabo.

Este quadro exige que o catecúmeno opte. De um lado, está ele e Cristo; do outro, o diabo que não desiste de o tyrannizar, mas que ele se apronta a enfrentar, com decisão, e a vencer, recusando-se a servi-lo e a obedecer às suas ordens. É o que Ambrósio sublinha, quando recorda ao neófito: dirigiste-te ao lugar da Fonte, «para enfrentares o teu adversário»¹³⁰ — o que parece realçar, uma vez mais, a luta em que, como que corpo-a-corpo, o atleta de Cristo se empenha contra o diabo — ao qual renuncia «de frente»¹³¹, isto é, encarando-o. Esta linguagem incisiva imagina, de certo modo, o diabo presente, do outro lado, o que empresta mais dramatismo simbólico ao rito¹³².

¹²⁰ Cf. *Sacr.* 2,8 = Sch 25bis 78.

¹²¹ Cf. *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12; *In ps.* 118 12,36 = CSEL 62,272; 21,11 = CSEL 62,479. Também p. 282, nota 262.

¹²² Cf. *In ps.* 35,8 = CSEL 64,56.

¹²³ Cf. *In ps.* 118 18,34 = CSEL 62,415.

¹²⁴ Apesar dos indícios a seguir referidos. Cf. também pp. 153s.

¹²⁵ À imagem-contraste trevas-luz recorrem no NT, sobretudo Paulo e João, para ilustrar a sua teologia.

¹²⁶ Cf. pp. 152-155.

¹²⁷ Cf. *2 Cor.* 6,4.

¹²⁸ Cf. *Col.* 1,13.

¹²⁹ «Non est enim luci societas ulla cum tenebris»: *Hex.* IV 3,11 = CSEL 32/1,117. Assim também TERTULIANO: cf. *Spect.* 26,4 = CCL 1,249.

¹³⁰ «Ut aduersarium tuum cerneris»: *Myst.* 7 = Sch 25bis 158.

¹³¹ «In os»: *Myst.* 7 = Sch 25bis 158.

¹³² Recordemos que a promessa de renunciar ao diabo se insere na continuidade do pensamento da luta já presente nos exorcismos: cf. *Expl. symb.* 1 = Sch 25bis 46.

É neste contexto que o catecúmeno, provavelmente voltado para o Ocidente, pronuncia o seu RENUNCIO, comprometendo-se a rejeitar no futuro, efectivamente e não apenas em palavras¹³³, todas as acções que contrariem a sua nova condição, isto é, as obras das trevas¹³⁴.

Tanto a declaração então feita como a atitude corporal do catecúmeno merecem reflexão atenta. É o catecúmeno quem pronuncia tal declaração, como promessa e como garantia da sua decisão, a que importa ser fiel. Neste sentido apela repetidamente Ambrósio: «Lembra-te da tua palavra»¹³⁵; «sê cuidadoso»¹³⁶; «portanto, também tu sempre deves recordar o que prometeste: serás mais prudente»¹³⁷.

Razões tem Ambrósio para mostrar esta solicitude pastoral. Rasgado o pacto devedor, por força da renúncia — mas sobretudo pela morte de Cristo na cruz¹³⁸ — nem o diabo nem o mundo poderão apresentar, doravante, qualquer factura assinada pelo neófito. As dívidas, contraídas antes do baptismo, já não existem. E, depois do baptismo, conforme declaração expressa na renúncia, motivada pela sua fé em Cristo, só a Cristo é devedor, por ter sido Ele Quem o despertou para a fé. Se o diabo deixou de ser seu senhor, não mais tem o dever de o servir, nem a ele, nem às paixões terrenas do corpo, nem aos erros da mente depravada¹³⁹. A renúncia tem, pois, a ver com a morte do homem velho, consumada no banho¹⁴⁰.

De futuro, apenas tem de servir a Cristo, a quem deve o dom da fé¹⁴¹. Renunciando ao mundo, prepara-se para pertencer a Cristo, seu Senhor¹⁴², celebrando com Ele um contrato de fé, que o rito da profissão de fé, preparado pelo da renúncia, melhor evidenciará.

¹³³ Assim o escreve em *In Lc.* 9,36 = CCL 14,344, a propósito da necessidade de deixar tudo e seguir a Cristo: «Todos renunciámos [ao mundo] com palavras, não renunciámos com o afecto» («Omnes renuntiamus uerbis [mundo], non renuntiamus adfectu»).

¹³⁴ Cf. *Hex.* I 10,38 = CSEL 32/1,40.

¹³⁵ «Memor esto sermonis tui»: *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62. Cf. *Myst.* 5 = SCh 25bis 158.

¹³⁶ «Esto sollicitus»: *Sacr.* 1,8 = SCh 25bis 64.

¹³⁷ «Et tu ergo semper recordare quid promiseris: eris cautior»: *Sacr.* 1,8 = SCh 25bis 64.

¹³⁸ Lembra a linguagem de Paulo em *Col* 2,14. Escreve AMBRÓSIO em *Fuga saec.* 9,57 = CSEL 32/2,206: «Naquele patíbulo foram cravados os pecados assinados por ti, para que já nada devas ao mundo a que renunciaste» («Adfixa sunt illi patibulo tuorum delictorum chirographa, ut iam mundo nihil debeas, cui semel renuntiasti»).

¹³⁹ Cf. *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12; *In ps.* 1,28 = CSEL 64,22.

¹⁴⁰ Cf. pp. 170-177.

¹⁴¹ «Tu que a Cristo és devedor da fé, guarda essa fé, que é muito mais preciosa que o dinheiro» («Tu qui fidem debes Christo, fidem serua quae multo pretiosior quam pecunia est»): *Sacr.* 1,8 = SCh 25bis 64.

¹⁴² «Com efeito, ninguém pode ser do Senhor, se antes não renunciou ao mundo» («Neque enim potest esse quis domini, nisi prius renuntiauerit mundo»): *In Lc.* 9,36 = CCL 14,344.

Quem celebra um contrato com alguém, sente-se sujeito ao compromisso, ratificado pela sua assinatura. De facto, o rito da renúncia exprime não só o efectivo abandono do anterior estilo de vida, mas também traduz a firme vontade de adoptar uma nova existência, balizada pelos critérios da fé em Cristo, a Quem decide entregar-se. No caso de incumprimento da sua parte, perde o direito ao dinheiro, isto é, à caução depositada, e pelo mesmo garantida. Não há juiz nem tribunal que em tal hipótese lho possam devolver com justiça¹⁴³. Ora, se «o contrato da fé é mais importante que o do dinheiro»¹⁴⁴; dado que «na verdade, a fé é um património eterno, o dinheiro, temporal»¹⁴⁵, tanto mais o neófito se deve sentir obrigado a cumprir a promessa que ratificou. Respeitando esta, assegura, por consequência, a garantia dada¹⁴⁶. De contrário, fica sujeito às exigências do credor¹⁴⁷ e do fiador. E, como admoesta Ambrósio, «quão graves vínculos são estes de prometer a Deus e não cumprir»¹⁴⁸.

A sua promessa é pronunciada ante o altar — sinal da presença de Deus — e diante do ministro de Cristo, seu mensageiro¹⁴⁹ e também símbolo da sua presença. Ambrósio realça bem este ponto: «Viste o diácono, mas ele é ministro de Cristo. Foi ante o altar que o viste exercer o ministério»¹⁵⁰.

A pessoa do ministro bem como o lugar onde o compromisso é assumido, emprestam ao gesto uma solenidade e significado de maior peso e responsabilidade. Nestas circunstâncias, explica o bispo de Milão ao neófito: «A tua escritura está arquivada não na terra, mas no céu»¹⁵¹. A sua palavra ecoou, não só na terra, como palavra que se perde, mas subiu até ao céu, isto é, até Cristo, o seu Senhor que, se bem que benfeitor, é também o seu credor. Assim, aludindo, neste contexto, ao contraste morte-vida, expressão do verso e do reverso da condição do neófito, antes e depois do baptismo¹⁵²,

¹⁴³ Cf. *Sacr.* 1,8 = Sch 25bis 64.

¹⁴⁴ «Maior est contractus fidei quam pecunia»: *In Lc.* 9,36 = CCL, 14,344.

¹⁴⁵ «Fides enim aeternum patrimonium est, pecunia temporale»: *Sacr.* 1,8 = Sch 25bis 64.

¹⁴⁶ Cf. *Sacr.* 1,8 = Sch 25bis 64.

¹⁴⁷ Cf. *In Lc.* 9,36 = CCL 14,344; *Sacr.* 1,5 = Sch 25bis 62.

¹⁴⁸ «Quam graua uincula promittere deo et non soluere»: *In Lc.* 9, 36 = CCL 14,344.

¹⁴⁹ Cf. *Sacr.* 1,7 = Sch 25bis 64.

¹⁵⁰ «Leuitam uidisti, sed minister est Christi. Vidisti illum ante altaria ministrare»: *Sacr.* 1,6 = Sch 25bis 62.

¹⁵¹ «Chirographum tuum tenetur non in terra, sed in caelo»: *Sacr.* 1,6 = Sch 25bis 62.64. Cf. CROMÁCIO, *Sermo* 14,4 = CCL 9A 63.

¹⁵² A renúncia ao mundo exprime já a morte para o mesmo — o que a imersão na água melhor simbolizará: cf. *In ps.* 61,31 = CSEL 64,396.

Ambrósio acentua, de modo semelhante: «A tua palavra está arquivada, não no túmulo dos mortos, mas no livro dos vivos»¹⁵³.

O contrato assinado compromete as duas partes: o neófito, a combater; Cristo, a recompensá-lo pela vitória. Pela renúncia, o catecúmeno torna-se já, de algum modo, pertença de Cristo e, portanto, seu domínio, criando as condições para fazer a *passagem* para o Reino¹⁵⁴ em que Jesus o quer integrar.

Liberto do catifeiro do diabo, por decisão sua, o neófito não mais se deixará prender ao que é terreno — ao contrário, como as águias, procurará o que é celeste — e ficará livre para poder correr, voar mesmo para Cristo.

Pela interpretação livre de *Mt* 24,28, citado neste contexto, Ambrósio confere ao rito um colorido simultaneamente escatológico e eucarístico, através da explicação adaptada que oferece: «Onde está o Corpo de Cristo, aí estão também as águias que se acostumarão a voar, de modo a fugir das coisas terrenas e a buscar as coisas celestes»¹⁵⁵.

E quem são as águias? «Vós sois as águias renovadas pela purificação do pecado»¹⁵⁶.

A par do combate espiritual que ao neófito é exigido ao longo da sua vida cristã¹⁵⁷, é-lhe igualmente proposta a coroa, isto é, o prémio da vitória. É na luta que se pode alcançar a vitória e é por esta que se assegura o prémio. Acentua Ambrósio: «Ninguém pode ser coroado, se não venceu. Ninguém pode vencer, se antes não combateu»¹⁵⁸.

É no céu — aí se encontram Cristo e a escritura do neófito, assinada na celebração da renúncia e arquivada no livro dos vivos — que, após o empenhamento na luta e alcançada a vitória, será loureado¹⁵⁹. Neste enquadramento, o bispo de Milão vinca assim o sentido escatológico vital, que o rito da renúncia encerra.

¹⁵³ «Tenetur uox tua non in tumulo mortuorum, sed in libro uiuentium»: *Myst.* 5 = SCh 25bis 158.

¹⁵⁴ Cf. *Col* 1,13.

¹⁵⁵ «Ubi corpus Christi ibi et aquilae quae uolare consuerunt, ut terrena fugiant, caelestia petant»: *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 64.

¹⁵⁶ «Aquilae uos estis renouatae ablutione delicti»: *Sacr.* 4,7 = SCh 25bis 104. Cf. *In ps.* 118 18,26 = CSEL 62,410.

¹⁵⁷ Cf. *In Lc.* 4,37 = CCL 14,119; *In ps.* 35,17 = CSEL 64,61.

¹⁵⁸ Texto latino na nota 54.

¹⁵⁹ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62; *Myst.* 5 = SCh 25bis 158.

2.2.3.3 Síntese comparativa

O simbolismo fundamental deste rito é claramente coincidente em Tertuliano e em Ambrósio, se bem que um e outro o iluminem com imagens próprias: pela renúncia, o catecúmeno liberta-se do seu inimigo e tirano, o diabo, bem como de tudo o que o visibiliza neste mundo, aspecto particularmente vincado por Tertuliano.

É em relação a este adversário que a compreensão de ambos é visivelmente idêntica. O poder, a força do diabo são provisórios e, mais ainda, têm fundamentos completamente falazes — a mentira ardilosa e a astúcia habilidosa e fraudulenta — que, mesmo assim, lhe permitem exercer tirania criminosa sobre o homem por ele ludibriado. Na sua astúcia, esconde-se, para mais facilmente alcançar e alargar o seu domínio escravizante.

Segundo Tertuliano, o mundo — autêntica igreja do diabo — os ídolos e os espectáculos, o culto da mulher por alguns promovido são subtis anjos a que o inimigo recorre para subjugar o homem, pelo que, de certo modo, visibilizam o demónio. Segundo Ambrósio, o mundo, seus prazeres e luxúria — as obras das trevas — são a expressão visível do diabo. Por isso, é este, para um e outro Autor, o conteúdo fundamental da renúncia solenemente assumida. Renunciar a tudo isto equivale a preparar a *passagem* do cativo e da escravidão para a liberdade, à semelhança dos Hebreus, que fugiram dos Assírios e dos Egípcios.

Pela renúncia, o catecúmeno abandona o seu mestre enganador e senhor tirano, e prepara-se para se entregar a Cristo, o Mestre da verdade e o Senhor que o liberta. Neste contexto, Tertuliano e Ambrósio relacionam estreitamente o simbolismo da renúncia aos ritos da profissão de fé e do banho.

O bispo de Milão realça mais o drama simbólico representado neste rito, a partir da posição corporal do catecúmeno, provavelmente voltado para o Ocidente, lugar das trevas e símbolo do diabo. É deste modo que o catecúmeno rasga o pacto devedor que, por força das obras terrenas praticadas, o diabo lhe pode apresentar a qualquer momento.

As palavras do seu compromisso, pronunciadas na presença dos ministros de Cristo, subiram igualmente até à presença de Deus e foram como que arquivadas no livro dos vivos.

Ambrósio sublinha ainda, na continuidade do simbolismo da unção pré-baptismal, aliás, o sentido escatológico do rito da renúncia: rejeitadas as obras das trevas, o catecúmeno, como as águias que voam alto, orienta-se para Deus, o que a imediata profissão de fé simbolizará.

Por sua vez, Tertuliano releva, neste contexto, uma perspectiva teológica essencial do baptismo: vencedor no paraíso, o demónio é agora vencido, pelo que o catecúmeno reinicia o seu regresso àquele paraíso, donde fora expulso por causa do pecado, que o privara da verdadeira vida. Este núcleo teológico relaciona-o Ambrósio explicitamente com o rito da profissão de fé, como veremos em breve.

2.2.4 SIMBOLISMO DA PROFISSÃO DE FÉ

2.2.4.1 Em Tertuliano

O significado essencial da profissão de fé radica aqui: sem a proclamação da verdadeira fé não há autêntico baptismo¹⁶⁰.

O facto de a renúncia preceder imediatamente a profissão de fé¹⁶¹, permite-nos entender que o simbolismo desta se contrapõe ao daquela. Como pela renúncia o catecúmeno manifesta a sua recusa em submeter-se ao diabo e aos ídolos¹⁶², pela profissão de fé exterioriza a sua efectiva conversão, mediante a entrega a Deus — Pai, Filho e Espírito Santo.

Pela profissão de fé, o catecúmeno proclama e aceita a senhoria de Deus, isto é, de Cristo. Neste sentido, só Cristo a Quem adere é, doravante, seu Senhor. Acentua Tertuliano: «Na verdade, tu de ninguém és servo, na medida em que apenas o és de Cristo»¹⁶³. Esta proclamação encerra um ataque a costumes de então e a usos pagãos.

A profissão de fé complementa, deste modo, o simbolismo da renúncia. A um e outro rito pode ser atribuído, de algum modo, o simbolismo global do baptismo, entendido por Tertuliano também como contrato e como juramento assumidos¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cf. *Bapt.* 15,1s = CCL 1,290.

¹⁶¹ Cf. *Cor.* 3,2 = CCL 2,1042.

¹⁶² Cf. pp. 55-59.

¹⁶³ «Tu uero nullius seruus, in quantum solius Christi»: *Idol.* 18,5 = CCL 2,1119.

¹⁶⁴ Cf. D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum*, o qual estuda o baptismo em TERTULIANO como juramento com consagração (pp. 73-147.296-302.315-319), à luz do juramento militar (pp. 42-71).

A fé, ritualmente expressa, abre caminho à presença da Trindade que, juntamente com o ministro, testemunha os gestos e as palavras do catecúmeno¹⁶⁵. A fé é já sinal do *pacto* que à luz e na fidelidade ao Evangelho, o catecúmeno agora *sela*¹⁶⁶, indelevelmente, na presença de tão qualificadas testemunhas. A fé é a garantia da verdade do baptismo celebrado. Por isso, a profissão de fé como que coincide com o rito do banho.

Se a renúncia contempla o passado — todavia, com implicações necessárias no futuro — o compromisso da profissão de fé orienta o catecúmeno sobretudo para o futuro, isto é, para a sua existência cristã. Nestas circunstâncias, as promessas (*promissiones*) então feitas — a elas se refere com particular realce, ao falar da responsabilidade dos padrinhos¹⁶⁷ no caso do baptismo das crianças¹⁶⁸ — assumem, de facto, um carácter irreversível. Elas compendiam «o peso do baptismo»¹⁶⁹, que Tertuliano aponta com vigor.

Na verdade, relembando algumas circunstâncias concretas em que decorre a vida do militar¹⁷⁰ — às quais este se obriga por juramento, todavia, opostas à condição do cristão — o Autor reporta-se então, implicitamente, aos ritos da renúncia e da profissão de fé, também entendidas como juramento. Escreve textualmente: «Porventura acreditamos que é permitido sobrepor o juramento humano ao juramento divino, e comprometer-se com outro Senhor, depois de comprometidos com Cristo?»¹⁷¹.

O verbo *re-spondere*¹⁷² — que aqui traduzimos por *comprometer-se* — envolve claramente a ideia de promessa e de fidelidade a Deus, feita sob a forma de juramento, à semelhança dos soldados, ao entrarem ao serviço do seu senhor, isto é, do imperador. Neste contexto, Tertuliano tem seguramente presentes os ritos da renúncia

¹⁶⁵ Cf. *Bapt.* 6 = CCL 1,282.

¹⁶⁶ Cf. nota 97.

¹⁶⁷ Cf. *Bapt.* 18,4 = CCL 1,293; nota 172.

¹⁶⁸ Cf. *Bapt.* 18,4 = CCL 1,923.

¹⁶⁹ «*Pondus baptismi*»: *Bapt.* 18,6 = CCL 1,293.

¹⁷⁰ Cf. *Cor.* 11,2s = CCL 2,1956s.

¹⁷¹ «*Credimusne humanum sacramentum diuino superdici licere, et in alium dominum respondere post Christum?*»: *Cor.* 11,1 = CCL 2,1956.

¹⁷² *Re-spondere* equivale a *comprometer-se*, isto é, a corresponder a promessas anteriormente assumidas: condiz com o texto em que aparece, bem como com o pensamento do Autor: cf. *Mart.* 3,1 = CCL 1,5.

A *re-sponsio* do baptismo envolve o comportamento prático na vida, como parece deduzir-se de *Res.* 48,11 = CCL 2,989: «Na verdade, a alma é consagrada, não mediante o banho, mas mediante a promessa» («*Anima enim non lauacione, sed responsione sancitur*). Que promessa poderá ser esta senão a expressa no rito da renúncia e, mais ainda, no da profissão de fé?

e da profissão de fé, como o verso e o reverso duma única atitude interior do catecúmeno¹⁷³: por estes dois gestos manifesta a sua disponibilidade para servir a Deus, o seu Senhor, um serviço que, pela unção pós-baptismal, assume uma dimensão cultural¹⁷⁴.

2.2.4.2 Em Ambrósio

A profissão de fé do catecúmeno é relacionada por Ambrósio, por um lado, e por contraste, com o rito da renúncia¹⁷⁵ e, por outro, com o rito central do baptismo — o banho — com o qual, aliás, na sua materialidade, aquela praticamente coincide. Neste sentido, a profissão de fé aparece como rito-charneira, cheio de simbolismo. Na sua relação com a renúncia — uma relação de oposição, é evidente — a profissão de fé completa a mudança de condição do catecúmeno; na sua relação com o banho — uma relação de aproximação e de verdade — a profissão de fé afirma a *passagem* positiva existencial do catecúmeno para outro estilo de vida. É assim que transita de um senhor que até então o escavizara, para Outro que o liberta e, doravante, lhe oferece a liberdade. Esta *passagem*, iniciada na renúncia — por esta se subtrai ao império do diabo¹⁷⁶ — é afirmada no rito da profissão de fé — pela qual adere ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo — e é consumada com o banho, em nome da Trindade¹⁷⁷, nas águas, cuja consagração medeia aqueles ritos contrastantes.

O catecúmeno que, no rito da renúncia, provavelmente repetimos, olha o Ocidente¹⁷⁸, símbolo das trevas, da morte e do diabo, volta-se agora para o Oriente, lugar donde emerge a Luz¹⁷⁹, e também símbolo da vida e de Cristo, de acordo com a interpretação de Ambrósio, ao falar dos rios que abundantemente irrigavam o paraíso¹⁸⁰. Assim ensinava o bispo de Milão aos catecúmenos: «Portanto, com razão se chama paraíso, que é irrigado por vários

¹⁷³ Cf. nota 172.

¹⁷⁴ Cf. pp. 189s.

¹⁷⁵ Cf. *Myst.* 7 = SCh 25bis 158.

¹⁷⁶ Cf. pp. 143-146.

¹⁷⁷ Cf. p. 88, nota 352.

¹⁷⁸ Cf. p. 60, nota 141.

¹⁷⁹ Este simbolismo antitético reflecte, sem dúvida, a linguagem neotestamentária, mormente em Paulo e João — também na boca de Jesus (cf. *Mt* 5,14.16; 6,22s; *Lc* 16,8) — os quais, para exprimir a mudança de condição dos cristãos, recorrem à designação simbólica de *filhos das trevas-filhos da luz*. Quanto ao baptismo como *iluminação*, em AMBRÓSIO, cf. sobretudo pp. 184s; também nota 192.

¹⁸⁰ Cf. *Gén* 2,10-14.

rios que correm na direcção do Oriente, não contra o Oriente, isto é, correm na direcção daquele cujo nome é Oriente, isto é, na direcção de Cristo»¹⁸¹.

É este o simbolismo fundamental que justifica então a alterada posição corporal do catecúmeno, enquanto pronuncia a sua profissão de fé. Entrado na água, recorda Ambrósio, «voltas-te para o Oriente: na verdade, aquele que renuncia ao diabo, volta-se para Cristo»¹⁸².

O simbolismo é expressivo e assenta também no significado original do verbo *conuertere*. Com efeito, este traduz o verbo hebraico *sûb* que exprime o gesto de quem dá meia volta sobre si mesmo e se orienta, portanto, noutra direcção. Recorrendo ao verbo *conuertere*, no contexto da profissão de fé, Ambrósio apropria-se da mais adequada linguagem para traduzir ao mesmo tempo, quer o gesto *corporal*, quer a atitude *interior* do catecúmeno: a *conversão* corporal simboliza, pois, a sua real *conversão* interior.

Pelo simbolismo do Oriente, Ambrósio aproxima Cristo do paraíso; o catecúmeno, de Adão; e as águas consagradas do baptismo, dos rios do Éden. O catecúmeno que, à semelhança de Adão e por força do pecado, «foi expulso do paraíso»¹⁸³ — expulsão que traduz a privação da intimidade e da comunhão com Deus — ao voltar-se para o Oriente, lugar onde o paraíso se situara¹⁸⁴, símbolo de Cristo, é como que reintegrado naquele paraíso, isto é, na sua condição original, através de Cristo a Quem adere, mediante a sua profissão de fé. De certo modo, o catecúmeno passa a ser o *antitipo* de Adão: este, por força do seu irreflectido *não* ao Senhor Deus, foi expulso do paraíso — e, pela mesma razão, participa desta sorte o catecúmeno; ao contrário, uma vez *convertido*, por força do seu convicto *sim* a

¹⁸¹ «Ergo bene paradus, qui pluribus fluminibus inrigatur, secundum orientem, non contra orientem, hoc est, secundum illum orientem cui nomen est oriens, id est, secundum Christum»: *Parad.* 3,23 = CSEL 32/1,280.

De modo semelhante, ORÍGENES (cf. *Hom.* 9,10 = PG 12,523). Esta interpretação assenta no texto latino de *Zac* 6,12: «Ecce uir oriens nomen eius» («Eis o homem, cujo nome é Oriente»).

Já TERTULIANO evocara este simbolismo, ao escrever que «a figura do Espírito Santo ama o Oriente, figura de Cristo» («Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram»): *Val.* 3,1 = CCL 2,754s.

¹⁸² «Ad orientem conuertentis: qui enim renuntiat diabolo, ad Christum conuertitur»: *Myst.* 7 = SCh 25bis 158.

Do Oriente receberia o catecúmeno a luz pascal com a qual era iluminado: cf. CIRILO, *Kατ.* 1,9 = SCh 126,98.

¹⁸³ «Eiectus est de paradiso»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 82. Esta perspectiva teológica posterior é associada à dimensão escatológica do simbolismo do rito: cf. J. DANIELOU, *Bible* 44-48.

¹⁸⁴ Cf. *Gén* 2,8.

Cristo¹⁸⁵ — e do seu anterior *não* ao diabo — expresso neste rito, é reintegrado no paraíso, mormente através do banho¹⁸⁶. Se antes a sua carne é vaso do diabo, pela fé em Cristo torna-se vaso de eleição¹⁸⁷.

O Oriente, porque lugar donde vem a luz, símbolo de Cristo¹⁸⁸, é também símbolo do seu domínio. Rasgado o antigo pacto¹⁸⁹, o catecúmeno sela um novo pacto, agora com Cristo, que a Si mesmo se apresentou como a Luz dos homens¹⁹⁰.

Era também do Oriente que se esperava que Cristo viesse na sua glória¹⁹¹ e, por isso, é voltados para o Oriente que os cristãos rezam. Aquele que aguardam, em ordem à salvação prometida e definitiva. Neste contexto, também o rito da profissão de fé reveste um certo colorido escatológico.

Todo este simbolismo remonta à Igreja apostólica, para a qual o baptismo é *iluminação*¹⁹², e o neófito, *iluminado*¹⁹³ e *filho da luz*¹⁹⁴. E, no contexto da profissão de fé, esta caracterização sublinha a sua vertente cristológica¹⁹⁵.

É em conformidade com este simbolismo, expresso nas palavras e na posição corporal assumida, que o neófito deve viver. Por isso, recomenda o bispo de Milão: «Permaneça em nós o amor da luz e sejamos honestos, desejemos que as nossas obras brilhem diante de Deus»¹⁹⁶.

A razão é óbvia: o catecúmeno renuncia às trevas e volta-se para a luz. Ora, «na verdade, não há qualquer tipo de harmonia entre a luz

¹⁸⁵ Este *sim* não simbolizará já os espousais que a alma celebra com Cristo, seu Esposo — uma dimensão do baptismo que AMBRÓSIO desenvolve, sobretudo a partir do rito da veste branca (cf. pp. 213s) associada ao banho? Cf. *Isa.* 8,73 = CSEL 32/1,692s.

¹⁸⁶ Cf. J. DANÍLOU, *Sacramentum* 13-21.

¹⁸⁷ Cf. *In ps.* 118 21,18 = CSEL 62,479.

¹⁸⁸ Cf. *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

¹⁸⁹ Cf. *Sacr.* 1,5 = SCh 25bis 62.

¹⁹⁰ Cf. *Jo* 1,5-7; 9,5; 12,35s.

¹⁹¹ Cf. *Mt* 24,27; J. DANÍLOU, *Bible* 45.

¹⁹² Cf. *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 98; *Heb.* 6,4; 10,32; *Ef* 5,14; 1 *Tes* 5,5; *Fil* 2,15, entre outros.

Segundo O. CULLMANN, *Les Sacrements* 71, nos textos referidos de *Heb* — cf. também *SB* nota c) 1584; *TOB*, nota p) 681 — o verbo φωτισθῆναι é sinónimo de βαπτισθῆναι.

Quanto a outros Padres da Igreja, cf. JUSTINO *Διάλογ.* 39 = PG 6,560 (os baptizados são chamados φωτιζόμενοι); CLEMENTE de Alexandria, *Παιδαγ.* I, VI 25,1 = SCh 70,156; I, VI 26,1 = SCh 70,158 (baptismo é sinónimo de φωτισμός); outras referências na nota 453;

¹⁹³ Cf. nota 192.

¹⁹⁴ Cf. 1 *Tes* 5,5; *Ef* 5,8,14; 1 *Jo* 1,7; 2,10.

¹⁹⁵ Cf. também *Interp. Iob.* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276. Outros aspectos, pp. 185s.

¹⁹⁶ «Sit in nobis amor lucis et cura honestitatis, ut tanquam in die ambulantes opera nostra coram deo lucere cupiamus»: *Hex.* I 10,38 = CSEL 32/1,40. Também nota 194.

e as trevas»¹⁹⁷. É uma afirmação que carrega um apelo existencial, no plano moral: quem se volta para a luz não pode continuar a praticar as obras que, nas trevas, antes praticava. Só viverá como filho da luz, se se mantiver fiel às suas promessas, isto é, à sua fé, neste rito professada¹⁹⁸.

Se a renúncia é uma promessa, pronunciada e ratificada na presença de testemunhas sagradas¹⁹⁹, arquivada *no livro dos vivos*²⁰⁰, *no céu*²⁰¹, por maioria de razão o será também a da profissão de fé. Que Ambrósio considera esta profissão uma promessa — e não mera resposta às três perguntas que precisam e resumem o seu conteúdo — deixa-o perceber com clareza o exemplo bíblico que a fundamenta e ilumina: a resposta de Pedro às perguntas do Ressuscitado é, de facto, uma promessa e um compromisso assumido²⁰². À semelhança de Pedro, também a profissão de fé do catecúmeno é adesão a Cristo, isto é, a Deus, sob a forma de promessa. O catecúmeno deve a Cristo a sua fé²⁰³.

Já muito próximo da Vigília Pascal, dirigindo-se ao bom peixe que é o catecúmeno, que dentro de dias vai ser baptizado, Ambrósio ensina que «na confissão da sua boca se encontra o bom preço, com o qual pode ser pago o tributo do apóstolo e o censo de Cristo»²⁰⁴, após o que cita *Mt 17,25-27*. À semelhança de Pedro que da boca do peixe retirou o dinheiro para pagar o tributo às autoridades romanas, assim o catecúmeno, porque bom peixe, salda a sua dívida para com Cristo pela confissão da fé com a sua própria boca. A profissão de fé é o censo que o catecúmeno deve pagar a Cristo²⁰⁵.

Acrescentemos, finalmente, outro aspecto importante: a profissão do catecúmeno, sobretudo no artigo de fé relativo a Cristo, através do inciso «e na sua cruz»²⁰⁶, reveste um carácter anti-herético. O catecúmeno acredita da mesma forma no Pai, no Filho e no Espírito

¹⁹⁷ Texto latino na nota 129.

¹⁹⁸ Este pensamento relaciona-se ainda, compreensivelmente, com o simbolismo do banho purificador do pecado: cf. pp. 172-176.

¹⁹⁹ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 62.

²⁰⁰ Cf. citação completa na nota 153.

²⁰¹ Cf. citação completa na nota 151.

²⁰² A palavra — na expressão de *Sacr.* 2,21 = SCh 25bis 86 (Pedro *dicit/dixit*) — equivale à *re-sponsio* (cf. nota 187) e p. 88, nota 353 [quanto a TERTULIANO, cf. nota 172]), na expressão de *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127.

²⁰³ Cf. texto citado na nota 141.

²⁰⁴ «In cuius oris confessione bonum pretium reperitur, quo tributum apostolicum et census Christi possit exsolui»: *Hex.* V 6,15 = CSEL 32/1,151.

²⁰⁵ Cf. *In Lc.* 2,36 = CCL 14,46.

²⁰⁶ «Et in cruce eius»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84.

Santo, porque entre Si não há diferenças de natureza, mas tão somente diversidade de Pessoas²⁰⁷, às Quais atribuímos diversidade de funções²⁰⁸. Assim, falar do baptismo em nome de Cristo é afirmar, por isso mesmo, o baptismo em nome da Trindade: onde está Cristo, estão o Pai e o Espírito Santo, porque foi o Pai que O ungiu do Espírito Santo²⁰⁹. Daí o ensino insistente de Ambrósio: «Porém, reveste-se da mesma impiedade diminuir, quer o Pai, quer o Filho, quer o Espírito Santo. Com efeito, não acredita no Pai aquele que não acredita no Filho, nem acredita no Filho de Deus aquele que não acredita no Espírito Santo»²¹⁰.

É esta a regra da verdade, sem a qual não pode subsistir a verdadeira fé²¹¹. Ora só há verdadeiros Sacramentos onde existir esta profissão da autêntica fé na Trindade²¹². Esta fé proclama que só Cristo é que morreu na cruz. Por isso, é necessário fazer profissão de fé nesta cruz. Esta uma diferença a reter, portanto, que a fórmula litúrgica coerentemente consagra: só o Filho assumiu também a natureza humana, pela qual só Ele pôde sofrer e morrer verdadeiramente na cruz²¹³.

2.2.4.3 Síntese comparativa

O simbolismo da profissão de fé é, quer em Tertuliano, quer em Ambrósio, o reverso do simbolismo da renúncia, complementando este: agora, o catecúmeno entrega-se a Deus, mediante esta profissão, sem a qual não há verdadeiro Baptismo.

O sentido do rito em Ambrósio — claramente mais enriquecido através do ensino teológico que proporciona — radica, primeiro, na posição corporal do catecúmeno e, em segundo lugar, no conteúdo das palavras da fórmula litúrgica. Na verdade, o Oriente, em cuja direcção o catecúmeno se orienta, é o lugar da luz, símbolo de Cristo,

²⁰⁷ Cf. *Sacr.* 2,22 = SCh 25bis 86; *Spiritu* I 13,132 = CSEL 79,72.

²⁰⁸ Cf. *Spiritu* II 12,138 = CSEL 79,141.

²⁰⁹ Cf., por exemplo, *Spiritu* I 3,44 = CSEL 79,33; I 3,40 = CSEL 79,31.

²¹⁰ «Eiusdem autem impietatis est uel patri uel filio uel spiritui sancto derogare. Non enim credit in patrem, qui non credit in filium, nec credit in dei filium, qui non credit in spiritum»: *Spiritu* I 2,30 = CSEL 79,29. De modo semelhante, CROMÁCIO, *Sermo* 18A = CCL 9A 87.

²¹¹ Cf. *Spiritu* I 2,30 = CSEL 79,29.

²¹² Cf. p. 88, nota 352. E ainda *Myst.* 21 = SCh 25bis 166; *Spiritu* I 3,41-44 = CSEL 79,32s; *In Lc.* 8,67 = CCL 14,323; *Ep.* 77,21 = CSEL 82/3, 138, textos especificamente relativos ao baptismo. Também nota 343.

²¹³ Cf. *Myst.* 28 = SCh 25bis 170; *Spiritu* I 9,106 s = CSEL 79,61.

luz dos homens. Nesta posição se vislumbra, desde já, o Baptismo, como iluminação, e o catecúmeno, isto é, o neófito, como iluminado e filho da luz. O contraste com a posição provável durante a renúncia exprime não só a conversão interior do catecúmeno — pensamento que Tertuliano liga genericamente ao rito — mas também a efectiva mudança da sua condição. O catecúmeno prepara-se deste modo para ser reintegrado no paraíso — Tertuliano, como escrevemos, associa esta ideia ao simbolismo da renúncia — isto é, para recuperar a sua condição original.

Ao voltar-se para o Oriente, isto é, para Cristo, o catecúmeno empresta ao rito da profissão de fé um certo sentido escatológico.

Agora, o catecúmeno, que antes rasgara o pacto da sua dívida para com o diabo, salda a sua dívida para com Cristo, seu Senhor, a Quem deve a sua fé.

Segundo Ambrósio, de acordo com a fórmula litúrgica do rito e em consonância com a correspondente mistagogia que apresenta, a profissão de fé encerra também uma dimensão anti-herética, particularmente expressiva na menção da cruz. Neste contexto, a perspectiva cristológica — e trinitária — é particularmente acentuada.

Em Tertuliano como em Ambrósio, o rito é apresentado como promessa. Será a partir do sentido deste rito — sem esquecer o da renúncia — que o Cartaginense perspectivará o baptismo como contrato e como juramento. Neste contexto, ambos acentuam que, assumido na presença de testemunhas tão qualificadas, sobretudo na presença da Trindade, este compromisso exige fidelidade a toda a prova. Importa que o catecúmeno, isto é, o neófito, impregne doravante a sua vida prática de valores que apenas a fé inspira. Pela prática das obras da fé, que são as obras da luz, por oposição às obras das trevas a que renunciou já, o catecúmeno afirma e simboliza, desde agora, a autenticidade da sua real conversão, condição prévia que confere verdade plena ao rito coincidente com o banho.

2.2.5 SIMBOLISMO DO BANHO NAS ÁGUAS CONSA-GRADAS

2.2.5.1 Em Tertuliano

As águas santificadas em que os catecúmenos agora mergulham, são, desde os primórdios, o elemento mais carregado de simbolismo,

na celebração do baptismo. Daí também o relevo dado ao simbolismo dos gestos característicos do rito: a tríplice imersão e correlativa emersão.

Já o simbolismo natural — e religioso-mítico — das águas é, por si mesmo, evidente. Porém, os estudos sobre a História comparada das Religiões testemunham ainda mais o valor religioso das águas, de acordo com a compreensão que delas sempre tiveram os povos antigos²¹⁴.

Já no plano natural, as águas aparecem como instrumento de destruição e de morte, porque, absorvendo no seu seio, seja o que for, tudo regressa ao mundo indiferenciado da preexistência; mas, ao mesmo tempo, acolhendo em si as virtualidades de todas as formas, permanecem sempre germinativas e, deste modo, tudo o que delas procede novas formas vitais de existência²¹⁵.

Neste duplo simbolismo natural assenta o simbolismo mítico-religioso das purificações rituais das diferentes manifestações religiosas²¹⁶. Os crentes em Cristo aceitaram-no e, mais ainda, enriqueceram-no de valores únicos que a sua fé inspira²¹⁷, pelo que o simbolismo cristão das águas de modo algum contradiz aquele simbolismo universal²¹⁸; assume-o, não se limitando a ele.

De facto, importa sublinhar uma vez mais: pelo que escrevemos em 1.2.4.1 e em 1.2.4.2, é evidente que, quer para Tertuliano, quer para Ambrósio, o ponto fundamental de partida para a valorização das águas do baptismo é a teologia bíblica, isto é, a fé, e nunca o simbo-

²¹⁴ Escreve a propósito, M. ELIADE, *Traité de l'histoire des religions* (Paris 1968) 165: «Principe de l'indifferentiel et du virtuel, fondement de toute manifestation cosmique, réceptacle de tous les germes, les eaux symbolisent la substance primordiale dont naissent toutes les formes et dans lesquelles reviennent, par régression ou par cataclysme.»

²¹⁵ Cf. *L.c.*

²¹⁶ Cf. *ibid.*, 170, onde M. ELIADE escreve: «La purification par l'eau possède les mêmes propriétés; dans l'eau tout se 'dissout', toute 'forme' est desintégréée, toute 'histoire' est abolie; rien de ce qui a existé auparavant ne subsiste après une immersion dans l'eau». E acrescenta, no mesmo contexto: «Les eaux possèdent cette vertu de purification, de régénération et de renaissance; parce que ce qui est immergé en elles 'meurt', et, se relevant des eaux, est pareille à un enfant sans péchés et sans 'histoire,' capable de recevoir une nouvelle vie 'propre'.»

L. BEINAERT, *Symbolisme mytique de l'eau dans le baptême*, in *MD* 22 (1950) 94-120: o Autor, citando textos de vários Padres, sobretudo TERTULIANO, AMBRÓSIO e CIRILO, confronta-os com dados fornecidos pela história das religiões, e procura demonstrar que a eficácia sacramental da água do baptismo assenta na significação simbólica, universal e permanente, da dupla dimensão mítico-religiosa daquele elemento.

²¹⁷ Observa M. ELIADE, *Traité* 171: «Ce symbolisme immémorial et oecuménique de l'immersion dans l'eau comme instrument de purification et de régénération a été accepté par le Christianisme et enrichi par des nouvelles valences religieuses.»

²¹⁸ Cf. M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magic-religieux* (Poitiers [Vienne] 1963) 211-227.

lismo natural das águas ou o das purificações rituais pagãs, as quais, aliás, ambos convictamente combatem²¹⁹. Na verdade, a morte e a ressurreição de Cristo; o Espírito de Deus a actuar sobre as águas primordiais; o baptismo de Cristo no Jordão, bem como outros acontecimentos salvíficos passados, evocados como figuras do baptismo cristão²²⁰, é que constituem a chave da adequada interpretação simbólica do baptismo.

Na verdade, para Tertuliano, as águas são instrumento de destruição e de morte, porque contaminadas pelos espíritos impuros e malignos; e de vida, porque aptas para receberem a força de Deus, isto é, o seu Espírito santificador e vivificador.

É nas águas santificadas — e não noutras quaisquer — que o catecúmeno morre. De que morte se trata, porém? Se as águas do baptismo são diferentes das demais, diferente deve ser também a morte que nelas se opera.

Argumentando a favor da verdade da ressurreição na carne, no fim dos tempos, Tertuliano parte de dois textos paulinos fundamentais, relativos ao baptismo cristão: *Rom* 6,1-11 e *Col* 2,12s. 20.

É à luz de *Rom* 6,5 que o Autor explica que «na verdade, no baptismo, morremos em imagem»²²¹. Como? Tertuliano segue o raciocínio do Apóstolo, apresentando a sua exegese. O homem velho — velho por força da vida mundana de pecado — é crucificado com Cristo, não corporalmente, mas moralmente. De facto, nem a sua corporalidade é cravada na cruz do Senhor, nem a sua carne é trespassada. Assim, quando Paulo fala de morte, refere-se à que é operada «pela emenda de vida»²²². Portanto, o catecúmeno morre para o pecado, não para o seu corpo.

A morte anda intimamente associada à sepultura. Por isso, o simbolismo da morte, no baptismo, evoca naturalmente o simbolismo das águas baptismas como sepultura. Ao mergulhar nas águas santificadas, o catecúmeno é nelas sepultado.

Esta dimensão complementar da imagem recolhe-a Tertuliano, inspirando-se na carta de Paulo aos Colossenses. O Apóstolo dos gentios ensina aí que, outrora, enquanto viveram na prática do mal,

²¹⁹ Cf. pp. 64s, 72.

²²⁰ Assunto desenvolvido no próximo capítulo, em pormenor. Cf. também M. ELIADE, *Images* 201-211.

²²¹ «Per simulacrum enim morimur in baptisate»: *Res.* 47,12 = CCL 2,986.

²²² «Per emendationem uitae»: *Res.* 47,1 = CCL 2,985.

os Colossenses eram estranhos e inimigos do Senhor, isto é, estavam mortos para Deus. Porém, quando acreditaram em Cristo, «foram conspultados com Cristo no baptismo e corressuscitados n'Ele pelo poder de Deus»²²³. Aliás, esta morte espiritual, acompanhada daquela ressurreição espiritual, identifica-nos perante Deus, a tal ponto que, quando morrermos na carne, também na carne havemos de ressuscitar²²⁴.

É o homem velho — vivo no corpo, mas morto para Deus, por força do pecado — que, em imagem, morre através do banho nas águas santificadas. O acto é material; o efeito, porém, é espiritual: «O acto é carnal, porque mergulhamos na água; o efeito é espiritual, porque somos libertados do pecado»²²⁵. Ou, nestoutro passo: «A carne é lavada, para que a alma seja limpa»²²⁶.

Nem nos deve surpreender este salto. Na verdade, o pecado mancha o espírito, sem que tal se torne visível no corpo. Porém, corpo e espírito estão unidos no pecado: na prática do mal, o corpo é instrumento do espírito²²⁷. De modo semelhante, no banho, é o corpo que mergulha nas águas santificadas, mas é o espírito que fica limpo daquele pecado em que cooperaram o corpo e o espírito. É nesta perspectiva que Tertuliano explica: «Não só o espírito é lavado nas águas mediante o banho do corpo, mas também a carne é nelas purificada, mediante a purificação do espírito»²²⁸. É o homem todo que é atingido pela acção de Deus, já efectiva na água purificada e bendita. Assim é que, mergulhados nesta água, também os corpos são purificados e benditos — como o espírito é purificado e bendito — sobre os quais descera de bom grado o Espírito Santo²²⁹. Deste modo, também no banho, corpo e espírito são uma unidade indestrutível, pelo que se interpenetram de forma muito íntima, quer na ordem do

²²³ «Consepultos Christo in baptisate et conresuscitados in eo per fidem efficaciae dei»: *Res.* 23,1 = CCL 2,949.

²²⁴ Cf. *Res.* 23,3 = CCL 2,949. TERTULIANO não fala explicitamente de ressurreição no baptismo, a não ser ao citar Paulo. O seu objectivo é provar a verdade da ressurreição na carne no fim dos tempos, neste contexto. Por isso, é neste aspecto que insiste, a partir, porém, do baptismo, penhor daquela futura ressurreição. Cf. nota 262.

²²⁵ «Carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur»: *Bapt.* 7,2 = CCL 1,282. Cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280; 5,5.6 = CCL 1,281; 8,1.4 = CCL 1,283.

²²⁶ «Caro abluatur, ut anima emaculetur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

²²⁷ Cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

²²⁸ «Et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter emundatur»: *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

²²⁹ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

pecado, quer no plano da santificação. No banho, água-corpo-espírito de tal modo se permeabilizam, reciprocamente, que as propriedades divinas daquela água marcam o espírito mediante o corpo. O efeito não é da água, mas da Trindade que por ela actua, uma vez presente por força do rito da bênção.

Liberto do diabo já vencido²³⁰ — abandonou-o submerso nas águas santificadas²³¹ — e limpo do pecado, o catecúmeno morre para o mal, por força do qual permanecera anteriormente morto para Deus. Isto significa que é morrendo com Cristo no baptismo, que a morte, isto é, os seus efeitos, causada pelo pecado, pode ser eliminada. Com efeito, o baptismo cristão — ao contrário do praticado por Marcião, por exemplo — é «remissão dos pecados»²³² e «anulação da morte»²³³.

Por virtude de quê ou de quem? Pelo dinamismo salvífico da paixão do Senhor e pela força vitoriosa da sua ressurreição, actuando nas águas santificadas. De facto, daquelas depende a eficácia do banho, o que justifica que, antes, nem Cristo nem os discípulos baptizassem em seu nome²³⁴: foi pela paixão de Cristo que a nossa morte foi dissolvida; foi pela sua ressurreição que a vida nos foi restituída²³⁵.

Marcado e manchado pelo pecado, o homem perdera a sua semelhança com Deus — com a qual fora assinalado, aquando da criação, ao receber o seu Espírito²³⁶ — e obscurecera em si a própria imagem do Senhor²³⁷. Se no baptismo o pecado é abolido²³⁸ — e, por consequência, a morte por ele causada é destruída²³⁹ — o homem regressa à sua condição original, uma vez que, pelo baptismo, é recriado, porque de novo recebe o Espírito que perdera.

A propósito deste efeito do banho, escreve textualmente o Autor: «Assim, o homem que antes existira segundo a imagem de Deus, é restituído a Deus, segundo a sua semelhança — ‘imagem’ refere-se ao que é exterior; ‘semelhança’, ao que é eterno: na verdade,

²³⁰ Cf. p. 56, nota 111.

²³¹ Cf. *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284 (citado na p. 56, nota 111).

²³² «Remissio delictorum»: *Marc.* I 28,2 = CCL 1,472.

²³³ «Absolutio mortis»: *Marc.* I 28,2 = CCL 1,472.

²³⁴ O baptismo ministrado pelos discípulos era apenas o de João, não o de Cristo: cf. *Bapt.* 11,1 = CCL 1,286.

²³⁵ Cf. *Bapt.* 11,4 = CCL 1,286.

²³⁶ Cf. *Gén* 1,26s; 2,7; *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282 (citado na nota 240).

²³⁷ Cf. *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

²³⁸ Cf. *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282; *Marc.* I 28,2 = CCL 1,472.

²³⁹ Cf. *Bapt.* 2,2 = CCL 1,277; 11,4 = CCL 1,284; *Marc.* I 28,2 = CCL 1,472. Segundo *Bapt.* 5,6 = CCL 1,282, «a morte [é] destruída pela purificação dos pecados» («delecta morte per ablutionem delictorum»).

recuperou aquele Espírito [de Deus] que então recebera do seu sopro, mas posteriormente perdera pelo pecado»²⁴⁰.

Se pelo pecado o homem perdera o Espírito que recebera e, por consequência, deixara de ser imagem e semelhança de Deus; se agora recupera esta sua primitiva condição é porque no banho fica limpo do pecado²⁴¹. Assim é preparado para receber o Espírito Santo, mediante a imposição da mão. Portanto, o homem é regenerado, uma vez mergulhado na *água de Cristo*²⁴², na *água do Espírito*²⁴³. Por isso mesmo, revestido de Cristo e do Espírito Santo²⁴⁴, o neófito é reformado²⁴⁵, é corrigido²⁴⁶.

A regeneração espiritual do homem²⁴⁷ operada pelo baptismo é então uma *recriação*. A segunda geração²⁴⁸ dá lugar a um segundo nascimento²⁴⁹. Precisa Tertuliano: «Nascemos na água»²⁵⁰. Ou, noutro passo, onde declara que a alma é «reformada através do segundo nascimento — o nascimento da água e da Força celeste»²⁵¹. De que *água* e de que *Força* se trata? Indica-o o Autor, quando escreve que

²⁴⁰ «Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad maginem dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur —: recepit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum»: *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282. Cf. CIPRIANO, *Dom. orat.* 9 = CCL 3A 94.

A propósito da diferença entre *imago* e *similitudo*, na perspectiva de TERTULIANO, escreve W. BENDER, *Die Lehre* 131, nota 50: «'Imago' ist der Mensch auf Grund seiner Natur, 'similitudo' ist er durch seine Teilhabe am göttlichen Geist und damit am ewigen Leben.»

A fidelidade a esta condição recuperada é a vontade de Deus e a vocação do cristão: cf. *Ex. cast.* 1,3 = CCL 2,1015.

²⁴¹ Imagem repetidamente afirmada: cf., por exemplo, *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277; 4,5 = CCL 1,280; 5,6 = CCL 1,282; 15,3 = CCL 1,290; *Pud.* 6,16 = CCL 2,1291 (citado na nota 260); *Scorp.* 12,10 = CCL 2,1093; também CIPRIANO, *Ep.* 69,15 = CSEL 3/2,764.

²⁴² «Aqua Christi»: *Bapt.* 12,2 = CCL 1,287.

²⁴³ Cf. em *Res.* 26,10 = CCL 2,955, a expressão «aquam spiritus».

²⁴⁴ Sobre este aspecto, cf. pp. 166-169.

²⁴⁵ No contexto do baptismo, esta imagem ocorre em *Bapt.* 3,1 = CCL 1,278; 5,6 = CCL 1,281; *Carne* 4,4 = CCL 2,879; *An.* 41,4 = CCL 2,844.

²⁴⁶ Expressivo simbolismo referido em *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282 (citado na p. 85, nota 329).

²⁴⁷ Cf. *Carne* 20,7 = CCL 2,910; *Marc.* I 28,2 = CCL 1,472; *Res.* 47,9 = CCL 2,986.

²⁴⁸ Cf. *Scorp.* 6,11 = CCL 2,1081.

²⁴⁹ Cf. *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295; *An.* 41,4 = CCL 2,844; *Ex. cast.* 1,4 = CCL 2,1015. Também CIPRIANO chama a este nascimento em Cristo, mediante o banho da regeneração, «nascimento segundo e espiritual» («natiuitas secunda spiritalis»): *Ep.* 74,5 = CSEL 3/2,803; cf. *Donat.* 4 = CCL 3A 5.

Assim também é chamado no Oriente: cf. por exemplo, TEODORO, *Hom.* 14,2.3.9.25.28 = ST 145,405.407.421.455.459.

²⁵⁰ «In aqua nascimur»: *Bapt.* 1,3 = CCL 1,277. Este simbolismo radica na dimensão tipológica das águas da criação: cf. pp. 245-248.

²⁵¹ «Reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute»: *An.* 41,4 = CCL 2,844. Se a expressão *superna uirtute* alude ao Espírito Santo (cf. texto citado na nota 252), este passo é claramente paráfrase de *Jo* 3,5, citado em *Bapt.* 13,3 = CCL 1,289.

o homem é uma nova criatura, nascida «da água pura e do Espírito puro»²⁵², isto é, da água santificada e do Espírito Santo.

O novo nascimento compreende então duas dimensões, realizadas em dois momentos concretos: por ora, o catecúmeno nasce da água, através do banho. Mas importa que nasça também do Espírito, segundo a palavra de Jesus em *Jo* 3,5 — o que, na perspectiva de Tertuliano, acontece mediante o rito da imposição da mão²⁵³.

Mediante o banho da regeneração²⁵⁴, que possibilita o segundo nascimento, o homem é, de algum modo, configurado com Cristo, o último Adão²⁵⁵. Referindo-se ao nascimento do Filho de Deus do seio da Virgem, Tertuliano fala do nascimento novo e, portanto, de Jesus, o Homem novo — um nascimento em que actua também o Espírito Santo. Leiamos Tertuliano: «É este o novo nascimento: o homem nasce em Deus; por isso Deus nasceu no homem, recebida a carne do antigo gérmen, de modo que, eliminadas as impurezas da antiguidade, a reformasse purificada por um novo gérmen, isto é, por um gérmen espiritual»²⁵⁶. Se Cristo nasceu da Virgem, também o homem teve um nascimento virginal²⁵⁷ e, à semelhança de Cristo, também Ele Virgem²⁵⁸, vive uma segunda virgindade, «a virgindade a partir do segundo nascimento, isto é, a partir do banho»²⁵⁹.

Protótipo do nascimento novo é o nascimento de Cristo, no qual a natureza humana foi reformada, porque eliminadas as manchas do pecado. Notemos esta aproximação: «Por isso, todo o homem em Cristo fica desligado de quaisquer resquícios das antigas impurezas; é já um outro ser; emerge já novo, nascido não da terra humedecida da origem, não da lama da concupiscência, mas da água pura e do Espírito puro. [...]. Baptizado em Cristo, reveste-se de Cristo»²⁶⁰.

Em Cristo, o último Adão, depois do que acontecera ao primeiro Adão, é recuperada a imagem e semelhança do homem com Deus. A propósito, explica Tertuliano: «Mas também aqui a razão

²⁵² «Ex aqua pura et spiritu mundo»: *Pud.* 6,16 = CCL 2,1291.

²⁵³ Cf. pp. 235-237.

²⁵⁴ Cf. *Tit.* 3,5, também citado em *Pud.* 1,5 = CCL 2,1281.

²⁵⁵ Cf. 1 *Cor* 15,45; *Rom* 5,14; *An.* 43,10 = CCL 2,847.

²⁵⁶ «Haec est natiuitas noua, dum homo nascitur in deo, ex quo in homine natus est deus, carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam nouo semine, id est spiritali reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam»: *Carne* 17,3 = CCL 2,904.

²⁵⁷ Cf. *Carne* 20,7 = CCL 2,910.

²⁵⁸ Cf. *Carne* 20,7 = CCL 2,910.

²⁵⁹ «Virginitas a secunda natiuitate, id est a lauacro»: *Ex. cast.* 1,4 = CCL 2,1015.

²⁶⁰ «Exinde caro quaecumque in Christo reliquas sordes pristinas soluit, aliam iam res est, noua emergit, iam non ex semine limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo»: *Pud.* 6,16 = CCL 2,1291. Cf. CIPRIANO, *Dom. orat.* 9 = CCL 3A 94.

é favorável: é que Deus, por uma operação competitiva, recuperou a sua imagem e semelhança, cativa do diabo»²⁶¹. Revestido de Cristo, novo Adão, no Qual Deus recuperou a sua imagem e semelhança, também o homem recupera a imagem e semelhança de Deus. É nova criatura em Cristo. É recriado, porque, por este novo nascimento, é configurado com Jesus, o Filho de Deus incarnado²⁶². Espiritualmente reformado, o homem torna-se apto para receber o Espírito Santo: o banho, portanto, ordena-se para o rito da imposição da mão²⁶³.

Por este nascimento na água — nascimento na água de Cristo e do Espírito²⁶⁴ — como pequenos peixes, assemelhamo-nos ao Senhor, o ἰχθύς (peixe), por excelência²⁶⁵. A nova vida — a vida de Deus acolhida como dom — só pode perdurar, se permanecermos na água viva²⁶⁶, como os peixes, isto é, na fidelidade ao baptismo celebrado²⁶⁷.

²⁶¹ «Sed et hic ratio defendit: quod deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit»: *Carne* 17,4 = CCL 2,904s.

²⁶² No contexto do baptismo, TERTULIANO não estende a configuração do neófito com Jesus Cristo, na sua condição de Ressuscitado: esta dimensão relega-a o Autor para a ressurreição final (cf. nota 224). AMBRÓSIO, como veremos, afirma explicitamente que a regeneração baptismal é uma verdadeira ressurreição: cf. pp. 178-180.

²⁶³ Já na era apostólica o banho e a imposição da mão — tradução simbólica, respectivamente, do perdão do pecado e do dom do Espírito Santo — se bem que relacionados e mesmo ordenados um para o outro, eram autónomos. Neste sentido, aparecem como duas realidades distintas, a exprimir dois conteúdos teológicos. Por isso, pode escrever I. BEHM, *Die Handauflegung* 171: «Wassertaufe im Namen Christi und Handauflegung bilden zwei Ordnungsmässigen Hauptstücke des Verfahrens bei der Aufnahme in die Gemeinde, jene als Ausdruck für die Sündenvergebung, diese als Ausdruck für die Mitteilung des heiligen Geistes.»

Todavia, o perdão dos pecados e o dom do Espírito Santo — bens messiânicos a conceder nos tempos da nova Aliança — são dois aspectos de um todo único. É neste contexto que I. BEHM, *o.c.* 176, acrescenta: «Die urchristliche Taufhandlung — als Ganzes genommen — entsprach in ihrer Doppelseitigkeit den zwei Seiten des Neuen Bundes. Indem sie Wassertaufe und Geisttaufe war, gab sie dem Täufling alles, was der Neue Bund in sich begriff.»

²⁶⁴ Cf. notas 242 e 243.

²⁶⁵ Cf. *Bapt.* 1,3 = CCL 1,277. A propósito deste texto, escreve A. G. MARTIMORT, *Les symboles* 202: «Ce texte nous découvre le sens de la curieuse fresque de la chambre A2 du cimetière de Calliste: un pêcheur à la ligne assis au bord du fleuve dans lequel un peu plus loin est baptisé le Christ.»

Cf. ainda *Res.* 52,12 = CCL 2,997. Enquanto TERTULIANO chama *peixe* ao neófito, nascido nas águas santificadas e por elas salvo, AMBRÓSIO, numa perspectiva diferente, aliás, designa assim o catecúmeno que vai ser pescado nas redes de Pedro, isto é, na Igreja, através do baptismo: cf. *Hex.* V 5,14 = CSEL 32/1,150; V 6,15-17 = CSEL 32/1,150-152; e também o neófito: cf. *Sacr.* 3,3 = SCh 25bis 92.

²⁶⁶ Cf. *Bapt.* 1,3 = CCL 1,277. De modo semelhante, AMBRÓSIO, *Hex.* V 4,10 = CSEL 32/1,148. Cf. pp. 246-248, 251-259. Este simbolismo inspira-se certamente em *Jo* 4,10.13-15 (relativo à água viva) e em *Jo* 7,37-39, onde esta água viva simboliza o Espírito Santo. Na verdade, a água do baptismo é viva porque santificada pelo Espírito Santo (cf. pp. 65-70, 70-78). A propósito, J. DANIELOU, *Les symboles* 49-63.

²⁶⁷ Cf. *Bapt.* 1,2 = CCL 1,277, onde vemos que os Cainitas rejeitavam o Sacramento da água dos cristãos. Sobre esta heresia, cf. p. 30, nota 132.

Na sua obra *Praeserit.* 33,10 = CCL 1,214, os Cainitas são equiparados aos Nicolaitas

A imagem do novo nascimento aponta, por sua vez, um outro simbolismo do banho nas águas santificadas: se nelas morremos — e, nessa medida se assemelham a uma sepultura — também nelas e delas nascemos, pelo que, por isso mesmo, e de modo análogo, se tornam seio materno.

A Igreja, comunidade de baptizados, nascida do lado aberto de Jesus na cruz²⁶⁸, e, por isso mesmo, sua Esposa²⁶⁹, torna-se então a verdadeira mãe de todos os seres vivos²⁷⁰.

As águas santificadas, cuja eficácia regeneradora procede da cruz de Cristo²⁷¹, são o ventre materno da Igreja. Por isso, ajustadamente relaciona Tertuliano a condição maternal da Igreja com o sono, isto é, com a morte²⁷², e com o lado trespassado de Jesus na cruz, do qual saiu sangue e água, anunciadores do baptismo na água e do baptismo no sangue, isto é, no martírio²⁷³.

Assim, o simbolismo da maternidade da Igreja arrasta consigo o simbolismo dos esponsais celebrados entre Cristo e a comunidade dos baptizados. A Igreja é esposa, porque cada um dos seus membros, por força do segundo nascimento em Cristo, celebrou com o seu Senhor um casamento espiritual, isto é, no Espírito. A alma então reformada «é também recebida pelo Espírito, como no primeiro nascimento o fora pelo espírito profano»²⁷⁴. De harmonia com esta condição, «a carne acompanha a alma casada com o Espírito»²⁷⁵. É ainda neste contexto que Tertuliano exclama: «Feliz casamento este, se a alma não praticar o adultério»²⁷⁶.

Deste modo, pelo banho, a alma torna-se, ao mesmo tempo, filha, esposa e mãe, conforme a perspectiva em que seja contemplada. É filha, no plano individual: é recriada por Deus, mediante a recupera-

de *Ap* 2,15. Ali escreve TERTULIANO: «Também agora há outros Nicolaitas: são os da heresia cainita» («Sunt et nunc alii Nicolaitae, Caina heresis dicitur»).

²⁶⁸ Cf. pp. 351s.

²⁶⁹ Cf. *Ex. cast.* 5,3 = CCL 2,1022; *Monog.* 11,2 = CCL 2,1244.

²⁷⁰ Cf. *An.* 43,10 = CCL 2,847; *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295.

²⁷¹ Cf. *Bapt.* 11,4 = CCL 1,286.

²⁷² Cf. *An.* 43,10 = CCL 2,847.

²⁷³ Cf. *Bapt.* 16,1s = CCL 1,290s; 9,4 = CCL 1,284. Pensamento idêntico desenvolve o Autor em *Pud.* 22,9s = CCL 2,1329. O martírio é chamado «baptismo de sangue» («lauacrum sanguinis»): *Scorp.* 6,9 = CCL 2,1080. Cf. pp. 347s.

²⁷⁴ «Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina natiuitate a spiritu profano»: *An.* 41,4 = CCL 2,844.

²⁷⁵ «Sequitur animam nubentem spiritui caro»: *An.* 41,4 = CCL 2,844.

²⁷⁶ «O beatum conubium, si non admiserit adulterium!»: *An.* 41,4 = CCL 2,844. Esta união nupcial atingirá a sua plenitude por ocasião da ressurreição final: cf. *Res.* 63,1-3 = CCL 2,1011. Neste contexto, não surpreende a relação que o Autor estabelece entre o baptismo e as bodas de Caná: cf. *Bapt.* 9,4 = CCL 1,284.

ção da sua imagem e semelhança; é esposa, quer ao nível individual, quer ao nível comunitário: cada baptizado une-se nupcialmente ao Espírito Santo, no baptismo, pelo que toda a Igreja está também unida nupcialmente ao mesmo Espírito; é mãe, no plano comunitário: o ventre materno daquela Igreja são as águas santificadas pelo Espírito. Nesta sequência, porque filhos de Deus pelo Espírito recebido²⁷⁷ na Igreja, esposa no e do Espírito²⁷⁸ e mãe verdadeira dos novos seres²⁷⁹, por força do baptismo, Deus gera entre os baptizados uma autêntica fraternidade, isto é, uma comunidade de irmãos, reunidos sobretudo na celebração da Eucaristia²⁸⁰.

Se é verdade que Tertuliano não alude ao rito da veste baptismal, enquanto rito autónomo²⁸¹, é indubitável que o simbolismo do Sacramento — *água de Cristo*²⁸² e *água do Espírito*²⁸³ — na sua globalidade, como revestimento de Cristo²⁸⁴ e como revestimento do Espírito Santo²⁸⁵, está muito presente, nos seus escritos²⁸⁶. Importa referirmo-nos a tal simbolismo neste lugar.

É seguindo os princípios da interpretação alegórica da Escritura²⁸⁷, e no contexto da ressurreição escatológica — de que o banho é penhor — que Tertuliano explora o simbolismo das vestes. Também aqui o sentido alegórico está para além do sentido literal dos textos bíblicos invocados. É o que ocorre neste passo:

«Nas Escrituras temos a menção das vestes para alegorizar a esperança da carne, porque também o *Apocalipse* de João diz: 'Estes são aqueles que não mancharam as suas vestes com mulheres', significando, sem dúvida, os virgens e os que a si mesmos se castraram por causa do Reino dos céus. Assim serão revestidos de vestes brancas, isto é, da claridade da carne virgem. Também

²⁷⁷ Cf. *Marc.* V 4,4 = CCL 1,672; *Apolog.* 39,9s = CCL 1,151; *Paenit.* 10,4 = CCL 1,337.

²⁷⁸ Para TERTULIANO, o Esposo é o Espírito Santo: cf. pp. 165s.

²⁷⁹ Cf. *An.* 43,10 = CCL 2,847, a partir do paralelismo entre o lado aberto de Adão, no paraíso, e o Lado aberto da Cristo, na cruz: se daquele nasceu Eva, d'Este nasceu a Igreja, naquela figurada; *Orat.* 2,6 = CCL 1,258; pp. 348s.

²⁸⁰ Cf. *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295.

²⁸¹ Cf. p. 100, nota 431.

²⁸² Cf. nota 242.

²⁸³ Cf. nota 243.

²⁸⁴ Cf. p. 100, nota 431. Porque Jesus Cristo, sumo sacerdote, nos revestiu de Si mesmo é que também nós somos sacerdotes: cf. *Monog.* 7,8 = CCL 2,1238 (citado na nota 485).

²⁸⁵ Cf. pp. 166-168 e notas 295 e 297.

²⁸⁶ Sobre o simbolismo do revestimento em TERTULIANO, cf. O'MALLEY, *Tertullian* 89-98.

²⁸⁷ Cf. *ibid.*, 145-158.

no Evangelho a veste nupcial pode ser considerada como a santidade da carne»²⁸⁸.

Os vencedores são agora vestidos de branco e definitivamente inscritos no livro da vida. Agora são arrebatados às consequências da segunda morte. Agora podem alimentar-se da árvore da vida²⁸⁹.

Em Tertuliano é constante o relacionamento da condição original do homem com a sua condição consumada na ressurreição. O elo de ligação destes dois estádios existenciais é o baptismo, mediante o qual o neófito é revestido de Cristo e do Espírito Santo. Do mesmo modo, argumentando a favor da ressurreição da carne, após ter recordado a expulsão de Adão e Eva do paraíso primitivo — daqui saíram despidos — Tertuliano sublinha, à luz de *Ap* 14,4, a condição diferente dos Eleitos, recuperada e igual à dos primeiros pais, antes do pecado²⁹⁰.

De facto, no paraíso, os virgens são revestidos de vestes brancas, símbolo da inocência — melhor dizendo, da virgindade — isto é, da santidade²⁹¹. E, ao mesmo tempo, é símbolo da imortalidade recuperada, dado que o homem deve regressar a Deus, tal qual saíu das suas mãos²⁹².

A mesma exegese alegórica preside à sua compreensão da parábola do filho pródigo. No seu rigor montanista, reflectindo sobre esta parábola²⁹³, proclamará que os cristãos que vivem à maneira dos pagãos se tornaram idólatras, blasfemos e apóstatas. Assim, pelo seu modo de vida, anularam todo o efeito do Sacramento recebido. Aliás, a ser de outro modo, isto é, se a recuperação, apesar de tudo, fosse viabilizada, cresceria a própria apetência pelo pecado, de modo que uma tal situação contradiria, de forma evidente, a condição do cristão²⁹⁴. Neste contexto, concluirá ironicamente que «por conseguinte, também o apóstata recuperará a anterior veste — o revesti-

²⁸⁸ «Habemus etiam uestimentorum in scripturis mentionem ad spem carnis allegorizare, quia et apocalypsis Iohannis: 'Hi sunt — ait — qui uestimenta sua non coinquinauerunt cum mulieribus', uirgines scilicet significans et qui semetipsos castrauerunt propter regna caelorum. Itaque in albis erunt uestibus, id est in claritate innubae carnis. Et in euangelio indumentum nuptiale sanctitas carnis agnosci potest»: *Res.* 27,1s = CCL 2,956.

²⁸⁹ Cf. *Scorp.* 12,8 = CCL 2,1093.

²⁹⁰ Cf. *Res.* 26,14 = CCL 2,955s.

²⁹¹ Cf. *Res.* 27,1s = CCL 2,956.

²⁹² Cf. *Res.* 26,14 = CCL 2,955s.

²⁹³ Cf. *Lc* 15,11-31.

²⁹⁴ Cf. *Pud.* 9,9s = CCL 2,1297s.

mento do Espírito Santo»²⁹⁵, justamente recebido no baptismo, como dádiva do Pai²⁹⁶.

É evidente que a expressão *anterior veste* não alude a um rito. Perpassa-a sim um profundo simbolismo. Mais do que de uma veste exterior, o crente foi revestido do Espírito Santo, no baptismo. A Igreja «veste [a fé, isto é, o crente] com o Espírito Santo»²⁹⁷, proclama Tertuliano como artigo essencial do credo cristão. Pelo dom do Espírito Santo, o homem perdido que o filho pródigo simboliza, recuperou a sua condição original de imagem e semelhança de Deus²⁹⁸. Ou, segundo escreve textualmente o Autor: «Recebe a veste primitiva, isto é, aquela condição que, pela sua transgressão, Adão perdera»²⁹⁹.

O baptismo pôs a descoberto a oposição contrastante entre o pecado e a inocência, isto é, entre as duas condições do homem, antes e depois do Sacramento. Querendo realçar que o abandono do pecado é já causa e não efeito do acesso às águas, afirma Tertuliano: «Aliás, se é a partir do Baptismo que deixamos de pecar, revestimo-nos da inocência por necessidade, que não por moto próprio»³⁰⁰. A inocência é a condição daquele que foi revestido do Espírito Santo, que é Espírito de inocência³⁰¹. Esta condição, assumida no baptismo, há-de consumir-se na ressurreição da carne, por ocasião do regresso definitivo ao paraíso.

Deste modo, podemos afirmar que o simbolismo da veste, centrado no rito do banho, à luz de *Gál 3,27* — o texto bíblico que aqui inspira Tertuliano — está bem presente na liturgia baptismal, em Cartago. Ao motivo do *revestimento*, essencial ao baptismo, recorre o Autor para acentuar a dimensão escatológica do Sacramento celebrado.

Concluamos:

Por três vezes — o que vincadamente se relaciona com a Trindade, em nome de Quem somos baptizados, conforme o mandato de

²⁹⁵ «Recuperavit igitur et apostata uestem priorem, indumentum spiritus sancti»: *Pud.* 9,11 = CCL 2,1298.

²⁹⁶ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

²⁹⁷ «Sancto Spiritu [fidem] uestit»: *Praescrit.* 36,5 = CCL 1,217.

²⁹⁸ Cf. pp. 162-165.

²⁹⁹ «Vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat»: *Pud.* 9,16 = CCL 2,1298. Note-se a semelhança literária deste texto com *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

³⁰⁰ «Ceterum si ab aquis peccare desistimus, necessitate, non sponte, innocentiam induimus»: *Paenit.* 6,18 = CCL 1,331.

³⁰¹ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283; *Val.* 2,1-4 = CCL 2,754.

Jesus³⁰² — o catecúmeno imerge na água santificada para dela por três vezes emergir: imerge homem velho, morto para Deus, devido ao pecado; emerge homem novo, vivificado por Deus, abolido que é o pecado. Ao mesmo tempo, morre e volta à vida nova de Deus. É deste duplo simbolismo fundamental, perspectivado à luz da Escritura e da fé, que Tertuliano faz derivar todas as outras imagens mencionadas.

2.2.5.2 Em Ambrósio

Também em Milão, o banho na Fonte das águas consagradas constitui o momento nuclear que, de certo modo, resume e celebra toda a caminhada de conversão do catecúmeno. Consciente da relevância do rito, o mistagogo, reconduzindo o neófito àquele momento e a todo o ambiente circundante de então, esclarece-o, respondendo à pergunta que ele próprio coloca: «Que é o baptismo?»³⁰³.

As figuras que preanunciaram este Sacramento acentuam bem, segundo Ambrósio, que a água é instrumento nas mãos de Deus, quer para causar a destruição e a morte³⁰⁴, quer para gerar e reconstruir a vida³⁰⁵: é o que significam, respectivamente, a imersão e a emersão do banho, acompanhadas da profissão de fé na Trindade, em nome de Quem é baptizado.

Gen 3 é o pano de fundo do quadro bíblico e existencial de que parte Ambrósio³⁰⁶.

Ao criar o homem, Deus tinha a seu respeito um projecto grandioso: se não pecasse, não morreria e participaria da intimidade e da comunhão com Ele. Infiel a Deus e à sua condição original, cedendo à tentação da serpente, isto é, do diabo, o homem «contraíu o pecado»³⁰⁷, pelo que, frustrando o plano inicial do Criador, atraíu sobre si os malefícios do pecado: «Ficou sujeito à morte. Foi expulso do paraíso»³⁰⁸.

³⁰² Cf. *Prax.* 26,9 = CCL 2,1198.

³⁰³ «Quid est baptismum?»: *Sacr.* 2,16 = SCh 25bis 82.

³⁰⁴ Cf. pp. 267-270, 282-284.

³⁰⁵ Cf. pp. 251-259; 268s. 274s; 282-284; 296s; 309-312; 336-338: 343-345.

³⁰⁶ TERTULIANO, insere o mesmo relato no contexto do rito da renúncia: cf. p. 143.

³⁰⁷ «Peccatum contraxit»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 82.

³⁰⁸ «Factus est obnoxius morti, eiectus est de paradiso»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 82.
Cf. *In ps.* 35,3 = CSEL 64,51; *Bono mort.* 4,15 = CSEL 32/1,716.

O diabo, porque autor do pecado e da culpa, é maldito. Na sua astúcia, enganou o homem que, por consequência, e de certo modo, se torna participante da sua maldição. Com efeito, «porque não guardou o mandamento de Deus, é condenado à fadiga dos seus trabalhos [...] e amaldiçoado, até que seja desfeito na terra»³⁰⁹. A constatação deste facto teológico e existencial é, como vemos, repassada pela provisoriedade do pecado: a morte marcará o seu termo.

Deus, na intenção de recuperar o seu Plano primitivo para benefício do homem, fê-lo sujeito à morte, quando pronunciou a sentença de juiz misericordioso: «Tu és terra e à terra voltarás»³¹⁰. Não se trata de uma condenação, mas, ao contrário, de um remédio necessário, que neutralizará a nocividade emergente da acção perniciosa do diabo astuto, que levou o homem a pecar. Se o pecado gerou a morte, a morte destruirá o pecado.

A explicação é acessível: é que «acontecendo, a morte põe fim ao pecado. Na verdade, quando morremos, deixamos de pecar»³¹¹. Deste modo, o homem, sujeito à morte, não só satisfaz à condição remediadora, anunciada por Deus, após o pecado, mas também neutraliza o poder da acção deste pecado, isto é, do diabo, uma vez que, pela morte, lhe é subtraído.

Realiza-se por ocasião do banho o que Ambrósio já explicara noutra ocasião: «Ora para ti morre a referida serpente, se tu morreres para o pecado e os teus pecados morrerem para ti»³¹². É assim que se furtará à maldição a que, pelo pecado, o homem está sujeito.

Este é um dos aspectos do Projecto de Deus, após o pecado do homem, que interessa aprofundar. Tendo presente a descrita condição do homem, explica o bispo de Milão: «Para que a fraude ou as insídias do diabo não prevalescessem neste mundo, foi descoberto o baptismo»³¹³. Por quem? Seguramente, por Cristo, pelo que se trata apenas do baptismo que, alicerçado na fé, Ele proclamou necessário à salvação³¹⁴. Por conseguinte, mudou o quadro bíblico que

³⁰⁹ «Quia non seruauit mandatum dei, operum suorum labore damnatur [...] et maledicatur, donec resoluitur in terram»: *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,198.

³¹⁰ «Terra es et in terram ibis»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 82. Cf. *Bono mort.* 4,15 = CSEL 32/1,716.

³¹¹ «Mors interueniens finem facit peccati. Quando enim morimur, utique peccare desistimus»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 82s. Cf. *Bono mort.* 4,15 = CSEL 32/1,716.

³¹² «Moritur autem tibi serpens ille intellegibilis, si tu moriaris peccato, et tibi tua peccata moriantur»: *In ps.* 37,9 = CSEL 64,143.

³¹³ «Ne in hoc saeculo diaboli fraus uel insidiae praeualerent, inuentum est baptisma»: *Sacr.* 2,18 = SCh 25bis 84.

³¹⁴ Cf. *Mt* 16,16; *Mt* 28,19s; *Act* 2,38; 8,15-17; entre outros.

fundamenta agora a mistagogia. E logo acrescenta a este respeito: «Foi descoberto como é que o homem havia de morrer, continuando vivo, [...] quando viesse à Fonte e mergulhasse na Fonte»³¹⁵.

Com efeito, a água previamente preparada, porque consagrada pela invocação do bispo, por virtude da qual se torna presente o Espírito actuante de Deus³¹⁶, servirá para purificar o homem do seu pecado, isto é, para destruir os malefícios da astúcia da serpente mentirosa, e, por conseguinte, para viabilizar o Projecto inicial de Deus.

É verdade que o Criador sentenciara: «És terra e à terra voltarás»³¹⁷, ao passo que no baptismo, o homem mergulha na água, que não na terra. Todavia, pergunta Ambrósio: «Que é a água senão um elemento que vem da terra?»³¹⁸. Porque a água vem da terra, e dado que esta possibilita que, sepultados nela, continuemos a viver, é na água que mergulhamos. Por isso, justificada a resposta a uma eventual dificuldade, logo acrescenta: «Portanto, satisfaz-se a sentença celeste, sem o aniquilamento da morte. Porque mergulhas, é cumprida aquela sentença: 'És terra e à terra voltarás»³¹⁹.

Antes de preparada a água da Fonte pela invocação do bispo³²⁰, preparara-se o catecúmeno para nela morrer, de certo modo, não só remotamente, pela penitência³²¹, mas também imediatamente, pela renúncia³²². Com efeito, a renúncia ao mundo é já associada ao sepultamento com Cristo, mediante o Sacramento do baptismo: quer este, quer aquela comportam, de facto, a morte para o século, isto é, para o pecado³²³. Porque, na realidade, há vários géneros de morte.

Se é verdade que morremos, quando se dá a separação da alma e do corpo, também morremos, quer quando pecamos³²⁴, quer

³¹⁵ «Inuentum est quomodo homo uiuus moreretur, [...] cum ueniret ad fontem et mergeretur in fontem»: *Sacr.* 2,19 = SCh 25bis 84.

³¹⁶ Cf. pp. 71-75, sobretudo.

³¹⁷ Cf. *Gén.* 3,19, citado em *Sacr.* 2,17.19 = SCh 25bis 82.84.

³¹⁸ «Quis est aqua nisi de terra?»: *Sacr.* 2,19 = SCh 25bis 84.

³¹⁹ «Satisfit ergo sententiae caelestis sine mortis stupore. Quod mergis soluitur sententia illa: 'Terra es et in terram ibis': *Sacr.* 2,19 = SCh 25bis 84.

³²⁰ Cf. pp. 71-73.

³²¹ De facto, o baptismo da graça pressupõe o baptismo da penitência: cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65.

³²² Cf. pp. 145-148.

³²³ Cf. *In ps.* 61,31 = CSEL 64,396; *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,198; 9,57 = CSEL 32/2,206.

³²⁴ Cf. *In Lc.* 5,55 = CCL 14,154; *Ep.* 17,7 = CSEL 82/1,125; *In ps.* 118 18,42 = CSEL 62,419, onde, a propósito, recomenda: «Não queirais voltar a pecar depois do baptismo» («Nolite iterum peccare post baptismum»).

quando do pecado somos absolvidos³²⁵: no primeiro caso, falamos de morte da natureza³²⁶; no segundo e no terceiro, de morte por causa e para a culpa, respectivamente.

Agora, não se trata da primeira morte. O que se pretende é justamente evitar a segunda — morte devida ao pecado — pela renúncia, aceitando a terceira — morte para o pecado — a consumir simbolicamente no banho, pelo qual morremos enquanto pecadores: é que só esta inviabiliza aquela, porque possibilita a recuperação da nossa vida, escondida em Cristo, que é a própria vida eterna³²⁷.

Mais recentemente, o catecúmeno preparara-se para consumir na água consagrada a sua morte pelo rito da profissão de fé. Na verdade, cada imersão é precedida pelo seu acto de fé, associado aos motivos da morte-sepultura e da absolvição do pecado.

Tendo declarado que acreditava em Deus Pai, lembra Ambrósio ao neófito: «Disseste: 'CREIO', e mergulhaste, isto é, foste sepultado»³²⁸.

E, relativamente a Cristo e à sua cruz, repete o bispo: «Disseste: 'CREIO', e mergulhaste. Por isso, também foste sepultado com Cristo»³²⁹. Esta segunda imersão recorda e simboliza, pois, de modo particular, o sepultamento com Cristo, o único que da Trindade morreu e foi sepultado³³⁰.

Finalmente, em relação à terceira imersão, associada também à fé no Espírito Santo, recorda ele ao neófito: «Disseste: 'CREIO', e mergulhaste pela terceira vez, para que a tríplice confissão te absolvesse das múltiplas quedas do passado»³³¹.

Assim, pela penitência, pela renúncia e pela profissão de fé, o catecúmeno tem acesso à graça. Pelo banho são simbolizadas, ao mesmo tempo, a purificação do corpo e do espírito. De facto, à semelhança de Tertuliano³³², também Ambrósio ensina: «Na verdade, uma vez que são comuns os delitos da mente e do corpo, também comum teve que ser a purificação»³³³. Simultaneamente, a água toca o corpo, mas é o espírito que é purificado.

³²⁵ Cf. *In Lc.* 7,35-38 = CCL 14,226s.

³²⁶ Cf. *In Lc.* 7,35-37 = CCL 14,226s.

³²⁷ Cf. *In Lc.* 7,38 = CCL 14,227; *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,198.

³²⁸ «Dixisti: CREDO, et mersisti, hoc est, sepultus es»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84.

³²⁹ «Dixisti: CREDO, et mersisti. Ideo et Christo es consepultus»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 84-86. Cf. *In ps.* 61,31 = CSEL 64,396; *In Lc.* 7,37 = CCL 14,227; 10,96 = CCL 14,373; *In ps.* 118 18,42 = CSEL 62,419.

³³⁰ Cf. *Myst.* 28 = SCh 25bis 170; *Spiritu* I 9,106s = CSEL 79,61.

³³¹ «Dixisti: CREDO, tertio mersisti ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolueret trina confessio»: *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 86. Cf. *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127.

³³² Cf. pp. 160s.

³³³ «Nam cum delicta communia sint mentis et corporis, purificatio quoque debuit esse communis»: *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65s.

A imersão simboliza, portanto, a morte do catecúmeno; a confissão da fé na Trindade alcança-lhe o perdão; uma e outra são indissociáveis. É o banho nas águas consagradas pela presença da Trindade a Quem solenemente confessa, que o purifica do pecado³³⁴. Porque «a água lava»³³⁵, o banho simboliza a purificação espiritual. Mas é a Trindade confessada que perdoa.

É típico o caso de Pedro que, tendo negado a Cristo na noite da paixão — revelando deste modo a real condição do homem pecador — pela terceira vez confessou o seu amor a Cristo, «para que pela terceira vez fosse absolvido»³³⁶. Na verdade, tal como a confissão de amor de Pedro, também a profissão de fé do catecúmeno pressupõe a confissão de sua culpa: uma e outra são o penhor e a garantia da absolvição procurada junto do Deus indulgente, que sentenciou a necessidade da morte prévia, para beneficiar da sua misericórdia³³⁷.

E a confissão da culpa do catecúmeno tem um duplo simbolismo: por um lado, retira ao diabo a possibilidade de este o incriminar, uma vez que os vínculos do pecado são destruídos³³⁸; por outro, Deus é justificado, porque deste modo é reconhecida a necessidade da sua graça, concedida através do baptismo³³⁹. E, sendo justificado Deus, é também o próprio catecúmeno que por Deus é justificado, pela virtude da sua graça recebida³⁴⁰, a qual consiste na purificação e na absolvição do pecado. A purificação é simbolizada no banho, como proclama ao comentar a pregação do profeta Jonas: «Mais que aos Ninivitas foi-nos dada a nós, nas águas, a remissão dos pecados»³⁴¹. A absolvição é garantida pela confissão da culpa, pressuposta na simultânea profissão de fé na Trindade³⁴².

O facto de Ambrósio associar o perdão do pecado à fé no Espírito Santo — isto é, na Trindade — apenas afirma que, sem esta proclamação, ninguém pode ser perdoado, porque, excluindo o Espírito Santo, a fé não é plena e, por consequência, também o não é o Sacramento³⁴³. Ora só por esta é possível obter a absolvição necessária,

³³⁴ Cf. *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127.

³³⁵ «Aqua lauat»: *Sacr.* 2,19 = SCh 25bis 84.

³³⁶ «Ut tertio absolueretur»: *Sacr.* 2,21 = SCh 25bis 86. Cf. *Spiritu* II 10,105 = CSEL 79,127.

³³⁷ Cf. *In Lc.* 4,79 = CCL 14,413.

³³⁸ Cf. *In ps.* 35,8 = CSEL 64,56.

³³⁹ Cf. *In Lc.* 6,2-4 = CCL 14,175s; *In Ps.* 118 18,30 = CSEL 62,413.

³⁴⁰ Cf. *In Lc.* 6,2s = CCL 14,175s.

³⁴¹ «Certe plus nobis quam Nineuitis data est nobis in aquis remissio peccatorum»: *Hex.* V 11,35 = CSEL 32/1,169.

³⁴² Cf. texto citado na nota 331.

³⁴³ Cf. *Spiritu* I 3,41s = CSEL 79,31s; *Ep.* 77,21 = CSEL 82/3,138.

isto é, a graça dos Sacramentos, porque, «na verdade, nem pode haver a graça dos sacramentos a não ser onde existiu o perdão dos pecados»³⁴⁴.

Pergunta e responde o bispo a respeito da divindade do Espírito Santo: «Porventura é um anjo que perdoa? Porventura é um arcanjo? Certamente que não. Só o Pai perdoa, só o Filho perdoa, só o Espírito Santo perdoa. Ora, porque [o Espírito Santo] pode perdoar, ninguém [O] pode excluir»³⁴⁵. Aliás, é por isso que só em nome³⁴⁶ desta Trindade é que, na verdade, podemos ser baptizados, sob pena de, se tal não acontecer, todo o mistério ser esvaziado de sentido³⁴⁷.

É neste contexto simbólico da profissão de fé, alternada com a tríplice imersão, que o bispo de Milão ensina, a propósito: «Nesta fé morreste para o mundo [...] e, consepultado naquele elemento do mundo, morreste para o pecado»³⁴⁸. Aí está, pois, o simbolismo essencial: o corpo imerge na água, mas é a alma que espiritualmente beneficia; sem morrer de facto, no plano natural, o catecúmeno morre em imagem, como já Paulo, aliás, escrevera, ao relacionar o baptismo cristão com a morte do Senhor Jesus³⁴⁹.

O Apóstolo, na leitura feita, recorda Ambrósio, diz que «aquele que é baptizado é baptizado na morte de Jesus»³⁵⁰. Por conseguinte, à semelhança de Cristo, também o neófito morreu, quando foi baptizado: «Portanto, é uma morte, não na verdade da morte corporal, mas em imagem. Com efeito, quando mergulhas, recibes a semelhança da sua morte e da sua sepultura, recibes o sacramento da sua cruz»³⁵¹.

Trata-se de um pensamento amiudadas vezes esclarecido por Ambrósio. Combinando *Rom* 6,6 com 1 *Jo* 5,8, reflecte este tema,

³⁴⁴ «Neque uero potest gratia sacramentorum, nisi ubi fuerit uenia peccatorum»: *Spiritu* I 14,148 = CSEL 79,78.

³⁴⁵ «Numquid angelus donat, numquid archangelus? Non utique, sed donat solus pater, solus filius, solus spiritus sanctus. Nemo autem quod potest donare, non potest euitare»: *Spiritu* I 10,112 = CSEL 79,64. Cf. *Sacr.* 2,22 = Sch 25bis 86; *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213.

³⁴⁶ Cf. *Sacr.* 2,22 = Sch 25bis 86; 6,5 = Sch 25bis 140; *Spiritu* I 13,132 = CSEL 79, 72; II 8,71 = CSEL 79,114s; *Ep.* 32,4 = CSEL 82/1,227.

³⁴⁷ Cf. *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32.

³⁴⁸ «In hac fide, mundo mortuus es, [...], et quasi in illo mundi consepultus elemento, peccato mortuus [es]»: *Myst.* 21 = Sch 25bis 166. Cf. *Spiritu* I 6,76 = CSEL 79,47; texto citado na nota 359.

³⁴⁹ Cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65. A aproximação a TERTULIANO é clara: cf. pp. 159-161.

³⁵⁰ «Quicumque baptizatur, in morte Iesu baptizatur»: *Sacr.* 2,23 = Sch 25 bis 86. Cf. *Rom* 6,3, subjacente também a *In ps.* 118 5,43 = CSEL 79,106.

³⁵¹ «Mors ergo est, sed non in mortis corporalis ueritate, sed in similitudine. Cum enim mergis mortis suscipis et sepulturae similitudinem, crucis illius accipis sacramentum»: *Sacr.* 2,23 = Sch 25bis 86-88. Cf. *Sacr.* 3,2 = Sch 25bis 90; *Spiritu* I 9,108s = CSEL 79,62; *Fuga saec.* 9,57 = CSEL 32/2,207.

escrevendo: «Somos sepultados naquele elemento que são as águas [...]. Com efeito, na água está a imagem da morte [...], para que através da água morra 'o corpo de pecado', a qual envolve o corpo à maneira de um túmulo [...]. Por consequência, a água é testemunha da sepultura»³⁵². Assim, a *Fonte sagrada*³⁵³ «é como que uma sepultura»³⁵⁴.

É neste contexto de aproximação do neófito a Cristo morto e sepultado que Ambrósio estende tal semelhança ao Senhor crucificado. No termo da sua explicação, conclui: «Portanto, tu és conrucificado, és ligado a Cristo, és ligado aos cravos de nosso Senhor Jesus Cristo»³⁵⁵.

Como no verdadeiro corpo crucificado de Cristo morreu a nossa culpa, porque o nosso pecado foi então crucificado³⁵⁶, sasim agora no baptismo: o catecúmeno crucifica o seu pecado e morre para ele, porque foi purificado da culpa³⁵⁷. Na verdade, o pecado é crucificado porque o catecúmeno, na sua condição de pecador, isto é, de homem velho, se crucifica a si mesmo, simbolicamente, conforme explica Ambrósio: «Na verdade, quando aquele nosso homem velho foi pregado na cruz, foi destruído o pecado, embotado o aguilhão da morte, esvaziada a culpa»³⁵⁸.

A força do simbolismo da tríplice imersão reside, pois, na sua estreita relação com as águas consagradas pela presença da Trindade, em Quem o neófito faz a sua profissão de fé, bem como com a morte de Jesus, com o Qual, no banho, o catecúmeno é configurado.

Na verdade, pela imersão, é simbolizada a sua sepultura, que pressupõe a sua morte prévia. Que morte? A morte para o pecado, à semelhança de Jesus, pois que, no plano de Deus, o que conta é a

³⁵² «In illo aquarum sepelimum elemento [...]. In aqua enim imago mortis [...], ut per aquam moriatur 'corpus peccati', quae quasi quodam tunulo corpus includit [...]. Aqua igitur testis est sepulturae»: *Spiritu* I 6,76.77 = CSEL 79,47.

³⁵³ Cf. *Sacr.* 1,24 = Sch 25bis 72; *In ps.* 37,10 = CSEL 64,143; *In Lc.* 5,25 = CCL 14,144 (texto citado na nota 678).

³⁵⁴ «Quasi sepultura est»: *Sacr.* 2,19 = Sch 25bis 84. Cf. *Sacr.* 3,1 = Sch 25bis 90.

³⁵⁵ «Tu ergo conrucifigeris, Christo adhaeres, clavis domini nostri Iesu Christi adheres»: *Sacr.* 2,23 = Sch 25bis 88. Cf. *Sacr.* 6,8 = Sch 25bis 140; *Fuga saec.* 9,57 = CSEL 32/2,206. Assim é que os dois ladrões, crucificados com Cristo no calvário, simbolizam misticamente os dois povos pecadores que, através do baptismo, com Cristo deviam ser crucificados, como explica em *In Lc.* 10,123 = CCL 14,380. Julgamos que esta perspectiva teológica da configuração do neófito com Cristo crucificado pode alicerçar-se na figura da água que, brotando do Lado aberto do Senhor na cruz, anuncia o Sacramento: cf. pp. 349-352.

³⁵⁶ Por isso, exclama: «Rica é a árvore do Senhor, a qual crucificou os pecados de todos» («*Beatum lignum domini, quod omnium peccata crucifixit*»): *In ps.* 35,3 = CSEL 64,51.

³⁵⁷ Cf. *Spiritu* I 9,109 = CSEL 79,62.

³⁵⁸ «Etenim cum uetus ille homo noster adfixus est cruci, destructum est peccatum, obtusus aculeus [mortis], uacuata culpa»: *Fuga saec.* 9,57 = CSEL 32/2,206s.

eliminação do pecado, justamente pelo acontecimento da morte. Assim explica Ambrósio ao neófito o sentido da sua morte espiritual: «Para que, como Cristo morreu, assim também tu experimentes a morte. Como Cristo morreu pelo pecado [...], assim também tu, através do Sacramento do baptismo, morras para as antigas amarras do pecado»³⁵⁹.

De facto, a Encarnação do Filho de Deus — que a cruz ilumina — permitiu que em Jesus, verdadeiro homem, se cumprisse a sentença de Gén 3,19 e, ao mesmo tempo, n'Ele fosse recuperado, de algum modo, e pela primeira vez, após o pecado de Adão, o novo Projecto salvífico de Deus. Escreve Ambrósio, textualmente:

«Portanto, Jesus recebeu um corpo para abolir a maldição da carne pecadora, e fez-Se maldição por nós, para que a bênção absorvesse a maldição; a integridade, o pecado; a indulgência, a sentença; a vida, a morte. Na verdade, recebeu também a morte, para que se cumprisse a sentença [...]. Portanto, nada foi feito contra a sentença de Deus, quando a condição da sentença divina foi cumprida»³⁶⁰.

Mais incisivamente afirma o bispo de Milão, a respeito desta condição assumida por Cristo, justificando-a: «Ó homem! Tu és pecado. Por isso, o Pai omnipotente fez o seu Cristo pecado, fez um homem que carregasse os nossos pecados»³⁶¹.

Cristo incarnou para que, assumindo a carne pecadora da natureza humana — embora sem assumir o pecado que a afectava — pudesse morrer nessa carne, isto é, fazer-Se maldição e pecado, e destruir assim, quer este pecado, quer aquela maldição. Deste modo, em Jesus, o Homem crucificado, a maldição, como o pecado que a causou, são eliminados, pela intervenção da morte. N'Ele se realiza então, pela primeira vez, o cumprimento da sentença divina, de tal modo que o Projecto de Deus após o pecado se torna realidade n'Ele e viável

³⁵⁹ «Ut quomodo Christus mortus est, sic et tu mortem degustes, quomodo Christus mortuus est peccato [...], ita et tu superioribus inlecebris peccatorum mortuus sis per baptismatis sacramentum»: *Sacr.* 2,23 = *SCh* 25bis 86. Cf. *Spiritu* I 9,109 = *CSEL* 79,62; citação na nota 348.

³⁶⁰ «Ergo suscepit Iesus carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret, et factus est maledictum, ut benedictio absorberet maledictionem, integritas peccatum, indulgentia sententiam, uita mortem. Suscepit enim et mortem, ut inpleretur sententia [...]. Nihil ergo factum est contra sententiam dei, cum sit diuinae conditio inpleta sententiae»: *Fuga saec.* 7,44 = *CSEL* 32/2,198.

³⁶¹ «Peccatum es, o homo. Ideo peccatum fecit Christum suum omnipotens pater, hominem fecit, qui peccata nostra portaret»: *In ps.* 118 18,42 = *CSEL* 62,419.

para os outros homens: «Ele suportou a servidão e a morte, para te oferecer a liberdade da vida eterna»³⁶².

O mistério pascal de Cristo, na sua primeira fase, nuclearizada na sua crucifixão, morte e sepultura, é assim realizado no catecúmeno. Esta dimensão do mistério é simbolizada, no que respeita ao catecúmeno, na tríplice imersão do rito do banho.

Deste modo, «cumprida a sentença, há lugar para o benefício, para o remédio celeste»³⁶³; para o benefício «que fora perdido devido à fraude da serpente»³⁶⁴. Por conseguinte, se a maldição reina até à morte, «depois da morte [sobrevém] a graça»³⁶⁵.

Assim, a morte em imagem do catecúmeno não é senão a condição prévia essencial que viabiliza a recuperação do primitivo Plano de Deus, a respeito do homem. Morrer é dar cumprimento à sentença remediadora! Viver, isto é, devolver ao homem a possibilidade de usufruir dos bens originais do Criador, e reintegrá-lo no paraíso³⁶⁶: tal é o sentido do seu Projecto, em nova fase, sentido que a emersão baptismal simboliza.

De facto, bem mais que a dimensão de sepultura e de túmulo — afirmada, repetimos, como condição que viabiliza o novo Projecto de Deus — Ambrósio acentua que as águas consagradas da Fonte, «sacrário de regeneração»³⁶⁷, são antes o berço de uma nova vida. Aliás, o contraste morte-vida, sepultamento-ressurreição, é continuamente sublinhado, a par, por Ambrósio. Segundo o Plano de Deus, a morte deve preceder a vida; o sepultamento é a antecâmara da ressurreição. Assim, na previsão do baptismo, alertara já os catecúmenos, em tempo oportuno, neste sentido: «Primeiramente morreremos, para que revivamos. Na verdade, não podemos viver para Deus, se antes não morremos para o pecado»³⁶⁸.

Preenchida a condição, abre-se caminho à realização do Projecto novo de Deus. De facto, o homem fora criado «para viver»³⁶⁹. A recuperação da vida é, pois, a outra face do baptismo.

³⁶² «Ille suscepit mortis seruitutem, ut tibi tribueret uitae aeternae libertatem»: *In ps.* 118 18,42 = CSEL 62,420.

³⁶³ «Inpleta sententia locus est beneficii remedioque caelesti»: *Sacr.* 2,19 = Sch 25bis 84.

³⁶⁴ «Quod fraude fuerat serpentis a missum»: *Sacr.* 2,17 = Sch 25bis 84.

³⁶⁵ «Post mortem gratia»: *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,198. Cf. *In Lc.* 10,96 = CCL 14,373.

³⁶⁶ Cf. *Sacr.* 2,17.19 = Sch 25bis 82-84; *In ps.* 1,38 = CSEL 64,33.

³⁶⁷ «Regenerationis sacrarium»: *Myst.* 5 = Sch 25bis 158.

³⁶⁸ «Prius morimur, ut reuiuiscamus; non enim possumus deo uiuere, nisi peccato ante morimur»: *Ios.* 14,83 = CSEL 32/2,121. Cf. *Interp. Iob.* IV 10,36 = CSEL 32/2,296; *Ep.* 28, 10 = CSEL 82/1,191.

³⁶⁹ «Ut uiueret»: *Sacr.* 2,17 = Sch 25bis 84.

É verdade que «o homem morreu, mas Cristo encontrou a ressurreição»³⁷⁰. Se n'Ele, pela sua morte, se cumpriu a sentença do princípio — e, consepultados e mortos com Cristo, também é cumprida naqueles que são baptizados — também n'Ele, pela sua ressurreição, se realizou o verdadeiro Projecto de Deus. De facto, Cristo ressuscitou «para que o benefício celeste, que fora perdido pela fraude da serpente, fosse recuperado»³⁷¹, isto é, «para que prevalecesse para sempre, a graça de Deus»³⁷². Se a morte fora apresentada como remédio condicionante, a ressurreição de Cristo aparece já como o antídoto eficaz e perpétuo, à luz de *Rom* 6,8-10.

Cristo, uma vez ressuscitado, já não morre. A morte, até então vencedora, devido ao agulhão do pecado, é n'Ele vencida, e, por conseguinte, já não tem sobre Ele qualquer domínio. Por isso, Cristo vive para Deus para sempre.

Feito participante do dinamismo salvífico da ressurreição de Cristo, mediante o baptismo, também o neófito então ressuscita. A morte da natureza será eliminada, aquando da ressurreição dos mortos³⁷³. Agora, a morte espiritual garante desde já a ressurreição espiritual, por meio do baptismo, o que a tríplice emersão simboliza: «Não só somos mergulhados [na Fonte], mas também [dela] ressurgimos, isto é, somos ressuscitados»³⁷⁴.

O catecúmeno que emergira das águas e subira da Fonte — subida que igualmente simboliza a sua ressurreição, como a descida representara a sua morte³⁷⁵ — participa desde já do dinamismo salvífico e vital da ressurreição e da graça de Cristo, se bem que não ainda na sua plenitude, cuja magnificência já então se revelara³⁷⁶.

Na verdade, explica Ambrósio, «que é a ressurreição senão quando da morte ressurgimos para a vida?»³⁷⁷. Se a imersão nas águas simboliza a morte do catecúmeno — morte verdadeira, mas não na sua dimensão biológica³⁷⁸ — a emersão respresenta, também em

³⁷⁰ «Mortuus est homo, se d Christus inuenit resurrectionem»: *Sacr.* 2, 17 = SCh 25bis 84.

³⁷¹ «Ut redintegraret caeleste beneficium quod fraude fuerat serpentis amissum»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 84.

³⁷² «Ut dei perpetua gratia perseueraret»: *Sacr.* 2,17 = SCh 25bis 84. Cf. *In Lc.* 10, 96 = CCL 14,373.

³⁷³ Cf. *Bono mort.* 4,15 = CSEL 32/1,716.

³⁷⁴ «Et demergimur et resurgimus, hoc est, resuscitamur»: *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90.

³⁷⁵ Cf. *In ps.* 37,10 = CSEL 64,143; *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,199.

³⁷⁶ Cf. *Ep.* 28,10 = CSEL 82/1,190s.

³⁷⁷ «Resurrectio quid est nisi quando de morte ad uitam resurgimus?»: *Sacr.* 3,2 = SCh 25bis 90.

³⁷⁸ Cf. *Sacr.* 2,23 = SCh 25bis 86-88.

imagem, mas verdadeiramente, a sua ressurreição espiritual³⁷⁹. Nesta perspectiva, tal como com os Hebreus na passagem do Mar Vermelho, assim no baptismo com o neófito: «Aquele que passa por esta Fonte, não morre, mas ressuscita»³⁸⁰. A morte em imagem sucede a ressurreição simbolizada, conforme explica Ambrósio ao neófito: «Morreste para o mundo e ressuscitaste para Deus. Morreste para o pecado e ressuscitaste para a vida eterna»³⁸¹.

Ao mesmo tempo, o catecúmeno morre e ressuscita, sacramentalmente: morre, devido ao pecado e para que o pecado e a consequente culpa sejam eliminados; e ressuscita, devida à graça de Cristo ressuscitado, para recuperar a vida³⁸². O neófito ressuscita com Cristo³⁸³. Assim, configurado com Jesus na morte, com Cristo é configurado na ressurreição³⁸⁴. Por isso, logo aplica aos baptizados: «Como Cristo, que morreu pelo pecado, vivemos para Deus»³⁸⁵. Referindo-se a Cristo que, feito pecado, morreu por causa do pecado do homem, mas ressuscitou, recomenda Ambrósio: «Ele morreu uma vez, ressuscitou uma vez. Também tu, consepultado com Ele, com Ele ressuscitado no baptismo, toma cuidado, para que não morras de novo, quando vieres a morrer uma vez»³⁸⁶.

A dimensão cristológica — e escatológica³⁸⁷ — é, pois, particularmente relevada no simbolismo do banho. Deste modo, é a ressurreição de Cristo que ilumina, de facto, a ressurreição sacramental do neófito. Neste contexto, a imagem da ressurreição como *passagem* da morte para a vida³⁸⁸, aponta para outro expressivo simbolismo: o da regeneração para a graça³⁸⁹, nas águas vivas³⁹⁰. Por isso, declara Ambrósio: «Como aquela ressurreição [de Cristo] foi uma

³⁷⁹ Cf. *Sacr.* 3,2 = SCh 25bis 90.

³⁸⁰ «Qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit»: *Sacr.* 1,12 = SCh 25bis 66.

³⁸¹ «Mundo mortuus es et deo resurrexisti, peccato mortuus ad uitam es resuscitatus aeternam»: *Myst.* 21 = SCh 25bis 166.

³⁸² Cf. *Sacr.* 2,23 = SCh 25bis 86. Isto mesmo afirma a propósito da ressurreição de Lázaro: cf. *Ep.* 19,6 = CSEL 82/1,144.

³⁸³ Cf. *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,198s.

³⁸⁴ Cf. *Sacr.* 2,20 = SCh 25bis 86; *Virginit.* 13,82 = PL 16,287; *In ps.* 37,10 = CSEL 64,143.

³⁸⁵ «Deo uiuimus sicut Christus qui peccato mortuus est»: *In Lc.* 7,35 = CCL 14,227. Cf. *Ep.* 31,16 = CSEL 82/1,224.

³⁸⁶ «Semel est mortuus, semel resurrexit. Et tu cum illo consepultus, cum illo in baptisate resuscitatus, caue, ne, cum mortuus fueris semel, moriaris iterum»: *In ps.* 118 18,42 = CSEL 62,419.

³⁸⁷ Cf. *In ps.* 36,63 = CSEL 64,121.

³⁸⁸ Cf. textos citados nas notas 377 e 381.

³⁸⁹ Cf. *Sacr.* 3,3 = SCh 25bis 92.

³⁹⁰ Cf. pp. 72-75.

regeneração, assim também esta ressurreição da Fonte é uma regeneração»³⁹¹.

De facto, segundo a interpretação de *Act* 13,33, que Ambrósio assume, as palavras do Salmo 2,7 — «Tu és meu Filho, Eu gerei-Te hoje» — dizem respeito à ressurreição de Cristo. Por isso, esta foi como que uma regeneração³⁹². É sobretudo pela ressurreição que o Pai revela e confirma Jesus como seu Filho. Na verdade, foi a partir daquele acontecimento salvífico que os discípulos reconheceram e proclamaram aquela condição de Jesus. A ressurreição baptismal é, por conseguinte, a participação numa nova vida. Configurado com Cristo ressuscitado, no baptismo, também o neófito, de modo semelhante, é regenerado por Deus, isto é, torna-se seu filho³⁹³. E o Autor desta geração espiritual em Cristo, de facto, é o Espírito Santo³⁹⁴: aí está a dimensão pneumatológica do banho, uma vez mais sublinhada. O dom do Espírito Santo — invocado para consagrar as águas da Fonte e Ele próprio fonte de vida³⁹⁵ — revela, confirma, e, de certo modo, consoma esta condição do neófito³⁹⁶. Por isso, afirma Ambrósio, na linha da tradição da Igreja, a necessidade do baptismo da água e do Espírito Santo³⁹⁷.

Regenerado nas águas da Fonte, o neófito nasceu de novo. O ventre materno não foi o seio da mulher — o que sucedeu uma vez, na ordem da natureza — mas as águas consagradas. Por isso, o novo nascimento situa-se no plano da graça. As águas fecundadas pelo Espírito invocado podem assim ser comparadas ao seio de Maria, fecundada pelo mesmo Espírito, e por Cujas acção o Filho de Deus foi concebido, não segundo a natureza, mas segundo a graça³⁹⁸. Como o ventre de Maria, a Fonte é agora seio materno e virginal³⁹⁹. À semelhança das águas da criação — que desde o

³⁹¹ «Sicut illa resurrectio regeneratio fuit, ita et ista resurrectio regeneratio est»: *Sacr.* 3,2 = SCh 25bis 90.

³⁹² Cf. *Sacr.* 3,2 = SCh 25bis 90.

³⁹³ Cf. *Sacr.* 5,19 = SCh 25bis 130; *In Lc.* 7,228 = CCL 14,293.

³⁹⁴ Cf. *Spiritu* II 7,64-66 = CSEL 79,111s. De igual modo, CROMÁCIO, *Sermo* 18A = CCL 9A 87.

³⁹⁵ Cf. pp. 72-75.

³⁹⁶ Cf. pp. 219s; *In Lc.* 7,132.133 = CCL 14,259s; *Spiritu* I Prol. 8 = CSEL 79,19.

³⁹⁷ Cf. *Myst.* 20 = SCh 25bis 166; *In ps.* 118 3,14 = CSEL 62,48; *Spiritu* I 3,40-43 = CSEL 79,30-32; III 10,53 = CSEL 79,176; III 11,64 = CSEL 79,177; *Hel.* 22,84 = CSEL 32/2,464; CROMÁCIO, *Sermo* 18,2s = CCL 9A 83s; *Sermo* 18A = CCL 9A 87; *Sermo* 34 = CCL 9A 156s.

³⁹⁸ Cf. *Myst.* 59 = SCh 25bis 190-192; CROMÁCIO, *Sermo* 18,2s = CCL 9A 83s.

³⁹⁹ Cf. *Myst.* 59 = SCh 25bis 190-192. O simbolismo da água como seio materno é desenvolvido também por CROMÁCIO, *Sermo* 18,3 = CCL 9A 84 e por TEODORO, *Hom.* 14,9 = ST 145,421.423, entre outros.

mandato de Deus em *Gén* 1,20 receberam a missão maternal de gerar e dar à luz, como lei perpétua⁴⁰⁰ — assim ainda agora as águas da Fonte consagradas. Por isso, podemos mais ajustadamente dizer: o rito do banho na Fonte é o momento visível de novo parto⁴⁰¹ e simboliza o novo nascimento do catecúmeno, gerado no seio da Igreja pelo bom Esposo que é o Senhor Jesus⁴⁰². Deste modo, à dimensão cristológica do banho, associa Ambrósio ainda a perspectiva eclesiológica⁴⁰³. A Igreja é a nova Eva.

Na verdade, a Igreja, reunida de entre os gentios⁴⁰⁴, é bem aquela mulher que deixa os pais, para se unir ao homem que é Cristo Jesus⁴⁰⁵. Ela nasceu do lado aberto do Senhor na cruz⁴⁰⁶. Assim unida a Cristo⁴⁰⁷, a Igreja torna-se verdadeiramente a mãe de todos os viventes⁴⁰⁸. Isto significa que a graça de Cristo, recebida no baptismo, é por Cristo concedida à Igreja, sua Esposa, que Ele mesmo edifica⁴⁰⁹. É na Igreja que estão o Pai, o Filho e o Espírito Santo. É a Igreja que acorre aquele que deseja levantar-se de entre os mortos⁴¹⁰; o servo que quer tornar-se verdadeiro filho⁴¹¹; é na Igreja, corpo de Cristo, que, mediante a graça do baptismo, o homem é renovado no seu espírito⁴¹².

A Fonte baptismal aparece deste modo como o lugar privilegiado em que a maternidade fecunda da Igreja se manifesta⁴¹³. Neste contexto, o baptismo é apropriadamente chamado «banho da regeneração»⁴¹⁴, e o baptistério, «sacrário de regeneração»⁴¹⁵. E aquele que é baptizado, nova criatura.

³⁹⁹ Cf. *Myst.* 59 = SCh 25 bis 190-193. O simbolismo da água como seio materno é desenvolvido também por CROMÁCIO, *Sermo* 18,3 = CCL 9A 84 e por TEODORO, *Hom.* 14,9 = ST 145,421.433, entre outros.

⁴⁰⁰ Cf. *Hex.* V 1,2 = CSEL 32/1,141; V 3,7 = CSEL 32/1,145s; V 4,10 = CSEL 32/1,147s; 3.2.1.1.2. O mesmo pensamento em TERTULIANO: cf. pp. 66, nota 180.

⁴⁰¹ Cf. *Isa.* 8,74 = CSEL 32/1,693; *In ps.* 35,28 = CSEL 64,69.

⁴⁰² Cf. *In Lc.* 5,24 = CCL 14,143.

⁴⁰³ Esta admirável simbiose expressa-a AMBRÓSIO, quando afirma que a Igreja é «o povo de Cristo» («Christi populus»): *In ps.* 36,7 = CSEL 64,75 Cf. *In ps.* 118 18,30 = CSEL 62,413.

⁴⁰⁴ Cf. *In ps.* 36,7 = CSEL 64,75.

⁴⁰⁵ Cf. *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70.

⁴⁰⁶ Cf. *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70; ainda pp. 351s.

⁴⁰⁷ Cf. *Ep.* 18,16 = CSEL 83/1,136.

⁴⁰⁸ Cf. *In Lc.* 2,86.88 = CCL 14,70s; 6,4 = CCL 14,176.

⁴⁰⁹ Cf. *In Lc.* 2,89 = CCL 14,71; 6,9 = CCL 14,177.

⁴¹⁰ Cf. *In Lc.* 7,229 = CCL 14,293.

⁴¹¹ Cf. *Sacr.* 5,19 = SCh 25bis 128 (texto citado na nota 450).

⁴¹² Cf. *In Lc.* 8,56 = CCL 14,319.

⁴¹³ Cf. *Ep.* 18,16 = CSEL 82/1,136.

⁴¹⁴ Cf. *Spiritu* III 10,64 = CSEL 79,177; *Interp. Iob.* IV 9,35 = 32/2,295; *In ps.* 118 22,24 = CSEL 62,490; *In Lc.* 5,23 = CCL 14,143; *Apol.* I 5,23 = CSEL 32/2,313. Esta designação é um eco da linguagem neo-testamentária: cf. *Tit.* 3,5; 1 *Pe.* 1,3.23.

⁴¹⁵ «Regenerationis sacrarium»: *Myst.* 5 = SCh 15bis 158.

Deus, Criador da natureza humana — que o próprio homem adulterou, quando infringiu o preceito divino — fiel ao seu novo Projecto de salvação, e porque é rico em misericórdia, muda a própria natureza criada⁴¹⁶. Criado na origem à imagem de Deus e colocado no paraíso, o homem, pelo pecado, perdeu esta sua condição: assumiu uma efígie terrena⁴¹⁷ e foi expulso do paraíso. Para regressar à sua origem — o que só o Autor da natureza humana pode realizar⁴¹⁸ — tem agora de passar pelas águas, para que seja destruído o pecado que há nele⁴¹⁹.

Herdeiro desta condição primitiva⁴²⁰, o homem precisa de se despojar do que é, ao nascer, segundo a natureza, e revestir-se do que é, ao *renascer*, segundo a graça do baptismo⁴²¹. Deste modo, a natureza humana é não só reparada⁴²², mas sobretudo, reformada⁴²³, isto é, renovada⁴²⁴ e regenerada, porque enriquecida da graça da vida que promana de Cristo ressuscitado, pois n'Ele o homem é verdadeiramente vivificado⁴²⁵. Tal é o efeito da santificação baptismal⁴²⁶.

Se ao comer do fruto da árvore proibida, o homem é privado da vida, crucificado o pecado, é-lhe devolvida a graça da vida⁴²⁷. Assim, renascido no banho⁴²⁸, o homem recupera a idade da sua infância espiritual⁴²⁹, a sua inocência paradisíaca⁴³⁰.

⁴¹⁶ Cf. *Ep.* 16,7 = CSEL 82/1,118.

⁴¹⁷ Cf. *Hex.* VI 7,42 = CSEL 32/1,234.

⁴¹⁸ Cf. *Ep.* 16,7 = CSEL 82/1,118; *Ep.* 80,3 = PL 16,1271; *In Lc.* 7,214 = CCL 14,289.

⁴¹⁹ Cf. *In ps.* 61,32 = CSEL 64,396; *In ps.* 1,38 = CSEL 64,33. Sobre a relação entre o baptismo e o paraíso, cf. J. DANÍELOU, *Sacramentum* 13-21.

⁴²⁰ Cf. *In Lc.* 7,234 = CCL 14,295.

⁴²¹ Cf. *In ps.* 36,63 = CSEL 64,121; *In Lc.* 5,23 = CCL 14,143.

⁴²² Cf. *In ps.* 40,1 = CSEL 64,230; *In Lc.* 7,234 = CCL 14,295; 8,56 = CCL 14,319; *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,214.

⁴²³ Cf. *Sacr.* 2,17 = Sch 25bis 84 (texto citado na nota 431); *In Lc.* 7,234 = CCL 14,295; *Paenit.* II 2,8 = Sch 179,136-138; *Spiritu* III 14,102 = CSEL 79,193.

⁴²⁴ Cf. *Myst.* 1 = Sch 25bis 156; *In ps.* 118 18,26 = CSEL 62,410; *Hex.* V 24,92 = CSEL 32/1,203; *Interp. Iob* IV 9,35 = CSEL 32/2,295; *In Lc.* 5,23 = CCL 14,143; 8,56 = CCL 14,319; *Ep.* 8,7 = CSEL 82/1,70. *Paenit.* II 2,8 = Sch 179,136-138. Esta renovação é complementada pela efusão do Espírito Santo: cf. pp. 219s; 228s.

⁴²⁵ Cf. *Sacr.* 2,22 = Sch 25bis 86; *Ep.* 16,7 = CSEL 82/1,118; *In Lc.* 7,235 = CCL 14,295; *In ps.* 118 Prol. 2 = CSEL 62,4; 10,17 = CSEL 62,213; *In ps.* 35,3 = CSEL 64,51.

⁴²⁶ Cf. *In Lc.* 5,23 = CCL 14,143.

⁴²⁷ Cf. *In ps.* 35,3 = CSEL 64,51.

⁴²⁸ Cf. *Isa.* 8,74 = CSEL 32/1,693; *Spiritu* II 7,63 = CSEL 79,110s; III 10,64 = CSEL 79,177; *In Lc.* 7,170 = CCL 14,273; *Paenit.* II 2,8 = Sch 179,136-138.

⁴²⁹ Cf. *In ps.* 118 22,4 = CSEL 62,490.

⁴³⁰ Cf. *In Lc.* 6,2 = CCL 14,175; *In ps.* 43,79 = CSEL 64,318; o homem regressa ao paraíso: cf. *Ep.* 31,5 = CCL 82/1,218.

O homem é, pois, recriado à imagem e semelhança de Deus, como ao princípio. Esta é a nova criatura, enriquecida pela graça santificadora de Cristo ressuscitado, recebida no baptismo. Por isso, Ambrósio pode afirmar que «a ressurreição é a recriação da natureza»⁴³¹.

Configurado com Cristo na morte e na ressurreição, o neófito, nova criatura, é também a imagem de Cristo⁴³². Cristo, imagem de Deus e Homem novo, nasce naquele que, mediante o parto da fé, renasce e é recriado⁴³³ para Deus⁴³⁴, pela graça santificadora do baptismo, à sua imagem e semelhança. Nesta perspectiva, como Paulo, declara o bispo de Milão: «Por conseguinte, não somos nós que existíamos que vivemos, mas 'é Cristo que vive' em nós»⁴³⁵. O catecúmeno é então total e radicalmente renovado⁴³⁶. É este, pois, em síntese, o núcleo do pensamento de Ambrósio: à semelhança do que sucedeu com Cristo, a regeneração baptismal, por Ele operada na Igreja, por efeito da sua graça santificadora, é uma ressurreição; esta ressurreição, simbolizada na emersão do banho, é uma recriação.

A própria configuração octogonal do baptistério de Santa Tecla⁴³⁷, bem como o tempo em que a liturgia baptismal é celebrada servem admiravelmente este simbolismo. O simbolismo da ressurreição de Cristo torna-se visível também naquela configuração octogonal⁴³⁸. Com efeito, é na Fonte octogonal, ao oitavo dia⁴³⁹ — o dia em que todos são iluminados pela ressurreição de Cristo⁴⁴⁰ —

⁴³¹ «Resurrectio naturae est reformatio»: *Sacr.* 2,17 = Sch 25bis 84.

⁴³² Cf. *Isa.* 8,74 = CSEL 32/1,693.

⁴³³ Cf. *Sacr.* 5,19 = Sch 25bis 130; *In ps.* 35,28 = CSEL 64,69; *Ep.* 18,16 = CSEL 82/1,136.

⁴³⁴ Cf. *Paenit.* II 2,8 = Sch 179,136-138.

⁴³⁵ «Non ergo nos qui eramus uiuimus, sed 'uiuuit Christus' in nobis»: *Ep.* 31,16 = CSEL 82/1,224; cf. *Hex.* III 1,3 = CSEL 32/1,60s; *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70. Ainda p. 312, nota 417.

⁴³⁶ Cf. *Ep.* 31,16 = CSEL 82/1,224. De modo semelhante, TEODORO, *Hom.* 14,9 = ST 145,421.423.

⁴³⁷ Cf. reprodução em G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 230. A configuração octogonal, aliás, em princípio, era universal. Particularmente célebre é o baptistério de Latrão, em Roma. Sobre o assunto, cf. A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notices, bibliographie* (Paris 1962), onde são reproduzidos todos os baptistérios conhecidos; J. L. MAIER, *Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Étude historique et iconographique* (Friburg/Suisse 1964).

Em *Sacr.* 1,4.6 = Sch 25bis 62.64, AMBRÓSIO deixa perceber, à luz da sua catequese, que, de facto, o baptistério local, nas suas variadas componentes que o catecúmeno via, já encerrava em si mesmo uma dimensão simbólica.

⁴³⁸ A. G. MARTIMORT, *Les symboles* 197, vê na configuração octogonal do baptistério ou da piscina um eco de 1 *Pe* 3,20s, o que sublinharia um simbolismo que só a ressurreição de Cristo, a nosso ver, plenifica.

⁴³⁹ Simbolismo enraizado e desenvolvido a partir de 1 *Pe* 3,20-22 e explorado já por JUSTINO, *Διάλογ.* 138,1s = PG 6,793. A propósito, cf. J. DANÍELOU, *Sacramentum* 66-68.

⁴⁴⁰ Cf. *Ep.* 31,5 = CSEL 82/1,218.

que o catecúmeno é regenerado, isto é, ressuscitado na água da Fonte e nela consagrado pela graça do Espírito, isto é, de Cristo ⁴⁴¹. A ressurreição de Cristo, acontecida ao oitavo dia, encerrou o tempo antigo e deu início a um tempo novo ⁴⁴². Baptizado no oitavo dia, também o catecúmeno ressuscita com Cristo ⁴⁴³, uma vez que o baptismo simboliza a sua regeneração, isto é, a sua ressurreição espiritual. A celebração representa, por conseguinte, a inauguração definitiva do tempo novo em que o neófito, renascido e ressuscitado, porque homem novo também, assume, coerentemente, um novo estilo existencial de vida.

O neófito é, portanto, um homem novo, uma nova criatura em Cristo, isto é, no plano da graça ⁴⁴⁴ e, por isso, convidado a viver num tempo novo: «Também tu existias, mas eras uma velha criatura. Depois que foste consagrado, começaste a ser uma nova criatura» ⁴⁴⁵. A novidade profunda, que o atinge no mais íntimo de si mesmo ⁴⁴⁶, consiste nisto: o neófito, que era antes filho da ira *passou* ⁴⁴⁷ a ser filho da paz e da caridade ⁴⁴⁸, isto é, filho de Deus, porque recriado à sua imagem e semelhança, dado que recebeu o Espírito Santo e foi configurado com Cristo ressuscitado, a verdadeira Imagem do próprio Deus ⁴⁴⁹. Pela graça de Cristo, explica Ambrósio ao neófito, «de mau servo, tornaste-te bom filho» ⁴⁵⁰.

Arrancado ao mundo rejeitado das trevas ⁴⁵¹, isto é, da morte, uma vez purificado do pecado — expressão da tirania do diabo — o neófito é transferido para o Reino de Cristo, pela recuperação da vida, uma vez destruída a morte ⁴⁵². Eliminadas as trevas, o neófito é iluminado ⁴⁵³.

⁴⁴¹ Cf. *Ep.* 31,5 = CSEL 82/1,218; *In ps.* 118 Prol. 2 = CSEL 62,4.

⁴⁴² Cf. *Ep.* 31,16 = CSEL 82/1,224. Ao tratar do simbolismo do oitavo dia, na tradição ocidental, J. DANIÉLOU, *Bible* 373-387, apenas estuda AGOSTINHO, ignorando AMBRÓSIO.

⁴⁴³ Cf. *In ps.* 118 Prol. 2 = CSEL 62,4.

⁴⁴⁴ Cf. *Ep.* 8,6.7 = CSEL 82/1,69s; *Fuga saec.* 7,44 = CSEL 32/2,207.

⁴⁴⁵ «Tu ipse eras, sed eras uetus creatura; posteaquam consecratus es, noua creatura esse coepisti»: *Sacr.* 4,16 = SCh 25bis 110.

⁴⁴⁶ Cf. *In Lc.* 7,170 = CCL 14,273; 8,56 = CCL 14,318.

⁴⁴⁷ Quanto ao baptismo como *passagem*, cf. sobretudo pp. 283-289.

⁴⁴⁸ Cf. *Ep.* 16,7 = CSEL 82/1,118.

⁴⁴⁹ Cf. nota 784.

⁴⁵⁰ «Ex malo seruo factus es bonus filius»: *Sacr.* 5,16 = SCh 25bis 128.

⁴⁵¹ Cf. nota 179.

⁴⁵² Cf. *Col* 1,13.

⁴⁵³ Cf. 2 *Cor* 4,6; *Heb.* 10,32; 6,4. Também JUSTINO, *Ἀπολ.* 1,61.65 = PG 6,421b; id., *Διάλογ.* 39 = PG 6,560bc (sobre aquela *Apologia*, cf. estudo de J. PABLO-MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo* [Zürich 1971] 254-263, mormente 260s, sobre o baptismo como iluminação; sobre o tema, na perspectiva protestante, cf. A. BÉNOIT, *Le baptême chrétien au second siècle* [Paris 1953] 165-181); ainda notas 192-194.

CLEMENTE de Alexandria, *Παιδαγ.* I 25,1-26,1s = SCh 70,156.158; CRISÓSTOMO, *Κατ.* 5,21 = SCh 50,211; *Const. apost.* VIII 6,5 = FUNK 478 (já em II 32,3 = FUNK 115, o baptismo

O baptismo, perspectivado como iluminação — na sequência, aliás, do simbolismo do gesto da imposição da mão, ao tempo do catecumenado⁴⁵⁴, reveste uma tríplice dimensão: a cristológica, a pneumatológica e, logo, a trinitária⁴⁵⁵. O neófito é iluminado pela luz que a sua fé em Cristo ressuscitado — Luz verdadeira que ilumina todo o homem — nele infunde⁴⁵⁶. Por isso, recomenda Ambrósio: «Aproximai-vos também vós e sereis iluminados, para que possais ver»⁴⁵⁷.

O neófito é ainda iluminado, porque acolhe o dom do Espírito Santo que, como o Pai e o Filho, é luz⁴⁵⁸: Ele é a luz do rosto do Senhor com a qual foi signado⁴⁵⁹. Esta luz, porém, também é Cristo⁴⁶⁰. Dado que a fé em Cristo é fruto da acção benevolente e silenciosa do Espírito Santo, também aqui se associam, de forma coerente, a vertente cristológica e a perspectiva pneumatológica do baptismo. Cristo ilumina o neófito, porque é n'Ele que Deus o purifica do pecado, que provoca a cegueira espiritual. Deus perdoa em Cristo pelo Espírito santificador que, como fogo abrasador, queima o pecado⁴⁶¹ — por isso, elimina a cegueira e ilumina⁴⁶², porque, por Ele, Cristo infunde no neófito, a luz da vida⁴⁶³. Por si, Cristo ilumina o neófito — os olhos do seu coração — como devolveu a visão ao cego de nascença⁴⁶⁴, e pelo dom do Espírito Santo, por Ele prometido aos seus e enviado pelo Pai, a seu pedido, particularmente celebrado no rito da consignação, igualmente o ilumina com a sua

é chamado φωτισμός [ἐν τῷ φωτισμῷ]); CIRILO, (cf. PG 33) dirige dezoito catequeses aos iluminandos ou iluminados. Cf. nota 192.

⁴⁵⁴ Cf. *Ep.* 77,21 = CSEL 82/3,138.

⁴⁵⁵ Cf. p. 154.

⁴⁵⁶ Cf. *Jó* 1,9, subjacente a *In ps.* 118 2,9 = CSEL 62,25; notas 457 e 462.

⁴⁵⁷ «Accedite et uos et illuminamini ut uidere possitis»: *Ep.* 80,3 = PL 16,1271 (cf. *Ep.* 80,6 = PL 16,1272 e p. 345, nota 610). Nova edição crítica desta carta será publicada no CSEL 82/2, com o n.º 67. Cf. CROMÁCIO, *Sermo* 18,1s = CCL 9A 83, a propósito do diálogo de Jesus com Nicodemos.

⁴⁵⁸ Cf. *Spiritu* I 14,140 = CSEL 79,75; I 14,143-147 = CSEL 79,76s; I 14,151 = CSEL 79,79; III 19,147 = CSEL 79,212; *Hex.* V 3,9s = CSEL 32/1,116s; ainda nota 462.

⁴⁵⁹ Cf. *Spiritu* I 14,149 = CSEL 79,78;

⁴⁶⁰ Cf. *Ep.* 11,17 = CSEL 82/1,82. Repisemos uma vez mais o pensamento constante de AMBRÓSIO: no baptismo, toda a acção (*operatio*) salvífica é devida à actuação da Trindade: cf., por exemplo, *Spiritu* III 18,137s = CSEL 79,208s.

⁴⁶¹ Cf. *Spiritu* I 14,145.149 = CSEL 79,77.78; *Hex.* V 3,9s = CSEL 32/1,116s; CROMÁCIO, *Sermo* 15,2 = CCL 9A 67.

⁴⁶² Cf. *Hex.* III 3,9.10 = CSEL 32/1,116s; *Spiritu* I 8,93 = CSEL 79,55; I 9,102 = CSEL 79,59; I 14,144 = CSEL 79,76; III 3,13a = CSEL 79,156; III 12,88s = CSEL 79,187; *Ep.* 80,6 = PL 16,1272.

⁴⁶³ Cf. *Ep.* 17,7 = CSEL 82/1,125; *In ps.* 118 2,9 = CSEL 62,25; *In ps.* 43,79 = CSEL 64,318.

⁴⁶⁴ Cf. *Ios.* 14,83 = CSEL 32/2,121. O relato deste episódio é expressamente comentado pelo bispo de Milão em *Ep.* 80 = PL 16,1271-1273. Cf. pp. 342-345.

claridade⁴⁶⁵: o Espírito Santo é a luz de Cristo ressuscitado, como o atesta o livro dos *Actos*, e claramente o realça Ambrósio, a propósito de *Lc* 24,32, o Qual é também fogo que ilumina os segredos do coração, como aconteceu com os discípulos a caminho de Emaús⁴⁶⁶. Cristo ressuscitado, cuja glória resplandecente os Apóstolos contemplaram em antevisão⁴⁶⁷, ilumina o neófito porque, mediante a fé, professada no banho, este se torna participante da força da sua mesma ressurreição.

2.2.5.3 Síntese comparativa

Por razões evidentes, se na explicação de outros ritos, há perspectivas claramente aproximadas ou mesmo idênticas, era de esperar que, no que respeita ao rito nuclear do baptismo, o seu simbolismo essencial coincidissem em absoluto. De facto, Tertuliano e Ambrósio relevavam as duas coordenadas fundamentais do simbolismo do banho nas águas consagradas, isto é, da imersão e emersão que o caracterizam: ao mergulhar naquelas águas, o catecúmeno morre e, simultaneamente, ressuscita, animado da nova vida, à semelhança de Cristo, morto e ressuscitado. O homem passa da morte para a vida.

Se bem que ambos tenham em conta o simbolismo natural e religioso das águas — instrumento de morte e de vida — sem dúvida, é a fé, sobretudo à luz da teologia paulina, a respeito do baptismo cristão, que fundamenta o simbolismo referido.

Para Tertuliano, como para o bispo de Milão, o catecúmeno, homem velho por causa do pecado, morre nas águas e é nelas sepultado, como salienta sobretudo o segundo. Ambrósio valoriza neste sentido a descida do catecúmeno à Fonte. Deste modo é que ele é purificado do pecado e, por consequência, é abolida a morte. Revelando embora um compreensivelmente mais avançado grau de desenvolvimento teológico acerca do baptismo e, correlativamente, uma fundamentação bíblica mais sistematizada e esclarecida, no contexto do simbolismo do banho, neste aspecto, o bispo de Milão não vai além de Tertuliano.

Ambos acentuam a perspectiva cristológica da morte em imagem do catecúmeno: este é **configurado** com Cristo crucificado, morto e

⁴⁶⁵ Cf. *Ep.* 11,11 = CSEL 82/1,84.

⁴⁶⁶ Cf. *In Lc.* 7,132 = CCL 14,259.

⁴⁶⁷ Cf. *Ep.* 11,11 = CSEL 82/1,84; *Ep.* 80,7 = PL 16,1272.

sepultado. Ambrósio, porém, relaciona e harmoniza mais adequadamente o sentido da profissão de fé com esta perspectiva do banho, na sua tríplice imersão, ao integrar a cruz naquela profissão.

Também a outra dimensão do banho, assente na tríplice emersão da água, é bem sublinhada por ambos. De facto, o catecúmeno não morre apenas, se bem que em imagem, cumprindo a sentença condenatória e remediadora do Deus misericordioso, a que, de modo mais explícito, Ambrósio se refere. Simultaneamente, o catecúmeno ressuscita, homem novo, recriado e reformado à imagem e semelhança de Deus, agora em Cristo ressuscitado, o novo Adão, com o Qual é também configurado. Esta recriação é um segundo nascimento, sem dúvida virginal.

Inspirando-se no quarto Evangelho, ambos realçam que este renascimento da água e do Espírito Santo, reintegra o catecúmeno no paraíso, uma vez que, pela misericórdia de Deus, recupera a sua condição primitiva, recebida aquando da primeira criação.

Neste contexto, as águas consagradas são justamente consideradas por ambos, de forma suficientemente clara, seio materno virginal que visibiliza a maternidade virginal da Igreja, qual nova Eva, esposa do novo Adão. Aqui entronca a ideia mais desenvolvida em Tertuliano neste contexto do casamento espiritual da alma com o Espírito Santo.

O baptismo opera, pois, a recriação do homem. Pelo banho, o catecúmeno, purificado do pecado, recupera a inocência paradisíaca e é santificado, como relevará Ambrósio.

É ainda com relação ao banho que o Pastor de Milão caracteriza o baptismo como iluminação, justamente na medida em que é então que Deus opera no catecúmeno a purificação do pecado. Assim, é complementada a iluminação do catecúmeno: pela profissão de fé, voltado na direcção do Oriente, isto é, de Cristo, é já iluminado; agora, pela virtude purificadora do banho, que destrói o pecado, que as trevas e a cegueira simbolizam, é mais intimamente iluminado pela Trindade actuante.

Por sua vez, Tertuliano expõe neste contexto o simbolismo do baptismo como revestimento de Cristo e do Espírito Santo, justamente porque o banho se realiza na água de Cristo e do Espírito Santo.

2.2.6 SIMBOLISMO DA UNÇÃO PÓS-BAPTISMAL

2.2.6.1 Em Tertuliano

As alusões à consagração sacerdotal da Aarão, de seus filhos e dos objectos do culto, mediante uma unção com óleo, previa e propositadamente confeccionado para o efeito⁴⁶⁸, considerado sagrado⁴⁶⁹, bem como a citação ou referência a textos neo-testamentários relativos, quer à unção espiritual de Jesus, considerado o Ungido de Deus⁴⁷⁰, sobretudo a partir do seu baptismo, quer à unção espiritual dos baptizados⁴⁷¹, no contexto da unção pós-baptismal, sublinham claramente o seu enquadramento bíblico e, à luz deste, o seu genuíno simbolismo também⁴⁷².

Acabado de sair do banho⁴⁷³ — também Aarão e seus filhos se lavaram, antes de ungidos para o exercício das funções sacerdotais⁴⁷⁴ — o neófito é ungido. Esta relação é estabelecida por Tertuliano, ao sublinhar que então «somos ungidos com a unção bendita, de acordo com a primitiva disciplina, segundo a qual costumavam ser ungidos com o óleo derramado do corno [os escolhidos] para as funções sagradas. Com este óleo é que Aarão foi ungido por Moisés»⁴⁷⁵.

À semelhança do que sucedia no AT, também o neófito é consagrado por esta unção. Afirma-o explicitamente o Autor, quando

⁴⁶⁸ Cf. *Ex* 30,22-25.

⁴⁶⁹ Cf. *Ex* 30,25-33; 29,7; 28,36.41; *Lv* 8,12.

⁴⁷⁰ Cf. *Act* 4,26s, que inclui o *Sl* 2,2, citados ou pressupostos em *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282 e em *Prax.* 28,2 = CCL 2,1200.

⁴⁷¹ Cf. 1 *Jó* 2,20, subjacente a *Mart.* 3,4 = CCL 1,5; *Ef* 1,13, citado em *Marc.* V 17,4 = CCL 1,713. Assim, TERTULIANO não parece relacionar ainda o simbolismo da unção pós-baptismal com 2 *Cor* 1,21s.

À luz da análise exegetica de 1 *Jó* 2,20, feita por I. de LA POTTERIE, *Oncion* 30-47, segundo a qual, enquanto Paulo aplica o tema da unção — espiritual — ao início da vida cristã, João realça particularmente o carácter permanente dos seus efeitos (cf. *ibid.*, 47), é compreensível por que razão, neste contexto, Tertuliano cita João e não Paulo.

⁴⁷² O verbo *ungir* (*ungere/χρῆν*) no NT refere-se sempre — uma única excepção em *Heb* 1,9 — ou ao baptismo de Jesus (cf. *Lc* 4,18; *Act.* 4,27; 10,38) ou ao dos cristãos (cf. 2 *Cor* 1,21).

⁴⁷³ Cf. *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282.

⁴⁷⁴ Cf. *Lv* 8,6.

⁴⁷⁵ «Perungimur benedicta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyse unctus est»: *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282. Noutro contexto, justificando a escolha dos doze Apóstolos, diz que tal acontece porque aquele número fora prefigurado, quer nas doze fontes de Elim (cf. *Núm* 33,9), quer nas doze pedras — de facto, apenas duas com os nomes das doze tribos — da túnica sacerdotal de Aarão (cf. *Ex* 28,17-21), quer nas doze pedras com que Josué levantou o altar (cf. *Jos.* 4,9): cf. *Marc.* IV 13,4 = CCL 1,572.

escreve que «a carne é unvida, para que a alma seja consagrada»⁴⁷⁶.

Doravante, o neófito pertence a Deus e a mais ninguém. Está ao seu serviço exclusivo. Cristo é o seu único Senhor, a Quem deve fidelidade⁴⁷⁷, como é próprio de consagrados. À maneira de Aarão e seu filhos, o neófito faz parte de um povo sacerdotal, que presta culto ao seu Deus. Assim, a consagração sacerdotal de Aarão prefigura esta unção do neófito, em ordem ao sacerdócio mais perfeito⁴⁷⁸.

Por conseguinte, o baptizado é sacerdote. É o que pressupõe também o direito reconhecido de também os leigos poderem presidir ao baptismo⁴⁷⁹. O sacerdócio dos baptizados, se bem que pouco desenvolvido, é afirmado por Tertuliano também no contexto das discussões polémicas sobre o Matrimónio, que o Autor, já na fase montanista, encara com evidente menosprezo. Para justificar o seu ponto de vista, argumenta com o facto de os leigos terem direitos iguais aos dos sacerdotes: podem baptizar, por exemplo⁴⁸⁰. Daí deriva a obrigação de se sujeitarem à mesma disciplina: «Se tens o direito do sacerdote em ti mesmo, quando necessário, impõe-se que te sujeites também à disciplina do sacerdote»⁴⁸¹. Aos sacerdotes é vedado o matrimónio, à luz de *Lv* 21,13-15. Por conseguinte, também aos leigos porque, pergunta: «Porventura não somos nós também sacerdotes?»⁴⁸².

A argumentação semelhante recorre, querendo justificar a rejeição de um segundo matrimónio. Escreve: «Todos somos uma só coisa. Então, todos somos sacerdotes, porque [Cristo] nos fez sacerdotes para Deus Pai»⁴⁸³. Todos, isto é, bispos, presbíteros e leigos⁴⁸⁴.

⁴⁷⁶ «Caro unguitur ut anima consecratur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931. Ao dizer *alma*, TERTULIANO não exclui o *corpo*, mas refere-se ao homem todo, na sua unidade: cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

⁴⁷⁷ Recordemos que TERTULIANO compara o compromisso baptismal do catecúmeno ao juramento de fidelidade que o soldado prestava em relação ao Imperador (Kúrios). Quanto à compreensão do Sacramento como juramento/consagração e como juramento militar, cf. D. MICHAÉLIDES, *Sacramentum* 42-71.83-117.296-302.315-319.

⁴⁷⁸ Assim o dirá também CIRILO, Κατ. 3,6 = SCh 126,128. Quanto a AMBRÓSIO, cf. pp. 200-203.

⁴⁷⁹ Cf. *Bapt.* 17,2 = CCL 1,291.

⁴⁸⁰ Cf. *Bapt.* 17,2 = CCL 1,291; *Ex. cast.* 7,3 = CCL 2,1024s.

⁴⁸¹ «Si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habes oportet etiam disciplinam sacerdotis»: *Ex. cast.* 7,4 = CCL 2,1025.

⁴⁸² «Nonne et laici sacerdotes sumus?»: *Ex. cast.* 7,3 = CCL 2,1024.

⁴⁸³ «Unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit»: *Monog.* 12,2 = CCL 2,1247.

O ensino do que a teologia denomina *sacerdócio comum* dos fiéis, plenamente assumido pelo Concílio Vaticano II (cf., entre outros textos, *LG* 10, in *AAS* 57 [1965] 14s; *PO* 2, in *AAS* 58 [1966] 991) radica assim na regeneração baptismal e na unção do Espírito Santo.

⁴⁸⁴ Cf. *Monog.* 12,1 = CCL 2,1247.

A condição sacerdotal do neófito fundamenta-a Tertuliano mais em contexto vétero-testamentário, que em passagens que a perspectivem em termos neo-testamentários, isto é, em termos de configuração com Cristo sacerdote. Ainda assim, *Ap* 1,6, em relação de dependência com *Gal* 3,27, sempre em contexto de polémica sobre o matrimónio, permite-nos vislumbrar em Tertuliano a afirmação da configuração do neófito com Cristo sacerdote, operada no baptismo. Leiamos esta passagem do Autor: «Porém, Jesus, o sumo e grande sacerdote do Pai, vestindo-nos de Si mesmo (porque 'aqueles que são baptizados em Cristo, revestiram-se de Cristo') fez de nós, segundo João, sacerdotes para Deus, seu Pai»⁴⁸⁵. O simbolismo do revestimento de Cristo, efeito do banho, é aqui dimensionado na perspectiva da configuração do neófito com Cristo sacerdote.

Todavia, não é este nem o único, nem o mais específico significado da unção pós-baptismal. O neófito é também configurado com Jesus, o verdadeiro ungido, isto é, o Cristo de Deus, também Rei⁴⁸⁶.

Na verdade, é na aproximação a Jesus Cristo que se concentra a riqueza do simbolismo desta unção posterior ao banho, segundo Tertuliano que, neste ponto, se situa já no plano do NT. Assim, acentua, «somos chamados cristos, nome que deriva de crisma, que significa unção. Foi também a unção que deu o nome ao Senhor»⁴⁸⁷.

A unção espiritual de Jesus exprime, portanto, a sua condição de Messias: a unção é o nome; o nome é a Pessoa. A unção identifica-O, de algum modo. Jesus é o Cristo, «porque no Espírito é que Ele foi ungido por Deus Pai»⁴⁸⁸.

Assim, não há unção sem o Espírito, como não há unção sem corpo⁴⁸⁹. Como Cristo Jesus, também nós no baptismo, por esta

⁴⁸⁵ «Nos autem Iesus summus sacerdos et magnus Patris de suo uestiens (quia qui in Christo tinguuntur, Christum induerunt) sacerdotes Deo Patri suo fecit, secundum Ioannem»: *Monog.* 7,8 = CCL 2,1238; cf. *Ex. cast.* 7,3 = CCL 2,1024.

⁴⁸⁶ Cf. *Cor.* 15,2 = CCL 2,1065.

⁴⁸⁷ «Christi dicti a chrismate quod est unctio quae et donino nomen adcommoauit»: *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282. Cf. *Prax.* 18,1 = CCL 2,1200 (em todo este capítulo, TERTULIANO prova que o Pai não é Jesus Cristo, sobretudo a partir do seu nome — Ungido — nome que se lhe ajusta «desde a unção» [«ab unctione»: *Prax.* 18,8 = CCL 2,1201]. Também o significado do nome *cristão* se descobre «a partir da 'unção'» [«de unctione»: *Nat.* I 3,8 = CCL 1,14]). O Autor não cita *Act* 10,38 nem *Lc* 4,18 — como seria de esperar — neste contexto da unção pós-baptismal. Porém, cita *Is* 61,1, em *Prax.* 11,6 = CCL 2,1172, no contexto do baptismo e unção de Jesus no Jordão, e em *Marc.* IV 14,13 = CCL 1,576, porém, noutro contexto.

⁴⁸⁸ «Quia spiritu unctus est a deo patre»: *Bapt.* 7,1 = CCL 1,282. Cf. *Prax.* 18,3 = CCL 2,1201. Assim IRENEU, *Haer.* III 9,3 = Sch 210,108.

⁴⁸⁹ Polemizando com Praxeas e com Marcião, TERTULIANO argumenta: o Filho só pode ser Cristo, isto é, Ungido, porque assumiu um verdadeiro corpo para poder ser ungido, isto é

unção, passamos a ser *crastos*. Com uma diferença em relação a Jesus: enquanto Ele Se manifesta como o Ungido do Pai, por ocasião do seu baptismo⁴⁹⁰ — trata-se, porém, da sua unção temporal, segundo a carne, expressão da sua unção eterna⁴⁹¹ — o neófito recebe a condição de *crasto*, através da unção pós-baptismal. Também ele é ungido pelo Pai, à semelhança de Jesus, não apenas na carne, mas sobretudo no espírito. Com efeito, se o óleo toca o corpo, o efeito da unção penetra o espírito, isto é, o mais íntimo do neófito. Se o acto é exterior, o proveito é espiritual. Por isso, também a unção do neófito é inseparável do Espírito de Deus⁴⁹², do Qual o neófito participa sobretudo pela imposição da mão⁴⁹³. Ao novo nascimento corresponde, pois, um *nome novo*. Se no banho se exprime a configuração do catecúmeno com Jesus morto e ressuscitado, na unção pós-baptismal, segundo Tertuliano, é simbolizada a configuração com Jesus, o Ungido do Espírito Santo pela Pai e, por isso, também sacerdote.

Assim, por arrastamento, explorada a perspectiva cristológica da unção agora recebida, à luz da descida do Espírito sobre Jesus no Jordão⁴⁹⁴, Tertuliano tem que integrar a dimensão pneumatológica daquela unção, no seu simbolismo. A unção do neófito simboliza, de algum modo, a sua participação na unção de Jesus. Por isso é que, à semelhança de Jesus, também ele se chama *crasto*, isto é, cristão.

O baptismo de Jesus, no qual é simbolizada e manifestada a sua unção, sobretudo na sua dimensão profética, constitui, de facto, a fonte primacial inspiradora da realidade do baptismo dos crentes n' Aquele

para poder sofrer e morrer: cf. *Prax.* 29,2 = CCL 2,1202; *Marc.* III 15,6 = CCL 1,528. Assim pôde consumir a sua acção sacerdotal.

⁴⁹⁰ Com a teologia actual seria mais correcto afirmar que Jesus Se manifesta aos homens, isto é, aos discípulos, na Sua condição de Messias — e como tal é reconhecido e proclamado — apenas na e a partir da sua ressurreição, como é bem evidenciado na pregação apostólica, sobretudo em *Actos*.

⁴⁹¹ Tal é o pensamento comum aos Padres da Igreja, ao comentarem a descida do Espírito Santo sobre Jesus, por ocasião do seu baptismo, no Jordão: cf., por exemplo, JUSTINO, 'Απολ. 2,6 = PG 6,493; id., *Διδαχ.* 87 = PG 6,681-687; de tal modo Jesus é o verdadeiro Messias que, ungido do Espírito Santo, depois d'Ele, não surgiu nenhum profeta entre os Judeus: IRENEU, *Haer.* III 9,3 = SCh 210,106-110; III 18,3 = SCh 210,350; a unção é o próprio Espírito Santo, afirma o bispo de Lyon: III 18,3 = SCh 210,350; III 17,1 = SCh 210,328-330; FAUSTINO Luciferiano, *Trinit.* 39 = CCL 69,340s. fala da unção *segundo a carne*.

W. BENDER, *Die Lehre* 102, reconhecendo a falta de dados seguros, presume que também TERTULIANO alude a esta unção eterna do Filho pelo Pai. Com efeito, antes de incarnar, já possuía a plenitude do Espírito Santo: cf. *Marc.* V 8,4 = CCL 1,686.

⁴⁹² Importa prevenir que, embora TERTULIANO associe esta unção ao Espírito, acentua claramente que o dom do Espírito Santo é recebido mediante o rito da imposição da mão: cf. pp. 117; 235-237.

⁴⁹³ Cf. pp. 117; 235-237.

⁴⁹⁴ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

Jesus⁴⁹⁵. Se Jesus é ungido para proclamar a Palavra, o crente n'Ele é ungido, não só porque acolheu essa Palavra, que nele suscitou a fé⁴⁹⁶, mas também porque a deve proclamar e testemunhar como Ele. Assim, o texto lucano de *Act* 4,1-31, aplicado aos neófitos, aponta para a sua condição profética, isto é, para a sua configuração com Jesus, o Cristo profeta, mediante esta unção baptismal. À semelhança de Jesus, a unção do Espírito Santo aponta e inicia a missão profética do neófito.

Não admira, pois, que a vivência existencial da fé coloque eventualmente o neófito numa situação idêntica à de Jesus, na paixão. Também nestas circunstâncias, ele é chamado a viver a sua configuração com Cristo, dada a sua semelhante condição de ungido, isto é, de servo do Pai, o que envolve a ideia da realeza de Cristo — realeza de serviço — da qual participa o neófito.

De facto, a citação de *Act* 4,26s parece indicá-lo pois que, subjacente àquele passo, está, sem dúvida, o Salmo 2, cuja interpretação, já na Igreja primitiva, apresenta um acentuado e típico colorido cristológico. O Ungido do Senhor é rei⁴⁹⁷ e, por conseguinte, seu 'filho' também, por eleição⁴⁹⁸. É contra este Rei e Filho Jesus, o Cristo do Pai⁴⁹⁹, que os outros reis e príncipes da terra se revoltam⁵⁰⁰.

É exactamente este o contexto de *Act* 4,1-13: os poderes estabelecidos perseguem e condenam Jesus, o Ungido e Rei — julgado por Pilatos; e voltam-se contra Pedro e João, seus discípulos, o que indicia que estes são também ungidos, à maneira de Jesus. É o que acontecerá com todos os fiéis⁵⁰¹. O paralelismo das situações aponta nesse sentido: unção sacerdotal e realeza caminham juntas.

Neste contexto, subjacente ao relato de *Act* 4,1-31, onde Tertuliano vai buscar a citação (versículos 26s) que ilumina o simbolismo da unção pós-baptismal, esta fortalece o neófito para a luta que os perseguidores lhe movem. De facto, trata-se de uma fortaleza para o

⁴⁹⁵ Cf. I. de LA POTTERIE, *Onction* 24-27; id., *L'onction du Christ. (Étude de théologie biblique)*, in *NRT* 90 (1958) 225-252.

⁴⁹⁶ Em *Ef* 1,13, segundo I. de LA POTTERIE, *Onction* 24s, a escuta da Palavra da verdade e da fé equivale à unção de Deus no crente, em *2 Cor* 1,21s. Aliás, também *1 Jo* 2,20, subjacente a *Mart.* 3,4 = CCL 1,5, liga fortemente a unção espiritual à verdade acolhida pelo crente.

⁴⁹⁷ Cf. *Sl* 2,6.

⁴⁹⁸ Cf. *Sl* 2,7.

⁴⁹⁹ A dimensão régia desta unção do Messias, que é Jesus, afirma-a TERTULIANO em *Iud.* 13,6 = CCL 2,1385.

⁵⁰⁰ Cf. *Sl* 2,1-3.

⁵⁰¹ Nesta perspectiva, clara e expressiva passagem, é *Marc.* III 22,5 = CCL 1,539.

futuro, pois ela perdura⁵⁰², como o recorda, quando se dirige aos cristãos aprisionados para o martírio: foi Cristo Jesus, o seu *epistates*, quem os ungiu com o Espírito, para serem robustecidos e preparados para o combate⁵⁰³.

Apesar de convictamente combater todas as manifestações que se desenrolam nos estádios pagãos — espaço privilegiado para a idolatria — Tertuliano aproveita significativamente alguns elementos dos jogos ali realizados, iluminando-os com a condição dos baptizados, em virtude da unção. Dirigindo-se aos candidatos ao martírio⁵⁰⁴, detidos na prisão, mas fortalecidos pelo Espírito Santo⁵⁰⁵, para vencer o diabo na sua própria casa, escreve: «Na verdade, também o cárcere é a casa do diabo. Ali guarda ele a sua família. Mas vós destes entrada no cárcere, para que o vençais na sua própria casa»⁵⁰⁶.

Assim, «os mártires, chamados benditos»⁵⁰⁷ como os neófitos desde o compromisso assumido no baptismo⁵⁰⁸, podem considerar-se soldados da milícia do Deus vivo. Os mártires cristãos são também atletas que lutam por uma coroa eterna, para o que Cristo os ungiu com o Espírito Santo, robustecendo-os para o combate⁵⁰⁹.

Esta unção com o Espírito que explicitamente é afirmada, é assim simbolizada na unção pós-baptismal, única na liturgia baptismal de Cartago, então claramente mencionada nos escritos de Tertuliano⁵¹⁰, e associada ao Espírito Santo⁵¹¹. É Ele a força dos mártires, força recebida por ocasião do baptismo, mediante esta unção, que simul-

⁵⁰² Significativamente designa os candidatos ao martírio com o mesmo termo — *benedicti* — com que designa os neófitos: comparar, por exemplo, *Mart.* 1,1 = CCL 1,3 e 3,1,3 = CCL 1,5, com *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295. Cf. p. 17, nota 38. Na verdade, o martírio é um outro género de baptismo: cf. pp. 347-349.

⁵⁰³ Cf. *Mart.* 3,4 = CCL 1,5; também nota 471. O *epistates* era aquele que presidia aos jogos; assinalava os lutadores; dispunha quem lutava contra quem; controlava o que os lutadores deviam comer ou beber; distribuía as armas pelos gladiadores.

CIRILO, Κατ 3,4 = SCh 126,126, atribui o simbolismo da fortaleza ao rito da crismação com o *myron* — única unção após o banho, em Jerusalém; CRISÓSTOMO, Κετ. 2,22 = SCh 50, 145, à primeira unção com o *myron* espiritual, antes do banho. Quanto a AMBRÓSIO, cf. pp. 136-138.

⁵⁰⁴ Cf. *Mart.* 3,1-5 = CCL 1,5s. Note-se a referência ao *agnothetes*, ao *xystarches* e ao *epistates*, cujas funções são ali atribuídas ao Pai, ao Espírito Santo e a Cristo, respectivamente. Já Lucas — e só ele — designa Jesus de *epistates*, como sinónimo de *didaskalos*: cf. *Lc* 5,5; 8,24,45; 9,33,49; 17,13.

⁵⁰⁵ Cf. *Mart.* 1,3 = CCL 1,3; 3,4 = CCL 1,5.

⁵⁰⁶ «Domus quidem diaboli est et carcer, in qua familiam suam continet. Sed uos ideo in carcerem peruenistis, ut illum etiam in domo sua conculcetis»: *Mart.* 1,3 = CCL 1,3.

⁵⁰⁷ «Benedicti martyres designati»: *Mart.* 1,1 = CCL 1,3. Cf. p. 17, nota 38.

⁵⁰⁸ Cf. *Mart.* 3,1 = CCL 1,5; nota 507.

⁵⁰⁹ Cf. *Mart.* 3,4 = CCL 1,5s.

⁵¹⁰ Cf. p. 44, nota 12.

⁵¹¹ Cf., por exemplo, *Bapt.* 7,1s = CCL 1,288; *Mart.* 3,4 = CCL 1,5.

taneamente os consagra como sacerdotes, à maneira de Aarão, mas também à maneira de Jesus, sacerdote e Ungido do Espírito Santo pelo Pai. Desta unção espiritual participa o neófito, mediante esta unção material.

2.2.6.2 Em Ambrósio

A recomendação de Jesus aos discípulos — «ungi a vossa cabeça»⁵¹² — proporcionara a Ambrósio excelente pretexto para orientar os catecúmenos, em tempo oportuno, para o sentido da então futura unção pós-baptismal⁵¹³. Já então invocara textos bíblicos que, também noutros escritos seus, esclarecem o significado desta unção⁵¹⁴.

Trata-se da celebração de um mistério, integrado no conjunto do baptismo. O bispo de Milão aceita que o catecúmeno, embora chamado a celebrar estes mistérios, ignora o seu simbolismo profundo. Todavia, quando se aproximar do baptismo, compreendê-lo-á⁵¹⁵. E entenderá o que significa *ungir a cabeça*, se se recordar que esta é o lugar onde se encontram os sentidos do sábio: «Na verdade, os olhos do sábio estão na sua cabeça»⁵¹⁶; e, sobretudo, se lembrar o sentido das palavras do Salmo 132,2, que o bispo cita: «Como o unguento na cabeça, que escorre pela barba»⁵¹⁷. A cabeça e a barba unguídos têm, pois, um simbolismo particular. Dele falaremos adiante.

No banho regenerador se simbolizou e realizou o desprendimento total do diabo que, sendo flor branca de angélica natureza, pela sua prevaricação se tornou pestilento odor do pecado⁵¹⁸. Assim, este odor que também o catecúmeno exalava, antes do baptismo, em virtude

⁵¹² Mt 6,17.

⁵¹³ Cf. *Hel.* 10,36s = CSEL 32/2,432-434. Outra é a perspectiva de D. ILLERT, *Die Taufe* 256, quando escreve a tal respeito: «Ob Ambrosius bei diesen Worten wirklich an den Salbungsritus der Taufübergießung gedacht hat, wird zweifelhaft». Segundo este Autor, AMBRÓSIO, naquele passo, refere-se antes à unção de Cristo no seu baptismo, não à unção pós-baptismal do neófito.

⁵¹⁴ Os textos bíblicos são sobretudo *Cant* 1,3; *Ecl* 2,14; *Sl* 132,2. Comparar o texto referenciado na nota 513 com os textos indicados na p. 44, nota 13.

⁵¹⁵ Cf. *Hel.* 10,36 = CSEL 32/2,433 (texto citado na p. 41).

⁵¹⁶ «Oculi enim sapientis in capite eius»: *Hel.* 10,36 = CSEL 32/2,433. Também nota 548.

⁵¹⁷ «Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam»: *Hel.* 10,36 = CSEL 32/2, 433 e *Myst.* 29 = SCh 25bis 172.

⁵¹⁸ O bom odor é o inverso do pecado: cf. *In.ps.* 118 5,9 = CSEL 62,86.

da sua submissão ao demónio, foi eliminado, mediante a celebração do Sacramento.

Nesta sequência, o neófito é ungido com óleo perfumado ou óleo espiritual, ao sair do banho. O simbolismo imediato da unção pós-baptismal deriva então da matéria usada, isto é, do óleo perfumado ou unguento ou *myron*. O seu perfume é exalado sobre o neófito que se torna o bom odor de Cristo, conforme o bispo de Milão acentua, à luz de 2 *Cor* 2,15⁵¹⁹. Pela virtude desta unção é simbolizada e expressa esta nova condição do neófito⁵²⁰.

De facto, a limpeza, propriamente simbolizada no banho, aparece também ligada ao simbolismo da unção com o óleo espiritual. A propósito de *Cant* 1,5, escreve Ambrósio: «Diz também a carne: 'Sou morena e bela': morena, devido ao pó do século que acumulei durante a luta; bela, devido ao óleo espiritual, com o qual limpei o pó e a imundície deste mundo; morena pelo vício, mas já bela pelo banho que limpa todo o delito»⁵²¹.

Nesta citação se permeabilizam, convergentemente, segundo nos parece, ideias associadas a vários ritos baptismais: a luta contra o demónio — durante a qual o catecúmeno acumulou sobre si o pó do século — ligada, por um lado, à renúncia⁵²² e, por outro, à unção pós-baptismal; a limpeza daquela sujidade acumulada, símbolo do pecado — do qual o catecúmeno é particularmente purificado no banho⁵²³, através da unção com o óleo espiritual da unção pós-baptismal. Assim, a unção com o óleo perfumado não pode desligar-se do banho regenerador — para o qual convergiu, de algum modo, a celebração — uma vez que, no seu simbolismo mais óbvio, serve para exprimir a nova condição do neófito: ele é o bom odor de Cristo.

⁵¹⁹ Este texto paulino é explorado por CIRILO, *Kατ.* 3,4 = Sch 126, 126, para explicar a unção — única em Jerusalém — com o crisma ou *myron*. Segundo ele, ao rito da crismação está ligado o dom do Espírito Santo. Dada a aproximação por nós feita de AMBRÓSIO a Cirilo (cf. pp. 525; 94s) não admira que — se bem que o dom do Espírito Santo esteja relacionado, segundo o bispo de Milão, com o rito da consagração (cf. pp. 105-107; 219-229) — também o rito da unção pós-baptismal inclua ainda referências ao Espírito Santo: cf. nota 529.

⁵²⁰ Cf. também pp. 133s; 143-148; 152-155; 172-184; 219s; 228-232.

⁵²¹ «Dicit et caro: 'Fusca sum et decora', fusca pulvere saeculari quam certando collegi, decora oleo spiritali quo mundi huius puluerem squaloremque deteri, fusca per uitium, sed decora iam per lauacrum quod abluit omne delictum»: *In ps.* 118 2,8 = CSEL 62,24. Cf. *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130s.

Note-se também nesta passagem a alusão ao catecúmeno lutador, um simbolismo ligado à unção pré-baptismal (cf. pp. 136-138).

⁵²² Cf. pp. 60-62; 143-148.

⁵²³ Cf. pp. 172-177.

No seu comentário ao Salmo 118, a partir do procedimento do homem que reage, naturalmente, ao que o incomoda e prejudica, na sua vida diária, usa expressões como «olhos da alma»⁵²⁴ e «olhos da mente»⁵²⁵; e, a par, «nariz da alma»⁵²⁶ e «nariz da mente»⁵²⁷. São estes sentidos que, apurados pela acção e graça do Senhor⁵²⁸, levarão o crente em Jesus Cristo a afastar-se das vaidades e negócios do mundo, das paixões, dos crimes, e do cheiro imundo que tais vaidades, negócios, paixões e crimes, nele espalham, contaminando-o, bem como aos que nele vivem.

É pois compreensível a recomendação do bispo:

«Na barca que é o teu corpo, move-se o fogo das paixões, e não afastas os olhos da tua alma, para que não vejam a imundície das coisas obscenas, para que não contemplem a podridão deste mundo, para que o fedor imundo não encha o nariz da tua mente, no qual o Espírito Santo se habituou a estar, para que possas dizer: 'O Espírito divino que está no meu nariz'?»⁵²⁹.

De facto, é este *nariz interior* que, acostumado a aspirar o Espírito Santo e apto para distinguir os bons dos maus cheiros, habilitará o neófito a captar o odor da vida eterna⁵³⁰ que existe em si, e a exalá-lo.

Isto mesmo recorda Ambrósio na sua quarta catequese, quando proclama: «Assim também vós sois já o bom odor de Cristo»⁵³¹, uma vez purificados do pecado e do erro. Como Paulo, flor odorífera⁵³², todos devem poder dizer: «Somos para Deus o bom odor de Cristo»⁵³³, «somos o odor do seu corpo»⁵³⁴ que é a Igreja. Assim, toda a Igreja é flor e lírio odoríferos⁵³⁵, perfume inebriante⁵³⁶, que o

⁵²⁴ «Oculus animae»: *In ps.* 118 5,33s = CSEL 62,100s. Cf. nota 10.

⁵²⁵ «Oculus mentis»: *In ps.* 118 5,36 = CSEL 62,101. Cf. nota 11.

⁵²⁶ «Nares animae»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101.

⁵²⁷ «Nares mentis»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,100. Cf. *Spiritu* II 7,67s = CSEL 79, 113.

⁵²⁸ Atente-se na expressão «et haec gratiae dei et hoc munus est domini» («e é esta uma graça de Deus e é este um múnus do Senhor»): *In ps.* 118 5,33 = CSEL 62,100.

⁵²⁹ «In hoc nauigio tui corporis mouetur aestus cupiditatum, et non auertis oculos animae tuae, ne uideant sentinam libidinum, ne aspiciant mundi huius stercora, ne factor immundus nares repleat tuae mentis, in quibus spiritus sanctus esse consuevit, ut possis dicere: 'Spiritus diuinus qui est in naribus meis'»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,100s.

⁵³⁰ Cf. *In ps.* 118 5,36 = CSEL 62,101; *In ps.* 40,39 = CSEL 64,256.

⁵³¹ «Ita et iam bonus odor Christi estis»: *Sacr.* 4,4 = SCh 25bis 102.

⁵³² Cf. *In ps.* 118 5,7 = CSEL 62,86; *In Lc.* 7,127 = CCL 14,256s, onde AMBRÓSIO designa de *flores* aqueles que exalam o bom odor da santificação, isto é, os cristãos.

⁵³³ 2 *Cor* 2,15, passo frequentemente citado e comentado por AMBRÓSIO. Cf. nota 29; MÁXIMO de Turim, *Sermo* 65,2 = CCL 23,273; TOB, nota i) 530.

⁵³⁴ «Corporis eius odor sumus»: *In Lc.* 6,33 = CCL 14,185s.

⁵³⁵ Cf. *In ps.* 118 5,7 = CSEL 62,86s.

⁵³⁶ Cf. *In ps.* 118 5,7,9 = CSEL 62,85s; 22,17 = CSEL 62,496.

próprio Senhor Jesus aceita⁵³⁷ quando, em cada um dos seus membros, exala «toda a fragrância da fé e da devoção»⁵³⁸; quando, saboreando o alimento da Escritura⁵³⁹, se reúne para elevar ao Senhor o hino de louvor que é ela mesma: é que só aquele que já é o bom odor de Cristo pode cantar um hino ao Senhor⁵⁴⁰. Como pano de fundo está, sem dúvida, a Eucaristia baptismal, ponto culminante da celebração festiva.

Expressivo é ainda este passo, claramente baptismal: «Espalha o unguento até aos seus pés, para que toda a casa, na qual Cristo Se põe à mesa, fique cheia do teu unguento, e todos os que estão à mesa com Ele se alegrem com os teus odores»⁵⁴¹.

A Igreja, reunida para o louvor justificado do Senhor, pela celebração da Eucaristia baptismal, aguarda os neófitos que, tendo recebido o odor do óleo perfumado, se lhe vão juntar. Ungidos, tornam-se o bom odor de Cristo e, por consequência, exalam o seu perfume, a ponto de a comunidade expectante sentir este odor. É o povo sacerdotal que, como em breve sublinharemos, se reúne para o oferecimento e para o louvor.

De facto, é também pela configuração com Jesus morto que nos tornamos o bom odor de Cristo: este pensamento está presente em vários passos do seu *Comentário ao Evangelho de Lucas*, pois é no contexto do sofrimento e da morte de Jesus que 2 *Cor* 2,15 ali é citada e referenciada. Como o Senhor no seu aniquilamento, na morte, assim nós nos tornamos suave perfume agradável a Deus. Com efeito, o próprio Senhor «preferiu ser aniquilado, para que nós disséssemos: 'Na verdade, somos para Deus o bom odor de Cristo'»⁵⁴². Tendo como pano de fundo a intenção das mulheres que vão ao sepulcro para ungir o corpo sepultado de Jesus com aromas de mirra e aloés, previamente preparados⁵⁴³, Ambrósio propõe ao ouvinte crente que

⁵³⁷ Cf. *In ps.* 118 5,9 = CSEL 62,86.

⁵³⁸ «Fidei deuotionisque plena flagrantia»: *Sacr.* 1,3 = SCh 25bis 62. A esta fragrância aludem já as *Const. apost.* VII 44,2 = FUNK 450.

⁵³⁹ Cf. *In ps.* 118 22,19 = CSEL 62,497.

⁵⁴⁰ Cf. *In ps.* 118 22,17 = CSEL 62,496. Assim se exprime em *In Lc.* 6,14 = CCL 14,179s: «Na verdade, somos para Deus o bom odor de Cristo. De facto, é a vida dos justos que, exalando o bom odor, honra a Deus» («Christi enim bonus odor sumus deo; deum quippe honorat bonum fragrans odorem uita iustorum»).

⁵⁴¹ «Mitte unguentum in pedes eius ut tota domus in qua Christus recumbit tuo repletur unguento, omnes recumbentes cum eo gaudeant tuis odoribus»: *Ep. (extra)* 1,16 = CSEL 82/3,160.

⁵⁴² «Teri maluit, ut diceremus: 'Christi enim bonus odor sumus deo'»: *In Lc.* 7,179 = CCL 14,276.

⁵⁴³ Cf. *Lc.* 23,56.

unja o corpo do Senhor, do Qual se revestiu no baptismo, com aqueles perfumes, «para que sejas o bom odor de Cristo»⁵⁴⁴, sublinha ele, interpelando cada um, individualmente. O neófito é, pois, odor de Cristo, odor do Espírito Santo, odor da Trindade⁵⁴⁵. Sepultado com Cristo no baptismo, o neófito é, de certo modo, embalsamado, à semelhança de Jesus, a Quem as mulheres, de facto, queriam ungir.

O bispo derrama o óleo perfumado e espiritual sobre a cabeça do neófito, o qual escorre pela barba⁵⁴⁶. Porquê deste modo? Os passos bíblicos citados e comentados, no contexto desta unção, iluminam a questão, ressaltando daí o seu simbolismo.

Porquê a unção na cabeça? A questão é importante, dado que Ambrósio a trata explicitamente⁵⁴⁷. A razão mais invocada aparece com frequência: os olhos e os sentidos de quem é verdadeiramente sábio encontram-se na cabeça⁵⁴⁸.

Certamente, trata-se dos sentidos interiores, de que já falámos⁵⁴⁹, pois são estes que habilitam o crente para apreciar rectamente o justo valor das realidades terrenas e das realidades da fé, os Sacramentos⁵⁵⁰. Se «a fé fez sábios»⁵⁵¹, e se «é certo que a sabedoria está na altura do pensamento do homem»⁵⁵², é conveniente que a sabedoria que vem da fé, isto é, da graça, enriqueça o neófito crente, a partir da cabeça, sua morada. É o que a unção na cabeça simboliza então. O óleo espiritual derramado fecunda a sabedoria com a graça e torna verdadeiramente sábio aquele que a recebe⁵⁵³. Assim enriquecido, o neófito saberá optar pelos valores para que o baptismo o abriu e orientou, realizando deste modo obras perfeitas, o que seria impossível sem a acção convergente da sabedoria e da graça. É o próprio Deus que unge o neófito «para a vida eterna»⁵⁵⁴, com o óleo perfumado que exala o bom odor da vida eterna⁵⁵⁵.

⁵⁴⁴ «Ut bonus odor Christi sis»: *In Lc.* 10,137 = CCL 14,385.

⁵⁴⁵ Cf. *In ps.* 40,39 = CSEL 64,256.

⁵⁴⁶ Cf. *Myst.* 29s = SCh 25bis 172; *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90; p. 96, nota 412.

⁵⁴⁷ Cf. *Myst.* 30 = SCh 25bis 172; *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90; *Hel.* 10,36 = CSEL 32/2,432s.

⁵⁴⁸ Cf. nota 547. Também *In ps.* 118 16,24 = CSEL 62,365; *In ps.* 43,61 = CSEL 64,304; *In ps.* 1,28 = CSEL 64,23; nota 516.

⁵⁴⁹ Cf. pp. 132; 135; 195s.

⁵⁵⁰ Cf. *Sacr.* 3,15 = SCh 25bis 100.

⁵⁵¹ «Fides sapientes fecit»: *In ps.* 118 16,24 = CSEL 62,365.

⁵⁵² «In altitudine enim cogitationis humanae certum est esse sapientiam»: *In ps.* 118 16,24 = CSEL 62,365.

⁵⁵³ Cf. *Sacr.* 3,1 = CSh 25bis 90.

⁵⁵⁴ Cf. «In uitam aeternam»: *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88.

⁵⁵⁵ Cf. nota 530.

É no contexto da opção pelos valores da vida eterna que podemos inserir o simbolismo da fortaleza, que a presente unção com o óleo espiritual traduz. Com efeito, referindo-se aos mártires e aos confesores, Ambrósio sublinha que a fortaleza, manifestada na luta, está intimamente relacionada com a unção deste rito. Escreve a tal respeito o bispo de Milão: «Portanto, a Igreja unge com este óleo a cabeça dos seus filhos, para que recebam o jugo de Cristo; com este óleo ungiu os mártires, para os limpar do pó do século; com este óleo ungiu os confesores, para que não cedessem ao esforço, não sucumbissem fatigados, não fossem vencidos pela força deste mundo; por isso, ungiu-os para que o óleo espiritual os refrescasse»⁵⁵⁶.

Como é evidente, o sentido escatológico da unção pré-baptismal está presente neste rito também. Por esta unção, os neófitos são, ao mesmo tempo, fortalecidos e refrescados para o combate futuro, até alcançarem a vida eterna.

Este é, na verdade, o rumo que, doravante, marcará a sua existência cristã. Daí as consequências morais que Ambrósio realça, quando recomenda: «Vê para o que foste unguido: 'Para a vida eterna', diz o bispo. Não prefiras esta vida àquela. [...]. Não escolhas aquilo em que não foste unguido, mas escolhe aquilo em que foste unguido, para que prefiras a vida eterna à vida temporal»⁵⁵⁷. A aptidão e a força para escolher e proceder, de acordo com a fé, advêm da unção na cabeça, sede dos sentidos interiores.

A cabeça é, pois, o termo de ligação do simbolismo, afirmado a partir de *Ecl.* 2,14, com o simbolismo que Ambrósio explora, a partir da figura de Aarão. O bispo de Milão sublinha que o óleo perfumado, derramado sobre a cabeça, escorre pela barba até aos pés, à semelhança do que sucedeu com a unção sacerdotal de Aarão⁵⁵⁸. Esta aproximação permite-lhe explorar o simbolismo do rito noutra vertente e em três direcções: a partir da cabeça, da barba e do sacerdócio de Aarão. Neste contexto, o AT é a fonte inspiradora e iluminadora do sentido desta unção.

⁵⁵⁶ «Hoc oleo ergo ecclesia ungit filiorum ceruices suorum ut suscipiant iugum Christi; hoc oleo unxit martyres ut saecularem ab his pulverem detergeret; hoc oleo confesores unxit ne labori cederent, ne succumberent fatigati, ne aestu mundi istius uincerentur; ideo unxit eos ut hos spiritale oleum refrigeraret»: *Ep. (extra)* 1,20 = CSEL 82/3,156.

⁵⁵⁷ «Vide ubi unctus es: 'In uitam — inquit — aeternam'. Noli hanc uitam illi uitae anteferre. [...]. Noli eligere illud in quo non es unctus, sed illud elige in quo unctus es, ut uitam aeternam uitae praeferas temporalis»: *Sacr.* 2,24 = SCh 25bis 88. O testemunho dos mártires e confesores realça a força da unção com este óleo espiritual: cf. *Ep. (extra)* 1,20 = CSEL 82/3,156 (texto citado na nota 556).

⁵⁵⁸ Cf. *Myst.* 29s = SCh 25bis 172; *Sacr.* 4,2s = SCh 25bis 102.

Antes de mais, Ambrósio completa o simbolismo da unção na cabeça. Abordado de relance este aspecto no *De sacramentis*⁵⁵⁹ — doravante, o neófito, pela acção convergente da sabedoria e da graça, realizará obras perfeitas, que o orientam para a vida eterna — retoma a aproximação a Aarão, após longa digressão, na sua quarta catequese, pela evocação do que, antes seco, floresceu⁵⁶⁰.

Este facto, recorda ele, deu-se, quando o cajado de Aarão foi colocado no baptistério⁵⁶¹, local onde o sumo sacerdote apenas entrava uma vez ao ano⁵⁶². Se antes era infrutífero, logo que entrou no baptistério floresceu e produziu amêndoas⁵⁶³. O mesmo sucedeu com o catecúmeno, incapaz de produzir obras perfeitas, antes de entrar no baptistério também. É clara a aplicação. Acentua Ambrósio, a esta luz: «Também tu eras estéril e começaste a florescer na água corrente da Fonte. Eras estéril, devido ao pecado; eras estéril, devido ao erro e às faltas. Mas 'plantado à beira da corrente das águas', começaste a dar fruto»⁵⁶⁴. Este fruto é, portanto, obra da sabedoria, agora fecundada pela graça, que a unção pós-baptismal simboliza.

Acresce que o óleo, derramado sobre a cabeça, escorre pela barba, na expressão do *Sl* 132,2, tão querido de Ambrósio, neste contexto⁵⁶⁵. A barba é o simbolo da graciosidade da juventude e da renovação, operadas pelo baptismo⁵⁶⁶. Por força dos Sacramentos celestes, recorda o mistagogo ao neófito, «depuseste a velhice do pecado, revestiste a juventude da graça»⁵⁶⁷: o que no banho se realiza é também simbolizado na barba ungida pelo óleo perfumado. O perfume do banho, que substitui o pestilento odor do pecado, é assim aspirado no perfume odorífero do óleo que escorre pela barba,

⁵⁵⁹ Cf. *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90.

⁵⁶⁰ Cf. *Sacr.* 4,1s = SCh 25bis 102; *Ep.* 5,4 = CSEL 82/1,36s.

⁵⁶¹ Cf. *Núm* 17,1-25 sobretudo o versículo 23, que *Sacr.* 4,1s = SCh 25bis 102 pressupõe.
⁵⁶² Este pormenor indicia que o baptismo, em Milão, era solenemente celebrado apenas uma vez ao ano, a saber: na Vigília Pascal.

⁵⁶³ Já esta frutificação do cajado de Aarão é associada a Cristo, segundo AMBRÓSIO: «Antes era seco, mas floresceu em Cristo» («Aruerat ante, sed in Christo refluuit»): *Ep.* 5,4 = CSEL 82/1,36.

⁵⁶⁴ «Et tu aridus eras et coepisti in fontis intriguo refluere. Arueras peccatis, arueras erroribus atque delictis, sed fructum iam adferre coepisti 'plantatus secus decursus aquarum': *Sacr.* 4,2 = SCh 25bis 102. Seco, isto é, estéril, em Adão, pela graça de Cristo torna-se árvore frutífera: cf. *Sacr.* 5,14 = SCh 25bis 126.

⁵⁶⁵ Cf. nota 517.

⁵⁶⁶ Cf. *Myst.* 29s = SCh 25bis 172.

⁵⁶⁷ «Deposisti peccatorum senectutem, sumpsisti gratiae iuuentutem»: *Sacr.* 4,7 = SCh 25bis 104. Retoma o mesmo pensamento associado à unção pós-baptismal em *Sacr.* 5,9 = SCh 25bis 124.

símbolo da graça da juventude, isto é, do rejuvenescimento espiritual do baptismo⁵⁶⁸.

Finalmente, e ainda no plano do AT, o simbolismo mais profundo, a saber: a condição sacerdotal do neófito, à semelhança de Aarão. Na verdade, era com óleo sagrado, derramado sobre a cabeça — acção que era precedida de um banho purificador — que o sumo sacerdote era consagrado para o serviço cultual de Javé⁵⁶⁹. O óleo, escorrendo pela orla do manto, ungia igualmente duas pedras preciosas — nas quais estavam escritos os nomes das doze tribos de Israel — que o consagrado levava ao peito⁵⁷⁰. Tais pedras simbolizavam, pois, as doze tribos de Israel. Deste modo se sublinhava também que todo o povo do Senhor era, pois, um povo sacerdotal⁵⁷¹. Neste enquadramento, cada neófito é sacerdote, pelo que é ungido, à semelhança de Aarão. Todos os membros do novo povo de Deus formam um povo sacerdotal: «Todos os filhos da Igreja são sacerdotes»⁵⁷², ensina o bispo de Milão, à luz complementar do NT.

De acordo com o pensamento de Ambrósio, «somos ungidos com a graça espiritual para o reino de Deus e para o sacerdócio»⁵⁷³, diferente, porém, do sacerdócio aaraónico. O bispo de Milão não deixa de realçar esta diferença, quando, falando de Aarão, escreve: «Cada um de nós é ungido para o sacerdócio. É ungido para o reino. Porém, para um reino espiritual e para um sacerdócio espiritual»⁵⁷⁴.

Deste modo, afirmando embora a aproximação, igualmente sublinha um distanciamento, que só pode apontar para uma aproximação ao sacerdócio de Jesus Cristo.

De facto, Ambrósio menciona «o unguento do verdadeiro sacerdote que da cabeça desce pela barba»⁵⁷⁵, com o qual o Pai ungiu o Filho, ao incarnar. Jesus Cristo torna-Se assim «aquele odor divino, odor da graça espiritual»⁵⁷⁶, capaz de penetrar com o perfume de tal

⁵⁶⁸ Cf. *Sacr.* 5,9 = SCh 25bis 124.

⁵⁶⁹ Cf. *Ex* 29,4.7.

⁵⁷⁰ Cf. *Ex* 28,9-12: também *Ex* 28,17-21.

⁵⁷¹ Cf. *Ex* 19,6.

⁵⁷² «Omnes filii ecclesiae sacerdotes sunt»: *In Lc.* 5,33 = CCL 14,147.

⁵⁷³ «Omnes enim in regnum dei et in sacerdotium unguimur gratia spiritalis»: *Myst.* 30 = SCh 25bis 172.

⁵⁷⁴ «Unusquisque unguitur in sacerdotium, unguitur in regnum, sed spiritale regnum et sacerdotium spiritale»: *Sacr.* 4,3 = SCh 25bis 102.

⁵⁷⁵ «Unguentum ueri sacerdotis, quod de capite descendit in barbam»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101.

⁵⁷⁶ «Odor ille diuinus, odor gratiae spiritalis»: *In ps.* 118 5,34 = CSEL 62,101. O unguento ou *myron* (cf. *Sacr.* 3,1 = SCh 25bis 90), usado em Milão na unção pós-baptismal, era óleo perfumado. É, pois, compreensível ligar a esta unção a condição de bom odor de Cristo do neófito.

unção todas as coisas e também o «nariz da alma»⁵⁷⁷ do neófito, já apurado no rito da abertura.

No mesmo contexto, sublinha Ambrósio: «Na verdade, somos ungidos para um sacerdócio santo, pelo qual nos oferecemos a nós próprios a Deus, como hóstias espirituais»⁵⁷⁸, à semelhança de Cristo, que Se ofereceu a Si mesmo na cruz. O sacerdócio espiritual, isto é, o sacerdócio que é fruto da acção do Espírito, torna os cristãos *hóstias espirituais*. Ao contrário dos sacerdotes do AT, «na verdade, todos somos sacerdotes da justiça que, pela unção da alegria, somos consagrados para o reino e para o sacerdócio»⁵⁷⁹. Se fomos justificados pela imolação sacerdotal de Jesus na cruz, enquanto nós próprios nos podemos oferecer a Deus, como hóstias espirituais, somos sacerdotes da justiça.

O bispo precisa: trata-se de *unção da alegria*. Porquê? Porque realizada com o chamado óleo da alegria, com o Qual Jesus Cristo foi ungido por Deus Pai⁵⁸⁰. Ora, o unguento com que Cristo foi ungido é o Espírito Santo, que n'Ele era presença plena e plenificante, desde sempre⁵⁸¹. Aquele unguento é justamente chamado *óleo da alegria*, de acordo com o Salmo 44,8. E se, como declara Pedro em casa de Cornélio, Deus ungiu Jesus com o Espírito Santo⁵⁸², então o Espírito Santo é que é aquele *óleo da alegria*⁵⁸³. Jesus, mais que ungido no corpo, segundo a lei judaica, foi-o para além da lei, com a força do Espírito Santo. Por isso, pela virtude desta unção, Ele é revelado como o príncipe dos sacerdotes. Isto é, a unção de Jesus é uma unção sacerdotal que todavia O coloca acima do sacerdócio vétero-testamentário. Melhor diríamos: o seu sacerdócio é outro, do qual aquele apenas era uma figura.

Configurado mais expressivamente com Cristo no banho — na morte e na ressurreição — o neófito é configurado com Cristo sacerdote, mediante a unção pós-baptismal. De algum modo, a configuração global, expressa no banho, desdobra-se nesta configuração espe-

⁵⁷⁷ Cf. texto latino na nota 526.

⁵⁷⁸ «Unguimur enim in sacerdotium sanctum offerentes nosmetipsos deo hostias spiritales»: *In Lc.* 5,33 = CCL 14,147.

⁵⁷⁹ «Omnes autem sumus [...] iustitiae sacerdotes qui unctione lactitiae in regnum et sacerdotium consecramur»: *In Lc.* 8,52 = CCL 14,317.

⁵⁸⁰ Cf. *Spiritu* I 9,100-104 = CSEL 79,59s.

⁵⁸¹ Cf. *Act.* 10,37s; nota 580.

⁵⁸² Cf. *Spiritu* I 9,101s = CSEL 79,59. Também para CIRILO, Κατ. 3,2 = Sch 126, 124, o «óleo da alegria» (ἔλαιον ἀγαλλιέσεως) é o Espírito Santo. A mesma identificação em FAUSTINO Luciferiano, *Trinit.* 39 = CCL 69,341, ao realçar a condição régia e sacerdotal de Jesus, mediante a unção espiritual do Espírito Santo.

⁵⁸³ Cf. *Spiritu*. I 9,100 = CSEL 79,59.

cífica, por virtude desta unção. Assim, acentua Ambrósio a dimensão cristológica e pneumatológica do baptismo cristão, uma vez mais. À semelhança de Cristo, ungido com o Espírito Santo pelo Pai, também o neófito, membro de um povo sacerdotal, é consagrado para o serviço do Senhor, através desta unção. É por este serviço de carácter cultural que o neófito, tornado sacerdote e hóstia espiritual, à semelhança de Jesus, o Ungido do Pai, realiza o simbolismo mais profundo desta unção e se orienta para a vida eterna, o rumo apontado pelo bispo, quando o ungiu⁵⁸⁴.

2.2.6.3 Síntese comparativa

Pela unção pós-baptismal — acentuam Tertuliano e Ambrósio — o catecúmeno é consagrado para o sacerdócio. Tal consagração é dimensionada por ambos, por um lado, à luz da unção sacerdotal de Aarão, e, por outro, à luz da unção sacerdotal de Jesus no Espírito Santo pelo Pai. Ungido como Jesus — e, portanto, *cristo* como Ele — o catecúmeno é sacerdote à maneira do Senhor, o verdadeiro sacerdote do Pai. Participante da unção de Cristo, participa também do seu sacerdócio. Por conseguinte, em virtude desta unção, o catecúmeno é sacerdote, membro de um povo sacerdotal. Por força desta consagração, dispõe-se a servir a Deus, a prestar-Lhe o culto litúrgico-existencial devido.

Realçando uma vertente específica desta participação no sacerdócio de Cristo, Ambrósio dirá que o catecúmeno é ungido como Jesus morto, tornando-se, à maneira de Cristo, hóstia espiritual, oferecida a Deus. O catecúmeno é, pois, também a este nível, configurado com Cristo sacerdote, imolado na cruz.

Falando dos mártires — a que Ambrósio associa igualmente os confessores — Tertuliano, ainda mais que o bispo de Milão, releva que, por esta unção do Espírito Santo, que é Espírito de fortaleza, todos foram robustecidos para os combates vindouros, sobretudo da parte dos perseguidores. A paixão dos mártires e confessores revela-os atletas e soldados da milícia do Deus vivo. Esta, pois, uma vertente do serviço cultural para que são consagrados, através da unção pós-baptismal.

⁵⁸⁴ Cf. fórmula litúrgica citada nas pp. 96s, nota 414.

Neste contexto, importa recordar que esta referência explícita de ambos ao Espírito Santo, não minimiza, de forma alguma, o peso específico que, neste aspecto, também ambos atribuem ao simbolismo pneumatológico da imposição da mão, de acordo com Tertuliano⁵⁸⁵, ou da consignação, segundo Ambrósio⁵⁸⁶.

O bispo de Milão explora ainda outros aspectos que Tertuliano ignora. Na verdade, eliminado no banho o cheiro pestilento do pecado, o catecúmeno, unguído com o óleo perfumado, que é o óleo espiritual e o óleo da alegria, símbolo do Espírito Santo, torna-se o bom odor de Cristo. Aliás, Ele é que, em sentido próprio, Se pode chamar o bom odor do Pai. Deste odor que Cristo é participa agora o neófito.

Ungido na cabeça, sede dos sentidos interiores, em ordem à vida eterna — uma vez mais aqui é realçado o sentido escatológico do baptismo — o neófito, antes seco e infrutífero, começa a frutificar, realizando obras perfeitas, por acção conjugada da sabedoria e da graça. Os sentidos interiores apurados levá-lo-ão não só à prática das obras perfeitas e ao afastamento de todo o pecado, mas também à justa apreciação e correcta valorização da realidade que ele agora é e da realidade que o rodeia. A nova condição do neófito, cuja renovação e juventude operadas no banho são referidas ao simbolismo da barba, sobre a qual escorreu o óleo perfumado desta unção, arrasta consigo, naturalmente, a adopção de uma nova existência, vivida à luz da fé: uma novidade que as obras perfeitas praticadas, visivelmente manifestam e confirmam.

2.2.7 SIMBOLISMO DO LAVA-PÉS EM AMBRÓSIO

Algumas Igrejas locais praticam o lava-pés, não como rito inserido na liturgia baptismal — ao contrário do que sucede em Milão, onde o rito assume um simbolismo todo particular — mas tão somente como gesto de hospitalidade, revelador da caridade, e convidando à prática desta virtude⁵⁸⁷.

Ambrósio traduz assim a compreensão do gesto, por parte dessas Igrejas, segundo as quais, «os pés devem ser lavados, não no baptismo, não na regeneração, mas como a um hóspede»⁵⁸⁸. Aliás, também ele

⁵⁸⁵ Cf. pp. 234-237.

⁵⁸⁶ Cf. pp. 219-229.

⁵⁸⁷ Cf. nota 589.

⁵⁸⁸ «Non in baptisate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lauandi sunt»: Sacr. 3,5 = Sch 25bis 94.

aceita este simbolismo imediato de tal gesto que, de facto, «também faz progredir a humildade»⁵⁸⁹. Por isso mesmo, exclama convictamente Ambrósio: «Portanto, também eu quero lavar os pés dos meus irmãos [...]. Belo mistério de humildade, porque, enquanto lavo a sujidade dos outros, faço desaparecer a minha»⁵⁹⁰. Trata-se, na verdade, de um serviço humilde — intimamente relacionado, aliás, com a condição sacerdotal dos neófitos, significada na unção pós-baptismal⁵⁹¹ — à semelhança de Jesus, obediente à vontade do Pai⁵⁹². Aliás, Ele próprio deu o exemplo, para que os discípulos procedessem de igual modo: «Se Eu, Senhor e Mestre, vos lavei os pés, quanto mais vós também deveis lavar os pés uns dos outros»⁵⁹³.

Porém, em sua opinião, não se trata de mero gesto de humildade. É sim um verdadeiro rito que deve realizar-se durante a celebração do baptismo⁵⁹⁴. As razões que justificam o procedimento do bispo de Milão revelam o simbolismo mais profundo que, segundo ele, o rito tem, isto é, o grande *mistério* que encerra, *mistério* que nem todos foram capazes de compreender⁵⁹⁵.

Sigamos Ambrósio. Aquele que se não submete ao rito baptismal do lava-pés não pode ter parte com Cristo no seu reino. Constatamos que são as inesperadas e severas palavras de Jesus a Pedro, face à recusa deste em lavar os pés, na noite da última Ceia, que apoiam mistagogia de Ambrósio. É que o que Jesus diz a Pedro, di-lo a cada um dos que se aproximam do baptismo⁵⁹⁶. A necessidade é igual para todos.

Mas não é verdade que no banho é eliminado o pecado? Sim: «No baptismo é apagada toda a culpa»⁵⁹⁷, afirma Ambrósio sem mencionar excepções, a não ser os banhos pagãos, que, afinal, não são verdadeiros baptismos: nestes é que «a carne é lavada, a culpa não é apagada»⁵⁹⁸.

⁵⁸⁹ «Ad humilitatem quoque proficit»: *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96. Cf. *Myst.* 33 = SCh 25bis 174; *Virginit.* 10,57 = PL 16,280; nota 590. Também na perspectiva de CROMÁCIO, *Sermo* 15,1 = CCL 9A 66, o gesto de Jesus é exemplo de humildade a imitar.

⁵⁹⁰ «Volo ergo et ego pedes lauare fratrum meorum [...]. Bonum mysterium humilitatis quia, dum alienas sordes lauo, meas abluo»: *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,21.

⁵⁹¹ Cf. pp. 200-203.

⁵⁹² Cf. *Myst.* 33 = SCh 25bis 174.

⁵⁹³ «Si ego laui pedes uobis dominus et magister, quanto magis et uos debetis lauare pedes inuicem uobis»: *Myst.* 33 = SCh 25bis 174, citando literalmente *Jo* 13,14. Cf. *Spiritu* I Prol. 14 = CSEL 79,21.

⁵⁹⁴ Cf. *Sacr.* 3,5 = SCh 25bis 94. Também CROMÁCIO, *Sermo* 15,6 = CCL 9A 69.

⁵⁹⁵ Cf. *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,21.

⁵⁹⁶ Cf. *Spiritu* I Prol. 12 = CSEL 79,20; *Virginit.* 10,57 = PL 16,280.

⁵⁹⁷ «In baptisate omnis culpa diluitur»: *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 74.

⁵⁹⁸ «Caro lauatur, culpa non diluitur»: *Sacr.* 2,2 = SCh 25bis 74. De igual modo, em *In ps.* 40,5 = CSEL 64, 233.

Será que aos baptizados em Roma, cuja liturgia baptismal não integrava este rito, recordamos, recusa Cristo a herança do reino? Ambrósio não ousa declará-lo⁵⁹⁹. Ensina mesmo que, «na verdade, mediante o baptismo, são remidos os nossos [pecados] pessoais»⁶⁰⁰. Então, que resquícios de pecado restam ainda, que justifiquem o rito suplementar do lava-pés?

Também Pedro, inicialmente, não percebera o sentido e a necessidade do gesto de Jesus e, por isso, como discípulo, reagira às intenções do Mestre, julgando que, desse modo, assumia uma atitude de verdadeira humildade. Aliás, de forma semelhante reagiu João, quando Jesus Se aproximou para ser baptizado por ele⁶⁰¹. Nem um nem outro entendeu o significado profundo do gesto de Jesus e as suas intenções. A reacção inicial de ambos sublinha a sua humildade. Mas a breve explicação de Jesus faz com que ambos rectifiquem a sua atitude, o que certamente acontece por força da fé, como realça o bispo de Milão, no caso de Pedro, em análise⁶⁰².

É neste contexto que o bispo poderá concluir que, à luz das palavras de Jesus e das reacções de Pedro — recusa, por humildade, e aceitação, por fé — o rito do lava-pés, praticado por Jesus, para além de ser um gesto de humildade, é também um *mistério*, como passamos a explicar⁶⁰³.

De facto, é nesta medida que o rito é indispensável, como as palavras de Jesus⁶⁰⁴ claramente indiciam. Aliás, já em Abraão e em Gedeão podemos vislumbrar uma prefiguração deste *mistério*⁶⁰⁵.

É verdade que, à semelhança de Pedro, «nem todos podiam perceber este mistério»⁶⁰⁶, recorda Ambrósio, aludindo, provavelmente, às Igrejas que interpretam o rito como simples gesto de humildade ou liminarmente o excluem da sua liturgia baptismal. É que quem não compreende que se trata de um autêntico *mistério* recusa o *ministério*, exactamente como Pedro⁶⁰⁷. Diferente é, logicamente,

⁵⁹⁹ Analisando a posição de AMBRÓSIO sobre os efeitos do lava-pés, G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte* 235, opina que «hier bleibt er beweglich».

⁶⁰⁰ «Nostra enim propria [peccata] per baptismum relaxantur»: *Myst.* 32 = SCh 25bis 172.

⁶⁰¹ Cf. *Sacr.* 3,4 = SCh 25bis 92s.

⁶⁰² Cf. *Sacr.* 3,6 = SCh 25bis 94.

⁶⁰³ Assim também CROMÁCIO, *Sermo* 15,4-6 = CCL 9A 68-70.

⁶⁰⁴ Cf. *Jo* 13,8,10.

⁶⁰⁵ Cf. *Gén* 18,4 e *Jz* 6,12, a que AMBRÓSIO em *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,21s se refere. Igualmente CROMÁCIO, *Sermo* 15,2s = CCL 9A 66-69.

⁶⁰⁶ «Sed non hoc omnes haurire poterant mysterium»: *Spiritu* I Prol. 15 = CSEL 79,21.

⁶⁰⁷ Cf. *Myst.* 31 = SCh 25bis 172.

o procedimento daqueles que, entendendo o rito como *mistério*, também à semelhança de Pedro, o inserem na liturgia celebrativa do baptismo, como o faz e recomenda o bispo de Milão.

Que *mistério* é então operado? À luz de *Gén* 3,15, Ambrósio relê o episódio evangélico de João, mormente *Jo* 13,10, cuja interpretação, deste modo, é radicalmente nova. Aliás, sem esta chave interpretativa, não se apreenderá o simbolismo profundo do rito, mas apenas se aceitará o seu simbolismo imediato.

Reportando-se à descrição da queda de Adão, o homem da primeira criação, Ambrósio explica que a serpente, que é símbolo e figura do maligno, isto é, do diabo ⁶⁰⁸, mordeu e feriu com os seus dentes o primeiro homem, nos pés ⁶⁰⁹ e, nesta parte do seu corpo, espalhou um veneno mortífero. A tal respeito, diz Ambrósio textualmente: «Mas, porque Adão foi ludibriado pelo diabo e pelo diabo lhe foi espalhado veneno sobre os pés, por isso, lavas os pés» ⁶¹⁰.

Esta a razão por que lavou Jesus os pés aos discípulos, apesar de limpos ⁶¹¹. Esta a razão por que também os neófitos lavam os pés. Com efeito, todos participam do pecado de Adão. Daí o repetido ensino do bispo: «Portanto, lavas os pés, para lavares o veneno da serpente» ⁶¹².

Pedro, na verdade, embora reconhecidamente limpo, devia ainda lavar os pés, dado que ainda estava marcado pelo pecado de Adão: «Na verdade, tinha o pecado que vem da sucessão do primeiro homem» ⁶¹³. Ora, justifica Ambrósio, se «pelo baptismo, são, na verdade, remidos os nossos [pecados] pessoais» ⁶¹⁴, são lavados os pés «para que os pecados hereditários sejam destruídos» ⁶¹⁵.

⁶⁰⁸ Com efeito, lemos em *Parad.* 2,9 = CSEL 32/1,269: «Na figura da serpente está a [figura] do diabo» («In serpentis figura diaboli est»).

⁶⁰⁹ Cf. *In ps.* 48,8 = CSEL 64,365; *In ps.* 40,24 = CSEL 64,245.

⁶¹⁰ «Sed quia Adam subplantatus a diabolo est et unenum ei suffusum est supra pedes, ideo lauas pedes»: *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96.

⁶¹¹ Cf. *In ps.* 48,8 = CSEL 64,365.

⁶¹² «Lauas ergo pedes ut laues unena serpentis»: *Sacr.* 3,7 = SCh 25bis 96. Cf. nota 611. Sempre em relação ao pecado de Adão, CROMÁCIO, *Sermo* 15,5 = CCL 9A 69, explora também o sentido das palavras de Pedro que, reconhecendo o mistério, quer lavar as mãos e a cabeça também.

⁶¹³ «Habeat enim primi hominis de successione peccatum»: *Myst.* 32 = SCh 25bis 172. Cf. ainda *In ps.* 48,8 = CSEL 64,365; CROMÁCIO, *Sermo* 15,6 = CCL 9A 69.

⁶¹⁴ Cf. texto citado na nota 600. Cf. *Abr.* I 9,87 = CSEL 32/1,558. A distinção entre *pecados próprios* e *pecados hereditários* (cf. nota 615) vislumbra-se em *In ps.* 48,8 = CSEL 64,365 também.

⁶¹⁵ «Ut hereditaria peccata tollantur»: *Myst.* 32 = SCh 25bis 172. Cf. nota 614; J. HUBN, *Der dogmatische Sinn des Ambrosiuswortes: «Planta Petri abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur»*, in *MThZ* 2 (1951): 377-389.

Assim, é necessário lançar fora aquele veneno herdado, para que, também no futuro ⁶¹⁶, a serpente seja vencida e o homem seja salvo ⁶¹⁷. Importa curar ⁶¹⁸, mediante o rito do lava-pés, a ferida mortal, herdada de Adão ⁶¹⁹, através da qual, todavia, porque permanece, o diabo persiste em envenenar, mesmo o já baptizado ⁶²⁰. É necessário que esta derradeira e subtil brecha do tentador seja radicalmente reparada. Por isso, deve o neófito ser premunido com ajustados meios e forças que impeçam uma eventual vitória do diabo, no futuro, face às suas constantes e traiçoeiras arremetidas.

Neste contexto, podemos inserir uma outra dimensão simbólica do rito: por este, não só o veneno da serpente é lavado — e, de algum modo, é curada a ferida primitiva, cujos sinais perduram — mas, sobretudo, na previsão certa da actuação diabólica, o neófito recebe um reforço de santificação. Escreve Ambrósio, textualmente, a propósito: «Por isso, lavas os pés, para que um maior subsídio de santificação — por virtude do qual a serpente te não possa ludibriar no futuro — seja acumulado naquele lugar em que a serpente se emboscou» ⁶²¹. Assim, o rito do lava-pés «é mistério e santificação» ⁶²², pelo que não pode ser entendido como mero gesto convidativo à prática da humildade e da caridade. É que também no lava-pés o acto é do ministro, mas a operação é de Deus ⁶²³: o rito é *mistério e ministério*.

Nesta perspectiva, dado que pelo lava-pés, e no seu específico simbolismo, o neófito é lavado do veneno da serpente, inoculado nos pés do primeiro homem — ferida que herdamos — e nestes recebe um complemento de santificação, o rito apropria-se claramente de efeitos também atribuídos ao banho regenerador: por isso, faz parte integrante do *mistério* então celebrado.

⁶¹⁶ Cf. *Isa.* 6,52 = CSEL 32/1,676s; *Virginit.* 10,57 = PL 16,280.

⁶¹⁷ Cf. *In ps.* 37,8s = CSEL 64,141-143.

⁶¹⁸ Cf. pp. 309s; 336-341; 344s: são medicinais as águas do baptismo, como aquelas que as prefiguraram.

⁶¹⁹ Cf. *In ps.* 48,8 = CSEL 64,365s; *In ps.* 40,24 = CSEL 64,245; *Sacr.* 3,7 = Sch 25bis 96; *Myst.* 32 = Sch 25bis 172.

⁶²⁰ Cf. *Spiritu* I Prol. 16 = CSEL 79,22; *In Lc.* 9,34 = CCL 14,343.

⁶²¹ «Ideo lauas pedes, ut in ea parte in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te subplantare non possit»: *Sacr.* 3,7 = Sch 25bis 96.

⁶²² «Mysterium est et sanctificatio»: *Sacr.* 3,5 = Sch 25bis 94. Também segundo CROMÁCIO, *Sermo* 15,3 = CCL 9A 68, o Senhor lavou os pés aos discípulos «para os santificar» («ut eos sanctificaret») pela purificação e destruição do pecado.

⁶²³ Cf. *Spiritu* I Prol. 18 = CSEL 79,23s. De modo semelhante, CROMÁCIO, *Sermo* 15,6 = CCL 9A 69.

2.2.8 SIMBOLISMO DA VESTE BRANCA EM AMBRÓSIO

Segundo o bispo de Milão, todo o expressivo simbolismo da veste branca se desprende do rito nuclear do banho. Com efeito, pelo rito da veste branca, procura-se exprimir toda a realidade teológica, operada no neófito, na celebração do baptismo.

Já durante a preparação para o Sacramento, Ambrósio dirigira este solícito apelo ao catecúmeno: «Homem! Faz também tu um cofre de ti mesmo: despojando-te do homem velho com as suas acções, reveste-te do homem novo»⁶²⁴. É a teologia paulina da *nova criatura*⁶²⁵ que leva o Pastor de Milão a reassumir por si os apelos do Apóstolo⁶²⁶.

Por ocasião do banho, o catecúmeno apresentara-se nú, porque depusera as antigas vestes do pecado e do erro, símbolos do homem velho, e, totalmente purificado e santificado, já regenerado homem novo, veste-se de branco.

O corpo, outrora invólucro do pecado, torna-se inocência transparente e paradisíaca, uma vez mergulhado nas águas consagradas da Fonte baptismal. É esta inocência readquirida que a veste branca adequadamente simboliza e visibiliza. Eis a explicação do mistagogo: «Depois disto [lava-pés] recebeste as vestes brancas, para manifestar que te despiste do invólucro do pecado; que te revestiste das vestes puras da inocência»⁶²⁷.

Embora adulto, o homem volta a ser criança, porque na água em que mergulhou está a plenitude da inocência⁶²⁸. Renovado no banho da regeneração, fez com que a velhice do pecado cedesse o lugar à juventude da graça do Espírito Santo⁶²⁹.

Neste contexto, ao citar a prece do Salmista — «Tu me aspergirás com o hissope e ficarei limpo. Lavar-me-ás e ficarei mais branco do que a neve»⁶³⁰ — Ambrósio recorda a diferente condição do homem, antes e depois do baptismo. A veste simboliza, pois,

⁶²⁴ «Fac et tu, homo, tibi thecam: expoliens te ueterem hominem cum actibus suis, nouum indues»: *Hex.* V 23,80 = CSEL 32/1,197. Cf. *Hex.* V 6,39 = CSEL 32/1,231; *In Lc.* 8,44 = CCL 14,313.

⁶²⁵ 2 *Cor* 5,17; cf. nota 647; J. DANIELOU, *Bible* 69s.

⁶²⁶ Cf. *Col* 3,9s; *Ef* 4,22-24.

⁶²⁷ «Accepisti post haec uestimenta candida, ut esset indicio quod exueris inuolucrum peccatorum, indueris innocentiae casta uelamina»: *Myst.* 34 = Sch 25bis 174.

⁶²⁸ Cf. *Sac.* 1,10 = Sch 25bis 66; 5,9 = Sch 25bis 124.

⁶²⁹ Cf. *Interp. Iob* IV 9,35 = CSEL 32/2,295; *In ps.* 118 18,26 = CSEL 62,410; notas 566-568.

⁶³⁰ «Adsparges me hyssopo et mundabor, lauabis me et super niuem dealabor»: *Sl* 50, 9, citado em *Myst.* 34 = Sch 25bis 174. Cf. *Is* 1,18.

imediatamente, a purificação realizada ou, encarada de outro ângulo, a eliminação da impureza, isto é, do pecado. Expressiva é, de facto, a linguagem de Ambrósio, aludindo à primeira condição do catecúmeno: *despir-se (exuere)*, *aspergir (adspergere)*, *purificar (mundare)* e *lavar (lauare)*, por um lado; e, por outro, com maior clareza, a Igreja, nos seus membros, pode declarar que antes do baptismo era «morena, devido à fragilidade da condição humana»⁶³¹; «era morena, porque saída de entre os pecadores»⁶³². Eliminado que foi o pecado — «é branqueado aquele a quem a culpa é perdoada»⁶³³ — o neófito readquire a beleza resplandescente, pelo dom gratuito da graça. Então, a Igreja, contemplando-se nos seus membros, antes pecadores, pode exclamar: «Sou bela, devido à graça»⁶³⁴; «bela pelo Sacramento da fé»⁶³⁵; «linda»⁶³⁶; «toda formosa»⁶³⁷.

Qual nova Eva, antes despida, a alma, agora envolvida pelo Espírito Santo, gloriosa pela novidade da sua graça, não tem que ocultar-se com medo, mas, pelo contrário, aparece, aureolada pelo esplendor da veste resplandecente que é a graça. Na verdade, era a inocência que Adão vestia, antes do pecado, que lhe cobria até a sua nudez física⁶³⁸. Se o pecado revelou ao homem a sua nudez, a purificação do pecado reveste o homem até então despido. Lógico é, pois, que o neófito seja agora vestido, de forma condizente com a sua nova condição⁶³⁹.

Com as palavras da amada, diz a alma inocente: «Despi a minha túnica. Como a vestirei [novamente]?»⁶⁴⁰. Que túnica despiu? A túnica da corrupção, a túnica das paixões que Adão e Eva receberam, após a sua transgressão⁶⁴¹. É a túnica do erro e do pecado que, segundo o Apóstolo, devemos despir, a tal ponto que, nem sequer

⁶³¹ «Nigra per fragilitatem conditionis humanae»: *Myst.* 35 = SCh 25bis 174.

⁶³² «Nigra quia ex peccatoribus»: *Myst.* 35 = SCh 25bis 174. Cf. *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130.

⁶³³ «Dealbatur cui culpa dimittitur»: *Myst.* 34 = SCh 25bis 174.

⁶³⁴ «Decora per gratiam»: *Myst.* 34 = SCh 25bis 174. Cf. *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130.

⁶³⁵ «Decora fidei sacramento»: *Myst.* 35 = SCh 25bis 174.

⁶³⁶ «Pulchra»: *Myst.* 39 = SCh 25bis 176, citando *Cant* 7,7.

⁶³⁷ «Tota formosa»: *Myst.* 39 = SCh 25bis 176, citando *Cant* 4,7.

⁶³⁸ Cf. *Isa.* 5,43 = CSEL 32/1,668.

⁶³⁹ Desde o momento em que depusera as vestes, o catecúmeno permanecera nu, até receber agora a veste branca, simbolizando, deste modo, a mudança da sua condição. Cf. pp. 51s; J. DANÉLOU, *Bible* 71s.

⁶⁴⁰ «Exui tunicam meam, quomodo induam eam?»: *Cant* 5,3, citado em *Isa.* 6,52 = CSEL 32/1,675s. Cf. *In ps.* 118 22,4 = CSEL 62,490, onde aparece o mesmo pensamento.

⁶⁴¹ Cf. *Isa.* 6,52 = CSEL 32/1,676.

dos actos passados, que ela simbolizava, havemos de guardar memória ⁶⁴².

Por conseguinte, de novo revestido da inocência primitiva, o homem é reintegrado no paraíso, isto é, recupera a sua condição original. A veste branca simboliza esta realidade acontecida: de facto, pelo banho, o neófito *passou* ⁶⁴³ das trevas do pecado para a luz e a graça das virtudes; da sujidade para a alva brancura e brilho da neve ⁶⁴⁴; ao despojamento deste corpo de pecado, simbolizado na nudez do catecúmeno, sucede, correlativamente, o revestimento da graça do Espírito ⁶⁴⁵, simbolizada na veste branca.

Tendo morrido para o pecado, o neófito torna-se em Cristo uma *nova criatura* ⁶⁴⁶: é esta a sua actual condição espiritual. Como o pão e o vinho são realmente mudados no Corpo e no Sangue do Senhor, na Eucaristia, assim o catecúmeno é realmente transformado no banho, no mais íntimo de si mesmo. Recorda Ambrósio, a propósito: «Tu próprio já existias, mas eras uma velha criatura. Depois que foste consagrado, começaste a ser uma nova criatura» ⁶⁴⁷. A anterior condição, marcada pelo pecado, é transfigurada e brilha agora pela graça, de modo a causar a admiração dos anjos que a contemplam ⁶⁴⁸.

Vestido de branco, o neófito brilha agora como a neve, no seu íntimo. Resplandece mesmo mais que a neve. Na verdade, esta pode não só liquefazer-se, mas também ser manchada. Porém, a brancura interior do neófito, operada pelo dom da graça espiritual, deverá permancer para sempre. Eis como, a propósito, já no contexto da Eucaristia, o exprime Ambrósio: «A neve, embora seja branca, facilmente se torna escura e se corrompe, devido a qualquer sujidade. Esta graça que recebeste — se conservares o que recebeste — perdurará no dia-a-dia. Será perpétua» ⁶⁴⁹.

⁶⁴² Cf. *In Lc.* 8,44 = CCL 14,313.

⁶⁴³ Justamente é invocado o motivo da *passagem*, neste contexto, recordando não só a tipologia do Mar Vermelho (cf. pp. 279-291) mas também o simbolismo da renúncia, como o faz AMBRÓSIO em *Myst.* 39 = SCh 25bis 176.

⁶⁴⁴ Cf. *Interp. Iob* IV 9,35 = CSEL 32/2,295.

⁶⁴⁵ Cf. *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213. De modo semelhante, CROMÁCIO, *Sermo* 14,5 = CCL 9A 64, onde o bispo de Aquileia ensina: «Temos sempre as vestes brancas, se conservarmos íntegra a graça do baptismo» («Vestimenta semper candida habemus, si gratiam baptismi integram conseruemus»).

⁶⁴⁶ Cf. nota 625.

⁶⁴⁷ «Tu ipse eras, sed eras uetus creatura; postquam consecratus es, noua creatura esse coepisti»: *Sacr.* 4,16 = SCh 25bis 110.

⁶⁴⁸ Cf. *Sacr.* 4,5 = SCh 25bis 104.

⁶⁴⁹ «Nix quamvis sit candida cito aliqua sorde nigrescit atque corrompitur; ista gratia quam accepisti, si teneas quod accepisti, erit diuturna atque perpetua»: *Sacr.* 4,6 = SCh 25bis 104.

Como? A alvura da graça brilhará aos olhos de todos, nas obras perfeitas que deve praticar: para isso é também unguído após o banho, como vimos. Assim, o próprio Senhor Jesus, atraído pela beleza da graça, dirá à sua Igreja, isto é, ao neófito, uma vez recebido o Espírito Santo ⁶⁵⁰: «Que também as tuas obras brilhem e que revelem a imagem de Deus, à imagem do Qual foste criada» ⁶⁵¹.

A ânsia de todo o homem, tão belamente acentuada por Paulo — ser revestido de Cristo, para que na altura própria, se não encontre despido ⁶⁵² — é agora satisfeita, no baptismo, dado que por ele, o neófito é revestido de Cristo, do que a veste branca também é símbolo. Configurado com Cristo — o Homem novo pela força da sua ressurreição — o neófito participa também da novidade radical da ressurreição do Senhor. É de Cristo ressuscitado que o neófito é revestido ⁶⁵³. À semelhança de Cristo, revelado Filho de Deus na ressurreição — e que, na Encarnação, como que Se revestira de vestes manchadas ⁶⁵⁴ e Se fizera pecado por nós ⁶⁵⁵ — também o neófito, feito participante daquela ressurreição — vislumbrada já no horizonte da Transfiguração do Tabor, no que se refere a Cristo, ali revestido de vestes resplandescentes ⁶⁵⁶ — se veste de branco mais refulgente que a neve ⁶⁵⁷.

A veste branca é, pois, também símbolo de Cristo ressuscitado, do Qual o neófito é revestido, porque configurado com Ele. Da alvura da neve do *Sl* 50,9, que exprime particularmente a purificação do pecado e a recuperação da inocência e da beleza, passa Ambrósio ao resplendor níveo das vestes de Cristo no Tabor, anunciador da ressurreição, para significar a configuração do neófito com Cristo ressuscitado ⁶⁵⁸, do que a veste branca é símbolo.

Assim, purificados no banho da regeneração, os neófitos são integrados numa comunidade que neles revê a sua própria formosura. Com efeito, «nestes é que a Igreja é formosa» ⁶⁵⁹. Cada neófito ouve

⁶⁵⁰ Cf. pp. 226-228.

⁶⁵¹ «Opera quoque tua luceant et imaginem dei praeferant ad cuius imaginem facta es»: *Myst.* 41 = SCh 25bis 178. Cf. nota 678.

⁶⁵² Cf. 2 *Cor* 5,31.

⁶⁵³ Cf. *Gál* 3,27, citado em *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213.

⁶⁵⁴ Cf. *Myst.* 37 = SCh 25bis 176, aludindo a *Zac* 3,3. Este mesmo simbolismo, aplicado à Encarnação do Verbo, já aparece em TERTULIANO: cf. *Marc.* III 7,6 = CCL 1,517.

⁶⁵⁵ Cf. 2 *Cor* 5,21.

⁶⁵⁶ Cf. *Mc* 9,3 e paralelos; *Myst.* 34 = SCh 25bis 174. Sobre a veste branca na *Bíblia*, cf. ainda *Dan* 7,9; também nota 675.

⁶⁵⁷ Cf. *Myst.* 34 = SCh 25bis 174; *Interp. Job* IV 9,35 = CSEL 32/2,295.

⁶⁵⁸ Cf. pp. 178-184; *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213.

⁶⁵⁹ «In his formosa est ecclesia»: *Myst.* 39 = SCh 25bis 176.

da boca do Senhor, enamorado da sua beleza, as palavras do Esposo à sua amada, isto é, à sua Igreja: «Como és formosa, amiga minha! Como és formosa!»⁶⁶⁰.

As numerosas citações de *Cântico dos Cânticos*⁶⁶¹, feitas por Ambrósio, para traduzir e ilustrar o significado da veste branca, sublinham também o simbolismo nupcial do rito⁶⁶². No baptismo, Cristo ressuscitado celebra o seu amor esponsal de Rei glorioso⁶⁶³ com o neófito, sua imagem, uma vez regenerado⁶⁶⁴. É a este neófito, selo, imagem e semelhança do Ressuscitado, no mais íntimo de si mesmo, pelo dom do Espírito, na consignação, que o Esposo, isto é, Cristo, dirige o convite amoroso do Enamorado de *Cant* 8,6⁶⁶⁵.

Que o Senhor Jesus é Esposo — é mesmo o bom Esposo — e, no contexto, os neófitos são filhos do Esposo, declara-o Ambrósio explicitamente, ao comentar a sua discussão com os fariseus sobre o jejum⁶⁶⁶. É neste Esposo que, porque sentado à direita do Pai — isto é, porque ressuscitado — o neófito com Ele desposado deve alegrar-se⁶⁶⁷. Para o bispo de Milão, o Esposo é principalmente Cristo, que desposa o neófito, enriquecido pelos dons da graça do Espírito⁶⁶⁸.

O amor esponsal de Cristo ao neófito é a expressão individualizada do amor de Cristo à sua Igreja, a Amada, a tal ponto que é integrado na comunidade e com ela identificado. Por isso, as palavras de

⁶⁶⁰ «Ecce formosa es, proxima mea, ecce formosa es»: *Cant* 4,1, citado em *Myst.* 37 = SCh 25bis 176.

⁶⁶¹ J. DANIÉLOU, *Bible* 259-280, no capítulo dedicado ao estudo da interpretação de *Cant* na tradição catequética, conclui que, à luz desta, aquele livro é uma figura de toda a iniciação cristã. A exegese de AMBRÓSIO vai, de facto, neste sentido.

⁶⁶² Falam também das núpcias do neófito com Cristo — simbolismo nem sempre ligado ao rito da veste branca, mas sobretudo relacionado com o banho ou com o Sacramento na sua globalidade, ou com a Eucaristia — entre outros Padres:

1. TERTULIANO: cf. *An* 41,4 = CCL 2,844; *Res.* 43,2 = CCL 2,1011; ainda pp. 165s.

2. MÁXIMO de Turim: *Sermo* 65,3 = CCL 23,274. (A. MUTZENBECHER, editor do volume, na introdução a este *Sermão* [*ibid.*, 272] diz que «segundo os indícios n. 12.14.16 [enumerados *ibid.*, p. XXVIII] o sermão parece ser preferencialmente um sermão genuíno de Máximo» [«Secundum indicia n. 12.14.16. potissimum genuinus Maximi sermo esse uidetur»]. J. P. MIGNÉ atribua-o a AMBRÓSIO: cf. *Sermo* 11 = PL 17,624-626).

3. CRISÓSTOMO: *Meθ.* 5 = PG 50,441a.

4. CIRILO: *Προκατ.* 1,1 = PG 33,332s; *Κατ.* 4,2 = SCh 126,136.

⁶⁶³ Cf. *Myst.* 36 = SCh 25bis 174s; *Sacr.* 5,11 = SCh 25bis 124. Também na sua mistagogia sobre a Eucaristia, AMBRÓSIO relewa o amor esponsal de Cristo com a Igreja: cf. *Sacr.* 5,8 = SCh 25bis 124.

⁶⁶⁴ Cf. *Myst.* 41 = SCh 25bis 178.

⁶⁶⁵ Cf. *Myst.* 41 = SCh 25bis 178; *In ps.* 118 22,34 = CSEL 62,505.

⁶⁶⁶ Cf. *In Lc.* 5,23s = CCL 14,143. De modo semelhante em *Fide* III 10,71-73 = CSEL 78,135.

⁶⁶⁷ Cf. *In Lc.* 5,24 = CCL 14,144.

⁶⁶⁸ Quanto a TERTULIANO, cf. notas 278 e 662.

Cântico dos Cânticos são aplicadas à Igreja, na medida em que se aplicam também ao neófito⁶⁶⁹.

Baptizados na fé professada e revestidos da graça imaculada, os neófitos são a Esposa pura a quem Cristo Esposo atrai⁶⁷⁰. Assim é que a Igreja, enriquecida pelos dons da graça, experimentando o amor de Cristo, seu Esposo, anseia abeirar-se dos mistérios mais escondidos — isto é, da Eucaristia — para provocar aquele amor ainda mais fortemente⁶⁷¹. De facto, é nesta qualidade que são por Cristo introduzidos no Santo dos Santos⁶⁷² e, conduzidos ao altar da Eucaristia, sentam-se à mesa com o Esposo, consumando o seu amor esponsal pela comunhão do Corpo e do Sangue do Senhor⁶⁷³. A veste branca, neste contexto, é o símbolo daquela veste nupcial necessária àquele que participa no banquete⁶⁷⁴.

No *Apocalipse* de João⁶⁷⁵, a veste branca, por um lado, pertence aos vencedores, tornando-se, por conseguinte, símbolo do triunfo; por outro, é a veste nupcial da Esposa do Cordeiro degolado, mas de novo vivo. Quer numa perspectiva, quer noutra, a veste branca do neófito simboliza também a sua vitória e o seu amor esponsal. Se bem que Ambrósio não sublinhe — ao contrário de Teodoro⁶⁷⁶ — neste contexto, a dimensão escatológica do baptismo, esta encontra-se certamente subjacente. Desde agora, à semelhança dos Eleitos, o neófito — já vencedor⁶⁷⁷ e, enquanto membro da Igreja, também Esposa do Cordeiro — é revestido da veste branca e, ao mesmo tempo, é chamado a conservá-la imaculada até à consumação, no reino de Deus, praticando as obras ajustadas ao que a veste simboliza⁶⁷⁸.

É evidente que o simbolismo derivado que a veste branca exprime em Ambrósio — e tal simbolismo deriva da realidade teológica do

⁶⁶⁹ Cf., por exemplo, *Sacr.* 4,5 = SCh 25bis 104; *Myst.* 35.41 = SCh 25bis 174-178 *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130; *In ps.* 118 22,34 = CSEL 62,505.

⁶⁷⁰ Cf. *In ps.* 118 16,21 = CSEL 62,364.

⁶⁷¹ Cf. *Myst.* 40.56 = SCh 25bis 178.188.

⁶⁷² Cf. *Sacr.* 4,1 = SCh 25bis 102.

⁶⁷³ Cf. nota 663.

⁶⁷⁴ Cf. *Myst.* 58 = SCh 25bis 190; *In Lc.* 5,23 = CCL 14,143. Ao aludir à veste nupcial, AMBRÓSIO inspira-se em *Mt* 22,12.

⁶⁷⁵ Cf. *Ap* 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 4,4; 6,11; 7,13, entre outros passos. AMBRÓSIO não explora estes textos na sua mistagogia sobre a veste branca. Cf. nota 656.

⁶⁷⁶ Cf. TEODORO, *Hom.* 14,26 = ST 145,455.457.

⁶⁷⁷ A Igreja, que congrega no seu seio membros purificados e inocentes pela graça, é «bela quando coroada com as insígnias da sua vitória» («Decora, dum uictoriae suae insignibus coronatur»): *Spiritu* II 10,112 = CSEL 79,130s. Este texto insere-se numa clara referência ao rito da renúncia.

⁶⁷⁸ Cf. *In Lc.* 5,25 = CCL 14,144, onde lemos: «Por conseguinte, conservemos a veste que, ao sair da Fonte sagrada, o Senhor nos vestiu» («Seruemus igitur uestem quam nos sacro dominus emergentes fonte uestiuit»).

banho — como escrevemos em 2.2.5.1, já é afirmado por Tertuliano se bem que a liturgia baptismal em Cartago não integre este rito da veste. Por isso, é conveniente referir alguns pontos de contacto entre Tertuliano e Ambrósio, ao nível deste simbolismo.

No baptismo, o catecúmeno despe-se do homem velho e reveste-se de Cristo. A teologia paulina é, neste âmbito, a fonte inspiradora de ambos⁶⁷⁹. A inocência e a santidade são expressão daquele revestimento. Invocando este motivo, Tertuliano vinca sobremaneira a dimensão escatológica do baptismo, à luz do *Apocalipse*, onde os Eleitos aparecem revestidos de vestes brancas. Também este livro inspira Ambrósio.

No banho da regeneração, segundo Tertuliano, o neófito é desposado com o Espírito Santo, ou com Cristo ressuscitado, atraído pelos dons do Espírito, como frisarà Ambrósio. A este nível, o bispo de Milão acentua a dimensão cristológica do baptismo — porém, ligada à dimensão pneumatológica — enquanto Tertuliano releva sobretudo esta e, subordinadamente, aquela.

Este confronto parece sugerir que o simbolismo deste rito é como que uma derivação do simbolismo global do próprio núcleo do baptismo, mais visibilizado em Ambrósio, na materialidade da veste branca. Não admira, pois, que, deste modo, o simbolismo da veste branca, na perspectiva do bispo de Milão, nada de novo acentue, em relação ao simbolismo do banho. No fundo, ressalta que a teologia do baptismo motivou o rito da veste branca e não ao contrário.

Assinalemos, porém, um pormenor que indicia um aprofundamento teológico e bíblico: enquanto Tertuliano, mais de passagem que detidamente, liga os esponsais então celebrados ao rito do banho sobretudo, Ambrósio, traduzindo mais visivelmente este simbolismo no rito da veste branca, estende-o também à Eucaristia. Assim, e uma vez mais, ressalta da mistagogia do bispo, a unidade indestrutível dos mistérios realizados: celebrado o amor esponsal do neófito com Cristo ressuscitado, no Espírito Santo, já no banho — amor que a veste branca simboliza — é consumado quando aquele recebe o Corpo e o Sangue do Senhor, na Eucaristia, o banquete das núpcias espirituais. É então que se consuma a união — que é comunhão — nupcial de Cristo com o neófito⁶⁸⁰. Instrumento privilegiado para assim perspectivar o simbolismo esponsal da veste branca é o livro de *Cântico dos Cânticos*.

⁶⁷⁹ Cf. *Gál* 3,27; *Col* 3,9s; *Ef* 4,22-24.

⁶⁸⁰ Cf. *Sacr.* 5,5-7 = SCh 25bis 122. A linguagem do beijo é deveras expressiva.

2.2.9 SIMBOLISMO DA CONSIGNAÇÃO

2.2.9.1 Simbolismo da signação em Tertuliano

A relevante importância que a comunidade de Cartago dá ao rito da imposição da mão⁶⁸¹, relega para segundo plano o significado do rito da signação. Todavia, ao tempo, o simbolismo do rito é ainda sublinhado.

A protecção de Deus é o simbolismo que, de forma explícita, Tertuliano atribui à signação da fronte com a cruz de Cristo. Escreve textualmente: «A carne é signada, para que também a alma seja protegida»⁶⁸². De quê ou de quem? Tendo presente o que explicámos em 2.2.3.1 e ainda em 2.2.5.1, relativamente ao diabo, é lógico admitir que, pela signação e na perspectiva de Tertuliano, o neófito é protegido e defendido deste seu permanente inimigo que, embora vencido, quer por Cristo na cruz, quer pelo neófito na renúncia e sobretudo no banho, não se resigna à derrota⁶⁸³.

Se Cristo reinou pela cruz e a partir da cruz⁶⁸⁴, porque triunfou sobre o poder do diabo e porque a cruz é o penhor da bênção divina, obtida pelo banho nas águas santificadas⁶⁸⁵, o neófito, agora e doravante marcado pela cruz vitoriosa de Cristo e pela sua virtude, será protegido e fortalecido, e por ela também vencedor.

Se *Ez* 9,4 é o único texto bíblico que, de forma explícita, segundo Tertuliano, fundamenta o rito material da signação — e certamente o próprio acontecimento da cruz, como é evidente — com a cruz de Cristo, figurada no T de que fala o profeta⁶⁸⁶ — a cruz é, de facto, o selo que permite ao Senhor reconhecer os seus para os defender do inimigo, isto é, para os salvar. Ezequiel explica sobretudo a materialidade do rito. Porém, é o acontecimento salvífico da cruz que ilumina — e dela deriva — o seu simbolismo bíblico e teológico mais profundo. Para compreender este simbolismo é, pois, indispensável recorrer a outros passos da Escritura que Tertuliano cita ou pressupõe⁶⁸⁷.

⁶⁸¹ Cf. pp. 115-118; 234-237.

⁶⁸² «Caro signatur, ut et anima muniatur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

⁶⁸³ Cf. *Bapt.* 20,1-4 = CCL 1,294s.

⁶⁸⁴ Cf. *Marc.* III 19,1-3 = CCL 1,533.

⁶⁸⁵ Cf. *Bapt.* 9,3 = CCL 1,282.

⁶⁸⁶ Cf. *Marc.* III 22,5.6 = CCL 1,539.

⁶⁸⁷ Cf. nota 694.

Se Ez 9,4 aponta de alguma forma Ex 12,7.13⁶⁸⁸, a citação explícita do profeta poderá conter em si, implicitamente, não só o simbolismo do reconhecimento e da salvação, mas também o da pertença ao Senhor, isto é, a Cristo: pelo sangue do cordeiro pascal foram reconhecidos, protegidos e salvos os Hebreus, pertença de Javé; pelo Sangue de Cristo, o novo Cordeiro pascal dos cristãos⁶⁸⁹ — isto é, pela cruz, recebida na frente e com a qual o próprio Cristo Se identifica — são agora reconhecidos, protegidos e salvos os neófitos, pertença de Cristo.

Pela cruz reinou e reina Cristo Senhor; pela cruz reinará o neófito com Cristo, isto é, servirá a Cristo, seu Rei e Senhor. Cristo crucificado é, de facto, o único e novo Rei dos novos tempos⁶⁹⁰. Se pela virtude da unção pós-baptismal, o neófito é consagrado para o serviço cultual de Deus⁶⁹¹, pelo rito da signação quer-se significar a sua disponibilidade para o serviço combativo de Cristo a Quem pertence. É consagrado⁶⁹² também para o serviço do Rei⁶⁹³.

Neste contexto, é verosímil que Tertuliano tenha iluminado com a luz da fé, que a Escritura releva — o crente pertence a Cristo que, crucificado por ele, sobre si adquiriu direitos⁶⁹⁴ — o simbolismo natural do *selo* (*signaculum* para os Latinos; *σφραγίς*, para os Gregos), isto é, da tatuagem com que os soldados alistados eram assinalados na mão ou no antebraço, a qual reproduzia uma espécie de monograma do nome do respectivo comandante⁶⁹⁵. Todavia, também à luz de Paulo⁶⁹⁶, é sempre a cruz o ponto essencial de partida.

Nesta perspectiva, o sinal da cruz, à luz do fundo bíblico vétero-testamentário, simboliza, antes de mais, a Aliança por Deus firmada com o neófito. Assim, não admira que o baptismo seja globalmente entendido como *σφραγίς*, na medida em que no Sacramento se celebra e ratifica uma verdadeira Aliança, cujas coordenadas são justamente o amor de Deus ao neófito e a fé deste, como resposta a Deus.

⁶⁸⁸ Cf. p. 103, nota 445.

⁶⁸⁹ Cf. textos citados nas notas 698 e 700.

⁶⁹⁰ Cf. *Marc.* III 19,3 = CCL 1,533.

⁶⁹¹ Cf. pp. 189s.

⁶⁹² Tal é o sentido que B. BOTTE, *Le vocabulaire* 15 dá ao verbo *consummare*, usado por CIPRIANO em *Ep.* 73,9 = CSEL 3/2,785.

⁶⁹³ Cf. nota 690. Esta perspectiva ajusta-se bem à concepção do baptismo como «sacramentum militiae»: *Mart.* 3,1 = CCL 1,5. Cf. pp. 138-142; 151; nota 164; ainda J. DANIÉLOU, *Bible* 83.

⁶⁹⁴ Cf. 1 *Cor* 6,20; 7,23; *Rom* 7,4; 8,9; 2 *Tim* 2,19. Alguns destes textos são claramente citados ou pressupostos por TERTULIANO: cf. notas 696, 698 e 699.

⁶⁹⁵ Cf. J. DANIÉLOU, *Bible* 78.

⁶⁹⁶ Sobre tudo 1 *Cor* 6,20 e 7,23.

É neste contexto bíblico original que o simbolismo natural da signação deve ser compreendido ⁶⁹⁷.

Argumentando contra o adultério e o abuso do corpo, escreve Tertuliano: «Que eu saiba, não nos pertencemos a nós próprios, mas fomos comprados por grande preço. E por que preço? Pelo Sangue de Deus» ⁶⁹⁸. O pensamento é claro: o direito de Cristo sobre o neófito radica no preço com que o comprou para Si, isto é, com o seu Sangue derramado na cruz. Pela cruz, Cristo fez-Se servo do homem para que o homem, pela mesma cruz recebida, se pudesse tornar servo de Cristo. É, pois, com esta cruz que o neófito é assinalado na fronte.

Deste modo é simbolizada, simultaneamente, a sua pertença a Cristo — já afirmada, aliás, no rito da Profissão de fé ⁶⁹⁹ — bem como a sua condição de servidor do mesmo Cristo. Este duplo simbolismo aparece associado, de forma explícita, quando Tertuliano, afirmando a incoerência do regresso à servidão do mundo, proclama: «Mas tu já foste redimido por Cristo e, na verdade, por grande preço [...]. Foste redimido por Cristo, e tu és agora servo de Cristo» ⁷⁰⁰. Mais: apenas é servo de Cristo e de mais ninguém ⁷⁰¹.

Na fidelidade à sua condição de servo de Cristo, marcado pela sua cruz, o neófito será salvo. A cruz é a garantia da salvação. É todo este contexto teológico que ilumina a citação e a interpretação de Ez 9,4 ⁷⁰².

A dimensão cristológica do rito da signação é assim particularmente realçada por Tertuliano ⁷⁰³, pois foi na cruz de Cristo que Deus selou a definitiva Aliança com a humanidade e, de modo concreto também, com o neófito, o que é simbolizado pelo sinal da cruz recebido.

⁶⁹⁷ Cf. J. DANÉLOU, *L'entrée* 9s.

⁶⁹⁸ «Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti. Et quali pretio? Sanguine dei»: *Ux.* II 3,1 = CCL 1,387. Cf. *Marc.* V 7,4 = CCL 1,683; *Cor.* 13,5 = CCL 2,1061.

⁶⁹⁹ Cf. pp. 150-152.

⁷⁰⁰ «Sed tu iam redemptus es a Christo, et quidem magno. [...]. Redemptus a Christo, et nunc seruus es Christi»: *Cor.* 13,5 = CCL 2,1061.

⁷⁰¹ Cf. nota 163.

⁷⁰² Cf. *Marc.* III 22,5,6 = CCL 1,539. Este e outros aspectos do simbolismo do *selo* (σφραγίς) serão mais clara e explicitamente desenvolvidos por Padres posteriores: cf. testemunhos citados por J. DANÉLOU, *Bible* 79-94.

⁷⁰³ Apesar do contexto em que o Autor cita *Ef* 1,13 — em *Marc.* V 17,4 = CCL 1,713, texto bíblico que fala do *selo* (σφραγίς) do Espírito da promessa — claramente associado à profecia de *Jl* 3,1, o rito da signação não tem, em TERTULIANO, qualquer relação com o dom do Espírito Santo.

2.2.9.2 Simbolismo da consignação em Ambrósio

O simbolismo do «selo espiritual»⁷⁰⁴ deve ser compreendido na sua íntima relação com o simbolismo do banho. Ambrósio sublinha que o rito «está depois do banho, para que aconteça a perfeição»⁷⁰⁵. Se no banho o catecúmeno é, de forma particular, configurado com Jesus morto e ressuscitado⁷⁰⁶, mediante o selo espiritual é configurado com Cristo, de forma mais plena, dado que, pelo acolhimento do dom do Espírito Santo, recebe a própria imagem e esplendor daquele Cristo ressuscitado.

Esta correlação é claramente afirmada pelo bispo de Milão, quando declara, a propósito: «Na verdade, assim como morremos em Cristo, para podermos renascer, assim também somos signados no Espírito, para podermos guardar o seu esplendor, a sua imagem e a sua graça, isto é, o selo espiritual»⁷⁰⁷. Esta imagem fica, pois, impressa no mais íntimo do neófito. Por isso, ensina ainda o bispo: «Na verdade, embora sejamos signados no corpo, em imagem, contudo somos signados no coração, de verdade, para que o Espírito Santo exprima em nós a efigie da 'imagem celeste'»⁷⁰⁸.

Deste modo, simultaneamente, explica o bispo de Milão ao neófito, «como [recebeste] o Espírito Santo, assim também [recebeste] Cristo no coração»⁷⁰⁹. Não seria totalmente configurado com Cristo, se não participasse do seu Espírito. É pelo Espírito Santo que o neófito se torna, de algum modo, imagem do homem celeste, isto é, de Cristo. O fundo paulino está aí subjacente. Por conseguinte, para que em alguém se realize plenamente todo o mistério de Cristo, não basta que acredite na sua cruz⁷¹⁰. É condição essencial que renasça da água e também do Espírito Santo: só assim recebe a remissão dos pecados e o dom da graça espiritual⁷¹¹.

⁷⁰⁴ Texto latino na p. 105, nota 465.

⁷⁰⁵ «Post fontem superest ut perfectio fiat»: *Sacr.* 3,8 = SCh 25bis 96. A mesma correlação banho-signação no Espírito em *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁷⁰⁶ Cf. pp. 174-180. No contexto deste rito, ainda *Sacr.* 6,8 = SCh 25bis 140.

⁷⁰⁷ «Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus, quod est utique spiritale signaculum»: *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁷⁰⁸ «Nam etsi specie signamur in corpore, ueritate tamen in corde signamur, ut spiritus sanctus exprimat in nobis 'imaginis caelestis efigiem'»: *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁷⁰⁹ «Quemadmodum sanctus spiritus in corde, ita etiam Christus in corde»: *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140.

⁷¹⁰ Cf. *Myst.* 20 = SCh 25bis 166.

⁷¹¹ Cf. *Myst.* 20 = SCh 25bis 166, onde é citado *Jo* 3,5; *In ps.* 118 3,14 = CSEL 62,48.

Se a purificação do pecado, pela força da cruz de Cristo, actuante nas águas consagradas da Fonte, e na qual o catecúmeno fez profissão de fé, é simbolizada particularmente no banho, dando lugar ao novo nascimento, no rito da consignação é simbolizado o dom do Espírito Santo, sem o Qual não há realmente nova e autêntica criação.

Foi pelo Espírito do Senhor que o homem, aquando da primeira criação, recebeu a perfeição e a consumação da vida⁷¹². Foi assim criado, não como imagem, que só o Filho é⁷¹³, mas à imagem e semelhança do próprio Deus. Foi este o primeiro selo com que Deus marcou o homem. Todavia, «porque pecador, não pôde conservar o selo»⁷¹⁴, pelo que veio Cristo, verdadeira imagem do Deus invisível, procurar o homem, criado à sua imagem e semelhança, «para de novo signar, para de novo conformar»⁷¹⁵ aquele que perdera o que recebera. A nova signação consiste, pois, no dom renovado do Espírito de Deus. No termo do mistério realizado durante a celebração do baptismo, está o próprio Espírito Santo, dom de Deus apenas, concedido ao neófito pelo ministério do bispo⁷¹⁶.

Pelo banho «revestimo-nos de Cristo»⁷¹⁷; pelo selo espiritual «recebemos o Espírito Santo»⁷¹⁸. Deste modo, Cristo que, de novo, imprime o selo, isto é, a sua imagem, no homem, isto é, no neófito, e o Espírito Santo que plenifica aquela imagem, são as *mãos* que recriam o neófito. Escreve Ambrósio, neste contexto. «Por conseguinte, são estas as mãos que prepararam o homem: Cristo e o Espírito»⁷¹⁹. Por isso, o nascimento da água é insuficiente para realizar o mistério de Cristo no homem. Importa que este renasça também no Espírito Santo, a imagem de Cristo nele.

O simbolismo fundamental do rito é assim afirmado numa dupla perspectiva, de acordo com os dois gestos que o integram: a invocação do bispo e a signação que se lhe segue. Como sempre, é à Escritura

⁷¹² Cf. *In ps.* 118 10,15 = CSEL 62,212.

⁷¹³ Cf. *In ps.* 118 10,16 = CSEL 62,212s.

⁷¹⁴ «Quia peccator signaculum tenere non potuit»: *In ps.* 118 10,16 = CSEL 62,213.

⁷¹⁵ «Ut iterum signet, ut iterum conformet»: *In ps.* 118 15,16 = CSEL 62,213.

⁷¹⁶ Cf. *Spiritu* I 8,90 = CSEL 79,53.

⁷¹⁷ «Christum induimus»: *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213.

⁷¹⁸ «Accepimus spiritum sanctum»: *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213.

⁷¹⁹ «Istae sunt ergo manus quae hominem parauerunt, Christus et spiritus»: *In ps.* 118 10,17 = CSEL 62,213. Cf. *In ps.* 118 22,22 = CSEL 62,499. Outros textos alusivos ao antropomorfismo das mãos: cf. *Spiritu* II 7,69 = CSEL 79,113; III 5,33s = CSEL 79,163; III 16,114 = CSEL 79,198; *In Lc.* 2,85 = CCL 14,69; 7,92 = CCL 14,245. Estudo mais pormenorizado por C. GRANADO, 'Spiritus Creator' en San Ambrosio de Milán, in *Communio* [E.] 17 (1984) 295-339, sobretudo pp. 330-336.

que, sobretudo em relação ao dom do Espírito, associado ao selo espiritual, Ambrósio recorre, para explicitar o simbolismo do rito.

Antes de mais, são 2 *Cor* 1,21s e *Ef* 1,13s que comandam toda a explicação. À luz do primeiro texto, o dom do Espírito é caracterizado como unção ou selo, aspecto que também o segundo passo acentua.

O inciso «Deus, que te ungiu»⁷²⁰, inspirado em 2 *Cor* 1,21s é fundamental, no contexto da explicação do que é o selo espiritual.

Galtier opina que Ambrósio, ao explicar o rito, pela interpretação do referido texto paulino, se refere ao conjunto dos ritos baptismais⁷²¹, pelo que a frase «Deus, que te ungiu» ou se relaciona com a anterior unção pós-baptismal⁷²² — não a uma eventual signação com o crisma, durante a consignação, como defende de Punicet⁷²³ — ou é puramente simbólica⁷²⁴.

Por nós, julgamos que a referida frase, em Ambrósio, diz respeito ao rito específico da consignação, e que não exige a pressuposição do uso do crisma — no que concordamos com Galtier — se nela o verbo *ungir* é sinónimo de *signar*, como acontece noutros escritos do bispo de Milão, a seguir mencionados e comentados.

É real a flutuação de linguagem de Ambrósio, em relação àqueles verbos e ao sujeito da acção divina — de acordo, aliás, com a sua teologia da Trindade, segundo a qual as acções divinas no seu todo se devem, quer ao Pai, quer ao Filho, quer ao Espírito Santo⁷²⁵ — o que leva a atribuir a signação do neófito tanto a Cristo, o Senhor⁷²⁶, como a Deus Pai⁷²⁷. Ajustadamente, na sua perspectiva: a Cristo, porque marcou o neófito com a sua cruz, no gesto da signação material com o sinal da cruz, expressão visível de uma realidade interior; a Deus Pai, porque o marcou com o Seu Espírito, no gesto da invocação do bispo. Eis a dupla dimensão do selo espiritual, em cujo contexto, o simbolismo é colocado no duplo simbolismo da signação e não no da unção, como o nome próprio do rito o indicia, aliás.

Analisando os textos de Ambrósio, sobressai que, embora indissociáveis, onde Cristo é o sujeito da acção, o bispo acentua a

⁷²⁰ «Deus, qui te unxit»: *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140.

⁷²¹ Também aos ritos do lava-pés e da veste branca que omite — embora não ignore — no quadro comparativo que apresenta no seu artigo *Imposition* 1351-1355?

⁷²² Cf. a fórmula desta unção, pp. 96s.

⁷²³ Cf. outras opiniões, p. 108.

⁷²⁴ Cf. P. GALTIER, *Imposition* 1375s.

⁷²⁵ Cf. *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 98. É um pensamento presente em muitas páginas do

Spiritu.

⁷²⁶ Cf. *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140.

⁷²⁷ Cf. *Myst.* 42 = SCh 25bis 178; *Spiritu* I 6,78 = CSEL 79,48; *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,694.

dimensão cristológica do gesto respectivo; onde Deus é o sujeito, realça a dimensão pneumatológica.

Lendo *Sacr.* 6,6⁷²⁸, não isoladamente, mas em confronto com outros textos ambrosianos, relativos ao assunto, apercebemo-nos da referida flutuação de linguagem, na fidelidade, porém, à veiculação firme da mesma teologia. Em *Sacr.* 6,6 e *Myst.* 41⁷²⁹, que pressupõem 2 *Cor* 1,21s, Ambrósio, na intenção de sublinhar a dimensão cristológica do gesto baptismal, altera aquele texto paulino, relacionando a signação e o dom do Espírito Santo com Cristo, o Senhor: Ambrósio está certamente a referir-se à signação material com o sinal da cruz, por virtude da qual é concedido o Espírito Santo. Todavia, o mesmo texto do Apóstolo é citado *com exactidão* — todas as acções são referidas a Deus Pai — em *De Spiritu Sancto*, em citação introduzida, muito a propósito, por *Ef* 1,13s⁷³⁰. No contexto, o bispo quer relevar a dimensão pneumatológica do selo espiritual, que identifica, aliás, com a imagem de Cristo, como que reproduzida mais perfeitamente no neófito, graças ao Espírito Santo concedido⁷³¹. Aqui a *unção* de 2 *Cor* 1,21s é compreendida à luz da *signação* de *Ef* 1,13 e com esta *equiparada*. A *signação* deste texto e a *unção* daquele exprimem a *mesma* realidade teológica, isto é, o mesmo simbolismo do selo espiritual: o dom do Espírito Santo. Se esta *identificação* é correcta, por que razão não há-de também a *unção* de *Sacr.* 6,6, que supõe o mesmo texto, ser equivalente à *signação* de *Ef* 1,13?

Duas passagens do Autor, no contexto do selo espiritual, nos autorizam a fazer esta leitura: *Myst.* 42⁷³² e *Isa.* 8,75⁷³³.

Na passagem paralela de *Sacr.* 6,6 e *Myst.* 42, lemos, no primeiro, «Deus, que te ungiu»⁷³⁴, enquanto no segundo, Ambrósio escreve «Deus Pai signou-te»⁷³⁵. Parece, pois, que *ungiu* e *signou*, exprimindo a dimensão pneumatológica do rito, são *intermutáveis*, isto é, traduzem de *dois modos* uma *única* acção de Deus Pai — o dom do Espírito Santo. O Espírito Santo é que, em sentido próprio, é o selo espiri-

⁷²⁸ = SCh 25bis 140.

⁷²⁹ = SCh 25bis 178.

⁷³⁰ Cf. *Spiritu* I 6,78 = CSEL 79,47s; também *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294; *Virgimib.* 1,48 = PL 16,202.

⁷³¹ Cf. *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48; *Sacr.* 6,6 = SCh 25bis 140; *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁷³² Cf. nota 729.

⁷³³ = CSEL 32/1,693s.

⁷³⁴ Texto citado na nota 720.

⁷³⁵ «Signavit te deus pater»: *Myst.* 42 = SCh 25bis 178. No mesmo contexto do *selo espiritual*, usa a expressão equivalente em *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294.

tual⁷³⁶, pois é Ele Quem configura de modo pleno o neófito com Cristo. Com efeito, explica Ambrósio noutra lugar, mas no contexto em que *Ef* 1,13 aparece em estreita relação com *2 Cor* 1,21: se no Filho recebemos a imagem do Pai, é no Espírito Santo que recebemos o selo, isto é, o selo do Filho⁷³⁷.

Esta leitura interpretativa, reveladora, insistimos, da flutuação de linguagem que não da teologia, e que *Jo* 6,27 permite explicar, ajusta-se, de facto, à outra passagem referida⁷³⁸.

Falando aos catecúmenos, no contexto da signação catecumenal, mas apontando já o futuro rito da consignação⁷³⁹, Ambrósio, citando *Jo* 6,27, explica que Deus Pai *signou* (ἐσφράγισεν) o Filho⁷⁴⁰. Que *signação* pode ser esta senão a *unção* do Espírito Santo, na expressão do livro dos *Actos*⁷⁴¹? Também aquela *signação* equivale a esta *unção*. São *uma e a mesma* coisa. As duas linguagens traduzem a mesma teologia: Jesus possui o Espírito Santo de Deus.

Ambrósio propõe-se explicar por si mesmo o que muitos têm dito, a saber: «Que o unguento de Cristo é o Espírito Santo»⁷⁴². Fundamentando bíblicamente esta afirmação, o bispo recorda a palavra de Isaías que Jesus Se aplica a Si mesmo, segundo o testemunho de *Lc* 4,18, para concluir que «o unguento de Cristo é o Espírito Santo»⁷⁴³. Trata-se de «unguento espiritual»⁷⁴⁴, expressão que evidencia um claro paralelismo com a designação do rito de *selo espiritual*⁷⁴⁵. A unção espiritual de Cristo significa o mesmo que a sua signação espiritual.

Assim, à *signação* e à *unção* espirituais de Cristo — com o Qual o neófito é mais perfeitamente configurado — correspondem a *signação* e a *unção* também espirituais do neófito, que neste rito são simbolizadas. O dom do Espírito Santo é, no contexto de *De Spiritu Sancto* I 6,78-80, *signação* e *unção* espirituais; em *Sacr.* 6,6, a *signação* de Cristo refere-se ao gesto material com que o bispo assinala o neófito, isto é, a sua cruz.

⁷³⁶ Cf. *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁷³⁷ Cf. *Virginib.* 1,48 = PL 16,202.

⁷³⁸ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693s.

⁷³⁹ Cf. pp. 106s, nota 480.

⁷⁴⁰ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,694.

⁷⁴¹ *Act* 4,27; 10,38.

⁷⁴² «Unguentum Christi esse spiritum sanctum»: *Spiritu* I 9,100 = CSEL 79,58. Cf.

nota 743.

⁷⁴³ «Unguentum Christi est spiritus sanctus»: *Spiritu* I 9,103 = CSEL 79,60. Cf. nota 742.

⁷⁴⁴ «Spiritale unguentum»: *Spiritu* I 9,103 = CSEL 79,60.

⁷⁴⁵ Texto latino na p. 105, nota 465.

Deste modo, julgamos que, quando Ambrósio escreve «Deus, que te ungiu»⁷⁴⁶ reflecte a linguagem de 2 *Cor* 1,21 e de *Actos*⁷⁴⁷; quando diz «Deus Pai signou-te»⁷⁴⁸, querendo traduzir a mesma verdade de fé, isto é, o mesmo simbolismo, depende de *Ef* 1,13 e de *Jo* 6,27.

De acordo com esta análise, as duas expressões são sinónimas, traduzindo e realçando *uma* das dimensões do *selo espiritual* — a dimensão pneumatológica. O fruto da invocação do bispo é o dom do Espírito Santo, que reproduz no neófito a imagem e o esplendor de Cristo ressuscitado. Assim, o Espírito Santo é *selo espiritual* e *unção*, igualmente espiritual: Deus Pai é o sujeito dessa acção. Por sua vez, a *signação*, também gesto do *selo espiritual*, na sua dimensão cristológica, afirmada por Ambrósio, é traduzida igualmente no gesto material do sinal da cruz, feito na fronte do neófito: Cristo é o sujeito desta acção.

À semelhança do que sucedeu com Cristo, o neófito foi *ungido* — ou *signado* — do Espírito Santo de Deus, mediante a invocação do bispo, e *signado* com a cruz de Cristo, mediante o gesto da *signação*. Se Cristo⁷⁴⁹, isto é, a sua cruz, é o *selo* da nossa fronte⁷⁵⁰, também é *selo* no nosso coração⁷⁵¹, no nosso peito⁷⁵². É que, na realidade, fomos *signados* no Espírito Santo⁷⁵³, acentuará Ambrósio, inspirando-se em *Ef* 1,13s — passo teologicamente associado a 2 *Cor* 1,21s⁷⁵⁴, como acabámos de explicar. É neste contexto de *signação* no Espírito Santo que o bispo explica o que é então o *selo espiritual*.

Ambrósio afirma explicitamente que há uma *signação* no corpo e uma *signação* no coração, entre si indissociáveis. Aquela refere-se à *signação* com a cruz; esta, à *signação* no Espírito Santo. Incisivamente, conclui o bispo de Milão: «Para que saibamos que este selo do coração é mais que o do corpo, ensina-o o profeta que diz: 'Em nós foi *signada*

⁷⁴⁶ Texto latino na nota 720.

⁷⁴⁷ Cf. *Act* 4,27; 10,38.

⁷⁴⁸ Texto latino na nota 735.

⁷⁴⁹ Cf. *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁷⁵⁰ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693s (duas vezes). Note-se o que Cristo é para nós (cinco *ipse*).

⁷⁵¹ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693; *Spiritu* I 6,80 = CSEL 79,48.

⁷⁵² Cf. *In ps.* 118 15,39 = CSEL 62,351.

⁷⁵³ Cf. *Spiritu* I 6,78s = CSEL 79,47s.

⁷⁵⁴ Evidente em *Spiritu* I 6,78 = CSEL 79,47s. Cf. ainda *In Lc.* 7,232 = CCL 14,294; *Virginib.* 1,48 = PL 16,202.

a luz do teu rosto, Senhor; deste alegria ao meu coração»⁷⁵⁵. O *selo* do coração é sobretudo o Espírito Santo, simbolizado na luz e na alegria. A alegria, que não unge o corpo, unge o íntimo do coração, ao iluminá-lo. Por isso, o óleo da alegria é o Espírito Santo⁷⁵⁶. O *selo* do corpo é Cristo, isto é, a sua cruz.

Assim, o *selo* do coração e o *selo* do corpo, isto é, da frente, exprimem e perspectivam, de vários modos, as entrelaçadas dimensões do rito: a pneumatológica e a cristológica. O *selo*, por isso, é, simultaneamente, interior e exterior, espiritual e material. O exterior torna-se visível na materialidade do sinal da cruz com que o neófito foi marcado; o interior, ligado à imagem e ao esplendor de Cristo no neófito, isto é, ao Espírito Santo, é espiritual, e torna-se visível naquele.

Deste modo, o *selo espiritual*, na sua relação com o Espírito Santo, recebido mediante a invocação do bispo, *não pressupõe* a materialidade da unção; na sua relação com Cristo, a materialidade do *selo* traduz-se na *signação* com o sinal da cruz. Deus signou o neófito, concedendo-lhe o seu Espírito⁷⁵⁷, isto é, *ungindo-o* com o seu Espírito; e Cristo *signou-o* igualmente, quando, pelas mãos do bispo, foi marcado com o sinal da sua cruz⁷⁵⁸.

Assim, podemos dizer que, quando Ambrósio designa o rito do *selo espiritual* realça particularmente a sua dimensão pneumatológica; quando ao mesmo rito dá o nome de *consignação* sublinha, antes de mais, a sua dimensão cristológica. Porém, uma e outra são abarcadas nas duas designações, dado que a imagem de Cristo (dimensão cristológica), agora plenamente realizada no neófito mediante o dom do Espírito Santo (dimensão pneumatológica) é que é o *selo espiritual*⁷⁵⁹.

É do Espírito de Deus, possuído por Cristo em plenitude⁷⁶⁰ que agora o neófito participa. Ele não recebe, é verdade, senão uma porção do Espírito divino, em conformidade, aliás, com a promessa anunciada em *Jl* 3,1, oportunamente citado, uma vez que O não pode

⁷⁵⁵ «Ut sciamus cordis nostri magis hoc quam corporis esse signaculum, docet propheta qui dicit: 'Signatum est in nobis lumen vultus tui, domine, dedisti laetitiam in corde meo': *Spiritu* I 6,80 = CSEL 79,48. No mesmo contexto é citado este *Sl* 4,7 em *Spiritu* I 14,149 = CSEL 79,78s: a luz impressa no coração do crente, neste rito, é o Espírito Santo. O Espírito Santo é o *óleo da alegria*: cf. *Spiritu* I 9,100-102 = CSEL 79,59s; nota 582.

⁷⁵⁶ Cf. *Spiritu* I 9,102 = CSEL 79,59; I 8,93 = CSEL 79,55s.

⁷⁵⁷ Cf. *Spiritu* I 6,79s = CSEL 79,47s.

⁷⁵⁸ Cf. citação na p. 106, nota 478.

⁷⁵⁹ Cf. *Spiritu* I 6,79 = CSEL 79,48.

⁷⁶⁰ Cf. *Spiritu* I 8,93 = CSEL 79,55.

receber na sua plenitude. Todavia, ao neófito é concedido participar do Espírito Santo, na totalidade da sua capacidade⁷⁶¹.

A plenitude relativa do Espírito Santo recebido é traduzida no simbolismo dos sete anos, que manifestam visivelmente a sua presença⁷⁶². O número *sete*, indicio de plenitude, se bem que dependente de *Is* 11,1s, é explicitamente afirmado por Ambrósio, já no tempo da formação dos catecúmenos. Comparando o neófito a uma cítara melódiosa — Tertuliano comparara-o ao órgão⁷⁶³ — escreve o bispo de Milão que a nossa carne «é uma cítara, quando recebe o Espírito septiforme, no Sacramento do baptismo»⁷⁶⁴. Como o Pai e o Filho revelaram nas suas obras a sua multiforme sabedoria, assim também agora no neófito o Espírito Santo Se manifesta, em toda a riqueza da sua graça, traduzida na designação de Espírito septiforme, e expressa nas sete virtudes principais. Ornado e fortalecido⁷⁶⁵ por estes dons fontais que o Espírito Santo, água viva, regando-o, faz frutificar⁷⁶⁶, o neófito revelará em si mesmo a imagem de Cristo — *selo espiritual* impresso no coração pelo dom do Espírito Santo — de forma visível, na sua existência concreta: pelo sinal da cruz na fronte, confessará a fé em toda a verdade; pelo sinal interior e espiritual do coração, isto é, pelo Espírito Santo, manifestará aquela imagem de Cristo em si, amando; finalmente, e a partir da imagem do sinal no braço, segundo *Cant* 8,6, Ambrósio recomenda que a mesma imagem de Cristo, impressa no coração, brilhe em todas as suas obras⁷⁶⁷.

Pelo dom do Espírito septiforme, o neófito é agora configurado com Cristo, na forma mais plena, na medida em que nele brilha a sua imagem, o esplendor e a graça. A clara aproximação Cristo-neófito, no que respeita à posse do Espírito, evidencia que é pela participação do Espírito Santo que o neófito é particularmente assemelhado a Cristo.

⁷⁶¹ Cf. *Spiritu* I 8,92 = CSEL 79,54s; II 13,150 = CSEL 79,146.

⁷⁶² Cf. *Sacr.* 3,8 = Sch 25bis 96; *Myst.* 42 = Sch 25bis 178; *Spiritu* I 16,159 = CSEL 79,82. Nestes passos, AMBRÓSIO cita *Is* 11,2s. Igualmente expressivo o testemunho em *Ep.* 31,3 = CSEL 82/1,217, a propósito do número *sete*.

⁷⁶³ Cf. *Bapt.* 8,1 = CCL 1,283.

⁷⁶⁴ «Cithara est, quando septiformem accipit spiritum in baptismatis sacramento»: *Interp.* *Iob* IV 10,36 = CSEL 32/2,296. Outras alusões ao Espírito septiforme: cf. *Sacr.* 3, 8s = Sch 25bis 96; *Myst.* 42 = Sch 25bis 178; *In Lc.* 7,95 = CCL 14,246; *Apol. alt.* II 12,63 = CSEL 32/2,401.

⁷⁶⁵ Cf. *Sacr.* 3,8 = Sch 25bis 96. De facto, Cristo disse que enviaria o Espírito Santo porque, não podendo viver sem Ele, isto é, sem a confissão da Trindade, uma vez infundido em nós, sem dúvida nos tornaria mais fortes: cf. *Spiritu* III 14,99 = CSEL 79,192.

⁷⁶⁶ Cf. p.225, nota 106.

⁷⁶⁷ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,693s. O mesmo tema é tratado em *In ps.* 118 22,34 = CSEL 62,505.

Deste modo, o neófito torna-se perfeito em si mesmo aos níveis fundamentais da fé, do amor e das obras. De facto, coincidem estas recomendações com a sua posterior mistagogia. Enamorado pela beleza da sua Igreja — isto é, do neófito saído do banho — Cristo convida-a a recebê-lo como *selo* no coração. É então que Cristo pode exclamar com mais verdade: «És bela, amada minha; és toda formosa; nada te falta»⁷⁶⁸.

Nada lhe falta no plano da fé: tendo professado a sua fé na Trindade, em cujo nome foi baptizado, Ambrósio repete ao neófito o convite de Cristo à sua Igreja: «Recebe-me como selo no teu coração, [para que] por ele a tua fé brilhe na plenitude do Sacramento»⁷⁶⁹. Aqui o *selo* é a imagem, o esplendor e a graça de Cristo, impressos no neófito pelo dom do Espírito Santo, igual ao Pai e ao Filho. A celebração desta dimensão da fé, relativa ao Espírito Santo, dá ao Sacramento o seu sentido de verdade e de plenitude. Aliás, se excluída, não há autêntico Sacramento⁷⁷⁰.

No mesmo contexto, nada lhe falta no plano do amor, uma vez recebido o *selo* — o Espírito Santo de caridade⁷⁷¹ — pelo que recomenda Cristo à sua Igreja, isto é, ao neófito: «Que não diminua a tua caridade, devido a qualquer perseguição»⁷⁷².

Como sinal do seu amor, o Pai signou, isto é, ungiu o Filho do seu Espírito de amor e de caridade⁷⁷³. Deste modo, sendo Cristo para nós o insigne *selo* daquele amor e caridade⁷⁷⁴, ao recebermos a sua imagem, pelo dom do Espírito Santo, participamos também desse amor e caridade de Deus, que em Cristo é plenitude, e em nós o é igualmente, na medida da capacidade de cada um⁷⁷⁵. Por isso, também no que toca ao amor e caridade nada falta ao neófito, dado que «assim Cristo é a nossa caridade»⁷⁷⁶.

⁷⁶⁸ «Decora es, proxima mea, tota formosa es, nihil tibi deest»: *Myst.* 41 = SCh 25bis 178.

⁷⁶⁹ «Pone me ut signaculum in cor tuum, quo fides tua pleno luceat sacramento»: *Myst.* 41 = SCh 25bis 178.

⁷⁷⁰ Na mistagogia sobre o *selo espiritual* é patente o contexto de polémica sobre a divindade do Espírito Santo: cf. *Sacr.* 3,10 = SCh 25bis 98; 6,5-8 = SCh 25bis 140; *Spiritu* I 6, 78-7,81 = CSEL 79,47-49; I 14,149 = CSEL 79,78s; e, correlativamente, sobre o Sacramento pleno, que não pode existir sem a profissão de fé igualmente plena: cf. *Sacr.* 2,22 = SCh 25bis 86; 6,5.8 = SCh 25bis 140; sobretudo *Spiritu* I 3,42-44 = CSEL 79,32s.

⁷⁷¹ Cf. *Spiritu* I 12,130 = CSEL 79,71.

⁷⁷² «Caritas tua nulla persecutione minuatur»: *Myst.* 41 = SCh 25bis 178.

⁷⁷³ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,694.

⁷⁷⁴ Cf. *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,694.

⁷⁷⁵ Cf. *Spiritu* I 8,92 = CSEL 79,54s; II 13,150 = CSEL 79,146.

⁷⁷⁶ «Caritas itaque nostra Christus»: *Isa.* 8,75 = CSEL 32/1,694.

Nada lhe falta no plano das obras, uma vez que, pelo *selo*, recebeu a força d'Aquele que impele à acção. É este, pois, o convite de Cristo à Igreja, isto é, de Ambrósio ao neófito: «Que também as tuas obras brilhem e revelem a imagem de Deus, à imagem do Qual foste criada»⁷⁷⁷, a qual é imagem de justiça, de sabedoria e de virtude⁷⁷⁸. A sabedoria, potenciada pela graça, leva o neófito à prática das obras perfeitas.

Todos os dons recebidos são como as cordas da cítara: como o artista extrai das cordas deste instrumento harmoniosas melodias, assim o Espírito Santo faz ressoar, a partir do neófito, o suave som da fé, de modo que, à semelhança dos Tessalonicenses, o neófito prega o seu Senhor, através das suas obras conhecidas e cantadas⁷⁷⁹.

Como o fogo purifica o ouro, assim o Espírito Santo, que o fogo simboliza, torna melhor o que já é bom⁷⁸⁰. Na verdade, também os Patriarcas e os Profetas e os Apóstolos «começaram a ser mais perfeitos, depois que receberam o Espírito Santo»⁷⁸¹. Porque se trata do mesmo Espírito Santo⁷⁸², também os neófitos são mais perfeitos, porque neles habita aquele Espírito⁷⁸³.

Ao receber o Espírito Santo, o neófito é então filho de Deus. Se no banho nascera de Deus e fora recriado, pelo dom do Espírito Santo, à semelhança do que sucedera, aquando da primeira criação, Deus consuma nele a sua condição de filho.

É verdade que, porque só Cristo é a imagem verdadeira do Deus invisível⁷⁸⁴, só Ele é Filho por natureza. Quanto ao neófito, pelo dom do Espírito Santo, é impressa no seu coração a imagem daquele Cristo. É pela participação do seu Espírito que o neófito se torna filho espiritual. Ensina o bispo de Milão: «Veio o Filho de Deus. Enviou o seu Espírito aos nossos corações. Fomos feitos filhos espiri-

⁷⁷⁷ «Opera quoque tua luceant et imaginem dei praeferant ad cuius imaginem facta es»: *Myst.* 41 = Sch 25bis 178. Cf., a propósito, *In Lc.* 7,214 = CCL 14,289.

⁷⁷⁸ Cf. *In ps.* 118 22,34 = CSEL 62,505.

⁷⁷⁹ Cf. *Interp. Iob* IV 10,36 = CSEL 32/2,296s. A mesma imagem é aproveitada em *Obitu Theod.* 10 = PL 16,1390.

⁷⁸⁰ Cf. *Spiritu* I 14,149 = CSEL 79,78; *In Lc.* 7,132 = CCL 14,259; *In ps.* 118 3,16 = CSEL 62,49; ainda p. 317.

⁷⁸¹ «Perfectorum esse coeperunt, posteaquam spiritum sanctum receperunt»: *Spiritu* III 12,138 = CSEL 79,140.

⁷⁸² «É único o Espírito Santo que abundou nos profetas, que foi insuflado nos Apóstolos, que foi associado ao Pai e ao Filho nos Sacramentos do baptismo» («Spiritus sanctus unus est, qui efferbuit in prophetis, insufflatus est in apostolis, copulatus est patri et filio in baptismatis sacramentis»: *Spiritu* I 4,55 = CSEL 79,38.

⁷⁸³ O Espírito Santo desce «quando o recebemos, para que habite em nós»: («cum illum recipimus, ut habitet in nobis»): *Spiritu* I 11,121 = CSEL 79,67.

⁷⁸⁴ Cf. *In ps.* 118 10,16 = CSEL 62,212s.

tuais»⁷⁸⁵. Somos filhos no Filho, pelo dom do Espírito Santo. Por isso, o neófito torna-se agora verdadeiramente filho de Deus. Como? Comentando *Jo* 20,17, Ambrósio explica a distinção referida naquele passo: «Para Ele [Deus é] Pai, devido à geração própria; para nós, devido à adopção voluntária; para Ele, por natureza; para nós, por graça; para Ele, Deus, devido à unidade do mistério, para nós, devido ao poder celeste»⁷⁸⁶.

Pelo poder e pela graça de Deus, somos seus filhos, a tal ponto que, como Jesus, a Ele nos podemos dirigir na oração, chamado-O Pai: *Gál* 4,6 é claramente citado, enquanto *Rom* 8,15 é notoriamente pressuposto, no desenvolvimento deste aspecto essencial do Sacramento⁷⁸⁷.

Nisto consiste a prova, o penhor: no dom do Espírito Santo, pelo Qual nos tornamos verdadeiros filhos de Deus⁷⁸⁸. É esta, pois, a perfeição; é esta, afinal, a plenitude do Sacramento. A fé perfeita professada e celebrada, e o amor perfeito recebido, que enriqueceram o neófito, exprimem-se coerentemente nas obras perfeitas que uma e outro inspiram na existência cristã: aí está a plenitude do Sacramento⁷⁸⁹. A fidelidade à sua nova condição é, por conseguinte, um imperativo.

Assim vincado o simbolismo cristológico e pneumatológico do gesto inicial do rito, isto é, da invocação do bispo, é ajustada a recomendação do mistagogo: «Recorda que recebeste o *selo espiritual*. [...]. Guarda o que recebeste»⁷⁹⁰.

Resta-nos sublinhar agora o simbolismo do gesto da signação na frente, sem dúvida ligado ao da invocação. Tem sobretudo a ver com a dimensão existencial do mistério celebrado, na vida do neófito, marcada pelo testemunho da fé celebrada e do amor recebido, que leva aquela à perfeição, revelados nas obras que uma e outro inspiram.

⁷⁸⁵ «Venit dei filius, misit spiritum suum in corda nostra, facti sumus filii spiritales»: *In Lc.* 7,139 = CCL 14,262. Dar o Espírito é a missão de Cristo: cf. *Spiritu* III 7,45 = CSEL 79,168.

⁷⁸⁶ «Illi pater generatione propria; nobis adoptione uoluntaria; illi per naturam, nobis per gratiam; illi deus unitate mysterii, nobis potestate coelesti» *In Lc.* 10,137 = CCL 14,394. Cf. *Fide* I 19,126 = CSEL 78,53; IV 8,86.87 = CSEL 78,186; *Spiritu* III 10,68 = CSEL 79,178s; III 16,116 = CSEL 79,199; III 20,157 = CSEL 79,216.

⁷⁸⁷ Cf., por exemplo, *Ep.* 22,4.13 = CSEL 82/1,160s.165.

⁷⁸⁸ Cf. *Spiritu* III 10,68 = CSEL 79,179.

⁷⁸⁹ Porém, a plenitude consumada só será revelada na ressurreição, dado que só então a adopção será perfeita: cf. *Ep.* 22,13 = CSEL 82/1,165.

⁷⁹⁰ «Repete quia accepisti signaculum spiritale. [...]. Serua quod accepisti»: *Myst.* 42 = Sch 25bis 178.

Comentando *Lc 12,6s*, Ambrósio associa a imagem impressa no neófito pelo dom do Espírito Santo a outro simbolismo, geralmente relacionado com a cruz, a saber: aquela imagem é escudo de protecção e de fortaleza contra as investidas do diabo que, embora poderoso, actua como inimigo, sem dúvida, na dependência de Deus. Escreve o bispo de Milão: «Deus deu-te um adversário, mas propôs-te um prémio. Não te desculpes com a fragilidade: porque tens a imagem, recebeste o meio de defesa. Por isso, também isto aproveita para a salvação, para que saibas que o diabo não pode fazer mal sem a permissão de Deus, para que não temas o poder do diabo mais que a ofensa à divindade»⁷⁹¹.

Neste comentário convergem, de algum modo, o simbolismo da unção pré-baptismal e o da imagem recebida, pelo dom do Espírito Santo, neste rito: ali, como preparação para recusar a tirania do diabo; aqui, para impedir que o poderoso inimigo reconquiste o seu antigo domínio. A imagem de Cristo, impressa no coração do neófito, pelo dom do Espírito Santo, a Força do alto⁷⁹², é a garantia de defesa inexpugnável: por um lado, porque dádiva do próprio Deus, sem a permissão do Qual o diabo não actua, dado que está totalmente dependente de Deus; por outro, porque aquela imagem interior de Cristo é fruto e expressão da sua imagem exterior, isto é, da cruz, pela qual venceu o diabo, e com a qual o neófito é assinalado na frente, para o vencer também. É por isso que o simbolismo dos dois gestos da consignação se entrelaça, segundo Ambrósio. Porém, a imagem interior — o Espírito Santo — é escudo protector bem mais seguro que a imagem exterior — o sinal da cruz.

O sinal da cruz simboliza a fé em Cristo crucificado, a Quem já o catecúmeno, mas sobretudo o neófito, em todas as circunstâncias, deve confessar⁷⁹³. A relevância da cruz de Cristo, afirmada pela fé da Igreja no rito da consagração da Fonte⁷⁹⁴, e pessoalmente assu-

⁷⁹¹ «Dedit tibi aduersarius, sed proposuit praemium. Nec excuses fragilitatem: quia habes imaginem, accepisti munitionem, unde et hoc proficit ad salutem, ut sine permissione dei diabolum nocere non posse cognoscas, ne potentiam diaboli magis timeas quam diuinitatis offensam»: *In Lc. 7,115* = CCL 14,252. Cf. *Virginib.* 1,48 = PL 18,202. Em *In Lc. 7,95* = CCL 14,246, a acção da graça do Espírito septiforme é contraposta à dos espíritos impuros que regressam à alma donde o diabo antes fora expulso.

⁷⁹² Cf. *Act 1,8a*; nota 765. O próprio Espírito Santo é a boa dádiva que Cristo, após a sua crucifixão e ressurreição, enviou do céu; foi por Ele que recebemos todos os bens: cf. *Spiritu I 5,65* = CSEL 79,42s.

⁷⁹³ Quanto ao catecúmeno, cf. *Isa. 8,75* = CSEL 32/1,693s; *Interp. Iob IV 7,26s* = CSEL 32/2,286s; e quanto ao neófito, cf. *Sacr. 3,10* = SCh 25bis 98; 6,5,8 = SCh 25bis 140.

⁷⁹⁴ Cf. pp.75s.

mida no rito da profissão de fé⁷⁹⁵, é ainda expressa no termo da celebração, quando o neófito é marcado com o seu sinal, em ordem ao testemunho existencial.

Lido à luz do simbolismo da signação catecumenal, também o sinal da cruz deste rito pós-baptismal quer simbolizar a pertença e a fidelidade do neófito a Cristo. À semelhança do militar fiel que, tendo recebido o sinal do seu comandante e batalhão, apenas segue os assinalados com essa marca, assim também aquele que recebeu o sinal de Cristo — a cruz — tem de seguir apenas o seu Senhor que o reconhecerá, tal como o anti-cristo, assinalando os seus na frente⁷⁹⁶ os reconhece também⁷⁹⁷. Na verdade, «Cristo, pôs o seu sinal na frente de cada um»⁷⁹⁸. Se os militares são assinalados com o nome do Imperador, os neófitos, recebendo no coração a imagem de Cristo — a marca do Senhor — são inseridos no seu serviço exclusivo, pelo que ajustadamente se chamam seus servos⁷⁹⁹. Trata-se de servidão-serviço que, porque voluntários e proporcionadores da graça de Cristo, os tornam verdadeiramente livres⁸⁰⁰. Na verdade, foi pela cruz que Cristo nos libertou. A cruz recebida é também sinal de liberdade.

Assim marcados para o serviço, os neófitos lutam por Deus. Realça-o o bispo de Milão, quando escreve: «Na verdade, todos os que estão na Igreja 'militam por Deus'»⁸⁰¹. Por isso, deve o neófito ser militar solícito no combate futuro, contra toda a malícia invisível do espírito, que não apenas contra a carne e o sangue, segundo a recomendação do Apóstolo em *Ef* 6,12⁸⁰². Porque a referida marca exterior, símbolo da marca interior do Senhor, os torna livres, capacita-os para Lhe oferecerem o sacrifício da liberdade⁸⁰³. Ao oitavo dia⁸⁰⁴, o serviço reveste uma dimensão verdadeiramente cultual,

⁷⁹⁵ Cf. fórmula litúrgica, pp. 87; 155s.

⁷⁹⁶ Cf. *Interp. Iob* IV 7,27 = CSEL 32/2,287; *Ap* 13,16s; 19,20; 20,4c.

⁷⁹⁷ Cf. *Interp. Iob* IV 7,27 = CSEL 32/2,287.

⁷⁹⁸ «Signum suum posuit Christus in frontibus singulorum»: *Interp. Iob* IV 7,27 = CSEL 32/2,287.

⁷⁹⁹ Cf. *Obitu Val.* 58s = PL 16,1376s.

⁸⁰⁰ Cf. *Ep.* 20,3 = CSEL 82/1,147.

⁸⁰¹ «Omnes enim qui sunt in ecclesia, 'deo militant'»: *Ep.* 4,15 = CSEL 82/1,33. AMBRÓSIO refere-se à militância que deriva da fé: cf. *Obitu Theod.* 9.10 = PL 16,1389; *Ep.* 77,10 = CSEL 82/3,132.

⁸⁰² Texto frequentemente comentado por AMBRÓSIO: cf. *In ps.* 36,24.56 = CSEL 64, 90.113; *In ps.* 38,2.19 = CSEL 64,184.198; *In ps.* 43,1.54 = CSEL 64,259.299; *In ps.* 45,16 = CSEL 64,341.

⁸⁰³ Cf. *Ep.* 20,3 = CSEL 82/1,147s; *Paenit.* II 3,18 = Sch 179,144.

⁸⁰⁴ Cf. *In ps.* 118 Prol. 2 = CSEL 62,4.

particularmente na Eucaristia, na qual, pouco depois, todos participam pela primeira vez.

Purificados do pecado e renovados no banho, enriquecidos dos dons do Espírito Santo, e assinalados na fronte com o sinal da cruz, os neófitos consomem agora em si o mistério de Cristo pela participação do seu Corpo e Sangue, perfeitamente inseridos na comunidade. Dirigindo-se aos neófitos, ensina Ambrósio: «O povo purificado e enriquecido com estas insígnias avança para o altar de Cristo, dizendo: 'E irei até ao altar de Deus; até Deus, que alegra a minha juventude'»⁸⁰⁵.

Tendo celebrado a sua fé em Cristo, os neófitos são agora chamados a vivê-la e a testemunhá-la, dentro e fora do comunidade de que são membros.

2.2.9.3 Síntese comparativa

Tendo presente o que escrevemos em 1.2.9.3, ressalta que o rito da consignação em Ambrósio aparece claramente mais valorizado que o da signação em Tertuliano: integrando esta, conserva o seu simbolismo; absorvendo o simbolismo do rito da imposição da mão da liturgia baptismal de Cartago — o dom do Espírito Santo, associado antes à invocação do bispo⁸⁰⁶ — distancia-se logicamente do simbolismo da signação.

Constatamos que ambos realçam o simbolismo do sinal da cruz de Cristo com que os neófitos são marcados na fronte, sinal de pertença e de reconhecimento, de protecção e de defesa contra o inimigo. Porém, no que se refere ao sinal da cruz como escudo protector, Ambrósio, por razões óbvias, desloca, de certo modo, a perspectiva: se Tertuliano insiste apenas na cruz, o bispo de Milão acentua que é o próprio Espírito Santo recebido — que imprime no coração do neófito a imagem de Cristo, vencedor do diabo pela cruz, e que fortalece quem a recebe com os seus sete dons — que o protege, liberta, defende e salva. Isto é: enquanto Tertuliano apenas concentra a sua atenção no simbolismo do gesto exterior, Ambrósio, tendo este tam-

⁸⁰⁵ «His abluta plebs diues insignibus ad Christi contendit altaria, dicens: 'Et introibo ad altaria dei, ad deum qui lactificat iuuentutem meam'»: *Myst.* 43 = Sch 25bis 178s.

Em *In ps.* 40,28 = CSEL 64,248s, AMBRÓSIO resume o multiforme simbolismo do baptismo.

⁸⁰⁶ Cf. pp. 111-113; 117.

bém presente, integra-o no simbolismo do *selo* do coração. Com efeito, é diferente o seu ponto de partida: se Tertuliano arranca de Ez 9,4 e, neste contexto, se aproveita da semelhante configuração exterior da letra Tau, do alfabeto grego, com a cruz de Cristo, Ambrósio — que explora o sentido do Tau do alfabeto hebraico⁸⁰⁷ — parte de Cant 8,6.

De certo modo, o bispo de Milão, a partir do simbolismo referido, prolonga, agora na perspectiva da vivência e do testemunho audaz, o simbolismo da unção pré-baptismal. Na certeza da luta contra o diabo, fora ungido com óleo e tornara-se atleta de Cristo; agora, é interiormente ungido com o Espírito Santo, que é também Espírito de fortaleza. Assim protegido e fortalecido, o neófito coloca-se ao serviço de Cristo — que o comprou, isto é, Se fez seu servidor, pelo seu Sangue, como frisara Tertuliano — serviço que, na perspectiva de Ambrósio, é realmente serviço cultual.

Em termos comparativos, ao nível do confronto signação-consignação, o distanciamento entre Tertuliano e Ambrósio é ainda maior. Todavia, dado que em ambos permanece o mesmo simbolismo essencial — o dom do Espírito Santo, associado pelo primeiro ao rito da imposição da mão, e pelo segundo ao da consignação — é ao nível destes dois ritos que mais justamente se deve estabelecer a comparação.

De facto, apoiados em Jo 3,5, dentro do ritual litúrgico respectivo, ambos declaram que sem o dom do Espírito Santo, não há autêntico renascimento espiritual. Por isso, à sua maneira, cada qual relaciona a invocação e o dom do Espírito Santo com a purificação do banho, não como elementos isolados da celebração, mas bem mais como aspectos teológicos complementarmente essenciais da mesma. Porém, Ambrósio aprofunda e desenvolve linhas que derivam do simbolismo nuclear: o dom do Espírito Santo, Espírito septiforme, imagem de Cristo no coração do neófito e seu recriador. Pelo dom

⁸⁰⁷ O facto de AMBRÓSIO partir do significado da letra *Tau* no alfabeto hebraico — *consumou*, opinam uns; *errou*, dizem outros (cf. *In ps.* 118 22,1 = CSEL 62,488) — explica que não veja nele uma figura da cruz. Ao contrário, os Padres que, como TERTULIANO (cf. citação na p. 103, nota 446) e CROMÁCIO (cf. *Sermo* 15,2 = CCL 9A 67) partem do *Tau* do alfabeto grego, já assim o apresentam, devido à semelhança material da forma de ambos. Se o *Tau* hebraico, ao contrário do *Tau* grego, na sua materialidade, não evoca a imagem da cruz, no seu significado mais íntimo, pressupondo a cruz — dentro do pensamento teológico de AMBRÓSIO — pode apontar para outra dimensão do rito da consignação, relativa ao gesto da signação, pelo qual é simbolizada a plenitude ou a consumação da acção de Deus no neófito: o seu novo nascimento da água e do Espírito Santo, então sacramentalmente celebrado e consumado.

Não será este o sentido da designação *selo espiritual* (*spiritale signaculum*): *Expl. symb.* 1 = SCh 25bis 46), aplicada ao *Símbolo*, entregue no termo dos escrutínios?

do Espírito, Deus consuma no neófito a sua condição de filho. Se Tertuliano realça a dimensão cristológica do sinal da cruz, Ambrósio entrelaça esta com a dimensão pneumatológica, em harmonia perfeita, que a Escritura e a fé fundamentam.

Para um e para o outro, como o evidenciam os textos bíblicos comentados a propósito, sobretudo por Ambrósio, o simbolismo natural da marca exterior pressupõe o fundamentante simbolismo bíblico mais profundo do rito: por ele é celebrada a Aliança do amor de Deus ao neófito e do neófito a Deus, da qual a cruz e o Espírito Santo doado e recebido são expressão.

2.2.10 SIMBOLISMO DA IMPOSIÇÃO DA MÃO EM TERTULIANO ⁸⁰⁸

Presente e actuante já no rito da santificação da água ⁸⁰⁹, bem como no da unção pós-baptismal com o óleo santificado sobre o altar ⁸¹⁰, é pelo rito da imposição da mão que o Espírito Santo é concedido de forma particular ⁸¹¹.

À semelhança de Ireneu ⁸¹², também Tertuliano realça que, após o pecado, embora permanecendo externamente imagem de Deus, o homem, porque perdera o Espírito recebido, que interiormente o identificava, perdera, por consequência, a semelhança com o mesmo Criador ⁸¹³. Destruído o pecado no banho ⁸¹⁴, o neófito oferece então condições para recuperar aquele Espírito de Deus,

⁸⁰⁸ Na liturgia baptismal em Milão, o rito da imposição da mão — que à medida do aprofundamento da teologia paulina, mormente à luz de 2 Cor 1,21s e Ef 1,13, se fora tornando insuficiente para traduzir a riqueza do simbolismo descoberto naqueles textos, e não prevalecera, nem mesmo onde fora praticado — não integrava a celebração, ao menos como rito autónomo: cf. pp. 111-113.

Tendo em conta o que escrevemos em 2.2.9.2, confrontado com a análise apresentada em 2.2.10, podemos globalmente afirmar que, em relação ao dom do Espírito Santo, o que para TERTULIANO é o rito da imposição da mão, é para AMBRÓSIO o rito da consignação: é a esta que em Milão, e àquela, em Cartago, o dom do Espírito é associado. É neste âmbito que é possível uma certa comparação entre ambos.

⁸⁰⁹ Cf. pp. 66-70.

⁸¹⁰ É CIPRIANO quem usa esta expressão: cf. p. 92, notas 372 e 373. Quanto a TERTULIANO, cf. p. 92, notas 369 e 370, e ainda pp. 190-193.

⁸¹¹ Cf. *Bapt.* 8,1,3 = CCL 1,283. Também CIPRIANO, *Ep.* 72,1 = CSEL 3/2,775; *Ep.* 73,6,9 = CSEL 3/2,783,785; *Ep.* 74,7 = CSEL 3/2,804. Ainda I. BEHM, *Die Handauflegung* 160-165.

⁸¹² Cf. *Haer.* V, II 6,1 = Sch 153,72,74,76; V, II 18,2 = Sch 153,238,240; V, II 28, 4 = Sch 153,360.

⁸¹³ Cf. *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

⁸¹⁴ Cf. pp. 159-161.

mediante a imposição da mão. Assim, o homem nasce da água e do Espírito, uma vez baptizado na água e no Espírito⁸¹⁵.

De facto, é pelo dom deste Espírito que o neófito se torna perfeito e filho de Deus, de modo pleno. Prefigurado na pomba do dilúvio, anunciadora da paz⁸¹⁶ e símbolo da simplicidade e da inocência, o Espírito Santo, que desce do Pai como Espírito de benevolência, pacifica o neófito e reveste-o da mesma simplicidade e inocência⁸¹⁷. Prometido por Deus através do profeta Joel⁸¹⁸, desce sobre Jesus no Jordão sob a forma de pomba⁸¹⁹, que igualmente prefigura o Espírito Santo co-Criador⁸²⁰, e atesta, por parte do Pai, a condição de Filho daquele Jesus⁸²¹. Possuidor do Espírito prometido⁸²², Cristo tornou-Se, de facto, o dispensador do Espírito de Deus nos tempos anunciados pelo profeta, pela concessão dos seus dons⁸²³.

Cristo, isto é, a sua cruz, prefigurado nas mãos obliquamente cruzadas de Jacob, ao abençoar os netos⁸²⁴, é a garantia desta bênção divina⁸²⁵. Por Ele, na verdade, Deus envia o mesmo Espírito para habitar no coração dos crentes em Cristo, segundo a palavra do Apóstolo⁸²⁶.

A presença do Espírito Santo atesta que somos filhos de Deus⁸²⁷. Agora se realiza em nós, a promessa feita através de Joel⁸²⁸. Como Cristo, possuidores do mesmo Espírito de Deus, somos seus filhos, pelo que, naquele Espírito, Lhe chamamos Pai, na oração⁸²⁹. Assim,

⁸¹⁵ Sobre o caminho eventualmente percorrido até à formulação convergente desta dupla dimensão do baptismo e o seu conteúdo teológico, cf. I. BEHM, *Die Haudauflegung*, 169-176.

⁸¹⁶ Cf. *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283; ainda pp. 264-266.

⁸¹⁷ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

⁸¹⁸ Cf. *Jl* 3,1, citado neste contexto, sobretudo em *Marc.* V 4,4 = CCL 1,672; V 8,6 = CCL 1,687; V 17,4 = CCL 1,713. Como pano de fundo, TERTULIANO tem certamente presente o discurso de Pedro, segundo *Act* 2,16-21.

⁸¹⁹ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283; *Prax.* 11,6 = CCL 2,1171s.

⁸²⁰ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

⁸²¹ Cf. *Prax.* 11,10 = CCL 2,1172.

⁸²² Cf. *Bapt.* 10,5 = CCL 1,285; *Orat.* 1,3 = CCL 1,257; *Marc.* V 17,4 = CCL 1,713.

⁸²³ Cf. *Marc.* V 8,7 = CCL 1,687.

⁸²⁴ Cf. p. 116.

⁸²⁵ Cf. *Bapt.* 8,2 = CCL 1,283.

⁸²⁶ Cf. *Marc.* V 4,4 = CCL 1,672, onde cita — e apenas aqui — *Gál* 4,6. TERTULIANO nunca cita o lugar paralelo de *Rom* 8,15.

⁸²⁷ Cf. *Marc.* V 4,4 = CCL 1,672.

⁸²⁸ Note-se a citação elucidativa de *Gál* 4,6, a par de *Jl* 3,1, em *Marc.* V 4,4 = CCL 1,672.

⁸²⁹ Cf. *Orat.* 2,1-4 = CCL 1,258; CIPRIANO, *Dom. orat.* 9 = CCL 3A 94.

o neófito nasce do Espírito⁸³⁰, como é necessário, sem o que não é possível participar do reino de Deus⁸³¹.

Neste contexto, o rito do banho na água santificada pelo Espírito está para o nascimento da água, como o da imposição da mão, para o nascimento do Espírito. Então é que, verdadeiramente, «o homem que outrora existira segundo a imagem de Deus, é restituído a Deus, segundo a sua semelhança [...]: na verdade, recupera aquele Espírito de Deus que então recebera do seu Sopro, mas que posteriormente perdera pelo pecado»⁸³². Agora é que o próprio Espírito concedido habita no neófito⁸³³, que não no banho, como Tertuliano se apressa a sublinhar, corrigindo uma eventual interpretação incorrecta do sentido das suas palavras⁸³⁴. A verdade é que ninguém se apropria do Espírito Santo sem o Sacramento da fé⁸³⁵.

É então pela imposição da mão que se consuma a condição do neófito: agora é filho de Deus de parte inteira, porque renascido da água e do Espírito; agora é que o neófito, com toda a verdade, por acção exclusiva de Deus, embora pelo ministério do bispo, volta a sair das mãos de Deus, na sua condição original⁸³⁶.

Importa ainda relevar outra dimensão simbólica deste rito: o neófito é iluminado pelo Espírito Santo recebido. Tertuliano explica a este respeito que «a carne é coberta da sombra mediante a imposição da mão, para que também a alma seja iluminada no Espírito»⁸³⁷.

Sem dúvida que a *iluminação* é apresentada como simbolismo global do baptismo, também relacionada com o banho, porque asso-

⁸³⁰ Cf. *Bapt.* 13,3 = CCL 1,289; *An.* 41,4 = CCL 2,844 (citado na nota 251) e *Pud.* 6,16 = CCL 2,1291 (texto citado na nota 252).

⁸³¹ Cf. *Bapt.* 13,3 = CCL 1,289.

⁸³² «Restituitur homo deo similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat [...]: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum»: *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282 (citação mais completa na nota 240).

⁸³³ CIPRIANO, *Ep.* 69,15 = CSEL 3/2,765, fala explicitamente nestes termos: no homem «uma vez baptizado e santificado começa a habitar o Espírito Santo» («baptizato et sanctificato incipit spiritus sanctus habitare»).

⁸³⁴ Leia-se a clara sequência de *Bapt.* 5,7-6,1 = CCL 1,282. De modo semelhante se exprime CIPRIANO, *Ep.* 74,7 = CSEL 3/2,804.

⁸³⁵ Cf. *An.* 41,4 = CCL 2,782. Se, inicialmente, o banho na água tem a ver sobretudo com a purificação do pecado e não com a concessão do Espírito Santo, é certo que o Espírito Santo só desce sobre os que já tenham recebido o baptismo da água, como observa I. BEHM, *Die Handauflegung* 165-168. A união, porém, é íntima já em *Act* 10,44-48, por exemplo: cf. I. BEHM, *o.c.* 169-171.

⁸³⁶ Será por esta razão que, na liturgia baptismal de TERTULIANO, o rito da imposição da mão é o último a completar a dimensão do baptismo como nascimento? Seja como for, porém, CIPRIANO menciona aquele rito *antes* da signação: cf. *Ep.* 73,6,9 = CSEL 3/2,783.785.

⁸³⁷ «Caro manus inpositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur»: *Res.* 8,3 = CCL 2,931.

ciada à purificação do pecado, atribuída àquele rito⁸³⁸. É o que se deduz deste passo: «Lavados os pecados, cometidos ao tempo da cegueira original, somos libertos para a vida eterna»⁸³⁹.

Pela eliminação do pecado — efeito simbolizado no banho — é aberto o caminho ao Espírito Santo que vai descer⁸⁴⁰: a iluminação é então mais intensa. O banho tem, pois, esta dupla função. Por isso, a água e o Espírito estão estreitamente ligados no baptismo.

Portanto, é o Espírito Santo Quem ilumina o neófito, revelando a sua verdadeira condição de filho de Deus. Agora é completa a sua *passagem* das trevas para a luz⁸⁴¹. À eliminação do pecado — isto é, da cegueira original — sucede então a iluminação interior do neófito, remodelado, como na sua primeira condição, à imagem e semelhança de Deus. A recriação é agora completa. O neófito é realmente nova criatura.

⁸³⁸ De modo semelhante, CIPRIANO, *Donat.* 4 = CCL 3A 5.

⁸³⁹ «Ablutis delictis pristinae caecitatis in uitam aeternam liberamur»: *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277. A propósito, cf. F. J. DÖLGER, *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit*, in *AC* (1930) 222-226. De modo semelhante, em *An.* 41,4 = CCL 2,844: «Destruída a tenda da corrupção original, [a alma] contempla toda a sua luz» («Detracto corruptionis aulaeo totam lucem suam conspicio»); Cf. *Paenit.* 2,4 = CCL 1,322; *Pud.* 7,11 = CCL 2,1293. O baptismo é caracterizado como iluminação já em *Heb* 6,4; 10,32; *Ef* 5,14. Cf. nota 192.

⁸⁴⁰ Cf. *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282.

⁸⁴¹ Cf. nota 192.

CAPÍTULO TERCEIRO

**TIPOLOGIA DO BAPTISMO
EM TERTULIANO
E SANTO AMBRÓSIO**

«Alia species erit, qua pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intelligenda quam scripta sunt.»

«Outra razão será esta: é que a maior parte das coisas são significadas de modo figurado, através de enigmas e de alegorias e de parábolas, e devem compreender-se de um modo que difere do sentido literal das palavras escritas.»

(TERTULIANO, *Marc.* III 5,3 = CCL 1,513)

«Verba non sono solo sapiunt, sed et sensu.»

«As palavras não se entendem apenas pelo som, mas também pelo sentido.»

(TERTULIANO, *Scorp.* 7,5 = CCL 2,1081)

«Vides omnem legis ueteris seriem fuisse typum futuri.»

«Compreendes que toda a Antiga Lei foi figura do futuro.»

(AMBRÓSIO, *In Lc.* 2,56 = CCL 14,55)

«Si in figura tantum ualuerunt baptismata, quanto amplius ualet baptisma in ueritate.»

«Se o poder dos baptismos em figura se revelou tão maravilhoso, quanto mais o não será o do baptismo em verdade.»

(AMBRÓSIO, *Sacr.* 2,13 = SCh 25bis 80)

3.1 QUADRO SINÓPTICO DA TIPOLOGIA DO BAPTISMO

TERTULIANO

AMBRÓSIO

1. O tempo da criação: a acção criadora de Deus:

- | | |
|---|--|
| 1.1 As águas primordiais ¹ . | 1.1 As águas da criação ² . |
| 1.2 As águas do dilúvio ³ . | 1.2 As águas do dilúvio ⁴ . |

2. O tempo do êxodo: a acção libertadora de Deus, através de Moisés:

- | | |
|---|---|
| 2.1 As águas do Mar Vermelho ⁵ . | 2.1 As águas do Mar Vermelho ⁶ . |
| 2.2 As águas de Mara ⁷ . | 2.2 As águas de Mara ⁸ . |
| 2.3 As águas do rochedo ⁹ . | 2.3 As águas do rochedo ¹⁰ . |

3. O tempo do Jordão: a acção de Deus, através de Eliseu:

- | | |
|---|---|
| 3.1 O banho de Naaman ¹¹ . | 3.1 O banho de Naaman ¹² . |
| 3.2 O machado de Eliseu ¹³ . | 3.2 O machado de Eliseu ¹⁴ . |

¹ Cf. *Bapt.* 3-4 = CCL 1,278-280; *Apolog.* 48,7 = CCL 1,167; *Marc.* IV 26,4 = CCL 1,615.

² Cf. *Sacr.* 3,3 = SCh 25bis 90,92; *Myst.* 9 = SCh 25bis 160; *Spiritu* II Prol. 1 = CSEL 79,86s; II 5,32-36 = CSEL 79,98-100; *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359.

³ Cf. *Bapt.* 8,4s = CCL 1,283.

⁴ Cf. *Sacr.* 1,23 = SCh 25bis 72; 2,1,9 = SCh 25bis 74,78; *Myst.* 10s,24s = SCh 25bis 160-162,168-170; sobretudo *Noe*, conforme notas nas pp. 268-273. 275; *Offic.* 3,108 = PL 16,175

⁵ Cf. *Bapt.* 9,1 = CCL 1,283s; 20,4 = CCL 1,295.

⁶ Cf. *Sacr.* 1,12,20-22 = SCh 25bis 66,70-72; 2,9 = SCh 25bis 78; 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 12s,51 = SCh 25bis 162,184-186; *In Lc.* 2,84 = CCL 14,68; *Hex.* III 2,9 = CSEL 32/1,66; *Spiritu* III 4,21-24 = CSEL 79,159s; *In ps.* 118 5,6 = CSEL 62,85; 18,29 = CSEL 62,412; *Offic.* 3,107 = PL 16,175.

⁷ Cf. *Bapt.* 9,2 = CCL 1,284; *Iud.* 13,12 = CCL 2,1387.

⁸ Cf. *Sacr.* 2,12s = SCh 25bis 80; 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 14,51 = SCh 25bis 162,184-186; *In ps.* 118 16,29 = CSEL 62,367; 18,29 = CSEL 62,412; *Inst. uirg.* 33s = PL 16,314.

⁹ Cf. *Bapt.* 9,3 = CCL 1,284; *Marc.* IV 35,15 = CCL 1,642; *Pat.* 5,24 = CCL 1,305.

¹⁰ AMBRÓSIO segue 1 *Cor* 10,4-6: cf. pp. 301s.

¹¹ Cf. *Marc.* IV 9,6-8 = CCL 1,559s; IV 35,6s = CCL 1,640.

¹² Cf. *Sacr.* 1,9,13s = SCh 25bis 64,66-68; 2,8 = SCh 25bis 78; *Myst.* 16-18 = SCh 25bis 164; *In Lc.* 4,50s = CCL 14,123s; 5,101 = CCL 14,168; *Interp. Iob.* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276; *Paenit.* II 2,12 = SCh 179,140.

¹³ Cf. *Iud.* 13,17-19 = CCL 2,1388.

¹⁴ Cf. *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78-80; 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 184-186; *Hex.* III 2,9 = CSEL 32/1,66.

4. O tempo da plenitude: a acção de Deus em Jesus, o Messias:

- | | |
|--|--|
| 4.1 O baptismo de Jesus no Jordão ¹⁵ . | 4.1 O baptismo de Jesus no Jordão ¹⁶ . |
| 4.2 As águas da piscina de Betsaida ¹⁷ . | 4.2 As águas da piscina de Betsaida ¹⁸ . |
| 4.3 ¹⁹ . | 4.3 As águas da piscina de Siloé ²⁰ . |
| 4.4 A água e o sangue do Lado aberto de Cristo ²¹ . | 4.4 A água e o sangue do Lado aberto de Cristo ²² . |

3.2 TIPOLOGIA DO BAPTISMO

3.2.1 O TEMPO DA CRIAÇÃO: A ACÇÃO CRIADORA DE DEUS

3.2.1.1 As águas primordiais ou da criação²³

3.2.1.1.1 Em Tertuliano

«Já então, pelo seu próprio comportamento, aquele Espírito — que, desde o princípio, pairava sobre as águas e sobre as águas deverá permanecer para as animar — prefigurava o baptismo»²⁴.

Na intenção de fundamentar a celebração do baptismo cristão, penetrando assim no seu sentido mais profundo, Tertuliano recorre,

¹⁵ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283; *Iud.* 8,14 = CCL 2,1362.

¹⁶ Cf. *Sacr.* 1,15-19 = SCh 25bis 68-70; *Myst.* 24-26 = SCh 25bis 168-170; *Spiritu* I 8,93 = CSEL 79,55; III 1,2-7 = CSEL 79,150-152; III 14,96 = CSEL 79,191; *In Lc.* 2,83.92-94 = CCL 14,67s.73-75.

¹⁷ Cf. *Bapt.* 5,5s = CCL 1,281s; *Iud.* 13,26 = CCL 2,1390; *An.* 50,3 = CCL 2,856.

¹⁸ Cf. *Sacr.* 2,3-7 = SCh 25bis 74-78; *Myst.* 22-24 = SCh 25bis 166-168; *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52.

¹⁹ TERTULIANO não menciona esta figura. Breve alusão ao acontecimento em *Prax.* 22,7 = CCL 2,1190. Cf. *Carm. Marc.* 2,207s = CCL 2,1432.

²⁰ Cf. *Sacr.* 3,11-15 = SCh 25bis 98-100; *In Lc.* 1,7 = CCL 14,10; 10,70 = CCL 14,366.

²¹ Cf. *Bapt.* 9,4 = CCL 1,284; 8,2 = CCL 1,283; *Pud.* 22,10 = CCL 2,1329; *Marc.* III 18,2 = CCL 1,531.

²² Cf. *In ps.* 37,32 = CSEL 64,160; *In ps.* 45,16 = CSEL 64,341; *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70.

²³ Cf. *Gén* 1,2b.20-22. A propósito, cf. J. DANIELOU, *Bible* 97-104; M. PERESSON, *La iniciación* 389-396.

²⁴ «Qui iam tunc etiam ipso habitu prae-notabatur baptismi figurandi, spiritum qui ab initio super aquas uocabatur, super aquas instinctorem moraturum»: *Bapt.* 4,1 = CCL 1,279. Cf. *Marc.* IV 26,4 = CCL 1,615; também nota 28.

antes de mais²⁵, à descrição que, da criação original, a Escritura apresenta. *Gén* 1,2b.20 são passos-chave comentados²⁶.

A relação tipológica entre a obra da criação e a realidade presente do baptismo assenta, segundo o Autor, em três elementos fundamentais: por um lado, são as águas primordiais — sobre cuja importância discursa longamente²⁷ — que anunciam o baptismo; por outro, é o Espírito do Deus Criador que, já então presente e actuante, fecunda aquelas águas, gerando nelas a vida. Água, Espírito animador de Deus²⁸ e vida são uma tríade correlativa que, posta em evidência por *Gén* 1, não escapa, desde logo, a Tertuliano: ali, a água é berço de vida e desta inseparável; mas a relação água-Espírito é anteriormente afirmada, pelo que aquele binómio só é esclarecido por este.

Com efeito, Tertuliano não se limita a sublinhar o significado natural e religioso das águas, reconhecido mesmo pelos pagãos, nas suas práticas rituais²⁹. Aliás, «iludem-se a si mesmos com as águas vazias»³⁰, ironiza ele.

Para os cristãos, a excelência das águas — não vazias, mas *águas do Espírito*³¹, porque d'Ele impregnadas³² — radica bem mais na sua estreita relação, «desde a origem»³³, com o Deus Criador. É esta convicção, que a Escritura justifica, que leva o Autor a excluir: «Antes de mais, ó homem, debes venerar a idade das águas»³⁴.

As águas primordiais, apresentadas como a primeira criatura já em ordem, no caos original³⁵, desde logo se tornaram o elemento

²⁵ Cf. em *Bapt.* 4,1 = CCL 1,279 a expressão «prima illa».

²⁶ *Gén* 1,2b, pressuposto ou citado pelo Autor, é comentado na sequência de *Gén* 1,2a, na sua obra *Hermog.*, noutro contexto, a saber: Deus criou o mundo 'ex nihilo', e não a partir de outra terra — a informe e vazia, referida na página bíblica, como interpretava Hermógenes. O Espírito de Deus não se confunde com qualquer outro elemento criado. Cf. *Hermog.* 30,1-3 = CCL 1,422; 32,4.6 = CCL 1,424.425. Todavia, nestes passos, nunca releva a acção do Espírito.

²⁷ Cf. *Bapt.* 3 = CCL 1,278s.

²⁸ Cf. texto citado na nota 24. Como, na criação, Deus fez o mundo 'ex nihilo', assim, aquando da ressurreição, pelo mesmo Espírito animador, vivificará todos os que estão sujeitos à inanimidade da morte: cf. *Apolog.* 48,7 = CCL 1,167. Se bem que significativa esta aproximação do binómio criação-ressurreição, TERTULIANO não fala explicitamente da recriação do baptismo como ressurreição.

²⁹ Cf. *Bapt.* 5,1 = CCL 1,280. E mais se não alonga a elogiar as águas, por reccar que, se o fizesse, se desviasse do seu propósito fundamental — justificar a prática e o sentido do baptismo cristão (cf. *Bapt.* 3,6 = CCL 1,279) — ou induzisse alguém a atribuir às águas, inconscientemente, o que só a Deus é devido.

³⁰ «Viduis aquis sibi mentiuntur»: *Bapt.* 5,1 = CCL 1,280.

³¹ Cf. p. 162, nota 243.

³² Cf. notas 57 e 61.

³³ «A primordio»: *Bapt.* 3,1 = CCL 1,278.

³⁴ «Habet, homo, inprimis acetatem venerari aquarum»: *Bapt.* 3,2 = CCL 1,278.

³⁵ Cf. *Bapt.* 3,2 = CCL 1,278.

preferido da presença e actuação de Deus. Como o evidencia *Gén* 1,2b, as águas são, desde o princípio, «o trono do Espírito divino»³⁶. De facto, se a terra e o firmamento, privados da luz dos astros celestes, permaneciam envolvidos pelas trevas e pelo abismo, «só a água, matéria sempre perfeita, fecunda e simples, se estendia transparente, como um trono digno do seu Deus»³⁷.

Por isso, é com o seu concurso que o caos primitivo é ordenado por Deus³⁸. Afirma Tertuliano, a propósito: «Na verdade, a fim de suspender o firmamento celeste, fê-lo entre águas separadas. A fim de estender a terra firme, separou-a das águas reunidas»³⁹. É com o concurso das águas que a vida brota⁴⁰. Uma vez ordenado o mundo, criado para ser habitado, «foi dada às primeiras águas a ordem de gerar seres vivos»⁴¹. É com o seu concurso que, sobretudo na formação do homem⁴² — o que, de forma sublime revela a sua dignidade — a água é absolutamente essencial, uma vez que «a matéria foi tomada da terra. Porém, esta não seria apta, se não estivesse humedecida e com água»⁴³.

Esta água original, que o Espírito de Deus preferiu, já então, aos restantes elementos criados⁴⁴, acolheu, desde o princípio, o dinamismo e a santidade do mesmo Espírito que, devido ao seu peculiar modo de ser, foi capaz de Se lhe comunicar⁴⁵. Assim, Deus opera uma real comunicação da sua santidade a este elemento natural por Si criado, pelo que o Espírito é, à luz da Escritura, concebido como presente e actuante. É neste contexto que Tertuliano acentua: «Sim, o [Espírito] Santo pairava sobre a [água] santa. Ou melhor, porque

³⁶ «Diuini spiritus sedes»: *Bapt.* 3,2 = CCL 1,278.

³⁷ «Solutus liquor, semper materia perfecta laeta simplex, de suo pura dignum uectabulum deo subiciebat»: *Bapt.* 3,2 = CCL 1,278.

³⁸ Cf. *Bapt.* 3,3 = CCL 1,278s.

³⁹ «Nam ut firmamentum coeleste suspenderet in medietate distinctis aquis fecit, ut terram aridam expanderet, segregatis aquis expedit»: *Bapt.* 3,3 = CCL 1,278s.

⁴⁰ Cf. *Bapt.* 3,4 = CCL 1,279.

⁴¹ «Primis aquis praeceptum est animas producere»: *Bapt.* 3,4 = CCL 1,279. Cf. *Gén* 1,20.

⁴² Cf. *Bapt.* 3,5 = CCL 1,279.

⁴³ «Adsumpta est de terra materia, non tamen habilis nisi humecta et succida»: *Bapt.* 3,5 = CCL 1,279. Notemos que aqui TERTULIANO se inspira no primeiro relato da criação, quando se refere à ordenação do caos primitivo e à vida que brota das águas, e na segunda descrição da criação, ao tratar da criação do homem, sem se dar conta de que aqueles textos pertencem a épocas distintas e distantes e, por isso, se enquadram em perspectivas diferentes. O próprio argumento apresentado na citação acabada de fazer é elucidativo.

⁴⁴ Cf. *Bapt.* 3,2 = CCL 1,278.

⁴⁵ Cf. *Bapt.* 4,1 = CCL 1,279.

pairava sobre a água, comunicava-lhe a santidade de que Ele era portador»⁴⁶.

Deste modo, não é a água que por si gera a vida, mas sim o Espírito, que a penetra, que a capacita para tal. Mais ainda: a criação de Deus, mediante a presença actuante do seu Espírito, é já santificação. As águas não são apenas berço de vida; são sobretudo instrumento de santificação.

Uma e outra perspectiva explicitam a dimensão tipológica das águas primordiais em relação ao baptismo. Quanto à primeira, relembra o Autor que «a primeira água deu à luz seres vivos, para que ninguém se admire que também as águas do baptismo tenham aprendido a gerar a vida»⁴⁷. Com esta sintética proposição remata Tertuliano a resposta à questão que se propusera discutir, pouco antes enunciada, nestes termos: «Contudo, perguntemo-nos se é assim tão absurdo e impossível, ser recriado pela água»⁴⁸.

Em relação à água como instrumento de santificação, frisaré o Autor: «Assim, santificadas as águas na sua natureza, pelo [Espírito] Santo, com Ele recebem também a capacidade de santificar»⁴⁹.

A sua explicação permite-nos resumir o seu esclarecimento, deste modo: o baptismo cristão visa recriar o homem, conforme repetidamente realça⁵⁰; esta recriação consiste essencialmente na sua santificação; não é a água, mas sim o Espírito Santo, que a penetra, que opera este efeito, mediante o Sacramento da nossa água⁵¹.

Daqui partirá Tertuliano para eliminar uma outra objecção dos seus opositores, colocada nestes termos: «Porventura somos baptizados com as mesmas águas que existiam no princípio?»⁵². Admitti-lo seria não só ingenuidade, mas sobretudo alteraria o verdadeiro fundamento do baptismo de Cristo. A resposta de Tertuliano, perspectivada no plano bíblico e filosófico, é mais profunda. Por um lado, o dinamismo santificador do Espírito de Deus, pairando, isto é, actuando sobre as águas, penetrou-as, santificando a sua própria

⁴⁶ «Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo quod super ferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur»: *Bapt.* 4,1 = CCL 1,279.

⁴⁷ «Primus liquor quod uiveret editit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare nouerunt»: *Bapt.* 3,4 = CCL 1,279.

⁴⁸ «Nihilominus quam stultum est impossibile sit aqua reformari retractemus»: *Bapt.* 3,1 = CCL 1,278.

⁴⁹ «Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit»: *Bapt.* 4,1 = CCL 1,279. Cf. nota 57; *Bapt.* 5,2 = CCL 1,281.

⁵⁰ Cf. pp. 161-165.

⁵¹ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277; 12,3 = CCL 1,287; 13,1 = CCL 1,288.

⁵² «Numquid ipsis aquis tinguimur quae tunc in primordio fuerunt?»: *Bapt.* 4,2 = CCL 1,279.

natureza, pelo que, a capacidade santificadora das águas depende exclusivamente da presença do Espírito Santo⁵³; por outro, embora diferentes quanto à espécie, todas as águas pertencem a um só e mesmo género. Ora, das virtualidades do género, participam as múltiplas espécies. Por conseguinte, não há qualquer distinção, quanto ao género, entre as águas movimentadas do mar ou as águas quietas de um tanque; entre as águas correntes de um rio ou de uma fonte; entre as águas de um lago ou as de uma bacia. Pela mesma razão, em ordem à salvação, não há qualquer diferença entre ser baptizado nas águas do Jordão ou nas águas do Tibre, ou na água por acaso reunida em qualquer lugar⁵⁴.

Qual a razão? O privilégio de contribuir para o desabrochar da vida, concedido às águas primordiais, foi herdado por todas as águas que, desde as origens, se tornaram capazes de receber o dinamismo do mesmo Espírito santificador e criador. Por isso, ensina Tertuliano que «não há que duvidar: se Deus Se serviu desta matéria em todas as coisas e nas suas obras, também a ela recorreu nos seus Sacramentos; se a água preside à vida na terra, também a procura para o céu»⁵⁵. O mesmo dirá a Marcião, em contexto baptismal: até agora, Deus não rejeitou a água do Criador, isto é, da criação, através da qual purifica os que nela são baptizados⁵⁶.

Todavia, importa realçar com o Autor que, afirmada claramente a relação íntima original entre as águas e o Espírito, desde o princípio capacitadas para acolher a sua força animadora, a *invocação de Deus*, por ocasião do baptismo, será sempre essencial. A capacidade das águas para gerar nova vida, isto é, para santificar, é precedida da invocação de Deus que sobre elas imediatamente faz descer o seu Espírito, «santificando-as com a sua própria santidade e, assim santificadas, são impregnadas da força santificadora»⁵⁷. É neste contexto ainda que Tertuliano acentua: «Portanto, feita a invocação de Deus, todas as águas, por força da primitiva prerrogativa que as marcou na origem, participam no mistério da nossa santificação»⁵⁸.

⁵³ Cf. texto citado na nota 49; pp. 65-67.

⁵⁴ Cf. *Bapt.* 4,2 = CCL 1,280.

⁵⁵ «Non esse dubitandum si materiam quam in omnibus rebus et operibus suis deus disposuit etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae uitam terrenamq ubernat etiam coelesti procurat»: *Bapt.* 3,6 = CCL 1,279.

⁵⁶ Cf. *Marc.* I 14,3 = CCL 1,455.

⁵⁷ «Sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae uim sanctificandi conbibunt»: *Bapt.* 4,4 = CCL 1,280.

⁵⁸ Texto latino na p. 66, nota 180.

À luz do seu pensamento, compreendemos que a vida gerada no *Sacramento da água* — o baptismo é a verdade da figura — é de outra ordem. O homem, manchado pelo pecado⁵⁹, devido ao qual perdeu a semelhança com o Deus Criador⁶⁰, é purificado nas águas vivas do baptismo⁶¹, isto é, nas *águas do Espírito*⁶² ou *águas de Cristo*⁶³. Deste modo, é recriado e, por conseguinte, restituído à sua condição original. Acentua o Autor, a dada altura: «Assim, o homem, que antes existira segundo a imagem de Deus, é restituído a Deus, segundo a sua semelhança»⁶⁴. Permanecendo embora sua imagem, apesar do pecado, perdera, porém, a sua semelhança⁶⁵, uma vez privado do Espírito de Deus. É pelo Espírito, recebido no baptismo — o que é particularmente simbolizado no rito da imposição da mão⁶⁶ — que ao homem é restituída a verdadeira semelhança com Deus. Lavado e liberto do pecado⁶⁷, para a vida eterna⁶⁸, o homem, de novo, «recuperou, na verdade, aquele Espírito de Deus que então recebera do seu sopro, mas que, posteriormente, perdera pelo pecado»⁶⁹.

Assim, não é a água que recria o homem, mas sim o Espírito que, por ela, volta a possuir, recebido de Deus. O mesmo Deus que, através das águas originais, actuou na criação, actua agora através das águas do Sacramento, naquelas prefiguradas. A água, essencial à primeira criação, é-o igualmente em ordem à recriação. As águas primordiais, envolvidas e penetradas pela santidade do Espírito de Deus, e, por isso, berço de vida, prefiguravam já, no Projecto salvífico de Deus, as águas do Sacramento do baptismo, através das quais, santificadas pelo mesmo Espírito, por força da invocação do bispo, o homem é agora recriado. Assim, esta figura serve para sublinhar, na perspectiva de Tertuliano, sobretudo a dimensão pneumatológica do baptismo que, no Espírito, gera de facto, a nova criação: o homem recebe uma nova vida; e esta vida é, antes de mais, santificação.

⁵⁹ Cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

⁶⁰ Cf. *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

⁶¹ Cf. *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

⁶² Cf. p. 162, nota 243.

⁶³ «Aqua Christi»: *Bapt.* 12,2 = CCL 1,287.

⁶⁴ «Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat»: *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

⁶⁵ Cf. *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282. A propósito da distinção entre *imago* e *similitudo* em TERTULIANO, neste passo, cf. p. 162, nota 240.

⁶⁶ Cf. pp. 234-237.

⁶⁷ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277; 4,5 = CCL 1,280; 5,6 = CCL 1,281s; 6,1 = CCL 1,282; 7,2 = CCL 1,282; 15,3 = CCL 1,290.

⁶⁸ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277.

⁶⁹ «Recepit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post miserat per delictum»: *Bapt.* 5,7 = CCL 1,282.

3.2.1.1.2 *Em Ambrósio*

«Considera, porém, quão antigo é este mistério, já prefigurado na origem do próprio mundo»⁷⁰.

Também Ambrósio se inspira particularmente em *Gén* 1,2b.20, para explicar aos neófitos a antiguidade do mistério, celebrado na Vigília Pascal, à luz da ressurreição de Jesus Cristo.

São três os elementos decisivos que permitem estabelecer a relação tipológica entre as águas da criação e as águas do baptismo, a saber: as águas, o Espírito e a vida. Os três elementos são indissociáveis.

Interessado em sublinhar a antiguidade do único mistério da salvação — daí também a sua continuidade, já que, importa frisá-lo, única é a Trindade que opera — Ambrósio descobre «no próprio princípio, quando Deus fez o céu e a terra»⁷¹, a sombra daquele mistério⁷², revelado em Cristo, na sua plenitude e verdade⁷³. Assim, discursando sobre a Trindade, revelada na Economia da salvação, já a partir da criação — pensamento profundamente bíblico — a qual agora é realizada no baptismo, admira o bispo de Milão os desígnios de Deus, quando escreve: «E ajustadamente, na origem do que é criado, é assinalada uma figura do baptismo, através do qual a criatura teve de ser purificada»⁷⁴.

A acção salvífica da Trindade, já então — *Gén* 1,1 fala de Deus Pai e em 1,4 alude ao Filho — é particularmente realçada pela presença do Espírito sobre as águas, atestada em *Gén* 1,2b⁷⁵.

De facto, o Espírito é elemento tipológico imprescindível. Que Espírito? Sem dúvida, o Espírito Santo. Assim o evidencia o contexto referido e assim o explicara oportunamente já aos catecúmenos, ao comentar aquela passagem bíblica:

⁷⁰ «Considera autem quam uetus mysterium sit et in ipsius mundi praefiguratum origine»: *Myst.* 9 = Sch 25bis 160. Cf. *Spiritu* II Prol. 1 = CSEL 79,87; *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359.

⁷¹ «In principio ipso, quando fecit deus coelum et terram»: *Myst.* 9 = Sch 25bis 160.

⁷² Cf. *Spiritu* II Prol. 1 = CSEL 79,86.

⁷³ Também o mistério da Encarnação com o qual culmina a última fase da realização do mistério da salvação, confirma a continuidade do dinamismo operativo do Espírito Santo: cf. *Spiritu* II 5,37-44 = CSEL 79,100-103.

⁷⁴ «Et bene in exordio creaturae baptismi figura signatur, per quod habuit creatura mundari»: *Spiritu* II Prol. 1 = CSEL 79,87.

⁷⁵ Cf. *Spiritu* II Prol. 1 = CSEL 79,87; II 5,32 = 79,99; *Myst.* 9 = Sch 25bis 160; *Apol. alt.* II 12,63 = CSEL 32/2,401; nota 76.

«Embora alguns tomem aquele *espírito* por *ar*, outros, por *hálito* — *hálito* desse *ar* vital que inspiramos e expiramos — nós, contudo, comungando da opinião dos santos e fiéis, entendemos tratar-se do Espírito Santo, para que, na própria constituição do mundo, resplandeça já a acção da Trindade»⁷⁶.

A unidade do único mistério da salvação revela, desde logo⁷ a unidade da Trindade.

Assim, no contexto da criação, não é fortuita nem ocasional, mas sim propositada, a menção do Espírito Santo sobre as águas, de cujo seio brotará toda a forma de vida. O relato da criação afirma, sem dúvida, que o Espírito de Deus estava presente, uma vez que pairava (*superferebatur*) sobre as águas⁷⁷. Porém, ao referi-la, o texto bíblico quer frisar, sem dúvida, que se trata de uma presença activa e, por isso, essencial à prossecução da obra criadora de Deus. Pergunta Ambrósio: «Aquele que pairava sobre as águas não actuava sobre as águas?»⁷⁸.

A interpretação do *Sl* 32,6, frequentemente citado neste contexto⁷⁹, ilumina o sentido dinâmico de *superferebatur*. De facto, o Espírito Santo, activo por natureza, não pode limitar-se a estar presente. Presença e actividade operativa são correlativas e simultâneas. O Espírito de Deus está presente, justamente para actuar.

Se *Gén* 1,2b sublinha a presença do Espírito, o versículo 2a realça que o universo permanecia sem beleza e desordenado. Assim acontecia, antes da acção do Espírito que pairava, afirma Ambrósio, que logo acrescenta: «Na verdade, depois que também a criatura deste mundo recebeu a operação do Espírito, mereceu toda esta beleza da graça, com a qual todo o mundo resplandeceu»⁸⁰. Antes do universo ser ordenado e ornado com a vida embelezadora, que brotaria da terra, graças ao Espírito, já o mesmo Espírito estava presente⁸¹,

⁷⁶ «Quem spiritum etsi aliqui pro aere accipiant, aliqui pro spiritu, quem spiramus et carpinus aurae huius vitalis spiritum, nos tamen eum sanctorum et fidelium congruentes spiritum sanctum accipimus, ut in constitutione mundi operatio trinitatis eluceat»: *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28.

⁷⁷ Cf. *Myst.* 9 = SCh 25bis 160.

⁷⁸ «Qui superferebatur super aquas, non operabatur super aquas?»: *Myst.* 9 = SCh 25bis 160.

⁷⁹ Cf. C. GRANADO, 'Spiritus Creator' 304-309.

⁸⁰ «Posteaquam uero operationem spiritus etiam mundi istius creatura suscepit, omnem hanc gratiae meruit uenustatem, qua mundus inluxit»: *Spiritu* II 5,33 = CSEL 79,99.

⁸¹ Indiciam-no claramente expressões como: «Antes que a terra fosse feita» («antequam terra fieret»: *Spiritu* II 5,35 = CSEL 79,100); «antes do mundo» («ante mundum»): *Spiritu* II 6,52 = CSEL 79,106); «antes do próprio nascimento do mundo» («ante mundi natales»: *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359); «no princípio do mundo» («in principio creaturae»: *Spiritu* II 5,32 = CSEL 79,99).

justamente «porque por Ele tinham de germinar as sementes dos novos partos, segundo a palavra do profeta: 'Envia o teu Espírito e serão criados e renovarás a face da terra'»⁸². À acção operativa do Espírito de Deus é, portanto, atribuída não só a criação, mas também a renovação e o embelezamento do universo.

Com efeito, o Espírito não só dá a vida ao que dela está privado, mas habilita ainda a criatura a gerar seres da mesma espécie e a dá-los à luz, mediante *partos* futuros, ordenados por Deus. A vida original, como a vida subsequente, mantêm, portanto, absoluta referência ao Espírito Criador⁸³. É que «o Espírito é vida [...] porque onde está o Espírito também está a vida, e onde está a vida também está o Espírito Santo»⁸⁴. Espírito e vida são, pois, indissociáveis. No mesmo contexto, concluirá o bispo de Milão: «Portanto, também o Espírito Santo é fonte de vida»⁸⁵. Assim, a vida que brota das águas pressupõe a actividade dinâmica do Espírito de Deus.

A propósito, acentua Ambrósio noutro passo: «Na verdade, aquele que pairava antes que a terra fosse feita, como é que havia de permanecer inactivo, quando a terra estivesse feita?»⁸⁶. Assim é que o mistagogo pode justificar: «Fica a saber que [o Espírito] actuava naquela criação do mundo, quando o profeta te diz: 'Pela palavra do Senhor foram firmados os céus, e pelo Espírito [87] da sua boca todo o seu poder'»⁸⁸. Nesta perspectiva, na criação nada escapa ao dinamismo criador do Espírito, pelo que sem o Espírito nenhuma criatura pode subsistir⁸⁹.

Assim, segundo o pensamento de Ambrósio, é particularmente estreita a relação entre o Espírito co-Criador de Deus e as águas

⁸² «Quia per ipsum habebant nouorum partuum semina geminare secundum quod dixit propheta: 'Emitte spiritum tuum, et creabuntur et renouabis faciem terrae': *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28. Cf. *Apol. alt.* II 16,63 = CSEL 32/2,401.

⁸³ Cf. *Spiritu* II 5,35 = CSEL 79,100.

⁸⁴ «Spiritus uita est [...] quia ubi spiritus, et uita, et ubi uita, etiam spiritus sanctus»: *Spiritu* I 15,152 = CSEL 79,80.

⁸⁵ «Fons igitur uitae etiam spiritus sanctus»: *Spiritu* I 16,160 = CSEL 79,83.

⁸⁶ «Qui enim superferebatur, antequam terra fieret, quomodo cum terra fieret, feriabatur?»: *Spiritu* II 5,35 = CSEL 79,100.

⁸⁷ AMBRÓSIO, em conexão com outras passagens bíblicas, tende a interpretar *spiritus*, na sua dimensão pessoal, rejeitando o mero sentido de *hálito* ou *sopro* ou *vento*: cf., entre outros textos: *Noe* 16,58 = CSEL 32/1,453; *Spiritu* II 9,100 = CSEL 79,125; I 11,120 = CSEL 79,67; III 1,6 = CSEL 79,151; nota 76.

⁸⁸ «Cognosce quia operabatur in illa mundi fabrica quando tibi dicit propheta: 'Verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis uirtus eorum'»: *Myst.* 9 = SCh 25bis 160.

⁸⁹ Cf. *Noe* 16,58 = CSEL 32/1,454; *Spiritu* I 3,15 = CSEL 79,36; II 5, 33.35 = CSEL 79,99.100.

primordiais, de cujo seio, qual ventre materno⁹⁰, uma vez ordenados os elementos do universo, brotarão formas superiores de vida⁹¹.

Explica o bispo de Milão, citando *Gén* 1,20: «Na verdade, lemos: 'Que a terra produza fruto a partir de si mesma' e a terra produziu um fruto que germina. De modo semelhante, leste também a respeito das águas: 'Que as águas produzam seres vivos' e nasceram seres vivos»⁹².

O Espírito criador continua, pois, activo, suscitando, agora a partir da água, seres animados de vida mais perfeita. Conforme ensina aos catecúmenos «recebeu o mandato e imediatamente a água deu origem aos seres que lhe haviam sido mandados»⁹³. Deste modo, a água acolheu a capacidade de gerar e comunicar a vida, e de dar à luz. Por isso mesmo, a água pode ser considerada uma boa mãe⁹⁴. O mandato de Deus — o qual pressupõe a presença activa do Espírito, por Quem também a terra recebera a capacidade de gerar e dar à luz novos seres⁹⁵ — expressão da sua vontade, coincide, pois, com a sua obra criadora. Deus diz o que quer, e querê-lo é fazê-lo existir.

Se é verdade que Deus criou o universo pelo Filho — a sua decisiva Palavra⁹⁶ — é igualmente claro para Ambrósio que «a plenitude da operação realizava-se no Espírito, conforme está escrito: 'Pela Palavra do Senhor foram firmados os céus e pelo Espírito da sua boca todo o seu poder'»⁹⁷. Se *uerbum* se refere ao Filho, *uirtus*, relacionada com *spiritus*, não pode senão aludir ao Espírito Santo. Quer dizer: sem a actuante presença do Espírito Santo, não acontece a plenitude da obra criadora de Deus. E a acção do Espírito parece consistir, à luz do *Sl* 32,6, na comunicação do seu dinamismo (*uirtus*) a toda a criatura. Na verdade, «no Salmo somos informados da ope-

⁹⁰ Cf. *Hex.* V 1,2 = CSEL 32/1,141; V 3,7 = CSEL 32/1,145; V 4,10 = CSEL 32/1, 147.

⁹¹ AMBRÓSIO dá-se bem conta do crescendo a que obedece a acção operativa do Deus criador que, ordenados os elementos, embeleza a terra, ilumina o céu, fecunda as águas e, finalmente, cria o homem. Assim o anota, logo que começa a explicar a fecundação das águas, o terceiro elemento: cf. *Hex.* V 1,1 = CSEL 32/1,140s.

⁹² «Legimus quidem: 'Producat terra ex se fructum' et produxit terra fructum germinantem. Similiter et de aquis legisti: 'Producant aquae animantia' et nata sunt animantia»: *Sac.* 3,3 = SCh 25bis 90-92.

⁹³ «Venit mandatum et subito aqua iussos fundebatur in partus»: *Hex.* V 1,2 = CSEL 32/1,141.

⁹⁴ Cf. *Hex.* V 4,10 = CSEL 32/1,147; nota 108. Nesta interpretação, assenta o simbolismo das águas do baptismo, conforme expusemos, pp. 180s.

⁹⁵ Cf. *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28s.

⁹⁶ Cf. *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28.

⁹⁷ «Supererat plenitudo operationis in spiritu, sicut scriptum est: 'Verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris eius uirtus eorum'»: *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28.

ração do Verbo, que é o Verbo de Deus, e do dinamismo que [aos céus] deu o Espírito Santo»⁹⁸. Por isso, Deus diz e fez pelo Filho, e Deus fez também pelo Espírito Santo. Deste modo se compreende, no que toca ao Espírito, o texto bíblico de *Gén* 1,2b. segundo o qual «o Espírito de Deus pairava sobre as águas».

Se antes da acção do Espírito Santo, a terra era informe e vazia⁹⁹ e, pensa Ambrósio, pela comunicação do seu dinamismo, produziu sementes, de variadas espécies, conforme o mandato de Deus¹⁰⁰, mais evidente é o que aconteceu em relação às águas, sobre as quais pairava o seu Espírito, como explicitamente refere *Gén* 1,2b. Todavia, o efeito da sua acção nas águas, só aparece no versículo 20. Diríamos que, de certo modo, embora antes já estivessem sob a acção do Espírito, isto é, fecundadas, só na ocasião oportuna deram à luz a vida superior.

Há indícios de que tal é o pensamento do bispo de Milão, mormente quando escreve que «a água estava vazia e parecia privada do benefício da operação divina»¹⁰¹. De facto, à luz da afirmada continuidade da acção dinâmica do Espírito¹⁰², tal privação e vazio das águas não podiam ser senão aparentes, pois a vida nelas gerada apenas aguardava a sua maturação.

Confirma esta perspectiva um significativo passo de Ambrósio. Querendo explicar o sentido íntimo de *superferebatur*, depois de mencionar a tradução siríaca do termo bíblico em questão — «e o Espírito de Deus aquecia as águas» — explica: «Isto é, vivificava-[as], para [as] impregnar de novas criaturas e com o seu calor [as] animar, para dar origem à vida»¹⁰³.

Para exprimir a dinâmica acção do Espírito Santo nas águas, Ambrósio não hesita, pois, em recorrer à linguagem realista que deriva da não menos realista imagem da ave que, aninhada sobre os ovos, os choca com o calor do seu corpo, gerando assim novos seres: o Espírito está para as águas originais, berço de vida animada, como a ave está para os ovos, donde emergem novos seres, cujo embrião

⁹⁸ «In psalmo docemur operationem uerbi, quod est uerbum dei, et uirtutem, quam dedit spiritus sanctus»: *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,28.

⁹⁹ Cf. *Gén* 1,2.

¹⁰⁰ Cf. *Gén* 1,11s.

¹⁰¹ «Vacabat aqua et a diuinae operationis feriata beneficio uidebatur»: *Hex.* V 1,1 = CSEL 32/1,140.

¹⁰² Cf. sobretudo notas 73, 76, 78, 79-82, 85-88; pp. 270-272; 286-289; 326; 329s; 340s.

¹⁰³ «Et spiritus dei fouebat aquas, id est uiuificabat, ut in nouas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad uitam»: *Hex.* I 8,29 = CSEL 32/1,29.

naqueles está contido¹⁰⁴. Se das águas brota a vida é porque nelas actua o dinamismo fecundante do Espírito co-Criador de Deus. A presença deste Espírito sobre as águas manifesta-se na sua actividade sobre as mesmas. De alguma forma, o mandato de Deus às águas nada mais faz que revelar então a silenciosa mas efectiva acção vivificadora do seu Espírito, visível na imediata explosão de vida animada que se lhe segue¹⁰⁵.

Se é verdade que a vivificação da terra precede a das águas, a dignidade da vida que destas brota supera, sem dúvida, a dos seres que aquela produz. Ambrósio escreve, a propósito, que «a terra foi a primeira a dar origem à vida, mas só àqueles seres que não tinham alma espiritual. Quanto à água, é-lhe ordenado que produza os seres que têm em si o vigor e a dignidade da alma vivente e que podem receber a missão de promover a salvação e de evitar a morte»¹⁰⁶. Se as águas, segundo o Projecto de Deus, têm o privilégio de gerar formas superiores de vida, tal facto atesta a preferência que o Criador tem pelas águas em relação à terra e ao céu, o que já Tertuliano havia acentuado¹⁰⁷.

Acresce que aquelas águas originais não só foram animadas pela acção fecundante do Espírito, mas também receberam, na sequência do mandato de Deus, a capacidade para, no futuro, animarem e gerarem novas criaturas. No seu Projecto criador, Deus reserva e atribui às águas esta função toda particular de animar e gerar. Trata-se de uma prerrogativa apenas concedida às águas, a qual perdurará no decorrer dos séculos. Ambrósio realça-o nos seguintes termos: «Por conseguinte, a água, qual mãe carinhosa dos seres animados, anima e cria, e ainda agora realiza o múnus daquele primeiro mandato, como lei perpétua»¹⁰⁸.

Neste contexto, a relação essencial entre as águas e a vida, desde os primórdios da criação, por acção do Espírito, impõe que, ainda agora, dado tratar-se de uma lei perpétua, se afirme igualmente a

¹⁰⁴ A propósito do texto acabado de citar, escreve C. GRANADO, '*Spiritus Creator*' 325: «Según esta traducción *superferebatur* significa *fovebat* que expressa la imagen del ave en período de incubación. Aplicado al Spiritu significa que éste comunica a las aguas un impulso vital orientándolas hacia la producción de nuevas vidas. No solamente las vivifica sino que al mismo tiempo las capacita para comunicar la vida.»

¹⁰⁵ Cf. *Gén* 1,20-22.

¹⁰⁶ «Vivificauit prius terra, sed ea quae spirantem animam non habebant: aqua iubetur ea producere quae uiuentis animae uigorem dignitatemque praeferrent et sensu tuendae salutis et fugiendae mortis acciperent»: *Hex.* V 1,1 = CSEL 32/1,140s.

¹⁰⁷ Cf. pp. 245-247.

¹⁰⁸ «Aqua igitur animat et creat, et adhuc mandati illius primi tanquam legis perpetuae munus exsequitur, blanda quaedam mater animantium»: *Hex.* V 3,7 = CSEL 32/1,145.

inseparabilidade daquela tríade. É tal a intimidade entre a água e o Espírito que, como acentua Ambrósio, à luz da Escritura, a água se tornou justificadamente símbolo do próprio Espírito. Segundo o bispo de Milão, o texto bíblico da criação revela, desde logo, a Trindade. Por sua vez, a criação, enquanto explosão imparável da vida, evidencia que, se o Pai e o Filho Se afirmam como fonte de vida, igualmente o Espírito Santo co-Criador. Com efeito, à luz do *Sl* 35,10 — «em Ti está a fonte da vida» — o Espírito Santo é que é a fonte de vida. Por esta expressão, interpreta Ambrósio, «entendemos certamente, não a fonte daquela água que é criada, mas [a fonte] daquela graça divina, isto é, do Espírito Santo. Na verdade, Ele é ‘água viva’»¹⁰⁹.

Ambrósio religa aqui, significativamente, a expressão do Salmo referido ao quarto Evangelho que, repetimos, segundo a exegese dos Autores modernos, apresenta fortes indícios de catequese sacramental da comunidade, nele reflectida. A água é viva porque comunica a vida, isto é, a salvação. Do plano do símbolo ascende-se agora ao plano do Sacramento, isto é, do mistério. Por isso, prosseguirá Ambrósio: «Na verdade, é água viva a graça espiritual»¹¹⁰, isto é, a graça do Espírito. Porquê esta aproximação? É que a graça espiritual concedida realiza o que a água simboliza, a saber: «Purifica o interior da mente e lava todo o pecado do espírito e limpa o erro das faltas ocultas»¹¹¹.

A acção alargada e eficaz desta graça do Espírito, água viva, fundamenta o raciocínio de Ambrósio: o Espírito Santo é não só comparável à pequena porção da água de uma fonte, mas sobretudo a um grande rio, segundo a palavra de *Jo* 7,38s: do seio de quem bebe da água que só Jesus Cristo pode dar, jorrarão rios de água viva, isto é, manifestar-se-ão os frutos da presença activa do Espírito Santo¹¹², naquela simbolizada, conforme explicitamente interpreta o texto evangélico. O Espírito Santo é mesmo o maior e inesgotável rio de águas vivas, que promanam da fonte viva¹¹³. Sublinha o bispo de Milão: «Sim, a graça espiritual é esta fonte, este rio que procede da

¹⁰⁹ «Fontem utique intellegimus non aquae istius, quae creata est, sed diuinae illius gratiae, hoc est spiritus sancti; ipse est enim ‘aqua uiua’»: *Spiritu* I 15,154 = CSEL 79,80. Cf. *Parad.* 1,4 = CSEL 32/1,267; *In ps.* 35,21 = CSEL 64,64: segundo estes passos, o Espírito Santo, regando as virtudes recebidas, fá-las frutificar.

¹¹⁰ «Viua est enim aqua gratia spiritalis»: *Spiritu* I 15,155 = CSEL 79,81.

¹¹¹ «Mentis interna purificet et omne animi peccatum abluat ‘occultorumque’ munder errorem»: *Spiritu* I 15,155 = CSEL 79,81.

¹¹² Cf. nota 109.

¹¹³ Cf. *Spiritu* I 16,157 = CSEL 79,81; III 20,154s = CSEL 79,215.

fonte viva. Por conseguinte, também o Espírito Santo é fonte de vida»¹¹⁴.

A explosão de vida, a partir das águas, é, pois, a prefiguração da abundância dos dons que, pela acção do mesmo Espírito Santo, agora são concedidos, como expressão da salvação, isto é, da vida eterna, da qual, só mediante a água viva, nos é dado participar. Na verdade, «o mundo não tinha a vida eterna, porque não recebera o Espírito. Porém, onde está o Espírito, aí está a vida eterna. Na verdade, o próprio Espírito é o Realizador da vida eterna»¹¹⁵.

No princípio da criação, como agora, o Espírito Santo revela-Se através da água por Ele fecundada, na sua natureza íntima, como Espírito co-Criador. O refrão bíblico — «Deus viu que isto era bom»¹¹⁶ — pode adequadamente ressoar nesta conclusão do bispo de Milão: «Portanto, a graça espiritual é uma boa água»¹¹⁷. E uma tal boa água só pode tornar-se uma boa e carinhosa mãe¹¹⁸.

Não admira, pois, neste contexto, que outro tanto suceda agora com as águas da Fonte do baptismo, também elas berço de nova vida, porque igualmente fecundadas pela força do mesmo Espírito, isto é, da Trindade¹¹⁹. Menção particular merece a presença do Filho¹²⁰ e a do Espírito Santo¹²¹. As águas em que o catecúmeno mergulhou não se igualam às que vê todos os dias e nas quais se lava, sim, mas sem se purificar¹²². Parecem iguais — Naaman também pensava que as águas dos rios da Síria até eram melhores que as do Jordão¹²³ — mas, na realidade, não são. Ou melhor: são iguais, no plano da natureza, porque da mesma espécie; são diferentes no plano do mistério, porque vivificadas pelo Espírito Santo vivificador. De facto, «não é toda a água que cura, mas [apenas] a que possui a graça de Cristo. Uma coisa é o elemento, outra, a consagração; uma coisa é a acção, outra, a operação. A acção é da água; a operação

¹¹⁴ «Hic fons utique gratia spiritalis est, fluvius ex uiuo fonte procedens. Fons igitur uitae etiam spiritus sanctus est»: *Spiritu* I 16,160 = CSEL 79,83.

¹¹⁵ «Mundus non habebat uitam aeternam, quia non acceperat spiritum. Ubi autem spiritus, ibi uita aeterna. Ipse est enim spiritus uitae operator aeternae»: *Spiritu* II 3,27 = CSEL 79,96.

¹¹⁶ Cf. *Gén* 1,10.12.18.21.25.31 (resumo conclusivo).

¹¹⁷ «Bona ergo aqua spiritalis gratia»: *Spiritu* I 16,162 = CSEL 79,83.

¹¹⁸ Cf. *Hex.* V 4,10 = CSEL 32/1,147: texto latino na nota 108.

¹¹⁹ Cf. pp. 72s, notas 231-239.

¹²⁰ Cf. *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

¹²¹ Cf. *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80; *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52.

¹²² Cf. *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68.

¹²³ Cf. *Sacr.* 1,14 = SCh 25bis 68.

é do Espírito Santo. A água não cura, se sobre ela não descer e a não consagrar o Espírito Santo»¹²⁴.

O rito da consagração das águas encontra, pois, em *Gén 1*, o seu primeiro e mais expressivo fundamento bíblico-teológico¹²⁵. Exorcizadas as águas¹²⁶ e feita a invocação do bispo ao Espírito Santo para nelas e por elas actuar, consagrando-as, e uma vez que também Jesus as santificou, aquando do seu próprio baptismo no Jordão¹²⁷, o catecúmeno viu as águas da Fonte, mas acredita na operação do Espírito Santo, isto é, na acção da Trindade presente¹²⁸. Com efeito, às palavras celestes¹²⁹, pronunciadas pelo bispo, segue-se a presença daquele Espírito criador e santificador.

O testemunho da Escritura é elucidativo: à palavra de homens santos¹³⁰, recorda o mistagogo, Deus realizou prodígios inimagináveis. Estabelecido o paralelismo, uma vez avivada a memória de tais factos, conclui: «Portanto, se à palavra de homens, se à invocação de um santo, a Trindade Se tornava presente, quanto mais não está presente lá onde opera a Palavra eterna»¹³¹.

Deste modo, também as águas da Fonte baptismal «não são águas vazias»¹³². Estão fecundadas pelo mesmo Espírito criador que, desde as origens, nas águas e por elas actua, comunicando-lhes o seu dinamismo vital. Por isso, a vida que brotou das águas primordiais prefigurava aquela vida superior que nasce nas águas do baptismo. Aquela criação anunciava a presente recriação. Recordava-o Ambrósio ao neófito, ao estabelecer, explicitamente, a relação tipológica entre umas e outras: «Na verdade, ao princípio, aqueles [seres vivos]

¹²⁴ «Non aqua omnis sanat, sed aqua sanat quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio, aliud opus, aliud operatio. Aquae opus est, operatio spiritus sancti est. Non sanat aqua nisi spiritus sanctus descenderit et aquam illam consecrauerit»: *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68. Expressão semelhante no passo paralelo de *Myst.* 19 = SCh 25bis 164: «Fica a saber, por isso, que a água sem o Espírito não limpa» («Hinc cognosce quod aqua non mundat sine spiritu»).

¹²⁵ Quanto a outras figuras relevantes, neste aspecto, cf. pp. 326-328; 337-339. Cf. B. CAPELLE, *Inspiration biblique de la bénédiction des fonts baptismaux*, in *BVCh* 13 (1956) 30-40.

¹²⁶ Cf. *Sacr.* 1,18 = SCh 25bis 70; pp. 71s.

¹²⁷ Cf. *Sacr.* 1,18 = SCh 25bis 70; pp. 326-328.

¹²⁸ Cf. *Myst.* 19 = SCh 25bis 164; *Sacr.* 1,17-19 = SCh 25bis 68-70.

¹²⁹ Cf. *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80. Recordando o argumento, aplica-o também, de forma semelhante, ao pão e ao vinho da Eucaristia: cf. *Sacr.* 4,19 = SCh 25bis 112.

¹³⁰ Cf. *Sacr.* 2,11.12 = SCh 25bis 78-80; *Myst.* 26.27 = SCh 25bis 170. No contexto da Eucaristia em *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112, AMBRÓSIO relembra praticamente os mesmos testemunhos.

¹³¹ «Si ergo ad hominum sermonem, ad inuocationem sancti, aderat praesentia trinitatis, quanto magis ibi adest ubi sermo operatur aeternus»: *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 80. Cf. p. 73, nota 240.

¹³² «Non sunt uacuae aquae»: *Myst.* 21 = SCh 25bis 166.

são criaturas, mas a ti foi reservado que a água te regenerasse para a graça, como a outra gerou para a vida»¹³³.

Neste contexto, a relação tipológica é explícita. E, dado que a realidade é sempre mais sublime que a figura, e a perfeição, mais eloquente que o sinal¹³⁴, assim acontece no testemunho em questão. Se no princípio, Deus, pelo Filho e pelo Espírito Santo, fez brotar a vida, a partir das águas, também através das águas, sob a acção dinâmica do mesmo Espírito e do mesmo Filho, Deus gera nos homens a vida da graça, isto é, a vida eterna, concedida mediante o dom daquele Espírito¹³⁵, da qual Ele é, sem dúvida, a sua fonte¹³⁶ e fonte viva¹³⁷, cujas águas benfazejas e vivas sempre correm sem se esgotarem¹³⁸.

Enquanto regeneram para a vida do Espírito, as águas baptismas tornam-se, mais ainda, salvadoras. Se a obra criadora de Deus, perspectivada à luz da Aliança — do que o acento litúrgico da descrição e a explícita menção culminante do descanso sabático são indícios¹³⁹ — pode ser apreciada como a primeira intervenção salvífica de Deus, as águas primordiais são ajustadamente uma figura do baptismo, na medida em que, através das águas, é celebrada agora a definitiva salvação dos que crêem em Jesus Cristo. A criação é, por consequência, figura da recriação, sacramentalmente operada por Deus nas águas da *Fonte sagrada*.

A água que mereceu ser Sacramento de Cristo aparece, desde o princípio do mundo, como figura do banho agora realizado, pelo que, através dela, a Trindade, não só quis apresentar os incipientes mistérios da salvação, mas também os mistérios perfeitos, nos quais estão integrados, sem dúvida, os mistérios do baptismo¹⁴⁰.

¹³³ «Illa quidem in principio creaturae, sed tibi reservatum est ut aqua te regenerare ad gratiam sicut alia generavit ad uitam»: *Sacr.* 3,3 = SCh 25bis 92.

¹³⁴ Cf. *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 82.

¹³⁵ Cf. nota 115.

¹³⁶ Cf. nota 116.

¹³⁷ Cf. nota 114.

¹³⁸ Cf. *Spiritu* I 16,157 = CSEL 79,81.

¹³⁹ Cf. nota 116 e ainda *Gén* 2,3. As dez Palavras do Decálogo, expressão da Aliança (cf. *Ex* 20,3-17; 34,28) não ecoarão nas dez Palavras do Deus criador (cf. *Gén* 1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.28)?

¹⁴⁰ Cf. *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359.

3.2.1.1.3 *Síntese comparativa*

Quer Tertuliano, quer Ambrósio apontam claramente os elementos tipológicos fundamentais desta primeira figura do baptismo: as águas, o Espírito e a vida.

As águas, elemento preferido por Deus na sua acção criadora, concede Ele um privilégio especial, qual é o de serem berço de vida superior, como prerrogativa ou lei perpétuas. Todavia, quanto às águas, se Tertuliano as referencia, neste contexto, como elemento imprescindível na criação do primeiro homem — pelo que, na base do seu pensamento, está *Gén 2,6s*¹⁴¹ — Ambrósio, sublinhando igualmente a sua importância, pressupõe, porventura, aquele texto, sem o mencionar explicitamente¹⁴², em contexto diferente, a saber: as águas, porque elemento da terra, permitem que o homem, sepultado na Fonte baptismal, satisfaça a sentença condenatória do Juiz benevolente¹⁴³. Ainda em relação às águas no contexto do rito da bênção da Fonte, Tertuliano fala da acção do Espírito sobre estas, em termos de santidade comunicada¹⁴⁴, enquanto Ambrósio o faz, quer em termos de santificação¹⁴⁵, quer em termos de consagração¹⁴⁶. A teologia subjacente àqueles termos é, pois, equivalente, em ambos.

De facto, é no contexto do mistério da salvação que aquela se enquadra: mergulhado nas águas santificadas ou consagradas, o homem é recriado e salvo. As águas aparecem, quer na criação, quer no baptismo, como o meio instrumental, através do qual, Deus, pelo seu Espírito Santo, realiza o seu único Projecto de salvação.

Tertuliano e Ambrósio vincam bem e acima de tudo que a explosão de vida nas águas, de acordo com o mandato do Criador, se deve, sem dúvida, ao dinamismo fecundante do Espírito Santo presente. Neste contexto, se Tertuliano acentua a dimensão pneumatológica do baptismo, Ambrósio, realçando-a também com o mesmo vigor e convicção de fé, sabe já enquadrá-la, à luz da Escritura amplamente percorrida e comentada, no quadro da acção integrada da Trindade, na Economia da salvação. A sua Pneumatologia é sabiamente enquadada no âmbito da sua teologia da Trindade: o Pai, fonte de vida,

¹⁴¹ Cf. *Bapt.* 3,5 = CCL 1 279.

¹⁴² Cf. pp. 170s, notas 310, 315, 318 e 319.

¹⁴³ Cf. pp. 170s, notas 310 e 319.

¹⁴⁴ Cf. pp. 66s; quanto a CIPRIANO, p. 68, notas 190-192.

¹⁴⁵ Cf. pp. 72s; 73-75.

¹⁴⁶ Cf. nota 145.

como o Filho, actua pelo Espírito Santo co-Criador, também Ele fonte de vida¹⁴⁷.

De facto, a sua acção é visibilizada na vida que irrompe das águas, figura daquela mais perfeita que agora é gerada nas águas do baptismo. A pujante manifestação de vida — da vida animada original ou da vida da graça baptismal — deve-se, pois, em exclusivo, à operação do Espírito Santo, agora invocado na celebração sacramental, para actuar, como outrora actuou, nas águas da criação. A criação é, portanto, figura da recriação — recriação que Ambrósio caracteriza mais profundamente, no plano teológico¹⁴⁸ — operada no baptismo. O baptismo, portanto, é *nova criação*.

Como figura da realidade, as águas originais e também as águas do baptismo, instrumento do Deus Criador, são enquadradas, nessa qualidade, no único Projecto salvífico do mesmo Deus. É esta figura do baptismo que permite dimensioná-lo como instrumento ou celebração da recriação do homem.

Em resumo: referidos os mesmos elementos tipológicos, ambos se movem adentro de coordenadas teológicas, globalmente próximas, mesmo idênticas. É lógico o maior e mais arrumado tratamento, bem como a mais adequada justificação bíblica, que Ambrósio testemunha.

3.2.1.2 As águas do dilúvio¹⁴⁹

3.2.1.2.1 Em Tertuliano

«Na verdade, nem isto aconteceu sem relação com uma figura recuada: [...] Depois das águas do dilúvio, pelas quais foi purificada a antiga iniquidade, por assim dizer, depois do baptismo do mundo, a pomba, enviada da arca e regressada com o ramo de oliveira, anunciou, qual mensageira, o apaziguamento da ira celeste»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Cf. sobretudo *Spiritu* I 15,152-154.16,156-158.160.162 = CSEL 79, 80.81-83.

¹⁴⁸ Cf. pp. 162-165 e 177-186, por um lado; 234-237 e 219-230, por outro.

¹⁴⁹ Cf. *Gén* 6-8. Incluímos aqui esta figura, atendendo à mensagem global da descrição bíblica, que os Padres apontam: pela eliminação radical do homem pecador, o Projecto de Deus é resituado no ponto inicial da criação do primeiro homem. Cf. o mandato de Deus em *Gén* 1, 28-31 e em 9,1-7; J. DANIELOU, *Bible* 104-118; P. LUNDBERG, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala 1942) 73-98; M. PERESSON, *La iniciación* 396-401.

¹⁵⁰ «Ne hoc quidem sine argumento praecedentis figurae: [...] post aquas diluuii quibus iniquitas antiqua purificata est, post baptismum ut ita dixerim mundi, pacem coelestis irae praeco columba terris adnuntiauit dimissa ex arca et cum olea reuersa»: *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283.

É no contexto do rito da imposição da mão, mediante o qual é celebrado o dom do Espírito¹⁵¹, que Tertuliano, evocando a descida do mesmo Espírito sobre Jesus, baptizado no Jordão, aponta as águas do dilúvio como expressiva figura do baptismo em Cristo.

Fundadamente podemos pressupor que se trata de uma figura tradicional do baptismo. Com efeito, a própria Escritura interpreta tipologicamente aquele acontecimento salvífico: o baptismo que agora, isto é, depois de Cristo, salva, é apresentado como a realidade previamente anunciada pela figura, isto é, como *antitipo* do dilúvio, do qual foram salvas, através da arca, oito pessoas¹⁵².

A importância tipológica do dilúvio é ainda confirmada, não só pelo ensino catequético dos Padres da Igreja¹⁵³, mas também pelas quarenta e quatro representações do mesmo nos frescos das catacumbas¹⁵⁴.

Vislumbramos o carácter tradicional desta figura na resposta que Tertuliano dá àqueles que consideravam incorrecta a aproximação do baptismo às águas do dilúvio: «Inadequadamente é comparado o baptismo ao dilúvio»¹⁵⁵. Se é verdade que o homem, mesmo depois de baptizado, continua a pecar — o que, segundo o Autor, manifesta uma contradição inadmissível¹⁵⁶, se se trata de pecados graves — é igualmente seguro que, à semelhança do dilúvio, pelo qual foi destruído o pecador, este é agora destinado à destruição pelo fogo¹⁵⁷.

É neste contexto de polémica que, a partir da Escritura e da Tradição viva da Igreja, Tertuliano destaca já os elementos fundamentais da relação tipológica entre o dilúvio e o baptismo: as águas; a arca; Noé; o corvo e outros animais similares; a pomba que regressa com o ramo de oliveira.

As águas do dilúvio que, enquanto eliminam o homem pecador, salvam o justo, exprimem belamente a realidade actual celebrada nas águas do baptismo, nas quais é destruído o pecado, salvando o pecador, mediante a sua purificação espiritual. Através do baptismo que foi

¹⁵¹ Cf. pp. 234-237.

¹⁵² Cf. 1 Pe 3,20-21a; P. LUNDBERG, *La typologie* 98-116; J. DANÉLOU, *Sacramentum* 66-68.

¹⁵³ Cf. JUSTINO, *Διάλογ.* 138 = PG 6,793; CIPRIANO, *Ep.* 69,2 = CSEL 3/2,751; *Ep.* 75,15 = CSEL 3/2,820; CIRILO, *Κατ.* 17,10 = PG 33,981a; CRISÓSTOMO, *Laz.* 6,7 = PG 48,1037s; DÍDIMO de Alexandria, *Trinit.* 2,14 = PG 39,696ab. Quanto a AMBRÓSIO, cf. pp. 266-275; e ainda J. DANÉLOU, *Sacramentum* 69-97.

¹⁵⁴ Cf. A. G. MARTIMOT, *Les symboles* 205.

¹⁵⁵ «Male comparetur baptismum diluuiio»: *Bapt.* 8,5 = CCL 1,283.

¹⁵⁶ Cf. *Bapt.* 15,3 = CCL 1,290; *Paenit.* 6,17 = CCL 1,331.

¹⁵⁷ Cf. *Bapt.* 8,5 = CCL 1,283.

o dilúvio, purificou Deus a humanidade, na intenção de repor a validade do seu Plano inicial de salvação; através das águas do baptismo em Cristo, igualmente purificadoras — e, mais ainda, santificadoras¹⁵⁸ — realiza e completa Deus o seu Projecto de sempre.

A arca salvadora, construída segundo as instruções de Deus, é apresentada como figura da Igreja¹⁵⁹, espaço e instrumento de salvação, mau grado navegar, qual barca ferozmente assaltada¹⁶⁰, sobre as ondas alterosas do mar deste mundo, que a tentam submergir.

Neste contexto, Tertuliano conduz-nos ao interior da arca, onde simbolicamente apenas se refugiam os homens justos, e são acolhidos alguns animais, dentre os quais sobressai a pomba. Porém, não são mencionados outros que, símbolos da malícia espiritual, tinham que ser excluídos. Na verdade, também na Igreja, figurada naquela arca, não podem entrar nem permanecer aqueles que renunciavam à verdadeira fé, isto é, os idólatras, simbolizados no corvo, no milhafre, no lobo, no cão e, sobretudo, na serpente. É neste contexto que o Autor acrescenta textualmente: «Com certeza, na prefiguração da arca, não está o idólatra. Nenhum animal lá está para prefigurar o idólatra. O que não esteve na arca, não esteve na Igreja»¹⁶¹.

A partir deste texto, é fácil deduzir e sintetizar o pensamento de Tertuliano, no que respeita a esta tipologia: por um lado, todo o idólatra é pecador e, nessa medida, os animais que o representam, simbolizam, de certo modo, o pecado; por outro, a arca do dilúvio prefigurava já a Igreja, dado que, desta como daquela, são excluídos os pecadores e, numa como na outra, só os justos permanecem, em ordem à salvação.

A arca como a Igreja, espaços e instrumentos de salvação, de facto, não podem abrigar no seu interior aqueles que simbolizam e são pecadores, pagãos e heréticos. Estes, afastando-se da fé, são náufragos à deriva, a quem a barca da Igreja não pode salvar, na medida em que não podem acolher o perdão de Deus, condição indispensável

¹⁵⁸ Cf. pp. 66-68; 160-163.

¹⁵⁹ Cf. *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283; *Idol.* 24,4 = CCL 2,1124. Também CIPRIANO, *Ep.* 69,2 = CSEL 3/2,751: uma única arca é figura de uma única Igreja. J. DANIELOU, *Sacramentum* 82, opina que foi TERTULIANO quem fixou a tipologia da arca do dilúvio e, depois dele, faz parte da tradição comum das Igrejas. Assim também id., *Les symboles* 74-76.

¹⁶⁰ Cf. *Mt* 8,24, subjacente a *Bapt.* 12,7 = CCL 1,288 e *Pud.* 13,20 = CCL 2,1305s. A figura da barca deriva naturalmente da figura da arca.

¹⁶¹ «Certe idololatre in arcae typo non habetur. Nullum animal in idololatre figuratum est. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit»: *Idol.* 24,4 = CCL 2,1124. Pensamento próximo em CIPRIANO, *Ep.* 69,2 = CSEL 3/2,751.

à salvação¹⁶². Por isso, desta são excluídos. Através das águas do dilúvio, Deus salva os justos entrados na arca, ao mesmo tempo que elimina os pecadores; agora, também através das águas, isto é, do baptismo, naquelas figuradas, Deus realiza a salvação do homem — apenas destruindo o seu pecado — na Igreja, anunciada naquela arca. Neste contexto, embora Tertuliano o não refira explicitamente, é lógico ver em Noé e nos seus familiares a figura do homem agora justificado por Deus, na Igreja, mediante o baptismo.

A pomba é expressamente nomeada entre os animais que permaneceram na arca. A menção daquela ave anda associada à sua relação tipológica com o Espírito Santo, descido sobre Jesus no Jordão, e acolhido pelo neófito, mediante o rito da imposição da mão. Escreve Tertuliano, a propósito: «A pomba enviada da arca e regressada com o ramo de oliveira, anunciou, qual mensageira, o apaziguamento da ira celeste»¹⁶³.

O dilúvio, perspectivado como castigo do pecador¹⁶⁴ — mas também como salvação do justo — é a expressão da ira divina. O dilúvio é, portanto, o julgamento de Deus, ao mesmo tempo condenatório e salvador: condenatório, porque o pecado é radicalmente destruído, na pessoa dos homens perversos; salvador, porque através de tal julgamento, Deus salva a humanidade justa, à qual a pomba, «mensageira da paz divina»¹⁶⁵, anuncia o termo da sua ira, uma vez destruído o pecado¹⁶⁶. Então passa a existir apenas a humanidade nova, figura daquela que agora é realmente gerada no baptismo. Aí se vislumbra a perspectiva escatológica do dilúvio e, por conseguinte, do baptismo.

No ramo de oliveira trazido pela pomba, Tertuliano vê sobretudo o símbolo da paz — assim considerada, aliás, pelos próprios pagãos¹⁶⁷. Todavia, dado que a pomba é figura do Espírito Santo — tal é o simbolismo bíblico original, subjacente à teologia do baptismo¹⁶⁸ — a paz é também indissociável do Espírito Santo. Por isso, o que em

¹⁶² Cf. *Pud.* 13,20 = CCL 2,1305s.

¹⁶³ «Pacem coelestis irae praeco columba adnuntiauit ex arca dimissa et cum olea reuersa»: *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283.

¹⁶⁴ Cf. *Bapt.* 8,5 = CSEL 1,283.

¹⁶⁵ «Diuinae pacis praeco»: *Val.* 2,4 = CCL 2,754. Cf. *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283 (texto citado nas notas 150 e 163).

¹⁶⁶ Sobre a tríade dilúvio-baptismo-julgamento, na Escritura, cf. J. DANÉLOU, *Sacramentum* 55-69.

¹⁶⁷ Cf. *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283. Segundo J. DANÉLOU, *L'entrée* 10, é um simbolismo que, procedendo do ambiente helénico, é posterior ao simbolismo bíblico original.

¹⁶⁸ Cf. nota 167.

figura sucedeu por ocasião do dilúvio, acontece agora realmente na celebração do baptismo. Assim se exprime o nosso Autor: «Por uma disposição semelhante, de efeito espiritual, a pomba, que é o Espírito Santo, enviada dos céus, voa até à terra, isto é, até à nossa carne, saída do banho, trazendo-lhe a paz de Deus, uma vez purificada dos velhos delitos»¹⁶⁹.

Tal como no dilúvio, só após a destruição do pecado é possível anunciar o dom da paz, pois se trata de realidades antagónicas, que reciprocamente se repelem. Dado que o Espírito Santo não pode cohabitar com o pecado, só pode ser recebido, uma vez eliminado este. É o que acontece no baptismo: após o banho, desce o Espírito Santo sobre o neófito.

Também o dom do Espírito concede ao neófito a simplicidade e a inocência¹⁷⁰ — de que a pomba é igualmente símbolo¹⁷¹ — as quais se opõem à vida anterior de pecado, a que, doravante, não deve regressar¹⁷². A paz de Deus é agora anunciada no baptismo pelo dom do Espírito Santo concedido. É o sinal evidente da reconciliação do homem com Deus. Porque no baptismo é eliminado o pecado, mas reabilitado o pecador, o julgamento de Deus é agora, não castigo, mas antes pacificação, isto é, salvação.

À luz da análise apresentada é, pois, compreensível o confronto antagónico e contrastante, referido por Tertuliano: o pecado está para o diabo, simbolizado na serpente — que não esteve na arca¹⁷³ — como a paz está para o Espírito Santo, simbolizado na pomba que entrou e permaneceu na arca, figura da Igreja. Na verdade, é radicalmente diferente o comportamento natural da serpente e da pomba: se esta habita os lugares descobertos e procura a luz — «a figura do Espírito Santo ama o Oriente, figura de Cristo»¹⁷⁴ — aquela esconde-se e actua astutamente, na mira de alcançar os seus maléficos intentos.

Igualmente oposta é a obra figurativa da pomba e da serpente: «aquela é, desde o princípio, a mensageira da paz divina; esta é, desde

¹⁶⁹ «Eadem dispositione spiritalis effectus terrae id est carni nostrae emergenti de lauacro post uetera delicta columba sancti spiritus aduolat pacem dei adferens emissa de coelis»: *Bapt.* 8,4 = CCL 1,283. Cf. nota 174.

¹⁷⁰ Cf. *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

¹⁷¹ Cf. *Bapt.* 8,3s = CCL 1,283; *Val.* 2,1 = CCL 2,754.

¹⁷² Escreve TERTULIANO, a propósito: «Os delitos são lavados uma só vez, pelo que é preciso não voltar a cometê-los» («Semel delicta abluuntur quia ea iterari non oportet»): *Bapt.* 15,3 = CCL 1,290. Daí a disciplina rigorosa a seguir: cf. *Bapt.* 18,1.4.6 = CCL 1,292s.

¹⁷³ Cf. *Idol.* 24,4 = CCL 2,1124. Sobre a serpente como símbolo do diabo, cf. O'MALLEY, *Tertullian* 85-89.

¹⁷⁴ «Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram»: *Val.* 3,1 = CCL 2,754s.

o princípio, a usurpadora da divina imagem»¹⁷⁵. Aí se tocam uma vez mais, no plano do símbolo, o dilúvio e o baptismo.

Deste modo, à luz da função do dilúvio, integrado no Plano salvífico de Deus, Tertuliano sublinha uma dimensão essencial do baptismo: por um lado, através do banho santíssimo¹⁷⁶, o que no homem é velho e se situa fora daquele Plano, é destruído; por outro, a humanidade nova, porque justificada e renovada no espírito, sobrevive, pelo que também é recuperado o Projecto original da salvação. Tal é o ensino do Autor, elaborado sempre à luz da Escritura¹⁷⁷.

3.2.1.2.2 *Em Ambrósio*

«Também no dilúvio aconteceu, já então, uma figura do baptismo»¹⁷⁸.

Integrado na perspectiva tradicional da Igreja, à luz de 1 Pe 3, 20-21a, também Ambrósio considera as águas do dilúvio uma antiga figura do baptismo cristão. É esta antiguidade da figura, aliás, que justifica considerar os mistérios dos cristãos, celebrados no baptismo, muito superiores aos dos Judeus, os quais, seguramente, ainda não existiam por ocasião do dilúvio¹⁷⁹.

Explorando o relato bíblico deste acontecimento salvífico¹⁸⁰, o bispo de Milão fundamenta a sua relação tipológica com o baptismo de Cristo nos seguintes elementos significativos: antes de mais, as águas que matam e salvam; depois, a arca, onde se acolheram Noé e os seus familiares; além disso, o corvo que, enviado, não regressa; finalmente, a pomba que, enviada como o corvo, mas ao contrário dele, só não volta, depois de ter anunciado o próximo fim do dilúvio, através do ramo de oliveira, trazido no bico¹⁸¹. Após esta enumera-

¹⁷⁵ «Illa est a primordio diuinae pacis praeco, ille a primordio diuinae imaginis praeco»: *Val.* 2,4 = CCL 2,754.

¹⁷⁶ Cf. *Bapt.* 20,5 = CCL 1,295.

¹⁷⁷ A propósito das diferentes tradições religiosas do dilúvio, observa M. ELIADE, *Traité* 182, que «les traditions de déluges se reliant presque toutes à l'idée de résorption de l'humanité dans l'eau, et à l'institution d'une nouvelle époque, avec une nouvelle humanité.» Cf. *id.*, *Images* 201-211.

¹⁷⁸ «In diluio quoque fuit iam tunc figura baptismatis»: *Sacr.* 1,23 = SCh 25bis 72. Cf. *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74.

¹⁷⁹ Cf. *Sacr.* 1,11.23 = SCh 25bis 66.72.

¹⁸⁰ Cf. *Gén* 6-8, sobretudo.

¹⁸¹ De menor importância é a exploração do sentido do número quarenta, que ocorre em *Gén* 7,12.17 e 8,6, cuja exegese AMBRÓSIO apresenta em *Sermo* 23,5 = PL 17,650: é um bom

ção interligada, aponta para o sentido profundo do conjunto. Repetindo três elementos fundamentais, pergunta o bispo de Milão ao neófito: «Vês a água. Vês o lenho. Contemplas a pomba e duvidas do mistério?»¹⁸².

Por ora é este o seu objectivo: iluminar o mistério do baptismo celebrado, para que o neófito nele penetre, para o que lhe desvenda o significado íntimo dos elementos assinalados.

Ambrósio realça, antes de mais, a dupla e complementar razão de ser do dilúvio: por um lado, a situação de pecado em que a humanidade se encontra — a qual, frustrando o Projecto salvífico de Deus, a respeito do homem por Ele criado, provoca, como ao princípio, o seu juízo condenatório, pelo castigo do pecador¹⁸³; por outro, a decisiva vontade de Deus no sentido de realizar até ao fim aquele seu Projecto¹⁸⁴.

Foi através das águas do dilúvio — «a água é onde é mergulhada toda a carne, para apagar todo o pecado carnal»¹⁸⁵ — que Deus estabeleceu o seu Plano original de salvação. Nisto se encerra o conteúdo básico do acontecimento figurativo.

O restabelecimento querido exige, antes de mais, a eliminação do pecador, isto é, do pecado, o único obstáculo que contraria a realização da benevolente vontade de Deus, cujo Espírito de modo algum pode coabitar com a malícia no homem. Sublinha Ambrósio, a propósito: «A graça espiritual afasta-se da impureza carnal e da imundície do pecado mais grave»¹⁸⁶.

Antes do dilúvio, com efeito, «toda a humanidade estava corrompida, por causa das suas iniquidades»¹⁸⁷. Por consequência, decide Deus, «o meu Espírito não permanecerá nos homens, porque são carne»¹⁸⁸. Ora a verdade é que, ao criá-lo, Deus meteu no homem

número, pois se associa à abertura do céu, para salvaguardar a justiça e preservar a vida do justo. Por isso, também a Igreja observa o tempo da Quaresma, durante o qual os catecúmenos se preparam para acolher a água da graça espiritual, pela qual são justificados, e para receber o Alimento espiritual, pelo qual são fortificados.

Quanto ao significado do número seiscentos em *Gén* 7,6.11, cf. *Noe* 14,48 = CSEL 32/1,446.

¹⁸² «Vides aquam, uides lignum, columbam adspicis et dubitas de mysterio»: *Myst.* 10 = SCh 25bis 160.

¹⁸³ Cf. *Gén* 6,7.13.

¹⁸⁴ Cf. *Myst.* 10 = SCh 25bis 160 (texto citado na nota 182).

¹⁸⁵ «Aqua est qua caro mergitur ut omne ablatur carnale peccatum»: *Myst.* 11 = SCh 25bis 160. Cf. *Offic.* 3,108 = PL 16,175.

¹⁸⁶ «Carnali inmunditia et grauiore labe peccati gratia spiritalis auertitur»: *Myst.* 10 = SCh 25bis 160.

¹⁸⁷ «Corrupta erat caro omnis ab iniquitatibus suis»: *Myst.* 10 = SCh 25bis 160.

¹⁸⁸ «Non permanebit spiritus meus in hominibus quoniam carnes sunt»: *Myst.* 10 = SCh 25bis 160.

o seu próprio Espírito — um Projecto que deve permanecer válido, no futuro. Porém, o homem, pelo pecado, alterou esta sua condição original — condição que apenas Deus pode restabelecer — quando impediu que o Plano de Deus permanecesse.

Deus, Autor da criação, será o Restaurador da humanidade, através do dilúvio¹⁸⁹. Pelo pecado, o homem perdera o Espírito que o tornara imagem e semelhança de Deus criador. Será pela recuperação daquele Espírito perdido — o que comporta a eliminação do pecado — que o homem voltará a ser o que era, quando criado na origem. A restauração agora perseguida por Deus implica, antes de mais, que a obra do homem, o pecado, seja destruída, para que a restante geração dos justos não venha a ser afectada; em segundo lugar, para que a família sobrevivente, agradável a Deus¹⁹⁰, se torne semente pura de uma nova humanidade¹⁹¹. O juízo de Deus, portanto, mais que condenação, é antes oferta de salvação.

Tal é o contexto em que, logicamente, surge o dilúvio, enquadrado, portanto, no Projecto de salvação de Deus. É o que Ambrósio exprime com estas palavras: «Por isso, querendo Deus restaurar o que concedera, fez o dilúvio, e mandou o justo Noé subir para a arca»¹⁹². Deste modo, através do dilúvio, Deus pretende, fundamentalmente, que o justo sobreviva, a fim de que, por ele, se propague a semente da justiça que, antídoto do pecado, viabilize efectivamente, o seu Plano de salvação. Ensina o bispo de Milão: «Que é o dilúvio senão o meio pelo qual o justo é preservado para propagar a justiça?»¹⁹³. Por isso é que apenas entra na arca Noé com a sua descendência¹⁹⁴.

Tal como, através do dilúvio, foi destruída toda a corrupção do homem e garantida a sobrevivência da justiça, em ordem à salvação, assim agora, mediante a celebração do baptismo que, deste modo, era por aquele acontecimento anunciado. Assim, a luz da fé justifica a exclamação interrogante de Ambrósio: «Porventura não é este dilúvio o que é o baptismo, pelo qual todos os pecados são apagados

¹⁸⁹ Cf. *Noe* 14,48 = CSEL 32/1,446.

¹⁹⁰ Cf. *Gén* 6,8. Por isso, Noé é chamado justo e santo: cf. *Myst.* 24 = SCh 25bis 168; *Noe* 17,60.62s = CSEL 32/1,455.458; nota 192.

¹⁹¹ Cf. *Noe* 1,1 = CSEL 32/1,413.

¹⁹² «Unde uolens deus reparare quod dederat, diluuium fecit et iustum Noe in arcam iussit adscendere»: *Myst.* 10 = SCh 25bis 160.

¹⁹³ «Quid est diluuium nisi in quo iustus ad seminarium iustitiae reseruatur»: *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74. Cf. *Noe* 1,1 = CSEL 32/1,413; 19,68 = CSEL 32/1,463.

¹⁹⁴ Cf. *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74; *Offic.* 3,108 = PL 16,175.

e o espírito e a graça do justo são ressuscitados?»¹⁹⁵. O bispo não duvida da resposta.

A par das águas — o elemento tipológico fundamental comum — podemos relacionar os outros elementos significativos do dilúvio com a dupla perspectiva teológica subjacente, quer àquele acontecimento salvífico, quer ao baptismo: por um lado, o corvo, símbolo do pecador e do pecado, a eliminar, como pressuposto indispensável à plena realização do Projecto de Deus — é a face negativa do mistério que a figura anuncia; por outro, a arca, a pomba e o ramo de oliveira por ela trazido, instrumento e sinais da salvação acontecida — é a face positiva daquele único mistério, prefigurado no dilúvio.

Ambrósio apresenta o corvo — que Noé solta com o propósito de saber se se aproximava ou não o fim do dilúvio — como o símbolo do pecador e do pecado. Afirma-o expressivamente na sua mistagogia: «O corvo que sai e não regressa é figura do pecado»¹⁹⁶.

De facto, é o comportamento daquela ave — pormenor que encerra todo o significado e daí a sua acentuação — que permite estabelecer esta aproximação tipológica: aberta a porta da arca, o corvo é enviado e, embora o dilúvio continuasse ainda na fase da destruição do pecado — como o comprovarão os dois primeiros envios da pomba — não regressa¹⁹⁷. Que outra sorte poderia ter tido o corvo que, não sendo ave aquática, não regressou, apesar das águas continuarem a elevar-se, senão a morte¹⁹⁸? Tal como no dilúvio morreu o corvo, assim no baptismo «morre o pecado»¹⁹⁹, isto é, o homem pecador, uma vez que, num como noutro, «extinguiu-se toda a corrupção da humanidade»²⁰⁰.

O corvo, como o pecador, acomoda-se ao ambiente que lhe é próprio. Por consequência, o corvo, isto é, «a malícia ama o dilúvio, afasta-se do relacionamento com o espírito justo»²⁰¹. Familiarizado com a corrupção²⁰² — até se alimenta de cadáveres²⁰³ — o corvo

¹⁹⁵ «Nonne hoc est diluuium quod est baptisma, quo peccata diluuntur, sola iusti mens et gratia resuscitatur?»: *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74.

¹⁹⁶ «Coruus est figura peccati, quod exit et non reuertitur»: *Myst.* 11 = SCh 25bis 160-162.

¹⁹⁷ Cf. *Myst.* 11 = SCh 25bis 160-162; *Noe* 17,60.63 = CSEL 32/1,455.458.

¹⁹⁸ Cf. *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459.

¹⁹⁹ «Peccatum moritur»: *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74.

²⁰⁰ «Omnis corruptela carnis interiit»: *Sacr.* 2,1 = SCh 25bis 74.

²⁰¹ «Malitia amat diluuium, consortium iustae mentis refugit»: *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459: um pensamento que AMBRÓSIO desenvolve, revelando o contraste entre o modo de proceder do corvo e o da pomba.

²⁰² Cf. *Noe* 17,63 = CSEL 32/1,458.

²⁰³ Cf. *Noe* 17,62 = CSEL 32/1,458.

é bem o símbolo da culpa tenebrosa — alusão possível à sua cor negra, expressão do pecado — que, ao contrário da virtude, teme a luz. Por isso, o corvo, embora não tivesse encontrado terra seca, preferiu não regressar às mãos de Noé, que o enviara, o que, de facto, convinha àquele homem sincero e justo²⁰⁴.

Esta é, pois, a interpretação mais adequada da permanência voluntária do corvo fora da arca. Na verdade — explica Ambrósio aos catecúmenos, carecidos da justiça de Deus — o justo «quando começa a purificar-se, afasta de si, antes de mais, o que é tenebroso e impuro e atrevido»²⁰⁵. Por isso, também Noé enviou primeiramente o corvo. Deste modo, o não-regresso do corvo significa também que a culpa se afasta da inocência, «para que nada de tenebroso permaneça no espírito do homem justo»²⁰⁶. Tal como o corvo, também o pecado que simboliza não deve regressar à vida do neófito justificado²⁰⁷.

Bem diverso é o comportamento da pomba que, após o envio infrutífero do corvo, Noé solta com o mesmo objectivo com que soltara anteriormente esta ave²⁰⁸. Com efeito, a pomba regressa, porque o dilúvio continua. Só não voltará, quando este tiver terminado. Uma vez destruído o pecado, a pomba já não tem que regressar, dado que encontra o ambiente adequado ao que ela é e ao que simboliza²⁰⁹.

Ambrósio segue o relato bíblico quando, comentando este passo, se dirige aos catecúmenos²¹⁰. Se o corvo é o símbolo da culpa tenebrosa e do pecado, a pomba, ao contrário, simboliza a luz e a virtude que resplandece na vida do justo, pela sua pureza e simplicidade²¹¹. O corvo não regressou à arca, apesar de não ser ave aquática, nem ter encontrado morada, justamente porque não só se acomoda ao que simboliza, mas também porque não pode perdurar a comunhão do pecado com a virtude²¹². Esta, porém, como o revela a pomba que regressa uma e outra vez, por não ter encontrado morada adequada²¹³,

²⁰⁴ Cf. *Noe* 17,63 = CSEL 32/1,458.

²⁰⁵ «Quando mundare se incipit, quae tenebrosa et immunda et temeraria sunt primo a se repellit»: *Noe* 17,62 = CSEL 32/1,458.

²⁰⁶ «Ut nihil remaneat in uiri iusti mente tenebrosus»: *Noe* 17,62 = CSEL 32/1,458.

²⁰⁷ Cf. *Myst.* 11 = SCh 25bis 160-162 (texto citado na nota 196).

²⁰⁸ Cf. *Noe* 19,70 = CSEL 32/1,463.

²⁰⁹ Cf. *Noe* 18,66 = CSEL 32/1,460s.

²¹⁰ Cf. *Noe* 17,60 = CSEL 32/1,455s.

²¹¹ Cf. *Noe* 17,62 = 32/1,458; 19,70 = CSEL 32/1,464; *In Lc.* 2,92 = CCL 14,73.

²¹² Cf. *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459.

²¹³ Cf. *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459.

familiariza-se com o justo, isto é, com a justiça. Na verdade, «a pomba enviada, quando viu que a água cessara, regressou como que cheia de justiça, para anunciar àquele por quem fora enviada do que ainda deveria acautelar-se»²¹⁴.

Por conseguinte, a virtude e a justiça, bem como a simplicidade, são associadas por Ambrósio à pomba do dilúvio. É que, «efectivamente, a simplicidade anula a malícia, e a virtude, a culpa»²¹⁵. Neste contexto, sobressai a dimensão moral da catequese de Ambrósio aos catecúmenos.

Outro sentido, porém, encerra a pomba, quando o bispo de Milão se dirige aos neófitos. De facto, a pomba é sobretudo — à luz do baptismo de Jesus no Jordão — uma figura do Espírito Santo. A sua descida sobre Jesus sob a forma de pomba não quer significar outra coisa, pelo que importa dar-se conta do mistério. É o que explica aos neófitos cristãos, no âmbito das discussões sobre a Trindade, opondo-se às teses arianas, designadamente sobre o Filho e sobre o Espírito Santo.

Por ocasião do baptismo de Cristo, de acordo com o testemunho de João, o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba. Ora, «por que razão desce o Espírito como uma pomba, senão para que viesses, senão para que reconhecesses que também aquela pomba que o justo Noé enviou da arca foi a imagem desta pomba, para que reconheças a figura do Sacramento?»²¹⁶.

É esta a lógica de Ambrósio: que no baptismo de Jesus, a imagem da pomba representava o Espírito Santo é uma clara afirmação do Evangelho; sendo o dilúvio uma figura do baptismo que o neófito celebrou, aquela pomba, cuja função é realçada, enquanto o mesmo durou, em ordem à salvação do justo, não pode deixar de ser já, no Plano salvífico de Deus, uma figura do Espírito Santo.

É ainda no mesmo contexto que, ao comentar noutra ocasião a descida do Espírito Santo, sob a forma de uma pomba, no Jordão, o bispo de Milão sublinha a mesma relação tipológica. Respondendo à mesma pergunta — por que razão desce o Espírito Santo sob a forma de uma pomba — escreve nomeadamente: «A graça do banho

²¹⁴ «Columba dimissa cum uideret cessasse aquam, regressa est tanquam plena iustitiae, ut ei a quo missa fuerat nuntiaret quid adhuc cauere deberet»: *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459.

²¹⁵ «Malitiam etenim simplicitas et culpam uirtus resoluit»: *Noe* 18,64 = CSEL 32/1,459.

²¹⁶ «Quare spiritus sicut columba descendit, nisi ut tu uideres, nisi ut tu cognosceres etiam illam columbam, quam Noe iustus emisit ex arca istius columbae speciem fuisse, ut typum agnosceres sacramenti?»: *Myst.* 24 = SCh 25bis 168. Cf. R. P. J. HOOYMANN, *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, in *VigChr* 12 (1958) 132.

traz consigo a paz que outrora, na antiga figura, uma pomba levou àquela única arca, que foi livre do dilúvio. Aquela pomba ensinou-me que foi figura daquele que agora Se dignou descer sob a imagem de uma pomba»²¹⁷.

A pomba que, em imagem, nesta ocasião, se manifesta como símbolo do Espírito Santo que desce sobre Jesus, é a mesma pomba que, outrora, isto é, por ocasião do dilúvio, anunciou a paz a Noé. Por conseguinte, já então nela Se manifestava em figura o Espírito Santo, que também agora Se dá a conhecer com certeza, embora de forma velada, de igual maneira.

No texto acabado de citar, a pomba do dilúvio aparece associada à paz. Aliás, tal como o Espírito Santo nela figurado e por Quem a graça do baptismo é concedida. Como o explica Ambrósio?

Aqui desempenha função importante o ramo de oliveira que a pomba trouxe no bico, por ocasião do seu segundo regresso à arca. Na verdade, aquele ramo simboliza a pacificação operada através do dilúvio. Pelo ramo trazido pela pomba, Deus anuncia a paz ao homem justo, refugiado na arca salvadora.

A paz concedida ao neófito justificado, isto é, a toda a Igreja, é o fruto da graça do baptismo — como outrora, anunciada ao justo Noé, símbolo do homem agora salvo — e aparece associada à reconciliação, por sua vez ligada à penitência. De facto, atendo-se particularmente ao significado moral do ramo que a mensageira da paz trouxe até à arca, e recorrendo a uma interpretação alegorizante, ensina Ambrósio: o ramo era seco, o que quer significar que é portador de esperança àqueles que fazem penitência pelos seus pecados; era um ramo de oliveira, porque é do fruto desta que é extraído o óleo que ilumina e possibilita ao homem fugir das trevas; era pequeno para anunciar que Deus, embora ofendido pelo homem pecador, faz com que sempre sobreviva uma pequena semente, a partir da qual impede que a sua obra e sobretudo o género humano sejam aniquilados; foi trazido no bico, para indiciar que é pela palavra espiritual que o homem desperta para a prática da penitência²¹⁸. Pela penitência, o homem tem acesso à graça do baptismo, isto é, à paz do Espírito Santo que, uma vez recebido, atesta a sua efectiva reconciliação com Deus.

²¹⁷ «Pacem lauacri requirit gratia, quam in typo ueteri columba quondam ad illam arcam, quae sola fuit diluuii immunis aduexit. Docuit me cuius typus columba illa fuerit, qui nunc descendere dignatus est in specie columbae»: *In Lc. 2,92* = CCL 14,73s.

²¹⁸ Cf. *Noe* 19,67 = CSEL 32/1,461-463.

Mas o bispo de Milão vai mais longe, ao realçar o significado tipológico mais profundo daquele ramo de oliveira. Sem dúvida, foi pela cruz de Cristo que a reconciliação do homem com Deus foi, não apenas anunciada, mas realmente consumada. Se as águas do dilúvio anunciavam as águas do baptismo, e se a pomba, a mensageira da paz ao justo Noé, prefigurava o Espírito Santo que, concedido e recebido, justifica o catecúmeno pecador e penitente, o ramo era já a figura da cruz do Senhor. É justamente nesta perspectiva que Ambrósio explica ao neófito: «O lenho é aquele em que foi pregado o Senhor Jesus, quando sofreu por nós»²¹⁹.

Esta relação tipológica ajusta-se bem ao pensamento teológico do bispo de Milão, que tanto releva a cruz de Cristo, na celebração do baptismo: objecto da profissão de fé do catecúmeno²²⁰, é graças a ela que o Sacramento actua eficazmente²²¹, pelo que, também no rito da consagração das águas, o mistério da cruz está significativamente presente²²². Se ao homem justo, refugiado na arca salvadora, foi anunciada a paz, através da pomba que lhe trouxe um ramo de oliveira, pela cruz de Cristo é o próprio pecador que é reconciliado e justificado.

Na verdade, pelo Espírito Santo agora concedido no baptismo, Deus reconcilia-Se com o catecúmeno pecador, mas arrependido do seu pecado — no que se evidencia também que é maior que a da figura a perfeição da realidade. A reconciliação com cada catecúmeno gera, anuncia e é sinal da paz de Deus na comunidade dos pecadores justificados, isto é, na Igreja que, por isso mesmo, à semelhança da arca do dilúvio, aparece como sinal e instrumento de salvação. A arca, como a Igreja, cada qual à sua maneira, servem o Projecto salvífico original de Deus. Por isso, Ambrósio vê também naquela arca uma figura da mesma Igreja²²³.

Já Noé, por um conhecimento espiritual, pressentiu a graça anunciada na figura da Igreja²²⁴. Que figura é esta senão a arca?

²¹⁹ «Lignum est in quo suffixus est dominus Iesus cum pateretur pro nobis»: *Myst.* 11 = SCh 25bis 160.

²²⁰ Cf. pp. 87.

²²¹ Cf. pp. 75s; 296; 297s; 346-352.

²²² Cf. pp. 75s.

²²³ Também a barca, a partir da qual Cristo ensina as multidões (cf. *Mt* 13,3) é uma figura da Igreja «que admiravelmente navega neste mundo com a vela desfraldada da cruz do Senhor e com o sopro do Espírito Santo» («quae pleno dominicae crucis uelo sancti spiritus flatu in hoc bene nauigat mundo»): *Virginit.* 18,118 = PL 16,297.

²²⁴ Cf. *In Lc.* 3,23 = CCL 14,87.

A Igreja foi prefigurada no dilúvio²²⁵, isto é, já então fundada em figura²²⁶, beneficia agora da graça baptismal, mediante o perdão pecado e o dom do Espírito Santo. A graça baptismal, para a qual o homem pecador, simbolizado no corvo, se preparou pela penitência, encontra a sua expressão na reconciliação e na paz, significadas no ramo trazido pela pomba do dilúvio. Esta é a figura do Espírito Santo que anuncia a paz ao homem pecador, mas justificado, e, por consequência, à Igreja.

Assim o ensinou o bispo a propósito da pomba do dilúvio, no contexto do baptismo de Jesus. Relembrando a citação acima feita²²⁷, Ambrósio ajunta, de contínuo, que aquela pomba «ensinou-me que naquele ramo e naquela arca houve uma figura da paz e da Igreja, porque por entre os próprios dilúvios do mundo, o Espírito Santo traz à Igreja a sua frutífera paz»²²⁸.

Esta paz, rica de conteúdo bíblico-teológico, há-de tender, segundo o Plano de Deus, a produzir apropriados frutos, já que ela mesma é fruto da presença do Espírito Santo no homem salvo. Nesta perspectiva, aplicando à condição do neófito, o mistagogo frisa que «a pomba é o Espírito Santo, sob cuja imagem Ele desceu — como aprendeste no Novo Testamento — o Qual te inspira a paz da alma e a tranquilidade do espírito»²²⁹.

Vimos que Ambrósio tende a interpretar a palavra *spiritus* em termos de pessoa²³⁰. Comentando Gén 8,1 — «Deus enviou o *spiritum* sobre a terra, e as águas começaram a descer» — apresenta a mesma interpretação: trata-se, não de *vento*, mas sim do *Espírito* de Deus. Escreve textualmente: «Na verdade, nem o vento poderia secar o dilúvio [...]. Por conseguinte, não há que duvidar que aquele dilúvio foi retido pela virtude invisível do Espírito Santo, por uma operação do céu, não pelo vento»²³¹. Deste modo, tal como na obra da criação, também no dilúvio, o Espírito de Deus estava presente e actuante na renovação do mundo e da humanidade.

²²⁵ Cf. *In ps.* 118 1,4 = CSEL 62,7.

²²⁶ Cf. *In Lc.* 3,48 = CCL 14,103.

²²⁷ Cf. nota 217.

²²⁸ «Docuit me in illo ramo, in illa arca typum fuisse pacis et ecclesiae, quod inter ipsa mundi diluuii spiritus sanctus ad ecclesiam suam pacem adferat fructuosam»: *In Lc.* 2,92 = CCL 14,74.

²²⁹ «Columba est in cuius specie descendit spiritus sanctus, sicut didicisti in Nouo Testamento, qui tibi pacem animae, tranquillitatem mentis inspirat»: *Myst.* 11 = SCh 25bis 160.

²³⁰ Cf. notas 76 e 87; também C. GRANADO, '*Spiritus Creator*' 304-315.

²³¹ «Neque enim uentus poterat siccare diluuium [...]. Spiritus igitur diuini uirtute inuisibili diluuium illud repressum esse non dubium est, coelesti operatione, non flatu»: *Noe* 16, 58 = CSEL 32/1,453.

A terra renovada e frutuosa após o dilúvio — como a imagina o bispo de Milão²³² — e sobretudo o justo Noé, semente de uma nova raça, liberta dos laços do pecado, são figura da realidade operada através das águas do baptismo, pelo qual, de facto, o mundo é novo e também a humanidade é nova: em Cristo somos uma nova criação²³³.

À luz do pensamento do bispo de Milão, a partir desta figura, a dimensão cristológica do baptismo é harmoniosamente unida à sua dimensão pneumatológica: pela cruz de Cristo e pelo dom do Espírito Santo, Deus, tendo restabelecido o seu Projecto original de salvação, a respeito do homem, através das águas do dilúvio, realiza-o hoje, através das águas do baptismo, naquelas figuradas.

3.2.1.2.3 *Síntese comparativa*

O tratamento dado a esta figura do baptismo por Tertuliano e por Ambrósio reflecte, sem dúvida, o contexto próprio condicionante em que cada qual se enquadra. De qualquer modo, os elementos essenciais, quer do ponto de vista fundamentalmente tipológico, quer do ponto de vista teológico, àquele subjacente, são focados por ambos, de forma muito aproximada, quando não mesmo coincidente.

Na verdade, quanto aos elementos que fundamentam a relação tipológica entre o dilúvio e o baptismo, a enumeração é, podemos dizê-lo, idêntica: as águas, a pomba, o ramo, a arca de Noé, o corvo, enfim. Todavia, em relação ao corvo, Tertuliano — que lhe não confere particular relevo, pois aparece numa lista intencionalmente elaborada, mas global — explora o seu significado, a partir de uma pressuposição. O Autor raciocina a partir da não inclusão daquela ave na arca — o que a Escritura contraria — e não a partir do seu não-regresso àquela, onde inicialmente entrara. De certo modo, o Autor força o simbolismo, condicionado pelo contexto de polémica em que se insere o seu comentário. Ao contrário, Ambrósio, revelando claramente um estágio ulterior de reflexão, fixa-se no texto bíblico e explora com mestria o simbolismo do não-regresso do corvo à arca.

Também quanto ao ramo de oliveira, o bispo de Milão é bem mais profundo. Para ele, o ramo é não só o símbolo da paz, mas

²³² Cf. *Noe* 17,60 = CSEL 32/1,456.

²³³ Cf. *2 Cor* 5,17.

é sobretudo — para além de outros aspectos importantes no campo da vida moral, mas menos decisivos ao nível da tipologia — uma primeira figura da cruz do Senhor. Neste ponto, Ambrósio já se distancia claramente de Tertuliano, apresentando uma teologia da cruz mais desenvolvida.

Ambos sabem enquadrar esta figura no contexto da Economia da salvação isto é, no Projecto de Deus, desde a criação, a respeito do homem. A figura diz que Deus quer eliminar o pecado — e, portanto, o pecador — e salvar o justo. A realidade, isto é, o baptismo, destrói o pecado e salva até o pecador, convertido em nova criatura. A humanidade nova de agora, já então figurada, revela, de forma mais eloquente, as obras maravilhosas de Deus.

Revelando uma teologia mais amadurecida, e, por isso, mais elaborada, Ambrósio une admiravelmente a dimensão pneumatológica do baptismo — também realçada por Tertuliano, é verdade, neste contexto — à sua dimensão cristológica — que aqui Tertuliano desconhece — pela explícita referência à cruz, figurada no ramo de oliveira.

De todos os elementos tipológicos assinalados por ambos, assume particular relevo a pomba que, com o ramo de oliveira no bico, anuncia a paz, isto é, a reconciliação do homem com Deus. A relação tipológica pomba-Espírito Santo, à luz do testemunho de Tertuliano²³⁴ e de Ambrósio²³⁵ favorecem esta hipótese: o tema da pomba do dilúvio, como figura do Espírito Santo, dependerá, na origem, provavelmente, sobretudo do contexto do baptismo de Jesus, onde esta relação tipológica é explicitamente afirmada, já na Escritura.

Finalmente, o estudo desta figura nestes Padres da Igreja permite-nos concluir que a mesma cedo foi incorporada e fixa no património tipológico do baptismo. De facto, o único elemento novo relevante que Ambrósio ajunta ao que Tertuliano escrevera é o tratamento dado ao ramo de oliveira, como figura da cruz do Senhor.

²³⁴ Cf. pp. 264-266.

²³⁵ Cf. pp. 271s.

3.2.2 O TEMPO DO ÊXODO: A ACÇÃO LIBERTADORA DE DEUS ATRAVÉS DE MOISÉS

3.2.2.1 A águas do Mar Vermelho²³⁶

3.2.2.1.1 *Em Tertuliano*

«Que figura manifesta melhor o Sacramento do baptismo?»²³⁷.

Já Paulo interpretara a passagem dos Hebreus através das águas do Mar Vermelho, como uma espécie de baptismo²³⁸. Tertuliano, evocando este acontecimento de salvação, aponta-o como a mais eloquente — a primeira²³⁹ — figura do baptismo cristão²⁴⁰. A interpretação que Tertuliano apresenta daquele acontecimento permite-lhe assinalar os elementos fundamentais da sua relação tipológica com o baptismo. O Autor enumera sobretudo os seguintes²⁴¹: as águas; o povo hebreu; o faraó do Egipto e os seus exércitos.

O Egipto, terra de escravidão intolerável, é recordado e visibilizado — quando o povo maltratado se encaminha para a liberdade — no poderoso faraó dominador, acolitado pelo seu exército perseguidor. O povo escravizado abandonará aquela terra maldita, renunciando aos parcos benefícios ali usufruídos.

O faraó e as suas tropas, símbolos expressivos do diabo, também ele tirano desde o princípio, que persegue com indomável pertinácia

²³⁶ Cf. *Ex* 14,5-15,21. O acontecimento é com frequência evocado nos *Salmos*: Cf. 65, 6; 76,19; 77,13; 105,9,22; 135,13-15, entre outros; *Jos* 2,10; 4,23; J. DANÍELOU, *Bible* 119-135; P. LUNDBERG, *La typologie* 116-146; M. PERESSON, *La iniciación* 401-413.

²³⁷ «Quae figura manifestior in baptismi sacramento?»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284. Cf. *Bapt.* 20,4 = CCL 1,295. Assim também AGOSTINHO, *Quaest. Ex.* 51-55 = CCL 33,93s.

²³⁸ Cf. 1 *Cor* 10,1s; P. LUNDBERG, *La typologie* 136-146.

²³⁹ Cf. *Bapt.* 9,1 = CCL 1,283.

²⁴⁰ No mesmo contexto e perspectiva, escreverá também CIPRIANO, bispo de Cartago, a tal respeito: «Porém, que aquele Mar foi um sacramento do baptismo, declara-o o bem-aventurado Apóstolo Paulo» (*Mare autem illud sacramentum baptismi fuisse, declarat beatus apostolus Paulus*): *Ep.* 69,15 = CSEL 3/2,764, citando 1 *Cor* 10,1,2,6.

²⁴¹ Expressivo é o texto de *Marc.* IV 20,1s = CCL 1,524, onde refere a passagem do Mar Vermelho, sob a chefia de Moisés — que, estendendo o seu cajado sobre as águas, as divide, alterando a sua natureza — bem como a travessia do Jordão, igualmente dividido por Josué. O gesto poderoso destes servos do Criador explica a obediência dos ventos e do Mar à palavra e poder de Cristo (cf. *Lc* 8,22-25). De certo modo, embora fora do contexto baptismal, Moisés e Josué são vislumbrados como figuras de Jesus. Quanto ao cajado de Moisés, TERTULIANO não chega a ver nele uma figura da cruz, no contexto do Mar Vermelho.

o homem, sua vítima²⁴², são vencidos nas águas. Sublinha Tertuliano: «A água mata o próprio rei com todas as tropas»²⁴³. Por sua vez, e em contraste, esta providencial derrota do inimigo insaciável possibilitara ao povo hebreu, através das mesmas águas, a libertação, isto é, a salvação.

A passagem pelo Mar anunciava ao povo hebreu, de modo singular e inesperado, a sua sobrevivência e liberdade. Na verdade, o povo «avançando através da água, escapa ao poder do rei do Egipto»²⁴⁴.

O faraó não só deixou de ter poder sobre aquele povo eleito, mas sobretudo foi aniquilado nas águas que, anteriormente, abriram a Israel o caminho para a liberdade e a vida. Deste modo, a travessia do Mar Vermelho evidencia a dupla dimensão daquelas águas: por um lado, são instrumentos do morte para aqueles que materializam a oposição, ao mesmo tempo forte e débil, ao Projecto salvador de Deus, em relação ao seu povo; por outro, são instrumento de vida para aqueles que, rejeitando a tirania do rei egípcio, fogem da escravidão.

A terra que abandonam é o símbolo do mundo em que o catecúmeno vive. Neste actua o diabo poderoso, como no Egipto actuava e imperava o faraó. Aqui foram outrora subjugados os Hebreus; no mundo, são agora escravizados os homens, isto é, os catecúmenos. Conscientes desta sua situação, os catecúmenos renunciam ao diabo e ao mundo, como os Hebreus ao faraó e ao Egipto²⁴⁵.

Se o faraó e o seu exército simbolizam o diabo, aquelas águas do Mar prefiguram as águas do baptismo. Neste contexto, «o povo libertado do Egipto»²⁴⁶ já anunciava, na sombra embora, a libertação que Deus, também através das águas, ofereceria àqueles que, nos tempos futuros, renunciassem à tirania do diabo²⁴⁷. Na verdade, sublinha Tertuliano, «os pagãos são libertados do mundo, sem dúvida através da água, e abandonam, submerso na água, o diabo, tirano antigo»²⁴⁸.

²⁴² Cf. pp. 55-59; 138-142. Também CIPRIANO, *Fortunat.* 7 = CCL 3,194 considera o faraó e o Egipto símbolos do diabo e do mundo escravizadores.

²⁴³ «Ipsum regem cum totis copiis aqua extinguit»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284. Cf. *Paenit.* 12,8 = CCL 1,340; *Marc.* IV 20,1 = CCL 1,524.

²⁴⁴ «Vim regis Aegypti per aquam transgressus euadit»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284.

²⁴⁵ Cf. pp. 55-59; 138-142.

²⁴⁶ «Populus de Aegyptio expeditus»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284.

²⁴⁷ Pensamento idêntico em CIPRIANO, *Fortunat.* 7 = CCL 3,194s.

²⁴⁸ «Liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet, et diabolom dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt»: *Bapt.* 9,1 = CCL 1,284.

O catecúmeno, como o povo hebreu no Egito, era um escravo. Porém, depois do baptismo, à semelhança daquele povo após a travessia do Mar, é um libertado. A condição existencial do neófito é, portanto, radicalmente alterada: Deus libertou-o da anterior tirania do diabo, isto é, do pecado; o diabo foi vencido mediante a renúncia, e aniquilado no banho; o pecado foi também eliminado no banho. Por consequência, o neófito não deve, pois, pensar em regressar, à semelhança dos Hebreus, à sua anterior condição.

Este pensamento é expressivamente desenvolvido por Cipriano também²⁴⁹. O faraó, símbolo do diabo e do pecado, apenas canta vitória até chegar às águas: nestas é finalmente vencido e morto. De modo semelhante, o pecado, simbolizado no faraó, só prevalece no homem, até que o catecúmeno entra nas águas do baptismo, pois nestas é destruído o vírus de toda a sujidade espiritual. Na verdade, ao aproximar-se das águas da salvação, o homem sepulta nelas o diabo, enquanto ele, liberto pela misericórdia divina, é consagrado a Deus.

A passagem da escravidão para a liberdade realiza-a Deus, hoje como outrora, através das águas, isto é, do baptismo. No Mar Vermelho ficaram afogados o faraó e os seus exércitos; nas águas abençoadas do baptismo, fica sepultado o diabo, isto é, o pecado; então, foi libertado o povo hebreu; agora, são libertados os pagãos.

A morte do faraó consolidou a esperança de liberdade dos Hebreus. Também a derrota do diabo, a quem doravante deixa de submeter-se, por exigência do baptismo, possibilita ao neófito a vida em liberdade. No Mar Vermelho, como no baptismo, é completa a derrota do opressor, como absoluta é também a vitória daquele que é liberto.

Escravidão-libertação, morte-vida são, pois, dois binómios característicos desta figura, como, logicamente, da realidade, isto é, do Sacramento do baptismo naquela anunciado.

3.2.2.1.2 *Em Ambrósio*

«Que no Mar Vermelho houve uma figura deste baptismo, afirma-o o Apóstolo quando diz que 'os nossos antepassados foram todos baptizados na nuvem e no mar'; e acrescenta:

²⁴⁹ Cf. *Ep.* 69,15 = CSEL 3/2,764; *Fortunat.* 7 = CCL 3,194s.

'Todas estas coisas lhes aconteceram em figura'. Quanto a eles, em figura; mas, quanto a nós, em verdade»²⁵⁰.

Ao referir o ensinamento de Paulo aos Coríntios a respeito da passagem do Mar Vermelho pelo antigo povo de Deus, Ambrósio tem consciência de que já o Apóstolo havia considerado aquele acontecimento salvífico uma figura do baptismo.

De facto, a linguagem de 1 *Cor* 10,2,6 é clara. Enquadrada na experiência salvífica do êxodo, a travessia do Mar Vermelho é apresentada, também pelo bispo de Milão²⁵¹, como uma das principais figuras do baptismo cristão, senão mesma a mais elucidativa. É esta convicção que leva o bispo de Milão a dizer aos neófitos: «Que há de mais extraordinário que a passagem do povo judeu através do Mar, para falarmos do baptismo, neste momento?»²⁵². É que «aquele milagre foi realizado em figura, através de Moisés»²⁵³.

O que Paulo apenas enuncia, desenvolve-o Ambrósio detidamente. Na verdade, uma vez apontados e explicados os elementos que, sobretudo à luz de *Ex* 14,21-15,21, prefiguravam o Sacramento do baptismo, o neófito compreenderá que, na verdade, «já então, naquela passagem dos Hebreus aconteceu uma figura antecipada do sagrado baptismo»²⁵⁴, agora comunitariamente celebrado na solene Vigília Pascal.

Esta aproximação tipológica é particularmente explorada pelo bispo de Milão. Segundo ele, tal relação radica no povo hebreu e no seu êxodo; no faraó e seu exército; na coluna de fogo e de luz e também na coluna de nuvem; nas águas do Mar Vermelho; e, finalmente, em Moisés e no seu cajado.

²⁵⁰ «In mare autem rubro figuram istius baptismatis existisse ait apostolus dicens quia 'patres nostri omnes baptizati sunt in nube et in mari' et subdidit: 'Haec autem omnia in figura facta sunt illis'. Illis in figura, sed nobis in ueritate»: *Sacr.* 1,20 = SCh 25bis 70. Cf. *Spiritu* III 4,22 = CSEL 79,160; *In ps.* 118 5,6 = CSEL 62,85.

²⁵¹ Excluímos *Sermo* 12 = PL 17,626-628, onde esta figura é abordada em termos muito próximos dos de AMBRÓSIO. Com efeito, ao contrário de J. P. MIGNE, A. MUTZENBECHER, na sua edição crítica, considera-o de MÁXIMO de Turim (cf. *Sermo* 100 = CCL 23,397-400, conforme justifica *ibid.*, 397: «De acordo com os indícios n. 4.9.13.14.16 [cf. introd. do Autor, p. XXVIII] o sermão parece genuíno de Máximo [Secundum indicia n. 4.9.13.14.16 genuinus Maximii sermo uidetur]).

²⁵² «Quid praecipuum quam quod per mare transiuit Iudaeorum populus ut de baptismo loquamur»: *Sacr.* 1,12 = SCh 25bis 66.

²⁵³ «Illud miraculum per Moysen in figura factum est»: *Myst.* 13 = SCh 25bis 162.

²⁵⁴ «In illo Hebraeorum transitu iam tunc sacri baptismatis figura praecesserit»: *Myst.* 12 = SCh 25bis 162.

Com mestria invulgar, Ambrósio, centra os neófitos, isto é, os cristãos, no termo do drama vivido pelo povo escravizado em terra estranha: «O povo saíu do Egipto»²⁵⁵. Porém, longa e penosa foi a caminhada²⁵⁶, desde a recusa pertinaz do faraó em deixá-lo partir, à perseguição do tirano e à reconhecida incapacidade para escapar à escravidão pelas suas próprias forças, à dureza da travessia do deserto.

Chegados à insuperável barreira das águas, os Hebreus dão-se conta da sua situação desesperada e «começaram a murmurar»²⁵⁷. O bispo de Milão resume assim o perigo dramático da destruição eminente: «O povo judeu estava cercado: dum lado, ameaçava-o o exército egípcio; do outro, os Hebreus estavam bloqueados pelo Mar. Nem podiam atravessar as águas, nem retroceder para atacar o inimigo»²⁵⁸. Nestas circunstâncias, esfumava-se o sonho da libertação ansiada, ao mesmo tempo que se adensava o espectro do regresso ao cativeiro.

O drama vivido pelo povo hebreu, ameaçado pelos seus perseguidores e impossibilitado de atravessar o Mar, serve adequadamente para iluminar a experiência existencial do neófito, quer durante o catecumenado — já então era chamado a sair do Egipto²⁵⁹ — quer sobretudo por ocasião da celebração do baptismo²⁶⁰.

De facto, por um lado, o faraó e suas tropas, tiranizando o povo que queriam manter cativo, são um expressivo símbolo do diabo, também um autêntico faraó²⁶¹ que, qual inimigo bem armado, escraviza todo o homem. Por outro lado, o povo hebreu, subjugado e perseguido, mas ansiando pela liberdade, representa o catecúmeno, antes de mergulhar nas águas.

Recorrendo a significativas imagens, Ambrósio exprime-se deste modo, a respeito da condição da humanidade, simbolizada na condição de uma filha de Israel: «Cativos se encontravam na verdade os povos pagãos. Estavam cativos. Não falo do cativeiro imposto a um povo pelo inimigo, mas falo daquele cativeiro que é maior,

²⁵⁵ «Ex Aegypto populus exiuit»: *In Lc.* 2,84 = CCL 14,68.

²⁵⁶ Cf. *In ps.* 118 5,3 = CSEL 62,83.

²⁵⁷ «Murmurare coeperunt»: *Sacr.* 1,20 = SCh 25bis 70.

²⁵⁸ «Conclusus erat populus iudaeorum. Instabat Aegyptius cum armatis ex una parte, et ex altera parte mari claudebantur Hebraei, neque maria transire poterant, neque in hostem recurrere»: *Sacr.* 1,20 = SCh 25bis 70. Cf. *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 184.

²⁵⁹ Cf. *In ps.* 118 5,5 = CSEL 62,84; *Interp. Iob* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276.

²⁶⁰ Cf. pp. 60; 144-146.

²⁶¹ Cf. *Hex.* I 4,14 = CSEL 32/1,12; *In ps.* 118 12,36 = CSEL 62,272; pp. 60; 145.

quando o diabo com os seus impõe um domínio cruel e submete ao seu jugo os pecadores»²⁶².

Esta declaração é feita a propósito da menina israelita que servia em casa de Naaman. Porém, traduz justamente o pensamento de Ambrósio, a respeito do povo hebreu em particular e da humanidade em geral. Porque pecador, também o catecúmeno fora duramente subjugado pelo diabo.

Todavia, no auge do perigo invencível em que os Hebreus se encontravam, intervém Javé, o condutor e o libertador do seu povo que murmurava. Recorda Ambrósio que «então Moisés tinha na mão o cajado»²⁶³, aquele cajado com que, segundo as ordens do mesmo Deus, já realizara numerosos prodígios que haviam forçado o faraó renitente a deixar partir aquele povo ameaçado de morte²⁶⁴. O mesmo faraó, o mesmo povo, o mesmo Moisés com o mesmo cajado, e a mesma Palavra de Javé: por aqui passa a contínua vontade salvífica de Deus, o verdadeiro libertador dos Hebreus.

Face à descrença e desespero do povo, Moisés acredita e confia. E o inacreditável torna-se realidade: «À ordem de Deus, Moisés tocou as águas com o cajado, e a água do Mar dividiu-se, sem dúvida, não de acordo com o seu comportamento natural, mas de acordo com a graça da ordem celeste»²⁶⁵.

O significado deste gesto, revelador da vontade salvífica de Deus, em relação ao seu povo cativo, é evidente. Com frequência, Ambrósio o traz à memória e consideração do neófito, não se cansando de repetir no seu ensino que «Moisés ergueu o cajado, a água separou-se e como que congelou, à maneira de muralhas, e por entre as águas rasgou-se uma via para os caminhantes»²⁶⁶.

Pela miraculosa intervenção de Deus, as águas ameaçadoras, consideradas causa de morte eminente para o povo hebreu, conver-

²⁶² «Captivus enim erat populus nationum, captivus erat, non dico captivitatem sub hoste aliquo populo constitutam, sed eam captivitatem dico quae maior est, quando diabolus cum suis saevo dominatur imperio et captiva sibi colla subicit peccatorum»: *Sacr.* 2,8 = SCh 25bis 78. Cf. *Myst.* 18 = SCh 25bis 164.

²⁶³ «Tunc Moyses virgam tenebat»: *Sacr.* 1,20 = SCh 25bis 70. A mesma acentuação em *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 184.

²⁶⁴ Cf. nomeadamente *Ex* 7,9.15-20; 8,1s.12s; 9,23s; 10,13 — passagens subjacentes a *Myst.* 51 = SCh 25bis 184.

²⁶⁵ «Diuino imperio uirga Moyses tetigit aquas et se unda diuisit, non utique secundum suae naturae consuetudinem, sed secundum gratiam coelestis imperii»: *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112. Reafirma aos neófitos o que já lhes explicara durante o catecumenado: cf. *Hex.* II 3,11 = CSEL 32/1,49; III 2,9 = CSEL 32/1,66.

²⁶⁶ «Virgam leuauit Moyses, separauit se aqua et in murorum speciem congelauit atque inter undas uia pedestris adparuit»: *Myst.* 51 = SCh 25bis 184. A imagem do 'congelamento' das águas ocorre também em *Spiritu* III 4,21 = CSEL 62,159; *Hex.* II 3,11 = CSEL 32/1,49.

tem-se em sepulcro sim, mas para o seu inimigo perseguidor, enquanto antes tinham sido meio de salvação para os fugitivos. E o povo, finalmente liberto, pode cantar louvores ao seu Deus²⁶⁷.

Também aqui sobressai, uma vez mais, a dupla função da água, na Economia da salvação: se, por um lado, é instrumento de morte, por outro, ela é também fonte de vida. É nesta perspectiva que Ambrósio frisarà a dupla e antitética faceta do acontecimento salvífico do Mar Vermelho, «no qual o Egípcio morreu e o Hebreu escapou»²⁶⁸. Assim, de maneira clara, aquele acontecimento prefigura a acção das águas consagradas do baptismo, nas quais é vencido e sepultado o diabo e, ao mesmo tempo, é salvo o catecúmeno.

De facto, os inimigos espirituais são eliminados nas águas consagradas. O pecado, nas suas diversificadas expressões, sinal do domínio tiranizante do diabo, é destruído; a vida, isto é, a santidade e a graça, sinais da acção libertadora de Jesus Cristo, traduzem a real libertação do neófito. É nesta perspectiva que Ambrósio interroga literariamente o neófito nestes termos: «Na verdade, que outro ensinamento recebemos nós todos os dias, a respeito deste Sacramento, senão que a culpa é engolida e o erro é abolido, a piedade e a inocência, porém, atravessam intactas?»²⁶⁹.

Neste contexto, as águas do Mar Vermelho prefiguraram, sem dúvida, as águas da Fonte baptismal. O êxodo dos Hebreus prefigurou a *passagem*, isto é, a *páscoa*, celebrada no baptismo, qual novo êxodo anunciado pelo profeta²⁷⁰.

Porém, a verdade manifesta e realiza mais claramente o conteúdo salvífico da figura. De facto, tendo recordado diferentes etapas do êxodo do povo hebreu, afirma Ambrósio: «Deste modo, naquele povo aconteceu a figura; em nós, a verdade»²⁷¹.

Antes de mais, atestam-no os acontecimentos²⁷²: a maioria dos que haviam atravessado o Mar Vermelho, mesmo Moisés e sua irmã Maria, morreu no deserto. Ora, exclama o bispo de Milão, «que aproveitou àqueles antepassados — a quem não foi permitido chegar

²⁶⁷ Cf. *In Lc.* 6,7 = CCL 14,177.

²⁶⁸ «In quo Aegyptius interiit et Hebraeus euasit»: *Myst.* 12 = SCh 25bis 162. De modo semelhante em *In ps.* 36,26 = CSEL 64,92; *Offic.* 3,107 = PL 16,175.

²⁶⁹ «Quid enim aliud in hoc quotidie sacramento docemur nisi quia culpa demergitur et error aboletur, pietas autem et innocentia tota pertransit?»: *Myst.* 12 = SCh 25bis 162.

²⁷⁰ Cf. nota 276.

²⁷¹ «Itaque in illo populo typus fuit, in nobis ueritas»: *In ps.* 118 5,6 = CSEL 62,85.

²⁷² Cf. *Sacr.* 1,12 = SCh 25bis 66; *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412.

à terra da ressurreição — atravessar o Mar Vermelho?»²⁷³. Todavia, sobreviveu Jesus, isto é, Josué, figura daquele Jesus que havia de vir, para salvar a humanidade. De qualquer modo, embora de maneira imperfeita, porque figura, aquele êxodo libertador, para muitos incompleto, anunciava a passagem, isto é, a mudança radical, operada nas e pelas águas do baptismo, passagem que conduz quem nestas águas mergulha, não à morte, mas à verdadeira ressurreição.

Recordando este paralelismo, dirá Ambrósio:

«Contudo, os Judeus que atravessaram [o Mar], todos morreram no deserto. Ao contrário, quem passa por esta fonte, isto é, quem passa das coisas terrenas às celestes — na verdade, nisto consiste a passagem, a páscoa, portanto, isto é, a sua passagem, uma passagem do pecado à vida, da culpa à graça, da imundície à santidade — quem passa por esta Fonte, não morre, mas ressuscita»²⁷⁴.

Portanto, é evidente que a Escritura, através do êxodo dos Hebreus, anunciava em figura a graça do baptismo de Cristo²⁷⁵, isto é, o *novo êxodo*, já vislumbrado e prometido pelo *Deutero-Isaías*²⁷⁶.

A acção libertadora de Deus, através de Moisés, munido do seu cajado, ferindo as águas do Mar, anunciara em imagem a salvação do mesmo Deus em Jesus Cristo que, através da sua cruz — poderemos nós dizer, de algum modo figurada naquele cajado²⁷⁷ — libertou o neófito dos inimigos que o mantinham anteriormente cativo.

Quanto a Moisés, já Paulo o apresentara como figura de Cristo, precisamente em contexto baptismal. De facto, a expressão «bapti-

²⁷³ «Quid profuit patribus transire per mare rubrum, quibus ad terram resurrectionis non licuit pervenire?»: *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412.

²⁷⁴ «Attamen qui transierunt Iudaei mortui sunt omnes in deserto. Caeterum qui per hunc fontem transit, hoc est, a terrenis ad coelestia — hic est enim transitus, ideo pascha, hoc est, transitus eius, transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam, ab inquinamento ad sanctificationem — qui per hunc fontem transit, non moritur sed resurgit»: *Sacr.* 1,12 = Sch 25bis 66. Cf. *Sacr.* 3,12 = Sch 25bis 100.

²⁷⁵ Cf. *In Lc.* 5,94 = CCL 14,166.

²⁷⁶ Cf. *Is* 43,16-19; 50,2; 51,9s; pp. 21s.

²⁷⁷ De facto, no que respeita ao cajado de Moisés, AMBRÓSIO — embora tenda a vislumbrar na madeira associada às águas uma indiscutível figura da cruz do Senhor, proclamada pelo bispo sobre a Fonte baptismal (cf. pp. 272s, a propósito do ramo de oliveira, trazido pela pomba após o dilúvio, pp. 295s, quanto ao lenho de Moisés, em Mara, e pp. 318s, quanto ao cabo do machado de Eliseu) — não o apresenta aqui explicitamente como figura da cruz. O cajado (*uirga*) não é identificado com o madeiro (*lignum*). Quando, a propósito das águas do rochedo de Refidim (cf. *Sacr.* 5,3 = Sch 25bis 120-122) evoca o simbolismo do cajado, utiliza sempre o mesmo termo (*uirga*), sem o relacionar com a cruz.

zados em Moisés»²⁷⁸ é significativamente paralela àquela «baptizados em Cristo»²⁷⁹, típica do Apóstolo. Não admira, pois, que, inspirado em textos paulinos, Ambrósio apresente Moisés como figura de Cristo²⁸⁰. O povo era conduzido por Moisés e, após a sua morte, por Josué, também figura de Jesus²⁸¹. É o Senhor Jesus que o cristão agora deve seguir, para poder entrar na terra prometida²⁸², isto é, na terra da ressurreição.

A dimensão cristológica do baptismo, figurado no Mar Vermelho, é afirmada não só na relação tipológica estabelecida entre Moisés e Jesus Cristo, mas também na coluna de fogo que ilumina os Hebreus, conduzidos por Moisés. Também esta coluna, inseparável da acção libertadora de Moisés, é uma figura de Cristo — bem como do Espírito Santo, como adiante referiremos. Sem a luz daquela coluna difundida, não se consumaria a libertação do povo judeu. Com efeito, este povo «desconhecia o caminho que o conduziu à terra santa. Deus mandou a coluna de fogo, para que o povo conhecesse o caminho durante a noite»²⁸³. Também sem a luz que é Cristo não se teria operado a salvação do catecúmeno. Aliás, também é verdade que quem quiser ver a luz de Cristo, primeiramente tem de sair do Egipto²⁸⁴.

Sem dúvida que, à luz do sentido óbvio do relato bíblico, relativo ao Mar Vermelho, o catecúmeno seria levado a tecer louvores a Moisés e ao poder enigmático do seu cajado. Todavia, não foi devido às ordens de Moisés que o Mar, uma vez dividido, viabilizou a libertação do povo e, de imediato, a derrota e a morte do faraó e de suas tropas. Neste contexto, ensinará Ambrósio: «Moisés orava e outro ordenava. Moisés pedia, Cristo actuava. Moisés fugia, Cristo complementava. Moisés seguia a coluna, para fugir às trevas da noite, Cristo iluminava»²⁸⁵. A relação tipológica entre Moisés e Cristo, figurado agora naquela coluna de fogo, é evidente e expressiva, neste texto.

²⁷⁸ 1 Cor 10,2. Cf. *In ps.* 118 16,29 = CSEL 62,367; p. 24, nota 90.

²⁷⁹ *Rom* 6,3; *Gál* 3,27; cf. p. 24, nota 90.

²⁸⁰ Cf. *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412, que adiante analisamos.

²⁸¹ Cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum* 204-216, refere os numerosos testemunhos desta tipologia, já indicada em *Heb.* 4,8-14. Quanto a TERTULIANO, cf. *Marc.* III 16,3s = CCL 1,529; IV 13,4 = CCL 1,573; *Jud.* 9,21s = CCL 2,1370s; em relação a AMBRÓSIO, cf. *In ps.* 39,9 = CSEL 64,218; *In ps.* 47,21 = CSEL 64,359.

²⁸² Cf. *In ps.* 118 5,6 = CSEL 62,85.

²⁸³ «Nesciebat uiam, quae ad terram duceret sanctam. Misit deus columnam ignis, ut per noctem populus uiam disceret»: *In Lc.* 2,84 = CCL 14,68.

²⁸⁴ Cf. *Interp. Job* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276.

²⁸⁵ «Moyses orabat et alius imperabat, Moyses precabatur, Christus operabatur, Moyses fugiebat, Christus insequabatur, Moyses columnam nubis sequebatur, ut nocturnas tenebras declinaret, Christus inluminabat»: *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412.

Nesta perspectiva, mais que Moisés, actuava Cristo, veladamente presente naquela coluna. Sublinhando a cooperação imprescindível da luz que da coluna irradiava, para que Moisés levasse a bom termo a sua missão, acrescenta explicitamente o bispo de Milão: «Que é a luz senão a verdade, pois que esta irradia uma luz visível e clara? Quem é a coluna de luz senão Cristo Senhor, que expulsou as trevas da infidelidade e derramou no coração dos homens a luz da verdade e da graça espiritual?»²⁸⁶.

Para Ambrósio, aquela coluna de luz que permitiu ao povo seguir sem desvios o verdadeiro caminho da libertação, é figura de Cristo, Ele também Luz dos homens²⁸⁷, caminho e verdade²⁸⁸, mais ainda, fonte inesgotável de graça²⁸⁹.

Por isso mesmo, agora que Cristo veio realizar o que em figura Deus então operou, por ocasião do êxodo do Egito, tornam-se desnecessários os sinais — seja Moisés, seja a coluna de fogo, isto é, de luz — e apenas é exigida a fé²⁹⁰, pela qual o neófito foi realmente salvo. Por isso, o tempo de baptismo é marcado por atitudes de fé em Cristo, e não por murmurações ou dúvidas²⁹¹.

A graça do baptismo foi também concedida pela acção simultânea do Espírito Santo. Nada mais natural: «Na verdade, como pôde acontecer sem a operação do Espírito Santo a figura do Sacramento, cuja verdade plena está no Espírito?»²⁹². Assim é que Ambrósio descortina a presença benfazeja e essencial do Espírito Santo, sobretudo na coluna de névem — que também representava Cristo que viria, como veremos — e ainda no *spiritus*, que fez regressar as águas ao seu curso normal, aniquilando os Egípcios, e também na própria coluna de fogo.

A coluna de fogo, primariamente figura de Cristo, enquanto irradiadora de luz que ilumina, como acabámos de referir, é secundariamente figura do Espírito Santo, na medida em que é sob a imagem

²⁸⁶ «Lux quid est nisi ueritas quia apertum et planum lumen effundit? Columna lucis quis est nisi Christus dominus qui tenebras infidelitatis depulit, lucem ueritatis et gratiae spiritalis adfectibus infudit humanis?»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72. A graça e a verdade tornaram-se realidade para os homens através de Jesus Cristo: cf. *Myst.* 13 = SCh 25bis 162 (texto citado na nota 311).

²⁸⁷ Cf. *Jo* 8,12 [a propósito, cf. *SB*, nota i), 1409]. Tema sobretudo presente no quarto Evangelho: cf. 1,4.7.8.9; 3,19; 9,5; 12,35.36.

²⁸⁸ Cf. *Jo* 14,6.

²⁸⁹ Cf. *Jo* 1,14.17.

²⁹⁰ Cf. *In Lc.* 2,84 = CCL 14,68.

²⁹¹ Cf. *Sacr.* 1,21 = SCh 25bis 70-72.

²⁹² «Nam quemadmodum typus sacramenti potuit esse sine operatione spiritus sancti, cuius ueritas omnis in spiritu est?»: *Spiritu* III 4,23 = CSEL 79,160.

do fogo — que purifica e queima — que o Espírito Santo costuma revelar-Se na Escritura²⁹³. Ambrósio explora um e outro aspecto, conforme aproveita aos seus propósitos intencionais do momento. Aliás, esta flexibilidade deve ser enquadrada no contexto global da sua teologia da Trindade. Quando na sua mistagogia está interessado em relacionar a presença actuante do Espírito Santo no mistério do baptismo, o bispo de Milão, recordando o acontecimento do Jordão²⁹⁴, associa-O à pomba do dilúvio²⁹⁵, bem como ao fogo que desceu do céu às preces de Gedeão e de Elias²⁹⁶. É então que explica: «Àqueles, para que acreditassem, era enviado um fogo visível; quanto a nós, que acreditamos, opera um fogo invisível; àqueles em figura; a nós, como advertência»²⁹⁷.

Na mesma perspectiva de acentuação pneumatológica, comentando a travessia do Mar Vermelho²⁹⁸, relaciona o Espírito Santo, quer com a coluna de fogo — que, acompanhando os fugitivos durante a noite, possibilitou a passagem dos Judeus — quer com a coluna de nuvem que, durante o dia, os pretegia. De facto, uma e outra prefiguravam a graça espiritual do baptismo. Por isso, conclui o bispo de Milão, «esta operação de Deus [...] não aconteceu sem a acção do Espírito Santo»²⁹⁹, como figura da verdade do mistério espiritual. E junta dois testemunhos da Escritura: 1 *Cor* 6,11 e 10,1-4.

A acção eficaz do Espírito Santo revela-se também, nota o bispo de Milão, quando através do *spiritus*, as águas, regressando ao seu curso normal, mataram e sepultaram no abismo profundo os inimigos perseguidores. O mistagogo evoca, a propósito, o cântico de Moisés, citando o passo fundamental de *Ex* 15,10: «Enviaste o teu Espírito e o Mar engoliu-os»³⁰⁰. Repetimos, também aqui Ambrósio vê em *spiritus*, não o vento, mas sim o Espírito Santo a actuar³⁰¹.

Se também ao Espírito de Deus, figurado na coluna de fogo e na coluna de nuvem, se ficou a dever o êxito da travessia das águas,

²⁹³ Cf. *Spiritu* I 10,113 = CSEL 79,64; I 14,144-149 = CSEL 79,76-78.

²⁹⁴ Cf. *Myst.* 24 = SCh 25bis 168.

²⁹⁵ Cf. *Myst.* 24 = SCh 25bis 168.

²⁹⁶ Cf. *Myst.* 26 = SCh 25bis 170.

²⁹⁷ «Ignis illis uisibilis mittebatur ut crederent, nobis inuisibilis operatur qui credimus, illis in figuram, nobis ad commotionem»: *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

²⁹⁸ Cf. *Spiritu* III 4,21-24 = CSEL 79,159s.

²⁹⁹ «Hanc [...] operationem dei [...] sine sancti spiritus operatione non fuisse»: *Spiritu* III 4,22 = CSEL 79,160.

³⁰⁰ «Misisti spiritum tuum et cooperuit eos mare»: *Myst.* 12 = SCh 25bis 162.

³⁰¹ Cf. nota 87. A influência de AMBRÓSIO parece evidente em AGOSTINHO, *Quaest. Ex.* 55 = CCL 33,94, a propósito de *Ex* 15,10.

é justo que o Espírito Santo seja cantado. Aliás, de acordo com as suas categorias exegéticas, o *spiritus* que actuou para eliminar os Egípcios, seria o mesmo que, já antes presente, segundo *Ex* 14,21, abriu o caminho da liberdade a Israel.

Finalmente, é a coluna de nuvem que mais expressivamente revela a presença do Espírito Santo. Tendo declarado que a coluna de fogo representava Cristo, o Pastor acentua que «a coluna de nuvem é o Espírito Santo»³⁰².

Assim, com a luz e a protecção de Deus³⁰³, o povo pôde avançar e separar-se cada vez mais dos perseguidores. Com a luz, iluminava Deus o seu caminho, durante a noite; com a nuvem, protegia-o do ardor do sol, durante o dia. A missão divina da luz era, portanto, complementada pela acção refrescante³⁰⁴ da nuvem. Cristo, isto é, «a coluna de luz [,] ia à frente»³⁰⁵ do povo, enquanto os Egípcios eram envolvidos pela escuridão da noite. E, quando raiava o sol, «sobrevinha a coluna de nuvem, como que a sombra do Espírito Santo»³⁰⁶. O efeito benéfico daquela nuvem é, pois, um adequado sinal do Espírito de Deus que, tal como o confirmará o anúncio do mistério da Incarnação³⁰⁷, «cobre com a sua sombra aqueles que visitou»³⁰⁸. É esta grelha de leitura do acontecimento que leva Ambrósio a concluir a sua alocução aos neófitos, acentuando: «Portanto, vêz que através da água e do Espírito Santo nos foi manifestada uma figura do baptismo»³⁰⁹.

³⁰² «Columna nubis est spiritus sanctus»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

³⁰³ Cf. *In ps.* 118 4,3 = CSEL 62,83.

³⁰⁴ Cf. *In ps.* 118 4,3 = CSEL 62,83.

³⁰⁵ «Praeibat columna lucis»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

³⁰⁶ «Sequebatur columna nubis quasi obumbratio spiritus sancti»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

³⁰⁷ Lendo o acontecimento do Mar Vermelho à luz deste mistério, AMBRÓSIO considera a coluna de nuvem um anúncio profético da futura vinda de Cristo ao mundo, no seio da Virgem Maria. Se, aquando do exodo, Deus realizou a salvação dos Hebreus, pelo mistério da Incarnação actuou a redenção do género humano (cf. *Myst.* 13 = SCh 25bis 162). Se na travessia do Mar, Deus visitou o seu povo e protegeu-o com a sombra (*obumbratio*) da nuvem isto é, do Espírito Santo, no anúncio a Maria, o Mensageiro celeste explica que Ela será Mãe, porque a cobrirá com a sua sombra (*obumbrabit*, segundo reza o texto latino de *Lc* 1,35) a Força, do Altíssimo, isto é, o Espírito Santo (cf. *Spiritu* II 5,37-41 = CSEL 79,101s).

Neste contexto, a *nuvem leve* é, por um lado, a figura de Maria que, descendendo de Eva, foi Virgem que agradou ao Senhor e concebeu, não no pecado, mas por acção do Espírito Santo, que sobre Ela desceu (cf. *In ps.* 118 4,3 = CSEL 62,83s); e, por outro, simboliza o próprio Cristo que assumiu um corpo humano, não afectado pelo pecado, para descer do céu ao Egipto deste mundo (cf. *In ps.* 118 4,4 = CSEL 62,84).

³⁰⁸ «Obumbrat quos reuisit spiritus sanctus»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

³⁰⁹ «Vides ergo quod per spiritum sanctum et per aquam typum baptismatis demonstrauerit»: *Sacr.* 1,22 = SCh 25bis 72.

Na verdade, sem o Espírito Santo, o mistério é esvaziado do seu conteúdo salvífico. Só a sua presença activa realiza o que sacramentalmente é celebrado³¹⁰. Convicto desta dimensão pneumatológica do baptismo, pergunta Ambrósio, a propósito, ao comentar a figura do Mar Vermelho: «Por conseguinte, se já na figura esteve presente o Espírito Santo, não estará na verdade, quando a Escritura te diz que 'a lei foi dada através de Moisés, mas a graça e a verdade tornaram-se realidade através de Jesus Cristo' ?»³¹¹. De modo semelhante, com o mesmo vigor, acentua noutro escrito: «Na verdade, quem há que negue a sua operação no banho em que sentimos a sua operação e a sua graça?»³¹².

Assim explorados os significativos elementos tipológicos do êxodo dos Hebreus, o bispo de Milão podia sublinhar, à luz da sua exegese, a dimensão trinitária do baptismo então figurado. Neste como naquele, a acção é de Deus. Num e noutro, também os sinais da presença do Filho e do Espírito Santo são inegáveis³¹³. Se pela acção de Deus, a passagem do Mar Vermelho e a travessia do deserto abriram, enfim, caminho à vida em liberdade, na terra da ressurreição — que a maioria, porém, não alcançou — após a escravidão no Egipto, agora os cristãos, rejeitada a escravização do diabo vencido, celebram a sua liberdade e vida em Cristo, plenamente readquiridas pelo dom do Espírito Santo. O baptismo abriu a todos, uma vez ressuscitados em Cristo, o caminho que conduz à verdadeira terra da ressurreição. O baptismo é, pois, com toda a propriedade, o *novo e definitivo êxodo*.

3.2.2.1.3 Síntese comparativa

Os elementos tipológicos básicos que, na abordagem desta figura, são desenvolvidos por Tertuliano — mormente as águas, o faraó e o seu exército, o povo hebreu escravizado e liberto — estão igualmente presentes na mistagogia de Ambrósio.

³¹⁰ Cf. pp. 71-76; 185s; 219s, 228-231.

³¹¹ «Si ergo in figura fuit spiritus, non adest in ueritate cum scriptura tibi dicat 'quia lex per Moysen data est, gratia autem et ueritas per Iesum Christum facta est' ?»: *Myst.* 13 = SCh 25bis 162.

³¹² «Quis enim operationem eius abnuat in lauacro, in quo operationem eius sentimus et gratiam ?»: *Spiritu* III 4,24 = CSEL 79,160.

³¹³ Quanto à sua presença no baptismo, cf. pp. 71-78; 87s; 106-108; 153-156; 172-180; 219s, 228-231.

Coincidente é também a interpretação que ambos apresentam a respeito dos mesmos: o Egípto, símbolo da escravidão; o faraó e suas tropas que, perseguindo o povo hebreu à busca de liberdade, são vencidos e sepultados nas águas do Mar, como o diabo, naqueles figurado, é derrotado e aniquilado, nas águas do baptismo; a travessia do Mar Vermelho, caminho de perdição e de morte para o inimigo, mas de salvação e de vida para os Hebreus, o que claramente anuncia a realidade do Sacramento.

Neste contexto, ambos relevam a estreita relação da figura com o que, através do rito da renúncia, foi simbolizado, na celebração do baptismo. Na verdade, na figura como na sua realização, a renúncia é o primeiro passo que viabiliza a *passagem* da escravidão para a liberdade. Depois é que sobrevém igualmente a superação da morte pela vida. Perspectivada como acontecimento salvífico único, a passagem do Mar Vermelho prefigurou, sem dúvida, a salvação operada por Deus em Cristo, nas águas do baptismo.

Deste modo, Ambrósio assume e desenvolve o património tipológico-teológico de Tertuliano, isto é, da Tradição da Igreja: os binómios escravidão-liberdade, por um lado, e morte-vida, por outro, presentes na figura, tornam-se realidade plena no Sacramento. A condição do neófito, como a do povo hebreu, após a passagem através das águas, por acção de Deus, é, pois, radicalmente alterada.

A par deste património comum, é relevante, sem dúvida, a novidade de Ambrósio, a qual se manifesta, quer no aprofundamento do sentido dos elementos tipológicos referidos, no contexto da Economia da salvação, quer sobretudo na exploração do significado profundo da presença da *coluna* na figura do Mar Vermelho. A dupla função daquela *núvem* — irradiar luz, enquanto *coluna* de fogo, durante a noite, e proteger do calor ardente do sol, enquanto *núvem*, durante o dia — permite a Ambrósio relacionar, também a partir desta figura, a dimensão trinitária do baptismo. Na verdade, na perspectiva do Sacramento, a *núvem* iluminadora prefigurava a acção salvífica de Deus em Jesus Cristo que viria; e a mesma *núvem* protectora anunciava a futura acção salvífica do mesmo Deus através do Espírito Santo, também simbolicamente presente no *spiritus* que actuou sobre as águas do Mar e transformou estas em sepulcro do inimigo.

Sem Cristo e sem o Espírito de Deus não teria havido salvação no Mar, como não há agora verdadeiro baptismo. Deste modo, por um lado, Ambrósio realça com evidência o valor tipológico do acontecimento salvífico passado e, por outro, integra-o natural e

organicamente, na perspectiva trinitária do baptismo, a verdade da figura.

Neste enquadramento, é evidente que o bispo de Milão sublinha particularmente a actuação e a revelação da Trindade, na Economia da salvação e, por conseguinte, perspectiva o baptismo como real acontecimento salvífico — como *novo êxodo* — no qual opera e Se revela a mesma Trindade.

3.2.2.2 As águas de Mara³¹⁴

3.2.2.2.1 Em Tertuliano

«Aquele lenho era Cristo que, por Si, dava remédio às águas, antes envenenadas e amargas, transformando-as em águas inteiramente salutares, isto é, em águas do baptismo»³¹⁵.

Passado que foi o Mar Vermelho, teve o povo de enfrentar a dureza da travessia do deserto. Um perigo constante que o ameaçou foi a sede, quer devido à inexistência de água, quer à falta de água potável. Foi o que sucedeu em Mara. Deus, porém, confirmando o seu desígnio de salvação, a respeito do seu povo, continua a actuar, de modo a consumá-lo.

O episódio de Mara, apreciado neste contexto, é também uma figura do baptismo. A reflexão que o acontecimento proporciona a Tertuliano, permite-nos assinalar, já então, vários elementos tipológicos, mormente: as águas amargas e envenenadas, ali encontradas; o povo que morre de sede no deserto; Moisés, que com um lenho torna aquelas águas potáveis.

O amargor das águas envenenadas realça certamente o seu carácter inútil, mesmo maléfico. Não só não podem dessedentar o povo, como constituem mesmo um perigo mortal para os caminhantes. Esta sua caracterização é expressivamente traduzida pelo vocabulário usado pelo nosso Autor. De certo modo, porque inquinadas, as águas de Mara simbolizam as águas inúteis e perniciosas dos pagãos³¹⁶ e, ao

³¹⁴ Cf. Ex 15,22-25; Núm 33,8; M. PERESSON, *La iniciación* 424-427.

³¹⁵ «Lignum illud erat Christus uenenatae et amarae naturae uenas in saluberrimam aquam, baptismi scilicet ex sese remedians»: *Bapt.* 9,2 = CCL 1,284. Cf. CIPRIANO, *Zelo* 17 = CCL 3A 85.

³¹⁶ Cf. *Bapt.* 5,1-5 = CCL 1,280s.

mesmo tempo, o pecado. Aquelas águas, ameaçando a vida do povo sedento, podem matar em vez de salvar, à semelhança das águas a que recorrem os pagãos nos seus ritos, bem como à semelhança do pecado que, de facto, envenena e mata o homem.

Tertuliano acentua que «somos inquinados pelo pecado»³¹⁷. As águas de Mara, mortíferas por natureza, simbolizam o pecado que afecta o homem na sua própria condição existencial. Nestas circunstâncias, os Hebreus são bem o símbolo de todo o homem que, privado da água divina, é igualmente ameaçado de morte. De algum modo, o drama do homem pecador é semelhante ao do povo sedento, enquanto as águas, necessárias à sua sobrevivência, não forem transformadas.

É neste sentido que Deus actua, através da intervenção profética de Moisés. De facto, lançando um lenho naquelas águas perigosas, Moisés muda a sua natureza. Nesta perspectiva, tendo falado do Mar Vermelho, sublinha o Autor: «Também a água, através do lenho de Moisés, é curada: viciada e amarga, torna-se potável e doce, como é próprio dela»³¹⁸.

Na sequência da acção do libertador, alterada é também a sorte e a condição do povo. Antes, quem daquelas águas bebesse, sentiria mal-estar, doença e morte; depois, matam a sede e revigoram os peregrinos. Deste modo, «o povo que no deserto percia de sede, bebendo, reviveu»³¹⁹.

Para tão grande necessidade, Deus sabe encontrar o remédio eficaz que cura as águas e salva o povo. As águas ameaçadoras tornam-se salvadoras, uma vez mais. São elas que, também em Mara, garantem a sobrevivência e a caminhada do povo hebreu, porque, uma vez transformadas, o libertam da morte, que a sua insalubridade ameaçava causar, e o revitalizam, ao dessedentá-lo.

À tortura da sede associa Tertuliano a dureza do deserto: uma e outra continuamente ameaçam o povo, peregrino da liberdade. Para matar a sede e salvar os Hebreus, Deus actua através do lenho que Moisés lança nas águas; para vencer o deserto, Deus encaminha-os para a terra prometida. Neste contexto, o deserto a que procuram fugir simboliza o mundo, infestado de perigos, devido à presença nele do diabo, do qual o catecúmeno tenta libertar-se. Se o povo hebreu

³¹⁷ «Delictis inquinamur»: *Bapt.* 4,5 = CCL 1,280.

³¹⁸ «Item aqua de amaritudinis uitio in suum commodum suauitatis Mosei ligno remediatur»: *Bapt.* 9,2 = CCL 1,284.

³¹⁹ «Populus, qui siti periebat in eremo, bibendo, reuixit»: *Jud.* 13,12 = CCL 2,1387.

é libertado da sede e demais dificuldades do deserto, o catecúmeno é subtraído às calamidades do mundo em que vive, uma vez baptizado nas águas transformadas do baptismo³²⁰.

No contexto de Mara, são Moisés e o lenho que, no meio do perigo, têm uma função salvadora essencial. Não admira, pois, que seja naquele lenho, antes de mais e, por consequência, em Moisés, que Tertuliano descubra o simbolismo específico desta figura do baptismo: se o lenho anuncia a cruz de Jesus, Moisés prefigura Cristo.

Também na sua discussão com os Judeus — que ignoram o sentido profundo das Escrituras e, por isso, erradamente rejeitam Cristo crucificado como o seu Messias salvador — Tertuliano realça esta tipologia³²¹. Comentando *Jl* 2,22 — «e a árvore [lignum] produziu o seu fruto» — afirma que o profeta não pensa, certamente, na árvore do paraíso, uma vez que esta causou a morte dos primeiros pais, mas sim na árvore da paixão de Cristo, isto é, na sua cruz, na qual esteve pendente a vida de que Israel, devido à sua descrença, ficou privado³²². E acrescenta, de imediato, textualmente: «Na verdade, esta árvore foi já revelada em figura, quando Moisés tornou potável a água amarga»³²³. A figura é o lenho de Moisés; a realidade é a cruz do Senhor. O fruto anunciado por Joel foi dado por Deus na árvore da cruz, sem a qual o baptismo é infrutífero.

Neste contexto, está igualmente subjacente a aproximação Moisés-Cristo: Este libertou pela cruz, da qual deriva toda a eficácia salvadora das águas do baptismo³²⁴; aquele salvou o povo no deserto, porque, pela virtude do lenho, transformou a natureza das águas de Mara. Aqui, Moisés é inseparável do madeiro, como no baptismo, Cristo é indissociável da cruz.

Identificando a cruz com Cristo, compreendemos que, a partir daí, sendo o lenho lançado nas águas, antes de mais, uma figura da cruz, o Cartaginense o considere também uma figura do próprio

³²⁰ Cf. nota 328.

³²¹ Relativamente à prefiguração da cruz é expressivo todo o capítulo 13 de *Iud.* O escândalo e a incredibilidade da cruz motivaram a necessidade de a mesma ser anunciada em imagem: cf. *Marc.* III 18,2 = CCL 1,531.

³²² Comentando *Jer* 11,19, no contexto da paixão-páscoa de Jesus, que aos seus deixou o Sacramento do Pão e do Vinho, isto é, do seu Corpo e Sangue, TERTULIANO considera o madeiro (*lignum*) figura da cruz: cf. *Marc.* IV 40,3 = CCL 1,656.

³²³ «Hoc enim lignum tunc in sacramento cum Moyses aquam amaram indulcauit»: *Iud.* 13,12 = CCL 2,1387. Cf. CIPRIANO, *Zelo* 17 = CCL 3A 85. Já antes JUSTINO, *Διάλογ.* 86 = PG 6,680c; também AGOSTINHO, *Quaest. Ex.* 57 = CCL 33,95.

³²⁴ Cf. pp. 75s; 349-351.

Cristo. Assim, pode escrever textualmente que «aquele lenho era Cristo»³²⁵, o que equivale a dizer 'era figura de Cristo crucificado' ou 'era uma figura da cruz de Cristo'.

É neste contexto que também as águas de Mara, inúteis e malélicas, antes de receberem a virtude do madeiro, mas transformadas, depois de acolherem tal virtude, são uma figura das águas do baptismo, também elas infrutíferas, antes da bênção e da invocação de Deus³²⁶ — à luz desta figura, diríamos, antes de receberem o dinamismo salvífico da cruz de Cristo — mas transformadas e transformadoras, pela acção do mesmo Deus em Cristo.

De facto, n'Ele, a água do baptismo, à semelhança do que aconteceu em Mara pela acção de Moisés, torna-se saudável em si mesma, isto é, salvífica, pela virtude da cruz. Em Mara, as águas são curadas e tornam-se remédio para os Hebreus, pela virtude do madeiro; no baptismo, as águas são abençoadas e salvam o homem, curando-o do pecado, pela virtude da cruz do Senhor. Só Cristo, pela cruz, torna medicinais as águas do baptismo. E o fruto que por ela Cristo oferece é a salvação. É a cruz que, prefigurada no madeiro que Moisés lança na fonte de Mara³²⁷, faz das águas do baptismo Sacramento da bênção e da salvação que Deus em Cristo realizou a favor dos homens.

A esta luz, se, como referimos, o povo que morria de sede simboliza o homem privado da água divina, sem dúvida que o povo desse-dentado prefigura também aquele povo que via a receber os benefícios da *água de Cristo*. Escreve Tertuliano, a respeito desta aproximação: «O povo que, no deserto, perecia de sede, bebendo, reviveu. Assim nós que, retirados das calamidades do mundo em que vivíamos, morrendo de sede, isto é, privados da Palavra divina, revivemos, bebendo, mediante a água do baptismo, isto é, mediante a água da cruz e da paixão de Cristo, a fé que n'Ele temos»³²⁸.

Assim, esta figura anunciava já o carácter medicinal das águas do baptismo³²⁹. Banhado nelas, o homem é transformado no plano

³²⁵ «Lignum illud erat Christus»: *Bapt.* 9,2 = CCL 1,284.

³²⁶ Cf. pp. 72-76.

³²⁷ TERTULIANO refere ainda outras figuras da cruz nos seus escritos: cf., por exemplo, *Bapt.* 8,2 = CCL 1,283; *Iud.* 13,17-21 = CCL 2,1388s.

³²⁸ «Populus, qui siti periebat in eremo, bibendo, reuixit, sicuti nos, qui de saeculi calamitatibus extracti, in quo commorabamur siti perientes, id est uerbo diuino non proluti, ligni passionis Christi per aquam baptismatis potantes fidem, quae est in eo reuiximus uita»: *Iud.* 13, 12 = CCL 2,1387.

³²⁹ Cf. pp. 305. 309-312; 331-335; 336-338; 342-345.

espiritual, porque é curado do pecado e revitalizado em Cristo, fonte de água viva³³⁰. No baptismo, não se trata apenas de curar, mas de fortalecer a vida readquirida em Cristo crucificado.

3.2.2.2.2 *Em Ambrósio*

«Portanto, como Moisés, isto é, o profeta, lançou um madeiro naquela fonte, também o bispo lança nesta Fonte a proclamação da cruz do Senhor, e a água torna-se doce, em ordem à graça»³³¹.

A fonte das águas amargas em Mara, ante as quais o povo, sedento e cansado da caminhada, murmura, bem como o madeiro que Moisés, seguindo as instruções de Deus, nelas lançou, transformando-as, fundamentam a relação tipológica deste acontecimento salvífico com o baptismo.

Ambrósio começa por explorar o simbolismo do carácter amargo daquelas águas. É que *Mara* significa exactamente *amargor*³³² e evoca a experiência angustiante dos Hebreus que, sedentos embora, não puderam satisfazer de imediato necessidade tão premente, dada a condição imprópria da água, encontrada naquela fonte³³³. Para o bispo de Milão, a água amarga simboliza toda a criatura que, sujeita à corrupção da sua natureza, se torna, de facto, amarga para todos. Quanto ao homem, frágil na sua natureza, é corrompido pelo pecado. Os pagãos são amargos por causa do pecado³³⁴. A água corrompida representa o homem corrompido. Assim, toda a água incapaz de eliminar o pecado, é amarga³³⁵, porque, à semelhança das águas da fonte de Mara, não pode dessedentar o homem que morre de sede, devido ao pecado, que só as águas do baptismo destroem.

Todavia, peregrinando com o seu povo, Deus continua a actuar a favor dele, através de Moisés, o libertador. Foi ele que, seguindo as ordens de Javé, «lançou um madeiro na fonte, e a água, antes amarga,

³³⁰ Cf. *Iud.* 13,15 = CCL 2,1387.

³³¹ «Sicut ergo in illum fontem Moyses lignum misit, hoc est propheta, et in hunc fontem sacerdos praedicationem dominicae crucis mittit et aqua fit ad gratiam dulcis»: *Myst.* 14 = SCh 25bis 162.

³³² Cf. *In ps.* 118 5,5 = CSEL 62,84s; AGOSTINHO, *Quaest. Ex.* 56 = CCL 33,95.

³³³ Cf. *Sacr.* 2,12 = SCh 25bis 80.

³³⁴ Cf. *Instit. Virg.* 34 = PL 16,314.

³³⁵ Cf. *Sacr.* 2,13 = SCh 25bis 80.

tornou-se doce»³³⁶. As águas são então transformadas e tornam-se potáveis, porque temperadas pela graça daquele lenho³³⁷. O povo já pode beber e continuar a caminhada com novo alento.

Também esta faceta do acontecimento encerra, na perspectiva de Ambrósio, um profundo simbolismo. Em Mara, actuou Deus, através de Moisés; no baptismo, actua a Trindade, através do bispo; Moisés introduziu na água a graça do madeiro; o bispo invoca sobre a Fonte do baptismo a graça da cruz do Senhor; em Mara, é alterada a condição das águas, tal como no baptismo são transformadas, porque consagradas, as águas da Fonte; no deserto, as águas libertaram da sede e salvaram os Hebreus; no baptismo, as águas consagradas libertam do pecado e salvam todos os homens.

Neste quadro, sem dúvida é no madeiro, figura da cruz de Cristo, que se concentra o simbolismo mais eloquente. A eficácia do gesto de Moisés anuncia o dinamismo salvífico da cruz do Senhor³³⁸. Por isso, poderemos ajustadamente afirmar que, mais que do bispo, Moisés é, de certo modo, figura do próprio Cristo, que salva o homem pela cruz, como Moisés salvou os Hebreus através do madeiro.

De facto, no contexto da teologia do baptismo, a cruz é — conforme acentua o bispo de Milão, sempre que oportuno — uma coordenada essencial. Sendo embora amarga em si mesma — na medida em que é incapaz de destruir o pecado — torna-se doce e suave, isto é, salvadora, por efeito da graça da cruz. Sublinha o mistagogo textualmente: «Na verdade, a água sem a proclamação da cruz do Senhor não tem quaisquer efeitos em ordem à salvação futura. Quando foi consagrada pelo mistério da cruz salutar, então está preparada para servir de banho espiritual e de bebida salutar»³³⁹.

Assim, simbolizada a cruz no madeiro de Moisés, importa que o bispo realize um gesto semelhante ao do profeta — a consagração da Fonte baptismal³⁴⁰. Tendo recebido a graça da cruz, à qual é devido todo o efeito salvífico, a água torna-se doce e suave, justamente porque faz desaparecer o pecado daquele que nela se banha³⁴¹. Na

³³⁶ «Misit lignum in fontem et coepit aqua quae erat ante amara dulcescere»: *Sacr.* 2, 12 = SCh 25bis 80.

³³⁷ Cf. *In ps.* 118 16,29 = CSEL 62,367; *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 186.

³³⁸ Cf. nota 331.

³³⁹ «Aqua enim sine praedicatione dominicae crucis ad nullos effectus usus futurae salutis est; cum uero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritalis lauacri et salutaris poculi temperatur»: *Myst.* 14 = SCh 25bis 162. Cf. notas 331 e 347.

³⁴⁰ Cf. pp. 72-78.

³⁴¹ Cf. *Sacr.* 2,13 = SCh 25bis 80.

água transformada se realiza a transformação da condição do homem, à semelhança do que aconteceu em Mara com o povo, após a alteração da condição das águas. Não é a água que opera, mas sim a graça da cruz, acolhida pela água. Esta, porque consagrada, é transformada, tornando-se, de facto, instrumento de salvação, como as águas da fonte de Mara. Se por si são incapazes de salvar, uma vez consagradas, realizam o Plano da salvação de Deus, que, de facto, se situa além da natureza. Todavia, a Escritura testemunha com frequência — e Ambrósio recorda-o ao neófito — que, por acção de Deus, a condição natural das águas é alterada, para que estas se tornem instrumento de salvação³⁴², pelo que não é para admirar que tal suceda agora com as águas do baptismo.

A graça da salvação, sacramentalmente celebrada no baptismo e da qual o neófito participa, é simbolizada, segundo Ambrósio, na doçura e suavidade das águas de Mara. Se o seu amargor, expressão da sua natureza corrompida, simboliza o pecado, a sua doçura e suavidade, sinal de recuperação da sua condição natural, prefigura a graça das águas do baptismo, isto é, a graça da salvação, que pressupõe a destruição do pecado³⁴³. É nesta perspectiva que o bispo de Milão acentua que na cruz «Cristo bebe os meus amargores»³⁴⁴, isto é, os meus pecados, cujo trago amargo o Senhor teve de experimentar «para me conceder a suavidade da sua graça»³⁴⁵. Assim, a graça da salvação, acolhida pelas águas, por isso mesmo consagradas, promana da cruz de Cristo. Dela participa o catecúmeno nelas banhado.

Analisando o mistério da Incarnação à luz do acontecimento de Mara, Ambrósio desenvolve o mesmo pensamento. Na verdade, o Verbo nasceu de Maria, um nome todo singular que, no caso, significa que Deus nasce da sua própria natureza. Porém, antes da Virgem de Nazaré, outras mulheres se chamaram Maria. Assim a irmã de Aarão. Aqui, *Maria* significa «amargor do mar»³⁴⁶. Nascedo de Maria, o Senhor assumiu o amargor da fragilidade da natureza humana, justamente para que o homem, na sua própria condição, caracterizada pela debilidade, causada pelo pecado, fosse transformado, porque temperado pela suavidade e pela graça do Verbo. A imagem

³⁴² Cf. *Myst.* 51 = SCh 25bis 184-186 e *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112, onde AMBRÓSIO explica o mistério do pão e do vinho eucaristizados, enumerando o que aconteceu no passado em relação à água, como instrumento de salvação.

³⁴³ Cf. *Sacr.* 2,13 = SCh 25bis 80.

³⁴⁴ «Meas amaritudines bibit Christus»: *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62, 412.

³⁴⁵ «Ut mihi suae donaret gratiae suauitatem»: *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412.

³⁴⁶ «Amaritudo maris»: *Instit. virg.* 34 = PL 16,314.

do *tempero* radica, de facto, na união do Verbo à natureza humana pelo Verbo assumida.

A linguagem é claramente inspirada na exegese tipológica que o bispo de Milão faz de Mara. Escreve neste contexto: «A fonte de Mara, tornada potável através do madeiro, significou isto mesmo. Por isso é que os povos pagãos eram antes amargos, devido ao pecado; por isso é que, pelo *tempero* da paixão do Senhor, a nossa carne foi transformada para outros fins»³⁴⁷.

Pela Incarnação, o Verbo assumiu de Maria — nome também associado ao amargor das águas — a fragilidade da natureza humana, marcada pelo pecado. Esta condição é simbolizada nas águas de Mara, antes de temperadas pela graça do madeiro que as transformou. Se a natureza humana, pela graça do Verbo, é, de facto, no que respeita a Jesus, plenamente transformada — justamente pela sua íntima união à natureza divina daquele Verbo — é pela graça da sua paixão, isto é, da sua cruz, simbolizada no madeiro de Mara, que a mesma natureza é transformada também em qualquer homem, feito participante daquela graça. Deste modo, o mistério de Cristo, da Incarnação à cruz, é vislumbrado no acontecimento de Mara. À luz deste acontecimento, portanto, a graça do baptismo radica na sua íntima relação com o mistério de Jesus, o Senhor. A dimensão cristológica do Sacramento é, pois, mais uma vez, acentuada, a partir da presente figura.

3.2.2.2.3 *Síntese comparativa*

O tratamento dado a esta figura por Tertuliano e por Ambrósio revela que, quer em relação aos elementos tipológicos, quer no que respeita ao seu simbolismo fundamental, ambos coincidem: as águas corrompidas — condição que o Cartaginense realça ainda mais, quando as caracteriza como águas envenenadas — que simbolizam o pecado, isto é, o homem na sua condição de pecador; o povo sedento que representa o homem, carecido de salvação; o madeiro que, lançado naquelas águas, as transforma, tornando-se expressiva figura da cruz do Senhor.

À luz desta figura, é evidente que a dimensão cristológica do baptismo, enquanto celebração da salvação a acontecer em cada

³⁴⁷ «Hoc significavit fons Mehrra per lignum dulcoratus; eo quod populus nationum amarus ante peccatis, uel caro nostra temperamento passionis dominicae in usus alteros mutaretur»: *Instit. Vîrg.* 34 = PL 16, 314. Cf. nota 339.

tempo, faz parte do património teológico tradicional da Igreja. É a eficácia da cruz, simbolizada, segundo Ambrósio, na suavidade e doçura das águas transformadas, que, comunicadas às águas e por estas ao homem, permite relevar esta perspectiva teológica.

A relação da cruz com as águas é explicitamente sublinhada por Ambrósio, ao ensinar que é a graça da salvação, que promana da cruz de Cristo, que, à invocação do bispo, consagra as águas da Fonte baptismal, as quais, por isso mesmo, se tornam salvadoras. É já nesta linha de pensamento que se situa Tertuliano que, à luz da presente figura, designa as águas do baptismo como medicinais. Por isso, a salvação acontecida, mediante as águas do Sacramento, é perspectivada como cura do pecado, cujo vírus, de facto, a cruz de Cristo destruiu e destrói.

3.2.2.3 As águas do Rochedo ³⁴⁸

3.2.2.3.1 Em Tertuliano

«Esta é a água que para o povo jorrava do rochedo que o acompanhava» ³⁴⁹.

É no quadro do êxodo libertador — figura envolvente do *novo êxodo* do povo cristão, subjacente a todo o acontecimento salvífico, iniciado no Egipto — que também esta figura se integra.

De algum modo, as águas que brotam do rochedo são um prolongamento das águas do Mar Vermelho, bem como das águas de Mara. Nos três lugares, a situação dos Hebreus é semelhante em vários aspectos. Na verdade, nos três acontecimentos o povo se encontra desesperado, porque ameaçado de morte: junto ao Mar, perseguido pelos Egípcios; em Mara e em Refidim, perseguido pela sede ³⁵⁰. Comum é também a atitude do povo que se revolta contra Moisés e deseja regressar ao Egipto. Semelhante é a acção salvadora de Deus, que actua através de Moisés: face ao Mar, abrindo as águas com o seu

³⁴⁸ Cf. *Ex* 17,1-7; alusões rápidas em *Núm* 21,5; *Sl* 77,15s.20; 104,41; 105,32; 114,8. Segundo A. G. MARTIMORT, *Les symboles* 199, este acontecimento bíblico já integraria o leccionário quaresmal, em Roma, antes de Leão Magno (meados do séc. V). O episódio pode ver-se em cerca de setenta e cinco representações, nas catacumbas da cidade eterna.

³⁴⁹ «Haec est aqua quae de comite petra populo profuebat»: *Bapt.* 9,3 = CCL 1,284. Cf. nota 351.

³⁵⁰ Quanto a Refidim, cf. *Pat.* 5,24 = CCL 1,305.

cajado, isto é, abrindo um caminho para o povo passar, e, regressadas estas à sua condição natural, sepultando nelas o inimigo; em Mara, transformando as águas envenenadas e amargas, através do madeiro, o que permite ao povo dessedentar-se; em Refidim, fazendo jorrar água de um rochedo, ferido pelo seu cajado, matando uma vez mais a sede ao povo.

Neste contexto, o povo sedento e dessedentado, como em Mara, e ainda o rochedo em que Moisés bate, bem como as águas que, na sequência do gesto do libertador, daquele brotam, permitem afirmar que também este acontecimento salvífico prefigurava o Sacramento do baptismo.

Já Paulo havia apontado a dimensão tipológica daquele rochedo, uma figura de Cristo³⁵¹. Se em Refidim, do rochedo ferido pelo cajado de Moisés, correu água abundante, do Lado de Cristo trespassado pela lança do soldado, manou sangue e água³⁵². O rochedo assim ferido, para o Apóstolo, como aliás para outros Padres da Igreja, é uma figura da Eucaristia, a bebida espiritual dos cristãos³⁵³. Por sua vez, Tertuliano, embora dependa claramente de Paulo, como o indicia o inciso «que o acompanhava»³⁵⁴, aponta para a tradição joanina, e considera-o, certamente, uma figura da água do baptismo³⁵⁵. Por conseguinte, se basicamente é comum aos Padres o simbolismo do rochedo, não o é o da água que dele correu.

O rochedo aquoso³⁵⁶ é, sem dúvida, uma figura de Cristo. De facto, «o rochedo era Cristo»³⁵⁷. Aliás, quer a *pedra* com que Josué, figura de Jesus, circuncidou os Hebreus, depois de passado o Jordão³⁵⁸, quer a *pedra* rejeitada pelos construtores³⁵⁹, anunciavam, cada qual a seu modo, Jesus Cristo que viria e realizaria em plenitude o que em figura fora profetizado.

³⁵¹ Cf. 1 *Cor* 10,4.

³⁵² Cf. pp. 346-351.

³⁵³ Interpretação predominante no Oriente: cf. CRISÓSTOMO, ao comentar 1 *Cor* 10,1, §4 = PG 51,249; ΚΑΤ. 3,26 = SCH 50,166; TEODORO de Ciro, "Ἐξοδ. 27 = PG 80,257. AMBRÓSIO segue esta tradição: cf. pp. 301s.

³⁵⁴ Texto completo na nota 349.

³⁵⁵ Assim também CIPRIANO, *Ep.* 63,2 = CSEL 3/2,706s. Cf. J. DANÍELOU, *Sacramentum* 170.

³⁵⁶ Cf. *Pat.* 5,24 = CCL 1,305.

³⁵⁷ «Petra Christus»: *Bapt.* 9,3 = CCL 1,284. Assim o testemunha a Escritura: cf. *Iud.* 9,22 = CCL 2,1371; *Marc.* III 16,4 = CCL 1,529.

³⁵⁸ Cf. *Jos* 5,2, cuja exegese TERTULIANO apresenta em *Marc.* III 16,4s = CCL 1,529; IV 13,4 = CCL 1,572s.

³⁵⁹ Cf. *Sl* 118,22, comentado por TERTULIANO em *Marc.* IV 35,15 = CCL 1,642.

Na perspectiva de Tertuliano, a água salvadora saída do rochedo em Refidim, prefigurou a água do baptismo de Cristo, de cujo Lado trespassado manou. De facto, na expressão de Jesus, segundo o quarto Evangelho, d'Ele é que brotam rios de água viva³⁶⁰, a qual ali simboliza o Espírito Santo, pelo que, a água do baptismo, figurada na água do rochedo, figura de Cristo, é viva, justamente porque concede a vida segundo o Espírito.

A interpretação que do rochedo apresenta parece assentar nesta pressuposição: Cristo é o novo Moisés que pela água da cruz salva agora o seu povo. Na verdade, escreve o nosso Autor, neste contexto: «Com efeito, se o rochedo era Cristo, constatamos que o baptismo é, sem dúvida, consagrado pela água que corre de Cristo»³⁶¹.

Se a água do baptismo é assim estreitamente relacionada com aqueloutra que, em figura, brotou do rochedo, a sua consagração é intimamente associada à água saída do Lado de Cristo, prefigurado naquele rochedo. Por conseguinte, quando Tertuliano afirma que o rochedo era Cristo, tem em mente o Crucificado e, deste modo, indicia ao menos, já a partir do acontecimento de Refidim, que a eficácia salvadora das águas do baptismo deriva, sem dúvida, da sua cruz³⁶². A água jorrou de Cristo crucificado, que não apenas do rochedo, ferido pelo cajado de Moisés. Assim, já esta figura permite ao Autor relevar a dimensão cristológica do baptismo, fazendo derivar toda a sua eficácia salvadora, expressivamente, do Crucificado.

3.2.2.3.2 Em Ambrósio

«Para eles manou água do rochedo. Para ti corre o Sangue de Cristo»³⁶³.

Seguindo a tradição paulina e oriental, o bispo de Milão considera a água do rochedo em Refidim, uma figura da bebida espiritual, que é a Eucaristia³⁶⁴. De facto, é o contexto de 1 *Cor* 10,3, onde Paulo, a par, declara que o povo hebreu comeu um alimento espiri-

³⁶⁰ Cf. *Jo* 7,38. A propósito, J. DANÉLOU, *Les symboles* 49-63.

³⁶¹ «Si enim petra Christus, sine dubio aqua in Christo baptismum uidemus benedici»: *Bapt.* 9,3 = CCL 1,284.

³⁶² Cf. *Bapt.* 16,2 = CCL 1,290s; *Pud.* 22,10 = CCL 2,1392; notas 324 e 329.

³⁶³ «Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo»: *Myst.* 48 = SCh 25bis 182. Cf. citação completa na nota 366.

³⁶⁴ Cf. nota 353.

tual — figura do Pão eucarístico — e bebeu uma bebida espiritual, que inspira Ambrósio. O conteúdo eucarístico indiscutível do primeiro elemento é transferido igualmente para o segundo³⁶⁵. Ora, não é água que o neófito bebe na Eucaristia, mas sim o Sangue de Cristo. Deste modo, vendo no rochedo uma figura da Eucaristia, explicará Ambrósio: «Para eles manou água do rochedo. Para ti corre o Sangue de Cristo. A eles dessedentou-os a água por algum tempo. A ti lava-te o Sangue para sempre. O Judeu bebe e volta a ter sede. Tu, uma vez que tenhas bebido, não poderás ter mais sede. E aquilo aconteceu em figura. Isto, em verdade»³⁶⁶.

Nesta perspectiva, ao comentar o acontecimento do rochedo, o bispo de Milão centra a sua atenção, não tanto na água que daquele brota, mas sobretudo no próprio rochedo. Se o cajado de Moisés é a Palavra de Deus, pronunciada pelo bispo sobre o cálice, e a água simboliza a graça que o neófito bebe, ao beber do cálice³⁶⁷, Cristo crucificado, figurado no rochedo golpeado, manando Sangue, é que, sempre no âmbito da perspectiva eucarística de Ambrósio, se sobrepõe a tudo o mais³⁶⁸. Assim, o rochedo é o Corpo de Cristo, isto é, a sua Carne «que inundou com o rio perene do seu Sangue os corações dos povos sedentos»³⁶⁹.

Em termos quase coincidentes, exclama o Autor, a respeito da água daquele rochedo, figura do Lado de Cristo crucificado: «O rochedo, ferido pelo golpe profético, vomitou-te [a ti, água] para regares os corações dos povos sedentos»³⁷⁰. Se em Refidim manou um rio de água do rochedo, no calvário correu o rio perene de Sangue do Corpo do Senhor, que se tornou assim fonte perene, à semelhança do rochedo³⁷¹.

³⁶⁵ Cf. *Myst.* 58 = SCh 25bis 190; *In ps.* 118 5,6 = CSEL 62,85; 16,29 = CSEL 62,367; 18,29 = CSEL 62,412.

³⁶⁶ «Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo; illis ad horam satiauit aqua, te sanguis diluit in aeternum. Iudaeus bibit et sitit, tu cum biberis sitire non poteris, et illud in umbra, hoc in ueritate»: *Myst.* 48 = SCh 25bis 182.

³⁶⁷ Cf. *Sacr.* 5,3 = SCh 25bis 122.

³⁶⁸ Quanto à água do Lado trespassado de Cristo, cf. pp. 349-352.

³⁶⁹ «Quae sitientium corda populorum perenni riuo sanguinis inundauit»: *Spiritu* 1 Prol. 2 = CSEL 79,16.

³⁷⁰ «Te propheticum percussa tactu, ut sitientium rigares corda populorum, euomit petra»: *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359.

³⁷¹ Cf. *In Lc.* 5,94 = CCL 1,166.

3.2.2.3.3 *Síntese comparativa*

Relativamente à figura do rochedo, enquanto Tertuliano, na sua perspectiva baptismal, explora sobretudo o sentido tipológico da água que daquele, isto é, de Cristo, jorra, Ambrósio, interessado na perspectiva eucarística, centra a sua explicação no significado tipológico do próprio rochedo golpeado, figura de Cristo crucificado, cujo Sangue Se torna bebida espiritual no Sacramento. Assim, enquanto Tertuliano se situa na linha da tradição joanina, predominante no Ocidente, o bispo de Milão segue antes a tradição paulina, predominante no Oriente.

3.2.3 O TEMPO DO JORDÃO: A ACÇÃO DE DEUS ATRAVÉS DE ELISEU

3.2.3.1 O banho de Naaman³⁷²

3.2.3.1.1 *Em Tertuliano*

«Por isso, como que a pretexto de cada pecado, Naaman lavou-se sete vezes no Jordão, para anunciar, ao mesmo tempo, não só a expiação de toda a semana, mas também que a força e a plenitude do banho único apenas por Cristo seriam proclamadas»³⁷³.

Por estranho que pareça, Tertuliano não alude minimamente, no *De baptismo*, ao expressivo episódio bíblico de Naaman à busca de cura, junto de Eliseu. Porém, é no contexto da sua discussão sobre a Pessoa de Cristo com Marcião, que comenta o acontecimento. Primariamente, o Autor quer contrapor a sua visão de Cristo à de Marcião, para o que, evocando o modo de proceder de Jesus em relação aos leprosos — alude sobretudo a *Lc* 5,12-14³⁷⁴ e a *Lc* 17,11-19³⁷⁵ — relembra e comenta a cura de Naaman pelo profeta.

³⁷² Cf. *2 Re* 5,8-14; M. PERESSON, *La iniciación* 416-422.

³⁷³ «Quapropter septies, quasi per singulos titulos, in Iordane lauit, simul ut et totius hebdomadis caneret expiationem et quia unius lauacri uis et plenitudo Christo soli dicabatur»: *Marc.* V 9,7 = CCL 1,560.

³⁷⁴ Cf. *Marc.* IV 9,3s = CCL 1,559.

³⁷⁵ Cf. *Marc.* IV 35,4 = CCL 1,640.

Aqui, a relação tipológica com o baptismo cristão é, de passagem, afirmada por Tertuliano, que a alicerça, por um lado, em Naaman leproso e curado nas águas do rio Jordão e, por outro, em Eliseu, o profeta do Criador, a cuja palavra aquele pagão obedeceu³⁷⁶.

Naaman é elemento básico desta figura do baptismo, numa tríplice perspectiva. Natural da Síria, era pagão, e nesta condição, representa todos aqueles que, embora chamados, ainda se não tornaram membros do povo do Senhor; estava afectado pela lepra, símbolo do pecado, pelo que, assim doente, é o símbolo do estado em que as nações pagãs se encontram, gravemente maculadas pelos sete pecados capitais; foi curado e, nessa medida, renovado, tornando-se, na sua nova condição, figura do neófito.

É neste contexto que Tertuliano declara expressivamente: «Purificado de preferência o Sírio, [tal] é sinal da purificação em Cristo entre as nações pagãs, de que Ele é luz, as quais meteriam medo com as máculas dos sete pecados capitais»³⁷⁷, logo enumerados, se, subentendendo o Autor, Cristo não tivesse eliminado o pecado — Cristo é que, como «autêntico pontífice de Deus Pai»³⁷⁸, é o verdadeiro eliminador das máculas do homem — e não houvesse iluminado os pagãos.

Tertuliano recorre aqui a um duplo simbolismo: por um lado, a lepra é um símbolo do pecado; por outro, o pecado é escuridão que apavora — simbolismo que o substantivo *macula* e o verbo *inhorrere* convergentemente traduzem — e que só Cristo, verdadeira luz salvadora dos povos³⁷⁹, faz desaparecer.

A acção de Cristo é então vislumbrada na acção de Eliseu. Por isso, o profeta do Criador é uma figura do Cristo do Criador, que Tertuliano opõe ao Cristo de Marcião, por este colocado ao nível de

³⁷⁶ ORIGENES e GREGÓRIO de Nazianzo exploram o acontecimento, não na perspectiva do *banho*, mas na da *travessia*: cf. P. LUNDBERG, *La typologie* 147; J. DANIELOU, *Sacramentum* 233-245; id., *Bible* 139-144.

³⁷⁷ «Syro facilius emundato significat per nationes emundationis in Christo, lumine earum, quae septem maculis capitalium delictorum inhorrent»: *Marc.* IV 9,6 = CCL 1,558. Atemo-nos ao texto crítico de KROYMANN. Parece-nos que na correcção proposta por CORSSEN (ver aparato crítico) a deslocação de *facilius*, não se enquadra na sequência do contexto anterior e, nessa medida, dá outra perspectiva ao pensamento de TERTULIANO. De facto, enquanto o nosso Autor, seguindo *Lc* 4,27 — note-se o inciso «de entre tantos leprosos em Israel» («ex tot leprosis Israelitibus») — acentua que a cura preferencial de Naaman prefigura a purificação das nações pagãs em Cristo, a proposta de CORSSEN desloca a acentuação para a purificação preferencial das nações pagãs, o que se afasta do procedimento de Jesus, naquele texto lucano, o qual, apesar de mal recebido, continuaria a pregar aos Israelitas.

³⁷⁸ «Authenticus pontifex dei patris»: *Marc.* IV 35,7 = CCL 1,640; cf. *Iud.* 14,7 = CCL 2,1393.

³⁷⁹ Cf. *Lc* 2,32.

Eliseu, o que leva Tertuliano a argumentar: «Em que é que o teu Cristo é superior ao meu Eliseu?»³⁸⁰.

É verdade que a cura dos leprosos por Cristo é atribuída, em exclusivo, à força da sua palavra. É verdade que Jesus, ao contrário de Eliseu, não recorre nem à água, nem a qualquer outra matéria, nem ao banho repetitivo. Aí — argumenta o nosso Autor, justamente — se manifesta o carácter figurativo do acontecimento, em relação ao profeta. A força da sua palavra a Naaman exprime a força da palavra de Cristo, de Quem Eliseu é profeta. Também a palavra de Cristo aos leprosos contém o dinamismo da palavra do Criador, mas, exactamente porque é Senhor — logo, mais poderoso que o seu servo — apenas precisa falar para curar. E explica: «Na verdade, a cura é semelhante, embora seja diferente a operação»³⁸¹.

Por sua vez, também o banho repetido de Naaman atesta a condição de figura do acontecimento, sempre mais imperfeita que a realidade para que aponta. O banho é repetido, devido ao simbolismo que encerra: por um lado, a cada banho corresponde a purificação de cada um dos sete pecados capitais, distribuídos por cada dia da semana; por outro, à totalidade da doença corresponde a totalidade da cura, o que o número *sete*, numa perspectiva como noutra, exprime. Ora, a cura total do homem é operada, na realidade, naquele banho único que Cristo haveria de proclamar e no qual actua a plenitude da sua força, maior que a de Eliseu. A razão das diferenças, portanto, é apenas esta: Eliseu prefigurava Cristo; a sua acção anunciava a de Cristo³⁸².

Assim, também as águas do Jordão em que Naaman se banhou, segundo a palavra do profeta, prefiguravam as águas do baptismo, nas quais se banha agora o catecúmeno, segundo a palavra de Cristo. De facto, se outrora aquele Sírio foi limpo e curado da lepra — uma doença corporal — no rio Jordão, agora o catecúmeno é limpo e curado do pecado — uma doença espiritual naquela simbolizada — nas águas do Sacramento; Naaman teve de mergulhar no rio sete vezes, o catecúmeno, porém, apenas mergulha uma vez, nas águas baptismais; no Jordão foi curado um pagão, mas no baptismo são curadas todas as nações pagãs³⁸³.

³⁸⁰ «Quid amplius praestitit tuus Christus quam meus Heliseus?»: *Marc.* IV 9,8 = CCL 1,560.

³⁸¹ «Par enim curatio, licet distet operatio»: *Marc.* IV 9,8 = CCL 1,560.

³⁸² Cf. *Marc.* IV 35,8 = CCL 1,641.

³⁸³ Cf. *Iud.* 13,12 = CCL 2,1395.

Nenhuma outra água contém em si tal poder senão a que recebeu a plenitude da força de Cristo. A esta luz, compreendemos o júbilo fundamentado e convicto de Tertuliano quando, em contexto mais específico, escreve: «Feliz a água que purifica de uma vez por todas»³⁸⁴.

Assim, na perspectiva de Tertuliano, as águas do baptismo, prefiguradas nas águas do Jordão, purificam e curam do pecado, e, por isso, renovam o espírito do catecúmeno, que Naamen leproso e curado simboliza. São a palavra e a actuação de Cristo, prefigurado em Eliseu, que tornam assim eficazes aquelas águas.

3.2.3.1.2 *Em Ambrósio*

«Quando aquele leproso, chamado Naaman, foi purificado no Jordão, aconteceu uma figura»³⁸⁵.

A par do Mar Vermelho é também a esta figura do baptismo que o bispo de Milão reserva largo espaço na sua catequese. A riqueza de elementos que a narração bíblica oferece, possibilita a Ambrósio uma exploração tipológica do acontecimento, deveras elucidativa.

Naaman leproso à busca de remédio para a sua doença; a menina israelita cativa; a palavra eficaz do profeta Eliseu e o banho curativo do chefe sírio nas águas do Jordão, são elementos basilares em que assenta a relação do acontecimento com o baptismo cristão.

Tendo presentes, depois de enumeradas, as coordenadas fundamentais do relato bíblico³⁸⁶, Ambrósio explica, desenvolvidamente e com mestria, o sentido mais profundo daquela cura.

A condição inicial de Naaman — que, embora senhor poderoso, era dominado pela lepra incurável³⁸⁷ — é bem o símbolo da condição de todo o homem, também ele manchado pelo pecado que o debilita, antes de descer à fonte baptismal. A doença física de Naaman representa a doença espiritual de todo o homem: o pecado é como a

³⁸⁴ «Felix aqua quae semel abluit»: *Bapt.* 15,3 = CCL 1,290.

³⁸⁵ «(Diximus) figuram praecessisse in Iordane quando Neman leprosus ille mundatus est»: *Sacr.* 2,8 = SCh 25bis 78. De modo semelhante em *In Lc.* 5,101 = CCL 14,168, quando escreve: «Eliseu fez que fosse curado um leproso. Todavia, no caso, não foi a autoridade da ordem que foi eficaz, mas a figura do mistério» («Haeliseus leprosum mundari fecerit: non tamen illic ualuit praecepti auctoritas, sed figura mysterii»).

³⁸⁶ Cf. *Sacr.* 1,13s = SCh 25bis 66-68; *Myst.* 16s = SCh 25bis 164.

³⁸⁷ Cf. *Myst.* 16 = SCh 25bis 164.

lepra³⁸⁸. Por isso, tal como Naaman leproso, também o catecúmeno, porque pecador, necessita ser limpo e recuperar a saúde espiritual, que o pecado lhe rouba.

Na fase decisiva da doença, intervém a rapariga israelita, cativa ao serviço daquele Sírio, a qual, através da esposa deste, o aconselha a dirigir-se ao profeta Eliseu, para obter a sua cura. Na sua condição de cativa, aquela menina, de algum modo, prefigurava o catecúmeno: se ela se encontra sujeita ao domínio de Naaman leproso, o catecúmeno permanece subjogado pelo diabo, isto é, pelo pecado.

É claro o pensamento do Pastor: a rapariga israelita assim sujeita ao cativo é uma figura da Igreja, na medida em que os membros da comunidade crente, antes de libertados, estão cativos do diabo, isto é, do pecado. Sem dúvida é a este cativo, bem pior que o imposto por qualquer inimigo humano, que o bispo de Milão se refere. Expressivamente o afirma, quando escreve, neste contexto: «Cativos se encontravam, de facto, os povos pagãos. Estavam cativos. Não falo do cativo imposto a um povo pelo inimigo, mas falo daquele cativo que é maior, quando o diabo com os seus impõe um domínio cruel, e submete ao seu jugo os pecadores»³⁸⁹.

Assim, na lepra de Naaman, como no cativo da sua criada, descobre Ambrósio a figura da realidade do pecado, que atingia aquele que se preparara oportunamente para descer às águas da Fonte baptismal. A esta luz, e logicamente, a menina é figura da Igreja, numa dupla perspectiva: enquanto cativa e enquanto apenas de Deus espera a salvação do seu senhor.

Relativamente à sua condição, explica Ambrósio ao neófito, a propósito: «Quem era aquela menina de entre os cativos, senão aquela que aparecia como imagem da Igreja e representava a sua figura?»³⁹⁰.

Agora que, através do baptismo, é celebrada a libertação do pecado e do erro, torna-se visível a realidade anunciada. Declara Ambrósio, ainda no mesmo contexto: «Agora, fica a saber quem era aquela rapariga, uma de entre os cativos: é a jovem assembleia de entre

³⁸⁸ Cf. *In Lc.* 4,50 = CCL 14,124. Este paralelismo lepra-pecado aparece já na Escritura: cf. sobretudo *Mc* 1,40-45, onde a lepra é a expressão visível da possessão diabólica. Qualquer doença, aliás, era considerada sinal do domínio exercido pelo diabo, isto é, pelo pecado, sobre o homem: cf. *Jo* 9,2s.

³⁸⁹ Texto latino na nota 262.

³⁹⁰ «Puella illa ex captiuis, quae est nisi quae speciem habebat ecclesiae et figuram repraesentabat?»: *Sacr.* 1,8 = SCH 25bis 78.

ds pagãos, isto é, a Igreja do Senhor, antes humilhada pela escravidão ao pecado, quando ainda não alcançara a liberdade da graça»³⁹¹.

Quanto ao segundo aspecto, é evidente que o conselho dado pela menina revela admiravelmente que ela espera a salvação, não de de qualquer soberano da terra, mas do profeta, isto é, do Deus misericordioso. De facto, frisa o bispo, Naaman «foi advertido pelo profeta no sentido de não esperar alcançar a salvação, devido ao poder de um rei da terra. Mas é curado devido à liberalidade da misericórdia divina»³⁹². De modo semelhante a Igreja, que só em Deus, vê, efectivamente, a fonte da sua salvação, sacramental e ritualmente celebrada no baptismo.

O rei de Israel — a quem, com carta de recomendação do próprio rei da Síria, Naaman se dirige — não pudera devolver a saúde ao homem doente. Aliás, consciente da sua impotência, interpreta a atitude do leproso como uma provocação. Por isso, à boa maneira judaica, em sinal de protesto e de recusa a cair na armadilha, «rasgou as suas vestes, dizendo tratar-se de uma tentação, pois que lhe exigiam o que não dependia do seu poder régio»³⁹³.

Tão pouco as águas dos rios da Síria haviam podido eliminar a incómoda doença. Nelas se havia banhado já, mas em vão, pois nunca obtivera a cura desejada³⁹⁴. A doença era mais forte que a qualidade daquelas águas.

É neste contexto de impotência face à doença que brilha, na sua eficácia maravilhosa, a palavra de Eliseu, pronunciada em nome do Senhor, o Deus de Israel. O profeta tem consciência de que é Ele Quem purifica Naaman da terrível lepra. Sublinha o bispo de Milão, lembrando a reacção de Eliseu, ao tomar conhecimento do comportamento do rei israelita: «Então, o profeta Eliseu manda dizer-lhe: 'Porque rasgaste as tuas vestes, como se não existisse um Deus poderoso que cure um leproso?'»³⁹⁵. E pede ao rei que lhe envie o homem doente, para que compreenda que o Deus de Israel é capaz de operar a sua cura. Assim, é em nome do Deus único e todo poderoso que

³⁹¹ «Cognosce nunc quae sit illa puella ex captiuis, iunior scilicet ex gentibus congregatio, id est ecclesia domini depressa ante captiuitate peccati, quando libertatem adhuc gratiae non habebat»: *Myst.* 18 = SCh 25bis 164.

³⁹² «A propheta salutem sperare commonitus non terreni regis imperio, sed diuinae misericordiae liberalitate sanatur»: *In Lc.* 4,50 = CCL 14,124.

³⁹³ «Scidit uestimenta sua dicens quod temptaretur magis cum de se ea quae non essent potestatis regiae poscerentur»: *Myst.* 16 = SCh 25bis 164.

³⁹⁴ Cf. *Myst.* 17 = SCh 25bis 164.

³⁹⁵ «Tunc Haeliseu propheta mandat ei: quid est quod scidisti uestem quasi non sit deus potens qui mundet leprosum?»: *Sacr.* 1,13 = SCh 25bis 66. Cf. *Myst.* 16 = SCh 25bis 164.

Eliseu ordena a Naaman: «Vai, desce ao Jordão, mergulha e ficarás são»³⁹⁶. O procedimento de Eliseu faz avolumar ainda mais a confusão do leproso que duvida³⁹⁷. Apesar de ninguém ter sido capaz de o curar até então, «pôs-se a pensar consigo mesmo que os rios da sua pátria possuíam melhores águas»³⁹⁸.

Naaman que duvida da eficácia das águas do Jordão, por ignorar donde lhes advém a sua força curativa, é o símbolo do catecúmeno, quando este se interroga, porventura, como é que pôde ter sido curado nas águas da Fonte baptismal, iguais a tantas outras em que todos os dias se lava. É este, aliás, um aspecto que Ambrósio aborda com frequência, para que, apelando à fé do neófito, o Sacramento celebrado não acabasse por ser considerado vazio de todo o significado e sentido, como veremos de imediato.

Conhecedor da psicologia humana, o bispo de Milão recorda ao neófito que fora prevenido, no devido tempo, contra semelhante atitude interior de dúvida, ensinando: «Por isso é que, antecipadamente, te foi dito que não acreditasses apenas no que vias, para que não digas, porventura, tu também: [...] Vejo as águas que via todos os dias. Poderão agora purificar-me estas águas a que tantas vezes desci, sem nunca ter sido purificado?»³⁹⁹.

Na realidade, que sucedeu com Naaman? Envolvido pelas suas dúvidas, só pôde ser limpo e renovado no seu corpo doente, quando, a instâncias do seu séquito — «porque não cumpres a palavra do profeta?»⁴⁰⁰ — obedeceu ao que lhe fora recomendado: «Então, dirigiu-se ao Jordão, mergulhou e ergueu-se curado»⁴⁰¹.

Enquanto duvidou, por não ter compreendido o alcance da palavra de Eliseu — a ira impede de penetrar o mistério que só a fé revela⁴⁰² — Naaman permaneceu escravo da lepra. Porém, quando procedeu de acordo com a recomendação do homem de Deus, foi liberto e purificado. E o que os seus olhos viram realizar-se em si mesmo abriu-lhe ao mesmo tempo a inteligência. Acentua Ambrósio:

³⁹⁶ «Vade, descende in Iordanem, merge et sanus eris»: *Sacr.* 1,13 = SCh 25bis 68. Cf. *Myst.* 16 = SCh 25bis 164.

³⁹⁷ Cf. *Sacr.* 1,9 = SCh 25bis 64; nota 398.

³⁹⁸ «Ille secum tractare coepit quod meliores aquas flumina haberent patriae suae»: *Myst.* 16 = SCh 25bis 164. Cf. *Sacr.* 1,14 = SCh 25bis 68; *Paenit.* II 2,12 = SCh 179,140.

³⁹⁹ «Ideo tibi ante praedictum est ut non hoc solum crederes quod uidebas, ne forte et tu dicas: [...]. Aquas uideo quas uidebam quotidie, istae me habent mundare in quas saepe descendi et nunquam mundatus sum»: *Myst.* 19 = SCh 25bis 164.

⁴⁰⁰ «Quare non facis uerbum prophetae»: *Sacr.* 1,14 = SCh 25bis 68.

⁴⁰¹ «Tunc ille iuit in Iordanem, mersit et surrexit sanus»: *Sacr.* 1,14 = SCh 25bis 68.

⁴⁰² Cf. *In Lc.* 4,51 = CCL 14,124.

«E, purificado ali mesmo, compreendeu que cada qual é purificado, não por acção das águas, mas da graça»⁴⁰³.

A palavra do profeta fez actuar o poder de Deus, pelo que o que parecia impossível se tornou factu palpável, quando Naaman obedeceu, de certo modo pressionado embora mais pela fé dos seus acompanhantes que pela sua.

É verdade que, tal como aquele leproso considerou irrealizável a sua cura nas águas do Jordão, também o neófito pode julgar estranho que a sua purificação espiritual tivesse sido operada nas águas do baptismo⁴⁰⁴. Mas, frisa Ambrósio, é igualmente verdade que, à semelhança de Naaman curado, também o catecúmeno foi realmente purificado do pecado. É que, «a água não purifica sem o Espírito»⁴⁰⁵, isto é, sem a acção do poder de Deus. Ora aquele que actuou nas águas do Jordão, pela palavra de Eliseu, opera agora na Fonte baptismal, pela invocação do bispo, mediante a qual são consagradas as águas. Assim é que esta figura permite ao bispo acentuar a determinante acção do Espírito Santo, no rito essencial da consagração das águas da Fonte sagrada⁴⁰⁶. É ainda o caso de Naaman que o leva a declarar neste contexto: «Mas o que era impossível, Deus, que nos concedeu graça tão abundante, tornou-o possível»⁴⁰⁷.

O neófito recordará que, como Eliseu falara em nome do Senhor, também o bispo invocara sobre as águas baptismais, antes de ele nelas mergulhar, a graça da cruz de Cristo, de Quem exclusivamente receberam a força purificadora do pecado. Se Naaman, segundo a ordem recebida, de acordo com a lei, mergulhou sete vezes no Jordão⁴⁰⁸, e ficou são, mais eficazmente o catecúmeno foi renovado, uma vez banhado nas águas sob a acção da Trindade, em Quem, no devido tempo, fizera profissão de fé⁴⁰⁹, e em cujo nome mergulhou nas águas consagradas⁴¹⁰.

A eficácia das águas daquela *Fonte sagrada* promana da virtude salvífica da cruz de Cristo, do dinamismo gratificante do Espírito, da presença actuante da Trindade. Por isso, o neófito deve acreditar

⁴⁰³ «Mundatusque ilico intellexit non aquarum esse quod unusquisque mundatur, sed gratiae»: *Myst.* 17 = SCh 25bis 164.

⁴⁰⁴ Cf. *Paenit.* II 2,12 = SCh 179,140; nota 399.

⁴⁰⁵ «Aqua non mundat sine spiritu»: *Myst.* 19 = SCh 25bis 164.

⁴⁰⁶ Cf. pp. 71-75.

⁴⁰⁷ «Sed quod impossibile erat fecit deus esse possibile, qui tantam nobis donavit gratiam»: *Paenit.* II 2,12 = SCh 179,140.

⁴⁰⁸ Cf. *Myst.* 16.21 = SCh 25bis 164.166.

⁴⁰⁹ Cf. pp. 87s.

⁴¹⁰ Cf. *Myst.* 21 = SCh 25bis 166.

na realidade da sua purificação espiritual mediante o banho: é que as águas baptismas «não são águas vazias»⁴¹¹ e, por isso, acentua Ambrósio, dirigindo-se ao neófito, «tu já foste curado»⁴¹².

Também nesta perspectiva, Naaman é figura do neófito. À semelhança daquele que, duvidoso embora, mergulhou nas águas do Jordão, marcado pela lepra, e delas saiu crente, também o catecúmeno desceu à Fonte do baptismo, porventura duvidando, manchado pelo pecado, que a lepra simboliza, e, realmente purificado já, como Naaman, deve acreditar no que nelas foi operado⁴¹³.

Encarado de outro ângulo, este leproso curado, porque figura do neófito, é ainda figura de uma outra realidade da fé: o universalismo da salvação que, no futuro, envolverá todos os povos pagãos, de cujo seio o neófito procede⁴¹⁴. Através da cura de Naaman é anunciado, em figura, que a salvação, quando se manifestar na plenitude da sua força, se alargará às nações pagãs.

O sentido eclesiológico do baptismo está anunciado, neste contexto, ao menos de forma implícita. De facto, segundo esta figura, na sua globalidade, à luz do relato bíblico, «aquele povo, reunido de entre estrangeiros, aquele povo antes leproso, aquele povo manchado antes de ser baptizado no rio místico, esse mesmo, já sem lepra, limpo das máculas do corpo e da mente, depois do Sacramento do baptismo, começou a ser virgem imaculada sem rugas»⁴¹⁵.

O último inciso do texto citado, ao qual está subjacente *Ef* 5,25, aponta com suficiente clareza o simbolismo nupcial do baptismo. A Igreja, virgem imaculada nos seus membros purificados pelo baptismo, une-se a Cristo, seu Esposo, que a ama. O mesmo significado ocorre em contexto semelhante, ao comentar vários textos bíblicos, relativos ao mistério do matrimónio. Sublinha Ambrósio: «Quem é este Homem, por causa do Qual a mulher deixa os pais? A Igreja, que é consagrada de entre os povos gentios e à qual é dito profeticamente: 'Esquece o teu povo e a casa de teu pai' — a Igreja é que deixa os pais»⁴¹⁶.

⁴¹¹ «Non sunt uacuae aquae»: *Myst.* 21 = Sch 25bis 166.

⁴¹² «Tu iam sanatus es»: *Myst.* 18 = Sch 25bis 164.

⁴¹³ Cf. *In Lc.* 4,51 = CCL 14,124.

⁴¹⁴ Cf. *In Lc.* 4,50 = CCL 14,124.

⁴¹⁵ «Populus ille ex alienigenis congregatus, populus ille ante leprosus, populus ille ante maculosus, priusquam mystico baptizaretur in flumine, idem post sacramenta baptismatis maculis corporis et mentis ablatus iam non lepra, sed immaculata uirgo coepit esse sine ruga»: *In Lc.* 4,50 = CCL 14,124.

⁴¹⁶ «Quis est iste uir, propter quem mulier parentes relinquat? Relinquit parentes ecclesia, quae de gentilibus populis congregata est, cui propheticè dicitur: 'Obliuiscere populum tuum et domum patris tui'»: *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70.

Convergem aqui duas facetas do baptismo, na sua perspectiva eclesiológica: por um lado, a Igreja é consagrada de entre os povos pagãos⁴¹⁷; por outro, uma vez purificada nos seus membros do erro e do pecado, a Igreja torna-se virgem imaculada, esposa de Cristo.

Também no caso de Naaman, a realidade é claramente mais eloquente que a figura. Se Eliseu curou um pagão da lepra, em Israel, agora as águas do baptismo purificam milhares de homens em todo o mundo⁴¹⁸. Em Naaman curado se anuncia, de facto, a salvação futura dos pagãos⁴¹⁹; se Naaman teve de banhar-se sete vezes, o catecúmeno apenas o fez uma vez, porque a lei foi substituída pela graça⁴²⁰; se então foi eliminada uma doença corporal, agora é o espírito que é efectivamente curado do pecado e do erro⁴²¹; se outrora Deus actuou através de um profeta, agora opera maravilhas ainda maiores, através do ministério de muitos bispos⁴²².

Assim, esta figura revela particularmente o carácter medicinal das águas do baptismo, ao nível do espírito, pela purificação do pecado e do erro do homem que mergulha na Fonte. A sua dimensão libertadora e renovadora, pela passagem do pecado à graça, é igualmente afirmada e, mais ainda, enquadrada na perspectiva eclesiológica do Sacramento.

3.2.3.1.3 *Síntese comparativa*

No quadro da teologia do baptismo, Ambrósio dá maior relevo à presente figura e apresenta da mesma um desenvolvimento mais ordenado e integrado.

É evidente que a abordagem desta figura está condicionada pelo contexto preciso em que é feita: Tertuliano realça as suas coordenadas, no quadro da sua discussão com Marcião, a respeito da Pessoa de Jesus; Ambrósio, por sua vez, comenta o acontecimento, estudando-o especificamente como figura do baptismo.

⁴¹⁷ Afirma esta condição da Igreja também em *In ps.* 47,5 = CSEL 64,349, onde escreve que «o Senhor Jesus congregou para Si a Igreja de entre os pecadores» («Dominus Iesus ecclesiam sibi ex peccatoribus congregavit»).

⁴¹⁸ Cf. *Spiritu* I Prol. 17 = CSEL 79,23.

⁴¹⁹ Cf. *In Lc.* 4,50 = CCL 14,124.

⁴²⁰ Cf. nota 408.

⁴²¹ Cf. *In Lc.* 4,50s = CCL 14,124.

⁴²² Cf. *Spiritu* I Prol. 18 = CSEL 79,23.

Os elementos fundamentantes desta tipologia são basicamente os mesmos: Naaman leproso é o símbolo do catecúmeno pecador; o banho curativo daquele homem doente nas águas do Jordão, anuncia profeticamente a imersão nas águas baptismas, também elas medicinais, ao nível do espírito, porque em Cristo operam, de uma vez por todas, a purificação do pecado e do erro; o universalismo da salvação, alargada às nações pagãs, é prefigurada na cura daquele homem da Síria.

Todavia, no que respeita a Eliseu, a perspectiva é diferente. Com efeito, se para Tertuliano a palavra e a acção eficazes do profeta são figura da palavra e da acção mais limpidamente operativas de Cristo — focagem que o enquadramento de polémica com Marcião explica — para Ambrósio, tendo em conta o seu ponto de partida — as eventuais dúvidas do neófito, quanto ao efeito real do seu banho na Fonte — Eliseu é antes apresentado como figura do bispo, que sobre as águas baptismas invoca o nome do Senhor, isto é, a eficácia salvadora da cruz de Cristo. Assim, no contexto desta figura, a dimensão cristológica do baptismo, se bem que presente também em Ambrósio, é mais acentuada em Tertuliano.

Por sua vez, o bispo de Milão sublinha antes o significado eclesiológico do Sacramento, sobretudo devido à análise de um elemento tipológico — que Tertuliano não explora — a saber: a menina israelita, ao serviço de Naaman. Se a cura do seu senhor prefigura também a salvação dos pagãos — que, reunidos de todos os povos, formam a Igreja — esta é mais claramente apresentada em figura naquela menina que, tal como a comunidade crente, antes cativa do diabo, apenas de Deus espera a sua salvação.

3.2.3.2 O machado de Eliseu ⁴²³

3.2.3.2.1 Em Tertuliano

«Além disso, lemos que o sacramento deste lenho é também celebrado no Livro dos Reis. [...]. Que há de mais claro que o sacramento deste lenho, pois que a dureza deste mundo está

⁴²³ Cf. 2 Re 6,1-7; M. PERSSON, *La iniciación* 427s; J. DANIELOU, *Les symboles* 95-99.

imersa no abismo do erro e é libertada no baptismo, pelo lenho de Cristo, isto é, pelo lenho da sua paixão, para que o que outrora fora perdido em Adão, através do lenho, fosse restituído através do lenho de Cristo?»⁴²⁴.

O contexto desta longa citação é bastante semelhante àquela em que Tertuliano, a propósito da figura de Naaman, contrapõe à de Marcião, a sua compreensão da Pessoa de Jesus Cristo. De facto, no que respeita à figura do machado de Eliseu, o Autor pretende demonstrar aos Judeus, à luz da Escritura, como a cruz de Cristo fora prefigurada e que, portanto, se não opõe à aceitação do Crucificado como o verdadeiro Messias.

Também aqui a relação tipológica do acontecimento com o baptismo é explicitamente afirmada. À luz do relato bíblico — que Tertuliano recorda com surpreendente pormenor na sua argumentação contra os Judeus⁴²⁵ — podemos enumerar com o Autor os seguintes elementos tipológicos: as águas do Jordão prefiguraram as águas do baptismo; o ferro caído ao rio é o símbolo da dureza do coração do homem, mergulhado no erro; a acção eficaz do profeta anuncia o dinamismo poderoso do Espírito que nele — e em Elias, seu predecessor — como em Jesus Cristo — «que é o verdadeiro Templo de Deus»⁴²⁶ — actuava; o madeiro lançado nas águas por Eliseu simboliza a cruz de Cristo; o ferro que nada sobre as águas prefigura o homem que, emergindo das águas baptismas, é libertado do pecado e do erro.

A riqueza do simbolismo desta figura é evidente. Antes de mais, é a água do Jordão que, uma vez mais, anuncia profeticamente a água do baptismo: ali são significativas a imersão e a emersão consequente do ferro; aqui, a imersão e a emersão imediata do homem pecador; então, foi um madeiro lançado às águas que realizou a emersão e a recuperação do ferro; agora, é a cruz de Cristo que opera nas águas do baptismo. A dureza do ferro que cai às águas e é submergido simboliza o homem que, envolvido pelo erro, isto é, pelo pecado que invade o mundo, está sujeito à perdição. A compreensão negativa do mundo radica na realidade envolvente do pecado nele presente.

⁴²⁴ «Adhuc huius ligni sacramentum etiam in Regnorum legimus celebratum. [...] Quid manifestius huius ligni sacramento, quod duritia huius saeculi mersa est in profundo erroris et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi?»: *Iud.* 13,17.19 = CCL 2,1388.

⁴²⁵ Cf. *Iud.* 13,18s = CCL 2,1388.

⁴²⁶ «Qui est uerum dei templum»: *Iud.* 13,15 = CCL 2,1388.

O homem precisa de ser liberto desta sua condição mortal. Todavia, à semelhança dos discípulos dos profetas, que por si não puderam reaver o machado, também o pecador ignora o caminho da sua libertação e não a alcançará por si mesmo. Foi através do profeta Eliseu que o machado foi recuperado. E como? O homem de Deus «tendo tomado um madeiro e tendo-o lançado no mesmo lugar em que o ferro se submergira, logo este veio ao de cima. Os filhos dos profetas tomaram-no e o madeiro ficou submerso»⁴²⁷. Tertuliano acentua, de imediato, que o facto revela que Eliseu possuía o Espírito de Elias⁴²⁸.

Na perspectiva do Autor, tal como o ferro, também o homem pecador naquele simbolizado, precisa de mergulhar nas águas. A imersão do ferro nas águas do Jordão anuncia, pois, a imersão do homem nas águas do baptismo. É por estas que o pecador reencontra a sua libertação, isto é, recupera a sua condição original. Assim, também a emersão do ferro prefigura a emersão do pecador das águas do baptismo.

A eficácia da acção do profeta ficou a dever-se, antes de mais, ao facto de Eliseu possuir o espírito de Elias. Também nele operava o Espírito de Deus, concedido ao seu mestre. É na sua qualidade de profeta de Deus que lança nas águas um lenho, que provoca a emersão do ferro. Segundo Tertuliano, este madeiro anuncia claramente a cruz de Cristo, cujo dinamismo tem o efectivo poder de libertar o homem, isto é, todas as nações pagãs⁴²⁹, do erro e do pecado do mundo. O lenho de Eliseu actuou nas águas do Jordão, nas quais mergulhou e ficou submerso, tal como a cruz de Cristo opera agora, através das águas do baptismo, santificadas pela sua virtude⁴³⁰. Se a queda do ferro ficou a dever-se à sua própria natureza, a sua emersão é atribuída ao Espírito de Deus, bem como à paixão e à cruz do Senhor.

A dimensão cristológica do Sacramento, a par da sua dimensão pneumatológica — de facto, menos evidenciada — é particularmente realçada, devido à explícita legação da paixão e da cruz ao baptismo. O homem imerso nas águas é liberto do pecado, porque nelas operam o Espírito de Deus e sobretudo a cruz de Cristo.

⁴²⁷ «Accepto ligno et misso in eum locum, ubi submersum fuerat ferrum, et ferrum statim supernatauit, quod receperunt filii prophetarum, et lignum mersum est»: *Iud.* 13,18 = CCL 2,1388.

⁴²⁸ Cf. 1 *Re* 19,16.19-21, sobretudo 2 *Re* 2,9s.15.

⁴²⁹ Cf. *Iud.* 13,11 = CCL 2,1387.

⁴³⁰ Cf. pp. 75s; 296s; 349-351.

Deste modo, à semelhança do ferro que mergulha e emerge das águas, o homem pecador imerge e emerge das águas do baptismo, e recupera a sua condição original, perdida devido ao pecado de Adão⁴³¹. O pecado de Adão prolonga-se e torna-se visível no pecado do homem que desce às águas, justamente «para que o que outrora fora perdido em Adão, através do lenho, fosse restituído através do lenho de Cristo»⁴³².

Na árvore do paraíso, Adão encontrou a morte; na cruz de Cristo, o homem recupera a vida. É um novo simbolismo associado aqui à figura do machado de Eliseu. Assim, baptizado em Cristo, o homem, pela libertação do seu pecado, é reintegrado no paraíso, isto é, recupera o estado original em que fora criado. A cruz de Cristo é, portanto, o antídoto apropriado e eficaz, que contraria e elimina as consequências de morte da árvore do paraíso, e, além disso, liberta o homem do pecado e restitui-lhe a vida, que naquela cruz esteve pendente⁴³³: Cristo crucificado é, de facto, a fonte da água viva⁴³⁴.

3.2.3.2.2 *Em Ambrósio*

«Eliseu invocou o nome do Senhor e o ferro do machado, que estivera submerso, subiu do fundo da água. Aí está outro género de baptismo. Porquê? Porque todo o homem, antes do baptismo, é pesado e enterra-se como o ferro. Uma vez que foi baptizado, não é como o ferro, mas eleva-se já como uma espécie mais leve de árvore frutuosa. Portanto, também aqui acontece uma outra figura»⁴³⁵.

Dpois de ter desenvolvido a teologia do baptismo, a partir de algumas figuras deste Sacramento e apontado outra, como recorda⁴³⁶, Ambrósio, confessando que não segue a ordem dos factos⁴³⁷,

⁴³¹ Cf. p. 161s.

⁴³² «Ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi»: *Iud.* 13,19 = CCL 2,1388.

⁴³³ Cf. *Iud.* 13,11 = CCL 2,1387.

⁴³⁴ Cf. *Iud.* 13,15 = CCL 2,1387.

⁴³⁵ «Inuocauit Haeliseus domini nomen et de aqua ferrum securis ascendit quod demersum fuerat. Ecce aliud genus baptismatis. Quare? Quia omnis homo ante baptismum quasi ferrum premitur atque demergitur: ubi baptizatus fuerit, non tanquam ferrum, sed tanquam iam leuior fructuosi ligni species eleuatur. Ergo et hic figura altera»: *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78.

⁴³⁶ Cf. *Sacr.* 2,9 = SCh 25bis 78.

⁴³⁷ Cf. *Sacr.* 2,12 = SCh 25bis 80.

explora também o acontecimento do machado de Eliseu, como figura do baptismo.

Ambrósio destaca particularmente os seguintes elementos tipológicos: o ferro pesado que se desprende do cabo de madeira e desaparece no fundo das águas do Jordão; o madeiro que o profeta, após ter invocado o nome do Senhor, nestas lança, e por cuja virtude o ferro emerge e nada sobre as águas.

O ferro, caído à água e nela submergido, de acordo, aliás, com a sua natureza⁴³⁸, simboliza todo o homem pecador. De facto, marcado pelo pecado, o homem apegase ao que é terreno e revela-se incapaz de por si se elevar ao que é celeste⁴³⁹. Criado para as realidades mais altas, é às deste mundo que se prende. É uma constatação existencial: «Todo o homem, antes do baptismo, é pesado e enterra-se como o ferro»⁴⁴⁰.

O chumbo e o ferro são o símbolo da iniquidade e do pecado. Deste e daquela — destinados a ser consumidos pelo fogo do Espírito Santo — deve o homem ser lavado nas águas do baptismo. Na verdade, consciente desta realidade da fé, e comentando *Mt* 13,49s, exclama Ambrósio: «Portanto, venha o fogo devorador que queime em nós o chumbo da iniquidade, o ferro do pecado, e faça de nós ouro puro»⁴⁴¹.

A imagem do ferro purificado pelo fogo aponta, pois, para a realidade do neófito, purificado no baptismo pelo Espírito Santo: Ele é o fogo que, consumindo o pecado, «aperfeiçoa os vasos de ouro da casa do Senhor»⁴⁴².

Se o ferro, contra a sua natureza, sobe do fundo das águas do rio Jordão, o catecúmeno, doente na sua natureza pecadora, emerge puro e renovado da Fonte baptismal, no mais íntimo de si mesmo: é vaso de ouro puro para Deus.

Segundo o relato da Escritura, recorda Ambrósio, o filho do profeta não sabia o que fazer para recuperar o machado. É junto de Eliseu, o verdadeiro profeta do Senhor, que procura a solução. Profe-

⁴³⁸ Cf. *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 186; *Hex.* III 2,9 = CSEL 32/1,66.

⁴³⁹ Cf. *Sacr.* 1,6 = SCh 25bis 64.

⁴⁴⁰ «Omnis homo ante baptismum quasi ferrum premitur atque demergitur»: *Sacr.* 2, 11 = SCh 25bis 78.

⁴⁴¹ Veniat ergo ignis consnemens, qui exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati faciatque nos aurum sincerum»: *In ps.* 118 3,16 = CSEL 62,49.

⁴⁴² Aurea dominicae domus uasa meliorat»: *In Lc.* 7,132 = CCL 14,259. Cf. p. 228, nota 780.

ticamente, Eliseu encontra o remédio apropriado: primeiramente, invoca o Senhor — aspecto assaz vincado pelo bispo de Milão⁴⁴³ — dando claramente a entender que a acção é sua, mas a operação é de Deus, em nome de Quem age; depois, «lançou o lenho [na água] e o ferro veio ao de cima»⁴⁴⁴. É no comportamento inusitado do ferro, explicitamente associado à invocação do Senhor e ao lenho, misteriosamente actuante, uma vez lançado nas águas, que o bispo de Milão descobre o sentido tipológico do acontecimento.

De facto, Ambrósio afirma convictamente que tal lenho prefigurou a cruz do Senhor, cujo poder efectivo ele relaciona com as águas do baptismo, no rito da consagração da Fonte: sem a proclamação da cruz sobre esta, para nada servem as suas águas, no plano da salvação; porém, uma vez recebida a força da cruz, aquelas tornam-se salutares⁴⁴⁵. É nesta perspectiva que, a propósito do lenho com que o profeta faz emergir o ferro, Ambrósio explica ao neófito: «Portanto, vê que é na cruz de Cristo que a enfermidade de todos os homens é curada»⁴⁴⁶.

Na verdade, à semelhança do ferro que emerge das águas do rio, por virtude daquele madeiro, também o catecúmeno, descendo às águas consagradas pelo lenho da cruz, emerge da Fonte baptismal, curado do pecado, que o impedia de se elevar para Deus. Deste modo, a imersão do ferro, como a sua emersão, prefiguram justamente a imersão e a emersão dos catecúmenos, por ocasião da celebração do baptismo. A cruz tornou-se árvore, cujos frutos geram no homem a salvação; baptizado nas águas consagradas pela graça da cruz, o homem aspira às realidades do céu e sobe para Deus: «Não é como o ferro, mas eleva-se já, como uma espécie mais leve de árvore frutuosa»⁴⁴⁷.

Estéril devido ao pecado, como ramo frutífero ligado à árvore da cruz, o neófito produz os bons frutos da salvação, como refere o bispo de Milão, a propósito da vara florescente de Aarão: «Eras estéril devido aos pecados, estéril devido aos erros e aos delitos.

⁴⁴³ Cf. *Myst.* 51 = SCh 25bis 186; *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78; *Hex.* III 2,9 = CSEL 32/1,66.

⁴⁴⁴ «Lignum misit et ferrum leuatum est»: *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 80. Cf. *Sacr.* 4,18 = SCh 25bis 112; *Myst.* 51 = SCh 25bis 186.

⁴⁴⁵ Cf. p. 75, sobretudo nota 260.

⁴⁴⁶ «Vides ergo quod in cruce Christi omnium hominum leuatur infirmitas»: *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 80. Pensamento também desenvolvido nas pp. 295-297.

⁴⁴⁷ «Non tanquam ferrum sed tanquam iam leuior fructuosi ligni species eleuatur»: *Sacr.* 2,11 = SCh 25bis 78.

Mas, uma vez 'plantado junto à corrente das águas', já começaste a frutificar»⁴⁴⁸.

Quanto à invocação do Senhor feita por Eliseu, embora Ambrósio o não diga explicitamente, ela aponta com suficiente clareza para a invocação que o bispo eleva ao mesmo Senhor, quando consagra as águas da Fonte baptismal. Com efeito, não coincide esta invocação com a proclamação da paixão e da cruz de Cristo sobre as águas? Neste contexto, se o lenho do profeta é a cruz de Cristo, a sua invocação não pode deixar de ser um anúncio antecipado e profético da invocação do bispo. Deste modo, também esta figura permite acentuar a determinante importância do rito central da consagração das águas. Por outro lado, revela ainda a dimensão cristológica do Sacramento, que só a cruz do Senhor torna salutar.

3.2.3.2.3 *Síntese comparativa*

Para além das águas do Jordão que, também nesta figura, prefiguram as águas baptismais, quer Tertuliano, quer Ambrósio exploram os mesmos elementos tipológicos fundamentais do acontecimento: o ferro que imerge e emerge, simbolizando a imersão e a emersão do catecúmeno pecador, transformado em nova criatura; e o madeiro atirado às águas, anúncio profético da cruz de Jesus, proclamada sobre a Fonte baptismal.

Este facto atesta como a figura estudada, na sua linearidade, permitiu sublinhar desde cedo traços essenciais do simbolismo e da teologia do baptismo, património comum das Igrejas. A dimensão cristológica do Sacramento é sobremaneira frisada por ambos.

As diferenças que podemos assinalar entre Tertuliano e Ambrósio são apenas de pormenor. Assim, se aquele explora sobretudo a natureza do ferro, para relevar a condição pecadora do homem, este retém antes a sua condição de natureza pesada, para realçar a incapacidade de o catecúmeno pecador se elevar para Deus. Enquanto Tertuliano relaciona a acção do Espírito, actuante através de Eliseu, com a emersão do machado, o bispo refere, explícita mas genericamente, a acção de Deus por efeito da invocação do profeta. Noutro contexto, Ambrósio relacionará o Espírito, simbolizado no fogo, com a purificação do pecado, simbolizado no ferro.

⁴⁴⁸ «Arueras peccatis, arueras erroribus atque delictis, sed fructum iam adferre coepisti plantatus secus decursus aquarum»: *Sacr.* 4,2 = SCh 25bis 102.

3.2.4 O TEMPO DA PLENITUDE: A ACÇÃO DE DEUS EM JESUS, O MESSIAS

3.2.4.1 O baptismo de Jesus no Jordão ⁴⁴⁹

3.2.4.1.1 *Em Tertuliano*

«Na verdade, uma vez baptizado Cristo, isto é, santificando Ele as águas no seu baptismo, toda a abundância dos carismas espirituais do passado cessou em Cristo, que selou todas as visões e todas as profecias, a que deu cumprimento com a sua vinda» ⁴⁵⁰.

Jesus foi baptizado no Jordão, de acordo com o testemunho do Evangelho. O acontecimento reveste um indiscutível significado tipológico ⁴⁵¹.

A referência de Tertuliano ao baptismo de Jesus, na citação apresentada, insere-se no contexto específico da sua discussão sobre a Pessoa de Cristo. O Autor argumenta aqui a partir daquele acontecimento, para demonstrar que Ele é, de facto, o verdadeiro Messias, no Qual se realiza o sentido profundo de todas as promessas, contidas no AT: Cristo é a plenitude da lei e dos profetas ⁴⁵², do que é prova evidente a transferência total do Espírito Santo para o Senhor Jesus ⁴⁵³, no Qual, aliás, sempre habitou, mesmo antes da Incarnação ⁴⁵⁴.

É o baptismo de penitência, ministrado por João e ao qual Jesus quis submeter-Se, que, de algum modo, pode ser encarado como figura do baptismo cristão. No termo do seu raciocínio, conclui Tertuliano a tal respeito: «Assim, o baptismo de penitência era administrado como uma disposição para o perdão e para a santificação que, em Cristo, estavam para vir» ⁴⁵⁵.

⁴⁴⁹ Cf. *Mt* 1,9s; *Mt* 3,13-17; *Lc* 3,21s; *Jo* 1,32-34.

⁴⁵⁰ «Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptisate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit, signante uisiones et prophetias omnes, quas aduentu suo adimpletur»: *Iud.* 8,14 = CCL 2,1362.

⁴⁵¹ Cf. *Bapt.* 9,4 = CCL 1,284.

⁴⁵² Cf. *Iud.* 8,14 = CCL 2,1361s, onde cita *Mt* 11,13.

⁴⁵³ Cf. *Bapt.* 10,5 = CCL 1,285; *Orat.* 1,3 = CCL 1,257.

⁴⁵⁴ Cf. *Marc.* V 8,4 = CCL 1,686; IV 18,4 = CCL 1,589; III 17,3 = CCL 1,530.

⁴⁵⁵ «Agebatur itaque baptismus penitentiae candidatae remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae»: *Bapt.* 10,5 = CCL 1,285. Cf. *Paenit.* 2,6 = CCL 1,322s.

O relato evangélico, que testemunha a discussão de Jesus com os fariseus, a propósito do baptismo de João⁴⁵⁶, fornece ao nosso Autor o contexto apropriado para afirmar o seu carácter de figura. Se é verdade que aquele baptismo de penitência era divino, ao nível do mandato de Deus, que enviara João com uma missão específica, não o era no plano do poder — e, por isso, era justamente humano também pela sua mesma condição — na medida em que, «na verdade, não concedia qualquer dom celeste, mas preparava para os dons celestes»⁴⁵⁷ futuros, isto é, para o perdão dos pecados e para o acolhimento do Espírito Santo. Se, pela penitência pregada como condição prévia, João preparava os caminhos ao Senhor, o seu baptismo situava-se ainda no plano da figura. Por isso, acrescenta Tertuliano: «Porém, aquele que prepara não realiza por si a mesma coisa que deve ser realizada por outros, mas ocupa-se com ela»⁴⁵⁸.

Por conseguinte, o ritual do Jordão preanunciava uma outra realidade da fé, a saber: o baptismo em Cristo, mediante o qual, de facto, o perdão e a santificação são agora alcançados pelo homem crente em Jesus.

A dimensão tipológica do baptismo de João pode ser teologicamente fundamentada, à luz do pensamento de Tertuliano, no seguinte: é claro que Cristo — daí tudo o que sobre Ele testemunha todo o NT — realiza plenamente a lei e os profetas⁴⁵⁹; é igualmente certo para toda a Igreja primitiva que Jesus, embora tivesse querido submeter-Se àquele rito penitencial, não o fez por necessidade pessoal, uma vez que sempre esteve livre de todo o pecado⁴⁶⁰, mas sim para santificar as águas, como que pelo contacto com a sua própria santidade⁴⁶¹; acresce que o baptismo «no Senhor»⁴⁶² só podia ser celebrado após a morte e a ressurreição de Cristo⁴⁶³; é explícita e propositada a ligação do baptismo de João a outras figuras significativas do baptismo cristão, mormente às águas primordiais da criação e às águas

⁴⁵⁶ Cf. *Mc* 11,29-33a; *Mt* 21,24-27a; *Lc* 20,3-7.

⁴⁵⁷ «Nihil enim coeleste praestabat sed coelestibus praeministrabat»: *Bapt.* 10,2 = CCL 1,285.

⁴⁵⁸ «Qui autem praeparat non idem ipse perficit sed aliis perficiendum procurat»: *Bapt.* 10,6 = CCL 1,285.

⁴⁵⁹ Cf. notas 450 e 452.

⁴⁶⁰ Cf. 1 *Pe* 2,22.

⁴⁶¹ Cf. nota 450.

⁴⁶² «In domino»: *Bapt.* 12,1 = CCL 1,287.

⁴⁶³ Cf. *Bapt.* 11,4 = CCL 1,286; 10,4 = CCL 1,285; 16,2 = CCL 1,290s; *Pud.* 11,3 = CCL 2,1302.

do dilúvio — aqui pela menção da pomba⁴⁶⁴. Acresce que Tertuliano destaca mesmo alguns elementos tipológicos do baptismo de penitência a que Jesus Se submeteu, nomeadamente: as águas santificadas do Jordão; a pomba; João Baptista; a presença da Trindade.

Antes de assumida por Cristo, a carne não era digna do dom da salvação, nem podia ser santificada. Atingida pelo vírus do pecado de Adão, nunca antes pôde ser lavada nas águas, até então incapazes de purificar o homem. A Carne de Cristo, porque isenta daquele vírus e, por isso mesmo, santa — embora na sua mortalidade Se Lhe aplique a palavra de Zac 3,3⁴⁶⁵ — descendo às águas do Jordão, santificou-as com a sua santidade⁴⁶⁶. Os dons que em figura Deus concedera através das águas, embora abundantes e maravilhosos, cessam e tornam-se doravante realidade plena em Cristo e no homem que, unido a Cristo, também através da água por Ele santificada, participa efectivamente dos dons da salvação.

É este o raciocínio de Tertuliano: ao incarnar, o Filho de Deus santificou a carne, isto é, a natureza humana assumida; descendo às águas do Jordão nessa carne santificada, santificou aquelas águas, ao tocá-las com aquela carne santificada; também o catecúmeno, que agora desce às águas santificadas por Ele, abandona a imundície do pecado e é santificado, porque se reveste de Cristo. Neste contexto, declara o Autor: «Por isso, toda a carne em Cristo dissolve as antigas manchas que restam; já é uma outra realidade; emerge realidade nova, não já da lama da origem, não do esterco da concupiscência, mas da água pura e do Espírito puro»⁴⁶⁷.

Esta *água pura* — sem dúvida figurada na água santificada do Jordão, por força do baptismo de Cristo naquele rio — é a água abençoada do baptismo cristão, da qual, o catecúmeno nela mergulhado, se ergue nova criatura. É assim que a citação acima feita⁴⁶⁸ caracteriza as águas do Jordão e, daí, as águas do baptismo em nome de Cristo, nas quais o catecúmeno renasce⁴⁶⁹.

⁴⁶⁴ Cf. *Bapt.* 8,3,4 = CCL 1,283; 6,1 = CCL 1,282. Se atendermos à história da redacção dos Evangelhos, vislumbramos também a dimensão tipológica do baptismo de Jesus no Jordão.

⁴⁶⁵ Cf. *Iud.* 14,7 = CCL 2,1393.

⁴⁶⁶ Cf. nota 450. O pensamento de que Cristo, ao ser baptizado, purificou, isto é, consagrou as águas do Jordão, em ordem ao baptismo em nome do Senhor, remonta a INÁCIO de Antioquia: cf. 'Ep. 18,2 = Sch 10,86; ainda nota 503.

⁴⁶⁷ «Exinde caro quaecumque in Christo reliquas sordes pristinas soluit, alia iam res est, noua emergit, iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo»: *Pud.* 6,16 = CCL 2,1291.

⁴⁶⁸ Cf. nota 450.

⁴⁶⁹ Cf. pp. 162-165.

Por outro lado, a pomba é indiscutível figura do Espírito Santo, ao Qual os textos citados de imediato se referem explicitamente⁴⁷⁰. De facto, o quarto Evangelho afirma categoricamente «que o Espírito, que desceu sob a forma de uma pomba, permaneceu sobre o Senhor»⁴⁷¹. Para Tertuliano, a verdade da descida do Espírito Santo concorda com a verdade da descida de uma pomba sobre Jesus⁴⁷². Por isso, relativamente a este ponto, inspira-se no Evangelho de João, de preferência aos Evangelhos Sinópticos — onde a referência à pomba é menos materializada⁴⁷³ — que, todavia, o nosso Autor tem presentes⁴⁷⁴.

O que sucedeu com Cristo no Jordão, sucede agora com o catecúmeno no baptismo. De facto, distinguindo clara e propositadamente, o efeito do banho do efeito da imposição da mão⁴⁷⁵, Tertuliano afirmará a propósito do dom do Espírito Santo, mediante este rito: «Então, aquele Espírito santíssimo desce do Pai, da melhor vontade, sobre os corpos purificados e abençoados, e, como reconhecendo o seu primitivo trono, repousa sobre as águas do baptismo, Ele que desceu sobre o Senhor sob a forma de uma pomba»⁴⁷⁶.

Se à luz do texto acima citado⁴⁷⁷, o Autor realça o pensamento da santificação das águas, aqui sublinha o dom do Espírito concedido, figurado na pomba que desceu sobre Jesus no Jordão. Um e outro aspecto — renascimento da água pura e do Espírito Santo — são claramente afirmados por Tertuliano⁴⁷⁸. Por isso, o baptismo de João pode ser considerado como figura do baptismo cristão, na medida em que anuncia o que na celebração deste acontece; mas também como seu *protótipo*, quando Jesus a ele Se submete, dado que em Jesus o que é anunciado é já realidade efectiva e consumada, também a operar-se no neófito que renasce da água e do Espírito Santo.

É o renascimento da água que, pelo ministério do bispo, prepara o neófito para acolher o dom do Espírito, isto é, para renascer do Espírito. Nisto consiste exactamente o baptismo cristão. Falando

⁴⁷⁰ Cf. notas 471 e 476.

⁴⁷¹ «*Spiritum columbae corpore delapsus desedisse super dominum*»: *Carne* 3,8 = CCL 2,877.

⁴⁷² Cf. *Carne* 3,8s = CCL 2,877s.

⁴⁷³ Comparar *Jo* 1,32s com *Mt* 1,9, *Mt*, 3,16 e *Lc* 3,22.

⁴⁷⁴ Cf. texto latino citado na nota 476.

⁴⁷⁵ Cf. *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282.

⁴⁷⁶ «*Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit superque baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in dominum*»: *Bapt.* 8,3 = CCL 1,283.

⁴⁷⁷ Cf. nota 450.

⁴⁷⁸ Cf. texto latino citado na nota 467; pp. 162s.

com propriedade, trata-se de um único renascimento, celebrado em dois momentos, íntima e indissociavelmente ligados e, por isso, ordenados um para o outro. Assim é porque «também aqui a figura precedeu a realidade: na verdade, como João foi o precursor do Senhor, o qual preparou os seus caminhos, assim também o anjo e testemunha do baptismo rasga, pela abolição dos pecados, os caminhos ao Espírito Santo que vai descer»⁴⁷⁹. Deste modo, João é considerado como uma figura do ministro do baptismo em Cristo. Se o Baptista, através do seu rito penitencial, preparou o coração dos homens para a santificação, mediante o dom do Espírito Santo que Cristo prometeu e enviou aos que n'Ele acreditaram, após a sua paixão, ressurreição e regresso ao Pai, o ministro do baptismo, mediante o banho nas águas santificadas, prepara o neófito para ser enriquecido com o dom do mesmo Espírito.

Assim, é no plano do ministério que João é apresentado como figura daquele que preside ao baptismo cristão. Porém, a eficácia da operação é exclusivamente devida à presença da Trindade, anúncio profético do que agora acontece no Sacramento da água⁴⁸⁰. Com efeito, o Pai, presente na voz que então se fez ouvir⁴⁸¹, atesta que Cristo possui a plenitude do seu Espírito⁴⁸², figurado na pomba que sobre o Filho desce, ao ser baptizado no Jordão. Agora, é a mesma Trindade — n'Ela o catecúmeno fez solene profissão de fé⁴⁸³ — que garante a verdade do que na fé é celebrado: a santificação da água que possibilita a purificação e, mais ainda, a santificação do catecúmeno⁴⁸⁴, bem como o acolhimento do Espírito Santo⁴⁸⁵, dom benevolente do Pai⁴⁸⁶, através de Jesus, morto e ressuscitado⁴⁸⁷, com o Qual é configurado⁴⁸⁸.

⁴⁷⁹ «Hic quoque figura praecessit: sicut Iohannes antecursor domini fuit praeparans vias eius, ita et angelus baptismi arbiter superuenturo spiritui sancto vias dirigit abolitione delictorum»: *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282.

AMBRÓSIO dirá que o Espírito Santo, porque Deus com o Pai e o Filho, é testemunha (*arbiter*) do Baptismo: cf. *Spiritu* II 2,21 = CSEL 79,95; II 13, 145 = CSEL 79,143. Sobre este aspecto, quanto a TERTULIANO, cf. ainda p. 57, nota 122.

⁴⁸⁰ Cf. *Bapt.* 6,2 = CCL 1,282.

⁴⁸¹ Cf. *An.* 17,13 = CCL 2,806; *Prax.* 19,4 = CCL 2,1185.

⁴⁸² Cf. notas 453 e 454.

⁴⁸³ Cf. pp. 81-85.

⁴⁸⁴ Cf. pp. 160-165.

⁴⁸⁵ Cf. pp. 117; 234-237.

⁴⁸⁶ Cf. nota 476.

⁴⁸⁷ Cf. nota 463.

⁴⁸⁸ Cf. pp. 163s; mas também nota 262.

3.2.4.1.2 *Em Ambrósio*

«Cristo foi baptizado no Jordão, quando instituiu o rito do banho salutar»⁴⁸⁹.

Também segundo o bispo de Milão, o baptismo de João é considerado na sua dupla perspectiva de figura e *protótipo* do Sacramento celebrado pela Igreja: figura, enquanto anuncia; protótipo, porque em Jesus a realidade anunciada já está presente.

Na verdade, ao baptismo de penitência pregado por João, é contraposto o baptismo da graça, celebrado em nome de Cristo⁴⁹⁰. Assim, o primeiro, situando-se ainda ao nível do sinal, anuncia a realidade mais perfeita, celebrada no segundo. Por isso, a respeito da pomba que desceu sobre Jesus, explicará Ambrósio que uma tal manifestação acontece assim porque, «no princípio, foi preciso que existisse um sinal; nos tempos posteriores, é preciso que aconteça a perfeição»⁴⁹¹.

É que o baptismo em nome de Cristo pressupõe, de facto, a penitência, que resulta da consciência que o catecúmeno tem do seu pecado, e concede a graça: ao homem compete fazer penitência, como condição necessária para acolher a graça, que só Deus pode oferecer e dar⁴⁹². Neste contexto, o banho de Cristo⁴⁹³ torna-se necessário à salvação e concede-a, ao contrário do baptismo de João, que apenas exteriorizava a disposição interior para acolher a graça sem, todavia, a conceder. Agora, à penitência segue-se o efectivo perdão do pecado confessado, de que Cristo nos veio libertar: Ele é, na verdade, o remédio para o pecado do homem⁴⁹⁴.

A insuficiência do baptismo de penitência, ministrado por João, é claramente afirmada na Escritura. Ambrósio não deixa de sublinhar o facto, a partir do que aconteceu com alguns discípulos em Éfeso⁴⁹⁵. Embora baptizados de acordo com o rito de João — que apenas bapti-

⁴⁸⁹ «In Iordane baptizatus est Christus quando formam lauacri salutaris instituit»: *Interp. Job* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276. Cf. *Sacr.* 1,15 = CSh 25bis 68.

O mesmo afirmam MÁXIMO de Turim, *Sermo* 65,1 = CCL 23,273; CROMÁCIO, *Sermo* 34, 3 = CCL 9A 156s.

⁴⁹⁰ Cf. *In Lc.* 2,79.83 = CCL 14,65.73.

⁴⁹¹ «In principio signum debuit esse, in posterioribus debet esse perfectio»: *Sacr.* 2,14 = SCh 25bis 82.

⁴⁹² Cf. *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65s.

⁴⁹³ Cf. *In Lc.* 2,83 = CCL 14,67.

⁴⁹⁴ Cf. *In Lc.* 2,96 = CCL 14,73.

⁴⁹⁵ Cf. *Act* 19,1-6.

zava com água⁴⁹⁶ — tiveram de receber o novo baptismo⁴⁹⁷. Explica o bispo de Milão: é que «João baptizou em ordem à remissão dos pecados, não em seu nome, mas em nome de Jesus, que estava para vir»⁴⁹⁸. Se o perdão do pecado só por Cristo podia ser alcançado, é evidente que o baptismo de João apenas anunciava a realidade futura, naquele banho figurada.

É neste contexto que, a propósito da divindade do Espírito Santo, Ambrósio proclamará: «Na verdade, embora João não baptizasse 'no Espírito', contudo anunciava não só Cristo, mas também o Espírito»⁴⁹⁹. De facto, só o baptismo em nome de Cristo concede o dom do Espírito Santo, como o evidencia, sem dúvida, o acontecimento comentado⁵⁰⁰. Por isso mesmo, só então aqueles homens receberam, de verdade, o Sacramento do baptismo na sua plenitude⁵⁰¹, isto é, o baptismo da graça.

É ainda a condição de figura do baptismo de João que permite explicar por que motivo Jesus desce às águas. Por este gesto, Jesus queria anunciar o baptismo que, em Seu nome, isto é, em nome da Trindade, havia de ser celebrado no futuro. Com efeito, nem João compreende o mistério — se bem que saiba Quem a ele Se apresenta — quando, surpreendido, declara a Jesus: «Eu é que devo ser baptizado por Ti e Tu é que vens a mim?»⁵⁰².

O reconhecimento da inocência de Jesus, leva o bispo de Milão a explicar o sentido do mistério que o seu gesto quer revelar. Assim se exprime, a propósito: «Portanto, o Senhor foi baptizado, não porque quisesse ser purificado, mas para purificar as águas, para que estas, lavadas mediante a carne de Cristo, a qual não conheceu pecado, adquirissem o direito do baptismo»⁵⁰³.

⁴⁹⁶ Cf. *Lc* 3,16; *Mt* 3,11.

⁴⁹⁷ Cf. *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32.

⁴⁹⁸ «Iohannes in remissionem peccatorum in aduenientis Iesu, non in suo baptizauit nomine»: *Spiritu* I 3,41 = CSEL 79,31.

⁴⁹⁹ «Iohannes enim licet non baptizaret 'in spiritu', tamen et Christum praedicabat et spiritum»: *Spiritu* I 3,41 = CSEL 79,31.

⁵⁰⁰ Cf. *Act* 19,6.

⁵⁰¹ Cf. *Spiritu* I 3,41 = CSEL 79,31.

⁵⁰² *Mt* 3,14, citado em *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68 e em *In Lc.* 2,90 = CCL 14,72.

⁵⁰³ «Baptizatus ergo est dominus non mundari uolens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognouit, baptismatis ius habent»: *In Lc.* 2,83 = CCL 14,67. Cf. *Sacr.* 1,16 = SCh 25bis 68; *Interp. Iob* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276.

Tal é, aliás, a explicação comum a muitos Padres, quer no Oriente, quer no Ocidente: cf. CLEMENTE de Alexandria, Παιδαγ. I, VI 25 = SCh 70,156.158; TEODORO, *Hom.* 14,23 = ST 145,451; CROMÁCIO, *Sermo* 34,3 = CCL 9A 156s; *Tract.* 12 III 1 = CCL 9A 425; MÁXIMO de Turim, *Sermo* 13a,3 = CCL 23,45s; *Sermo* 13b,2 = CCL 23,48s; *Sermo* 13,2 = CCL 23,51; *Sermo* 64,1,3 = CCL 23,269.271; *Sermo* 100,3 = CCL 23,399.

Portanto, a Carne sem pecado do Senhor, verdadeiramente assumida da nossa condição humana, tocando as águas, purifica a nossa carne, que nas águas deve mergulhar, uma vez que todo o homem está sujeito ao pecado⁵⁰⁴. Por isso, sublinha Ambrósio, «se Cristo Se lavou por nós, e, mais ainda, nos lavou no seu Corpo, quanto mais devemos nós lavar os nossos pecados»⁵⁰⁵. E acrescentará de imediato: «Na verdade, um mergulhou, mas a todos elevou; um desceu, para que todos subíssemos; um recebeu os pecados de todos, para que n'Ele fossem purificados os pecados de todos»⁵⁰⁶.

O exemplo de Jesus que, sem precisar de purificação, quis purificar-Se por nós, aliado à consciência do nosso pecado, leva-nos a acolher a recomendação do Apóstolo: «Purificai-vos», diz Tiago⁵⁰⁷. Esta purificação é justamente obtida mediante o banho nas águas purificadas por Cristo no Jordão. Com efeito, ao descer ao Jordão, Jesus purificou não só as águas deste rio, mas também as águas dos rios vizinhos⁵⁰⁸, isto é, de todos os rios.

Cristo, inocente e justo — a sua justiça permanece para sempre⁵⁰⁹ — descendo ao Jordão, purifica as águas que, uma vez lavadas, a partir de então, sempre que o seu nome for sobre elas invocado, conferirão a justiça que Ele mesmo é e lhes comunica. À verdade da santidade de Cristo corresponde assim a verdade da santificação das águas.

Cristo que desce às águas não podia deixar de as santificar, uma vez que n'Ele permanece sempre o Espírito Santo, por cuja virtude santificadora, são agora consagradas as águas da Fonte baptismal⁵¹⁰. À luz da fé da Igreja, Ambrósio acentuará convictamente que o Espírito permanecia sobre o Senhor Jesus, na expressão do Evangelho, dado que Ele assumira, de verdade, a condição de homem⁵¹¹. Todavia, «segundo a divindade, o Espírito não está sobre Cristo, mas em Cristo, porque como o Pai está no Filho e o Filho está no Pai, assim o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo está quer no Pai, quer no Filho»⁵¹².

⁵⁰⁴ Cf. *Sacr.* 1,16 = SCh 25bis 68; *In Lc.* 2,91 = CCL 14,73; 2,83 = CCL 14,67.

⁵⁰⁵ «Si pro nobis Christus lauit, immo nos in corpore suo lauit, quanto magis nos nostra delicta laure debemus»: *In Lc.* 2,91 = CCL 14,73.

⁵⁰⁶ «Unus enim mersit, sed eleuauit omnes, unus descendit, ut ascenderemus omnes, unus omnium peccata suscepit, ut in illo peccata omnium mundarentur»: *In Lc.* 2,91 = CCL 14,73.

⁵⁰⁷ *Tg* 4,8, referido em *In Lc.* 2,91 = CCL 14,73.

⁵⁰⁸ Cf. *Interp. Job* III (II) 4,14 = CSEL 32/2,276.

⁵⁰⁹ Cf. *In Lc.* 2,90 = CCL 14,72.

⁵¹⁰ Cf. pp. 70-78; *Sacr.* 1,18 = SCh 25bis 70.

⁵¹¹ Cf. *Sacr.* 1,16s = SCh 25bis 68-70; *Spiritu* I 8,93 = CSEL 79,55.

⁵¹² «Secundum diuinitatem non super Christum est spiritus, sed in Christo, quia sicut pater in filio et filius in patre, ita dei spiritus et spiritus Christi et in patre est et in filio»: *Spiritu* III 1,6 = CSEL 79,151.

É, pois, toda a teologia da Trindade que, manifestando-se no baptismo de Jesus, fundamenta a teologia do Sacramento celebrado agora em nome da mesma Trindade. Se em Cristo «permanece para sempre a plenitude de todo o Espírito»⁵¹³, descendo ao Jordão, Jesus quis prefigurar a consagração das águas da Fonte baptismal, mediante a invocação do mesmo Espírito, e através das quais, no futuro, será dado aos homens participar daquele único Espírito santificador.

A resposta de Jesus à observação anterior de João — ‘Deixa que assim seja por agora: é assim que nos convém realizar toda a justiça’⁵¹⁴ — alicerça toda a mistagogia de Ambrósio: «Vê que toda a justiça foi constituída no baptismo»⁵¹⁵ que, na realidade, Jesus anunciava próximo, através do seu baptismo no Jordão. Na sua humildade e condescendência⁵¹⁶, Jesus quis revelar o mistério que a nós diz respeito⁵¹⁷, isto é, o mistério da graça do baptismo. O homem na sua natureza específica, dotado de corpo e alma, mergulhando na Fonte das águas, purificadas pela Carne de Cristo, isto é, consagradas pela sua santidade, compreende que, pela água visível, lava o corpo visível, enquanto, simultaneamente, é significada a consagração da alma invisível, pelo mistério também invisível⁵¹⁸. Assim é, pois que, «na verdade, o corpo é lavado com água, os pecados da alma são purificados com o Espírito»⁵¹⁹.

A análise apresentada evidencia quão claramente é afirmado este ensino comum da Igreja⁵²⁰: Jesus recebeu o baptismo de João, não por sua causa, mas por causa do homem. De facto, Cristo desceu ao Jordão para consagrar as águas, de modo que o homem, nelas mergulhado, pudesse ser purificado e consagrado. Por isso, o seu baptismo anunciava o mistério da graça de que, no futuro, o homem participará.

Todavia, mais que figura, o baptismo de Jesus é *protótipo* do baptismo que em seu nome será celebrado, após a sua ressurreição. De facto, a Trindade, verdadeiramente presente no Jordão, também

⁵¹³ Totius manet in aeternum spiritus plenitudo»: *Spiritu* I 8,93 = CSEL 79,53. Cf. *Spiritu* I 9,100 = CSEL 79,59.

⁵¹⁴ *Mt* 3 15, citado em *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68 e *In Lc.* 2,83 = CCL 14,67s.

⁵¹⁵ «Vide quia omnis iustitia in baptismate constituta est»: *Sacr.* 1,15 = SCh 25bis 68. Cf. CROMÁCIO, *1 act.* 12 I 1-3 = CCL 9A 244; II 2 = CCL 9A 245.

⁵¹⁶ Cf. *In Lc.* 2,91 = CCL 14,72s.

⁵¹⁷ Cf. *In Lc.* 2,91 = CCL 14,73.

⁵¹⁸ Cf. *In Lc.* 2,79 = 14,65.

⁵¹⁹ «Aqua enim corpus abluitur, spiritu animae delicta mundantur»: *In Lc.* 2,79 = CCL 14,65.

⁵²⁰ Cf. nota 503.

no baptismo cristão está presente e actuante. É mesmo esta sua presença que dá ao Sacramento o sentido pleno e verdadeiro⁵²¹, pelo que o catecúmeno, antes de baptizado na Fonte, fez a profissão de fé na Trindade⁵²².

Este mistério é explicitamente revelado no Jordão. Ali está presente o Filho, pois «Cristo desceu à água»⁵²³. Está presente o Pai que Se manifesta na voz que dá testemunho do Filho: «Também Deus Pai falou do céu»⁵²⁴. Mais ainda: o Pai está no Filho e o Filho está no Pai⁵²⁵. Está presente o Espírito Santo que — e é este o testemunho mais determinante do Pai — sob a forma corporal de uma pomba, desceu sobre Jesus. Mais ainda: o Espírito Santo é o Espírito do Pai e de Cristo, pelo que está no Pai como está em Cristo⁵²⁶.

À luz desta teologia, vincará Ambrósio, dirigindo-se ao neófito: «Aí tens a presença da Trindade»⁵²⁷. É pois indiscutível a dimensão trinitária do baptismo cristão, à luz do baptismo de Jesus.

É na figura da pomba — manifestação visível do Espírito Santo, do Qual o catecúmeno deve nascer — que Ambrósio se detém mais demoradamente. Aliás, é a imagem desta pomba que permite descobrir, já na pomba do dilúvio, uma figura do Espírito Santo⁵²⁸, tão explicitamente manifestado deste modo no baptismo de Jesus. Parece claro que a pomba que então desce sobre Jesus é que a chave da interpretação tipológica da pomba do dilúvio⁵²⁹.

Ao contrário de Tertuliano — cujo contexto o força a insistir na verdade da pomba que desce sobre o Senhor⁵³⁰ — Ambrósio acentua antes que o Espírito Santo desceu realmente, não na verdade de uma pomba, mas sob a imagem corporal de uma pomba⁵³¹, não fosse alguém considerar esta uma encarnação sua⁵³². De facto, só o Filho incarnou.

⁵²¹ Cf. *Spiritu* I 3,42 = CSEL 79,32; III 14,96 = CSEL 79,191.

⁵²² Cf. p. 87.

⁵²³ «Descendit in aquam Christus»: *Sacr.* 1,19 = Sch 25bis 70.

⁵²⁴ «Pater quoque deus locutus e coelo est»: *Sacr.* 1,19 = Sch 25bis 70. Cf. *Myst.* 26 = Sch 25bis 170; *In Lc.* 2,92.94 = CCL 14,73-75.

⁵²⁵ Cf. *In Lc.* 2,94 = CCL 14,74s; *Spiritu* III 1,5 = CSEL 79,151.

⁵²⁶ Cf. *Spiritu* III 1,5 = CSEL 79,151.

⁵²⁷ «Habes praesentiam trinitatis»: *Sacr.* 1,19 = Sch 25bis 70. Cf. *In Lc.* 2,92-94 = CCL 14,73-75; também CROMÁCIO, *Tract.* 13,I-II = CCL 9A 248s.

⁵²⁸ Cf. *Myst.* 24 = Sch 25bis 168; *In Lc.* 2,92 = CCL 14,73s; pp. 271s.

⁵²⁹ Cf. *Myst.* 24 = Sch 25bis 168 (texto citado na nota 216).

⁵³⁰ Cf. p. 323.

⁵³¹ Cf. *Sacr.* 1,17 = Sch 25bis 68-70; 2,14 = Sch 25bis 80; *Myst.* 25 = Sch 25bis 168-170; *Spiritu* III 1,3s = CSEL 79,150s; III 14,96 = CSEL 79,191; *Inc. dom.* 3,22 = CSEL 79,234.

⁵³² Cf. *Spiritu* III 1,4 = CSEL 79,151.

Se então o Espírito Santo Se manifestou aos homens através daquele sinal, tendo embora desaparecido o sinal, permanece o Espírito, de verdade recebido pelo neófito. Neste pormenor, João é símbolo do neófito, conforme recomenda o bispo. Na verdade, o Baptista viu a imagem da pomba descer e, de acordo com o testemunho do quarto Evangelho, acreditou que ela era o sinal do Espírito Santo; viu Jesus e acreditou que era aquele que baptizaria no Espírito Santo; ouviu a voz do alto e acreditou que a palavra pronunciada era de Deus Pai⁵³³. Os sinais apontavam os conteúdos da fé. À semelhança de João, também o neófito é convidado a acreditar nas realidades da fé, traduzida em sinais que com ela se confundem: na verdade, a fé é mais perfeita que os sinais que a exprimem. De algum modo, a fé tende a ocupar o lugar dos sinais.

A graça do banho na Fonte traz consigo a simplicidade e a paz, simbolizadas na pomba, figura do Espírito Santo, agora realmente concedido ao homem, isto é, à Igreja⁵³⁴, edificada mediante o baptismo, no qual opera a Trindade que Se revelou por ocasião do baptismo de Jesus.

Deste modo, Jesus desceu às águas, não apenas para as purificar e consagrar — e, por elas, purificar e consagrar aquele que é baptizado — mas também para edificar a Igreja⁵³⁵, através do baptismo, então anunciado e agora em seu nome celebrado.

A perspectiva eclesiológica do baptismo é assim afirmada e, mais ainda, integra a dimensão pessoal do Sacramento. É este baptismo da água e do Espírito que ao neófito abre acesso à participação na Eucaristia baptismal, e o associa plenamente à comunidade. De facto, a participação imediata e pela primeira vez do neófito na Eucaristia, associado a toda a comunidade, uma vez renascido da água e do Espírito Santo, evidencia complementarmente a mesma dimensão eclesiológica do Sacramento do Baptismo.

3.2.4.1.3 *Síntese comparativa*

Nos seus vectores fundamentais, é coincidente o ensino de Tertuliano e de Ambrósio sobre o baptismo de Jesus, na sua relação tipoló-

⁵³³ Cf. *Sacr.* 1,17 = SCh 25bis 70; *Spiritu* III 1,3 = CSEL 79,150.

⁵³⁴ Cf. *Myst.* 25 = SCh 25bis 168-170; *In Lc.* 2,92 = CCL 14,73s.

⁵³⁵ Cf. *In Lc.* 2,84-86 = CCL 14,68-70.

gica com o baptismo cristão. Os aspectos essenciais são claramente apontados por um e por outro.

A sua dimensão de figura é desenvolvida sobretudo a partir da vertente penitencial do baptismo de João; a sua dimensão de protótipo, a partir do baptismo de Jesus no Jordão.

Os elementos tipológicos e a teologia subjacente são comuns: ambos realçam com particular ênfase a santificação das águas do Jordão, uma vez baptizado Jesus, prefigurando a futura consagração das águas do baptismo cristão, mediante a invocação da Trindade, em ordem à purificação e consagração do homem pecador; um e outro atribuem à presença operativa da Trindade, também revelada no Jordão, a verdade e a plenitude do Sacramento, sublinhando deste modo, a sua dimensão trinitária; ambos acentuam o mesmo simbolismo e o idêntico significado da pomba, figura do Espírito Santo, que desce sobre Jesus e que, no baptismo cristão, é, de verdade, concedido ao neófito que, pelo Sacramento, renasce da água e do Espírito Santo; um e outro apontam João como elemento da figura, se bem que numa perspectiva diferente: Tertuliano apresenta-o como figura do ministro que, à semelhança do Baptista, pelo banho, prepara o catecúmeno para receber o Espírito Santo; Ambrósio, como símbolo do neófito crente.

Se bem que indiscutivelmente presente em Tertuliano, noutros contextos, o sentido eclesiológico do baptismo cristão só Ambrósio o releva, uma vez mais, a partir do próprio baptismo do Senhor. De facto, é pelo baptismo que Cristo edifica a sua Igreja, templo do Espírito Santo.

3.2.4.2 As águas da piscina de Betsaida ⁵³⁶

3.2.4.2.1 *Em Tertuliano*

«Se a intervenção do anjo sobre as águas aparece como uma novidade, antecedeu-a uma prefiguração: era um anjo que, intervindo, agitava as águas da piscina de Betsaida [...]. Esta figura de uma cura corporal anunciava a cura espiritual, de acordo

⁵³⁶ Cf. Jo 5,1-18. A propósito, cf. J. DANÉLOU, *Bible* 282-291; M. PERESSON, *La iniciación* 430-434.

com a lei, segundo a qual, as realidades carnis sempre precedem em figura as realidades espirituais»⁵³⁷.

O primeiro testemunho que, na abordagem deste episódio do quarto Evangelho — cujo substrato simbólico-sacramental é hoje comumente aceite⁵³⁸ — assinala a sua dimensão tipológica, é o de Tertuliano. Testemunhos posteriores⁵³⁹ nada mais fazem que revelar que se trata de uma das mais antigas figuras do baptismo cristão, tiradas do NT, e, por conseguinte, evidenciam que o Autor se situará já na linha da Tradição patrística.

A transitoriedade da momentânea eficácia curativa das águas de Betsaida atesta claramente o seu carácter de figura. Com efeito, tal como a Lei e os Profetas subsistiram até João, ou, melhor dizendo, até Cristo, assim também as águas daquela piscina perdem a sua validade, uma vez que chegou Cristo com um poder curativo incomparavelmente mais forte e maravilhoso. É o que o nosso Autor insinua, quando escreve: «A Lei e os Profetas existiram até João, e a piscina de Betsaida não deixou de curar as enfermidades em Israel até à chegada de Cristo»⁵⁴⁰. De facto, Cristo veio para dar pleno cumprimento às visões e profecias, núcleo da esperança de Israel, pelo que, depois d'Ele, por razões evidentes, já não surgem profetas que O anunciem: nem a Ele, nem às realidades que, prometidas, com Ele Deus ofereceu já aos homens⁵⁴¹.

Assim, não admira que, após a vinda de Cristo, as águas de Betsaida — «o lago medicinal da Judcia, antes de Cristo»⁵⁴² — sejam

⁵³⁷ «Angelum aqvis interuenire si nouum uidetur, exemplum futuri praecurrit: piscinam Bethsaidam angelus interueniens commouebat, [...]. Figura ista medicinae corporalis spiritalium medicinam praedicabat, ex forma qua semper carnalia in figuram spiritalium antecedunt»: *Bapt.* 5,5 = CCL 1,281.

⁵³⁸ Cf. p. 24, nota 92.

⁵³⁹ Cf., por exemplo, DÍDIMO de Alexandria, *Trinit.* 2,14 = PG 39,707c-712; CIRILO, *Kατ.* 10,13 = PG 33,677; 'Ομιλία παρὰλ. = PG 33,1132-1153; CRISÓSTOMO, *Anom.* = PG 48, 803s; 'Ομιλία ἀναστ. 3 = PG 50,439d; CROMÁCIO, *Sermo* 14,1.3s = CCL 9A 62.63; AGOSTINHO, *In Io.* 12,9 = CCL 36,125; 17,1-16 = CCL 36,159-179; 24,6 = CCL 36,247. Quanto a AMBRÓSIO, cf. pp. 336-341.

O acontecimento é representado nos baptistérios antigos — 24 ou 25 vezes, segundo A. G. MARTIMORT, *Les symboles* 208, nota 58 — a par de outras figuras do baptismo; cf. O. CULLMANN, *Les sacrements* 55, nota 86. P. LUNDBERG, *La typologie* 25, sublinha que as *preces* da consagração das águas, segundo as liturgias baptismaes etíope e egípcia, mencionam a piscina de Betsaida.

⁵⁴⁰ «Lex et prophetae usque ad Iohannem fuerunt, et piscina Bethsaida usque ad aduentum Christi ualetudines apud Israel curare non desiit»: *Iud.* 13,26 = CCL 2,1390. Cf. *Iud.* 8,13s = CCL 2,1361s.

⁵⁴¹ Cf. *Iud.* 8,13 = CCL 2,1361.

⁵⁴² «Iudaeae lacus medicus ante Christum»: *An.* 50,3 = CCL 2,856.

de algum modo equiparadas às águas dos pagãos, as quais, ao contrário daquelas, sempre foram ineficazes e, pior ainda, perniciosas para a salvação do homem⁵⁴³. É a sua eficácia, transitória de facto, que revela o seu carácter tipológico.

É a partir do relato evangélico referido que Tertuliano destaca os elementos tipológicos que relacionam o facto com o baptismo cristão, nomeadamente: as águas da piscina, agitadas pela intervenção de um anjo; a descida e o banho medicinal do doente; o enfermo curado por Jesus.

Nas águas de Betsaida procuravam os enfermos o remédio para os seus males corporais. A intervenção do anjo tem uma dupla finalidade: por um lado, o anjo comunica àquelas águas uma força curativa; por outro, agita-as, oferecendo assim aos doentes o sinal visível que provocava a ânsia do banho nas águas medicinais. A sua agitação revelava o momento preciso, a partir do qual um doente podia ser curado.

No contexto do relato evangélico, que Tertuliano segue, a eficácia do banho é claramente atribuída, não às águas em si, mas ao anjo que nelas, sem dúvida, actuava. Por isso, só após o sinal da actuação do anjo é que os doentes procuravam recuperar a saúde. O primeiro que então descia à piscina era curado dos seus males.

Ao comentar o acontecimento, são o anjo e as águas que, antes de mais, retêm a atenção de Tertuliano: estas são consideradas uma evidente figura das águas do baptismo cristão, às quais descem e nas quais se banham os catecúmenos; aquele, no contexto da cura de Betsaida, prefigura o Espírito Santo. Detenhamo-nos sobre este último aspecto⁵⁴⁴.

No início da sua exposição sobre a eficácia das águas do baptismo cristão, o Autor comenta, significativamente, a função das águas e a acção do Espírito de Deus sobre estas, à luz do relato bíblico da criação, segundo *Gén* 1. A linha de força que conduz a sua argumentação assenta, primariamente, na relação que, desde o princípio, existe entre as águas e o Espírito de Deus⁵⁴⁵. É este Espírito que, mediante a invocação do ministro que preside ao baptismo, desce do céu para santificar as águas do Sacramento⁵⁴⁶. Ele é o Santo Anjo de Deus que actua nas águas em ordem à salvação do homem, em oposição ao anjo maligno que, também através das águas, procura actuar para

⁵⁴³ Cf. *An.* 50,3 = CCL 2,856; *Bapt.* 5,1-5 = CCL 1,280s.

⁵⁴⁴ Cf. J. DANIELOU, *Bible* 285-288.

⁵⁴⁵ Cf. *Bapt.* 3-4 = CCL 1,278-280; pp. 244-249.

⁵⁴⁶ Cf. pp. 65-69.

perdição da humanidade⁵⁴⁷. É precisamente nesta sequência que Tertuliano comenta o episódio de Betsaida, como figura, justamente a partir da surpresa que, porventura, a intervenção do Anjo sobre as águas do baptismo possa suscitar. De imediato, receando que, afirmada a presença do Espírito sobre as águas, se esvazie de sentido o rito da imposição da mão, o Autor precisa o seu ponto de vista⁵⁴⁸.

Neste texto, que outro Anjo opera através das águas senão o Espírito Santo? Aliás, antes do seu comentário alongado do acontecimento, já Tertuliano o mencionara, de passagem, escrevendo: «Por conseguinte, de certo modo medicinadas as águas pela intervenção do anjo, não só o espírito é lavado através [do banho] do corpo, mas também a carne é naquelas purificada através [da purificação] do espírito»⁵⁴⁹.

O anjo mencionado, que actuou em Betsaida, no contexto dos efeitos atribuídos ao baptismo cristão, não pode ser senão uma figura do Espírito Santo que, descido do céu, santifica as águas e as torna aptas para que tais efeitos sejam alcançados. Se o acontecimento de Betsaida é, sem dúvida, lido à luz da fé celebrada no baptismo, o anjo que intervém na piscina, em ordem à cura de um doente, é figura do Espírito Santo que actua nas águas do Sacramento, para que o homem seja salvo. Em resumo: se o anjo de Betsaida prefigura a acção do Espírito Santo, o anjo que preside ao baptismo testemunha-a, e prepara o neófito para acolher o dom do mesmo Espírito.

O doente que desce às águas da piscina, nelas se banha e é curado, simboliza o homem, antes e depois de receber o baptismo cristão. Na verdade, o catecúmeno, marcado pelo pecado e privado do Espírito de Deus, está doente e precisa de recuperar a vida. É nas águas consagradas pela virtude daquele Espírito que, liberto do pecado, é revitalizado, isto é, renovado. Por isso, à semelhança do doente da piscina, também o catecúmeno desce às águas do baptismo e nelas mergulha para ser curado.

O contraste entre a figura e a realidade evidencia, também neste caso, a superioridade do Sacramento celebrado. Tertuliano explora bem a eficácia contrastante que o confronto entre ambos revela: se nas águas da piscina apenas um doente, e tão somente uma vez ao ano, era liberto, nas águas do baptismo cristão são-no agora povos

⁵⁴⁷ Cf. *Bapt.* 5,5 = CCL 1,285.

⁵⁴⁸ Cf. *Bapt.* 6,1 = CCL 1,282.

⁵⁴⁹ «Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interuentum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter emundatur»: *Batp.* 4,5 = CCL 1,280.

inteiros e todos os dias; se então eram curadas as enfermidades do corpo, no Sacramento é curado o espírito, mediante a purificação do pecado e a abolição da morte, que o pecado traz consigo; se na figura as águas operavam a vida, isto é, a salvação temporal, nas águas baptismas é a vida eterna que é concedida; se no passado o anjo e as águas por ele tocadas curavam, agora cura o Espírito Santo, através de águas semelhantes; se as águas de Betsaida permaneceram eficazes até à vinda de Cristo, depois d'Ele — é n'Ele que habita desde sempre o Espírito Santo, em plenitude — são as águas do baptismo cristão que comunicam a vida.

Acentua o Autor, ao sublinhar este confronto: «Aqueles que curavam os males do corpo, curam agora o espírito; aqueles que operavam a salvação temporal, restauram agora a eterna; aqueles que, uma vez ao ano, libertavam apenas um homem, agora salvam povos, todos os dias, uma vez destruída a morte pela purificação dos pecados»⁵⁵⁰.

Manifestando a sua acção progressiva e crescente, pelos efeitos superiores das águas baptismas, Deus revela, afinal, que a sua graça é agora mais abundantemente comunicada ao *Sacramento da água*, e que o seu Anjo, isto é, o Espírito Santo, está agora mais eficazmente presente e actuante. Escreve Tertuliano a este propósito: «E assim, progredindo em todas as coisas, a graça de Deus foi mais acrescentada às águas e ao anjo»⁵⁵¹.

Do exposto ressalta que, como realidade desta figura, o baptismo cristão é apresentado, sobretudo, na sua função curativa: as suas águas são medicina para o pecado e para a morte que atingem o homem. Por sua vez, a purificação do pecado e a destruição da morte, apontam, sem dúvida, o carácter libertador e salvífico do Sacramento pelo qual o catecúmeno é reformado. O vocabulário a que, neste contexto, o Autor recorre, traduz expressivamente estas linhas de força da teologia baptismal⁵⁵².

⁵⁵⁰ «Qui uitia corporis remediabant nunc spiritum medentur, qui temporalem operabantur salutem nunc aeternam reformant, qui unum semel in anno liberabant, nunc cotidie populos conseruant, delecta morte per abolitionem delictorum»: *Bapt.* 5,6 = CCL 1,281s.

⁵⁵¹ «Proficiente itaque in omnibus gratia dei plus aquis et angelo accessit»: *Bapt.* 5,6 = CCL 1,281.

⁵⁵² Cf. nota 550.

3.2.4.2.2 *Em Ambrósio*

«Portanto, também aquela piscina era uma figura, para que acredites que também a esta Fonte desce o poder de Deus»⁵⁵³.

A mistagogia que o bispo de Milão desenvolve, a partir do acontecimento de Betsaida — cujo relato evangélico fora lido no dia anterior⁵⁵⁴ — assenta na convicção de que tal milagre encerra um profundo mistério, que o relaciona com o baptismo cristão. De facto, João foi quem melhor captou e transmitiu o sentido íntimo das acções de Cristo, isto é, o seu conteúdo sacramental⁵⁵⁵. Por isso, recomenda Ambrósio, a propósito: «Mas vede o mistério»⁵⁵⁶. O confronto entre as águas daquela piscina e as da Fonte baptismal evidenciará que o que naquelas é operado por Jesus tem também a dimensão de sinal anunciador da realidade da fé que nestas agora é actuada em plenitude.

Ambrósio explora o sentido tipológico dos seguintes elementos: as águas em movimento; o homem doente e curado por Jesus; o anjo que desce do céu; e o Homem aguardado pelo paralítico junto às águas de Betsaida.

Que acontecia então, uma vez ao ano, junto àquela piscina? Ali «jaziam muitos enfermos»⁵⁵⁷, na ânsia de serem curados. Sobre as suas águas descia a força medicinal do céu, através de um anjo, que visibilizava a sua presença actuante no movimento daquelas. Então, aquele que primeiramente descesse à piscina, beneficiava do dom da cura, fosse qual fosse a sua doença.

Que sucede agora através das águas da Fonte baptismal? Milhares de catecúmenos, nos mais diferentes pontos do universo⁵⁵⁸, conscientes do seu pecado e da necessidade de salvação, abeiram-se destas águas consagradas pelo poder de Deus, em virtude da paixão e da cruz de Jesus.

⁵⁵³ «Ergo et illa piscina in figura ut credas quia et in hunc fontem uis diuina descendite: *Myst.* 23 = SCh 25bis 168. Cf. *Sacr.* 2,5 = SCh 25bis 76; CROMÁCIO, *Sermo* 14,1,3 = CCL 9A 62.63.

⁵⁵⁴ Cf. *Sacr.* 2,3 = SCh 25bis 74.

⁵⁵⁵ Cf. *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 98, a propósito do cego curado na piscina de Siloé, de que trataremos adiante (pp. 342-346); *In Lc.* 10,130 = CCL 14,383.

⁵⁵⁶ «Secū uidete mysterium»: *Sacr.* 2,6 = SCh 25bis 76.

⁵⁵⁷ «Multi aegri iacebant»: *Sacr.* 2,6 = SCh 25bis 76.

⁵⁵⁸ Cf. *Spiritu* I Prol. 17 = CSEL 79,23. Também CROMÁCIO, *Sermo* 14,3 = CCL 9A 63.

De facto, Cristo é «o médico perfeito»⁵⁵⁹ — único, porque só Ele desceu do céu com a medicina de Deus — capaz de curar aqueles a quem ninguém pode valer. Ele é o grande médico que com a medicina da graça d'Ele recebida cura todos os pecados. Por isso, já por ocasião da preparação para o batpismo, Ambrósio, recordando Job⁵⁶⁰ e aludindo à piscina de Betsaida⁵⁶¹, recomendava aos catecúmenos que se aproximassem deste médico, cujo remédio curaria todas as suas feridas⁵⁶².

A relação tipológica entre a piscina de Betsaida e a Fonte baptismal é assim evidenciada: se as águas daquela piscina eram agitadas pelo anjo, que lhes comunicava uma virtude eficazmente curativa — se bem que limitada — sobre a Fonte baptismal desce a força, incomparavelmente maior, da cruz e da morte de Cristo⁵⁶³; se sobre aquelas descia um anjo, sobre estas desce o próprio Espírito Santo⁵⁶⁴; se nas primeiras apenas um doente, uma vez ao ano, era liberto dos seus males, na segunda todos são salvos e em qualquer tempo⁵⁶⁵; se em Betsaida o paralítico recuperou a saúde do corpo, no baptismo é a vida do espírito que é restituída aos catecúmenos⁵⁶⁶; se então o sinal precedia a cura, agora é a fé que precede o dom⁵⁶⁷. Este carácter antitético realça bem a dimensão tipológica das águas daquela piscina. A realidade é bem mais expressiva que a sua figura.

O paralítico, na sua condição de doente, é justamente considerado um símbolo do catecúmeno, afectado pelo pecado e, por isso mesmo, carecido de cura, antes de mergulhar nas águas baptismais; na sua singularidade representa ainda todo o povo cristão⁵⁶⁸ — um único povo⁵⁶⁹ — quer antes, quer depois do baptismo.

De facto, pela purificação do pecado, todos se tornaram sãos, no mais íntimo de si mesmos. Por isso, aquele enfermo curado pode simbolizar, também nesta perspectiva, o neófito salvo nas águas do

⁵⁵⁹ «Perfectus medicus»: *In ps.* 43,10 = CSEL 64,267.

⁵⁶⁰ Cf. *In ps.* 37,57 = CSEL 64,181s.

⁵⁶¹ Cf. *Hel.* 20,75 = CSEL 32/2,457s.

⁵⁶² Cf. *In Ps.* 37,57 = CSEL 64,182.

⁵⁶³ Cf. *Sacr.* 2,6 = SCh 25bis 76.

⁵⁶⁴ Cf. pp. 72-75.

⁵⁶⁵ Cf. *Sacr.* 2,5 = SCh 25bis 76; *Myst.* 22.23.24 = SCh 25bis 166.168; *In ps.* 118 5,43 = CSEL 62,106. Semelhante o pensamento de CROMÁCIO, *Sermo* 14,3 = CCL 9A 63.

⁵⁶⁶ Cf. *Myst.* 22 = SCh 25bis 166; CROMÁCIO, *Sermo* 14,1 = CCL 9A 62.

⁵⁶⁷ Cf. *Myst.* 22 = SCh 25bis 166.

⁵⁶⁸ Cf. *Myst.* 23 = SCh 25bis 168. Noutra perspectiva, simboliza também o povo judeu: cf. *Sacr.* 2,5 = SCh 25bis 76.

⁵⁶⁹ Cf. *Myst.* 23 = SCh 25bis 168. Também AGOSTINHO realçará esta perspectiva da unidade: cf. *In Io.* 27,3s = CCL 36,171; 12,9 = CCL 36,125s.

Sacramento. Além disso, se o paralítico, pela sua fé naquele que estava para vir, também simboliza o catecúmeno, este deve ser mais perfeito na sua fé em Jesus Cristo, que já veio para si, já actuou nas águas em que ele se banhou, curou-o e salvou-o. Tal é o apelo que este pertinente comentário do bispo encerra: «Todavia, melhor e mais perfeito seria [o paralítico], se acreditasse que já viera Aquele que esperava que viesse»⁵⁷⁰.

Na verdade, Cristo que estava para vir — melhor, já ali presente — é figurado no anjo salvador, pelo que, tendo citado *Jo* 5,4, acrescenta o bispo: «Isto representa a figura de nosso Senhor Jesus Cristo, que estava para vir»⁵⁷¹. Assim, o estudo desta figura permite ao bispo vincar, uma vez mais, a perspectiva cristológica do baptismo. Aprofundando esta dimensão do Sacramento, explica aos neófitos: «Porquê um anjo? É que Ele [Cristo] é, na verdade, 'o anjo do grande conselho'»⁵⁷². Ambrósio evoca aqui uma palavra do profeta Isaías⁵⁷³.

A palavra eficaz de Cristo que cura o paralítico⁵⁷⁴, mesmo sem este descer à água, manifesta que é chegada a última hora, isto é, o tempo da plenitude, por ser a hora da actuação de Deus, agora apenas através de Jesus, o Filho incarnado, morto e ressuscitado. Todo o mistério de Cristo é assim invocado, a propósito das águas da piscina de Betsaida.

Quando Jesus Se dirige ao paralítico e lhe ordena que desça às águas, escuta a sua angustiante lamentação: «Não tenho um homem»⁵⁷⁵. Este homem, tão necessário ao enfermo, como a água sob a acção do anjo, é o anúncio profético de Cristo. Aquele paralítico, que tão longamente havia esperado a sua cura — ali jazia havia trinta e oito anos⁵⁷⁶ — nunca pudera ser beneficiado, apesar de todos os anos ter contemplado, impotente, a agitação das águas da piscina. Precisava de um homem que o ajudasse a antecipar-se aos outros doentes. Continuava a aguardar que aquele homem chegasse um dia. Explica Ambrósio:

⁵⁷⁰ «Melior tamen et perfectior fuisset iam uenisse quem sperabat esse uenturum»⁷ *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 78. Perspectiva diferente, mas pensamento semelhante em CROMÁCIO, *Sermo* 14,3 = CCL 9A 63.

⁵⁷¹ «Quod significat figuram uenturi domini nostri Iesu Christi»: *Sacr.* 2,4 = SCh 25bis 74. Cf., porém, notas 590 e 591.

⁵⁷² «Quare angelus? Ipse est enim 'magni consilii angelus': *Sacr.* 2,5 = SCh 25bis 74. Também quem anuncia Cristo é chamado anjo: cf. *Sacr.* 1,6s = SCh 25bis 67.

⁵⁷³ Cf. *Is* 9,5 (versão dos LXX).

⁵⁷⁴ Cf. *Jo* 5,8s.

⁵⁷⁵ «Hominem non habeo»: *Sacr.* 2,6s = SCh 25bis 76, onde é citado *Jo* 5,7.

⁵⁷⁶ Cf. *Jo* 5,5.

«Que homem é aquele senão o Senhor Jesus, nascido da Virgem? Por ocasião da sua vinda, já não seria a sombra a curar cada um individualmente, mas a verdade a curar a todos. Portanto, é este Aquele que se esperava que descesse»⁵⁷⁷.

O parálitico ainda não O identificara e, por isso, ignorava que Ele já chegara, pelo que continuava a aguardá-Lo, pacientemente. Afinal, estava ali, sem que ele o soubesse, o Mediador entre Deus e os homens, ansiosamente esperado. No fundo, era a Ele que o doente aguardava, por ser Ele o único capaz de o salvar integralmente. Todavia, porque ainda não reconhecia a Cristo nem n'Ele acreditava, lamentava-se.

Neste contexto, escreve Ambrósio, a propósito: «Porém, este [paralítico], que esperava aquele que actuava como Mediador entre Deus e os homens — o Homem Jesus, do Qual está escrito: 'E o Senhor enviará um homem que os há-de salvar' — dizia: 'Não tenho um homem'»⁵⁷⁸.

Jesus é então o Homem salvador, anunciado por Isaías⁵⁷⁹. Ele é o Homem que assumiu a natureza humana, no seio da Virgem, pelo poder do Espírito Santo⁵⁸⁰. Ele é o Homem sobre o Qual desceu aquele Espírito Santo, por ocasião do seu baptismo no Jordão⁵⁸¹. Ele é o Homem que, por causa do homem, foi crucificado e morto⁵⁸². Ele é o Homem pelo Qual veio a ressurreição⁵⁸³.

É à luz deste mistério global de Cristo⁵⁸⁴ que Ambrósio, tendo presente a dolorosa lamentação do enfermo, comenta: «Não podia descer, não podia ser salvo, aquele que não acreditava que nosso Senhor Jesus Cristo tinha assumido carne da Virgem»⁵⁸⁵. Mas, porque acreditava no Homem que estava para vir, mereceu ser curado, isto é, subir a uma nova condição⁵⁸⁶.

⁵⁷⁷ «Quem illum nisi dominum Iesum natum ex uirgine, cuius aduentu iam non umbra sanaret singulos, sed ueritas uniuersos? Iste est ergo qui expectabatur ut descenderet»: *Myst.* 24 = SCh 25bis 168.

⁵⁷⁸ «Hic autem qui opperiebatur mediatorem dei et hominum hominem Iesum, expectans eum de quo dictum est: 'Et mittet dominus hominem qui saluos faciet uos', dicebat: 'Hominem non habeo'»: *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 76-78.

⁵⁷⁹ Cf. *Is* 19,20 (versão dos LXX), citado na nota 578.

⁵⁸⁰ Cf. *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 76; 6,4 = SCh 25bis 138; *Myst.* 24 = SCh 25bis 168.

⁵⁸¹ Cf. *Myst.* 24 = SCh 25bis 168; pp. 327-330.

⁵⁸² Cf. *Sacr.* 2,6 = SCh 25bis 76.

⁵⁸³ Cf. *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 76.

⁵⁸⁴ Cf. *Expl. symb.* 6 = SCh 25bis 54.

⁵⁸⁵ «Non poterat descendere, non poterat saluari qui non credebat quod dominus noster Iesus Christus carnem suscepisset ex uirgine»: *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 76.

⁵⁸⁶ Cf. *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 78.

A invocação de 1 *Cor* 15,21, neste contexto, perspectiva explicitamente o baptismo na Fonte, como ressurreição, isto é, como participação na própria ressurreição de Jesus Cristo. Deste modo, a graça do baptismo de Cristo, de que a Igreja é beneficiária e, simultaneamente, depositária, é muito mais abundante e expressiva que a graça provisória que a piscina judaica de Betsaida também concedia⁵⁸⁷.

Jesus é então o Homem, sem o Qual ninguém pode alcançar a graça do baptismo, isto é, a salvação. Como o paralítico não obtivera a sua cura, porque ninguém o ajudara até então a chegar às águas da piscina, no momento oportuno, isto é, logo após a descida do anjo — e só Jesus o curou — assim também o catecúmeno nunca poderia curar-se, se Cristo não tivesse descido do céu, para a todos salvar, mediante as águas da Fonte. Na verdade, explica o bispo ao neófito: «A favor daqueles [incrédulos] era agitada a criatura; a teu favor actua o próprio Cristo, Senhor da criatura»⁵⁸⁸.

Pela invocação da paixão e da cruz de Cristo sobre a Fonte baptismal, obteve o neófito a salvação, isto é, participou na morte e na ressurreição do Senhor. É neste contexto que o bispo de Milão acentua: «Vê onde és baptizado. Vê donde vem o baptismo: apenas da cruz de Cristo, da morte de Cristo. Aí está todo o mistério: Ele sofreu por ti. N'Ele és redimido. N'Ele és salvo»⁵⁸⁹.

Efectivamente, o catecúmeno desceu às águas da Fonte, doente, como aquele que padecia de qualquer mal descia às águas da piscina de Betsaida. E, tal como este, também o catecúmeno subiu das águas, agora são, isto é, liberto do pecado e, portanto, salvo, porque participante na ressurreição do Homem Jesus.

O mistério da cruz, à luz do qual Ambrósio perspectiva a figura da piscina de Betsaida, inclui também a presença e a manifestação do Espírito Santo. Por isso, o anjo não é apenas considerado uma figura de Cristo, mas também o é do Espírito Santo. O mistagogo aponta nesta direcção quando, neste confronto tipológico, explica ao neófito: «A favor daqueles [incrédulos] descia um anjo; a teu favor, o Espírito Santo»⁵⁹⁰. Deste modo, o anjo de Betsaida anunciava o

⁵⁸⁷ Cf. *Sacr.* 2,5 = SCh 25bis 76; *Myst.* 27 = SCh 25bis 170.

⁵⁸⁸ «Illis creatura mouebatur, tibi Christus operatur ipse dominus creaturae»: *Myst.* 22 = SCh 25bis 166.

⁵⁸⁹ «Vide ubi baptizaris, unde sit baptisma nisi de cruce Christi, de morte Christi. Ibi est omne mysterium quia pro te passus est. In ipso redimeris, in ipso saluaris»: *Sacr.* 2,7 = SCh 25bis 76.

⁵⁹⁰ «Illis angelus descendebat, tibi spiritus sanctus»: *Myst.* 22 = SCh 25bis 166. Também CROMÁCIO, *Sermo* 14,1 = CCL 9A 62.

Espírito Santo, que agora actua em plenitude, mediante as águas consagradas do baptismo.

De facto, comentando *Jo* 5,4, o bispo de Milão sublinha, a propósito: «Que é que nesta figura anunciava o anjo senão a descida do Espírito Santo, descida futura que invocada, nos nossos dias, pelas preces dos bispos, consagraria as águas? Portanto, aquele anjo anunciava o Espírito Santo, dado que, pela graça espiritual, Ele seria a medicina a conceder para as nossas enfermidades do espírito e da mente»⁵⁹¹.

O pensamento de Ambrósio é explícito: a doença espiritual do homem só pode ser curada pela acção do Espírito Santo que, figurada na descida e acção do anjo da piscina, e invocado pelo bispo, consagra as águas da Fonte em que o catecúmeno doente mergulha.

Mais uma vez, o bispo de Milão põe em evidência, em contexto baptismal, a harmoniosa convergência da sua Cristologia e da sua Pneumatologia. Cristo e o Espírito Santo aparecem uma vez mais intimamente relacionados com a consagração da Fonte. Na verdade, é pela virtude da paixão e da cruz do Senhor que o Espírito do Ressuscitado actua sobre as águas baptismas, nas quais o homem é realmente curado de todas as feridas e doenças, à semelhança — agora mais perfeita e profundamente — do paralítico de Betsaida.

3.2.4.2.3 *Síntese comparativa*

Na abordagem desta figura, é patente a afinidade entre Tertuliano e Ambrósio, no que se refere ao seu significado tipológico fundamental. O compreensível distanciamento situa-se, sobretudo, ao nível do desenvolvimento, bem como no plano do enquadramento teológico global do baptismo.

Um e outro exploram elementos essenciais desta figura, mormente: as águas agitadas pelo anjo e o paralítico. A sua interpretação é basicamente a mesma: as águas da piscina prefiguravam as águas da Fonte baptismal; o paralítico representa, na sua dupla perspectiva, o catecúmeno, marcado pelo pecado, de que foi curado mediante o

⁵⁹¹ «Quid in hoc typo angelus nisi descensionem sancti spiritus nuntiabat, quae nostris futura temporibus aquas sacerdotalibus inuocata precibus consecraret? Ille ergo angelus sancti spiritus erat nuntius, eo quod per gratiam spiritalem medicina nostris esset animi ac mentis languoribus deferenda»: *Spiritu* I 7,88 = CSEL 79,52. Cf., porém, nota 571.

banho da Fonte; o anjo anuncia o Espírito Santo que agora actua sobre as águas do baptismo.

Dois pontos de vista são próprios — e expressivos — de Ambrósio: um refere-se ao anjo e outro ao Homem que o paralítico aguardava, na sua perspectiva cristológica. Evocando um passo de Isaías, o bispo de Milão vê no anjo da piscina, antes de mais, uma figura de Cristo. Todavia, a sua teologia da Trindade e do baptismo levá-lo-á a estudar o anjo como figura do Espírito Santo também: no Sacramento, opera toda a Trindade.

Original é o bispo, ao estudar o Homem necessário à cura do paralítico. Reafirmando vários momentos reveladores do mistério global de Cristo, Ambrósio — Tertuliano, neste contexto, nada diz sobre a dimensão cristológica do baptismo — acentuará que aquele Homem não é senão uma figura de Jesus, o Homem nascido da Virgem, baptizado no Jordão, morto e ressuscitado, para salvar o homem pecador. De facto, à luz das águas de Betsaida, o baptismo é sobretudo perspectivado como banho curativo nestas águas medicinais, consagradas pela virtude eficaz da paixão e da cruz do Senhor e pelo Espírito Santo invocado.

3.2.4.3 As águas da piscina de Siloé em Ambrósio⁵⁹²

«Este é o mistério que leste no Evangelho [...]. Um cego apresentou-se ao Salvador para ser curado e Ele que curava os outros através da sua Palavra e do seu discurso e, a uma ordem sua, concedia a luz dos olhos [...] quis prefigurar este mistério naquele cego»⁵⁹³.

Na sua mistagogia, o bispo de Milão recorda ao neófito, de passagem, o início da sua caminhada⁵⁹⁴. Quando se inscreveu para o

⁵⁹² Cf. Jo 9,1-15.

⁵⁹³ «Hoc est mysterium quod legisti in Euangelio [...]. Caecus obtulit se saluatori ut curaretur et ille qui alios uerbo tantum et sermone curabat et refundebat imperio lumen oculorum [...] mysterium hoc in illo uoluit praefigurare»: *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 89. Cf. *Ep.* 80,5 = PL 16,1272. O relato bíblico pormenorizado vem em Jo 9,1-41.

A. G. MARTIMORT, *Les symboles* 208, nota 58, menciona estudos que atestam a relação tipológica da cura deste cego com o baptismo, seis a oito vezes, nas catacumbas e no baptistério de Nápoles. Cf. J. L. MAIER, *Le baptistère*; M. PERESSON, *La iniciación* 434-439.

⁵⁹⁴ Cf. *Sacr.* 3,12 = SCh 25bis 98.

baptismo, o catecúmeno — assim parece — ouvira ler o relato da cura deste cego de nascença, segundo *Jo* 9. Então, de certo modo, também Jesus fez lodo, que colocou sobre os seus olhos, à semelhança do que fizera àquele cego, para, como ele, ser igualmente curado. A sua inscrição — que precedeu a cura — fora, de algum modo, simbolizada no cego que se apresentou ao Senhor. A leitura daquele trecho, por ocasião da inscrição, relevava de imediato a relação do acontecimento com o Sacramento do baptismo.

Ao dar o nome, o catecúmeno escutou e interiorizou o convite de Jesus àquele homem: «Vai à piscina de Siloé»⁵⁹⁵. E Ambrósio repete o testemunho do Evangelho: «Ele foi e lavou-se e regressou a ver»⁵⁹⁶. Por conseguinte, o cego de nascença curado — não por efeito de qualquer terapêutica exercida no doente, mas sim devido ao poder do Senhor Jesus, o único que realmente podia curá-lo⁵⁹⁷ — simboliza justamente o catecúmeno, antes e depois de lavado nas águas da Fonte baptismal. Por isso, como Jesus, ao vê-lo, não passou adiante, também o episódio deve reter a atenção dos catecúmenos, isto é, de Ambrósio, devido ao seu significado íntimo⁵⁹⁸.

Na verdade, o catecúmeno pode considerar-se um cego, na medida em que o pecado o impede de ver as realidades da fé. Esta associação entre a cegueira e o pecado não é fortuita, dado que, à luz da compreensão judaica, é estreita a relação entre uma e outra, como o deixa perceber, aliás, a interpelação dos discípulos a Jesus, a propósito deste caso⁵⁹⁹. Por isso, o catecúmeno, antes de mergulhar nas águas, precisa de reconhecer a sua radical condição de pecador, de fazer penitência e de confessar o seu pecado: tal é a condição necessária para passar da culpa para a graça⁶⁰⁰.

O lodo é, simultaneamente, símbolo do pecado e do homem, criado do pó da terra, isto é, símbolo da sua primeira condição⁶⁰¹. Com efeito, escreve Ambrósio que Jesus fez lodo e colocou-o sobre os olhos do cego — dirige-se ao neófito — «para que compreendas que

⁵⁹⁵ «Vade in Siloam»: *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 98, onde é citado *Jo* 9,7. Cf. *Ep.* 80,4 = PL 16,1272.

⁵⁹⁶ «luit et lauit et uenit uidens»: *Sacr.* 3,11 = SCh 25bis 98. Na ordem de Jesus e no efeito descrito, ecoa, neste contexto baptismal, o que se passou com Naaman, ao apresentar-se a Eliseu: cf. notas 396 e 401.

⁵⁹⁷ Cf. *Ep.* 80,2 = PL 16,1271.

⁵⁹⁸ Cf. *Ep.* 80,1 = PL 16,1271.

⁵⁹⁹ Cf. *Jo* 9,2.

⁶⁰⁰ Cf. *Sacr.* 3,12 = SCh 25bis 98-100.

⁶⁰¹ Cf. *Ep.* 80,6 = PL 16,1272; *In Lc.* 1,7 = CCL 14,10.

Ele, que do lodo formou o homem, pelo lodo aplicado, restituiu a saúde ao homem»⁶⁰².

Todavia, o cego de nascença não foi curado num instante. Mesmo depois de Jesus ter colocado o lodo nos seus olhos, perdurou a cegueira. A cura, não ficou a dever-se, portanto, a esta matéria. Porém, uma vez lavado, nas águas da piscina de Siloé, ficou são. Desapareceu a sua anterior condição, quando foi purificado da lama.

Neste contexto, a piscina de Siloé é uma evidente figura do baptismo. Com efeito, às águas da Fonte baptismal desce o catecúmeno, cego pelo pecado, impedido de ver as realidades da fé e de beneficiar do dom de Deus. Todavia, a sua condição é radicalmente alterada, uma vez banhado naquelas águas: o seu pecado desaparece, começa a entender os mistérios da fé e beneficia da graça dos Sacramentos. É reformado, à semelhança do cego, pelo próprio Autor da natureza⁶⁰³, o Qual, no princípio, formou o homem do pó da terra. Assim, a cura do cego, na sequência da acção de Jesus, não significa outra coisa senão isto: «Esta carne de lodo que somos nós recebe a luz da vida eterna, mediante os Sacramentos do baptismo»⁶⁰⁴.

Não admira, pois, o premente e solícito apelo do bispo ao catecúmeno: «Aproxima-te também tu de Siloé, isto é, aproxima-te daquele que foi enviado pelo Pai [...]. Que Cristo te lave, para que vejas. Vem ao baptismo. É agora o tempo oportuno. Apressa-te, para poderes dizer: 'Fui e lavei-me e comecei a ver'»⁶⁰⁵.

A relação tipológica de Siloé com o baptismo é evidente. De facto, nem foi o lodo, nem foi a água da piscina que curaram aquele cego, mas apenas o poder de Jesus Cristo, o Filho de Deus. Nesta perspectiva, quando o Salvador ordena ao cego: 'Vai à piscina de Siloé', quer dizer a quantos, no plano espiritual, se encontram na condição daquele homem, isto é, ao catecúmeno: «Vai àquela Fonte em que se proclama a cruz de Cristo Senhor. Vai àquela Fonte em que Cristo redime os erros de todos»⁶⁰⁶.

⁶⁰² «Ut intelligeres quia ipse hominem, luto illito, reddidit sanitati, qui de luto hominem figuravit»: *Ep.* 80,6 = PL 16,1272.

⁶⁰³ Cf. *Ep.* 80,3 = PL 16,1271; *In Lc.* 10,70 = CCL 14,366.

⁶⁰⁴ «Haec caro luti nostri per baptismatis sacramenta aeternae uitae lumen accipiat»: *Ep.* 80,6 = PL 16,1272.

⁶⁰⁵ «Accede et tu ad Siloam, hoc est, ad eum qui missus est a patre [...]. Diluat te Christus ut uideas. Veni ad baptismum, tempus ipsum adest: ueni festinus, ut tu dicas: 'Abii, et laui, et uidere coepi'»: *Ep.* 80,6 = PL 16,1272.

⁶⁰⁶ «Vade ad illum fontem in quo crux Christi domini praedicatur, uade ad illum fontem in quo omnium Christus redimit errores»: *Sacr.* 3,14 = SCh 25bis 100. Cf. *Sacr.* 3,15 = SCh 25bis 100.

A cegueira e o erro não são senão o símbolo expressivo do pecado, do qual nenhum homem está isento ⁶⁰⁷, pelo que todos precisam de procurar refúgio no baptismo de Cristo ⁶⁰⁸. Na verdade, é Ele que lava e, ao mesmo tempo, por ser a Luz do mundo ⁶⁰⁹, elimina a cegueira, isto é, o pecado do homem. Por isso, repete o bispo com empenho constante: «Aproximai-vos vós também e sede iluminados para poderdes ver» ⁶¹⁰.

À semelhança do cego ⁶¹¹, também o catecúmeno é tocado por Cristo nas águas do baptismo, para que, vindo com os olhos do coração ⁶¹², descubra o sentido íntimo dos mistérios.

Os olhos corporais do cego curado simbolizam os olhos da fé do neófito. A restituição da visão ao cego atesta que Jesus é a Luz dos homens: concede a luz dos olhos por Ele próprio, a Luz que ilumina o homem. Mais perfeita, porém, é a realidade do baptismo, dado que agora o neófito é iluminado por Cristo e, ao mesmo tempo, santificado por Ele, na sua qualidade de sacerdote, mediante o dom da graça do Espírito ⁶¹³. Por conseguinte, esta figura permite sublinhar, além do seu carácter medicinal, também a perspectiva do baptismo como iluminação ⁶¹⁴. Iluminado ⁶¹⁵ por Cristo, o neófito pode então ver a luz dos Sacramentos, uma vez que no banho nas águas consagradas, lhe foram abertos os olhos da fé ⁶¹⁶.

É assim que, enriquecido no banho com o dom da nova vida e no rito da consagração com o dom do Espírito Santo, ficou habilitado a ver com os olhos interiores ⁶¹⁷ da fé as riquezas do mistério da Eucaristia ⁶¹⁸, alimento daquela nova vida. De facto, só então pode participar deste inestimável dom, concedido apenas aos regenerados pela graça baptismal. Deste modo, o catecúmeno que antes navegava

⁶⁰⁷ Cf. *Sacr.* 3,13 = SCh 25bis 100.

⁶⁰⁸ Cf. *Sacr.* 3,14 = SCh 25bis 100.

⁶⁰⁹ Cf. *Ep.* 80,3 = PL 16,1271.

⁶¹⁰ «Accedite et uos et inluminamini, ut uidere possitis»: *Ep.* 80,3 = PL 16,1271. Cf. *Iu ps.* 118 18,28 = CSEL 62,411s.

⁶¹¹ Cf. *Ep.* 80,4 = PL 16,1272.

⁶¹² Cf. *Sacr.* 3,12.15 = SCh 25bis 98.100.

⁶¹³ Cf. *Ep.* 80,5 = PL 16,1272.

⁶¹⁴ Cf. pp. 184-186.

⁶¹⁵ Trata-se de linguagem neotestamentária, repetimos, como vemos em *Heb* 6,4 (φωτισθέντες) e 10,32 (φωτισθέντες). Cf. p. 154, nota 192.

⁶¹⁶ Cf. *Sacr.* 3,15 = SCh 25bis 100.

⁶¹⁷ Cf. pp. 132; 195s.

⁶¹⁸ Cf. *Sacr.* 3,11.15 = SCh 25bis 98.100.

no mundo das trevas — recordemos o simbolismo do rito da renúncia ⁶¹⁹ — foi transferido para o reino da luz: agora vive como filho da luz ⁶²⁰.

3.2.4.4 A água e o sangue do Lado aberto de Cristo ⁶²¹

3.2.4.4.1 Em Tertuliano

«Do mesmo modo, para fazer de nós chamados pela água, cleitos pelo sangue, [Cristo] deixou sair estes dois baptismos da ferida do seu Lado trespassado» ⁶²².

O quarto Evangelho testemunha que, pendente da cruz, Jesus adormecido foi trespassado pela lança de um soldado, e que do seu peito rasgado manaram água e sangue. Nesta água e neste sangue vê Tertuliano uma figura do baptismo na sua dupla face: quando celebrado mediante um banho, chama-se *sacramento da água* ⁶²³; quando realizado no martírio, é designado *baptismo de sangue* ⁶²⁴. Trata-se, porém, de um mesmo e único baptismo ⁶²⁵, como expressivamente o revela a estreita relação da água e do sangue, quando Cristo é ferido com a lança.

Para Tertuliano, a água, associada à paixão do Senhor, constitui um testemunho eloquente do Sacramento do baptismo. É nesta perspectiva que, enumerando casos da presença da água na vida de Cristo, remata deste modo: «O testemunho do baptismo persiste até na paixão: quando Cristo é entregue à cruz, intervém a água: sabem-no as mãos de Pilatos; quando é ferido, a água brota do seu Lado: sabe-o a lança do soldado» ⁶²⁶.

⁶¹⁹ Cf. pp. 143-148.

⁶²⁰ Cf. *Ep.* 80,7 = PL 16,1272.

⁶²¹ Cf. *Jo* 19,34; M. PERESSON, *La iniciación* 439s.

⁶²² «Proinde nos facere aqua uocatos sanguine electos hos duos baptismos de uulnere percussu lateris emisit»: *Bapt.* 16,2 = CCL 1,290.

⁶²³ Cf. *Bapt.* 1,1 = CCL 1,277.

⁶²⁴ Cf. *Bapt.* 16,1 = CCL 1,290; *Scorp.* 6,9 = CCL 2,1080; *Pud.* 22,10s = CCL 2,1329. Se o baptismo é chamado *intinctio* (primeira) (cf., por exemplo, *Paenit.* 2,14 = CCL 1,322). O martírio é designado *intinctio secunda* (cf. *Pat.* 13,7 = CCL 1,314; também p. 165, nota 273). Idêntico pensamento em HIPÓLITO, *Tradit. apost.* 19 = LQF 39,40.

⁶²⁵ Cf. *Bapt.* 16,1 = CCL 1,290; 15,1 = CCL 1,290.

⁶²⁶ «Perseuerat testimonium baptismi usque ad passionem: cum deditur in cruce aqua interuenit: sciunt Pilati manus; cum uulneratur, aqua de latere prorumpit: scit lancea militis»: *Bapt.* 9,4 = CCL 1,284.

Quanto ao sangue, o próprio Jesus, se bem que já baptizado no Jordão, dizia a respeito da sua morte na cruz, que tinha de receber ainda um outro baptismo⁶²⁷. Pelo primeiro, Cristo santificou as águas em que o homem agora mergulha; pelo segundo, foi glorificado. De modo semelhante, o catecúmeno foi santificado pelo banho na água; e é eleito, isto é, glorificado⁶²⁸, se, à semelhança de Jesus, sofrer o martírio, que é realmente um segundo género de baptismo⁶²⁹.

Aliás, se os efeitos salutareos do baptismo — a destruição da morte e a restituição da vida nova em Cristo ressuscitado — dependem necessariamente da sua paixão, só podem ser baptizados na água aqueles que acreditam no seu Sangue⁶³⁰, como também no seu nascimento e na sua ressurreição⁶³¹. Escreve o Autor a este respeito, que, antes de consumado o mistério pascal de Cristo, os discípulos não baptizavam, «uma vez que ainda não fora consumada a glória do Senhor, nem alicerçada a eficácia do banho, mediante a sua paixão e ressurreição, nem a nossa morte podia ser destruída, a não ser pela paixão do Senhor, nem a vida ser-nos restituída, sem a sua ressurreição»⁶³².

Se a eficácia da água do baptismo em que mergulha o catecúmeno procede da cruz de Jesus, como não considerar uma figura do baptismo, a água saída do seu peito rasgado, quando nela suspenso? Mais ainda: parece-nos que, na lógica da fé, é o acontecimento da cruz que permite iluminar todas as demais figuras do *Sacramento da água*, em ordem a uma compreensão mais profunda do seu significado íntimo.

Acresce que, se a crucifixão de Jesus foi, de facto, um verdadeiro baptismo no sangue, também o martírio — não certamente o dos que se prostituem — será um baptismo⁶³³, explicará Tertuliano, tendo em vista os catecúmenos que, pelo martírio, são realmente baptizados no seu sangue. O mesmo é aplicável aos crentes já baptizados na água

⁶²⁷ Cf. *Lc* 12,50, citado em *Bapt.* 16,1 = CCL 1,290. Assim também CROMÁCIO, *Sermo* 14,2 = CCL 9A 63.

⁶²⁸ Neste contexto, o Autor afirmará que «o teu sangue é a segura chave do paraíso» («*tota paradisi clavis tuus sanguis est*»): *An.* 55,5 = CCL 2,863. Assim os baptizados na água assemelham-se aos peixes; os martirizados, às aves que voam: cf. *Res.* 52,12 = CCL 2,997.

⁶²⁹ Cf. *Bapt.* 16,1s = CCL 1,290; notas 633 e 627.

⁶³⁰ Cf. *Bapt.* 16,2 = CCL 1,290.

⁶³¹ Cf. *Bapt.* 13,2 = CCL 1,289.

⁶³² «Utpote nondum adimpleta gloria domini, nec instructa efficacia lauacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolui posset nisi domini passione, nec uita restitui sine resurrectione ipsius»: *Bapt.* 11,4 = CCL 1,286.

⁶³³ Cf. *Pud.* 22,9 = CCL 2,1329.

do Sacramento. Aliás, seria mesmo conveniente que aqueles que são lavados pela água, o viessem também a ser pelo seu sangue. Afinal, o baptismo no sangue substitui o baptismo na água, quando este não foi recebido, e concede-o, quando perdido⁶³⁴, uma vez que por ele se obtém, como pela água, o perdão dos pecados⁶³⁵. É que os mártires não só se abstêm de pecar, como os catecúmenos, mas, mais ainda, depõem pelo sangue, a sua própria vida⁶³⁶.

Neste contexto, a água e o sangue que manaram do Lado de Cristo na cruz, prefiguraram claramente estes tipos de baptismo. Acentua-o o nosso Autor neste passo, pleno de significado: «Por isso, também da ferida do Lado do Senhor, manaram água e sangue, a anunciar um e outro baptismo»⁶³⁷. Deste modo é sublinhada a perspectiva cristológica de um e outro baptismo. É que, quer os que mergulham na água e nela são lavados do pecado, quer os que são martirizados, e no seu sangue obtêm o perdão do pecado, todos são baptizados na paixão do Senhor⁶³⁸.

Com a dimensão cristológica harmoniza Tertuliano também a dimensão eclesiológica. Na verdade, Adão adormecido, do qual foi tirada Eva, a mãe da humanidade, é figura de Cristo, morto na cruz, de cujo Lado aberto nasceu a Igreja, a verdadeira mãe que, associada a Jesus crucificado, gera a nova criação⁶³⁹. Assim se compreende igualmente que o nosso Autor veja na árvore do paraíso, na qual o homem perdeu a sua condição primitiva, uma figura da árvore da cruz, na qual a humanidade, em Cristo, recuperou a sua condição original⁶⁴⁰.

Do Lado trespassado do Senhor nasce a Igreja, porque d'Ele nascem também os dois baptismos que a edificam — o da água e o do sangue, figurados na água e no sangue de Jesus crucificado. O nascimento da Igreja está, pois, radicalmente associado à eficácia da cruz de Cristo. Simbolizados na água e no sangue do Lado do Senhor, o baptismo da água e do sangue, geradores da Igreja, dependem, também radicalmente, da eficácia da cruz: baptismo e Igreja, estreita-

⁶³⁴ Cf. *Bapt.* 16,2 = CCL 1,290.

⁶³⁵ Cf. *Pud.* 22,9s = CCL 2,1329; *Scorp.* 12,10 = CCL 2,1093. Importa não esquecer que, à luz de 1 Jo 5,7s, a água e o sangue aparecem estreitamente ligados ao Espírito. É o Espírito que lhes dá sentido e eficácia.

⁶³⁶ Cf. *Scorp.* 16,10 = CCL 2,1080.

⁶³⁷ «Unde et ex uulnere lateris dominici aqua et sanguis, utriusque lauacri paratura manauit»: *Pud.* 22,10 = CCL 2,1329.

⁶³⁸ Cf. *Bapt.* 19,1 = CCL 1,293.

⁶³⁹ Cf. *An.* 43,10 = CCL 2,847.

⁶⁴⁰ Cf. *Iud.* 13,19 = CCL 2,1388.

mente ligados ao Crucificado, são também indissociáveis entre si. Igreja e baptismo aparecem assim belamente figurados na cruz do Senhor, mormente no seu Lado trespassado, a jorrar água e sangue.

3.2.4.4.2 *Em Ambrósio*

«Então, um dos soldados tocou o seu Lado com a lança e do seu Lado manaram água e sangue. Porquê água? Porquê sangue? Água para purificar, sangue para redimir. Porquê do Lado? Porque donde veio a culpa, daí vem também a graça»⁶⁴¹.

Este passo vem inserido na mistagogia específica de Ambrósio sobre a Eucaristia: a água que o presidente da celebração lança no cálice teve uma figura na água que saíu do Lado do Senhor; e também o vinho a que se juntou aquela água, foi já anunciado pelo sangue que, também então e ao mesmo tempo, brotou do Lado do Crucificado.

Se este sangue redentor prefigurou o sangue de Cristo, que o neófito bebe na Eucaristia baptismal, aquela água purificadora prefigurou a água do baptismo, na qual o catecúmeno fora limpo dos seus pecados. Se bem que intimamente unidos na catequese ambrosiana (purificado do pecado, o neófito participa do convívio celeste, comungando o Corpo e o Sangue do Senhor⁶⁴²) — unidade fundamentada, quer na materialidade do acontecimento (de facto, do Lado de Cristo manaram juntos água e sangue, pelo que são considerados um único rio⁶⁴³), quer na teologia do baptismo e da Eucaristia, pelos quais o homem pecador obtém agora a salvação de Deus⁶⁴⁴ — situando-nos no âmbito do nosso estudo, apenas tratamos do Sacramento do baptismo, que deve anteceder o da Eucaristia⁶⁴⁵.

Na citação introdutória, é evidente a relação tipológica da água saída do Lado do Crucificado com o baptismo. Explica Ambrósio: «Porquê água? [...]. Água para purificar»⁶⁴⁶.

⁶⁴¹ «Tunc unus de militibus lancea tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis. Quare aqua? Quare sanguis? Aqua ut mundaret, sanguis ut redimeret. Quare de latere? Quia unde culpa, inde et gratia»: *Sacr.* 5,4 = SCh 25bis 122. Cf. *In Lc.* 10,135 = CCL 14,384.

⁶⁴² Cf. *Sacr.* 5,6s = SCh 25bis 122.

⁶⁴³ Cf. *In ps.* 45,12 = CSEL 64,337.

⁶⁴⁴ Cf. *Sacr.* 5,4 = SCh 25bis 122; *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70; 10,135 = CCL 14,384.

⁶⁴⁵ Cf. *In Lc.* 10,135 = CCL 14,384.

⁶⁴⁶ «Quare aqua? [...]. Aqua ut mundaret»: *Sacr.* 5,4 = SCh 25bis 122. Cf. *In Lc.* 10,135 = CCL 14,384.

Sem dúvida, é à água consagrada da Fonte baptismal que o bispo atribui um tal efeito ⁶⁴⁷. De facto, é mediante a purificação do pecado na água que Deus, de algum modo, inicia a obra de regeneração do homem. Assim, relacionando claramente dois textos da Escritura — ao citar 1 Jo 5,7, que pressupõe, sem dúvida, já no NT, Jo 19,34 — escreve Ambrósio, na parte final do seu expressivo elogio da água, essencial ao baptismo: «Viram-te — e acreditaram — os algozes, quando saías do Lado do Salvador, e, por isso, és uma das três testemunhas da nossa regeneração. Com efeito, 'são três as testemunhas — a água, o sangue e o Espírito': a água, em ordem ao banho; o sangue, em ordem ao preço; o Espírito, em ordem à ressurreição» ⁶⁴⁸.

Segundo esta exegese, também aqui, a água do Lado do Crucificado é uma figura do baptismo, na celebração do qual é concedido ao homem mergulhado nas águas consagradas, o Espírito Santo que as consagrou. E o sangue anuncia a Eucaristia. A água, o sangue e o Espírito são um todo indissociável, tal como acontece na solene celebração dos mistérios da iniciação cristã, na Vigília Pascal: o catecúmeno é lavado na água, é enriquecido do dom do Espírito Santo e participa na Eucaristia.

É justo, pois, que o bispo de Milão sublinhe, naquele passo, a unidade dos três Sacramentos — diríamos nós, segundo a linguagem teológica dos nossos dias — em ordem à realização da completa regeneração do homem, isto é, da sua salvação. Na verdade, é esta a razão de ser da água do Lado do Senhor, conforme o realça Ambrósio, quando conclui: «Portanto, saíu a água do Lado, para nós bebermos a salvação» ⁶⁴⁹.

Por conseguinte, aquela água anunciava profeticamente a água salvadora do baptismo, sobre a qual, de facto, foi proclamada a paixão e a cruz do Senhor, em ordem à sua consagração operativa ⁶⁵⁰.

Na verdade, a graça da salvação é agora alcançada nas águas consagradas da Fonte baptismal, porque esta mantém a essencial relação com o Senhor Jesus crucificado, fonte de vida eterna ⁶⁵¹, como o

⁶⁴⁷ Cf. pp. 172-175.

⁶⁴⁸ «Te, cum de latere saluatoris erumperes, percussores uiderunt et crediderunt, et ideo regenerationis nostrae de tribus una es testibus; 'tres enim testes sunt, aqua, sanguis et spiritus', aqua ad lauacrum, sanguis ad pretium, spiritus ad resurrectionem»: *In Lc.* 10,48 = CCL 14,359.

⁶⁴⁹ «Exiliuit ergo de uulnere aqua, ut nos biberemus salutem»: *In ps.* 37,32 = CSEL 64,160.

⁶⁵⁰ Cf. pp. 75s. E também CROMÁCIO, *Tract.* 11,2s = CCL 9A 239s; *Tract.* 12 I 1s = CCL 9A 244.

⁶⁵¹ Cf. *Parad.* 3,13 = CSEL 32/1,272; nota 653.

Pai⁶⁵² e como o Espírito Santo⁶⁵³. Embora Ambrósio tenha sempre presente esta dimensão trinitária da nova vida recebida no baptismo, aqui interessa sublinhar apenas a sua vertente cristológica. Sendo Cristo fonte de vida eterna, proclamará o bispo, em claro contexto baptismal, contemplando o Senhor crucificado e de peito rasgado: «Do Corpo de Deus manou para mim a fonte eterna. Cristo bebeu as minhas amarguras para me dar a suavidade da sua graça»⁶⁵⁴.

Porque eterna, como aquele que lhe dá origem, é uma fonte inesgotável que, brotando do Corpo incorrupto do Senhor crucificado, se transforma em rio de água e sangue, cujas dimensões salvíficas se estendem aos homens de todo o mundo⁶⁵⁵. Esta fonte, que gera este rio purificador, saídos uma e outro do Lado do Crucificado, são evidentemente as águas da Fonte baptismal, uma vez que por elas agora se obtém a purificação de todo o pecado⁶⁵⁶, por Cristo realizada pela primeira vez na cruz⁶⁵⁷. Assim é que, na sua mistagogia, ensina Ambrósio, a propósito: «Porquê do Lado? Porque donde veio a culpa, daí vem também a graça. A culpa veio pela mulher, a graça, por nosso Senhor Jesus Cristo»⁶⁵⁸.

Aliás, já a chama ardente — o fogo é o símbolo do Espírito Santo⁶⁵⁹ — colocada às portas do paraíso após o pecado, anunciava, de certo modo, o baptismo — «começou a culpa, começou também o baptismo»⁶⁶⁰ — através do qual o Espírito Santo concedido queima o pecado do homem⁶⁶¹ e o reintroduz no paraíso⁶⁶².

Neste contexto, o bispo de Milão associa, portanto, à figura da água do Lado do Senhor, a tipologia Adão-Cristo, Eva-Igreja: Cristo é a verdade; Adão é a figura⁶⁶³; e, se do Lado do primeiro Adão adormecido, Deus fez nascer a mãe da primeira humanidade, do Lado

⁶⁵² Cf. nota 651.

⁶⁵³ Cf. *Spiritu* I 15,152-16,160 = CSEL 79,80-83.

⁶⁵⁴ «Mihi de corpore dei fons fluxit aeternus, meas amaritudines bibit Christus, ut mihi suae donaret gratiae suavitatem»: *In ps.* 118 18,29 = CSEL 62,412. De modo semelhante, TERTULIANO: cf. notas 433 e 434.

⁶⁵⁵ Cf. *In ps.* 45,12 = CSEL 64,337; *In Lc.* 10,135 = CCL 14,384.

⁶⁵⁶ Cf. pp. 172-175.

⁶⁵⁷ Cf. *In ps.* 45,12 = CSEL 64,337.

⁶⁵⁸ «Quare de latere? Quia unde culpa, inde et gratia. Culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum»: *Sacr.* 5,4 = Sch. 25bis 122.

⁶⁵⁹ Cf. p. 228, nota 780.

⁶⁶⁰ «Culpa coepit et baptismum coepit»: *In ps.* 118 3,14 = CSEL 62,48.

⁶⁶¹ Cf. *Spiritu* I 14,145.149 = CSEL 79,76s.78; *In ps.* 118 3,15-17 = CSEL 62,48-50; notas 441 e 442.

⁶⁶² Cf. *In ps.* 118 3,14 = CSEL 62,48.

⁶⁶³ Cf. *In ps.* 45,16 = CSEL 64,341; *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70. Sobre a tipologia Adão-Cristo na Escritura, cf. J. DANÉLOU, *Sacramentum* 3-13.

do segundo Adão, também adormecido na cruz, Deus fez nascer a Igreja, qual nova Eva, mãe da humanidade regenerada e viva⁶⁶⁴.

A água e o sangue que jorraram do Lado do Crucificado operam a vida dos homens. Assim o proclama explicitamente Ambrósio, comentando o acontecimento: «Este Lado de Cristo, este Lado do segundo Adão, é a vida do mundo. [...]. Cristo é o último Adão, o Lado de Cristo é a vida da Igreja. [...]. Esta é a Eva, mãe de todos os viventes. [...]. Portanto, a mãe de todos os viventes é a Igreja»⁶⁶⁵.

A dimensão eclesiológica do baptismo é, pois, explicitamente afirmada, neste texto também: a graça de Cristo é agora alcançada através da Igreja⁶⁶⁶. A água da Fonte baptismal, scio materno em que a Igreja gera e é gerada — e a vida nela nascida é exclusivamente devida à sua consagração, por efeito da virtude da paixão e da cruz de Jesus — é, pois, justamente figurada na água do Lado do Senhor crucificado.

O baptismo de fogo, veladamente anunciado na chama ardente do paraíso, bem como o baptismo da paixão do Senhor, mantêm estreita relação tipológica com o baptismo da água e do Espírito Santo, agora celebrado na Igreja. Afinal, é o mesmo e único mistério da salvação, que Deus opera no homem, através do único baptismo de Cristo⁶⁶⁷.

A análise apresentada revela que nesta figura entroncam harmoniosamente a Cristologia, a Eclesiologia e a Sacramentologia — mormente a teologia do baptismo — três vertentes fundamentais da tipologia bíblica em toda a catequese patrística.

3.2.4.4.3 *Síntese comparativa*

Já em Tertuliano são afirmadas com evidente convicção linhas fundamentais da teologia do baptismo, continuadas por Ambrósio — como, aliás, por outros Padres da Igreja — a realçar o património teológico comum da mesma Igreja, ao reflectir sobre o sentido profundo da água e do sangue que saíram do Lado aberto do Crucificado.

⁶⁶⁴ Cf. *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70. A propósito, estudo de J. DANÉLOU, *Sacramentum* 37-45.

⁶⁶⁵ «Haec saeculi uita costa Christi est, haec costa secundi est Adam. [...]. Haec est Eua, mater omnium uiuentium. [...]. Mater ergo uiuentium ecclesia est»: *In Lc.* 2,86 = CCL 14,70.

⁶⁶⁶ Cf. *In Lc.* 2,87 = CCL 14,70s.

⁶⁶⁷ Cf. *In Lc.* 8,78 = CCL 14,328; *Paenit.* II 2,12 = SCh 179,140.

Porque figura do baptismo, aquela água permite relevar desde cedo a relação essencial da água da Fonte baptismal com a cruz redentora de Jesus, pela virtude da qual a mesma água é purificada e consagrada, em ordem à purificação do pecado e à restituição da vida, isto é, em ordem à salvação. A eficácia do baptismo aparece, pois, na lógica da fé, como a tradução permanente da eficácia salvadora da cruz.

De facto, considerando o frequente relevo dado ao lenho, presente noutras figuras — mormente no dilúvio⁶⁶⁸, em Mara⁶⁶⁹ e no gesto prodigioso de Eliseu⁶⁷⁰ — sempre relacionado com a água, parece claro, repetimos, que é a água do Lado do Crucificado que possibilita aquela exploração tipológica. A cruz é, pois, considerada a chave de interpretação das demais figuras do baptismo e, por conseguinte, do próprio Sacramento da água consagrada.

No contexto desta figura, quer Tertuliano, quer Ambrósio desenvolvem a expressiva relação tipológica Adão-Cristo e Eva-Igreja: do Lado do primeiro Adão adormecido nasceu Eva, a mãe da primeira humanidade; do Lado do novo e último Adão, Cristo crucificado, nasceu a Igreja, a mãe da segunda e nova humanidade. A dimensão cristológica e eclesiológica do baptismo são, deste modo, claramente afirmadas por ambos.

Resta referir uma diferença de perspectiva teológica, que o condicionalismo histórico, aliás, permite explicar — a Igreja do tempo de Tertuliano vive sob a ameaça e a realidade da perseguição, enquanto na época de Ambrósio vive em ambiente de paz, suficientemente consolidada — no que respeita à interpretação do sangue, também saído do Lado do Senhor: se o Cartaginense vê nele uma evidente figura do baptismo dos mártires, sobretudo catecúmenos, o bispo de Milão releva particularmente a sua relação tipológica com a Eucaristia⁶⁷¹. Assim, na sua mistagogia, Ambrósio revela, também neste âmbito, um mais natural amadurecimento teológico, ao unir aqueles Sacramentos, em ordem à obtenção da salvação de Deus, que a Igreja neles celebra solenemente.

⁶⁶⁸ Cf. p. 273.

⁶⁶⁹ Cf. pp. 293; 295-797.

⁶⁷⁰ Cf. pp. 313-315; 318s.

⁶⁷¹ Todavia, a plenitude da fé — meta a atingir pelos baptizados — é a justiça: cf. *In ps.* 118 20,57 = CSEL 62,473. E, se esta se alcança já no banho, de acordo com a palavra de Jesus a João (cf. notas 514 e 515), consuma-se, de facto, no martírio, designado de *paixão* pelo bispo de Milão, à semelhança de Cristo. Neste contexto, também em AMBRÓSIO, o martírio — embora não caracterizado como *baptismo* — mantém com este uma radical relação.

CONCLUSÃO

Tendo presentes as sínteses comparativas, relativas a cada ponto analisado, e oportunamente apresentadas, bem como os quadros sinópticos introdutórios de cada capítulo do nosso estudo, interessa, para além do que ali ficou dito, sublinhar e resumir agora as principais coordenadas teológicas do baptismo cristão, à luz dos escritos de Tertuliano e de Ambrósio.

1. Quer em Tertuliano, quer em Ambrósio, o NT — testemunho da realização do mistério da salvação, consumada em Cristo e n'Ele oferecida aos homens — é que verdadeiramente possibilita a compreensão tipológica de acontecimentos salvíficos vétero-testamentários, no todo ou em algum dos seus elementos. Assim é que:

a. A cruz, isto é, Cristo crucificado e de peito rasgado é, sem dúvida, a chave de interpretação das demais figuras do Sacramento do baptismo: evidenciam-no sobretudo a exploração e o ensino, ao nível da tipologia, do ramo do dilúvio, do madeiro em Mara, do cabo do machado de Eliseu, da água do Lado do Senhor.

b. De modo semelhante, parece-nos claro que é a descida do Espírito Santo sobre Jesus no Jordão — isto é, o Seu baptismo — sob a forma de pomba, que possibilita a exploração tipológica profunda da presença do Espírito Santo, já nas figuras do AT: o *spiritus* da criação, do dilúvio e do Mar Vermelho; a pomba do dilúvio; a coluna de nuvem, isto é, de fogo, por ocasião da travessia do Mar Vermelho; o anjo de Betsaida.

2. À luz dos escritos, quer de Tertuliano, quer de Ambrósio, é claro que o simbolismo natural dos diversos elementos que, na sua expressiva riqueza, fazem parte dos ritos que integram o todo do baptismo, é assumido e transfigurado pelo simbolismo bíblico que, de facto, precede e ilumina aquele. Sem dúvida, o simbolismo bíblico

está para além do simbolismo natural ou mítico-religioso. É a teologia bíblica que assume e eleva o simbolismo natural dos elementos, mormente da água e do óleo, usados na celebração do Sacramento.

3. Na perspectiva de Tertuliano e de Ambrósio, o baptismo cristão, fundamentalmente é:

a. À luz do seu simbolismo: rejeição do diabo, ou seja, do pecado; e, por isso, é combate, morte e sepultura; mas, sobretudo, o baptismo é abertura a Deus e adesão a Cristo Senhor, regeneração, novo nascimento e vida nova (simbolismo que a dimensão tipológica da água da criação fundamenta bíblicamente), ressurreição, configuração com Jesus Cristo (simbolismo que a dimensão tipológica da água do Lado do Crucificado justifica bíblicamente), celebração nupcial, iluminação e consagração, porque unção no Espírito Santo.

b. À luz da sua tipologia: nova criação (recuperação da imagem e semelhança de Deus), novo dilúvio regenerador, novo êxodo libertador, plenitude da salvação verdadeira, anunciada palidamente no passado, através de acontecimentos, grandiosos embora, figuras do Sacramento: celebração do único mistério da salvação de Deus.

4. Esta teologia nuclear do baptismo desdobra-se, em Tertuliano e em Ambrósio, nos seguintes pontos principais:

a. O Projecto original de Deus em relação ao homem — o qual basicamente consiste na comunhão do Criador com a sua criatura — foi frustrado pelo pecado de Adão, isto é, do homem que, arditosamente ludibriado pelo diabo, desfez aquela relação de intimidade. A realidade teológico-existencial do pecado, associado ao diabo, é uma constante, no contexto da teologia do baptismo. Pelo pecado o homem perdeu a sua condição original de imagem e semelhança do seu Criador e Senhor. Cativo do diabo e por este inimigo impiedosamente escravizado, o homem só pode ser liberto, isto é, salvo, por Deus. Por si mesmo é incapaz. Por isso, na sua misericórdia, Deus, que não desiste do seu Projecto primitivo, decide restaurá-lo, operando a recriação do próprio homem, atingido no mais íntimo de si mesmo. Este Projecto, progressivamente realizado — e, nessa medida, revelado — pelo próprio Deus, seu Autor, toma corpo na Economia da salvação, cujas etapas marcantes estão consignadas na Sagrada Escritura. Neste contexto, a exploração do sentido profundo de grandiosos

acontecimentos salvíficos daquela Economia, à luz do tempo novo, inaugurado por Jesus Cristo, impôs-se naturalmente, como meio adequado para, pela fé, abrir o homem à salvação de Deus. A tipologia é, pois, para Tertuliano e para Ambrósio, o meio privilegiado para expor a teologia do baptismo, a partir da própria liturgia do Sacramento.

b. De facto, é no contexto da Economia da salvação, reveladora do Projecto de salvação de Deus, que o baptismo cristão se insere. O baptismo pertence à fase definitiva daquela Economia e celebra a realidade efectiva deste Projecto. Assim, a liturgia baptismal aparece claramente como a celebração ritualizada da salvação de Deus, oferecida e realmente concedida àquele que, porque convertido e crente, é baptizado.

c. Na unidade do referido Projecto de Deus radica a unidade da liturgia baptismal, que a diversidade e a relativa flutuação dos ritos não destroem. É a fé, que, aprofundada, desencadeia naturalmente este fenómeno, pelo que é evidente que é a teologia, expressão daquela fé, que explica a substituição e o enriquecimento dos ritos, e não ao contrário. Alteram-se os ritos, novos são adoptados, outros são esquecidos: porém, permanece a mesma teologia, ainda quando o mesmo simbolismo, também expressão da fé, seja eventualmente relacionado com ritos diferentes, ou o seu desenvolvimento seja apresentado posteriormente de forma mais sistematizada. Foi a teologia, isto é, a fé, que motivou e moldou os ritos, e não os ritos que motivaram e moldaram a teologia. A permanência da mesma teologia, a par da variabilidade a que estiveram — e estão — sujeitos os ritos, nas diferentes liturgias, revela a secundariedade destes e a primazia daquela. Além disso, este facto da história litúrgica dos ritos baptismais evidencia a compreensão progressiva que dos conteúdos da fé a Igreja foi adquirindo.

d. Desde o início, a Igreja tem plena consciência de que Deus realiza decisivamente o seu Projecto de salvação do homem, em Cristo morto e ressuscitado, presente no meio dos seus discípulos, pelo dom do seu Espírito Santo. Por isso, também desde os primórdios da Igreja, é claramente acentuada a dimensão trinitária do baptismo que celebra. A Trindade, presente e actuante outrora na Economia da salvação — presença operativa particularmente sublinhada pelo bispo de

Milão, ao estudar, enquanto acontecimentos salvíficos, o sentido tipológico das águas da criação, do Mar Vermelho, de Betsaida e, sobretudo, com Tertuliano também, do baptismo de Jesus no Jordão — realiza agora a mesma salvação do homem, através do baptismo. Agora, o homem, aberto à fé na Trindade salvadora, desce às águas baptismas, santificadas e consagradas pela sua presença, é renovado no seu espírito, quando nelas mergulha e delas emerge, e, sobretudo, quando recebe o dom do Pai, prometido pelo Filho — o Espírito Santo — através do Qual é recriado como imagem e semelhança de Deus, recuperando a sua condição original. A esta luz, os ritos da profissão de fé, da consagração das águas e do banho, por um lado, e da imposição da mão, segundo a liturgia baptismal em Cartago, ou da consignação, segundo a liturgia baptismal em Milão, nuclearizam os momentos-chave, celebrativos da salvação, exclusivamente operada pela Trindade actuante.

e. Neste contexto da acentuação da dimensão trinitária do baptismo cristão, importa relevar duas coordenadas teológicas que daí derivam: por um lado, a necessidade da fé; por outro, a força irresistível da Palavra operativa de Deus. A fé, enquanto atitude interior que leva o homem a abrir-se ao dom de Deus, é pressuposto essencial que viabiliza a sua efectiva inserção no Projecto salvífico do mesmo Deus: as figuras de Naaman e de Betsaida evidenciam-no com clareza. Por isso, sem a profissão de fé nos conteúdos autênticos da mesma, mormente na Trindade, não há verdadeiro Sacramento e, logo, não existe efectiva salvação. Para o exprimir, aí está o rito baptismal da profissão de fé. Por sua vez, a força operativa da Palavra de Deus, em nome de Quem foram realizados numerosos prodígios, como o atestam as figuras da criação, de Naaman, do rochedo, do machado de Eliseu, na liturgia baptismal, revela-se particularmente nos ritos da consagração das águas e da imposição da mão ou consignação, através da invocação de Deus então feita. Palavra, fé e Sacramento são um trinómio indissociável. A Palavra gera a fé e ilumina o Sacramento. A fé alicerça-se na Palavra e exprime-se no Sacramento. Deus opera no Sacramento por força da Sua Palavra e da fé do baptizado e da Comunidade.

f. Relevo específico merece ainda, no contexto da Economia da salvação, a particularíssima acentuação da dimensão cristológica do baptismo. Cristo e, mais ainda, Cristo crucificado e ressuscitado,

portador e realizador definitivo do Projecto salvífico de Deus, está indissociavelmente ligado à teologia do baptismo. Já presente e actuante em praticamente todas as figuras comentadas do Sacramento — na Palavra da criação, no ramo de oliveira do dilúvio, na coluna de luz e de nuvem do Mar Vermelho, em Moisés (e também no madeiro) em Mara e em Refidim, no cabo do machado de Eliseu, no anjo e no homem aguardado em Betsaida, e em Pessoa no baptismo do Jordão, em Siloé e, sobretudo, na cruz do calvário — Cristo está presente e actuante no baptismo a operar a salvação. A menção relevante da cruz, vislumbra em várias figuras — é dela que promana toda a eficácia salvífica do baptismo — e nos ritos da profissão de fé, segundo Ambrósio, da consagração das águas e, portanto, do banho, da signação e da consignação, bem como a referência a Cristo nos ritos preliminares da abertura (*apertio*) dos ouvidos e da renúncia, e nos ritos pós-baptismais da unção, do lava-pés e da veste, evidenciam a mesma realidade teológica.

O catecúmeno é configurado com Cristo, morto, crucificado e ressuscitado — quando mergulha e se ergue das águas baptismas — e com Cristo sacerdote (e com Cristo profeta e rei, segundo Tertuliano) — quando é ungido como Ele, após o banho. O catecúmeno assim configurado com Cristo, é homem novo, na medida em que também nele se realiza — a realidade celebrada na liturgia baptismal — o mistério pascal do Senhor, Primogénito da nova humanidade. O catecúmeno é nova criatura, porque em Cristo se torna verdadeiramente filho de Deus, por dom gratuito.

g. A vertente trinitária da teologia do baptismo desdobra-se ainda na relevante acentuação da sua dimensão pneumatológica, em ligação íntima, aliás, com a sua perspectiva cristológica. O Espírito Santo, também veladamente presente e actuante com o Pai e o Filho, na Economia da salvação — relembremos sobretudo a figura da criação, a pomba do dilúvio e do baptismo de Jesus, a coluna de fogo e de nuvem do Mar Vermelho, o anjo de Betsaida — com o Pai e o Filho actua agora no baptismo. Particularmente expressiva é a menção da acção operativa do Espírito Santo na decisiva consagração das águas, associadas ao banho, e no característico rito da imposição da mão, segundo Tertuliano, ou da consignação, segundo Ambrósio. As águas recebem a santidade do Espírito Santo e, consagradas pela sua presença, tornam-se berço de vida: o catecúmeno renasce espiritualmente da água. Reformado na água, o neófito é recriado por Deus

que em Cristo lhe concede o seu Espírito Santo, recuperando assim de forma mais perfeita, a sua imagem e semelhança de Deus. O catecúmeno torna-se homem novo em Cristo, uma vez purificado do pecado e transformado interiormente pelo dom do Espírito Santo, prometido pelo Ressuscitado, realmente enviado pelo Pai, e agora doado ao crente regenerado. Pelo acolhimento do Espírito Santo, o neófito é iluminado e santificado, isto é, consagrado: renasce do Espírito Santo. Assim é consumada a sua condição de filho de Deus, na actual fase da Economia da salvação.

h. A teologia do baptismo integra igualmente uma clara dimensão escatológica. O neófito, chamado a viver e a testemunhar a sua condição de homem novo em Cristo ressuscitado, isto é, a sua condição de filho de Deus, sabe que a sua experiência de salvação real, ainda não é plena nem definitiva. Se participa da vida do Espírito do Ressuscitado, vive esta sua condição na esperança do último juízo de Deus — que a figura do dilúvio perspectiva, sem dúvida, como oferta de salvação, de acordo com Tertuliano — aquando da ressurreição final. Entretanto, fortalecido — conforme os ritos da renúncia, em estreita relação com o da unção pré-baptismal e da unção pós-baptismal apontam — combate e luta, para que, na fidelidade ao dom gratuito de Deus, mereça então que o mesmo Deus benevolente opere nele a consumação da sua condição de filho.

i. O neófito continua a fazer a sua experiência de homem novo, isto é, de homem salvo, no seio de uma comunidade de filhos. A dimensão eclesiológica do baptismo é também vincada com suficiente clareza, em ligação harmoniosa com a sua vertente cristológica e a sua perspectiva pneumatológica. É a eficácia salvífica da cruz do Senhor que, uma vez ressuscitado, concede aos seus o dom supremo do seu próprio Espírito, que gera a Igreja, cujos filhos nascem espiritualmente da água consagrada e do Espírito Santo. A Igreja, outrora cativa, figurada na menina israelita que servia Naaman salvo, mas também ela nascida, qual nova Eva, do Lado trespassado de Cristo na cruz, é, no quadro do baptismo, simultaneamente filha e mãe e, por conseguinte, esposa. O universalismo da salvação, claramente figurado em Naaman, na sua qualidade de pagão que beneficia do dom salvífico de Deus, é expressivamente afirmado à luz de Cristo crucificado, pelo bispo de Milão. Na Igreja, comunidade de homens salvos, visibiliza Deus a realidade do seu Projecto

e, ao mesmo tempo, estende-o a todos os homens, porque continua a comunicar a graça da salvação, que Cristo consumou na cruz: é este mistério de salvação que a Igreja celebra na liturgia baptismal.

5. Quer em relação à tipologia do baptismo, quer em relação ao simbolismo do Sacramento e, por consequência, em relação à sua teologia, Tertuliano e Ambrósio estão indiscutivelmente próximos. As diferenças situam-se ao nível do pormenor e do circunstancial secundário. Tertuliano e sobretudo Ambrósio testemunham com clareza a tradição viva da Igreja, no Ocidente, no que respeita ao baptismo cristão.

ABREVIATURAS E SIGLAS

1. Obras de Padres da Igreja

AGOSTINHO

<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo libri septem</i>
<i>Bono uid.</i>	<i>De bono uideuitatis</i>
<i>Cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>En. in ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i>
<i>Haer.</i>	<i>De haeresibus</i>
<i>In Io.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
<i>Iul.</i>	<i>Contra Iulianum (Opus imperfectum)</i>
<i>Pec. merit.</i>	<i>De peccatorum meritis</i>
<i>Quaest. Ex.</i>	<i>Quaestiones Exodi</i>

AMBRÓSIO

<i>Abr.</i>	<i>De Abraam</i>
<i>Apol.</i>	<i>De apologia Dauid</i>
<i>Apol. alt.</i>	<i>Apologia Dauid altera</i>
<i>Bono mort.</i>	<i>De bono mortis</i>
<i>Cain</i>	<i>De Cain et Abel</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>Ep. (extra)</i>	<i>Epistula (extra collectionem)</i>
<i>Expl. symb.</i>	<i>Explanatio symboli</i>
<i>Fide</i>	<i>De fide (Ad Gratianum Augustum)</i>
<i>Fuga saec.</i>	<i>De fuga saeculi</i>
<i>Hel.</i>	<i>De Helia et ieiunio</i>
<i>Hex.</i>	<i>Hexameron</i>
<i>Inc. dom.</i>	<i>De incarnationis dominicae sacramento</i>
<i>In Lc.</i>	<i>Expositio euangelii secundum Lucam</i>
<i>In ps.</i>	<i>Expositio / explanatio psalorum</i>
<i>Inst. uirg.</i>	<i>De institutione uirginis</i>
<i>Ios.</i>	<i>De Ioseph</i>
<i>Interp. Iob</i>	<i>De interpellatione Iob</i>
<i>Isa.</i>	<i>De Isaac uel anima</i>
<i>Myst.</i>	<i>De mysteriis</i>

<i>Nab.</i>	<i>De Nabuthae</i>
<i>Noe</i>	<i>De Noe</i>
<i>Obitu Theod.</i>	<i>De obitu Theodosii</i>
<i>Obitu Val.</i>	<i>De obitu Valentini</i>
<i>Offic.</i>	<i>De officiis ministrorum</i>
<i>Paenit.</i>	<i>De paenitentia</i>
<i>Parad.</i>	<i>De paradiso</i>
<i>Sacr.</i>	<i>De sacramentis</i>
<i>Spiritu</i>	<i>De Spiritu Sancto libri tres</i>
<i>Virginib.</i>	<i>De uirginibus</i>
<i>Virginit.</i>	<i>De uirginitate</i>

CIPRIANO

<i>Bono pat.</i>	<i>De bono patientiae</i>
<i>Dom. orat.</i>	<i>De dominica oratione</i>
<i>Donat.</i>	<i>Ad Donatum</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>Fortunat.</i>	<i>Ad Fortunatum</i>
<i>Habitu uirg.</i>	<i>De habitu uirginum</i>
<i>Lapsis</i>	<i>De lapsis</i>
<i>Quir.</i>	<i>Ad Quirinum</i>
<i>Zelo</i>	<i>De zelo et liuore</i>

CIRILO

(de Jerusalém)

<i>Κατ.</i>	<i>Κατήχησις (= 'Ομιλία)</i>
<i>'Ομιλία παραλ.</i>	<i>'Ομιλία εἰς τὸν παραλυτικὸν τὸν ἐπὶ τὴν κολυμβήθῃραν</i>
<i>Προκατ.</i>	<i>Προκατήχησις</i>

CLEMENTE

<i>Παιδαγ.</i>	<i>Παιδαγωγὸς</i>
<i>Const. apost.</i>	<i>Constitutiones apostolorum</i>

CRISÓSTOMO

<i>Anom.</i>	<i>Sermo contra Anomoeos</i>
<i>Κατ.</i>	<i>Κατήχησις</i>
<i>Κορ. α 10.1</i>	<i>Εἰς τὸ ἀποστόλικον ῥητὸν Κορ. α 10,1</i>
<i>Lazaro</i>	<i>De Lazaro</i>
<i>Μεθ.</i>	<i>Κατὰ Μεθυστῶν</i>
<i>'Ομιλία ἀναστ.</i>	<i>'Ομιλία τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως</i>

CROMÁCIO

Tract. *Tractatus in Mt*

Διδ. Διδαχή

DÍDIMO

(de Alexandria)

Trinit. *De Trinitate*

FAUSTINO

Luciferiano

Trinit. *De Trinitate*

HIPÓLITO

(de Roma)

Tradit. apost. *Traditio apostolica*

INÁCIO

(de Antioquia)

Ἐφ. Πρὸς ἐφέσιους

INOCÊNCIO

Ep. Dec. *Epistula ad Decentium*

IRENEU

Haer. *Aduersus haereses*

JERÓNIMO

Ep. *Epistula*
Vir. Il. *De uiris illustribus*

JUSTINO

Ἀπολ. Ἀπολογία
Διάλογ. Πρὸς Τρουφῶνα Ἰουδαίου διάλογος

LACTÂNCIO

Diu. inst. *Diuinae institutiones*

ORÍGENES

Hom. *Homilia(e) in Leuiticum*
Μαρτύρ. *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός λόγος*

TEODORO
(de Ciro)

Ἐξοδ. *Εἰς τὸν Ἐξοδον*

TEODORO
(de Mopsuéstia)

Hom. *Les homilies catéchétiques*

TERTULIANO

An. *De anima*
Apolog. *Apologeticum*
Bapt. *De baptismo*
Carm. Marc. *Carmen aduersus Marcionem*
Carne *De carne Christi*
Cor. *De corona*
Cultu fem. *De cultu feminarum libri duo*
Ex. cast. *De exhortatione castitatis*
Fuga *De fuga (in persecutione)*
Hermog. *Aduersus Hermogenem*
Idol. *De idololatria*
Iei. *De ieiunio aduersus psychicos*
Iud. *Aduersus Iudaeos*
Marc. *Aduersus Marcionem libri quinque*
Mart. *Ad martyras*
Monog. *De monogamia*
Nat. *Ad nationes libri duo*
Orat. *De oratione*
Paenit. *De paenitentia*
Pal. *De pallio*
Pat. *De patientia*

<i>Praecrit.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>
<i>Prax.</i>	<i>Aduersus Praxeam</i>
<i>Pud.</i>	<i>De pudicitia</i>
<i>Res.</i>	<i>De resurrectione mortuorum</i>
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>
<i>Spect.</i>	<i>De spectaculis</i>
<i>Test. an.</i>	<i>De testimonio animae</i>
<i>Ux.</i>	<i>Ad uxorem libri duo</i>
<i>Val.</i>	<i>Aduersus Valentinianos</i>

VICENTE

(de Lérins)

<i>Com. primum</i>	<i>Commonitorium primum</i>
--------------------	-----------------------------

2. Colecções, dicionários e revistas

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Roma/Vaticano).
AC	<i>Antike und Christentum</i> (Münster).
Ambr.	<i>Ambrosius</i> (Milano).
BPW	<i>Berliner Philosophische Wochenschrift</i> (Berlin).
BTAM	<i>Bulletin de Théologie Ancienne et médiévale</i> (Louvain).
BVCh	<i>Bible et Vie Chrétienne</i> .
ByFo	<i>Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik</i> (Amsterdam).
CCL	<i>Corpus Christianorum, series Latina</i> (Turnholti-Paris).
CFH	<i>Classical Folia. Studies in the christian perpetuation on the classics</i> (Huntington).
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Wien).
DV	<i>Dieu Vivant</i> .
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie</i> (Paris).
DR	<i>Downside Revue</i> (Downside Abbey).
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> (Paris).
EphLit	<i>Ephemerides Liturgicae</i> (Roma).
FV	<i>Foi Vivante</i> (Paris).
HThR	<i>Harvard Theological Revue</i> (Cambridge [Mass]).
ITQ	<i>The Irish Theological Studies</i> (Oxford).
JLW	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> (Abtei Maria-Laach).
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> (Oxford).
LD	<i>Lectio Diuina</i> (Paris).
LO	<i>Lex Orandi</i> (Paris).
LQF	<i>Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen</i> (Abtei Maria-Laach).
MD	<i>La Maison-Dieu</i> (Paris).
MThZ	<i>Münchener Theologischer Zeitschrift</i> (München).
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> (Namur).

PG	<i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i> (Paris-Montrouge).
PL	<i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i> (Paris-Montrouge).
QLP	<i>Les Questions Liturgiques et Paroissiales</i> (Louvain).
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> (Stuttgart).
RBen	<i>Révue Benedictine</i> (Abbey de Maredsous [Belgique]).
RHE	<i>Révue d'Histoire Écclesiastique</i> (Louvain).
RQ	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i> (Freiburg).
RThAM	<i>Recherches de Théologie ancienne et médiévale</i> (Abbey du Mont-César [Belgique]).
SB	<i>La Sainte Bible</i> (de Jérusalem).
SCat	<i>La Scuola Cattolica</i> (Venegono).
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris).
ST	<i>Studi e Testi</i> (Roma / Vaticano).
TOB	<i>Traduction Oecomenique de la Bible</i> (Paris 1980).
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> (Leipzig/Berlin).
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> (Amsterdam).
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> (Innsbruck/Wien).

3. Magistério (Concílio Vaticano II e Papas)

AG	<i>Ad Gentes</i> (Decreto sobre a actividade missionária da Igreja [07.12.1965], in <i>AAS</i> 58[1966] 947-990).
CT	<i>Catechesi Tradendae</i> (Exortação apostólica de JOÃO PAULO II [16.10.1979], in <i>AAS</i> 71 [1979] 1277-1340).
DV	<i>Dei Verbum</i> (Constituição dogmática sobre a divina revelação [18.11.1965], in <i>AAS</i> 58 [1966] 817-830).
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> (Exortação apostólica de PAULO VI [08.12.1975], in <i>AAS</i> 68 [1976] 5-76).
LG	<i>Lumen Gentium</i> (Constituição dogmática sobre a Igreja [21.11.1964], in <i>AAS</i> 57 [1965] 5-67).
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> (Decreto sobre a vida e ministério dos sacerdotes [07.12.1965], in <i>AAS</i> 58 [1966] 991-1024).
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> (Constituição sobre a Sagrada Liturgia [05.12.1963], in <i>AAS</i> 65 [1964] 97-134).

1. BIBLIOGRAFIA CITADA

1.1 Padres da Igreja

AGOSTINHO

- Confessionum libri tredecim* = Ed. L. VERHEIJEN [CCL 27] (Turnholti 1981).
Contra Iulianum (opus imperfectum) I = Ed. E. KALINKA — M. ZELZER [CSEL 85/1] (Vindobonae 1974).
De baptismo libri septem = Ed. M. PETSCHENIG [CSEL 51] (Vindobonae-Lipsiae 1908) 145-375.
De bono uiduitatis = Ed. J. P. MIGNE [PL 40] (Paris 1887) 431-450.
De catechizandis rudibus = Ed. I. B. BAUER [CCL 46] (Turnholti 1969) 115-178.
De haeresibus = Ed. R. VANDER PLAETSE — C. BEUKERS [CCL 46] (Turnholti 1969) 263-345.
De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum libri tres = Ed. C. F. URBA — I. ZICHA [CSEL 60] (Vindobonae-Lipsiae 1913) 3-151.
Epistulae = Ed. A. GOLDBACHER [CSEL 34] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895):
Epistula 36 (pp. 31-62)
Epistula 55 (pp. 169-213)
Epistula 98 (pp. 612-634)
Enarrationes in psalmos = Ed. E. DEKKERS — J. FRAIPONT [CCL 38] (Turnholti 1956):
Enarratio in psalmum 50 (pp. 599-616)
In Iohannis euangelium tractatus CXXIV = Ed. R. WILLENS [CCL 36] (Turnholti 1954).
Quaestiones Exodi = Ed. J. FRAIPONT [CCL 33] (Turnholti 1958) 70-174.
Sermones = Ed. J. P. MIGNE [PL 38] (Turnholti s. d.):
Sermo 160 (col. 871-877)
Sermo 174 (col. 939-945)
Sermo 215 (col. 1072-1076)
Sermo 249 (col. 1161-1163)
Sermo 266 (col. 1225-1229)

AMBRÓSIO

- Apologia David altera* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 359-408.
De Abraam = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 501-638.

- De apologia David* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 299-355.
- De bono mortis* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 703-753.
- De Cain et Abel* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) (339-409).
- De fide (Ad Gratianum Augustum)* = Ed. O. FALLER ([CSEL 78] (Vindobonae 1962).
- De fuga saeculi* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 163-207.
- De Helia et ieiunio* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 411-465.
- De incarnationis dominicae sacramento* = Ed. O. FALLER (CSEL 79] (Vindobonae 1964) 223-281.
- De institutione uirginis* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 305-334.
- De interpellatione Iob* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 211-296.
- De Ioseph* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 73-122.
- De Isaac uel anima* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 641-700.
- De mysteriis* = Ed. B. BOTTE [SCh 25bis] (Paris 21961) 156-193.
- De Nabuthae* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/2] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 469-516.
- De Noe* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 413-497.
- De obitu Theodosii* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 1385-1406.
- De obitu Valentiniiani* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 1357-1386.
- De officiis ministrorum* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 23-181.
- De paenitentia* = Ed. R. GRYSOY [SCh 179] (Paris 1971).
(Reproduz o texto da edição de O. FALLER = CSEL 73).
- De paradiso* = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 265-336.
- De sacramentis* = Ed. B. BOTTE [SCh 25bis] (Paris 21961) 60-155.
- De Spiritu Sancto libri tres* = Ed. O. FALLER [CSEL 79] (Vindobonae 1964) 5-222.
- De uirginibus* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 187-232.
- De uirginitate* = Ed. J. P. MIGNE [PL 16] (Turnholti s. d.) 265-302.
- Epistulae et acta. Epistularum libri I-IV* = Ed. O. FALLER [CSEL 82/1] (Vindobonae 1968):
- Epistula* 4 (pp. 26- 34)
 - Epistula* 5 (pp. 35- 38)
 - Epistula* 7 (pp. 43- 66)
 - Epistula* 8 (pp. 66- 70)
 - Epistula* 11 (pp. 78- 92)
 - Epistula* 16 (pp. 114-122)
 - Epistula* 17 (pp. 123-127)
 - Epistula* 18 (pp. 128-141)

- Epistula* 19 (pp. 141-145)
Epistula 20 (pp. 146-153)
Epistula 22 (pp. 159-167)
Epistula 28 (pp. 187-194)
Epistula 31 (pp. 215-225)
Epistula 32 (pp. 226-229)
- Epistulae et acta. Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta Concilii Aquileiensis* = Ed. M. ZELZER [CSEL 82/3] (Vindobonae 1982):
Epistula 1 (*extra collectionem*) (pp. 145-161)
Epistula 15 (*extra collectionem*) (pp. 302-311)
Epistula 76 (pp. 108-125)
Epistula 77 (pp. 126-140)
- Explanatio psalmoreum XII* = Ed. M. PETSCHENIG [CSEL 64] (Vindobonae-Lipsiae 1919):
Explanatio psalmi 1 (pp. 3-48)
Explanatio psalmi 35 (pp. 48-70)
Explanatio psalmi 36 (pp. 70-136)
Explanatio psalmi 37 (pp. 136-183)
Explanatio psalmi 38 (pp. 183-214)
Explanatio psalmi 40 (pp. 230-258)
Explanatio psalmi 43 (pp. 258-329)
Explanatio psalmi 45 (pp. 329-346)
Explanatio psalmi 47 (pp. 346-361)
Explanatio psalmi 48 (pp. 361-378)
Explanatio psalmi 61 (pp. 378-397)
- Explanatio symboli* = Ed. B. BOTTE [Sch 25bis] (Paris 21961) 46-59.
Expositio euangelii secundum Lucam = Ed. M. ADRIAEN [CCL 14] (Turnholti 1957) VI-400.
Expositio psalmi CXVIII = Ed. M. PETSCHENIG [CSEL 62] (Vindobonae-Lipsiae 1913).
Hexameron = Ed. K. SCHENKEL [CSEL 32/1] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897) 3-261.
Sermo 23 = Ed. J. P. MIGNÉ [PL 17] (Turnholti s. d.) 648-651.

CESÁRIO

(de Arles)

- Sermones* I-II = Ed. G. MORIN [CCL 103-104] (Turnholti 1953):
Sermo 64 (pp. 274-278)
Sermo 204 (pp. 819-822)

CIPRIANO

- Ad Donatum* = Ed. C. MORESCHINI [CCL 3A] (Turnholti 1976) 1-13.
Ad Fortunatum = Ed. R. WEBER [DCL 3] (Turnholti 1972) 181-126.
Ad Quirinum = Ed. R. WEBER [CCL 3] (Turnholti 1972) 1-179.

- De bono patientiae* = Ed. C. MORESCHINI [CCL 3A] (Turnholti 1976) 115-133.
De dominica oratione = Ed. C. MORESCHINI [CCL 3A] (Turnholti 1976) 87-113.
De habitu uirginum = Ed. G. HARTEL [CSEL 3/1] (Vindobonae 1868) 187-205.
De lapsis = Ed. M. BÉVENOT [CCL 3] (Turnholti 1972) 217-242.
De zelo et liuore = Ed. M. SIMONETTI [CCL 3A] (Turnholti 1976) 73-86.
Epistulae = Ed. G. HARTEL [CSEL 3/2] (Vindobonae 1871):
Epistula 63 (pp. 701-717)
Epistula 68 (pp. 744-749)
Epistula 69 (pp. 749-766)
Epistula 70 (pp. 766-770)
Epistula 72 (pp. 775-778)
Epistula 73 (pp. 778-799)
Epistula 74 (pp. 799-809)
Epistula 75 (pp. 810-827)

CIRILO

(de Jerusalém)

- Κατήχησεις μυσταγωγικαί* = Ed. A. PIÉDAGNEL — P. PARIS [Sch 126] (Paris 1966):
Κατήχησις I (pp. 82-103)
Κατήχησις II (pp. 104-119)
Κατήχησις III (pp. 120-133)
Κατήχησις IV (pp. 134-145)
Κατήχησις V (pp. 146-175)
Κατήχησεις τοῖς φωτιζομένοις = Ed. J. P. MIGNE [PL 33] (Turnholti s. d.):
Κατήχησις 10 (col. 669-690)
Κατήχησις 13 (col. 771-822)
Κατήχησις 17 (col. 967-1012).
Ὁμιλία εἰς τὸν παραλυτικὸν τὸν ἐπὶ τὴν κολυμβήθραν = Ed. J. P. MIGNE [PL 33] (Turnholti s. d.) 1131-1154.
Προκατήχησις = Ed. J. P. MIGNE [PL 33] (Turnholti s. d.) 331-366.

CLEMENTE

(de Alexandria)

- Παιδαγωγὸς* I = Ed. H. I. MARROU — M. HARL [Sch 70] (Paris 1960).

CRISÓSTOMO

- De Lazaro* = Ed. J. P. MIGNE [PL 48] (Turnholti s. d.) 963-1054.
Εἰς τὸ ἀποστόλικον ἔητὸν κορ. α' 10,1 = Ed. J. P. MINGE [PG 51] (Turnholti s. d.) 241-252.
Κατὰ Μεθυσόντων = Ed. J. P. MIGNE [PG 50] (Turnholti s. d.) 433-442.

Κατήχησεις μυσταγωγικαὶ = Ed. A. WENGER [Sch 50] (Paris 1957):

Κατήχησις I (pp. 108-132)

Κατήχησις II (pp. 133-150)

Κατήχησις III (pp. 151-167)

Κατήχησις IV (pp. 182-199)

Κατήχησις V (pp. 200-214)

Ὁμιλία τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως = Ed. J. P. MIGNE [PG 50] (Turnholti s. d.) 417 ter-432.

Sermo contra Anomoeos = Ed. J. P. MIGNE [PG 48] (Turnholti s.d.) 755-796.

CROMÁCIO

Opera = Ed. R. ETAIX — J. LEMARIE [CCL 9A] (Turnholti 1974):

Sermo 14 (pp. 61- 64)

Sermo 15 (pp. 65- 70)

Sermo 18 (pp. 82- 85)

Sermo 18A (pp. 86- 87)

Sermo 28 (pp. 128-131)

Sermo 34 (pp. 155-157)

Sermo 40 (pp. 171-173)

Tractatus 11 (pp. 238-242)

Tractatus 12 (pp. 243-246)

Tractatus 13 (pp. 247-249).

Didaskalia et Constitutiones Apostolorum = Ed. F. X. FUNK (Paderbornae 1905).

Διδαχή = Ed. W. RORDORF — A. TUILIER [Sch 248] (Paris 1978).

DÍDIMO

(de Alexandria)

De Trinitate = Ed. J. P. MIGNE [PG 39] (Turnholti s.d.) 269-1110.

FAUSTINO

Luciferiano

De Trinitate = Ed. M. SIMONETTI [CCL 69] (Turnholti 1967) 289-353.

HIPÓLITO

(de Roma)

Traditio apostolica = Ed. B. BOTTE [LQF 39] (Münster i.W. 1963).

INÁCIO

(de Antioquia)

Πρὸς Ἐφέσιους = Ed. Th. CAMELOT [SCh 10] (Paris ³1958) 66-93.

INOCÊNCIO

Epistula ad Decentium = Ed. J. P. MIGNÉ [PL 20] (Turnholti s.d.) 551-561.

IRENEU

(de Lyon)

Adversus haereses III/1 = Ed. A. ROUSSEAU — L. DOUTRELEAU [SCh 210] (Paris 1974).*Adversus haereses* V/1 = Ed. A. ROUSSEAU — L. DOUTRELEAU — Ch. MERCIER [SCh 152] (Paris 1969).*Adversus haereses* V/2 = Ed. A. ROUSSEAU — L. DOUTRELEAU — Ch. MERCIER [SCh 153] (Paris 1969).

JERÓNIMO

Epistulae = Ed. I. HILBERG [CSEL 54] (Vindobonae-Lipsiae 1910):*Epistula* 58 (pp. 527-541)*Epistula* 70 (pp. 700-708)*De uiris illustribus* = Ed. J. P. MIGNÉ [PL 23] (Paris 1883) 631-760.

JUSTINO

Ἀπολογία δεύτερα ὑπὲρ χριστιανῶν = Ed. J. P. MIGNÉ [PG 6] (Turnholti s.d.) 441-470.

Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ χριστιανῶν = Ed. J. P. MIGNÉ [PG 6] (Turnholti s.d.) 327-440.

Πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαίου διάλογος = Ed. J. P. MIGNÉ [PG 6] (Turnholti s.d.) 471-800.

LACTÂNCIO

Diuinae institutionis libri septem = Ed. S. BRANDT [CSEL 19] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1890).

MÁXIMO

(de Turim)

Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extrauagantibus adiectis =

Ed. A. MUTZENBECHER [CCL 23] (Turnholti 1972):

Sermo 13 (pp. 50-52)*Sermo* 13a (pp. 43-46)*Sermo* 13b (pp. 47-49)*Sermo* 64 (pp. 268-271)*Sermo* 65 (pp. 272-274)*Sermo* 100 (pp. 397-400).

OPTATO

(de Milevo)

Libri VII = Ed. K. ZIWSA [CSEL 26] (Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1893):*Liber IV* (pp. 102-117)

ORÍGENES

Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός λόγος = Ed. J. P. MIGNE [PG 11] (Turnholti s.d.) 563-636.*In Leuiticum homiliae =* Ed. J. P. MIGNE [PG 12] (Turnholti s.d.) 405-574:
Homilia 9 (col. 508-525).

TEODORO

(de Ciro)

Εἰς τὸν Ἑξοδόν = Ed. J. P. MIGNE [PG 80] (Turnholti s.d.) 225-298.

TEODORO

(de Mopsuéstia)

Les homélies catéchétiques (Reproduction phototypique du ms. Mingana Syr. 561 [Selly oak colleges' library]) = Ed. R. TONNEAU — R. DEVRESSE [ST 145] (Vaticano 1949):*Homélie* 12 (pp. 320-367)*Homélie* 13 (pp. 366-401)*Homélie* 14 (pp. 400-461).

TERTULIANO

Ad martyras = Ed. E. DEKKERS [CCL 1] (Turnholti 1954) 1-8.*Ad nationes libri duo =* Ed. J. G. Ph. BORLEFFS [CCL 1] (Turnholti 1954) 9-75.

- Ad uxorem libri duo* = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 1] (Turnholti 1954) 371-394.
Aduersus Hermogenem = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 1] (Turnholti 1954) 395-435.
Aduersus Iudaeos = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 2] (Turnholti 1954) 1337-1396.
Aduersus Marcionem libri quinque = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 1] (Turnholti 1954) 437-726.
Aduersus Praxeam = Ed. Aem. KROYMANN — E. EVANS [CCL 2] (Turnholti 1954) 1157-1205.
Aduersus Valentinianos = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 2] (Turnholti 1954) 751-778.
Apologeticum = Ed. E. DEKKERS [CCL 1] (Turnholti 1954) 77-171.
Carmen aduersus Marcionem = Ed. R. WILLEMS [CCL 2] (Turnholti 1954) 1417-1454.
De anima = Ed. J. H. WASZINK [CCL 2] (Turnholti 1954) 779-869.
De baptismo = Ed. J. G. Ph. BORLEFFS [CCL 1] (Turnholti 1954) 275-295.
De carne Christi = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 2] (Turnholti 1954) 871-917.
De corona = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 2] (Turnholti 1954) 1037-1065.
De cultu feminarum libri duo = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 1] (Turnholti 1954) 341-370.
De exhortatione castitatis = Ed. Aem. KROYMANN [CCL 2] (Turnholti 1954) 1013-1035.
De fuga in persecutione = Ed. J. J. THIERRY [CCL 2] (Turnholti 1954) 1133-1155.
De idololatria = Ed. A. REIFFERSCHIED — G. WISSOWA [CCL 2] (Turnholti 1954) 1104-1124.
De ieiunio aduersus psychicos = Ed. A. REIFFERSCHIED — G. WISSOWA [CCL 2] (Turnholti 1954) 1255-1277.
De monogamia = Ed. E. DEKKERS [CCL 2] (Turnholti 1954) 1227-1253.
De oratione = Ed. G. F. DIERCKS [CCL 1] (Turnholti 1954) 255-274.
De paenitentia = Ed. J. G. Ph. BORLEFFS [CCL 1] (Turnholti 1954) 319-340.
De pallio = Ed. A. GERLO [CCL 2] (Turnholti 1954) 731-750.
De patientia = Ed. J. G. Ph. BORLEFFS [CCL 1] (Turnholti 1954) 297-317.
De praescriptione haereticorum = Ed. R. F. RÉFOULÉ [CCL 1] (Turnholti 1954) 185-224.
De pudicitia = Ed. E. DEKKERS [CCL 2] (Turnholti 1954) 1279-1330.
De resurrectione mortuorum = Ed. J. G. Ph. BORLEFFS [CCL 2] (1953) 919-1012.
De spectaculis = Ed. E. DEKKERS [CCL 1] (Turnholti 1954) 225-253.
De testimonio animae = Ed. R. WILLEMS [CCL 1] (Turnholti 1954) 173-183.
De uirginibus uelandsis = Ed. E. DEKKERS [CCL 2] (Turnholti 1954) 1207-1226.
Scorpiace = Ed. A. REIFFERSCHIED — G. WISSOWA [CCL 2] (Turnholti 1954) 1067-1097.

VICENTE
 (de Lérins)

Commonitorium primum = Ed. J. P. MIGNE [PL 50] (Turnholti s.d.) 637-678.

1.2. Autores modernos

- BARDY, G., *Tertullian*, in *DThC* 15/1 (Paris 1946) 130-171.
- BARNES, T. D., *Tertullian. A historical and literary study* (Oxford 1971).
- BEATRICE, P. F., *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (Roma 1983).
- BEHM, I., *Die Handauflegung im Urchristentum* (Darmstadt 1968).
- BEINAERT, L., *Symbolisme mytique de l'eau dans le baptême*, in *MD* 22 (1950) 94-120.
- BENDER, W., *Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian* = Münchener Theologische Studien I.18 (München 1961).
- BENOIT, A., *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Paris 1953).
- BOISMARD, M. E., *Quatre hymnes baptismales dans la première Epître de Pierre* = LD 30 (Paris 1961).
- BOTTE, B., *L'onction postbaptismale dans l'ancien Patriarchat d'Antioche*, in *Miscellanea Liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro* (Roma-Parigi-Tournai-New York 1967) 795-808.
- , *La sputation, antique rite baptismal?*, in *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann* (Utrecht-Anvers 1963) 196-201.
- , *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*, in *MD* 54 (1958) 5-22.
- BRAUN, R., *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris 1977).
- van BUCHEM, L. A., *L'homélie pseudo-eusebienne de la Pentecôte. L'origine de la Confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez* (Nijmegen 1967).
- CAPELLE, B., *Inspiration biblique de la bénédiction des fonts baptismaux*, in *BVCh* 13 (1956) 30-40.
- , *Le symbole romain au second siècle*, in *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire* III (Louvain 1967) 9-20.
- CAPRIOLI, A., *Battezimo e Confermazione in S. Ambrogio*, in *SCat* 102 (1974) 403-428.
- , *Battezimo e Confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di Sant' Ambrogio* (Venegono 1977).
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Ad Gentes* (Decreto sobre a actividade missionária da Igreja [07.12.1965], *AAS* 58 [1966] 947-990).
- , *Dei Verbum* (Constituição dogmática sobre a divina revelação [18.11.1965], in *AAS* 58 [1966] 817-830).
- , *Lumen Gentium* (Constituição dogmática sobre a Igreja [21.11.1964] in *AAS* 57 [1965] 5-67).
- , *Presbyterorum ordinis* (Decreto sobre a vida e ministério dos sacerdotes [07.12.1965], in *AAS* 58 [1966] 991-1024).
- , *Sacrosanctum Concilium* (Constituição sobre a Sagrada Liturgia [05.12.1963], in *AAS* 56 [1964] 97-134).
- CONNOLLY, R. H., *The 'De sacramentis', a work of St. Ambrose*, in *DR* 59 (1941) 1-14.
- , *The 'De sacramentis', a work of St. Ambrose* (Downside Abbey 1942).

- CULLMANN, O., *Les sacrements dans l'Évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive* (Paris 1951).
- DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Église* = LO 11 (Paris 21958).
- , *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et Confirmation* = FV 36 (Paris 1967).
- , *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961).
- , *Le symbolisme des rites baptismaux*, in DV 1 (1945) 17-43.
- , *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950).
- Didaskalia et Constitutiones Apostolorum* = Ed. F. X. FUNK (Paderbonae 1905).
- DÖLGER, F. J., *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit. Ein Beitrag zu Tertullian 'De Baptismo'* 1, in AC 2 (1930) 222-226.
- DONDEYNE, A., *La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne*, in RHE 28 (1932) 5-33.751-787.
- ELIADE, M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magic-religieux* = Les essais 60 (Poitiers [Vienne] 1963).
- , *Traité d'histoire des religions* (Paris 1968).
- van den EYNDE, D., *Les rites liturgiques latins de la Confirmation*, in MD 54 (1958) 53-78.
- FALLER, O., *Ambrosius, der Verfasser von 'De sacramentis'*. *Die inneren Echtheitsgründe*, in ZKTh 64 (1940) 1-14.81-101.
- , *Das Teufelsanspeien im mailänder Taufritual (zu Ambrosius, De mysteriis 2,7)* in JLW 9 (1929) 128-132.
- , *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii 'De sacramentis'?*, in ZKTh 53 (1929) 41-65.
- FRIES, H. [Hrsg.] *Wort und Sakrament* (München 1966).
- GALTIER, P., *Imposition des mains*, in DThC 7/2 (Paris 1923) 1302-1425.
- , *La Consignation dans les églises d'Occident*, in RHE 13 (1912) 261-270.
- GAMBER, K., *Die Autorschaft von 'De sacramentis'*, in RQ 61 (1966) 94-104.
- , *Die Autorschaft von 'De sacramentis'*. *Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia mediterranea* = Studia Patristica et Liturgica 1 (Regensburg 1967).
- , *Fragen zur Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana*, in RQ 62 (1967) 222-231.
- , *Gehört das sog. 'Explanatio symboli ad initiandos' tatsächlich auf Ambrosius zurück?*, in Polycordia Festschrift F. Dölger II, in ByFo 2 (1967) 184-203.
- , *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von 'De sacramentis'?*, in OstKiSt 7 (1958) 153-172.
- , *Nochmals zur Frage der Autorschaft von 'De sacramentis'*, in ZKTh 91 (1969) 587-589.
- van der GEEST, J. E. L., *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique* = Latinitas Christianorum Primaeva 22 (Nijmegen 1972).
- GHEIDINI, G., *L'autenticità del 'De sacramentis'*, in Ambr 8 (1931) 76-80.
- GRANADO, C. B., *'Spiritus Creator' en San Ambrosio de Milán*, in Communio [E.] 17 (1984) 295-339.
- GRELOT, P., *Les figures bibliques*, in NRTh 84 (1962) 561-578.673-698.
- GRYSON, R., *Le prêtre selon Saint Ambroise* (Louvain 1968).

- GY, P. M., *La notion d'initiation chrétienne. Jalons pour une enquête*, in *MD* 132 (1977) 33-54.
- HITSCHOCK, F. R., *Venerius, Bishop of Milan, probable author of the 'De sacramentis'*, in *Ha* 70 (1947) 22-38 e *Ha* 71 (1948) 19-35.
- HOOYMANN, R. P. J., *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst. Eine christlicharchaeologische Abhandlung zu J. Fink. Noe, der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, in *VigChr* 12 (1958) 113-135.
- HUHN, J., *Der dogmatische Sinn des Ambrosiuswortes: «Planta Petri abluitur ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur» (De mysteriis 32)*, in *MThZ* 2 (1951) 377-389.
- ILLERT, D., *Die Taufe bei Ambrosius von Mailand* (Kiel 1962).
- JOÃO PAULO II, *Catechesi Tradendae*, in *AAS* 71 (1979) 1277-1340.
- KHATCHATRIAN, A., *Les baptistères paléo-chrétiens. Plans, notices, bibliographie* (Paris 1962).
- KIRSTEN, H., *Die Taufabsag. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Tauf liturgien* (Berlin 1960).
- KÖTTING, B., *Fusswaschung*, in *RAC* 8 (Stuttgart 1971) 743-777.
- KRETSCHMAR, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche = Leiturgia Bd. V* (Sonderdruck), Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Hrsg. von K. F. MÜLLER und W. BLANKENBURG [Kasel-Willelmshöhe] 1964.
- , *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, in *MD* 132 (1977) 7-33.
- de LA BRIOLLE, P., *Tertullien, était-il prêtre?*, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 3 (1913) 160-177.
- LANNE, E., *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la Confirmation dans l'église d'Occident*, in *Irenikon* (1984) 196-215.324-346.
- de LA POTTERIE, I., *Onction du Chrétien par la foi*, in *Biblica* 40 (1959) 12-69.
- , *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, in *NRTh* 90 (1958) 225-252.
- LAURANCE, J. D., *Le président de l'Eucharistie selon Saint Cyprien de Carthage: un nouvel examen*, in *MD* 154 (1983) 151-165.
- LAZZATI, G., *L'autenticità del 'De sacramentis' e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, in *Aevum* 29 (1955) 17-48.
- LECUYER, J., *La Confirmation chez les Pères*, in *MD* 54 (1958) 23-52.
- , *La prière consécatoire des eaux*, in *MD* 49 (1957) 71-95.
- LEJAY, P., *Ambrosien (rit)*, in *DAcL* 1/1 (Paris 1924) 1373-1442.
- LEWANDOWSKI, B., *Evolutio ritus liturgiae Confirmationis in ecclesia Mediolanensi*, in *EphLit* 85 (1971) 29-47.
- LORSSSEN, P., *Noch einmal zu Ambrosius, De mysteriis 2,7*, in *BPW* 30 (1910) 477-479.
- LUNDBERG, P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala 1942).
- MCHUGH, M. P., *Satan and Saint Ambrose*, in *CFH* 26 (1972) 94-106.
- MAIER, J. L., *Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Étude historique et iconographique = Paradosis* 19 (Fribourg/Suisse 1964).
- MALVY, A., *Lavement des pieds*, in *DThC* 9/1 (Paris 1926) 16-36.
- MARTIMORT, A. G., *Attualità della catechesi sacramentale di Sant' Ambrogio*, in *Mens concordet uoci* [Mélanges pour Mgr. A. G. MARTIMORT] (Paris 1983) 158-174.

- MARTIMORT, [éd.] *L'Église en prière III. Les Sacrements* (Paris 1984).
- , *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, in *Mens concordet uoci* [Mélanges pour Mgr. A. G. MARTIMORT] (Paris 1983) 43-52.
 - , *Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'église romaine*. [Extractum: I simboli dell'iniziazione cristiana. Atti del 1.º Congresso Internazionale di Liturgia, 25-28 Maggio 1982] = *Studia Anselmiana* 87 (Roma 1983) 193-221.
- MERCK, A. [éd.], *Nouum Testamentum graece et latine apparatus critico instructum* (Roma 1964).
- MICHAÉLIDES, D., *Sacramentum chez Tertullien* (Paris 1970).
- MICHELIS, D. G., *L'initiation chrétienne selon Saint Ambroise*, in *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 34 (1953) 109-114.164-169.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus, series graeca* (Paris-Montrouge 1857-1866).
- , *Patrologiae cursus completus, series latina* (Paris-Montrouge 1844-1864).
- MITCHELL, L. L., *Ambrosian Baptismal Rites*, in *Studia Liturgica* (1962) 241-253.
- , *Baptismal Anointing* = Alcuin Club Collections 48 (London 1966).
- MOHRMANN, C., *Études sur le Latin des Chrétiens* (4 Vols.) (Roma 1961-1977).
- , *Observations sur le 'De sacramentis' et sur le 'De mysteriis' de Saint Ambroise*, in *Ambrosius episcopus I* (Milano 1976) 103-123.
 - , *'Sacramentum' dans les plus anciens textes chrétiens*, in *HTHR* 47 (1954) 141-152.
- MOLLAT, D., *Études johanniques* = Parole de Dieu (Paris 1979).
- MORIN, G., *La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IV siècle, d'après un passage corrigé du 'De mysteriis' de Saint Ambroise*, in *RBen* 16 (1899) 414-418.
- , *Pour l'authenticité du 'De sacramentis' et de l'Explanatio symboli' de Saint Ambroise*, in *JLW* 8 (1928) 86-106.
 - , *Que les six livres 'De sacramentis' et l'Explanatio symboli ad initiandos' attribués à Saint Ambroise appartiennent à un même auteur*, in *RBen* 11 (1894) 339-345.
 - , *Un essai d'autocritique*, in *RBen* 12 (1895) 385-396.
- MOVILLA, S., *Del catecumenado a la comunidad. Clarificaciones teológico-pastorales* (Madrid 1982).
- O'MALLEY, T. P., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* = *Latinitas Christiana Primaeva* 21 (Nijmegen-Utrecht 1967).
- PABLO-MARTÍN, J., *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Martir* = *Biblioteca di scienze religiose* 2 (Zürich 1971).
- PAREDI, A., *La Liturgia del 'De sacramentis'*, in *Miscellanea C. Figini* = *Hildefonsiana* 6 (Venegono 1964) 59-72.
- , *La Liturgia di Sant'Ambrogio*, in *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Milano 1940) 24-42.
- PASSINI, D. R., *'Mysterium' e 'Sacramentum' in S. Ambrogio* (Roma 1970).
- PAULO VI, *Euangelii Nuntiandi*, in *AAS* 68 (1976) 5-76.
- PERESSON, M., *La iniciación cristiana en el pensamiento de San Ambrosio de Milán* (Paris 1969).

- de PUNIER, P., *Apertio aurium*, in *DACL* 1/2 (Paris 1924) 2523-2537.
- , *Baptême*, in *DACL* 2/1 (Paris 1925) 251-346.
- , *Bénédiction de l'eau*, in *DACL* 2/1 (Paris 1925) 685-713.
- , *Catéchuménat*, in *DACL* 2/2 (Paris 1925) 2579-2621.
- , *Confirmation*, in *DACL* 3/2 (Paris 1948) 2515-2544.
- RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos* (Trad. de A. Ros del original *Kirche und Sakramente* [Freiburg im Bresgau 1960]) (Barcelona 1967).
- RÉFOULÉ, R. F. — M. DROUZY, *Traité du Baptême* = SCh 19bis (Paris 1952).
- RICHETTI, M., *Manuale di Storia Liturgica IV. I Sacramenti. I Sacramentali* (Milano 21959).
- RIVIÈRE, J., *Le 'droit' du démon sur les pécheurs avant Saint Augustin*, in *RThAM* 3 (1931) 113-139.
- , *Operatorius sermo*, in *Révue des Sciences Religieuses* 14 (1934) 550-553.
- RORDORF, W., — TUILIER, A. [éd.] *Didaché. La Doctrine des Douze Apôtres* = SCh 248 (Paris 1978).
- SCHÄFER, T., *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgiegeschichtliche Untersuchung* [Texte und Arbeiten durch die Erzabtei Beuron 1,47] (Beuron 1956).
- SCHERMANN, T., *Die pseudo-ambrosianische Schrift 'De sacramentis'. Ihre Überlieferung und Quellen*, in *RQ* 17 (1903) 36-53.237-255.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios* (Trad. de V. BEZTERRICA del original *De Christus ontmoeting als Sakrament der Godsontmoeting* [Bilhoven]) (San Sebastian 1966).
- SCHLÜTZ, K., *Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten* = *Alttestamentliche Abhandlungen* 11,4 (Münster i.W. 1932).
- SCHMITZ, J., *Zum Autor der Schrift 'De sacramentis'*, in *ZKTh* 91 (1969) 59-69.
- SEMOV, A., *Zu Ambrosius 'De mysteriis' 2,7*, in *BPW* (1910) 286-287.
- SEMMELROTH, O., *La Iglesia como Sacramento original* (Trad. de V. BEZTERRICA del original *Die Kirche als Ursakrament* [Frankfurt 1953]) (San Sebastian 21966).
- SRRAWLEY, J. H., *The 'De sacramentis' a Work of Saint Ambrose*, in *JThS* 44 (1943) 199-200.
- , *The Early History of the Liturgy* (Cambridge 21947).
- STENZEL, A. *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie* = *Forschungen zur Geschichte der Theologie und innerkirchlichen Lebens* 7/8 (Innsbruck 1958).
- VERGOTE, A., *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974).
- VISENTIN, P., *'Mysterion-Sacramentum' dai Padri alla Scolastica*, in *Studia Patavina* 4 (1957) 394-414.
- YARNOLD, E. J., *The Ceremonies of Initiation in the 'De sacramentis' and 'De mysteriis' of Saint Ambrose* = TU 107 (Berlin 1970).

1.3 Outra bibliografia

- ALLENBACH, J. [éd.], *Biblia Patristica, index des citations et alusions bibliques dans la littérature Patristique I: Des origines à Clement d'Alexandrie et Tertullien* (Paris 1975).

- BEATRICE, P. F., [éd.], *Cento anni di bibliografia ambrosiana 1874-1974* (Milano 1981).
- BÉDARD, W., *The Symbolism of the Baptismal Font in the Early Christian Thought* = *Studies in Sacred Theology* 2,45 (Washington 1951).
- BOISMARD, M. E., *Une liturgie baptismale dans la 1^e Pe*, in *RBen* 63 (1956) 182-208 e *RBen* 64 (1957) 161-183.
- , *La typologie baptismale dans la Première de Saint Pierre*, in *Vie Spirituelle* (1956) 339-352.
- BORELLA, P., *Il vescovo liturgo per eccellenza della diocesi*, in *Ambr* 44 (1968) 3-22.
- , *Note sulla formula della Confermazione e le catechesi mistagogiche di S. Ambrogio*, in *Ambr* 49 (1973) 181-193.
- BOTTE, B., *Le symbolisme de l'huile et de l'onction*, in *Questions Liturgiques* 62 (1981) 196-208.
- CAPRIOLI, A., *Battezimo e Confermazione in S. Ambrogio. Studio storico sul 'Signaculum'*, in *Miscellanea C. Figini* = *Hildefonsiana* 6 (Venegono 1964) 49-57.
- CLAESSON, G., *Index Tertullianus I-III* (Paris 1974-1975).
- DEKKERS, E., *Tertulianus en de Geschiedenis der Liturgie* (Brussel 1947).
- GRANADO, C. B., *La actividad del Espíritu Santo en la Historia antes de Cristo en San Ambrosio de Milán* (Granada 1979).
- GRYSON, R., *Les degrés du clergé et leurs dénominations chez Saint Ambroise de Milan*, in *RBen* 76 (1966) 119-127.
- GY, P. M., *Histoire liturgique de la Confirmation*, in *MD* 58 (1959) 135-143.
- De HALLEUX, A., 'Confirmatio' et 'Chrisma', in *Irenikon* (1984) 490-515.
- HALTON, T., *Baptism as Illumination*, in *ITQ* 32 (1965) 28-41.
- HAMMAN, A., *Guide pratique des Pères de l'Église* (s.c. 1967).
- KARLIC, E. E., *El acontecimiento salvífico del Bautismo según Tertuliano* (Victoria 1967).
- MARCHETTA, B., *La materia e la forma del Battezzimo nella Chiesa di S. Ambrogio* (Roma 1945).
- QUASTEN, J., *Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's 'De mysteriis' and 'De sacramentis'*, in *Mélanges J. de Ghelink* I (Gembloux 1951).
- RAHNER, H., *Pompa diaboli*, in *ZKTh* 55 (1931) 239-273.
- RILEY, H. M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* = *The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity* 17 (Washington 1974).
- WASZINK, J. H., *Pompa diaboli*, in *VigChr* 1 (1947) 13-41.

<i>Ex</i>					
12,13		103	217		
12,25-27	22				
12,39	21				
14,5-15,21		77			277
14,21-15,21					280
14,19	21				
14,21					288
15,10					287
15,22-25		77			291
17,1-7					299
17,6	21				
17,9		103			
17,10-13		103			
17,11-14		103			
19,1-20,17	21				
19,6			201		
20,3-17					259
20,11	22				
23,12	22				
23,16	23				
28,9-12			201		
28,17-21			188 201		
28,36			188		
28,41			188		
29,1-7		96			
29,4			201		
29,7			188 201		
30,22			188		
30,22-33		91			
30,25			188		
30,25-33			188		
30,29-32		96			
30,31s		96			
31,12-18	22				
34,22	23				
34,28					259

Ez

9,4		103 113	216 217 218 233
9,5		103	
9,6		103	
16,59-63	21		
16,60	21		
21,33-36	21		
34,26	22		

<i>Ez</i>			
34,28	22		
37,26	21		
47,7-12	22		
<i>Gén</i>		141	
1			245 258 333
1,1			250
1,2			254
1,2a			245 251
1,2b			244 245 246 250
			251 254
1,3			259
1,4			250
1,6			259
1,9			259
1,10			257
1,11			259
1,11s			254
1,12			257
1,14			259
1,18			257
1,20		181	245 246 250 253
			254 259
1,20-22			244 255
1,21			257
1,22			259
1,24			259
1,25			257
1,26			259
1,26s		161	
1,28			259
1,28-31			261
1,31			257
2,2s	22		
2,3			259
2,6s			260
2,7		161	
2,8		152	
2,10-14		152	
3	100	143 169	
3,15	98	128 207	
3,19		171 176	
6,1-8,22			261 266
6,1s		141	
6,7			267
6,8			268

<i>Gén</i>			
6,13			267
7,6			267
7,11	22		267
7,12			266
7,17			266
7,17-23	22		
8,1			274
8,6			266
9,1-7			261
18,4		98	206
22,1-13		103	
37,18-36		103	
48,14		114 116	
<i>Is</i>		106	
1,18			209
2,4	22		
9,5			338
11,1s			226
11,2s		106 111	226
11,6-8	22		
11,15	21		
19,20			339
24,1	22		
24,18	22		
25,6	21		
28,14-18	22		
40,3	21		
43,16	21		
43,16-19			284
43,16-21	21		
43,19	21		
44,5		103	
44,6	21		
48,21	21		
49,10	21		
49,11	21		
50,2	21		284
51,9s			284
51,10s	21		
52,12	21		
55,3	21		
61,1			190
61,8	21		
63,16	21		

<i>Jer</i>			
11,19			293
15,18	64		
23,7s	21		
31,31-34	21		
<i>Jl</i>			
2,22			293
3,1	106	218 225 235	
<i>Jos</i>			
2,10	77		277
4,9		188	
4,23	77		277
5,2			300
<i>Jz</i>			
6,12		206	
6,21	77		
6,36-40	98		
<i>Lv</i>			
8,1-13	96		
8,6		188	
8,12	96	188	
21,13-15		189	
23,10-22	23		
23,34-43	23		
<i>Mal</i>			
3,1	21		
<i>Miq</i>			
5,4	22		
5,9s	22		
<i>Núm</i>			
17,1-25		200	
21,5			299
21,8	100		
21,8s	103		
27,18	115		
27,23	115		
33,8			291
33,9		188	

<i>Os</i>			
2,16s	22		
2,20	21		
 <i>1 Re</i>			
18,38	77		
19,16			315
19,19-21			315
 <i>2 Re</i>			
2,9s			315
2,15			315
5,8-14			303
6,1-7			313
6,5-7	77		
 <i>Sl</i>			
2,1s	102		
2,1-3		192	
2,2		188	
2,6		192	
2,7		180 192	
4,7	106	225	
32,6			251 253
35,10	74		256
44,8		202	
50,9		209 212	
65,6	77		277
76,19			277
77,13	77		277
77,15s			299
77,20			299
104,41			299
105,9	77		277
105,22	77		277
105,32			299
114,8			299
118		135 196	
118,22			300
132	94		
132,2		194 200	
132,2s	96		
135,13-15	77		277

1 *Sam*

10,1	96
10,6	96
16,1	96
16,12b-13	96
16,13	96

Zac

3,3		212	322
6,12		153	
10,10s	21		

NT

Act

15	115 120	186 191 224 230	
1,8a		230	
1,8	115		
2,14-37	15		
2,16-21		235	
2,38	15	170	
4,1-31		102 192	
4,4	15		
4,26s		102 188 192	
4,27		223 224	
6,6		115	
8,15-17		117 170	
8,16	15		
8,17		115 116 120	
8,26-40	15		
8,37		80	
9,12		115	
9,17		115	
10,1-48	15		
10,37s		202	
10,38		119 188 190 223 224	
10,44-48		236	
13,3		115	
13,33		180	
13,48b		97	
18,11	15		
19,1-6			325
19,5	15		
19,6		115 116 120	326
19,10	15		
19,22	15		
28,8		115	

<i>Ap</i>			214 215
1,6			190
2,7			214
2,11			214
2,15			165
2,17			214
2,26			214
3,5			214
3,12		103	214
3,21			214
4,4			214
6,11			214
7,2		103	
7,3		103	
7,13			214
13,16		103	
13,16s			231
14,1		103	
14,4			167
19,20			231
20,4c			231
21,6	22		
22,4		103	
22,13		103	
22,14		103	
22,17	24		
<i>Col</i>			160
1,13			145 148 184
1,26	12		
2,2s	13		
2,12s			159
2,14			146
2,20			159
3,9s			209 215
<i>1 Cor</i>			
4,9			136
6,11			287
6,20			217
7,23			217
9,24-27		50	136
10,1			277
10,1s			277
10,1-4	24		287
10,2	24		277 280 285

1 *Cor*

10,3						301
10,4		69				300
10,4-6						243
10,6						277 280
10,11	5					
15,21						340
15,21s	23					
15,45				163		
15,47-49	23					

2 *Cor*

1,21				188 223 224		
1,21s		105 106 109 111		188 192 221 222		
		118 119 120		224 234		
2,15				135 195 196 197		
4,4				139		
4,6				184		
5,17				209		275
5,21				212		
5,31				212		
6,4				145		

Ef

1,3-14		115				
1,13		106 109 115 118		188 192 218 222		
		120		223 224 234		
1,13s		106		221 224		
3,9	12					
3,10		106				
4,22-24				209 215		
5,8				154		
5,14				154 237		
5,25						311
6,12				231		

Fil

2,15				154		
------	--	--	--	-----	--	--

Gal

3,24	23					
3,27	24	100		168 190 212 215		285
4,6				229 235		

<i>Hcb</i>				
1,9			188	
4,8-14				285
6,1-3	15			
6,2		114		
6,4			154 184 237	345
10,32			154 184 237	345
<i>Jo</i>				
1,4	24			286
1,5-7			154	
1,7				286
1,8				286
1,9	24		185	286
1,14				286
1,17				286
1,32-34				320
1,32s				323
3,3-7		97		
3,5			162 163 219 233	
3,19				286
4,10	24	74	164	
4,10s		69		
4,13-15			164	
4,14	24			
5,1-18		73		331
5,2-14	24			
5,4				338 341
5,5				338
5,7				338
5,8s				338
6,27			223 224	
6,32	23			
6,49-58	24			
7,37-39	24		164	
7,38				301
7,38s				256
8,12	24		154	286
9	24		132	342 343
9,1-15				342
9,2				343
9,2s				307
9,5			154	
9,6		113		
9,7				343
12,31			139	

Jo

12,35			286
12,35s		154	
12,36			286
13,2-15	99		
13,8		206	
13,10	128	206 207	
13,14		205	
14,6			286
14,16s	115		
14,30		139	
16,11		139	
19,31-34	24		
19,34			346 350
20,17		229	
21,15-17	88		

1 *Jo*

1,7		154	
2,10		154	
2,20	118	188 192	
2,27	118		
5,7			350
5,7s			348
5,8		174	

Lc

1,35			288
2,32			304
3,16			326
3,21s			320
3,22			323
4,10	115		
4,13		137	
4,18	119	188 190 223	
4,27			304
5,5		193	
5,12-14			303
5,36	101	193	
8,22-25			277
8,24		193	
8,45		193	
9,33		193	
9,49		193	
10,17s		144	
12,6s		230	

<i>Lc</i>		
12,50		347
13,13	115	
15,11-31		167
15,22	108	
16,8		152
17,11-19		303
17,13		193
20,3-7		321
23,56		197
24,32		186
<i>Mc</i>		
1,9		323
1,9s		320
1,25	72	
1,40-45		307
3,22-26	65	
4,39s	72	
7,33	46 48	
7,34	49	
8,23	113 115	
9,3		212
11,29-33a		321
14,13	55	
16,16		170
16,18	115	
<i>Mt</i>		
3,11		326
3,13-17		320
3,14		326
3,15		328
3,16		323
5,1-12	23	
5,14		152
5,16		152
6,17		194
6,22s		152
8,24		263
11,13		320
13,3		273
13,49s		317
17,25-27		155
18,20	78	
21,24-27a		321

<i>Mt</i>			
22,12			210
24,27			154
24,28			148
28,19	15	81 88	
28,19s		76	
<i>1 Pe</i>			
1,3			181
1,23			181
2,22			321
3,18-22	24		
3,20-21a			262 266
3,20s			183
3,20-22			183
<i>Rom</i>			
5,14	23		163
6,3	24		174 285
6,5			159
6,1-11			159
6,3			285
6,6			174
6,8-10			178
7,4			217
8,9			217
8,15			229 235
10,17			133
16,25	12		
<i>1 Tes</i>			
5,5			154
<i>Tg</i>			
4,8			327
<i>1 Tim</i>			
4,14		115	
5,22		115	
<i>2 Tim</i>			
1,6		115	
2,1s	15		
2,19			217
<i>Tit</i>			
3,5			163 181

In Io.

11,3		102	
12,9			332 337
17,1-16			332
24,6			332
27,3s			337
118,5		102	

Iul.

6,21	33	98	
------	----	----	--

Pec. merit.

II 26,42		102 118	
----------	--	---------	--

Quaest. Ex.

51-55			277
55			287
56			295
57			293

Sermo

160,5		104	
174,3		104	
215,5		102	
249,3		118	
266,1	44		

AMBRÓSIO

Abr.

I 4,23	18		
I 9,87		207	
II 9,67		132	

Apol.

I 5,23		181	
--------	--	-----	--

Apol. alt.

II 12,63		226	250
II 16,63			252

Bono mort.

4,15 169 170 178

Cain

I 8,32 77

I 9,35-37 19

Ep.

4,15 231
 5,4 200
 7,42 62
 8,6 184
 8,7 182 184
 11,11 186
 11,12 61
 11,17 185
 16,7 182 184
 17,7 171 185
 18,16 181 183
 19,6 179
 20,3 106 231
 22,4 229
 22,13 229
 28,10 177 178
 31,3 226
 31,5 182 183 184
 31,16 179 183
 32,4 88 174
 76,4 19
 76,15 144
 77,10 231
 77,21 156 173 185
 77,21s 113

Ep. (extra)

1,6 197
 1,20 54 95 96 199
 1,20-23 44 95
 1,21 95
 1,22 94 95
 1,23 95
 1,26 94 95
 15,5 88

Ep. (PL)

80			185	
80,1				343
80,2				343
80,3			182 185	344 345
80,4				343 345
80,5				342 345
80,6			185	343 344
80,7			186	346

Expl. symb. 19

1	19	105	145 233	
2s		88		
3	19	87 106		
4		88		
5		88		
5-8		88		
6		87		339
7		88		
8		106		
9	19			

Fide

I 19,126			229
III 10,71-73			213
IV 8,86			229
IV 8,87			229

Fuga saec.

1,4			132
7,44			170 171 176 177
			178 179 184
8,45		61	
9,57		62	146 174 175

Hel.

7,21	19		
10,34	19		
10,36		41	194 198
10,36s		44 54	194

Hel.

20,75				337
21,79	18	43 50	136 137	
21,80	19		136	
22,84			180	

Hex.

I 4,14		60 61	145 146	281
I 5,57			132	
I 8,29				251 252 253 254
I 9,33		77		
I 10,38			146 154	
I 14,4		43		
II 2,4		77		
II 3,11				282
III 1,3			183	
III 2,9		73		243 282 317 318
III 3,9			185	
III 3,10			185	
IV 1,1			132	
IV 3,11			145	
V 1,1	37			253 254 255
V 1,2	37		181	253
V 3,7			181	253 255
V 3,9s			184	
V 4,10			164 181	253 257
V 5,14			164	
V 6,15			155	
V 6,15-17			164	
V 6,39			209	
V 11,35			173	
V 23,80			209	
V 24,86			132	
V 24,92			182	
VI 7,42			182	

Inc. dom.

3,22				329
6,59		106		

In Lc.

			197	
1,5			132	
1,7				244 343
2,36			155	
2,56				242
2,79		72 73 75 76	171 172 174	325 328

In Lc.

2,80		144	
2,83	71 75		244 325 326 327 328
2,84			243 281 285 286
2,84-86			330
2,85		220	
2,86		181 183	244 311 349 351 352
2,87			352
2,88		181	
2,89		181	
2,90			326 327
2,91			327 328
2,92			270 272 274 329
2,92-94			330
2,94			244 329
2,96			329
3,23			325
3,48			273
4,9		137	274
4,24		138	
4,37		136 137 138 148	
4,40		144	
4,50			307 308 311 312
4,50s			243 312
4,51			309 311
4,76	18 19		
4,79		173	
5,3	78		
5,23		181 182 214	
5,23s		213	
5,24		181 213	
5,25	101	175 214	
5,33	44	201 202	
5,55		171	
5,94			284 302
5,101			243 306
6,2		182	
6,2s		173	
6,2-4		173	
6,4		181	
6,7			283
6,9		181	
6,14	44	135 197	
6,33	44	196	

In Lc.

7,26		135	
7,28		180	
7,35		179	
7,35-37		172	
7,35-38		172	
7,37		172	
7,38		172	
7,92		220	
7,95		226 230	
7,115		230	
7,126	44		
7,127		196	
7,132		180 186 228	317
7,133		180	
7,139		229	
7,170		182 184	
7,179	44	135 197	
7,214		182 228	
7,229		181	
7,232	105 107	222 224	
7,234		182	
7,235		182	
8,29		135	
8,44	52	209 211	
8,52	44	202	
8,56		181 182 184	
8,67	43 88	156	
8,78			352
9,29	44 106		
9,34	100	208	
9,36	43 62	146 147	
10,48	71		243 249 251 259 302 350
10,55		134	
10,70			244 344
10,76		132	
10,96		177 178	
10,123		175	
10,130	97		336
10,135			349 351
10,137	44	135 198 229	

In ps.

1,21		144	
1,28		135 146 198	

In ps.

1,36		144	
1,38		177 182	
1,40		144	
35,3		169 175 182	
35,8		144 145 173	
35,17		148	
35,21			256
35,28		181 183	
36,7		181 182	
36,24		231	
36,26			283
36,27		144	
36,30		144	
36,56		231	
36,63		179 182	
37,8s	98	208	
37,9		170	
37,10		175 178 179	
37,29		132	
37,32			244 350
37,57			337
38,2		231	
38,19		231	
38,27		144	
39,9			285
40,1		182	
40,5		205	
40,24	98	207 208	
40,28		232	
40,39		196 198	
43,1		144 231	
43,10			337
43,54		231	
43,61		198	
43,79		132 182 185	
43,80		132	
45,12			349 351
45,16		231	244 351
45,22		144	
45,23		132	
47,5			312
47,21			285
48,8		207 208	
48,8s	98		
54,23		132	
61,31	62	148 171 172	

In ps.

61,32	87	182	
118 Prol. 2		182 184 231	
118 1,4			274
118 2,8	54	195	
118 2,9		185	
118 3,14		180 219	351
118 3,15-17			351
118 3,16		228	317
118 3,23		132	
118 4,3			288
118 4,4		132	288
118 5,3			281
118 5,5			281 295
118 5,6			243 280 283 285
			302
118 5,7		135 196	
118 5,9		194 196 197	
118 5,33		132 196	
118 5,33s		196	
118 5,34		132 135 196 201	
118 5,36		132 196	
118 5,37	61		
118 5,43		174	337
118 6,36		196	
118 8,44		132	
118 10,15		220	
118 10,16		220 228	
118 10,17		174 182 112 212	
		220	
118 11,7		132	
118 11,11	96		
118 12,36		144 145	281
118 14,5		132	
118 15,16		220	
118 15,39	105 106 107 108	222 224	
118 16,17		132	
118 16,21		214	
118 16,24		198	
118 16,29	87		243 285 296 302
118 18,26	19	148 182 209	
118 18,28			345
118 18,29			243 283 284 285
			297 302 351
118 18,30		173 181	
118 18,34		145	
118 18,42		172 176 177 179	

In ps.

118 18,47		144	
118 21,11		145	
118 19,39		132	
118 20,57	45		353
118 21,18		154	
118 22,1		233	
118 22,4		182 210	
118 22,17		135 196 197	
118 22,19		133 197	
118 22,22		220	
118 22,24		181	
118 22,34		213 214 226 228	

Inst. uirg.

33s			243
34			295 297 298

Interp. Iob

III (II) 4,14	75	154	243 281 285 325 326 327
IV 7,26s	160s	230	
IV 7,27		231	
IV 9,35		181 182 209 211 212	
IV 10,26s	108		
IV 10,36	111	177 226 228	

Ios.

1,1	45		
14,83	113	177 185	

Isa.

4,22		132	
5,43		210	
6,52	98	208 210	
8,73		154	
8,74		181 182 183	
8,75	106s 108	221 222 223 224 226 227 230	
8,79		132	

<i>Myst.</i>	33 34	62	
1	19	45	182
2		45	
3		46 49	132 134 135
3s		43 46	
4		46 47	133
5		43 46 62	146 148 171 181
6		49 101	
7		43 60 86	144 145 146 152 153
8		43 49 50 62 71 72 78	
9			243 250 251 252
10			267 268
10s			243
11			267 269 270 273 274
12			280 283 287
12s		77	243
13			280 286 288 289 309 310
14		43 50 75 101	
15-19		43	
16			306 308 309 310
16s			306
16-18			243
17		70	308 310
18			282 308 311
18s		70	
19		71	258 309 310
20		43 44 75 76 88 106 108	180 219
21		43 74 87	156 174 179 258 311 312
22		43	377 340
22-24			244
23		64	336 337
24			268 271 287 329 337 339
24s			243
24-26			244
25			329 330
26		77	258 287 329
27		72 77 78	257 258 287 340
28		43 87 101	156
29		50 93 95 96	194
29s		44 54 95 96	198 199 200

Myst.

30	95 97	198 201	
31	93 99	206	
31s	44		
31-33	98		
32	100	206 207 208	
33		205	
33s	100		
34	44 101	209 210 212	
35		210 214	
36		213	
37	101	212 213	
38	52		
39	86	196 210 211 212	
40		214	
41	105 106 107	212 213 214 227	
		228	
42	44 105 111 119	221 222 226 229	
43	106	232	
43-58	44		
48			301 302
50	73		
51	73 77		243 281 282 296
			297 317 318
56		214	
58		214	302
59	74	180	

Nab.

1,19 96

Noe

		243
1,1		268
14,48		267 268
16,58		252 274
17,60		268 269 270 275
17,62		269 270
17,62s		268
17,63		269 270
18,64		269 270 271
18,66		270
19,67		272
19,68		268
19,70		270

Obitu Theod.

9 231
 10 228 231

Obitu Val.

58s 231

Offic.

3,107 243 283
 3,108 243 267 268

Paenit.

II 2,8 182 183
 II 2,12 243 309 310 352
 II 3,18 107 231

Parad.

1,4 256
 1,38 182
 2,9 207
 2,10 144
 3,13 350
 3,23 153
 12,58 132
 13,61 144

Sacr. 33 34 101

1,1 123
 1,2 45 46 49 50 123 131 132
 1,2s 43 47
 1,3 47 50 93 197
 1,3s 134
 1,4 46 49 50 51 54 136 137 183
 62
 1,5 47 60 61 62 146 147 154
 1,5-8 43 60
 1,6 49 62 101 137 147 148 317
 155 183

Sacr.

1,6s			338
1,7	73	147	
1,8	62	146 147	307
1,9	46 50 70 71 86		243 309
1,9s	43 70		
1,10		209	
1,11			266
1,12	43	179	243 280 283 284 308 309
1,13			308 309
1,13s			243 306
1,14		257 309	
1,15	43 71 72 74 75 76		257 258 325 326 328
1,15-19			244
1,16			326 327
1,16s			327
1,17			329 330
1,17-19			258
1,18	43 50 72 73 75		258 327
1,19			329
1,20	77		280 281 282
1,20-22			243
1,21			286
1,22	77	154	286 288
1,23			243 266
1,24	43 72	134 175	
2,1			243 266 268 269
2,2	5	205	
2,3			336
2,3-7			244
2,4			338
2,4s	44		
2,5			336 337 338 340
2,6	75 76		336 337 339
2,6s			338
2,7	44		338 339 340
2,8		144 145	243 382 306
2,9	72		243 316
2,10	76		
2,11	73 77		243 258 316 317 318
2,12	77		258 295 296 316
2,12s			243
2,13			242 295 296 297

<i>Sacr.</i>				
2,14		43 50 72 73 78		257 258 259 325
		101		329
2,16		49 50 86 94	169	
2,17			153 169 170 171	
			177 178 182 183	
2,17-21		43		
2,18			144 170	
2,19			171 173 175 177	
2,20		47 80 86 87	155 172 179	
2,21		88	155 173	
2,22		88	156 174 182 227	
2,23		43	174 175 176 177	
			179	
2,24		44 50 93 95 97	138 198 199	
		110		
3,1		44 54 87 95 96	175 178 198 199	
			201	
3,2		43 87	174 178 179 180	
3,3			164 179	243 253 259
3,4		49 50 93 99	206	
3,4-7		98		
3,5		51 55 99 112	204 205 208	
		120		
3,6			206	
3,7		100	205 207 208	
3,7s		100		
3,8		44 50 105 106	219 226	
		110 111 119		
3,8s			226	
3,10		44 105 106 111	221 227 230	
3,11		97	154	336 342 343 345
3,11-15				244
3,12	18	45	132	284 342 343 345
3,13				345
3,14		75		344 345
3,14s		45		
3,15		75	198	344 345
4,1			214	
4,1s			200	
4,2		93	200	319
4,2s		96	199	
4,3		44 54 95 96 97	201	
4,4			196	
4,5		101	211 214	
4,5-6,26		44		
4,6			211	

Sacr.

4,7	44	148 200	
4,14	73		
4,15s	73		
4,16		184 211	
4,18	73 77		243 258 281 282
			296 297 317 318
4,19	73 77		258
5,3			284 302
5,4			349 351
5,5-7		215	
5,6s			349
5,8		213	
5,9	44	200 209	
5,11		213	
5,14	44 101	200	
5,18	19		
5,19		180 181 183	
6,4			339
6,5		174 227 230	
6,5-8		227	
6,6	105 107 111	219 221 222	
6,7	44 106 108		
6,8	105	175 219 227 230	

Sermo

23,5			266
------	--	--	-----

Spiritu I

Prol. 2			302
Prol. 8	74	180	
Prol. 8-17	99		
Prol. 12		205	
Prol. 12-16	98		
Prol. 14		205	
Prol. 15	71 99	205 206	
Prol. 16		208	
Prol. 17			312 336
Prol. 18	77	208	312
2,30		156	
3,15			252
3,40		156	
3,40-43		180	
3,41			326

Spiritu I

3,41s		173	
3,41-44		156	
3,42	43 87 88	174	326 329
3,42-44		227	
3,44		156	
4,55		228	
5,65		230	
5,73	88		
6,76		174 175	
6,77	74	175	
6,78	105 107	221 222 224	
6,78s		224	
6,78-80	107	223	
6,78-7,81		227	
6,79	105 107	219 222 223 225	
6,79s	107 108	225	
6,80	106	224 225	
7,88	43 72 73		244 257 341
7,89	73		
8,90	44 72 73 110	220	
	111		
8,92		226 227	
8,93		185 225	244 327 328
9,100		202 223	328
9,100-104		202	
9,101s		202 225	
9,102		185 225	
9,103		223	
9,106s		156 172	
9,108s		174	
9,109		175 176	
10,112		174	
10,113			287
11,120			252
11,121		228	
12,130		227	
13,132	88	156 174	
14,140		185	
14,143-147		185	
14,144		185	
14,144-149			287
14,145		185	351
14,148		174	
14,149	105	185 225 227	351
		228	
14,151		185	

Spiritu I

15,152	74		252
15,152-154			261
15,152-16,160			351
15,154	74		256
15,155	74		256
16,156	74		
16,156-158			261
16,157			259
16,158	74		
16,159	74	226	
16,160	74		252 257 261
16,162			257 261

Spiritu II

Prol. 1			243 249
2,21			324
3,26s	74		
3,27			257
5,32			250 251
5,32-36			243
5,33			251 252
5,35			251 252
5,37-41			288
5,37-44			250
6,52			251
7,63		182	
7,64-66		180	
7,67s		196	
7,68		132	
7,69		220	
8,71	88	174	
9,100			252
10,105	43 87 88	155 172 173	
10,112	52	195 210 214	
12,138		156	
13,145			324
13,148	77 78		
13,150		226 227	
13,155	88		

Spiritu III

1,2-7			244
1,3			330
1,3s			329

Spiritu III

1,4			329
1,5			329
1,6			252 327
3,13a		185	
4,21			282
4,21-24			243 287
4,22			280 287
4,23			286
4,24			289
5,33s		220	
7,45		229	
10,63		180	
10,64		181 182	
10,68	75	229	
11,64		180	
12,88s		185	
12,138		228	
14,96			244 329
14,99		226	
14,102		182	
16,112	73		
16,114		220	
16,116		229	
18,137s		185	
19,147		185	
20,153s	74		
20,154s			256
20,157		229	

Virginib.

1,48		222 223 224 230	
------	--	-----------------	--

Virginit.

10,57			205 208
10,57s	98		
13,82			179
18,115	104		
18,118			273

CESÁRIO (de Arles)

Sermo

64,2			98
204,2	100		
204,3	98		

CIPRIANO

Bono pat.

12 58

*Dom. orat.*9 162 163 235
19 58*Donat.*

4 162 237

*Ep.*63,2 300
68,15 143
69,2 262 263
69,7 83 84
69,15 56 162 236 277 279
70,1 68
70,2 84 92
72,1 44 68 117
73,6 44 68 102 117 234 236
73,9 44 68 102 103 217 234 236
116 117
73,18 81
74,5 68 81 162
74,7 44 116 234 236
75,15 262*Fortunat.*

7 57 58 278 279

Habitu uirg.

7 58

Lapsis

8 57 58

*Quir.*1,8 104
2,21 103
2,22 103

Zelo

16	136	
17		291 293

CIRILO (de Jerusalém)

Κατ.

1,2	60	
1,4	57	
1,6	57	
1,8	57	
1,9		153
2,2s	51	
2,3	52	
2,4	80 84 89	
3,1s	119	
3,2		202
3,2s	52	
3,3	52 53 94 107	
3,3s	106	
3,4	52 107 109 119	193 195
3,6		189
3,7	52	
4,13	104	
10,13		332
13,36	104	
17,10		262

Ὁμιλία Παραλ.

332

Προκτ.

1	18	
1,1		213

CLEMENTE (de Alexandria)

Παιδαγ. I

VI 25		326
VI 25,1	154 184	
VI 26,1	154 184	
VI 26,2	184	

<i>Const. Apost.</i>	50	
II 32,3		184
VII 40,1-41,2	57	
VII 41,1-3	93	
VII 41,3-8	85	
VII 42,3	85 91	
VII 42,3-5	85	
VII 43,2-5	66	
VII 44,1	94	
VII 44,2		197
VII 44,2s	91	
VII 44,3	114	
VIII 6,5		184

CRISÓSTOMO

<i>Anom.</i>		332
Κατ.		
2,18	57	
2,20	57	
2,22	54 93	193
2,22-24	110	
2,24	51 54	
2,25	110	
2,26	59 85 89 113	
3,26		300
5		213
5,21		184
Κορ & 10,1		
4		300
<i>Lazaro</i>		
6,7		262
Μεθ.		
5		213

Ομιλία άναστ.

3 332

CROMÁCIO

Sermo

14,1			332 336 337 340
14,2			347
14,3			336 337 338
14,3s			332
14,4	60 61	147	
14,5	94 100	211	
15	99		
15,1	98	205	
15,2		185 233	
15,2s		205	
15,3		208	
15,4-6		206	
15,5		207	
15,6	98 118	205 207 208	
18,1s		185	
18,2s		180	
18,3		181	
18A		156 180	
28		136	
34		180	
34,3	71		325 326
40	19		

Tract.

11,2s			350
12 I 1s			350
12 I 1-3			328
12 III 1			326
13 I-II			329
28	19		

Διδαχή

7	114
7,1s	63 70

DÍDIMO (de Alexandria)

Tritit.

2,14

262 332

FAUSTINO Luciferiano

Tritit.

39

191 202

HIPÓLITO (de Roma)

Tradit. apost. 26

15 18

16 18

17 18

19 109

19s 102

20 48 49 106 109

21 48 51 52 57 59

66 67 70 80 84

89 91 92 93 97

102 104 106 109

112 113 115 118

42 104

346

INÁCIO (de Antioquia)

Éφ.

18,2

322

INOCÊNCIO

Ep. Dec. 110

3

108

IRENEU (de Lyon)

Haer. III

9,3		190	191
17,1		191	
18,3		191	

Haer. V

II 6,1	118	234	
II 18,2		234	
II 28,4	118	234	

JERÓNIMO

Ep.

58,10	29		
70,5	29		

Vir. Il.

53	28		
----	----	--	--

JUSTINO

'Απολ. 1

	63		
61	114	184	
65		184	

'Απολ. 2

6		191	
---	--	-----	--

Διάλογ.

39		154	184
86			293
87		191	
138,1s		183	262

LACTÂNCIO

Diu. inst.

V 1,23 29

MÁXIMO (de Turim)

Sermo

13,1s	75	
13,2		326
13a,3	75	326
13b,2	75	326
64,1	75	326
64,3		326
65,1		325
65,2		196
65,3		213
100		280
100,3	75	326

OPTATO (de Milevo)

Liber

4,7 114

ORÍGENES

Hom.

9,10 153

Μαρτύρ.

17 56

TEODORO (de Ciro)

"Εξοδ.

27 300

TEODORO (de Mopsuéstia)

Hom.

12, int.	18		
12,1	18		
12,11	18		
12,12	18		
12,13	18		
12,14	18		
13, int.		53 93	
13,5		57	
13,8		57	
13,13		57	
13,17		53	
13,17-20		53	
13,19		53	
14, int.		51 53 54 93	
14,1		53	
14,1s		53	
14,2		53	162
14,3			162
14,8		51 53 54 93	
14,9		51 53 66	162 180 183
14,14		53 66	
14,15		89 113	
14,18		113	
14,18s		80 85	
14,23			326
14,25			162
14,26			214
14,27		53 93 106	
14,28			162

TERTULIANO

An.

1,4	43 81		
17,13			324
35,3	43 58	139	
39,1		139	
39,4	117		
40,1		139	
41,4		139 162 165 213	
		236 237	

An.

43,10			163 165 166	348
50,3				244 332 333
55,5				347

Apolog.

15,5	27			
16,6		105		
18,4	27			
25,9	27			
39,9s			166	
48,7				243 245

Bapt.

	30 31	55 56 58 85		
1,1	16 30	69	162 237	247 249 346
1,2	30		164	
1,2s	31			
1,3		43 85	162 164	
2	31			
2-3,1	30			
2,1		43 80 85		
2,1s		80		
2,2	30 31		161	
3				245
3-4				243 333
3-5,4		63		
3,1			162	245 247
3,2	31			245 246
3,3				246
3,4				246 247
3,5				246 260
3,6	31			245 248
4,1				244 245 246 247
4,2				247 248
4,2-4	31			
4,4		43 64 66		248
4,5		43 85	160 162 189	249 292 334
5	31			
5,1		64 74		245
5,1-4	31			
5,1-5				291 333
5,2	31	64		247
5,3	31	64 65		

Bapt.

5,4		64		
5,5	30	64 65	160	332 334
5,5s				244
5,6	30	45	160 161 162	249 335
5,7			161 162 168	249
			234 236	
5,7-6,1			236	
6	31		151	
6,1		43 57 67 81	142 161 162	249 322 323 324
		85 116 117	237	334
6,2		43 70 83 93		324
7		43 44 90		
7,1		90 92 93	188 190	
7,1s			193	
7,2	30	85 90 91 92	160	249
8,1	31	44 67 117	160 226 234	
8,2		114 116	235	244 294
8,3		64 66 117	160 168 191	244 265 322 323
			234 235	
8,3s				265 322
8,4	31	43	160 235	261 263 264 265
8,4s				243
8,5			142	262 264
9,1		43 56 58 66	138 161	243 277 278
9,2				243 291 292 294
9,3		69	216	243 299 300 301
9,4		99		244 320 346
10	31			
10,1	30 31			
10,2				321
10,4				321
10,5			235	320
10,6				321
10,7	30			
11,1	30		161	
11,2s	31			
11,3		43 81 83		
11,3s		119		
11,4			161 165	321 347
12	31			
12,1	30			321
12,2			162	249
12,3				247
12,7	31			263
13	31			
13,1	30	81		247

Bapt.

13,2		43 82		347
13,3		81 117	162 236	
14,1	30 31			
14,2	17			
15	28 31			
15,1		81 83		346
15,1s			150	
15,2		67 83 92		
15,3	31	43	162	249 262 265 306
16,1				346 347
16,1s			165	347
16,2				301 321 346 347
				348
17,2			189	
18,1				265
18,4		56	151	265
18,4s		81		
18,4-6	16	56		
18,6		56	151	265
19,1		55 85		348
19,1-3		45		
20	17 19			
20,1	17			
20,1-4			216	
20,4				243 277
20,5	27	43 44 84	162 165 166	266
			193	

Carm. Marc.

2,77		103		
2,207s				244

Carne

3,8				323
3,8s				323
4,4			162	
17,3			163	
17,4			164	
20,7			162 163	

Cor.

		57 58		
2	18			
2,1	17			

Cor.

2,2s	43	
3	43	
3,2	43 56 57 58	150
	59 84	
3,2s	59 81	
3,3	43 44 81 82 84	
	85 91	
3,4	104	
11,1		151
11,2s		151
13,5		218
13,7	58	140 141
13,7s	43	
15,2		190

Cultu fem.

		141
I 2,1	59	141
I 2,3		141
I 2,4	43 59	141

Ex. cast.

1,3		162
1,4		162 163
5,3		165
7,3	28	189 190
7,4		189
9,1	28	

Fuga

1,5		103
10,2		100
14,3	29	

Hermog.

30,1-3		245
32,4		245
32,6		245

<i>Idol.</i>			139 141	
9,1	18			
11,6-8	18			
11,8			140	
12,1			142	
13,1			140	
15,2			141	
15,8			140	
15,11			140	
18,3			139	
18,5			142 150	
19,1	18			
24,3	17 18	57		
24,4	37			263 265
<i>Iciii.</i>				
1,3	29			
12,4	29			
<i>Iud.</i>				
8,12		104		
8,13				332
8,13s				332
8,14		69 104		244 320
8,17		92		
9,16			138 143	
9,21s				285
9,22				300
11,10		104		
13				293
13,6		92	192	
13,11				315 316
13,12				243 292 293 294
				305
13,15				295 314 316
13,17				314
13,17-19				243
13,17-21				294
13,18				315
13,18s				314
13,19				314 316 348
13,26				244 332
14,7				304 322

Marc. I

14,3	43 44 90		248
28,2	81	161 162	

Marc. II

10,6		139 142 143	
------	--	-------------	--

Marc. III

5,3			242
7,6		212	
12,4	100		
15,6		191	
16,3s			285
16,4			300
16,4s			300
17,3			320
18,1	103		
18,2	103		244 293
18,3	103 104		
18,5	104		
18,6	103		
18,7	103		
19,1-3		216	
19,1-9	104		
19,3		217	
19,8	103		
22,3	102		
22,3-5	103		
22,5		192 216 218	
22,6	103	216 218	
22,6s	44		
22,7	104		
23,1	103		

Marc. IV

9,3s			303
9,6			304
9,6-8			243
9,8			305
13,4		188	285 300
14,13		190	
18,4			320
20,1			278
20,1s			277
26,3	117		

Marc. IV

26,4			243 244
34,5	44		
35,4			303
35,6s			243
35,7			304
35,8			305
35,15			243 300
39,6	103		
40,3			293

Marc. V

4,4			166 235
6,5	5		
7,4			217
7,6	17 18		
8,3	44		
8,4		191	320
8,6		235	
8,7	116	235	
9,7			303
11,9		139	
11,13		139	
17,4	120	188 218 235	
17,9	65	139	
17,10		139	

Mart.

1,1	84	193	
1,3	84	193	
1,4	43	142	
2,4	84		
2,5	43	141	
3	43		
3,1	84	151 193 217	
3,1-5	50	193	
3,3	84		
3,4	44	188 192 193	

Monog.

1,2	28		
3,9s	29		
4,1	29		

<i>Monog.</i>					
7,8				166	190
8,8		100			
11,2				165	
12,1				189	
12,2	29			189	
14,4	28				
15,1	28				
17,5		100			
<i>Nat. I</i>					
3,8				190	
12,1-3		105			
<i>Nat. II</i>					
14,6	27				
17,7	27				
<i>Orat.</i>		17			
1,3				235	320
1,4	17	84			
2,1	19				
2,1-4				235	
2,6				166	
6,2		44			
13,1s		85			
13,2		85			
14		104			
19,1s		44			
29,3				139	
<i>Paenit.</i>					
2,4				237	
2,5s	19				
2,6					320
2,14					346
6,1	17 18				
6,3	17				
6,14	17 18				
6,15	18	56			
6,16		81		142	
6,17	17 18	56			262
6,18				168	
7,7				139	
10,4				166	
12,8					278

Pal.

1,1 27

*Pat.*5,24 243 299 300
13,7 346*Praescrit.*13,1 82
13,1-5 82
13,6 82
20,2 81
20,3 81
20,3s 44
33,10 164
36,5 44 82 100 168
40,4 44
41,2 17
41,2-4 18
41,4 17*Prax.*93
1,7 29
2,1 82
2,2 82
11,6 190 235
11,10 235
18,1 190
18,3 190
18,8 190
19,4 324
22,7 244
26,2-9 43
26,9 81 85 169
28,2 188
29,2 191*Pud.*1,5 163
6,16 162 163 236 322
7,11 237
9,9s 167

Pud.

9,11		100	168	
9,15			139	
9,16		44 81 84	142 168	
11,3				321
13,20				262 264
19,5	28			
21,26	28			
22,9				347
22,9s			165	348
22,10	37			244 301 348
22,10s				346

Res.

3,4		100		
8,3		43 44 90 91	160 189 216 236	
		101 102 104		
23,1			160	
23,3			160	
26,10		44 90 92	162	
26,14			167	
27,1s			167	
43,2			213	
47,1			159	
47,9			162	
47,12			159	
48,11			151	
52,12			164	347
59,3	27			
63,1-3			165	
63,9	29			

Scorp.

6,2	27			
6,9			165	346
6,11			162	
7,5				242
12,8			167	
12,10			162	348
16,10				348

Spect.

			139	
4,1		58 59 81	142	
4,1-4		43		
4,2			140	

Spect.

4,3		140		
4,3s		140		
4,4		140		
13		43		
13,1		56	140	
18,1		50		
19	27			
24		43		
24,1			140	
24,2		56 81	139 140 141 142	
24,3			140 141	
25,1			140	
25,2			140	
25,5			140	
26,4			145	

Test. an.

1,7 27

Ux. I

1,1 28
 1,4 28
 3,6 50

Ux. II

1,1 28
 3,1 218
 4,2 55
 5,2 44

Val.

2,1 265
 2,1-4 168
 2,4 264 266
 3,1 153 265

Virg. uel.

1,3		82
1,4	29	
1,5	29	
1,7	29	
17,5	27	

VICENTE (de Lérins)

Com. primum

18	29
----	----

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

Bardy	27						
Bareille	30						
Barnes	27 28 29						
Beatrice		98					
Behm		66 67 114 115	164 234 235 236				
		116 177					
Beinaert			158				
Bender		118	162 191				
Bénoit			184				
Boismard		80	143				
Botte	59	44 47 49 50 53	217				
		61 92 105 106					
		108s 112 115					
Braun	29						
vam Buchem		105					
Cabić		94					
Capelle		82			258		
Caprioli		111 112					
Con. Ec. Vat. II	12 14 16 24		189				
Conf. Ep. Port.	27						
Connolly	34						
Corssen					304		
Cullmann	24		154		332		
Daniélou	21 24 25	70 86 104	143 153 154	244 261 262 263			
			164 182 183	264 277 285 300			
			184 209 210	301 304 313 331			
			213 217 218	333 351 352			
Didier	11 12						
Dölger			237				
Dondeyne	19						
Eliade			158 159	266			
van den Eynde		93 97 98 102					
		108 112 115 118					
Faller	34	61					
Fries	11 13						

Galtier		57 108 109 110 112 118	221	
Gamber	33			
van der Geest	23 26			
Ghedini	34			
Granado			220	251 255 274
Grelot	22 23			
Gryson		70 76		
Gy	17			
Hitschcock	33 34			
Hooyman				271
Huhn			207	
Illert		71 99	194	
João Paulo II	16			
Kirsten		43 55 58 64	140 141	
Khatchatrian			183	
Kretschmar	15 16	43 46 47 48 50 57 58 61 66 69 71 91 93 100 108 116	141 142 183 206	
Kötting		98		
Kroyman				304
de La Briolle	28			
Lanne		105		
de La Potterie		105 109 118 119	188 192	
Laurence		100		
Lazzatti	34			
Lecuyer		63		
Lejay	18	36 112		
Lewandowski		108 112		
Lorssen		61		
Lundberg				261 262 277 304 332
McHugh			143	
Maier			183	342
Malvy		98		
Martimort		45 71 94	164 183	262 299 332 342
Michaélides	23		150 188	
Michielis	17			
Migne		57	213	280
Mitchell		43 48 50 108 111 112		

Mohrmann	12 30 33 34			
Mollat	23			
Morin	34	61		
Movilla	16 18			
Mutzenbecher			213	280
O'Malley	30	100	166	265
Pablo-Martin			184	
Paredi	34	49		
Passini	12			
Paulo VI	16			
Peresson	17 18 19 34	43		244 261 277 291 303 313 331 342 346
de Puniet	16 17	43 46 48 63 108 110 112 115		
Rahner	13			
Réfoulé	17 30 31	43 118		
Righeti	17	63 64		
Rivière		73	139	
Schäfer		98		
Schermann	33			
Schillebeeckx	13			
Schlier			139	
Schlütz		111		
Schmitz	33 34			
Semenov		61		
Semmelroth	13			
Srwaley	34			
Stenzel	15	43 47 48 51 70		
Vergote	11 12 13 14			
Visentin	12			
Wenger		100		
Yarnold	17			

ÍNDICE ANALÍTICO

ABERTURA

Dimensão exorcística da A. 132
Fórmula da A. 49. 132.
Fundamento bíblico da A. 46s. 131s.
135.
Gestos da A. 46s. 132.
Inserção da A. na celebração 46s.
Ministro da A. 45-49. 131-133.
Simbolismo da A. 125. 132-135

ÁGUA

A. da CRIAÇÃO 65s. 68-70. 79. 159.
244-261. 321. 333s.
A. dos pagãos 64s. 67. 69. 74. 159.
245. 291s. 333.
A. viva 64. 69. 74s. 164. 179. 226.
249. 256s. 295.301 316.
A., morada do DIABO 64s.
Simbolismo natural/religioso da A.
72. 158s. 169. 186. 278. 263;
teológico-bíblico 71. 159s. 186s.
245-249. 258-260. 283. 297.

ANJO

A. e pompa do DIABO 57s. 140s.
A., figura de Cristo 338. 340. 342.
359.
A., figura do ESPÍRITO SANTO 73.
333s. 340s. 359.
A. maligno 333 (ver DIABO).

APERTIO (ver ABERTURA).

BANHO

B. dos pagãos 64s. 80. 205.
Simbolismo do B. 126s. (ver BAP-
TISMO).

BAPTISMO

B. de sangue 165. 192. 346-349. 353.
Ritual do B. em Cartago e Milão
43s.
Simbolismo do B. 217.259.
Aliança 217. 259.
Amor esponsal 127. 129. 154.
165s. 213-215. 311s. 356. (ver
IGREJA).
Compromisso 84. 86-88. 126. 146-
-148. 150-155. 157. 189.
Configuração com Cristo 76. 93.
126s. 160. 163. 175s. 178s. 185-
-187. 189-192. 202. 212. 219.
222s. 227. 324. 356. 359.
Consagração 127. 217. 356. (ver
ILUMINAÇÃO).
Medicina 294. 299. 312. 335-337.
341s. 345.
Morte 126. 146. 159-161. 170-176.
178. 186s. 356.
Nova CRIAÇÃO 126s. 162-165. 187.
211. 220. 228. 237. 245-261.
275. 322. 356. 359.
Novo DILÚVIO 356.
Novo êxodo 179s. 283s. 289-291.
299s. (ver MAR VERMELHO).
Novo nascimento 85. 126s. 161-
-165. 180-182. 191. 235s. 246-
-249. 254-258. 323s. 352. 356.
359. (ver Nova criação).
Passagem 148-150. 152. 184. 211.
237. 279. 283. 289s. 345s.
Regeneração 126s. 161-165. 179-
-181. 259. 350. 356.
Regresso ao PARAÍSO 316. 348.
351.
Rejeição do DIABO 356 (ver
RENÚNCIA)
Ressurreição 126s. 160. 164. 177-
-186. 212. 340. 356.
Tempo do B. 45. 55.

BAPTISMO de João (ver JORDÃO)

B. de penitência 320s. 325s.
 Figura do B. de Cristo 262. 320-322.
 323s. 325s.
 Protótipo do B. de Cristo 75. 323.
 325. 328s.

BETSAIDA

B., figura do BAPTISMO cristão 331-
 -333.

CAINITAS

Heresia dos C. 30. 164s.

CATECUMENADO (ver INICIAÇÃO CRISTÃ)

CRISTÃ)
 C., preparação para o BAPTISMO 15.
 17. 45. 133. 235s.
 C., tempo de conversão 15-20.
 Duração do C. 18.
 Etapas do C. 18-20.
 Origem e evolução do C. 14-17.

CATECÚMENO (ver CATECUMENADO, PECADOR)

C., simbolizado
 em Naaman 70. 307. 309.
 na criada de Naaman 281s. 307.
 no cego de SILOÉ 342-345.
 no doente de BETSAIDA 334. 337.
 no peixe 164.
 no povo hebreu 279. 281s.
 Nomes do C. 17-19.

CONSAGRAÇÃO DA ÁGUA
(ver FONTE, INVOCAÇÃO)

C., efeito do ESPÍRITO SANTO 65-68.
 71s. 73-75. 171. 245-259. 333. (ver
 TRINDADE).
 Dimensão exorcística da C. 63-67.
 72. 79. 258.
 Fórmula da C. 71s.

Fundamento bíblico-teológico da
 C. 65-67. 69s. 71-77. 245-249.
 Ministro da C. 63. 68. 71-73. 76.

CONSIGNAÇÃO (ver SIGNAÇÃO)

Fórmula da C. 111.
 Fundamento bíblico-teológico da
 C. 105-111. 118-120.
 Ministro da C. 106. 110. 220s. 225.
 Nomes da C. 105s. 109s. 113s.
 Simbolismo da C. 129s. 219-232.

CRIAÇÃO

ÁGUA da C. (ver ÁGUA).
 Nova C. (ver BAPTISMO).

CRISMA (ver MYRON, UNGUENTO).

CRUZ (ver CONSIGNAÇÃO, LENHO,
 SIGNAÇÃO).
 C., sinal na fronte 54. 104s. 111. 113.
 129s. 216-218. 222-225. 229-234.
 Importância teológica da C. 69s.
 75s. 79. 87. 90. 99s. 102. 103-107.
 119. 155-157. 161. 165. 216-218.
 219-222. 230-234. 273. 275s. 293s.
 295-299. 300s. 310s. 313. 315.
 318s. 340. 346-350. 352s. 355. 358-
 -360.
 Figuras da C. 99s. 103s. 234s. 292-
 -296. 318. 348.

DIABO (ver RENÚNCIA)

D., vencido na ÁGUA 55s. 138. 150.
 161. 278s.
 D., simbolizado
 na serpente 208. 265s.
 no faraó e em suas tropas 60. 143.
 145. 277s. 281.
 nos ídolos 56.
 Imagem do D. 64s. 99s. 137-142.
 144s. 149. 169s. 216. 230s. 278.
 356.

DILÚVIO

D., figura do BAPTISMO 261-276, 312s.

D., julgamento de Deus 259. 264-268. 360.

Simbolismo natural do ramo no D. 264s. 272-276.

Simbolismo teológico-bíblico do ramo no D. (ver LENHO).

EMERSÃO (ver BAPTISMO)

E., simbolizada no MACHADO de Eliseu 314s. 318s.

Simbolismo da E. 178-187.

Tríplice E. 85-87. 127. 169. 187.

ESPÍRITO SANTO (ver ÁGUA, ANJO, CONSAGRAÇÃO DA ÁGUA, POMBA, TRINDADE)

E. S., concedido no BAPTISMO 109-111. 114-117. 219-230. 234-236. 324. 359s.

E. S., criador 244-261.

E. S., simbolizado
na ÁGUA 74s. 226. 255s. 259. 301.
na *virtus* 253s.
no fogo 228. 286s. 317. 319. 351.
355. 359.
no *spiritus* 251-255. 274. 286-288.
290. 355

E. S., UNGUENTO de Cristo 223.

FONTE (ver ÁGUA, CONSAGRAÇÃO DA ÁGUA)

F., seio materno 164s. 180s. 352. 359.

F., sepultura 159. 175s. 260. 356.

IGREJA

I. e BAPTISMO 68-70. 78s. 82-84.

I., esposa e mãe 127. 165s. 181. 187. 311. 348. 352s, 360s.

I., figurada na
Arca do DILÚVIO 263s. 273s.
Barca 273
Criada de Naaman 281s. 307s.
313.

ILUMINAÇÃO/ILUMINADO

I. e BAPTISMO 126. 130. 152. 154. 157. 184s. 187. 236s. 345s. 356.

I. e ressurreição 183s.

IMERSÃO (ver BAPTISMO, EMERSÃO)

I., simbolizada no MACHADO de Eliseu 314s. 318s.

Simbolismo da I. 172-177. 186s.
Tríplice I. 82. 85-87. 158. 168s. 172.

IMPOSIÇÃO DA MÃO

Descrição da I. 117.

Fundamento bíblico da I. 114-116. 120.

I. no BAPTISMO 59. 111-114. 120. 164. 234.

I. no CATECUMENADO 109. 118. 185.
Ministro da I. 117.
Simbolismo da I. 130.

INICIAÇÃO CRISTÃ (ver CATECUMENADO, CATECÚMENO)

Etapas da I. C. 15s.

I. C., caminhada na fé 16-20.

I. C., no NT 15.

INVOCAÇÃO (ver CONSAGRAÇÃO DA ÁGUA)

I. sobre a ÁGUA 66-68. 72. 117. 171. 248s. 261. 294. 310. 319. 328. 333.

I. sobre o NEÓFITO 111-113. 117. 220s. 224-230.

I. sobre o ÓLEO 85. 93-95.

JESUS CRISTO

Configuração com J. C. (ver BAPTISMO).

Figuras de J. C. 116. 163s. 166. 277. 284-286. 293s. 296. 300s. 304s. 337s. 351-353. 359.

J. C., possuidor e dispensador do ESPÍRITO SANTO 166. 190s. 223. 226. 235. 320. 335. 358s.

Símbolos de J. C. 153s. 157. 187. 285s. 288. 304s. 338s. 342. 345.

JORDÃO (ver TIPOLOGIA)

ÁGUA do J. santificada por JESUS CRISTO 69. 71. 75. 79. 258. 321s. 326-329. 347.

LADO DE CRISTO (ver CRUZ)

ÁGUA do L. C., figura do BAPTISMO 346-351.

LAVA-PÉS

ÁGUA do L.-P. 99s.

Descrição do L.-P. 99.

Fundamento bíblico-teológico do L.-P. 98 128. 205-208.

L.-P., mistério e ministério 98. 128. 205-208.

Ministro do L.-P. 99.

Symbolismo do L.-P. 128. 205-208.

LENHO (ver CRUZ)

L., figura da CRUZ 273. 275s. 284. 293s. 296. 298. 315. 318s. 353. 355.

LIBERTAÇÃO (ver DIABO, PECADO)

L. do DIABO 148. 230s. 292s.

L. do PECADO 160. 307s. 316. 335.

L., efeito do BAPTISMO 143. 277-279. 281-285. 290. 295s.

MACHADO de Eliseu (ver TIPOLOGIA)

Episódio do M. 77.

M., figura do BAPTISMO 313-319. 355.

M., figura da CRUZ 314s. 318s. 355.

MARA (ver TIPOLOGIA)

Episódio do M. V. 77. 179.

M. V., figura do BAPTISMO 277-291.

MAR VERMELHO (ver TIPOLOGIA)

Episódio de M. 77.

M., figura do BAPTISMO 291-299.

MOISÉS (ver JESUS CRISTO)

MONTANISMO

Algumas teses do M. 28s. 189.

MYRON (ver ÓLEO, UNÇÃO, UNGUENTO)

M. espiritual 54. 110. 120. 192.

M. na crismação 52s. 109. 119. 192-195. 221.

M. ou UNGUENTO 92. 94-96. 109. 194. 201.

NEÓFITO

N., odor da TRINDADE 197.

N., outro *Cristo* 190s.

N., simbolizado

em João Baptista 330.

em Naaman 304. 310s.

em Noé 264. 268. 270. 272.

na flor 196.

no cego de SILOÉ 334. 337s. 343.

no doente de BETSAIDA 185.

NUVEM

N., figura de JESUS CRISTO 286-288. 290. 359.

N., figura de Maria 288.
 N., figura do ESPÍRITO SANTO 287s.
 290. 355. 359.

ÓLEO (ver MYRON, UNÇÃO)

O. da alegria é o ESPÍRITO SANTO 202.
 204. 225.
 O. de acção de graças 52-55. 92. 95.
 109.
 O. do BAPTISMO 53s.
 O. do exorcismo 48. 51-55.
 O. espiritual 51. 54s. 95. 97s. 194-
 -197. 204.
 O. perfumado 91. 94-96. 194-199.
 204.
 O. santo ou santificado 52-55. 91s.
 95s. 109. 188.

PADRINHOS

P. presentes no BAPTISMO 81. 90. 98.
 Responsabilidades dos P. 56. 151.

PARAÍSO (ver BAPTISMO)

Regresso ao P. no BAPTISMO 125-
 -128. 143. 150. 153. 157. 161-163.
 167s. 177. 182. 187. 211. 316. 351.

PECADO

P. de Adão 169s. 207.
 P. simbolizado
 na cegueira 185. 304. 343. 345.
 na lepra 304. 305s. 311.
 nas águas amargas de MARA 292.
 295-298.
 no corvo 263s. 269s.
 no ferro 317-319.
 no lodo 343-345.
 P. pessoal e hereditário 206-208.
 Purificação do P. no BAPTISMO 71.
 83. 100. 126s. 142s. 148s. 160. 170s.
 172-174. 176. 195s. 209s. 212. 220.
 232. 237. 248s. 256. 267s. 276. 299.
 306. 327. 335. 349s. 351.

PECADOR (ver CATECÚMENO,
 PECADO)

P., simbolizado
 em Naaman leproso 306.
 no cego de SILOÉ 343s.
 no corvo 269s.
 no ferro 314s. 317. 319.
 no filho pródigo 167s.
 no idólatra 263.
 no povo sedento 292-294. 298.

POMBA (ver ESPÍRITO SANTO)

P., figura do ESPÍRITO SANTO 95. 235.
 264-266. 271s. 274-276. 321-324.
 329-331. 355. 359.
 Simbolismo natural da P. 235. 264.
 270-272. 330.

PROFISSÃO DE FÉ

Conteúdo da P. F. 82. 87s. 151-154.
 Descrição da P. F. 80s. 84s. 87s. 153.
 Forma da P. F. 83s. 87s. 151.
 Fórmula da P. F. 83s. 87s.
 Fundamento bíblico da P. F. 81s. 88-
 -90. 155. 173.
 Ministro da P. F. 84. 86s.
 P. F. e BAPTISMO 80. 82s. 87. 151s.
 172.
 P. F. e RENÚNCIA 85. 89. 150-152.
 156.
 Simbolismo da P. F. 126. 150-157

RENÚNCIA (ver DIABO, PECADO)

Descrição da R. 57-62. 145s. 149s.
 Dupla R. 56s. 62.
 Fórmula da R. 58. 60s.
 Fundamentação teológica da R. 142.
 Ministro da R. 57. 61s.
 Simbolismo da R. 125s. 138-150.

ROCHEDO (ver JESUS CRISTO)

Água do R., figura do BAPTISMO
 299-303.
 R., figura de Cristo 69. 300s.

SACRAMENTO

Anamnese, elemento específico do S. cristão 12s.

Cristo, S. original 13.

Fé e S. 12. 82-89. 226s. 229. 236. 286. 309. 329. 357s.

IGREJA, S. fundamental 13.

Palavra e S. 13. 73. 76s. 79s. 133s. 258. 305. 309s. 358.

Perspectiva bíblica de S. 11-14.

SENTIDOS INTERIORES 132. 135. 195s. 199. 204. 345.

SIGNAÇÃO (ver CONSIGNAÇÃO, CRUZ)

Fundamento bíblico da S. 103s. 113s. 216-218. 221s.

S. e UNÇÃO 55. 108-111. 118-120. 221-225.

S. no CATECUMENADO 102. 106-108. 223. 230.

S. no coração e no espírito 107. 219-230.

Simbolismo natural da S. 217. 230s. 233s.

Simbolismo teológico da S. 102s. 129s. 216-218. 220-234.

SILOÉ (ver TIPOLOGIA)

S., figura do BAPTISMO 342s.

SÍMBOLO

S. baptismal 19s. 82. 88.

S. como *signaculum* 105. 233.

TIPOLOGIA

Definição de T. bíblica 21.

T. bíblica 20-26.

T. do BAPTISMO 69. 75-77. 159. 243s (visão geral). 245. 250. 258-262. 266. 277. 280s. 289. 291. 295s. 299. 301s. 303-306. 311-314. 316s. 320s. 324-326. 330-333. 336s. 342s. 346. 349s. 356s.

T. cristológica 23s. (ver JESUS CRISTO).

T. eclesiológica 24s. (ver IGREJA).

T. escatológica 23.

T. sacramentalógica 23s.

TRINDADE (ver ESPÍRITO SANTO, JESUS CRISTO, PROFISSÃO DE FÉ)

T., presente no BAPTISMO 68-70. 72. 77-79. 81s. 88. 134. 152. 156. 161. 173s. 187. 221-223. 226s. 235s. 250. 256. 260s. 288-291. 295. 310s. 324. 328-331. 350s. 358.

UNÇÃO (ver MYRON, ÓLEO, UNGUENTO)

Descrição da U. pós-baptismal 96. 198s e da U. pré-baptismal 49s.

Dimensão cultural da U. 152. 200-204.

Dimensão profética e régia da U. 95s. 191s.

Fórmula da U. 93s. 96.

Fundamento bíblico da U. 91. 95s. 188. 194s. 199.

Ministros da U. 50s. 93-96.

Simbolismo da U. 49s. 125. 127s. 136-138. 188-204.

U. do Espírito 105s. 118s. 190-193.

U. e sacerdócio 188-190. 200-203. 217. 189s.

U. espiritual 221-231.

U. pré-baptismal e U. pós-baptismal 49s.

UNGUENTO (ver MYRON, ÓLEO, UNÇÃO)

U. é o ESPÍRITO SANTO 223.

U. na UNÇÃO pós-baptismal 54s. 94s. 194s.

VESTE BRANCA

Ministro da V. B. 101.

Motivo da V. B. 100. 166-169.

Simbolismo da V. B. 101. 128s. 209-215.

CRONOLOGIA DOS PADRES

Agostinho N. 354 † 430	Ireneu Bispo de Lyon a partir de
AMBRÓSIO N. 339 † 397	177–178
Cesário † 542	Jerónimo † 419 ou 420
Cipriano † 258	Justino † ca. 165
Cirilo de Jer. † 386	Lactâncio † depois de 317
Clemente de Alex. † antes de 215	Máximo † entre 408–428
Crisóstomo N. 344 ou 354 † 407	Optato † fins séc. IV
Cromácio † depois 407	Orígenes † 253 ou 254
Dídimo de Alex. † 398	Proclo † 446
Faustino Lucif. séc. IV	Teodoro de Ciro † ca. 460
Hipólito † 235	Teodoro de Mops. 428
Inácio de Ant. † ca. 107	TERTULIANO † após 220
Inocência I início séc. V	Vicente de Lérins † meados séc. V

ÍNDICE GERAL

SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO	11-37
1. <i>Redescobrir o Mistério de Deus na Liturgia baptismal</i>	11-14
2. <i>A iniciação cristã nos primeiros séculos: do catecumenado à integração na comunidade eclesial</i>	14-20
3. <i>Tipologia bíblica do baptismo</i>	20-26
4. <i>A nossa escolha</i>	26-27
5. <i>Tertuliano de Cartago</i>	27-30
6. <i>O 'De baptismo' de Tertuliano</i>	30-31
7. <i>Ambrósio de Milão</i>	32-33
8. <i>O 'De sacramentis' e o 'De mysteriis' de Ambrósio de Milão</i>	33-34
9. <i>O nosso método</i>	34-37

CAPÍTULO PRIMEIRO

LITURGIA DO BAPTISMO EM TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO: OS RITOS	39-120
1.1 QUADRO SINÓPTICO DOS RITOS DO BAPTISMO	43-45
1.2 CELEBRAÇÃO LITÚRGICO — RITUAL DO BAPTISMO .	
1.2.1 <i>Abertura (apertio) dos ouvidos em Ambrósio</i>	45-49
1.2.2 <i>Unção pré-baptismal em Ambrósio</i>	49-55
1.2.3 <i>Renúncia</i>	
1.2.3.1 <i>Em Tertuliano</i>	55-59
1.2.3.2 <i>Em Ambrósio</i>	60-62
1.2.3.3 <i>Síntese comparativa</i>	62-63
1.2.4 <i>Bênção das águas</i>	
1.2.4.1 <i>Santificação das águas em Tertuliano</i>	63-70
1.2.4.2 <i>Consagração da Fonte em Ambrósio</i>	70-78
1.2.4.3 <i>Síntese comparativa</i>	79-80

1.2.5	<i>Profissão de fé e batismo nas águas consagradas</i>	
1.2.5.1	Em Tertuliano	80-86
1.2.5.2	Em Ambrósio	86-89
1.2.5.3	Síntese comparativa	89-90
1.2.6	<i>Unção pós-baptismal</i>	
1.2.6.1	Em Tertuliano	90-93
1.2.6.2	Em Ambrósio	93-97
1.2.6.3	Síntese comparativa	97-98
1.2.7	<i>Lava-pés em Ambrósio</i>	98-100
1.2.8	<i>Veste branca em Ambrósio</i>	100-101
1.2.9	<i>Consignação</i>	
1.2.9.1	Signação em Tertuliano	101-105
1.2.9.2	Consignação em Ambrósio	105-113
1.2.9.3	Síntese comparativa	113-114
1.2.10	<i>Imposição da mão</i>	
1.2.10.1	Em Tertuliano	114-118
1.2.10.2	Em Ambrósio	118-120
1.2.10.3	Síntese comparativa	120

CAPÍTULO SEGUNDO

SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO EM TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO 221-237

2.1 QUADRO SINÓPTICO RESUMIDO DO SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO 125-131

2.2 SIMBOLISMO DOS RITOS DO BAPTISMO

2.2.1 *Simbolismo da abertura (apertio) dos ouvidos em Ambrósio* 131-135

2.2.2 *Simbolismo da unção pré-baptismal em Ambrósio* . . . 136-138

2.2.3 *Simbolismo da renúncia*

2.2.3.1 Em Tertuliano 138-143

2.2.3.2 Em Ambrósio 143-148

2.2.3.3 Síntese comparativa 149-150

2.2.4 *Simbolismo da profissão de fé*

2.2.4.1 Em Tertuliano 150-152

2.2.4.2 Em Ambrósio 152-156

2.2.4.3 Síntese comparativa 156-157

2.2.5	<i>Simbolismo do banho nas águas consagradas</i>	
2.2.5.1	Em Tertuliano	157-169
2.2.5.2	Em Ambrósio	169-186
2.2.5.3	Síntese comparativa	186-187
2.2.6	<i>Simbolismo da unção pós-baptismal</i>	
2.2.6.1	Em Tertuliano	188-194
2.2.6.2	Em Ambrósio	194-203
2.2.6.3	Síntese comparativa	203-204
2.2.7	<i>Simbolismo do lava-pés em Ambrósio</i>	204-208
2.2.8	<i>Simbolismo da veste branca em Ambrósio</i>	209-215
2.2.9	<i>Simbolismo da Consignação</i>	
2.2.9.1	Simbolismo da signação em Tertuliano . .	216-218
2.2.9.2	Simbolismo da consignação em Ambrósio.	219-232
2.2.9.3	Síntese comparativa	232-234
2.2.10	<i>Simbolismo da imposição da mão em Tertuliano</i> . . .	234-237

CAPÍTULO TERCEIRO

TIPOLOGIA DO BAPTISMO EM TERTULIANO E SANTO AMBRÓSIO	239-353
--	---------

3.1 QUADRO SINÓPTICO DA TIPOLOGIA DO BAPTISMO	243-244
---	---------

3.2 TIPOLOGIA DO BAPTISMO

3.2.1 <i>O tempo da criação: a acção criadora de Deus</i>	
3.2.1.1 <i>As águas primordiais ou da criação</i>	
3.2.1.1.1 Em Tertuliano	244-249
3.2.1.1.2 Em Ambrósio	250-259
3.2.1.1.3 Síntese comparativa	260-261
3.2.1.2 <i>As águas do dilúvio</i>	
3.2.1.2.1 Em Tertuliano	261-166
3.2.1.2.2 Em Ambrósio	266-275
3.2.1.2.3 Síntese comparativa	275-276
3.2.2 <i>O tempo do êxodo: a acção libertadora de Deus através de Moisés</i>	

3.2.2.1	<i>As águas do Mar Vermelho</i>	
3.2.2.1.1	Em Tertuliano	277-279
3.2.2.1.2	Em Ambrósio	279-289
3.2.2.1.3	Síntese comparativa	289-291
3.2.2.2	<i>As águas de Mara</i>	
3.2.2.2.1	Em Tertuliano	291-295
3.2.2.2.2	Em Ambrósio	295-298
3.2.2.2.3	Síntese comparativa	298-299
3.2.2.3	<i>As águas do Rochedo</i>	
3.2.2.3.1	Em Tertuliano	299-301
3.2.2.3.2	Em Ambrósio	301-302
3.2.2.3.3	Síntese comparativa	303
3.2.3	<i>O tempo do Jordão: a ação de Deus através de Eliseu</i>	
3.2.3.1	<i>O banho de Naaman</i>	
3.2.3.1.1	Em Tertuliano	303-306
3.2.3.1.2	Em Ambrósio	306-312
3.2.3.1.3	Síntese comparativa	312-313
3.2.3.2	<i>O machado de Eliseu</i>	
3.2.3.2.1	Em Tertuliano	313-316
3.2.3.2.2	Em Ambrósio	316-319
3.2.3.2.3	Síntese comparativa	319
3.2.4	<i>O tempo da plenitude: a ação de Deus em Jesus, o Messias</i>	
3.2.4.1	<i>O baptismo de Jesus no Jordão</i>	
3.2.4.1.1	Em Tertuliano	320-324
3.2.4.1.2	Em Ambrósio	325-330
3.2.4.1.3	Síntese comparativa	330-331
3.2.4.2	<i>As águas da piscina de Betsaida</i>	
3.2.4.2.1	Em Tertuliano	331-335
3.2.4.2.2	Em Ambrósio	336-341
3.2.4.2.3	Síntese comparativa	341-342
3.2.4.3	<i>As águas da piscina de Siloé em Ambrósio</i>	342-346
3.2.4.4	<i>A água e o sangue do Lado aberto de Cristo</i>	
3.2.4.4.1	Em Tertuliano	346-349
3.2.4.4.2	Em Ambrósio	349-352
3.2.4.4.3	Síntese comparativa	352-353

CONCLUSÃO	355-361
Abreviaturas e siglas.	363-368
Bibliografia	369-382
Índice bíblico	383-395
Índice patrístico	397-435
Índice de Autores modernos	437-439
Índice analítico.	441-446
Cronologia dos Padres	447
Índice Geral	449-453